

## WCIELENIENIE A PASCHA DZIEJE JEZUSA W ŚWIETLE EWANGELII JANA

### 1. Odwieczne istnienie a Wcielenie

Wiara w odwieczne istnienie i we wcielenie Syna Bożego, Jezusa, nie jest jakimś późnym wynalazkiem teologii, lecz stanowi bardzo wczesne wyznanie Kościoła pierwotnego (por. 2 Kor 8, 9; Flp 2, 6-11). To prawda, że początkowo nie było ono wszędzie rozpowszechnione. Jednak już misyjne wspólnoty Azji Mniejszej, Grecji i Italii знаły je jeszcze przed Pawłem na tyle, że Apostoł nie musiał go rozpowszechniać, ani nawet umacniać, ale tylko z nim się liczyć i powoływać się na nie w swej argumentacji (por. np. Ga 4, 4n; Rz 8, 1n)<sup>1</sup>. Tradycyjno-historyczne źródła dotyczące preegzystencji Chrystusa znajdują się w mądrościowej teologii Izraela, która mówiła już o odwiecznym istnieniu, pośrednictwie w stwarzaniu, historio-zbawczym objawieniu, odrzuceniu i ukrytej obecności *Sophia* (por. Prz 8n; Syr 24; Bar 3, 9 – 4, 4; Mdr 7 n). Droga, na której pierwsi chrześcijanie dochodzili do wiary w odwieczne synostwo Jezusa, polegała na refleksji nad sensem misji Jezusa, nad jednością Jego osoby i dzieła, nad założeniami i następstwami Jego zbawczej śmierci i Zmartwychwstania (por. 1 Kor 15, 3-5). Dzięki tej teologicznej refleksji nad preegzystencją Jezusa dochodziło do głosu przede wszystkim to, że Jezus nie musiał wcale „dorabiać się” z wielkim trudem swego synostwa Bożego, lecz że od prapoczątku jest On wciąż Synem Bożym, albowiem Bóg w samej swej istocie jest Ojcem Jezusa; w ten sposób wyjaśnia się również to, że Dobra Nowina, którą Jezus głosi i uosabia, nie jest bynajmniej jakąś chwilową sugestią Boga, lecz odpowiada w pełni Jego odwiecznemu planowi i dlatego właśnie jest nieodwracalna, lecz trzyma się mocno i trwa na całą wieczność. Tak rozumiane wyobrażenie preegzystencji Jezusa staje się nie jakimś zupełnie zbędnym skomplikowaniem faktycznego stanu rzeczy, lecz

<sup>1</sup> Por. mój artykuł: *Gottes Sohn von Anfang an. Zur Präexistenzchristologie bei Paulus und den Deuteropaulinen*, w: R. Laufen (red.), *Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi in der Diskussion*, Paderborn 1997, s. 57-93.

zobowiązującym następstwem chrystologii opierającej się całkowicie na ścisłym związku stworzenia i dopełnienia, na pełnej jedności pomiędzy przeszłością, terażniejszością i przyszłością, całkowicie na łasce i sprawiedliwości Boga, na Jego wierności danym obietnicom i na ostatecznym zwycięstwie miłości nad śmiercią.

Niemniej pojawiło się też względnie szybko istotne zagadnienie: Jak można wyrazić w warunkach teologicznej doktryny o preegzystencji, nie stosując przy tym żadnych skrótów czy niedomówień, ludzkie istnienie Jezusa? Czy w pojmowaniu i przedstawianiu dziejów Jezusa nie pozostaje jakaś resztką boskiej wszechwiedzy, Bożej wszechmocy i wzniosłości Boga, która czyniłaby – w najlepszym przypadku – z życia i śmierci Jezusa jakieś święte widowisko, ale nie faktyczną historię prawdziwego życia i cierpienia? Od samego początku hymny nowotestamentalne poszukują odpowiednich słów, aby móc wyrazić bezapelacyjność wcielenia Jezusa. *List do Filipian* mówi o „ogoloceniu” i „uniżeniu się” Jezusa aż do śmierci na krzyżu (por. Flp 2, 6-9), *Drugi List do Koryntian* – o ubóstwie Jezusa, którym zastąpił On swoje (dawne/dotychczasowe) bogactwo (por. 2 Kor 8, 9), *List do Rzymian* sygnalizuje posłannictwo Jezusa w „postaci cielesnej” (por. Rz 8, 3), *List do Galatów* mówi o Jego „narodzeniu się z niewiasty” (por. Ga 4, 4n), a *List do Hebrajczyków* o tym, że Syn Boży „przyjął ciało i krew” (Hbr 2, 14), był „doświadczany we wszystkim” (Hbr 4, 15) i „nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał” (Hbr 5, 8).

Nie padła jednak jeszcze odpowiedź na pytanie, czy i jak w warunkach preegzystencji da się opowiedzieć dzieje Jezusa jako dzieje Wcielonego Syna Bożego. Taką zaś odpowiedź można dać wyłącznie patrząc na *Ewangelię św. Jana*; albowiem tylko czwarty Ewangelista podaje wyraźną chrystologię preegzystencjalną (por. 1, 1-18. 30; 8, 58). To właśnie nastawienie doprowadziło w starożytności gnozę do doketystycznego odczytywania *Ewangelii Janowej*, gdy tymczasem obecnie podtrzymuje się z wielkim rozgłosem tezę, jakoby Jezus Janowy był „Bogiem wędrującym po ziemi”, a nie prawdziwym człowiekiem<sup>2</sup>. Szeroko się rozpowszechniła rezerwa wobec Janowej chrystologii, albowiem brakuje jej nie tylko historycznej podstawy, ale i zakotwiczenia w dziejach Jezusa. Z drugiej strony *Ewangelia Janowa* stanowi tekst kluczowy dla późniejszego dogmatycznego rozwoju chrystologii, która potrafiła – wbrew doketyzmowi – zespolić odwieczne synostwo

<sup>2</sup> Por. E. Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen 1980 (wyd. 4), 17.

Boże Jezusa z prawdziwym Jego człowieczeństwem<sup>3</sup> Aktualnie *Ewangelia Janowa* przyciąga szczególną uwagę egzegezy jako opowiadanie o dziejach Jezusa i zwieńczenie kanonicznej tradycji dotyczącej Jezusa. Równocześnie w szerokich kręgach wzrasta zainteresowanie Janem jako „Ewangelią duchową” – jak ją już opisał Klemens Aleksandryjski (zgodnie ze świadectwem Euzebiusza<sup>4</sup>). Czwarta Ewangelia decyduje zresztą o tym, czy „chrystologia odgórna” nie tylko jest konieczna, ale i możliwa, a zarazem o tym, czy i jak da się ją wyrazić słowami, nie czyniąc z niej mitu.

## 2. Prolog w niebie – i na ziemi

Odmienne od synoptyków, Jan poprzedza *Prologiem* (1, 1-18) swoje opowiadanie o dziejach Jezusa. Stosuje tu dawną pieśń o Chrystusie-Słowie, która mówi właśnie o preegzystencji i pośrednictwie w stwarzaniu, o historio-zbawczym Objawieniu i Wcieleniu, o grzesznym odrzuceniu i zbawiennym przyjęciu Słowa Bożego, oraz o tym, jak Jezus Chrystus obwieszczał to Słowo<sup>5</sup> Jan buduje sam projekt, kiedy zespala go z całą Ewangelią. Wskazuje też natychmiast na Jana Chrzciciela (por. 1, 6-8. 15), który jako pierwszy głosi zarówno preegzystencję, jak i zastępczą śmierć prześlągalną Syna Bożego (por. 1, 29-34; 3, 22-36). Ewangelista przyjmuje jednak wypowiedź istniejącej już pieśni głównie w tym celu, aby od samego początku jasno ukazać, pod jakim „szyldem” ujął całe dzieje Jezusa i w jakiej perspektywie trzeba je będzie dzięki temu oglądać.

J 1, 1-18 stanowi hermeneutyczno-chrystologiczny meta-tekst całej Ewangelii. Wyjaśnia najpierw Janowe rozumienie preegzystencji Jezusa. Ewangelistę interesuje głównie aspekt teologiczno-objawieniowy: gdyby Jezus nie był od początku Synem Bożym, Jego historia pozostałaby wyłącznie – znaczącym niewątpliwie – epizodem w dziejach Boga ze swoim ludem i z całym światem, nie miałaby natomiast owego eschatologicznego, powszechnego i kosmicznego wymiaru, jaki mieć powinna, jeśli nam przekazuje całkowite zbawienie, życie wieczne (por. 5, 26) i doskonałą pełnię łaski (por. 10, 10) w udziale w miłości

<sup>3</sup> Por. T. Nagel, *Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert*, Leipzig 2000.

<sup>4</sup> *Hist. Eccl.* VI, 14, 7.

<sup>5</sup> Bardzo sporne są różne kwestie analityczne. Omawia je m. in. K. Scholtissek, *Relecture und réécriture: Neue Paradigmen zu Methode und Inhalt der Johannesauslegung ausgewiesen am Prolog 1, 1-18 und der ersten Abschiedsrede 13, 31 – 14, 31*, *Theologie und Philosophie* 75 (2000), 1-29 (9-13).

istniejącej pomiędzy Ojcem i Synem (por. 17, 20-26). O Bogu może mówić autentycznie tylko Ten, kto widział Go od początku i nieustannie Go ogląda w tym, nie mającym żadnego początku, nienaruszalnym zjednoczeniu (por. 5, 19); odnosi się to wyłącznie do jedynego Syna Ojca jedynego, który jako *Logos* był już „na początku” u Boga, Ojca, i którego w Jego relacyjnej jedności z Ojcem (por. 10, 30) należy głosić także jako „Boga” (1, 18; por. 20, 28)<sup>6</sup>.

*Prolog* wyjaśnia następnie kontekst i właściwe rozumienie wcielenia Jezusa, uwypuklając równocześnie surowość i wspaniałość wcielenia się Tego, który objawia nam Bożą miłość (1, 14). *Prolog* rozgrywa się nie tylko w niebie, ale i na ziemi. Analizuje relacje zachodzące pomiędzy niebem i ziemią, kiedy mówi o działaniu Boga i reakcji ludzi na Boga oraz o reakcji Boga na reakcję ludzi. Na koniec wyjaśnia, dlaczego Jezusowe Wcielenie i Pascha są niezbędne do zbawienia. J 1, 1-18 pozwala rozpoznać istotne prawo Bożej łaski: panuje tu zasada wzrostu kierowanego miłością (3, 16). *Prolog* się zaczyna (1, 1-4) chrystologiczną rekapitulacją *Księgi Rodzaju*; podkreśla to, że Boże stworzenie jest faktycznie „dobre”, stwierdzając jednak zarazem, iż najgłębsza podstawa takiego stanu rzeczy tkwi w stwórczym pośrednictwie Słowa, albowiem dopiero ono ujawnia, że i jak stworzenie odpowiada boskości Boga.

*Prolog* podaje dalej swego rodzaju rekapitulację dziejów objawiania się Boga swojemu ludowi, Izraelowi (por. 1, 5-13). Reakcja Izraelitów jest jednak podzielona. Podczas gdy jedni (większość) odrzucają Tego, który przychodzi do swojej własności (jak będą wkrótce odrzucać Jezusa), to są przecież i tacy, którzy przyjmują Boże Słowo – otrzymując tym samym prawo do stania się dziećmi Bożymi<sup>7</sup>, podobnie jak Zmartwychwstały, według J 11, 51n, uczyni spośród różnych ludów wierzącymi dziećmi Bożymi tych, którzy są do tego przeznaczeni zbawczą decyzją Boga<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Por. U. Wilckens, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1998, s. 32-36.

<sup>7</sup> Powszechnie wyjaśnianie 1, 12n („Tym zaś, którzy Go przyjęli...”) w odniesieniu do chrześcijan (mające zresztą dość solidne podstawy) podziela także J. Kügler, *Denen aber, die ihn aufnahmen...* (Joh 1, 12). *Die Würde der Gotteskinder in der johanneischen Theologie*, Jahrbuch f. biblische Theologie 17 (2002), 163-179.

<sup>8</sup> Poważne trudności interpretacyjne znikają wówczas, gdy się ma na uwadze wielce różnicowane, Janowe rozumienie czasu, którego nie można odwzorowywać na fizycznej osi czasu, lecz należy go pojmować jako swoisty odbłask biegu czasu, określonego Bożą transcendencją i jej ustawicznym oddziaływaniem na historię; decydujący jest tu prymat eschatologii, który nie tylko powoduje ostrą dialektykę pomiędzy zbawczą przyszłością i zbawczą terażniejszością, ale naświetla także z tego właśnie punktu widzenia zbawczą przeszłość i same początki zbawienia. Na temat Janowego rozumienia czasu zob. J. Frey, *Die johanneische Eschatologie I-III*, Tübingen 1997-2000.

*Prolog* kończy się odpowiedzią Boga na obie te postawy: zarówno na odrzucenie Słowa Bożego, jak i na proleptyczne Jego przyjęcie. A tą odpowiedzią jest Wcielenie Słowa. Ani nie podporządkowuje się ono konieczności, ani też nie nagradza dobra. Jest i pozostaje wolnym czynem Boga, tak jak stworzenie i objawienie w historii. Jedno i to samo Słowo Boga, przez które świat został stworzony i w którego świetle rozwija się życie; staje się „ciałem”, ostatecznie jednak to dopiero Wcielenie umożliwi definitywne objawienie się wszelkiej łaski i prawdy w świecie (por. 1, 14. 16), przynosząc mu pełne wyzwolenie. Albowiem właśnie Wcielenie tworzy historyczną obecność łaski i prawdy Boga *in persona* (por. 1, 6), a tym samym widok Jego olśniewającej wspaniałości.

To, że Słowo stało się ciałem, uwypukla dosłownie – w typowo Janowy sposób – radykalizm Wcielenia. Albowiem „ciałem” jest człowiek w swej skończoności, przygodności, wystawieniu na zranienia i ostatecznie w swej śmiertelności (por. 1, 13; 3, 6; 6, 63; 8, 15; 17, 2)<sup>9</sup>. To, że Słowo stało się ciałem, oznacza historyczność (por. 1 J 4, 2; 2 J 7), a tym samym także autentyczność tego epokowego wydarzenia<sup>10</sup>. W tym ostrym sformułowaniu, zgodnie z którym Jezus nie tylko przyjął ciało, ale „stał się ciałem”, pobrzmiewa już wyraźnie cała Jego historia aż do śmierci. Wcielenie i Pascha należą już ściśle do siebie – od w. 1, 14.

Skoro jednak w Jezusie odwieczny Syn Boży stał się człowiekiem, to właśnie przez Niego ukazuje się Boża wspaniałość w ludzkim świecie. Wspaniałość Jezusa jest wspaniałością Istniejącego odwiecznie (por. 12, 41; 17, 5), Wywyższonego (por. 7, 39; 12, 16. 23; 17, 5), promieniującą także w czynieniu cudów (por. 11, 4) i obumieraniu (por. 13, 31n) tego, co ziemskie (por. 17, 4). Jest ona chwałą Jezusa Chrystusa „u Ojca” (por. 1, 14), czyli w relacji do Niego, tak jak *Logos* jest „Bogiem” w odniesieniu do Ojca, „u Ojca” (por. 1, 1). Wspaniałość/chwała Jezusa jest po prostu wspaniałością Boga, Ojca, w której On, Syn, uczestniczy. Wspaniałość/chwała Boga nie jest jednak dla Jana tylko aurą Jego transcendencji, majestatem Jego świętości i promieniowaniem Jego mocy stwórczej, lecz jest przede wszystkim promieniowaniem Jego miłości do świata, blaskiem Jego prawdy, siłą Jego zbawienia<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Por. U. Schnelle, *Neutestamentliche Anthropologie*, Neukirchen – Vluyn 1991, s. 135.

<sup>10</sup> Ma więc rację Ignacy Antiocheński, wykorzystując motyw Wcielenia antydoketystycznie. Por. Ef 7, 2; 20, 2; Magn 1, 2; Trall 8, 1; Filad 5, 1; Smyrn 1, 1n.

<sup>11</sup> Jan wysuwa na plan pierwszy teocentryczne pojęcie *doxa* ze Starego Testamentu

I dlatego Wcielenie nie stoi bynajmniej w sprzeczności z chwałą Jezusa, lecz przeciwnie: obie te rzeczywistości wzajemnie się uzupełniają i umacniają. Wcielenie nie prowadzi bowiem do utraty wspaniałości Jezusa, lecz do promieniowania chwały Boga w życiu i śmierci Jezusa. Ukazuje się to – na pozór paradoksalnie – w tym, że Jezus nie szuka swej własnej „chwały” (*doxa*), lecz jedynie chwały Boga, Ojca (por. 7, 40; 8, 50. 54); albowiem objawienie chwały/wspaniałości dokonuje się już od początku w znaku krzyża. Jezus może ukazywać na ziemi chwałę/wspaniałość Boga tylko dlatego, że żyje jako człowiek pośród ludzi; jest to zresztą założenie nieodzowne nie tylko do tego, że może On objawić Boga zwłaszcza przez swoje życie i śmierć, albowiem samo Wcielenie stanowi już eschatologiczne wydarzenie Bożej miłości dla zbawienia świata, na której się opiera i w której się wyraża Boża wspaniałość. I na odwrót: można mówić wyłącznie o wcieleniu się Tego, który już od prapoczątków ma doskonały udział w boskiej wspaniałości (por. 17, 5) i którego Pascha oznacza – w konsekwencji wobec faktu Wcielenia – powrót do Boga (por. 13, 1n) i uwielbienie Go przez Boga (por. 12, 23-28; 13, 31). Ukrzyżowanie jest już wywyższeniem (por. 3, 14n; 8, 28; 12, 32), przypieczętowuje bowiem jedność Ojca i Syna, objawiając zarazem ogrom miłości Boga do świata. Wywyższenie nie dodaje niczego do wspaniałości Boga, lecz pozwala tylko Jezusowi powrócić do tego, co miał On u Boga, „zanim świat powstał” (17, 5).

W swej teologicznej zwięzłości te krótkie zdania Prologu (14a i 14b), które mówią o wcieleniu się Jezusa i o epifanii wspaniałości Boga, dają nam do ręki hermeneutyczny klucz do chrystologii *Ewangelii Jana*. Pozostaje niemniej pytanie, jak dalece traktuje się tu Wcielenie na serio i na ile dochodzi do głosu dostrzeżenie wspaniałości Boga w opowiedzianej potem historii Jezusa.

### 3. „A Słowo stało się ciałem...” (J 1, 14a)

Jan ma własny sposób uwypuklenia człowieczeństwa Jezusa. Janowy Jezus działa o wiele bardziej transcendentnie, niedotykalnie, nienamacalnie, aniżeli Jezus synoptyczny. Jako jedyny Ewangelista, Jan nie mówi nic o kuszeniu Jezusa. Bynajmniej nie Janowym, ale synoptycz-

---

(Wj 33, 20-23; 34, 29n; por. J 5, 44n) i zespala je asocjacyjnie z jednością Boga (5, 44) i z Jego ojcostwem (8, 54), z posłaniem Syna (7, 18) i sądem (8, 50), przede wszystkim zaś z Jego mocą wskrzeszania umarłych (11, 4) i pełnią życia w eschatycznym wypełnieniu (11, 40).

nym motywem jest dokonywanie cudów przez Jezusa z litości, ze współczucia; tutaj Jezus mówi i działa, żyje i umiera ze świadomością, że jest „jedno” z Ojcem (por. 10, 30). Doprowadziło to do wrażenia, jakoby Jezus działał – według Jana – tylko tak, jak człowiek, ale nie jako człowiek.

Wrażenie to jednak zawodzi. Jezus umywa uczniom nogi nie tylko symbolicznie, ale faktycznie (por. 13, 1-20). Jan rozwinął własne sposoby wyrażenia niepodzielnego udziału Jezusa w życiu ludzi. Wzmiankuje więc tylko o tym, że Jezus miał Matkę i braci (por. 2, 12 i in.), nie traktując tego bynajmniej jako przeciwieństwa do faktu Wcielenia. Wyłącznie Jan stwierdza, że Jezus miał w Łazarzu swego przyjaciela (por. 11, 3. 11) i że „przyjaciółmi” byli dla Niego także Jego uczniowie (por. 15, 13n). „Arcykapłańska modlitwa” (J 17) Jezusa ukazuje w sposób szczególnie wymowny to, że Jezus był wielkim Modlącym się. Wzruszenia Jezusa są u Jana bardziej modelowane niż u synoptyków: Jezus wzrusza się głęboko i „płacze” nad śmiercią Łazarza (por. 11, 33-36); wzrusza się także bardzo na myśl o czekającym Go cierpieniu (por. 12, 27) oraz gdy zapowiada zdradę Judasza (por. 13, 21). „Żarliwość” o dom Boży, która Go „pożera”, doprowadza Go do spektakularnych poczynań w Świątyni (por. 2, 13-22), poczynając od zrobienia bicia ze sznurków aż po wywracanie stołów bankierów – scena, która ze względu na swą dramaturgię i swój autentycznie ludzki wymiar stała się o wiele większym natchnieniem dla artystów wszech czasów od jej synoptycznych odmian. Jan uwypukla „emocje” Jezusa, aby bardziej malowniczo ukazać Jego pro-egzystencję i Jego teocentryzm, na których się opiera Jego eschatologiczne zbawcze działanie.

Istotnym momentem jest nacisk, z jakim czwarta Ewangelia mówi o żydowskim pochodzeniu Jezusa<sup>12</sup>. Polemika z „Żydami” nie powinna tu wprowadzać w błąd. Jan inscenizuje tę ironiczną grę wokół mesjańskich narodzin Jezusa w Betlejem i Jego mesjańskiego wystąpienia w Nazarecie w Galilei (por. 7, 40n. 52; 4, 42), z którego nie może przecież pochodzić nic dobrego (por. 1, 46). W rozmowie z Samarytan-ką przy studni Jakubowej Jezus objawia się jako Żyd, który – właśnie jako taki (por. 4, 22) – jest „Sędzią świata” (4, 42). W historii Męki cierpi On i umiera, osądzony przez Piłata, ale zidentyfikowany zarazem jako Żyd dla ludu, którego arcykapłani skazują Go na śmierć (por.

<sup>12</sup> Zob. mój artykuł: *Was kann aus Nazareth schon Gutes kommen? (Joh 1, 46). Zur Bedeutung des Judeseins Jesu im Johannesevangelium*, *New Testament Studies* 46 (2000), 21-41.

19, 35; 11, 47-52). Mocniej od synoptyków Jan podkreśla tytuł: „Król Żydów” (por. 18, 33. 39; 19, 3. 12), który w następstwie wyroku został umieszczony na krzyżu w językach: „hebrajskim, łacińskim i greckim” (19, 19n). Żydowskość Jezusa dochodzi mocno do głosu u Jana nie tylko dlatego, że akcentuje on dobitnie istotne rysy Jego historii, które przy końcu nowotestamentalnego stulecia zdawały się tu i ówdzie popadać w zapomnienie, ale także z motywów ściśle teologicznych: chodzi mu o podkreślenie jedności Objawienia. O ile więc Prolog omawia działanie *Logos asarkos* (bezcielesnego Słowa) w Bożym ludzie Izraelu, to cały korpus Ewangelii traktuje o działaniu Jezusa jako Żyda<sup>13</sup>. Wspólną perspektywę stanowi ujęcie teocentryczne: Bóg, który „dał Prawo przez Mojżesza”, jest tym samym Bogiem, który sprawił, że przez Wcielonego Syna – Jezusa dokonały się „łaska i prawda” (1, 17).

Najmocniej są tu podkreślone: człowieczeństwo Jezusa, Jego cierpienie i uniżenie w wydarzeniu Męki. To, że Jan – zwłaszcza w procesie przed Piłatem – stara się wciąż ukazywać, i to bardzo dobitnie, wyższość Jezusa, jest kontrastem, który uwypukla jeszcze mocniej Jego cierpienie i uniżenie. Bardziej jeszcze od wypędzenia przekupniów ze Świątyni stała się natchnieniem dla sztuki scena *Ecce homo* (Oto człowiek!), ukazująca we wciąż nowych odcieniach i perspektywach niedolę udręczonego i wyszydzonego człowieka, a zarazem nienaruszalną godność tej niewinnej Ofiary – Jezusa. Jest to ujęcie typowe dla Jana. Relacjonuje on bowiem to wydarzenie (por. 19, 4n) jako straszną i okrutną trawestację przedstawienia Jezusa ludowi jako Króla. Spowalnia się tempo narracji. Zaznacza się tylko ubocznie, iż Jezus ma na sobie płaszcz purpurowy i cierniową koronę. Cały ciężar spoczywa natomiast na zdaniu Piłata: „Oto człowiek!” Wieloznaczność jest tu wyraźnie zamierzona. Z jednej strony bowiem się podkreśla – ponownie w sposób zdecydowanie ironiczny – prawdziwe człowieczeństwo Jezusa, i to w kontekście Jego udręk podczas biczowania (por. 19, 1n) oraz w krzywym zwierciadle Jego królewskiej mesjańskości. Z drugiej natomiast – w typowo Janowej symbolice rzeczywistości – ukazuje się dobitnie, poprzez wyraźne zaprezentowanie i upokorzenie Jezusa, Jego radykalne utożsamienie się z ludźmi, które przypieczętowało On sam swoim zastępczym wydaniem się na ofiarę; ukazuje się mianowicie Jezusa jako Tego, w którym – z jednej strony – Bóg rozjaśnia aż do ostateczności Boże podobieństwo cierpiącego, niewinnie prześladowanego, okrutnie mordowanego Człowieka, z drugiej zaś strony jako

<sup>13</sup> Żydowskość Jezusa podkreśla także Paweł, zarówno w Ga 4, 4n, jak i w Rz 9, 4n.

Tego, który przekazuje ludziom życie wieczne poprzez swoje cierpienie i śmierć. Tylko dlatego, że On, prawdziwy człowiek, w konsekwencji swego posłannictwa umiera na krzyżu, może On objawić, jak bardzo „Bóg umiłował świat”: aż tak dalece, że „Syna swego jednorodzonego wydał” (J 3, 16). To, że po przebicciu włócznią – jest to także ikona Ukrzyżowanego – wypłynęły z Jego boku „krew i woda” (19, 34), jest (według ówczesnej medycyny) niezawodnym znakiem Jego śmierci, a zarazem symbolem daru Ducha, który – zgodnie ze słowami Pisma (por. Ez 47, 1; Zch 14, 8) – wypłynie z ciała Jezusa jak „strumienie ożywczej wody” (7, 37n).

Jan nie pozwala postawić sobie zarzutu, jakoby nie wziął na serio człowieczeństwa Jezusa. Podąża raczej innymi drogami niż synoptycy, aby je wyrazić. Ukazuje więc szczególnie dobitnie nie tylko to, że Jezus stał się człowiekiem, ale także i to, że i w jaki sposób ten oto człowiek jest Synem Bożym, jedno z Ojcem (por. 10, 30). Dlatego też człowieczeństwo Jezusa stanowi wielki temat w Janowym orędziu wielkanocnym: Zmartwychwstały nosi nadal na sobie rany Ukrzyżowanego (por. 20, 20. 27) i spożywa z uczniami posiłek, tak jak to czynił jako Ziemiak (por. 21, 12n). Wcielenie Jezusa zmierza od początku do Paschy, albowiem Jezus dopiero na krzyżu „wykonał” (por. 19, 30) swoje dzieło objawienia, będące *eo ipso* Jego eschatologiczną służbą zbawczą. Zmartwychwstanie ugruntowuje – mocą Ducha – pamięć o Tym, który „poszedł” do Ojca (por. 13, 1).

#### 4. „I oglądaliśmy Jego chwałę...”

Jezus ukazuje swoim działaniem, a także swą śmiercią, wspaniałość Boga. Autentyczna *doxa*, jaką objawia, jest chwałą Boga, Ojca. Najdobitniejszymi jej znakami są cuda Jezusa, poczynając od przemiany wody w wino w Kanie (por. 2, 11), a kończąc na wskrzeszeniu Łazarza (por. 11, 4. 40). Cuda te są znakami wspaniałości/chwały, albowiem pokonują one nie tylko chorobę i biedę, ale dają na wielką skalę udział w spływającej nadobficie łasce Bożej, która przygotowuje życie wieczne. Objawienie tej wspaniałości prowadzi do wiary (por. 2, 11; 11, 40; 20, 30n). Co prawda, Jan patrzy krytycznie na tych, którzy wierzą w Jezusa jedynie dzięki cudom (por. 2, 23n; 4, 48; 6, 12-15. 26); nie przeszkadza mu to jednak podkreślać ich wiarygodność oraz typowy dla nich charakter objawienia. Na cuda trzeba, rzecz jasna, spoglądać w całości posłannictwa i osoby Jezusa. Dowód wspaniałości w cudach nie opiera się u Jana na przedziwnych zjawiskach, metafizycz-

nych wydarzeniach lub boskich interwencjach, lecz na obecności Jezusa, Wcielonego Syna Bożego. To Jego wymuszające (por. 2, 7n; 5, 8; 6, 10. 20), obiecujące (por. 4, 40), stwierdzające (por. 6, 20) i modlitewne (por. 6, 11) słowo uzdrawia, a zupełnie elementarne czynności pytania (por. 5, 6; 6, 5) i zmuszania (por. 2, 7n; 4, 40), przyrzeczenia (por. 4, 40), a nawet samego tylko patrzenia (por. 9, 1) i dzielenia (por. 6, 11) są okolicznościami, w jakich dokonuje się cud; nawet lecznicze środki pomocne, którymi Jezus posługuje się jeden jedyńy raz (o wiele rzadziej niż u synoptyków), jak ślina i błoto (por. 9, 6), pozostają całkowicie w porządku natury. Janowe rodzaje cudów – uzdrowienia, wskreszenia umarłych i cudowne obdarowania – odpowiadają synoptycznym (brakuje tu tylko egzorcyzmów). Podobnie jak oni, Jan podkreśla konkretny fakt historyczny. Jezus był nadzwyczaj skutecznym terapeutą i egzorcystą. Również tak zwane cuda naturalne Jan wyjaśnia – podobnie jak synoptycy – w ramach porządku stworzenia. Ani sposób, ani ilość, ani wielkość, ani skuteczność Janowych relacji o cudach nie kwestionują w niczym człowieczeństwa Jezusa; kwalifikują je jednak w dosyć specyficzny sposób, ale zasadniczo podobnie, jak to ma miejsce w tradycji synoptycznej. Nowożytność dostrzega w Cudotwórcy charyzmatyka; w Ewangeliach jawi się On jednak jako Człowiek Boży, posługujący się boską mocą. Ten właśnie moment Jan podejmuje i sprowadza do samych jego korzeni: do Boga i do odwiecznej, określającej wszystko, miłości między Ojcem i Synem. Dzięki temu może też ukazać, że moc Jezusa nie jest taką Jego właściwością, którą On (skądś) otrzymuje, ale samą istotą Jego Osoby, opierającą się na Jego Bożym synostwie. Cuda Jezusa objawiają wraz ze wspaniałością Boga także własną wspaniałość/chwałę Jezusa, przekazaną Mu przez Boga, Ojca. Komentują i konkretyzują w ten sposób podstawową wypowiedź chrystologiczno-soteriologiczną, że Syn „ma (od Ojca) życie w sobie” (5, 26), aby – tak jak Ojciec – „ożywił tych, których chce” (por. 5, 21; 3, 15; 6, 39n; 10, 10. 28; 17, 2). Typowy dla cudów Jezusa charakter znaku zakłada nie tylko Zmartwychwstanie i Wywyższenie, ale także preegzystencję, pośrednictwo w dziele stworzenia i wcielenie Syna Bożego; same zaś cuda-znaki Jezusa objawiają w swej (mocno podkreślanej przez Jana) materialnej konkretności rzeczywistość Wcielenia<sup>14</sup> – aż po jego eucharystyczny wymiar i znaczenie (por. 6, 51c-58).

<sup>14</sup> Podkreśla to H. Weder, *Von der Wende der Welt zum Semeion des Sohnes*, w: A. Denaux (red.), *John and the Synoptics*, Leuven 1992, s. 128-145.

Blask wspaniałości Boga ukazują także mowy Jezusa. Z jednej strony, Jan podkreśla Jego znajomość przyszłości nie tylko odnośnie do własnej Osoby, ale także ludzi, świata i całej historii. To, co zaczyna się jako bardzo jeszcze niewielkie wraz ze spojrzeniem na Natanaela pod drzewem figowym (por. 1, 47n) i na niewiastę przy studni Jakubowej, łącznie z jej powikłaną przeszłością (por. 4, 16-19), powiększa się niesłychanie, kiedy Jezus zapowiada zburzenie Świątyni (por. 2, 18-22) oraz zgromadzenie Kościoła z Żydów i pogan (por. 12, 20-36; por. 10, 11-21). To, że Jezus zna dobrze konieczność swego zbawczego cierpienia oraz oczekuje na swe zmartwychwstanie i wywyższenie, odpowiada w pełni tradycji synoptycznej. Jeżeli nawet historyczno-krytyczna egzegeza (raczej bardzo jednostronna) traktuje te wypowiedzi jako *vaticinia ex eventu* (zapowiedzi już spełnione), patrząc na nie z perspektywy po-wielkanocnej, to pozostaje przecież faktem, że Ewangelie przypisują je Jezusowi Prorokowi, który przemawia na podstawie pewnej i niepodważalnej wiedzy, jaka została Mu objawiona odnośnie do przyszłości i terażniejszości królestwa (*basileia*), do własnej Jego wszechmocy, Jego posłannictwa i losu (por. Mt 11, 25-20 i par.; Łk 10, 21n). Jan nie stanowi tutaj wyjątku, uwypukla jednak motyw profetyczny (por. 4, 19. 44; 6, 14; 7, 40. 52; 9, 17), aby – ponad tradycją synoptyczną – uwypuklić słowami Pana to, że i w jaki sposób męka Jezusa i Jego zmartwychwstanie są eschatologicznym wydarzeniem zbawczym. Prorocka wiedza Jezusa o tym, kiedy Jego „godzina jeszcze nie nadeszła” (por. 2, 4; 7, 30; 8, 20), a kiedy już „nadeszła” (12, 23. 27; 13, 1; 17, 1; por. 4, 21n; 5, 26), tworzy z czasu publicznej działalności Jezusa znak Wielkiego Piątku i Wielkanocy. Dzięki tej prorockiej wiedzy dochodzi też do głosu trzydniowy wymiar Paschy: droga Jezusa na krzyż jest Jego przejściem do Ojca, albowiem jest przekroczeniem bramy śmierci do pełnej chwały u Ojca (por. 13, 1n; 17, 1. 5. 24).

W odróżnieniu od synoptyków, Jan stwierdza, że profetyczne słowa Jezusa odnoszą się także do czasu poprzedzającego Jego przyjście na ziemię. Odnośne miejsca nie są nazbyt liczne, ale za to bardzo wymowne. Jan sytuuje proroczy charyzmat Jezusa nie tyle w wewnątrz-historycznych strukturach przyszłościowych wypowiedzi, co raczej w systemie koordynującym transcendencję z immanencją. Dlatego też nie dostrzega wyraźnie jakiegoś skoku jakościowego w tym, że ten sam Jezus, który ogląda w boskiej perspektywie eschatologiczne wypełnienie, mówi także o swoim istnieniu u Ojca przed wszelkim czasem, tak że – według J 12, 41 – już Izajasz oglądał „chwałę/wspaniałość”

Jezusa. Jan przejmuje to, co jest jasne dla starotestamentalnego i wczesnożydowskiego wyobrażenia Mądrości. Na podstawie swego, uprzednio już istniejącego, zespolenia z Bogiem wyjaśnia Ona nie tylko bieg dziejów, ale objawia także ten początek jako źródło swej wiedzy i pra-podstawę wszelkiego działania Bożego. Ujęcie to przejmuje Jan do swojej Ewangelii i wzmacnia je jakościowo, albowiem Jezus – inaczej niż *Sophia* – znajduje się nie po stronie stworzenia, ale Stwórcy, i nie jest bynajmniej jakąś Hipostazą postulowaną przez teologię Objawienia w tym sensie, że „całkowicie inny” Bóg potrzebowałby pośrednika (*medium*), aby przyjść na świat, lecz jest to człowiek-Jezus ukazywany w swej odwiecznej przynależności do Boga, Ojca, i w swym uczestnictwie w życiu ludzi aż do śmierci...

W słowach wskazujących na preegzystencję Jezusa nie chodzi żadną miarą o jakiegokolwiek zrelatywizowanie zbawczego znaczenia Paschy, lecz przeciwnie: o uwypuklenie odwiecznych chrystologicznych założeń, jakie wydarzenie Paschy posiada jako eschatologiczne wydarzenie zbawcze. Podobnie zresztą jak w tradycji synoptycznej, Jezus mówi o tym, że „przyszedł”<sup>15</sup> i „został posłany”<sup>16</sup>. W *Ewangelii Janowej* te retrospektywne zapowiedzi Jezusa idą po tej linii, lecz do tyłu – aż do swego początku: Boga żywego (por. 8, 14. 42).

Puenta staje się przez to bardzo widoczna: Jan ujmuje protologicznie także to, co w tradycji synoptycznej zostało pomyślane i wypowiedziane eschatologicznie. Decydująca jest tu niepodważalna jedność między Ojcem i Synem<sup>17</sup>. Jest to jedność, która trwa, ale nie powstaje, albowiem wciąż istnieje i jest nieutralna. Wcielenie nie pozbawia więc Syna Jego jedności z Ojcem, ale ją jeszcze bardziej uwypukla i stanowi podstawę tego, że także wierzący mogą mieć udział w jedności istniejącej pomiędzy Ojcem i Synem.

## 5. Księga wiary

Istotne pytanie kieruje się nie do autora Ewangelii, czy mianowicie historię Jezusa przedstawił on poprawnie i właściwie? – ale do jej czytelników: czy są w stanie uwierzyć, że Ten, o którego cudach

<sup>15</sup> J 5, 24. 42; 8, 14. 42; 9, 39; 10, 10. Por. 1, 11; 3, 19. 31; 4, 25; 6, 14; 7, 31; 11, 27; 12, 13 (Ps 118, 25n). <sup>15</sup> (Zach 9, 9); 1 J 4, 2; 5, 6.

<sup>16</sup> J 3, 17; 5, 36. 38; 6, 29; 8, 42; 10, 36; 11, 42; 17, 3. 8. 18. 21. 23. 25; 20, 21. Por. 3, 34; 1 J 5, 1.

<sup>17</sup> Por. zwł. K. Scholtissek, *In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften*, Freiburg – Basel – Wien 2000.

i naukach także Jan opowiada, jest faktycznie Synem Bożym, który stał się człowiekiem, umarł za nasze grzechy i zmartwychwstał? Tej właśnie kwestii sam Jan dotyka w (pierwotnym) zakończeniu swojej Ewangelii. Jako ostatnia postać w omawianym tu świecie pojawia się Tomasz, który – po raz ostatni – może oglądać cudowne rany Jezusa i dzięki temu dochodzi do wiary (por. 20, 24-29), dając tym samym Jezusowi okazję do ogłoszenia błogosławionymi tych, którzy „nie widzieli, a uwierzyli” (20, 28). Do tej relacji Jan dodaje wiadomość końcową, w której opisuje literacki i teologiczny program swojej Ewangelii: chodzi o ponowne uzasadnienie, pogłębienie i wyjaśnienie wiary (chrześcijan) w Jezusa (por. 20, 30). W czasie, kiedy nie można już było oglądać Jezusa cieleśnie, istnieje wciąż księga, która opowiada o Jego „znakach” i skupia się głównie na tych, którzy są w stanie dostrzec mesjańskie posłannictwo i Boże synostwo Jezusa.

Sam Ewangelista uświadamia sobie prowokacyjny wymiar swej książki. Traktuje go jednak jako punkt wyjścia do takiego rozwinięcia rozumienia wiary, że dojrzy się wreszcie w Jezusie właśnie Tego, kim jest On faktycznie. Czasowniki określające patrzenie mają wielkie znaczenie w *Ewangelii Janowej*. Szkoła patrzenia, jaką realizuje ten, kto wystarczająco dokładnie czyta tę Ewangelię, doprowadza go, zgodnie z zamierzeniem Ewangelisty, do tego, że nie będzie już rozwijał jakichś złudzeń czy iluzji na temat Jezusa, lecz przeciwnie: będzie Go widział o wiele jaśniej. To, co jawi się wyraźniej przed oczyma, Jan ukazuje w sposób idealnie typiczny w swoich opowiadaniach o spotkaniach. Pierwsi uczniowie Jezusa dochodzą od chrztu udzielanego przez Jana Chrzciciela poprzez wiarę w nauczanie Jezusa do kroczenia za Nim i naśladowania Go, widząc naocznie, gdzie Jezus mieszka i dokąd idzie (por. 1, 29-51). Nikodem, radca żydowski, od fascynacji spowodowanej cudami Jezusa poprzez irytację wywołaną głoszonym przez Niego zbawieniem, łącznie z obietnicą, że ujrzy światło życia wiecznego w wywyższeniu Jezusa na krzyżu (por. 3, 1-21), dochodzi do tego, że przyzna rację Jezusowi najpierw przed Wysoką Radą (por. 7, 50), a następnie podczas pogrzebu Jezusa (por. 19, 39). Samarytanka przy studni Jakubowej od wzburzenia spowodowanego spotkaniem Żyda Jezusa poprzez zachwyt Jego zapowiedzią przechodzi do wiary w mesjańskość Jezusa, wiary, którą zaraz potem się dzieli ze swoimi rodakami (por. 4, 1-42). Ślepy od urodzenia od osobistego przeżycia uzdrowienia poprzez zdecydowane trzymanie się prawdy doznanego cudu dochodzi do rozmowy z Jezusem, która doprowadza go do pełnej wiary (por. 9, 1-41). Umiłowany uczeń, który stoi pod krzyżem, widzi

bardzo dokładnie, nie wyłączając konkretnych nawet szczegółów fizjologicznych, że i jak Jezus faktycznie umiera, a ogląda to tak wyraziście, że nie ma najmniejszej wątpliwości co do tego, iż ta właśnie śmierć tego oto Człowieka jest eschatologicznym przejawem miłości Boga, radykalnym następstwem Wcielenia i przejściem do chwały/uwielbienia (por. 19, 35). Świadczenie tego umiłowanego ucznia jest jądrem całej Janowej księgi Ewangelii (por. 21, 24n), albowiem Pascha ukazuje tutaj cały radykalizm Wcielenia, a Wcielenie uwypukla zbawcze znaczenie całych dziejów Jezusa, łącznie z Jego śmiercią i zmartwychwstaniem.

**tłum. ks. Lucjan Balter SAC**