

Ks. prof. dr hab. Henryk Witczyk, SBP 2

KRZYŻ JEZUSA POCZĄTKIEM KOŚCIOŁA – RODZINY DZIECI BOŻYCH (J 19,16b-30)

Spośród wielu biblijnych metafor, za pomocą których II Sobór Watykański naucza o Kościele, dominującą rolę odgrywa określenie „lud Boży”. Stanowi ono swego rodzaju dopełnienie panującej w ekleziologii przedsoborowej wizji Kościoła jako instytucji, w której sprawowane są sakramenty niosące człowiekowi zbawienie, a mające swe źródło w otwartym boku Jezusa ukrzyżowanego. Wypływająca z niego „woda”, powszechnie jest interpretowana jako symbol sakramentu chrztu, w którym ludzie „rodzą się” do życia w królestwie Bożym (por. J 3,5). Z kolei „krew” – to symbol Eucharystii, której przyjmowanie daje ochrzczonej „życie wieczne”

Jednak w trakcie uważnej lektury ewangelicznych narracji o męce i śmierci Jezusa na krzyżu – zwłaszcza narracji Janowej – rodzi się pytanie: dlaczego Kościół pierwotny opowiadał (i to tak szczegółowo jak np. czwarty ewangelista) o wielu innych epizodach ostatniego etapu ziemskiego życia Jezusa, skoro zaledwie jeden z nich (przebicie boku) miał zasadnicze znaczenie dla wspólnoty uczniów i ich dalszego życia? Wrażliwość na każdą scenę znajdującą się wewnątrz zwanego opowiadania – zakładana przez metodę narracyjną – każe nam postawić pytanie: jaki jest sens pozostałych scen Janowej narracji o ukrzyżowaniu i śmierci Jezusa na krzyżu w odniesieniu do Kościoła?

Przedmiotem analizy w niniejszym studium będzie narracja J 19,16b-30¹, w której wyodrębnia się pięć scen: 1) wstęp, ukrzyżowanie Jezusa (ww. 16b-18);

¹ Por. R.A. Culpepper, *The Theology of the Johannine Passion Narrative (John 19, 16b-30)*, *Neotestamentica* 31/1997, s. 22

2) umieszczenie napisu (ww. 19-22); 3) nie podzielenie na części tuniki Jezusa (ww. 23-24); 4) Matka Jezusa i umiłowany uczeń pod krzyżem (ww. 25-27); 5) ostatnie słowa Jezusa (ww. 28-30). Pozostałe dwie sceny, czyli przebicie boku Jezusa (ww. 41-37) oraz pogrzeb (ww. 38-42) bez wątplenia łączą się z poprzednimi, ale ukazują te aspekty relacji Jezus – Kościół, które dotyczą Kościoła już uformowanego przez Jezusa wywyższonego na krzyżu i przekazującego Ducha. Ze względu na swe bogactwo znaczeniowe i wielość dotychczasowych interpretacji wymagają one odrębnego studium, zwłaszcza – niemal zupełnie przemilczana – Janowa narracja o grobie, w którym zostało złożone ciało Jezusa, rozpoczynająca się w ww. 38-42, a mająca swe rozwinięcie w następnym rozdziale (20, 1-18).

W związku z postawionym na wstępie problemem najpierw zostanie zbadana historyczno-teologiczna charakterystyka Janowego świadectwa o męce i śmierci Jezusa w porównaniu z opowiadaniem synoptyków (1). W drugiej, zasadniczej części studium szczegółowej analizie egzegetyczno-narracyjnej zostanie poddana każda z pięciu scen (2). Wreszcie, w ramach podsumowania przeprowadzonych badań podjęta zostanie próba naszkicowania modelu Kościoła, jaki się z nich wyłania (3). Zwłaszcza chodzić będzie o odpowiedź na pytanie: jaki obraz w tych scenach opowiadających o narodzinach Kościoła dominuje? Wyciągnięcie konsekwencji eklezjologiczno-pastoralnych dla Kościoła w Polsce i w Europie, jakie wynikają z zarysowanego przez Jana obrazu Kościoła w J 19, 16b-30, nie jest już zadaniem biblisty, lecz teologów.

1. Specyfika Janowej narracji o męce i śmierci Jezusa

Męka, śmierć i zmartwychwstanie to najważniejsze wydarzenia w ziemskiej historii Jezusa Chrystusa. Narracje o tych wydarzeniach stanowią najstarszą warstwę Ewangelii synoptycznych. W przypadku czwartej Ewangelii E. Käsemann wysunął tezę, że istniejąca i uformowana w tradycji narracja o męce, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa stanowiła dla św. Jana na płaszczyźnie literackiej trudny problem. Ewangelista – zdaniem tego egzegety – nie skomponował własnej historii męki i śmierci Jezusa; przekazane przez tradycję opowiadanie o wydarzeniach, które składają się na tę historię, dołączył jako apendyks (swego rodzaju *post scriptum*) do napisanej przez siebie Ewangelii. Oznaczałoby to, że narracja o męce i śmierci Jezusa nie stanowi naturalnego zakończenia (finału) czwartej Ewangelii. Jedynie tu i ówdzie pobrzmiewałyby w niej pojedyncze akordy, przypominające wielki koncert, jakim są poprzedzające ją rozdziały Janowego dzieła.

Teza Käsemanna nie doczekała się potwierdzenia we współczesnej bibliistyce. Dziś wiadomo, że Janowa narracja o ukrzyżowaniu i pogrzebie Jezusa (J 19, 16b-42) stanowi organiczną całość z resztą czwartej Ewangelii². W opinii niektórych egzegetów stanowi wręcz jej serce³. Ma jednak inny charakter niż te, które są znane z tradycji synoptycznej. Najpierw należy zauważyć, że nie ma w niej wielu elementów znanych z Ewangelii synoptycznych. Nie ma wyszydzenia Jezusa na krzyżu; nie ma sceny z nawracającym się łotrem; nie wspomina się o ciemnościach zalegających ziemię w momencie śmierci Jezusa, chociaż tak ważna jest symbolika ciemności w tej Ewangelii; nie podaje się godzin (za wyjątkiem wzmianki w 19, 14), jakkolwiek w całej Ewangelii jest mowa o „godzinie” Jezusa; nie ma wzmianki o rozdarciu się zasłony świątyni, chociaż już na początku swej działalności Jezus dokonał oczyszczenia świątyni w Jerozolimie (J 2); nie ma krzyku wyrażającego ból opuszczenia; nie ma informacji o trzęsieniu ziemi i otwarciu się grobów, jakkolwiek Jezus mówił o powstawaniu do życia tych, którzy leżą w grobach i wskrzesił Łazarza; brak wyznania setnika, jakkolwiek ewangelista tak bardzo akcentuje w swym dziele synostwo Boże Jezusa.

Z kolei wiele szczegółów z synoptycznej historii ukrzyżowania Jezusa czwarty ewangelista ukazuje we właściwej tylko dla siebie perspektywie, która pomaga dostrzec w nich głębsze, teologiczne znaczenie. Jak u synoptyków Jezus niesie swój krzyż na Miejsce Czaszki (19, 17); został ukrzyżowany pomiędzy dwoma innymi osobami, a nad Jego głową umieszczony został napis „Król Żydów” Żołnierze dzielą między siebie Jego szaty, podają mu ocet bądź kwaśne wino; Maria Magdalena i inne niewiasty stoją pod krzyżem. Ewangelista przytacza ostatnie słowa Jezusa. Świadek stwierdza śmierć Jezusa, a Jego ciało zostaje zdjęte z krzyża i pochowane w grobie przez Józefa z Arymatei. Wynika z tego wniosek, że ewangelista Jan znał i korzystał z ukształtowanej już w Kościele apostoelskim tradycji o śmierci Jezusa. Ale wybrał z niej tylko niektóre, kluczowe elementy, i rozwinął je tak, aby ukazać te aspekty ukrzyżowania i śmierci Jezusa, które zostały przez niego dostrzeżone jako bardzo ważne do rozumienia najgłębszych wymiarów tożsamości Kościoła.

Następnie należy zauważyć, że św. Jan opuszcza wszystkie momenty związane z bólem, a zwłaszcza upokorzeniem Jezusa. Dla przykładu, tylko lakonicznie

² Liczne elementy wspólne dla Janowego opisu męki i księgi znaków wylicza J. Ashton, *Comprendere il Quarto Vangelo*, Città del Vaticano 2000, s. 455-456.

³ Por. RA. Culpepper, *The Theology of the Johannine Passion Narrative*, s. 21.

wspomina o biczowaniu Jezusa i ukoronowaniu cierniem (por. Mt 27, 29-31). W narracji Janowej żołnierze mogą biczować Jezusa, ale już nie mogą go obnażyć z szat ani płuć na Niego; nie przytacza szyderstw wypowiedzianych przez nich pod adresem Jezusa. Najbardziej wymowna różnica między Janową i synoptyczną narracją o ukrzyżowaniu Jezusa polega na pominięciu sceny walki duchowej w ogrodzie oraz krzyku wyrażającego ból opuszczenia. W narracji Janowej Jezus wiszący na krzyżu nie woła w bólu do Boga (Mt i Mk), ale wypowiada znamienne słowo: „Dokonało się” (19, 30), mające charakter okrzyku tryumfu, jaki wznosi zwycięski wódz. Jan przekształca tym samym krzyż w królewski tron. Określenie Janowej narracji o ukrzyżowaniu Jezusa mianem „pasja” nie do końca jest trafne. Jezus nie jest bowiem *pasywną* ofiarą prześladowania ze strony Żydów. Przeciwnie, to On ma pełną kontrolę nad wszystkim, co się dzieje i w całej historii ukrzyżowania pełni bardzo aktywną rolę. On wypowiada słowa, które wyznaczają bieg akcji: od momentu spokojnego przyjęcia żołnierzy, którzy przyszli Go aresztować i cofają się ze strachu, aż do chwili, gdy umierając wypowiada w tonie zwycięzcy „dokonało się”. Nawet ostatni moment należy widzieć nie jako pasywne „wyzionął ducha”, ale jako pełne dynamizmu i pokoju – jak zobaczymy w szczegółowej analizie sceny piątej – przekazanie Ducha⁴.

Z analizy różnic między synoptyczną i Janową narracją o ukrzyżowaniu Jezusa wynika, że w tej ostatniej nie tyle należy szukać opisu cierpienia i śmierci, ujmowanych przez pryzmat pieśni o Słudze Pańskim, ale raczej trzeba widzieć w niej prezentację dzieła Jezusa, w którym znajduje swój finał cała Jego ziemska działalność. Można przypuszczać, że rozpoczęty w momencie powołania uczniów proces budowania Kościoła znajduje swe ukoronowanie w wydarzeniach tworzących historię ukrzyżowania Jezusa. Pozostaje szukać odpowiedzi na pytanie: według jakiego modelu ukrzyżowany Jezus ostatecznie buduje swój Kościół – czy tworzy z niego lud Boży, czy też wchodzi w rachubę jeszcze inna metafora, którą posługiwał się także w czasie swego dotychczasowego nauczania, a więc bardziej odpowiadająca Jego myśli i zamierzeniom?

2. Ukrzyżowanie Jezusa a początek Rodziny dzieci Bożych

Analiza literacka i egzegeza wydzielonych części narracji o ukrzyżowaniu pozwoli wnikać w jej treść i odkryć Janową teologię narodzin Kościoła. Jak można

⁴ Por. J. Ashton, *Comprendere il Quarto Vangelo*, s. 457.

przypuszczać, narodziny te nie ograniczają się do jednej chwili. Składa się na nie mnóstwo czynności i faktów, które miały miejsce wtedy, gdy Jezus został przybity do krzyża, na którym został wywyższony nad ziemię i na którym umierał. Pierwszą czynnością Jezusa jest dźwiganie krzyża na Miejsce Czaszki i fakt ukrzyżowania Go na tym miejscu (ww. 16b-18).

A. Jezus ukrzyżowany – Mesjasz-Król wywyższony (ww. 16b-18)

Krótkie wprowadzenie do narracji o ukrzyżowaniu, które służy również jako łącznik z poprzednim opowiadaniem o sądzie nad Jezusem na „miejscu zwanym Lithostrotos, po hebrajsku Gabbata” (19, 13), jest napisane w typowo Janowym stylu⁵ i wyraźnie różni się od paralelnych tekstów synoptycznych. Poprzednia scena przesłuchania Jezusa przez Piłata w obecności Żydów, którzy odrzucają Jego królewską godność, i wołają: „Ukrzyżuj go!” kończy się słowami: „Wtedy więc Piłat wydał Go im, aby Go ukrzyżowano” (19, 16a). Narracja o ukrzyżowaniu rozpoczyna się natomiast znamienym stwierdzeniem ewangelisty: „Zabrali więc Jezusa” (w. 16b). Piłat nie wydał żadnego wyroku potępiającego Jezusa, lecz wydał Go w ręce Żydów, którzy „zabrali Go” W ten sposób ewangelista zaznacza bezpośrednią odpowiedzialność Żydów za wszystko, co od tego momentu będzie się działo z Jezusem, za następujący bieg wydarzeń⁶.

Równocześnie ewangelista podkreśla, że przywódcy żydowscy są tak zaślepieni, iż odrzucają nie tylko Jezusa jako swego Króla, ale samego Boga. Krzyczą bowiem do Piłata: „Poza Cezarem nie mamy króla” (w. 15). Bóg winien być jedynym Królem Izraela (por. 1 Sm 8, 7; 12, 12). Tymczasem w scenie tej Żydzi uroczyście stwierdzają, że ich jedynym królem jest władca pogański⁷. Tak więc w ręce Żydów wydany został Jezus – odrzucony Król. Odrzucając Go, Żydzi odrzucili Boga jako swego Króla⁸. Ich słowa oznaczają przede

⁵ „Every sentence, every word expresses something of the evangelist's religious thought: he looks at the Passion of Christ – here, in the carrying of the cross and the crucifixion – in the light of the Saviour's exaltation and glorification”, I. de la Potterie, *The Hour of Jesus. The Passion and the Resurrection of Jesus According to John: Text and Spirit*, Middlegreen 1989, s. 116.

⁶ Jak słusznie podkreśla D. Senior (*The Passion of Jesus in the Gospel of John*, Collegeville 1991, s. 101-102) Żydzi są podmiotem zdania w w. 16b.

⁷ H. Van den Bussche, *Giovanni*, s. 595n.

⁸ „The official representatives of Judaism, the chief priests, not only disavow Jesus but also proclaim their loyalty to Caesar who is otherwise offensive to them on religious grounds. Their words drip with irony. Instead of «May you be our King, you alone» (= eleventh

wszystkim jednak totalne i zdecydowane odrzucenie Jezusa jako Mesjasza. Stali się tym samym jednym z wielu ludów należących do imperium rzymskiego⁹. Ich los jako ludu, którego Bóg jest Królem (ludu wiernego przymierzu z Bogiem-Królem), zależy od tego, co uczynią z Jezusem – Mesjaszem (Królem) i jaka będzie ich dalsza postawa wobec Niego¹⁰.

Z kolei należy dostrzec paralelizm między opisem ukrzyżowania Jezusa (ww. 17-18) a relacją o Piłacie, który wyprowadził Jezusa „na zewnątrz i posadził¹¹ na trybunale” (19, 13). I w jednym i drugim opisie Jezus jest wyprowadzany: z wnętrza pretorium na miejsce wyłożone kamieniami, gdzie ustawiony został trybunał; z miasta na Kalwarię. W obydwu tekstach podaje się hebrajskie nazwy owych miejsc (podobnie brzmiące) i ich przekład. Piłat nie zasiadł sam na trybunale znajdującym się na podwyższeniu, ale posadził tam Jezusa, pośród dwóch asesorów sądowych jak to było w rzymskim zwyczaju. Jest to scena paralelna do sceny ukrzyżowania na Golgocie. Jezus został tam ukrzyżowany, „a z Nim dwóch innych, z jednej i z drugiej strony, pośrodku zaś Jezus” (w. 18). Paralelizm ten jest tak wyraźny, że trudno przypuszczać, by nie został

benediction, Eighteen Benedictions), or «From everlasting to everlasting you are God; beside you we have no king, redeemer, or savior, no liberator, deliverer, provider, none who takes pity in every time of distress and trouble; we have no king but you» (= the hymn sung at the conclusion of the Greater Hallel by the high priests as part of the Passover Haggadah), Judaism's priestly leadership confesses, «We have no king but Caesar»”, Ch.H. Talbert, *Reading John. A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and the Johannine Epistles*, New York 1992, s. 241.

⁹ „Israel gibt den Anspruch auf, das Volk des Messias zu sein. Es will ein Volk sein wie jedes andere im römischen Reich. Seine Sonderrolle ist ausgespielt, seine Gnadenstunde vorbeigegangen. Um diesen Preis haben die Hohenpriester ihr Ziel erreicht”, E. Haenchen, *Das Johannesevangelium*, s. 541,

¹⁰ Por. R. Bultmann, *Das Johannesevangelium*, 515; J. Schneider, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 308.

¹¹ Czasownik *kathizo* może występować tak w formie przechodniej jak i nieprzechodniej: posadzić kogoś lub usiąść samemu. W 19, 13 występuje w formie przechodniej: Piłat jest podmiotem czynności, której „przedmiotem” jest Jezus. Wskazuje na to przede wszystkim fakt, że zdanie zawiera dwa czasowniki opisujące czynność Piłata: „wyprowadził Go”, a następnie czasownik *ekatisen*, po którym następuje określenie miejsca *epi bematos* oraz kierunku ruchu (*eis ton topon* – „na miejsce zwane Lithostrotos”). Konstrukcja ta jest zrozumiała tylko wtedy, gdy obydwa czasowniki rozumie się jako przechodnie, z Piłatem jako ich podmiotem. Szczegółowe uzasadnienie takiej interpretacji w. 13 podaje I. de la Potterie, *Jésus roi et juge d'après Jean*, Bib 41/1960, s. 217-240.

zamierzony przez ewangelistę. To, co stało się w pretorium, objawia się w pełni w scenie ukrzyżowania. To, co Piłat mówił o Jezusie w pretorium, objawia się w pełni na krzyżu: Jezus jest odrzuconym Królem Żydów.

Sens sceny ukrzyżowania nie wyczerpuje się w faktycznym (nie tylko słownym) odrzuceniu Jezusa. Ewangelista pisze, że Jezus „wyszedł” (synoptycy używają formy: „został odprowadzony”) i „dźwigał krzyż dla siebie (*heauto*)” (w. 17a)¹². Powszechnie tłumaczy się tekst grecki: „On sam dźwigał krzyż”, jakby chcąc podkreślić, że nie ma przy Nim ani Szymona z Cyreny (por. Mt 27, 31-32; Mk 15, 20-21; Łk 23, 26), ani kogokolwiek innego. Tymczasem św. Jan podkreśla aktywną postawę Jezusa („wyszedł”). Inicjatywa należy do Jezusa, który chce wykonać zamierzone przez siebie dzieło. Niesie *dla siebie* krzyż – jako coś co ma dla Niego wielką wartość. Ewangelista podkreśla w ten sposób, że Jezus nie dźwiga krzyża jak skazaniec, któremu wbrew jego woli zostanie odebrane życie. Przeciwnie, niesie go jako narzędzie, dzięki któremu dokona swego zbawczego dzieła, znak swego triumfu i królowania. Krzyż nie jest miejscem przegranej Jezusa, lecz Jego zwycięstwa. Tę samą ideę wyraża ewangelista w opisie samego sposobu ukrzyżowania Jezusa „pośrodku” „dwóch innych”. Jan nie podaje jak synoptycy, kim oni byli. To dla niego nie jest ważne. Istotna jest centralna pozycja Jezusa, „dwaj inni” pozostają w cieniu. A to dlatego, że „krzyż Jezusa – jak trafnie zauważył A. Loisy¹³ – stał się Jego tronem; Jezus na krzyżu nadal jest proklamowany Królem”¹⁴. Spełniają się słowa Jezusa, często powtarzane w czwartej Ewangelii, o Jego wywyższeniu nad ziemię (por. 3, 14; 8, 28; 12, 32). Czytelnik, który od dłuższego czasu oczekiwał na najważniejsze wydarzenie, które Jezus nazywał swoim „wywyższeniem nad ziemię”, zostaje poinformowany przez narratora w możliwie najkrótszy sposób: „ukrzyżowali Go” (w. 18b). Nie opowiada o krwawej i pełnej bólu czynności krzyżowania, lecz akcentuje fakt, że Jezus znalazł się „pośrodku” dwóch innych osób. Natychmiast dodaje, że nad Jego głową został umieszczony napis i przytacza jego treść.

¹² Zastosowany tu *dativus* od zaimka *autos* należy rozumieć jako tzw. *dativus commodi*. Jakkolwiek w grece klasycznej forma ta może mieć znaczenie („on sam”), to nigdy nie zachodzi ono w czwartej Ewangelii, gdzie zawsze ma ona znaczenie „dla siebie”.

¹³ A. Loisy, *Le Quatrième Evangile*, Paris 1903, s. 873.

¹⁴ Jan Chryzostom inspirowany tekstem Iz 9, 6 („Panowanie będzie spoczywać na jego ramionach”) interpretuje w. 18 słowami: „Niesie On na swych ramionach znak swego triumfu”

B. Wyznanie Piłata – „Jezus Nazareński, Król Żydów” (ww. 19-22)

Wszyscy ewangelisci informują o umieszczeniu napisu na krzyżu Jezusa. Jan jednak nadaje temu faktowi wyjątkowe znaczenie¹⁵. Nie tylko spieszy z informacją na ten temat (mówi o tym zaraz po stwierdzeniu faktu ukrzyżowania), ale jako jedyny mówi o wypisaniu tytułu winy Jezusa w trzech językach i o debacie Żydów z Piłatem w tej sprawie, zakończonej stanowczym stwierdzeniem tego ostatniego: „Com napisał, napisałem” (w. 22). Wyraźnie widać, jak św. Jan wykorzystuje znany w tradycji przekaz w celu ukazania ważnych prawd natury teologicznej. Przede wszystkim pragnie podkreślić królewską godność Jezusa. Już samo sformułowanie napisu ma najbardziej „królewski” charakter. Rozwija motywy znane z wcześniejszych części Ewangelii: krzyż jako wywyższenie Jezusa, królewska władza Jezusa, Jezus jako Król Żydów, Jezusowa relacja do świata, ostatnie słowo Piłata o Jezusie.

W jakim sensie krzyż jest wywyższeniem Jezusa? Ukrzyżowanie (dopelnione umieszczeniem tytułu winy na krzyżu) jest integralną częścią procesu wywyższenia i uwielbienia Jezusa, który osiąga swój kres w zmartwychwstaniu. W J 12, 34 Jezus mówi tłumom o konieczności wywyższenia Syna Człowieczego; a w w. 23 powiedział im, że nadeszła godzina, aby Syn Człowieczy został otoczony chwałą. Otoczenie chwałą polegać będzie na tym, że Jezus jako wywyższony Syn Człowieczy przyciągnie wszystkich do siebie; w wydarzeniu tym również Ojciec zostanie otoczony chwałą (por. 17, 1; Flp 2, 5-11).

Napis jest potwierdzeniem władzy królewskiej (mesjańskiej) Jezusa, jakby aktem Jego koronacji królewskiej. Tytuł „Król” w odniesieniu do Jezusa pojawia się już w wyznaniu Natanaela, który bez wahania stwierdza, że Jezus jest „Królem Izraela” (1, 49). Pięciotysięczny tłum, nakarmiony przez Jezusa do syta chlebem, chce obwołać Go „Królem” (6, 15). W czasie uroczystego wjazdu do Jerozolimy „wielki tłum” woła „Hosanna”, a narrator cytuje Za 9, 9: „Nie bój się, Córo Syjońska, oto Król twój przybywa” (12, 15). W czasie procesu Żydzi zaprzeczają słowom Piłata „Oto wasz król!” i odrzucają Jezusa jako swego króla (19, 14-15). Pomimo to, Piłat kazał napisać: „Jezus Nazareński, Król Żydów”. Jezus nie jest „jakims” królem – jest „Królem Żydów”. Piłat pisząc i zachowując mimo sprzeciwu te słowa obwieszcza roszczenia Jezusa, które poznał w czasie przesłuchania. Pytał Go, czy jest Królem Żydów (18, 33). Jezus nie dał bezpośredniej odpowiedzi, ale skierował pytanie do Piłata. Ten odpowiada ironicznie: „czy ja jestem Żydem?” (18,

¹⁵ Inni poświęcają tej scenie nie więcej niż 17 słów; Jan używa aż 75.

35). Wówczas Jezus wyznaje, że Jego królestwo nie jest z tego świata (18, 36). Napis więc potwierdza, że Żydzi mogą odrzucać władzę królewską Jezusa i oznajmiać, że ich królem jest Cezar (19, 15), ale nie mogą pozbawić Go władzy królewskiej. Zgodnie z regułą ironii Janowej, nawet jeżeli zmuszają swym krzykiem Piłata, aby ukrzyżował Jezusa, tenże Piłat stwierdza definitywnie, że Jezus ma władzę królewską nad nimi¹⁶

Królewska władza Jezusa nie ogranicza się do Żydów. W trzeciej wypowiedzi na temat swojego wywyższenia Jezus oznajmił, że jako Wywyższony przyciągnie wszystkich do siebie (12, 32). Napis umieszczony przez Piłata na krzyżu jest proklamacją królewskiej godności Jezusa we wszystkich trzech językach, używanych wówczas w Judei, w „lokalnym świecie” ewangelisty i pierwszych adresatów jego dzieła¹⁷. W czasie zesłania Ducha Świętego w dzień Pięćdziesiątnicy wszyscy słyszeli apostołów nauczających w ich językach. Napis na krzyżu głosi, że Jezus jest Królem Żydów, ale Jego ukrzyżowanie ma znaczenie dla wszystkich narodów. Ono jest środkiem, dzięki któremu przyciąga On wszystkich ludzi do siebie. Równocześnie odnosi zwycięstwo nad „władcą tego świata” (por. 12, 31; 14, 30; 16, 11). Wywyższenie Jezusa na krzyżu oznacza ustanowienie nowej władzy w świecie. Wszystkie ludy świata winny teraz uznać Go za swego Króla. Moment ukrzyżowania – wywyższenia Jezusa-Króla, porównywalny do intronizacji nowego króla, jest podstawowym czynnikiem gwarantującym narodziny nowej wspólnoty, która odtąd będzie mogła się tworzyć wokół Niego. Będzie to wspólnota, w której uobecniać się będzie Jego królowanie, czyli mówiąc inaczej Jego królestwo, które „nie jest z tego świata”.

Wreszcie, napis jest ostatnim słowem Piłata na temat Jezusa. Aby odkryć jego sens, trzeba zauważyć, że rola Piłata jest przez czwartego ewangelistę wyjątkowo rozbudowana. Pojawia się on aż w siedmiu scenach jako łącznik bądź wręcz pośrednik między Żydami i Jezusem. Jest ukazany jako postać słaba: ulega naciskom ze strony Żydów. Jakkolwiek trzy razy uznaje Jezusa za niewinnego, ostatecznie wydaje Go Żydom na ukrzyżowanie. W rozmowie z Jezusem nie bazuje na własnym doświadczeniu, ale na tym, co inni mu powiedzieli o nowym Królu Żydów (por. 18, 34). W 19, 8 narrator zaznacza z pewną dozą wyrozumiałości, że Piłat uląkł się słysząc, że Jezus „siebie uczynił Synem Bożym” (w. 7). Informacja o lęku Piłata jest dwuznaczna:

¹⁶ Por. R.A. Culpepper, *The Theology of the Johannine Passion Narrative*, s. 24

¹⁷ Por. W. Howard-Brook, *John's Gospel and Renewal of the Church*, Maryknoll 1997, s. 132.

ułąkł się tego, że Żydzi nie chcą niczego innego jak tylko śmierci Jezusa, czy też tego, że roszczenia Jezusa mogą być prawdziwe? Wówczas skazałby na śmierć nie tylko niewinnego człowieka, ale Syna Bożego. Jeżeli jedno i drugie to ewangelista ukazywałby Piłata, który jak Samarytanka czy ślepy od urodzenia krok po kroku zbliża się do złożenia pierwszego, choćby częściowego, wyznania wiary w Jezusa: przyjęcia słów, które Jezus mówi o sobie, za prawdziwe. Najpierw Piłat powiedział do tłumu, wskazując na Jezusa: „Oto człowiek!” (19, 5). Po usłyszeniu od Żydów, że Jezus „uczynił siebie Synem Bożym”, Piłat stawia temuż właśnie Jezusowi jakże znamienne dla czwartej Ewangelii pytanie: „Skąd ty jesteś?” (w. 9). Gdy Jezus w odpowiedzi rzekł Mu, że ma władzę nad Nim tylko dlatego, iż została mu dana z góry, Piłat usiłuje uwolnić swego Rozmówcę, o którym może przypuszczać, że też pochodzi „z góry”. Ostatecznie, wypowiada się na temat Jezusa kazać sporządzić napis: „Jezus Nazareński, Król Żydów”. Ewangelista nie zaznacza w żaden sposób, że chciał wyszydzić Jezusa. Przeciwnie, z reakcji Żydów można wnosić, że Piłat prawdopodobnie uznał w Jezusie Mesjasza, oczekiwanego przez Żydów i przez nich odrzuconego. Co więcej, przeciwstawił się ich kłamstwu. Kazali mu bowiem napisać, że to sam Jezus powiedział, iż jest Królem Żydów. Jezus jednak nigdy tego nie powiedział. Żydzi próbują nawet sfalszować pamięć, tradycję przekazującą nauczanie Jezusa, aby tylko usprawiedliwić dokonane zabójstwo. Piłat definitywnie odrzuca kłamstwo Żydów. Tym samym ten, który nie chciał poznać Jezusowego świadectwa Prawdy, zdobywa się na napisanie (publiczne wyznanie) prawdy o Jezusie. Zgodnie z zasadą „ironii” Janowej Piłat sam udziela sobie odpowiedzi na pytanie, które postawił Jezusowi: „Czy ty jesteś królem?” Spełnia się słowo Jezusa, które wówczas Piłat usłyszał w odpowiedzi: „Tyś powiedział” (18, 37)¹⁸

Ewangelista uważał za możliwe, aby posłużyć się postacią Piłata do złożenia prawdziwego i nieodwołalnego (naciski i kłamstwo Żydów są już nieskuteczne) świadectwa o królewskiej (mesjańskiej) godności Jezusa osądzonego i ukrzyżowanego. Poza tym, można dostrzec ciągłość między trzema deklaracjami Piłata o niewinności Jezusa, a tym, co napisał, skłaniając się ostatecznie do przyznania racji roszczeniom Jezusa (że jest Królem) i wydając prawdziwy wyrok w formie pisemnej: „Jezus Nazareński, Król Żydów”. Wyrok ten stanie się bar-

¹⁸ „What he proclaimed from the judgment seat is now preserved in writing for all to see. This final «mistake» cannot be left unchallenged, as the Judeans propose a redaction, telling Pilate to write: «That one said, ‘I am king of the Judeans’»”, *tamże*, s. 132.

dzo szybko podstawowym, chrześcijańskim wyznaniem wiary w Jezusa jako Mesjasza. Tym samym Piłat ukazany jest przez ewangelistę jako ten, który mimo że wydawał się być najdalej ze wszystkich ludzi na świecie od Jezusa ziemskiego, to jednak został przez Jezusa wywyższonego przyciągnięty i przemieniony w wyznawcę Jego mesjańskiej godności. Staje się wzorem dla wszystkich pogan, którzy „kiedyś byli daleko, a teraz są blisko” Jezusa. Dlatego też każe sporządzić napis w trzech językach: hebrajskim (języku Pisma), łacińskim (języku imperium rzymskiego) i greckim (języku kultury greckiej). Do wyznania Piłata mogą dołączyć tak Żydzi jak i poganie¹⁹

C. Tunika Jezusa – „tkana od góry” i „nie rozdarta” (ww. 23-24)

Scena dzielenia szat Jezusa należy do pierwotnej tradycji o ukrzyżowaniu Jezusa; występuje we wszystkich trzech Ewangeliami synoptycznych (Mk 15, 24 par). Jan opisuje ją zaraz po relacji o umieszczeniu napisu na krzyżu Jezusa. Podobnie jak poprzednia tak i ta scena w ujęciu Janowym jest niezwykle rozbudowana: synoptycy poświęcają jej od 6 do 12 słów, Jan natomiast używa aż 67 wyrazów. Czwarty ewangelista opowiada najpierw o podziale szat Jezusa na cztery części, po jednej dla każdego żołnierza. Następnie koncentruje uwagę czytelnika na tunice, który „nie była szyta, ale była tkana od góry przez całość” (w. 23). Żołnierze rzucają o nią los. W ten sposób wypełniają się słowa Ps 21, 19 LXX. Oddzielenie tuniki od reszty szat, słowa żołnierzy: „nie rozdzielajmy jej, ale rzućmy o nią los, do kogo ma należeć”, przytoczenie słów psalmu – wszystko to wskazuje, że ewangelista widzi w niej jakiś symbol. Co symbolizuje tunika Jezusa?

Najpierw ewangelista zaznacza, że „tunika nie była szyta, ale była tkana od góry (*ek ton anothen*) przez całość” Wyrażenie *anohen* występuje w trzech kontekstach czwartej Ewangelii. Pierwszy z nich to rozmowa Jezusa z Nikodemem; Jezus mówi, że trzeba się narodzić „z góry” („powtórnie”), aby wejść do królestwa Bożego (3, 3. 7: por. 3, 31). Drugi stanowi dialog Jezusa z Piłatem; Jezus uświadamia rzymskiemu prokuratorowi, że ma władzę nad Nim tylko dlatego, że mu została dana „z góry”. Wyrażenie *anohen* ma tu – jak często bywa w czwartej Ewangelii – podwójne znaczenie: władza Piłata na terenie Palestyny ma swe oparcie w woli imperatora rzymskiego, ale równocześnie zgodne jest z wolą Boga to, że może sądzić Jezusa. Wola Boga pokrywa się z wolą samego Jezusa: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (10, 30);

¹⁹ Por. R.A. Culpepper, *The Gospel and Letters of John*, Nashville 1998, s. 230-231.

Jezus sam oddaje życie za swoją owczarnię (10, 18). Piłat nie mógłby wydać Jezusa Żydom na ukrzyżowanie, gdyby wpieryw sam Jezus w duchu posłuszeństwa woli Ojca nie zdecydował oddać swe życie za „swoje owce” Wreszcie, w kontekście ukrzyżowania Jezusa ewangelista używa wyrażenia *ek ton anothēn* w odniesieniu do Jego tuniki. Ona została tak sporządzona: tkana „od góry” na całą długość szat zewnętrznych. Jest to w gruncie rzeczy czysto techniczny szczegół. Jan jednak wiele razy posługuje się takimi detalami w celu symbolicznego wyrażenia ważnej prawdy duchowej (por. 4, 28; 6, 9; 13, 30; 20, 6-7; 18, 18 i 21, 9; 21, 11). Tunika, którą wywyższony Jezus zostawia na ziemi, jest tkana „od góry”. Przyjmując, że również w tym tekście wyrażenie *ek ton anothēn* ma podwójne znaczenie, należy powiedzieć, że za całodzielnym kształtem tuniki Jezusa kryje się wola Boga. Nie odnosi się ona do szaty w sensie materialnym, ale do tego, co szata ta symbolizuje. W tunice Jezusa, zostawionej w momencie ukrzyżowania, należy widzieć tkaninę, w której odbija się zbawczy plan Boga. Otrzymała ona bowiem swój kształt „od góry”

Ewangelista w opisie tuniki Jezusa akcentuje fakt, że stanowi ona jedną, „naturalną” całość, i nawet żołnierze nie chcą jej dzielić na części (*me schisomen auton* – w. 24). Przytacza wręcz ich słowa, aby dodatkowo podkreślić, jak bardzo ważne jest to, że pozostała ona „nie rozdarta”. Co więcej, w zachowaniu „nie rozdartej” tuniki widzi wypełnienie się Pism. Wszystko to każe widzieć zachowanie tuniki w całości w kontekście często akcentowanej przez św. Jana idei jedności wspólnoty wierzących w Jezusa (Kościoła). Jezus objawił, że będzie jedna owczarnia i jeden pasterz (10, 16); gdy zostanie wywyższony nad ziemię przyciągnie wszystkich do siebie (12, 32), aby „rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno” (11, 52). Jezus i Ojciec „są jedno” (10, 30), a równocześnie Jezus modli się, aby uczniowie „byli jedno” (17, 11. 21. 22. 23). Wreszcie, sieć zagarniająca mnóstwo ryb, symbol ewangelizacyjnej misji Kościoła, „nie rozdarta się” (*uok eschisthe* – 21, 11).

Jedna, „nie rozdarta” tunika Jezusa, jest w Janowej narracji o ukrzyżowaniu metaforą jedności uczniów. Ewangelista łączy przywoływane przez Jezusa w modlitwie za uczniów „bycie jedno” z Jego śmiercią na krzyżu. Przyciągając wszystkich do siebie, Jezus stwarza z nich jedno ciało, jedną wspólnotę. Nie może ona być „rozdarta” Taki jest bowiem zamysł Jezusa, który zostawił swą całodzielną tunikę, oraz takie jest zamysł Boga. To, co Bóg „tka”, „tka” jako zwartą całość, „od góry”. Jezus wypełnia plan Boga – zostawia swą tunikę „nie rozdartą”. Wokół wywyższonego Jezusa nie może się gromadzić wiele odrębnych wspólnot. Ukrzyżowany Jezus bowiem gromadzi „w jed-

no”. Ci uczniowie Jezusa, którzy nie potrafią „być jedno”, nie pozwolili jeszcze Jezusowi, aby „przyciągnął ich do siebie”. Jak Jezus jest „jedno” z Ojcem, tak też i Jego uczniowie mogą „być jedno” tylko przez „bycie jedno” z Jezusem. Jedność wspólnoty wierzących w Jezusa (Jego uczniów) jest zakorzeniona w krzyżu Jezusa oraz w „jedności” Ojca i Syna²⁰. Jest ona wypełnieniem planu Boga. Dlatego też jest tylko jeden winny szcep i latorośle, jedna owczarnia i jeden pasterz, jedna sieć i jeden polecający ją zarzucać, jedna tunika tkana „od góry” i jeden Wywyższony, który przyciąga wszystkich do siebie.

Scena rzucania losów o tunikę Jezusa ma też wymiar prorocki²¹. Aby go dostrzec, trzeba wziąć pod uwagę fakt, że tunika to szata przylegająca do ciała, będąca intymną częścią garderoby. Ewangelista podkreśla, że musi być zachowana w całości – zgodnie z Pismem. Co może być tak ściśle związane z Jezusem, co przynależy do Niego i winno być zachowane w całości? Z lektury rozdziału 17 jasno wynika, że czymś najcenniejszym dla Jezusa, Jego „intymną” własnością są uczniowie, którym przekazał słowa, usłyszane od Ojca (por. 17, 8). Gdy Jezus został ukrzyżowany, Jego tunika wpadła w ręce żołnierzy. Pozostawieni przez Jezusa uczniowie znajdują się w rękach tych, którzy Go ukrzyżowali. Pytany w czasie procesu o swoją naukę, Jezus powiedział arcykapłanowi i Żydom, by pytali o nią tych, którzy jej słuchali – Jego uczniów (por. 18, 21). Prawdopodobnie w obrazie „nie rozdartej” tuniki Jezusa, nawet jeżeli jest w rękach prześladowców, trzeba widzieć prorocki znak uczniów (Kościoła Janowego), którzy „słyszeli”, co Jezus im mówił, a doznają wszelkiego rodzaju ucisku ze strony Żydów, którzy ukrzyżowali Jezusa, Ewangelista wzywa ich do „bycia jedno”, aby to, co najcenniejsze dla Jezusa, Jego wspólnota, pozostała „nie rozdarta”, aby „nikt nie zginął” (por. 17, 12). Nie tylko wzywa do „bycia jedno”, ale zapewnia, że taka jest wola Boga: objawiona najpierw w Ps 21, 19 LXX²², a następnie w znaku „nie rozdartej” przez żołnierzy tuniki.

²⁰ Tenże, *The Theology of the Johannine Passion Narrative*, s. 28.

²¹ Por. F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 143n.

²² W kontekście tej interpretacji trudno byłoby się zgodzić z sugestią, którą wysuwa A. Obermann (*Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur johanneischen Hermeneutik anhand der Schriftzitate*, WUNT 2/83, Tübingen 1996, s. 282-297), że J 19, 24 świadczy o tym, że Jezus wypełnia słowa z Ps 21, 19 LXX jako odrzucony przez Boga. To raczej wspólnota wierzących w Jezusa, symbolizowana przez tunikę, znalazła się w sytuacji odrzucenia ze strony Synagogi.

D. „Matka Jezusa” i umiłowany uczeń jako jej „syn” (ww. 25-27)

Każdy z ewangelistów podaje imiona kobiet, które stały pod krzyżem Jezusa. Są one wymieniane po wzmiance o śmierci Jezusa; pełnią rolę świadków tego wydarzenia. Jan przesuwa w czasie scenę z niewiastami i jako jedyny przytacza dialog Jezusa z Matką i umiłowanym uczniem. Jan nie podaje jej imienia, ale tytuł: „Matka Jego”. W sumie wylicza cztery niewiasty stojące pod krzyżem Jezusa.

Scena, o której ewangelista opowiada w w. 25-27, stała się przedmiotem ogromnej liczby studiów i rozpraw naukowych. W świetle najnowszych badań odczytuje się ją na dwóch płaszczyznach: historycznej (sens wyrazowy) i symbolicznej (sens duchowy). Na płaszczyźnie sensu wyrazowego ewangelista informuje o nowej relacji między „Matką Jezusa” i Jego umiłowanym uczniem: „od tej godziny uczeń wziął ją do siebie” (w. 27b). To końcowe zdanie opowiadania wyjawia cel: nie chodzi o los jednego lub drugiego bohatera, lecz o *relację* między nimi. Ona stanowi o ich nowym sposobie istnienia. Ani Matka Jezusa, ani uczeń nie mogą być postrzegani wyłącznie jako samodzielne postacie. Takie patrzenie oznaczałoby odejście od tekstu Ewangelii. Jezus umierając na krzyżu stwarza nową, nierozzerwalną więź między swoją Matką (i reprezentowanym przez nią ludem) i umiłowanym uczniem (i skupioną wokół niego wspólnotą wierzących w Jezusa). Relacja ta nie oznacza jednak związku dwóch równorzędnych postaci; to uczeń, a nie Niewiasta, jest tą postacią, która wypełnia słowa Ukrzyżowanego, zabierając do siebie Matkę Jezusa. Nasuwa się jednak trudne pytanie: w jaki sposób? Jak należy rozumieć ostatnie zdanie perykopy (w. 27b)?

Wyrażenie *eis ta idia* powszechnie jest tłumaczone za pomocą zwrotu „do siebie”, co dla większości komentatorów oznacza: „do swego domu”²³. Zdecydowanie przeciw takiemu rozumieniu zwrotu *eis ta idia* opowiada się I. de la Potterie²⁴. Przyznaje on, że często wyrażenie to oznacza „dom”, „swoje posiadłości”, „własną ojczyznę”, ale wówczas zawsze poprzedza je czasownik ru-

²³ Według I. de la Potterie (*La parole de Jésus «Voici ta mère» et l'accueil du Disciple* (Jn 19, 27b), *Marianum* 36/1974, s. 18) około trzydziestu interpretatorów tak właśnie rozumie to wyrażenie. Współcześnie, zdecydowanym i nieugiętym obrońcą tej „klasycznej” interpretacji jest F. Neiryneck, *EIS TA IDIA. Jn 19, 27 (et 16, 32)*, *EThL* 55/1979, s. 357-365; tenże, *La traduction d'un verset johannique: Jn 19, 27b*, *EThL* 57/1981, s. 83-106.

²⁴ I. de la Potterie, *La parole de Jésus «Voici ta mère» et l'accueil du Disciple* (Jn 19, 27b), 1-39; tenże, *«Et à partir de cette heure, le Disciple l'accueillit dans son intimité»* (Jn 19, 27b), *Marianum* 42/1980, s. 84-125; tenże, *Madre del popolo messianico di Dio. La maternità spirituale di Maria*, w: tenże, *Maria nel mistero dell'Alleanza*, s. 242-245.

chu, który wyraża ideę przemieszczania się w sensie fizycznym. Najczęściej ktoś udaje się w drogę, wraca do domu, albo jest odsyłany do domu (por. Dz 21, 6). Jednak w scenie pod krzyżem Jezusa czasownik *elaben* („wziął”) nie odnosi się do ruchu w sensie fizycznym. Ewangelista nie opisuje przemieszczania się bohaterów w sensie materialnym, przestrzennym, lecz ruch w sensie duchowym. Rzeczownik *ta idia* z pewnością nie oznacza domu, ale to, co należy jako „własność” do ucznia, co jest z nim ściśle związane, co przynależy do niego. Na taki sens wskazuje przede wszystkim zastosowanie słowa *idios* w innych tekstach czwartej Ewangelii (por. np. 10, 4). Rzecz jasna, chodzi o „własność” w sensie metaforycznym, duchowym. Co nią jest? Aby na to odpowiedzieć, należy przejść na płaszczyznę sensu duchowego.

Możliwe są różne interpretacje. Związane są one nie tylko ze znaczeniem duchowym słowa *ta idia*, ale także z rozumieniem samych postaci: Matki Jezusa i umiłowanego ucznia. Pierwsza interpretacja – reprezentowana przez I. de la Potterie – ma zakorzenie w tradycji patrystycznej, sięgającej św. Ambrożego. Postać Matki Jezusa rozumiana jest w sensie jednostkowym; uczeń natomiast jest postacią korporatywną – reprezentuje wspólnotę uczniów Jezusa, Kościół. *Ta idia*, o których mówi ewangelista, to byłyby „dobra duchowe” umiłowanego ucznia, które otrzymał on od Jezusa. Chodzi o jego życie duchowe, o jego wiarę. Wiara ucznia nie jest niczym innym jak otwarciem się na słowa Jezusa, jest więzią z Jezusem. Uczeń otwiera się na słowa, które Jezus wypowiada z krzyża, i przyjmuje Jego Matkę w swoje życie duchowe – w sferę swojej wiary. „Od tej godziny” uznaje Matkę Jezusa za swoją: „oto Matka twoja”. Ewangelista stosuje znany schemat objawieniowy, zaczynający się od „ujrzenia kogoś”, a następnie wypowiedzenia znamiennego „oto”, po którym następuje tytuł bądź wypowiedź objawiająca ważną, duchową prawdę o ujrzanej postaci. Chce w ten sposób zaznaczyć, że Jezus objawia swej Matce i uczniowi nową, ogromnie ważną prawdę dotyczącą tak Jej jak i ucznia: Matka Jezusa staje się Matką ucznia (Kościół); uczeń (Kościół) staje się synem Matki Jezusa. Przy czym wypełnienie się słów tego objawienia (wykonanie testamentu Jezusa) ewangelista łączy z osobą ucznia: On okazał posłuszeństwo słowom Jezusa i uwierzył, że Matka Jezusa jest „od tej godziny” jego Matką.

Ważnym argumentem przemawiającym za powyższą interpretacją jest paralelizm zachodzący między 19, 27b a 1, 11. Słowa Prologu mówią o Jezusie, który przyszedł do swojej własności – *eis ta idia*. „Własnością” Jezusa nie jest jakieś miejsce, dom, ale lud Izraela. „Własność” ta złożona jest złożona z ludzi, którzy Go „przyjmują” (*elabon auton*) lub „nie przyjmują” (*auton ou parelabon*) jako

Mesjasza. „Przyjąć” to tyle, co uwierzyć (por. 1, 12b). Uczeń, który „przyjął” („wziął” – *elaben*) Matkę Jezusa, uwierzył, że Ona jest także jego Matką.

Druga interpretacja, zapoczątkowana przez H. Schürmanna²⁵, a ostatnio rozwinięta przez X. Léon-Dufoura²⁶, zasadza się na innym rozumieniu roli umiłowanego ucznia i wyrażenia *ta idia*, oraz korporatywnym rozumieniu postaci Niewiasty, Matki Jezusa. Uczeń umiłowany w analizowanej scenie pod krzyżem nie jest częścią tej grupy osób, którą tworzą Matka Jezusa i pozostałe niewiasty²⁷. Ewangelista określa pozycję ucznia imiesłowem *parestota* – „stojący przy”; nie precyzuje jednak, że chodzi o to, że uczeń stoi blisko krzyża. Raczej z układu słów wynika, że Jezus ujrzał ucznia „stojącego przy” swojej Matce, jakby gotowego ją wspierać²⁸. Uczeń ten jest postacią doskonale znaną czytelnikowi czwartej Ewangelii. W czasie Ostatniej Wieczerzy jako jedyny był powiernikiem tajemnicy Jezusa (por. 13, 23-26). Od tego momentu On jest najbliższym Jezusa. Wprowadza Piotra do pałacu arcykapłana (18, 15n). W otwartym grobie Jezusa On jako pierwszy odkrywa prawdę o zmartwychwstaniu (20, 2-8), On jako pierwszy rozpoznaje Zmartwychwstałego na brzegu jeziora (21, 7). On jest przede wszystkim jedynym spośród uczniów świadkiem przebiccia boku Jezusa na krzyżu (19, 35). Po jego śmierci (21, 3) wspólnota Janowa uznaje w nim gwaranta swej własnej tradycji i utożsamia go ze świadkiem, którego świadectwo w postaci „spraw opisanych” w Ewangelii jest prawdziwe (21, 24). Umiłowany uczeń jest ukazany jako jednostka: on jest tym, który w sposób wiarygodny przekazuje objawienie Jezusa Chrystusa, Syna Bożego – jego „świadectwo jest prawdziwe”. Nie można widzieć w nim figury-wzoru wszystkich wierzących w Jezusa. Jest konkretną postacią historyczną, która wraz z otaczającą go wspólnotą wierzących (por. „wiemy” w 21, 24) jest świadkiem objawienia Syna Bożego, które pieczołowicie przechowuje i głosi jako Ewangelię. Jemu Jezus powierzył swoją Matkę, do której zwrócił się używając tytułu „Niewiasto!” Kim Ona jest? Kogo reprezentuje? Kogo Jezus powierza uczniowi (i zebranym wokół niego wierzącym)?

²⁵ H. Schürmann, *Jesu letzte Weisung*, w: tenże, *Ursprung und Gestalt*, Düsseldorf 1970, s. 13-28.

²⁶ X. Léon-Dufour, *Jésus constitue sa nouvelle famille. Jn 19, 25-27*, w: A. Marchadour (red.), *L'évangile exploré*, LD 166, Paris 1996, s. 265-281.

²⁷ W ostatnich latach ukazały się dwie publikacje poświęcone postaci „umiłowanego ucznia”. Zob. J. Kügler, *Der Jünger, den Jesus liebte*, Stuttgart 1988; L. Simon, *Petrus und der Lieblings Jünger im Johannesevangelium*, Frankfurt 1994.

²⁸ Przyimek *para* zawarty w czasowniku *paristemi* może implikować ideę asystowania komuś, por. Mt 26, 53; Dz 27, 23; Rz 16, 2; 2 Tm 4 17.

Maryja w czwartej Ewangelii występuje tylko dwa razy: w pierwszej i ostatniej scenie życia publicznego Jezusa. Pozostają one w ścisłej zależności między sobą: scena pod krzyżem jest dopełnieniem tego, co zostało rozpoczęte w Kanie (początek „godziny” Jezusa i jej moment kulminacyjny). Zbawienie zwiastowane w Kanie („objawił swoją Chwałę”) spełnia się w scenie wywyższenia Jezusa – otoczenia Go Chwałą. Między perykopą 19, 25-27 a narracją o weselu w Kanie zachodzi wiele powiązań. W narracji o meście, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa termin „godzina” występuje tylko w 19, 27b. Tym samym pełni rolę klamry spinającej w jedną całość perykopę, w której występuje po raz pierwszy (2, 1-12) i po raz ostatni (19, 25-27). Zamierzony przez ewangelistę związek obydwu perykop (scen) widać przez zastosowanie tych samych określeń: „Matka Jezusa” i „Niewiasta” (w obydwu wypowiedziach Jezusa skierowanych do Matki). W Kanie – w opinii X. Leon-Dufoura²⁹ – Maryja jest jednocześnie pojedynczą osobą i figurą, która reprezentuje i niejako skupia w sobie Izraela, który jest wierny, otwarty na dar Boży. U stóp krzyża postać Matki Jezusa nie może być postrzegana inaczej. Jan, chętniej niż inni ewangelisci, czyni ze swych bohaterów, będących postaciami historycznymi, reprezentantów różnych kategorii ludzi. Kategorie te wyznacza stosunek do objawienia Bożego, które dokonuje się w Jezusie. Podobnie jak w Kanie tak i pod krzyżem Matka Jezusa jest konkretną, historyczną postacią (Maryja), która równocześnie *reprezentuje Izraela oczekującego eschatologicznej, zbawczej interwencji Boga*. W Kanie była obecna na weselu zanim przybył tam Jezus ze swoimi uczniami (por. 2, 1-2); pod krzyżem Jezusa narrator stawia Ją w gronie kobiet galilejskich, które bez cienia wątpliwości reprezentują środowisko, Izraela, wierzący w Boga Przymierza lud-matkę Jezusa. Tak w jednej jak w drugiej scenie „Matka Jezusa” skupia w swej osobie trwające całe wieki oczekiwanie Izraela, który wierzył w Przymierze (por. Ps 87, 5). Jezus wywyższony na krzyżu powierza uczniowi, któremu zawierzył swe objawienie, Niewiastę, która symbolizuje oczekiwanie wiernego Bogu Izraela. Powierza Ją uczniowi, aby i Ona (Izrael) mogła uczestniczyć w dobrach duchowych, które z woli Jezusa stały się Jego „własnością”. Uczeń natomiast ma odkryć w Niej (w Izraelu) swą własną matkę, ponieważ jego wiara jest na stałe zakorzeniona w wierze Izraela, pierwszego adresata Przymierza i powiernika Bożego objawienia (Pisma). Jezus zwraca się najpierw do swej Matki, podkreślając Jej znaczenie, ponieważ chodzi właśnie o Nią, miłuje Ją a zarazem objawia, że osiąga cel pełne wiary oczekiwanie

²⁹ Por. X. Léon-Dufour, *Lecture*, t. I., s. 203-245.

narodu wybranego. Z kolei aktywna rola przypada w udziale uczniowi; on ma dać świadectwo o tym, co widział i słyszał o „Słowie życia” (por. 1 J 1,1-5). Ewangelia, której uczeń umiłowany jest gwarantem, będzie w całej historii trwałą formą obecności pełni Objawienia, które dokonało się w Jezusie Chrystusie i pozostaje stale otwarte dla wierzącego w Boga ludu Izraela. Według słów samego Jezusa uczeń ten (Ewangelia) pozostanie aż do Jego powtórnego przyjścia w Chwale (21, 22).

Na płaszczyźnie sensu duchowego (lektury symbolicznej) rola ucznia jest jasna. Czasownik *lambano* u Jana najczęściej oznacza „otrzymywać”, a dokładniej mówiąc „przyjmować”. Z kolei termin *ta idia* może oznaczać w sensie ogólnym to, co ktoś posiada, co jest podstawą jego egzystencji (por. 8, 44; 15, 19). W 19, 27b prawdopodobnie oznacza więź ucznia z Jezusem, Słowo objawienia, które uczeń przyjął od Jezusa. W 16, 31.32 Jezus mówi, że gdy nadejdzie „godzina” Jego uczniowie rozproszą się, każdy w swoją stronę (*eis ta idia*), a Jego zostawią samego. Gdy zabraknie im prawdziwej wiary w Nauczyciela, uczniowie rozproszą się – nie w sensie powrotu do własnych domów, ale do własnego stylu życia, do życia w oderwaniu od Jezusa. Jedynie uczeń umiłowany pozostanie w jedności z Jezusem. W jego przypadku *ta idia* pozostaje niezmiennie – jest to jego więź z Jezusem. Jej treścią są niezgłębione bogactwa objawienia, które otrzymał od Jezusa. W tę właśnie więź uczeń ma włączyć („przyjąć”) Matkę Jezusa – Izraela otwartego na dar Bożego objawienia.

Używając takich słów jak „matka” i „syn” Jezus precyzyjnie określa relację między gwarantem (świadkiem) Jego Objawienia i Izraelem: ustanawia nową Rodzinę, złożoną z tych, którzy są z Nim związani (ze „swoich”). W ewangeliach synoptycznych uczniowie wyraźnie są odróżniani od ziemskiej rodziny Jezusa (por. Mk 3, 32-35; Mt 12, 48-50; Łk 8, 20-21; 11, 27-28). Jan jest jeszcze bardziej stanowczy. Nikt z rodziny Jezusa nie należy do grona „uczniów” – Jego bracia nie wierzyli w Niego (J 7, 5). Ale nie zalicza Matki Jezusa do niewierzących – w Kanie jest otwarta na tajemnice swego Syna.

Scena pod krzyżem ma – zdaniem X. Leon-Dufoura – głębsze, duchowe, lub inaczej mówiąc, głęboko teologiczne przesłanie. Składa się na nie kilka prawd. Matka Jezusa (Izrael), która w Kanie reprezentowała Izraela oczekującego na przyjście Mesjasza-Zbawiciela odkrywa, że oto spełnia się Jej oczekiwanie. Odnajduje swego Syna w uczniu umiłowanym, który ze swej strony objawia jej wszystkie dobra duchowe (objawienie), które otrzymał od Jezusa. Uczeń umiłowany (Kościół) winien z kolei rozpoznać w Matce Jezusa – Izraelu także swoją Matkę, która wydała go na świat. Winien odkryć łączące go z Izra-

elem więzy, podobne do tych, jakie istnieją między matką i synem, i chętnie dzielić się z nim otrzymanym darem objawienia („uczeń wziął ją *eis ta idia*”). W ten sposób potwierdza się i odślania jedność Objawienia. Zamiast oddzielać Stary Testament od Nowego należałoby głosić, że wołą Jezusa jest jeden Testament, jedno Przymierze, które Bóg zawarł ze swoim ludem, symbolizowanym w scenie pod krzyżem przez nową rodzinę Jezusa. Izrael otwarty na objawienie Jezusa zostaje „przyjęty” przez umiłowanego ucznia (Kościół), a stare Przymierze włączone w zbawczy dynamizm nowego Przymierza.

Trzecią interpretację sceny pod krzyżem podają egzegeci, którzy wykorzystują w swej analizie tekstu czwartej Ewangelii elementy metody narratywnej. Czołowym ich przedstawicielem jest R. A. Culpepper³⁰. Jego zdaniem, teologii sceny pod krzyżem nie należy opierać na tekstach spoza czwartej Ewangelii (np. na odniesieniach do ST – nowa Ewa, nowy Adam). W scenie tej bowiem dochodzi do głosu teologia zaznaczona już w Prologu i na początku Ewangelii. Jest to teologia nowych narodzin, dzięki którym tworzy się nowa Rodzina Jezusa.

Temat narodzin (stawania się dziećmi Bożymi) jest centralną ideą w chiasmicznej strukturze Prologu (w. 12). Z kolei Jezus w Ewangelii nie zwraca się do swej Matki inaczej jak tylko „Niewiasto” (w Kanie, na krzyżu). Nie jest to przejaw braku delikatności. Jest to mocne podkreślenie prawdy, że relacje oparte na więzach krwi są mało istotne w stosunku do tych, które powstają w wyniku „narodzin z góry (powtórych)”, „z wody i Ducha”: „co się z ciała narodziło jest ciałem, a co z Ducha jest Duchem” (por. 3, 3-8). Bracia, krewni Jezusa „według ciała”, pojawiają się w czwartej Ewangelii tylko raz, i to jako ci, którzy nie wierzą w Jezusa (7,5). Wspólnota tych, którzy poprzez wiarę w Jezusa („narodziny z góry” stają się dziećmi Bożymi, mają Boga jako swego Ojca. Ojciec Jezusa staje się Ojcem wierzących w Niego; centralną postacią nowej Rodziny Jezusa.

Z kolei postać „umiłowanego ucznia” jest wprowadzona w 13,23 w bardzo znamienity sposób: w czasie Ostatniej Wieczerzy uczeń ten spoczywa „na łonie Jezusa” (*en to kolpo*), tak jak Jezus, Jednorodzony Syn, powróciwszy do nieba, spoczywa „na łonie Ojca” (1,18). W dalszych rozdziałach Ewangelii uczeń ten występuje we wszystkich kluczowych momentach: uczestniczy w procesie Jezusa, stoi pod krzyżem, biegnie do otwartego grobu Jezusa, rozpoznaje Zmartwychwstałego nad brzegiem jeziora, otrzymuje od Nie-

³⁰ R.A. Culpepper, *The Theology of the Johannine Passion Narrative*, s. 28-31.

go obietnicę pozostania „aż do Jego przyjścia”, a ostateczny redaktor Ewangelii uznaje go za tego, kto spisał wszystkie „te sprawy” i jest świadkiem wiarygodnym. Uczeń ten jest po prostu reprezentantem Janowej wspólnoty wierzących (Kościoła); jej założycielem, który równocześnie jest dla niej autorytetem apostołskim. Jego relacja do Jezusa (spoczywanie na łonie Jezusa), a przez Jezusa do Ojca jest dla niej wzorem na całą przyszłość, który winien być w jej życiu wypełniany. Ta relacja w istotny sposób decyduje o jej nowej tożsamości jako nowej Rodziny Jezusa.

Znacznie trudniej określić rolę Matki Jezusa. Tak w Kanie jak i na krzyżu Jezus nazywa Ją „Niewiastą”. W mowie pożegnalnej mówi o „niewieście” rodzącej w bólach, ale zapominającej cierpienia porodu, gdy narodzi się człowiek (por. 16, 21). Wprawdzie św. Jan nie wspomina o bólach Matki Jezusa pod krzyżem (jak Łukasz – por. 2, 35), ale wyraźnie mówi o tym, że otrzymuje Ona tam nowego syna (por. Ap 12, 1-2. 17).

Najistotniejsze w tej interpretacji jest właściwe rozumienie wypowiedzi Jezusa. Ma ona charakter wypowiedzi performatywnej (sprawczej), ujętej w formę schematu objawieniowego („Oto..”). Słowa Jezusa w chwili ich wypowiedziania przez Ukrzyżowanego sprawiają to, co oznaczają; deklaracja Jezusa stwarza nową relację, którą równocześnie objawia. „Przez swą deklarację Jezus konstituuje nową Rodzinę, matkę i syna”³¹. Przy czym chodzi tu o nową Rodzinę *dzieci Bożych*, zapowiedzianą już w Prologu. Ci, którzy odpowiadają na Objawienie Jezusa – którzy są powołani, pociągnięci i wybrani przez Ojca oraz wierzą w Imię Jezusa – otrzymują moc stawiania się *dziećmi Bożymi* (1, 12). Jezus umiera „nie tylko za naród, ale aby *rozproszone dzieci Boże* zgromadzić w jedno” (11, 52).

Nowa Rodzina, którą Jezus wywyższony konstituuje pod krzyżem, jest załączkiem wspólnoty wierzących – Kościoła. Wspólnota Janowa (Kościół) patrzy na umiłowanego ucznia jak na naocznego świadka-uczestnika tej sceny (powstania nowej Rodziny dzieci Bożych) i swego reprezentanta, utożsamia się z nim. Jej tożsamość ma swe źródło w słowach Jezusa wypowiedzianych na krzyżu: „Oto syn Twój...” Zostaje ona potwierdzona przez Zmartwychwstałego, który nazywa dotychczasowych uczniów swoimi „braćmi”. Marii Magdalenie daje polecenie: „Idź do moich braci i powiedz im: «Wstępuję do Ojca mojego i Ojca waszego, do Boga mojego i Boga waszego» (20, 17). Jak notuje ewangelista, ona poszła i oznajmiła to, co jej Pan powiedział, „uczniom” (20,

³¹ *Tamże*, s. 30.

18). „Uczniowie” stali się „braćmi” Jezusa i synami (dziećmi) Boga, Ojca. Jezus wywyższony powołał do istnienia nową Rodzinę. Jest to Jego najważniejsze dzieło, które miał do wykonania na ziemi. Dlatego narrator zaznacza, że Jezus ukrzyżowany był „świadom tego, że wszystko dokonało się” (19, 28). Dziełem, które Jezus wypełnił do końca jako wywyższony na krzyżu, jest ukonstytuowanie Jego nowej Rodziny, złożonej z tych, którzy są „Jego własnością” (*ta idia, ta ema* – por. 10, 3-4. 12. 14)³².

Zaprezentowana powyżej interpretacja rzeczywiście w dużym stopniu uwzględnia dane zawarte w narracji Janowej. Dobrze sytuuje scenę pod krzyżem w kontekście całego dzieła. Jej słabością jest mało precyzyjne, prawie żadne, określenie roli Matki Jezusa w nowej Rodzinie dzieci Bożych, złożonej z „braci” Jezusa. Trafnym uzupełnieniem tej luki może być studium U. Wilckensa³³, który przekonuje, że najważniejszą funkcją Maryi w czwartej Ewangelii jest Jej rola „Matki Jezusa”. To określenie jest najczęściej przywoływane. „Matka Jezusa” jest w tej Ewangelii postacią historyczną (nikogo nie reprezentuje). Dla umiłowanego ucznia, który – zdaniem U. Wilckensa – jest postacią historyczną i pełni zarazem rolę reprezentanta Kościoła popaschalnego³⁴, Maryja pozostaje na zawsze, tak jak była przed Paschą Jezusa, „Matką Jezusa”, Matką Pana. A ponieważ Jezus miłuje swój Kościół (13, 1: „do końca ich umiłował” – zdanie rozpoczynające Janową narrację o męce, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa), daje Mu swoją własną Matkę, aby była także Matką umiłowanych uczniów, reprezentowanych przez tego, który stał pod krzyżem.

³² „The redemptive significance of the cross in John is therefore not merely individual but corporate. More than an underlying theory of atonement, John has an underlying ecclesiology of the cross”, *The Theology*, s. 31.

³³ U. Wilckens, *Maria, Mutter der Kirche (Joh 19, 26f)*, w: *Ekklesiologie des Neuen Testaments*, red. R. Kampling, Th. Söding, FS K. Kertelge, Freiburg 1996, s. 247-266.

³⁴ Nowość w ujęciu Wilckensa polega na postawieniu pytania: dlaczego uprzywilejowana postać umiłowanego ucznia nie budzi u nikogo spośród bohaterów czwartej Ewangelii żadnych sprzeciwów, nawet u Piotra. Autor odpowiada, że uczeń ten „reprezentuje popaschalnych uczniów w kręgu uczniów przedpaschalnych”. Obdarzony już darem Ducha jest w stanie lepiej rozumieć Jezusa niż wszyscy Jego uczniowie „historyczni”. Z jednej strony należy on do grupy Dwunastu, wybranych przez Jezusa, z drugiej zaś wyróżnia się pośród nich. Nie ma on imienia własnego, ponieważ reprezentuje wszystkich uczniów Kościoła popaschalnego. Do nich odnosi się zdanie „Błogostawieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli” (20, 29). Jest on uosobieniem wiary popaschalnej i doskonałego zaufania do Jezusa, zażytych więzi z Nim. Por. *tamże*, s. 257-259.

Jednak trudno zgodzić się z tezą, że tytuł „Matka Jezusa” w czwartej Ewangelii należy rozumieć tylko jednostkowo, jako odnoszący się do Maryi jako postaci historycznej, nie reprezentującej żadnej wspólnoty. W obydwu perykopcach ewangelista używa także tytułu „Niewiasta”, wkładając go nawet w usta samego Jezusa. „Matka Jezusa” już na weselu w Kanie reprezentowała lud Izraela, otwarty na objawienie przyniesione przez Jezusa, przyjmujący Jego słowa. W niej mają swą figurę ci Żydzi, którzy bez żadnych oporów, jakby w naturalny sposób stali się uczniami Jezusa – chrześcijanami, pierwszą wspólnotą Kościoła. Jej relacja do Jezusa (podobnie jak umiłowanego ucznia) stanowi o Jej tożsamości: wpisana jest w Jej nazwę – „Matka Jezusa”. U stóp krzyża jest postacią historyczną i reprezentantką Izraela historycznego, z którego wywodzi się Mesjasz (por. 1, 41. 45; 4, 22; 5, 39; 6, 42; 7, 41n.; 8, 56; 10, 24; 12, 13)³⁵. W ukrzyżowanym Jezusie Izrael ten uznaje paradoksalne wypełnienie się swych nadziei na pełne chwały zwycięstwo – widzi w Nim „Króla Żydów”. Stojąc pod krzyżem Matka Jezusa wypełnia prorocтво, które mówiło o Niewieście (Dziewicy)-Syjon, która w jednej chwili staje się Matką niezliczonej rzeszy synów (i córek): „Kto widział takie jak te rzeczy? Czyż kraj się rodzi jednego dnia? Czyż naród rodzi się od razu? Bo Syjon ledwie zaczął rodzić, a już wydał na świat swe dzieci” (Iz 66,8; por. 54,1-3; 60,1-16).

Wobec takiego rozumienia postaci „Matki Jezusa” bardziej precyzyjnego określenia wymaga postać umiłowanego ucznia (w modelu Culpeppera – reprezentant wszystkich wierzących w Jezusa). Wydaje się, że M. A. Chevalier najprecyzyjniej określa jego tożsamość, widząc w nim przedstawiciela uczniów, którzy zostali wybrani przez Jezusa i nieustannie są przez Niego powoływani, w odróżnieniu od Żydów, którzy wcześniej zostali wybrani przez Boga i powołani do tego, aby uwierzyć w Jezusa jako Mesjasza (ich wiara w Jezusa jest „naturalną” konsekwencją ich wybraństwa). Za takim rozumieniem postaci ucznia umiłowanego przemawia kilka argumentów. W odróżnieniu od „Matki Jezusa”, która była na weselu w Kanie zanim przyszedł Jezus, uczeń ten pojawia się dopiero w czasie Ostatniej Wieczerzy, na początku męki Jezusa. Ale od tego momentu towarzyszy stale Jezusowi, jest najbliższym Mistrza. Staje się wręcz „świadkiem” uprzywilejowanym najważniejszych wydarzeń: zdrady Judasza, ukrzyżowania, pustego grobu, chrystofanii w Galilei i prawdopodobnie w pałacu arcykapłana (18, 15). Po drugie, uczeń ten jest zestawiany z Piotrem, zachowane

³⁵ Por. M.A. Chevalier, *La fondation de «l' Église» dans le quatrième vangile*, ETR 58/1983, s. 348.

jest pierwszeństwo Piotra, ale wyprzedza Piotra na płaszczyźnie więzi z Jezusem i wiary w Jezusa (por. 13, 23-25; 18, 15-16; 20, 4. 8; 21, 7; jest obecny pod krzyżem, Piotr jest nieobecny). Po trzeciej, Zmartwychwstały zapewnia go o „pozostaniu” aż do Paruzji – z wyjaśnienia wiadomo, że „pozostanie” jako „świadek” prawdziwy Syna Bożego (por. *martyron* i *martyria* w w. 24). Bez względu na swoją tożsamość historyczną umiłowany uczeń symbolizuje nie – jak się często sądzi – uczniów w ogóle, ale tych, których Jezus osobiście wprowadził w tajemnicę swej męki, śmierci i zmartwychwstania, aby byli Jego wiarygodnymi świadkami. Chodzi o ludzi, których relacja z Jezusem zaczyna się od inicjatywy samego Jezusa. To nie oni wybrali Jezusa, ale to On ich wybrał (por. 15, 16). Wybór ten zaznaczony jest w samej nazwie ucznia: ewangelista aż pięć razy używa czasownika w stronie czynnej w *imperfectum*: „ten, którego Jezus miłował” (13, 23; por. 19, 26; 20, 2; 21, 7. 20). Uczeń ten „wchodzi w historię i pozostaje w niej tylko dzięki miłości Jezusa”³⁶.

Na krzyżu Jezus konstituuje swą nową rodzinę z tych dwóch postaci, które reprezentują dwie kategorie chrześcijan. Najpierw wzywa swą Matkę, aby uznała w uczniu swe autentyczne potomstwo (por. 8, 31-59, a zwłaszcza ww. 37. 47a. 56). Uczniowi natomiast poleca uznać swą Matkę za własną, czyli zintegrować się z tradycją Izraela (por. wezwanie skierowane do Samarytanki – 4, 22). Najwyraźniej ideę tę przedstawi ewangelista konstatując, że „uczeń wziął ją do siebie” (19, 27b). Centrum, wokół którego skupiać się będzie życie nowej rodziny Jezusa, nie jest już mesjańska tradycja Izraela, lecz „świadcstwo” umiłowanego ucznia, jego Ewangelia Krzyża (por. 19, 35; por. podobne przesunięcie w 4, 21-24). Naczelną zasadą w nowej rodzinie Jezusa winno być *wzajemne* i *stałe* uznanie oraz miłość.

Powstanie tak uformowanej Rodziny Jezusa pod krzyżem jest wypełnieniem zapowiedzi, które znacznie wcześniej zostały przedstawione w czwartej Ewangelii. Dobry Pasterz wyprowadza swe owce, które słuchają Jego głosu, spośród Izraela (10, 3-4), ale ma także „inne” owce, które również słuchają Jego głosu. I jedne, i drugie tworzą ostatecznie jedną owczarnię (10, 16; por. 10, 26-29). W rozmowie z Piłatem Jezus dopowiada, że owcami tymi są wierzący ze wszystkich narodów: „Ja się na to narodziłem i przyszedłem na świat, aby dać świadectwo Prawdzie. Każdy, kto jest z prawdy, słucha mojego głosu” (18, 37b). Podobna zapowiedź pada w prorocztwie Kajfasza, a zwłaszcza w komentarzu do niego (11, 51-52).

³⁶ *Tamże*, s. 347.

We wszystkich trzech tekstach, mówiących o utworzeniu przez Jezusa nowej rodziny (w mowie o dobrym pasterzu, w prorocztwie Kajfasza, i w scenie pod krzyżem), jest mowa (pośrednio lub bezpośrednio) o Jego śmierci. Kościół – Rodzina Jezusa rodzi się wokół Jezusa wywyższonego na krzyżu.

Obydwie części tworzące nową Rodzinę Jezusa są w czwartej Ewangelii ukazane w perspektywie jedności, a nie kontrastu jak u św. Pawła. Autor czwartej Ewangelii w mniejszym stopniu myśli w kategoriach opozycji lub przeciwieństw między chrześcijanami z judaizmu i z pogaństwa. Przeciwnie, akcentuje jedność tych wszystkich, którzy pozostają w więzi z Jezusem przez wiarę (choćby była ona zaledwie w początkowym stadium). W Kościele Janowym są „prawdziwi Izraelici” jak Natanael (1, 47), ale też i Samarytanie (4, 39-42) i Grecy (12, 20nn.). Podstawą rozróżnienia nie jest jednak ich wcześniejsze pochodzenie (judaizm, pogaństwo), lecz rodzaj wiary, jaką wierzą w Jezusa (kim jest dla nich Jezus). Pierwsi poruszają się w kręgu objawienia starotestamentalnego i zawartych w nim tradycji mesjańskich. Widzą w Jezusie Mesjasza-Króla Izraela, którym On *de facto* jest, jakkolwiek Jego królestwo nie jest z tego świata. Taka wiara jest niepełna. Jezus jest bowiem Synem Bożym, stale obecnym „na łonie Ojca” (1, 18). Dlatego też są oni wezwani, aby dołączyć do wspólnoty tych, którzy widzą w Jezusie Syna Bożego, który na krzyżu został „otoczony chwałą” („uwielbiony”) przez Ojca, czyli ostatecznie objawiony jako Jednorodzony. Wierząc w objawienie o Jezusie jako Mesjaszu Izraela winni otworzyć się na objawienie o Jezusie – Jednorodzonym Synu, uwielbionym przez Ojca.

E. „Pragnę” – ostatnie słowo Jezusa i Dar Ducha (ww. 28-30)

Scena śmierci Jezusa (ww. 28-30) to kolejny etap w procesie narodzin Kościoła na krzyżu. Każda z Ewangelii synoptycznych odnotowuje fakt podania octu Jezusowi umierającemu na krzyżu. W narracji Mateusza i Marka gest ten następuje po Jezusowym wołaniu, w którym wyraża się ból opuszczenia. W Łukaszewej jest częścią sceny wyszydzania Jezusa. W Ewangelii według św. Jana podanie octu łączy się ze słowami Jezusa, ale w sposób bardzo naturalny. Jezus mówi: „pragnę”. Znany z tradycji fakt ewangelista ten umieszcza w kontekście, na który składają się inne słowa i czyny Jezusa niż w tradycji synoptycznej – między Jezusowym „pragnę” i „przekazał ducha”³⁷ Wyraźnie w scenie tej pragnie ukazać ważne w jego oczach przesłanie teologiczne. Aby w pełni je odczytać, należy

³⁷ Zanim wyjaśniony zostanie sens użytego tu greckiego rzeczownika *pneuma*, będzie on tłumaczony bardzo ogólnie słowem „duch”

określić związek opisu śmierci Jezusa na krzyżu (ww. 28-30) z kontekstem, jego strukturę literacką oraz znaczenie najważniejszych słów i wyrażań.

W analizie związku sceny śmierci Jezusa z kontekstem poprzedzającym i następczym ważną rolę odgrywa poprawne tłumaczenie w. 28. Zostało ono zaproponowane przez C. Bampfylde'a³⁸, który opublikował studium filologiczne poświęcone temu zdaniu, przyjęte przez większość egzegetów. W jego przekładzie spójnik *hina* („tak, że”; „aby”) łączy się nie ze zdaniem: „Jezus rzekł”, lecz z Jego wiedzą („wiedząc, że...): „Jezus wiedząc, że już wszystko się dokonało, tak że wypełniło się Pismo, rzekł: «Pragnę»”. Wypełnienie się Pisma ewangelista łączy z tym co „już się dokonało”, z wydarzeniami poprzedzającymi scenę śmierci Jezusa³⁹. W przekładzie Biblii Tysiąclecia zastosowano spójnik „aby”, który łączy wypełnienie się Pisma z tym, co Jezus mówi, a więc z tym, co za chwilę będzie się działo: aby Pismo się wypełniło, Jezus mówi „pragnę”. Tekst grecki domaga się jednak połączenia wiedzy Jezusa o dokonaniu wszystkiego i wypełnieniu się Pisma z wydarzeniami, które już miały miejsce. Zdanie „już wszystko się dokonało” (*ede panta tetelestai*) oznacza, że misja Chrystusa

³⁸ C. Bampfylde, *John XIX 28. A Case for a Different Translation*, NT 11/1969, s. 247-260. Należy zauważyć, że zdecydowana większość współczesnych komentatorów nie zna tej publikacji i interpretuje tekst 19, 28-30 w tradycyjny sposób – jako opis śmierci Jezusa, która jest ostatnim Jego dziełem. R.A. Culpepper (*The Gospel*, s. 234) komentuje ww. 28-30 słowami: „In fulfillment of John 10, 18, Jesus lays down his life – but only after he has completed the work the Father had given him to do. In the Gospel of John, therefore, Jesus' death marks the completion of his mission to make known the Father, take away the sin of the world, bear witness to the truth, and give life abundantly to «his own»” (Podobnie scenę tę rozumieją: F.J. Moloney, *Glory not Dishonor*, s. 146; A. Daur, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium. Eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 18, 1-19, 30*, München 1972, s. 20; R. Brown, *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, Garden City, t. II, 1994, s. 1077-1078; R. Bergmeier, *TETELESTAI Joh 19, 30*, ZNW 79/1988, s. 282-290). Stwierdzenia Culpeppera i podobne opinie wyliczonych wyżej egzegetów są bez wątpienia prawdą. Taki sens ma śmierć Jezusa na krzyżu. Jednak został on objawiony w innych tekstach czwartej Ewangelii. Natomiast w 19, 28-30 ewangelista stosując odpowiednią strukturę literacką i charakterystyczny dla siebie schemat objawiania ważnych prawd odstawia jeszcze inny sens sceny stojącej pod znakiem „pragnienia” i „przekazania Ducha”

³⁹ Zdecydowana większość egzegetów wypełnienie się Pism łączy z czynnością podania Jezusowi octu (por. Ps 69, 21; Ps 69 cytowany przez ewangelistę także w J 2, 17 i 15, 25; albo por. Ps 22, 15). Za takim wypełnieniem Pism w scenie ukrzyżowania opowiadają się m. in. A. Obermann, *Die christologische Erfüllung*, s. 350-364 oraz L.T. Witkamp, *Jesus' Thirst in John 19, 28-30. Literal or Figurative?* JBL 115/1996, s. 489-510.

została już zakończona. Za takim rozumieniem w. 28 przemawia też występujący w nim zwrot *meta touto* (w. 28a) oraz związana z nim wzmianka o wypełnieniu się Pisma, którą należy odnieść do sceny przedstawionej w ww. 25-27. Jezus zakończył swą mesjańską misję w sposób zgodny z Pismem. Ostatnią Jego czynnością jako Mesjasza było powołanie do życia nowej rodziny, reprezentowanej przez Matkę i umiłowanego ucznia.

Równocześnie użyty przez ewangelistę w 19, 28 czasownik *tetelestai*, wskazujący na scenę z Matką i uczniem (ww. 25-27), rzuca dodatkowe światło na rozumienie ostatniego aktu wywyższonego na krzyżu Jezusa. Czasownik ten pochodzi od rdzenia *telos* („koniec”; „granica”; „ostatnie wydarzenie”; „najwyższy stopień czegoś”) i odsyła czytelnika do początku Księgi Chwały, a mianowicie do wstępu, w którym ewangelista komentuje Ostatnią Wieczerzę i wszystko, co z nią jest związane: „Jezus, wiedząc, że nadeszła Jego godzina odejścia z tego świata do Ojca, umiłowawszy swoich do końca (*eis telos*) ich umiłowal” (13, 1). Męka i ukrzyżowanie Jezusa są ekstremalnym wyrazem Jego miłości: ostatnim a zarazem posuniętym aż do granic. Oznacza to, że nowa rodzina (Kościół), którą Jezus swoim sprawczym słowem wypowiedzianym z wysokości krzyża ukonstytuował, jest największym wyrazem Jego miłości do „swoich”, jest jej najdoskonalszym owocem⁴⁰. Natomiast scena śmierci Jezusa i związane z nią „pragnienie” należy rozumieć jako początek nowej ery w historii zbawienia, innej niż ta, która stała pod znakiem mesjańskiej (zgodnej z Pismem) działalności Jezusa Chrystusa⁴¹

Struktura literacka perykopy w zasadniczy sposób objawia zamierzone przez autora i zawarte w tekście przesłanie. Perykopa J 19, 28-30 stanowi zwartą całość, wyznaczoną przez inkulżę, którą tworzy czasownik *tetelestai*, użyty w w. 28 oraz w w. 30. Następnie, cały opis opiera się na schemacie koncentrycznym: A. (Jezus – w. 28) – B (inni – w. 29) – A' (Jezus – w. 30). Pomędzy

⁴⁰ Por. I de la Potterie, *The Hour of Jesus*, s. 138n.

⁴¹ Nawet R.A. Culpepper (*The Theology of the Johannine Narrative*, s. 31), który w podaniu Jezusowi octu (będącym odpowiedzią na Jego „pragnę”) widzi wypełnienie się Pism, zauważa, że inaczej niż w najbliższym kontekście (ww. 24. 36. 37) ewangelista nie cytuje odpowiedniego tekstu ST. Szkoda tylko, że komentator ten nie wyciąga z tego faktu wniosku, że wypełnienie się Pism sam ewangelista łączy z innym faktem. Nie uwzględniając struktury literackiej opisu śmierci Jezusa na krzyżu, ani typowo Janowego schematu niezrozumienia Objawiciela, jego interpretacja ww. 28-30 nie jest spójna. W krótkiej scenie pojawiają się aż trzy wielkie tematy: Wyjścia i baranka paschalnego, człowieka sprawiedliwego i prześladowanego przez wrogów, przekazanie Ducha (por. s. 34).

elementami A i A' zachodzi podwójny paralelizm. Stwierdzeniu: „Jezus wiedząc, że wszystko się dokonało” odpowiada ostatnie zdanie Jezusa na krzyżu: *Dokonało się*. Z kolei paralelnym elementem do czasownika „pragnę” jest stwierdzenie ewangelisty: „Skłonił głowę i przekazał ducha”. Poza tym struktura literacka ww. 28-30 opiera się na przemianym występowaniu osób: Jezus – inni – Jezus. Tego rodzaju układ, w którym ewangelista nie podaje żadnego, nawet ogólnego określenia, kim są ci „inni” (nie używa rzeczownika *stratiotai* – „żołnierze”), koncentruje całą uwagę czytelnika na osobie Jezusa. Postacie drugoplanowe św. Jan często zostawia w cieniu, bez względu na to, kim one są. Najważniejszą osobą, jedyną liczącą się w tej scenie, jest Jezus.

Oprócz precyzyjnie przemyślanej struktury literackiej ewangelista stosuje w ww. 28-30 także „schemat niezrozumienia”, będący na płaszczyźnie sensu jakby odpowiednikiem struktury literackiej (płaszczyzna form literackich). W czwartej Ewangelii, której tematem głównym jest objawienie, Jezus często objawia prawdę posługując się najpierw słowami enigmatycznymi; a gdy wywołują one reakcję niezrozumienia a zarazem zainteresowania adresata (rozmówcy), wtedy używa słów, które w sposób jasny i zrozumiały odślaniają prawdę natury duchowej i nadprzyrodzonej, którą chciał zakomunikować (por. 3, 1-21; 4, 1-42). W scenie na Kalwarii Jezus posługuje się tym samym schematem. Po zakończeniu swej misji mesjańskiej oświadcza: „pragnę” (A); ale reakcja żołnierzy (lub kogokolwiek innego) oznacza, że nie zrozumieli, co On mówi. Ewangelista zaznacza to w ten sposób, że podają Mu nie wodę, tylko ocet, posługując się hizopem, najmniej nadającym się do tego celu⁴². Reakcja ta jest znakiem całkowitego niezrozumienia wypowiedzi Jezusa (B). Dopiero w następnym segmencie opisu (A') Jezus przez czynność, którą ewangelista określa słowami „przekazał ducha”, objawia, jaki jest prawdziwy sens Jego pragnienia, co ono oznacza. Jak więc wynika ze struktury literackiej i z zastosowanej przez ewangelistę procedury wprowadzania czytelnika w głębszy sens słów Jezusa,

⁴² Wielu egzegetów w zastosowaniu hizopu widzi zamierzone przez ewangelistę odniesienie do Wj 12, 22-23. Miałoby ono nadawać scenie śmierci Jezusa cechy ofiary baranka paschalnego, którego krwią Izraelici skrapiali odrzwia domów w noc Wyjścia, posługując się gałązką hizopu. Do współczesnych egzegetów prezentujących ten pogląd należą: D. Senior, *The Passion*, s. 117-118; M.W.G. Stibbe, *John as Storyteller. Narrative Criticism and the Fourth Gospel*, Cambridge 1992, s. 196; F.G. Beetham, P.A. Beetham, *A Note on John 19, 29*, JTS 44/1993, s. 163-169; natomiast R.L. Brawley (*An Absent Complement and Intertextuality in John 19:28-29*, JBL 112/1993, s. 427-443) bardziej niż do Wj 12, 23nn. widzi w ww. 28-29 odniesienie do Ps 69.

zwanej schematem niezrozumienia, obydwa zdania: „pragnę” i „przekazał ducha” pozostają w związku paralelizmu, przy czym pierwsze wprowadza w sens drugiego; pełnia objawienia zawarta jest w drugim zdaniu, będącym opisem ostatniej czynności Jezusa.

Pierwsze zdanie to tylko jedno słowo – „pragnę”. Wiele wskazuje na to, że zdanie, które Jezus wypowiada w przełomowym momencie swego życia, to więcej niż prośba o jakiś napój gaszący pragnienie. Logika opisu, jego struktura, paralelizm ze zdaniem „przekazał Ducha”, opisującym ostatnią czynność Jezusa, przemawiają za tym, że należy szukać sensu duchowego tej wypowiedzi, ukrytego pod sensem wyrazowym. Większość egzegetów widzi w nim wyraz pragnienia duchowego, różnie określanego. Najczęściej interpretatorzy mówią o Jezusowym pragnieniu zbawienia ludzi, powrotu do Ojca⁴³. Rzeczywiście bowiem czasownik *dipso* w wielu tekstach Pisma Świętego – zwłaszcza w Psalmach i księgach sapiencjalnych – jest użyty w sensie metaforycznym na oznaczenie pragnienia wody ze źródeł zbawienia, wody żywej bądź pragnienie przebywania na dziedzińcu Pana (w świątyni). W czwartej Ewangelii w dwóch tekstach ma sens duchowy. W rozmowie z Samarytanką Jezus oznajmia, że każdy kto pije wodę ze studni Jakubowej, „znów będzie pragnął. Kto zaś będzie pił wodę, którą Ja Mu dam, nie będzie pragnął na wieki” (4, 13-14). Pierwsze zdanie mówi o pragnieniu w sensie fizycznym; jest ono jednak tylko wyobrażeniem innego pragnienia, które będzie charakterystyczne dla nowych czasów i związane z tajemniczą wodą, którą Jezus dopiero da w przyszłości („wodę, którą Ja dam” – czas przyszły). Tak „pragnienie” jak i „picie wody” ma tutaj charakter czynności duchowej. Z kolei w swej uroczystej proklamacji w świątyni w czasie Świąta Namiotów Jezus mówi już wyraźnie co jest przedmiotem tego pragnienia i picia w sensie duchowym: „W ostatnim zaś, najbardziej uroczystym dniu święta, Jezus stojąc zawołał donośnym głosem: «Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie – niech przyjdzie do Mnie i pije! Jak rzekło Pismo: Strumienie wody żywej popłyną z jego wnętrza»” (7, 37-38). „Pragnienie” oznacza tu potrzebę duchową, zrodzoną z wiary w Jezusa. W następnym zdaniu ewangelista wyjaśnia, co to są owe „strumienie wody żywej”: „A powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego; Duch bowiem jeszcze nie był dany, ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielbiony” (w. 39). W wypo-

⁴³ Szczegółowo poglądy Ojców Kościoła i średniowiecznych teologów, którzy szukali sensu duchowego tej wypowiedzi Jezusa przedstawia I. de la Potterie, *The Hour of Jesus*, s. 156-158.

wiedzi tej łączą się trzy elementy: pragnienie, strumienie wody jako symbol Ducha, godzina Jezusa jako czas Jego uwielbienia. Wszystkie one są obecne w analizowanej scenie śmierci Jezusa: pragnienie, przekazanie ducha, „godzina”. Pozostaje jednak do wyjaśnienia związek między czynnością pragnienia, której podmiotem oczekującym daru jest Jezus, a czynnością „przekazania Ducha”, w której Jezus jest podmiotem udzielającym. Na jakiej zasadzie czynności te się łączą? Czy chodzi tu o dwa odrębne działania, czy też o jedno?

Autor czwartej Ewangelii często posługuje się zabiegiem literackim, który polega na tym, że początkowa sytuacja całkowicie się zmienia, gdy czytelnik przechodzi z płaszczyzny sensu wyrazowego na płaszczyznę sensu duchowego, związanego z wiarą w Jezusa. Niejednokrotnie dołącza się tu Janowy zmysł ironii: rzeczy widziane oczami ciała zupełnie inaczej wyglądają w oczach człowieka wiary. Doskonałym przykładem takiego zabiegu literackiego i zarazem paralełą sceny pragnienia na krzyżu jest scena przy studni Jakubowej. Jezus, zmęczony drogą, prosi najpierw Samarytankę: „daj mi pić”. Ewangelista jednak ani słowem nie informuje, że rzeczywiście napił się wody ze studni Jakubowej. Na zastrzeżenia Samrytanki Jezus odpowiada w zaskakujący sposób: to On oferuje jej wodę żywą. Sytuacja zmienia się diametralnie: ten, który pragnął, w jednej chwili staje się dawcą wody żywej, w doskonały sposób gaszącej wszelkie pragnienie. Dokładnie ta sama zmiana sytuacji ma miejsce na krzyżu. Jezus, który mówi: „pragnę”, sam zamierza *przekazać* stojącym pod krzyże taki dar, który gasi wszelkie pragnienie. Ten, który prosi, jest Tym, który daje.

Czego dotyczy „pragnienie” Jezusa i co jest tym darem, który przekazuje? Na płaszczyźnie sensu duchowego pragnienie Jezusa na krzyżu ściśle łączy się z wcześniejszymi obietnicami posłania uczniom Ducha Świętego. W jednej z nich Jezus wręcz stwierdza, że Jego odejście z tego świata będzie dla uczniów pożyteczne, ponieważ „jeżeli nie odejdę, Paraklet nie przyjdzie do was” (16, 7). Przyjście Ducha do uczniów jest swego rodzaju koniecznością, związaną z ich dobrem. Jezus wołając „pragnę” wyraża najpierw własną wolę posłania uczniom Ducha. Równocześnie uświadamia swej nowej rodzinie, stojącej pod krzyżem, jej najgłębszą potrzebę. U studni Jakubowej nie tylko Jezus pragnął się napić wody; jeszcze większą potrzebę wody miała Samarytanka. Jezus uświadomił jej pragnienie „wody żywej” i obudził je w niej. Podobnie Jezus wywyższony na krzyżu nie tylko uświadamia, ale budzi w swej nowej rodzinie wielkie pragnienie. Ukrzyżowany mówi „pragnę” także w jej imieniu. Metafora pragnienia pozwala uchwycić istotę działania Parakleta, porównanego z kolei do strumieni wody żywej. Zgodnie z obietnicą Jezusa, będzie On uczył uczniów

wszystkiego i przypomni im wszystko, czego nauczał (14, 26; por. 14, 16-17; 15, 26; 16, 7. 13-14). Duch „wniesie” słowa Jezusa do ich wnętrza, a następnie będzie je im wyjaśniał i zakorzeniał w nich, tak aby mogły one wydawać wiele owoców w życiu wspólnoty (Kościoła) i świata.

Odpowiedzią na „pragnienie” Jezusa i Jego nowej rodziny jest czynność, którą spełnia wywyższony na krzyżu Mesjasz-Król, świadom, że już się dokonała Jego misja: „przekazał Ducha” (*paredoken to pneuma* – w. 30). Nie ma wątpliwości, że zdanie to ma podwójne znaczenie. Najbliższy kontekst i sytuacja każe widzieć w nim najpierw określenie śmierci Jezusa. Jednak raczej filologiczne wymagają, aby dostrzegać także inny sens. W literaturze greckiej nie jest znany żaden tekst, w którym zwrot *paradidomi pneuma* oznaczałby śmierć. Autor czwartej Ewangelii użył na określenie śmierci Jezusa zupełnie wyjątkowego, nieznanego zwrotu (Mateusz w 27, 50 używa zwrotu – *apheken to pneuma* – „wyzionął ducha”). Chce wyraźnie zaznaczyć, że śmierć Jezusa nie tylko oznacza koniec Jego ziemskiej egzystencji, ale ma jeszcze jakiś inny, ważny sens. Wyłania się on wtedy, gdy się uwzględni możliwe znaczenia rzeczownika *pneuma*, użytego z rodzajnikiem, oraz czasownika *paradidomi*. Rzeczownik *pneuma* może znaczyć „wiatr”, „oddech”, „tchnienie”, „duch”. W tekstach prorockich znane jest zjawisko przechodzenia z jednego na inny poziom znaczeniowy słowa *pneuma* (hebr. – *ruah*). Również św. Jan w rozmowie Jezusa z Nikodemem stosuje taką właśnie technikę: w 3, 8b rzeczownik *pneuma* najpierw znaczy „wiatr”, którego człowiek nie widzi, ale słyszy jego szum; w zdaniu następnym *pneuma* to Duch (w. 8c). Dokładnie tę samą technikę zamierzonej polisemii (podwójnego, równoczesnego znaczenia jednego słowa) ewangelista stosuje w opisie śmierci Jezusa. Jezus „przekazał Tchnienie”, które jest równocześnie „Duchem”. Z kolei czasownik *paradidomi* zawiera ideę daru, który podmiot działający przekazuje jakiemuś innemu podmiotowi – odbiorcy. Dlatego też zdanie *paredoken to pneuma* należy tłumaczyć: „przekazał Ducha”.

Czynność „przekazania Ducha” ma ogromne znaczenie dla nowej Rodziny Jezusa, zebranej pod krzyżem. Decyduje ona o podziale ery mesjańskiej, w której Rodzina ta się znajduje, na dwie epoki: na epokę Jezusa i epokę Ducha. Jezus w mowie pożegnalnej zapowiadał pierwszym uczniom, reprezentantom całej swej Rodziny, przyjdzie Ducha i podkreślał, że jest On Kimś koniecznym dla niej (por. 14, 26; 16, 7. 13). Jest On koniecznie potrzebny w jej życiu po to, aby ugruntować w niej i interioryzować w sercach wierzących słowa Jezusa. Słowa Jezus wniesione przez Ducha w ich wnętrza staną się – na podobieństwo wody orzeźwiającej człowieka znużonego – siłą ożywiającą. Duch

sprawi, że staną się w nich źródłem nowego życia – życia wiecznego (por. 4, 14). Będzie to życie ludzi na nowo (powtórnie) narodzonych. Dopiero wtedy uczniowie staną się w pełni wierzącymi w Jezusa. „Przekazując Ducha” Jezus daje swej nowej Rodzinie nowe – swoje własne życie. Jest to życie wieczne, życie Syna, który miłuje Ojca i doznaje Jego miłości. Nosicielem tego życia jest Duch Święty – On je wniesie w serce każdego ucznia i On je tchnie w nowo uformowaną Rodzinę Jezusa (por. J 20,22).

Z przeprowadzonej wyżej analizy ww. 28-30 wynika wniosek, że momencie śmierci Jezusa, ostatecznie rodzi się Kościół i rozpoczyna się nowa epoka w erze mesjańskiej. Utworzona Rodzina uczniów (Matka i umiłowany uczeń jako reprezentanci wierzących Żydów i wierzących z grona „innych owiec”) otrzymuje Ducha, który niesie jej nowe życie – „życie wieczne”. To nowe życie łączy się z nowymi narodzinami. Narodziny te dokonują się z woli samego Jezusa, który „pragnął” „przekazać Ducha” stojącym pod krzyżem. Przekazując Ducha, Jezus ostatecznie powołał do istnienia swą nową Rodzinę – Kościół, której jednak Ojcem jest Bóg – Ojciec Jezusa i Jego „braci”. Terenem działania Ducha będą ludzkie serca, w których będzie przypominał i wyjaśniał słowa Jezusa. On doprowadzi uczniów do poznania całej Prawdy, którą Jezus objawił. Należy podkreślić, że sam Jezus rozpoczyna epokę Ducha. Nadejście tej epoki jest Jego pragnieniem i dziełem. Epoka ta nieustannie trwa – aż do powtórnego przyjścia Jezusa.

3. Kościół – Rodzina dzieci Bożych zgromadzonych „w Jedno”

Pięć scen, które składają się w narracji Janowej na historię ukrzyżowania Jezusa, ewangelista zbudował wokół danych historycznych, które są również znane w tradycji synoptycznej. Mają więc bardzo wysoki stopień wiarygodności historycznej. Równocześnie każdy szczegół z dziejów ukrzyżowania Jezusa rozwinął w inny niż synoptycy, właściwy sobie sposób. Każda z tych scen ma wielkie znaczenie w procesie formowania się lub dokładniej mówiąc narodzin Kościoła jako Rodziny dzieci Bożych. Ewangelista ukazuje w nich, jakie znaczenie dla Kościoła ma nie tyle sama śmierć Jezusa, symbolizowana przez przebicie Jego boku (o tym mówi w innych tekstach), ile wydarzenia, które rozegrały się od ukrzyżowania Jezusa do momentu, w którym „przekazał Ducha”. W scenach tych ewangelista ukazuje kolejne etapy formowania się nowej, uniwersal-

nej Rodziny dzieci Bożych, i najważniejsze czynniki decydujące o jej zaistnieniu, naturze i dalszym życiu.

W pierwszej scenie (ww. 16b-18) Jezus ukrzyżowany jest ukazany jako zasiadający na tronie Król i Sędzia. Postawa, jaką ludzie zajmują wobec Ukrzyżowanego decyduje o ich życiu: z Nim lub z dala od Niego. Kościół tworzą ci wszyscy, których Ukrzyżowany przyciąga do siebie, a oni przybliżają się do Niego dzięki rodzącej się w nich wierze. Najpierw jest to wiara – wizja Jezusa jako Mesjasza-Króla. Są to zarówno synowie Izraela („lud”) jak i „rozproszone dzieci Boże” (por. J 11,52). Jezus wywyższony na krzyżu stanowi „Środek” (*meson* – w. 18) – Centrum powstającej wokół Niego nowej Rodziny dzieci Bożych. Opis umieszczenia napisu na krzyżu (ww. 19-22) jest w gruncie rzeczy narracją o koronacji ukrzyżowanego Jezusa na „Króla Żydów” (Mesjasza). Trzyjęzyczny napis to proklamacja uniwersalizmu królestwa Jezusa na ziemi – Rodziny dzieci Bożych (Kościola). Wywyższony na krzyżu będzie przyciągał do siebie wszystkich ludzi.

Złożone z niezliczonej rzeszy ludów i narodów królestwo Jezusa – Rodzina dzieci Bożych winna być jedna i nie podzielona, jak jedna i nie rozdarta pozostała tunika Jezusa (ww. 23-24). Jedność Rodziny dzieci Bożych nie jest uzależniona od dobrej lub złej woli ludzi nie należących do niej, jakkolwiek jest w ich rękach (tunika w rękach żołnierzy). Jej gwarancją jest wyraźnie przywołany przez ewangelistę plan zbawczy Boga. Gdy Rodzina ta jest w mniejszym lub większym stopniu rozdarta (na różnych poziomach swego życia), wówczas nie jest w pełni dynamicznym podmiotem dziejów zbawienia – zbawczej działalności Boga w świecie.

Następna scena (ww. 25-27) ukazuje, jak sam Jezus usuwa największą trudność w zachowaniu jedności Rodziny dzieci Bożych, czyli przede wszystkim uniwersalności Kościoła. W scenie tej bowiem Matka Jezusa i uczeń umiłowany stają się z woli Ukrzyżowanego nawzajem dla siebie „Matką” i „synem”. Tu najwyraźniej widać, że oto z woli Jezusa rodzi się Jego nowa Rodzina, złożona z wierzących w Niego Żydów i z otwartych na głoszone przez nich orędzie o Bogu i Jezusie pogan. Maryja jako Matka Jezusa i jako reprezentantka Izraela wierzącego w słowo (Objawienie) Jezusa zostaje uznana przez umiłowanego ucznia i reprezentowaną przez niego wspólnotę wierzących, których Jezus nieustannie powołuje, i przyciąga do siebie. „Umilowany uczeń” – reprezentant powoływanych przez Jezusa uznaje w Maryi i w reprezentowanym przez nią Izraelu wierzącym w Jezusa „swoją Matkę” – Matkę swej wiary w Jezusa. Ostatecznie, Izrael (z Maryją na czele) otwarty na Boże Objawienie w Jezusie („Matka” Jezusa) i każdy człowiek spośród innych narodów („syn”), nazwany

gdzie indziej przez Jezusa ogólnym mianem „inne owce”, przez wiarę i posłuszeństwo słowom wywyższonego na krzyżu Jezusa stanowią doskonałą wspólnotę – Rodzinę. Między Matką Jezusa (Maryją i wierzącym w Niego Izraelem) a umiłowanym uczniem – zachodzi bardzo głęboki związek: uczeń wziął ją do siebie – *eis ta idia* – w sferę swego osobistego doświadczenia Jezusa. Związek ten stanowi o pełni jego wiary i jego duchowych dóbr (Ewangelii – *ta idia*).

Powołanej przez siebie do istnienia Rodzinie Jezus przekazuje Ducha, a wraz z Nim nowe życie – życie wieczne, którego istotą jest Jego synowska więź z Ojcem. W momencie, gdy Ukrzyżowany „skłonił głowę” ku stojącym pod krzyżem i „przekazał Ducha”, definitywnie zapoczątkował istnienie swej nowej Rodziny (Kościoła). Wcześniejsze sceny były przygotowaniem tego Początku. Ukazywały najistotniejsze cechy nowej Rodziny Jezusa jako skupionej wokół wywyższonego na krzyżu Mesjasza-Króla wspólnoty *uniwersalnej* jedności, ożywionej Duchem Jezusa. Jej jedynym Centrum jest ukrzyżowany, czyli wywyższony Jezus. Człowiek, który przez wiarę wchodzi (dosł. „rodzi się”) do Rodziny Mesjasza-Króla Żydów i pogan, otrzymuje nowe życie, uczestniczy w synowskiej więzi Jezusa z Ojcem (życie wieczne). Natomiast człowiek, który świadomie pozostaje z daleka od tej Rodziny, gdyż nie pozwala Ukrzyżowanemu, aby przyciągnął go do siebie, żyje nadal „w świecie”, pod rządami „Władcy tego świata”.

Rodzina dzieci Bożych – Kościół rodzi się za sprawą Jezusa wywyższonego na krzyżu i przyciągającego siebie swój „lud” i „rozproszone dzieci Boże”. Poszczególne sceny, które miały miejsce od chwili przybicia Jezusa do krzyża do momentu „przekazania Ducha”, określają na wszystkie czasy jej naturę, formę życia i zadania. Rodzina Jezusa z natury swej jednoczy w swym łonie Żydów i pogan, którzy uwierzyli w Niego nie tylko jako Mesjasza, ale także jako otoczonego Chwałą Boga Jednorodzonego Syna. Ma głęboką świadomość swego uniwersalizmu. Jednocześnie Rodzina zgromadzonych „w jedno” przez Jezusa dzieci Bożych żyje w stałej, głębokiej więzi z misterium Jego krzyża. Z głębi tego misterium nieustannie otrzymuje Dar Ducha, który *przypomina* jej słowa Jezusa (Ewangelie) i prowadzi do poznania „całej Prawdy” w niej objawionej. Ożywiana mocą Ducha i oświecona światłem Prawdy Rodzina Jezusa nie przestaje otrzymane od Jezusa słowa Ewangelii głosić tym, którzy jej jeszcze nie znają i pozostają daleko od Niego – ciągle żyją jako „rozproszone dzieci Boże” i nie uczestniczą w *synowskiej* więzi z Ojcem, otwartej dla wszystkich ludzi przez wywyższonego na krzyżu Jezusa – Brata.