

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Wydział Teologii

Instytut Nauk Biblijnych

Dorota Katarzyna Chwiła FMA

Nr albumu 138781

Ojcostwo Boga w Ewangelii Janowej w kontekście Targumu Neofiti 1.

Analiza egzegetyczno-teologiczna

Rozprawa doktorska

napisana na seminarium z Literatury Międzytestamentalnej

i Nauk Pomocniczych Bibliistyki

pod kierunkiem

ks. prof. dra hab. Mirosława Stanisława Wróbla

Lublin 2024

*Jeślibym Go nazwał Światłem – nazywam Jego dzieło,
jeśli nazwę Go Słońcem – wyrażam Jego pierwszeństwo,
jeśli nazywam Go Słowem – wyrażam Jego pochodzenie,
jeśli nazywam Go Rozumem – wyrażam Jego inteligencję,
jeśli Go nazwę Duchem – wyrażam Jego tchnienie,
jeśli Go nazwę Mądrością – wyrażam to, co z Niego zrodzone,
jeśli nazwę Go Siłą – wyrażam Jego potęgę,
jeśli nazywam Go Mocą – wyrażam Jego działanie,
jeśli Go nazwę Opatrznością – wyrażam Jego łaskawość,
jeśli Go nazwę Królowaniem – wyrażam Jego chwałę,
jeśli Go nazwę Panem – nazywam Go sędzią,
jeśli nazywam Go Sędzią – twierdzę, że jest sprawiedliwy,
jeśli nazwę Go Ojcem – wszystko o Nim mówię*

Teofil Antiocheński

Z wdzięcznością Ojcu niebieskiemu i ziemskim ojcom, których Pan postawił na mojej drodze

SPIS TREŚCI

WYKAZ SKRÓTÓW.....	11
WSTĘP	19
ROZDZIAŁ I BÓG JAKO OJCIEC W TARGUMIE NEOFITI 1	31
1.1. Ojciec, który jest w niebie – aspekt transcendentny	36
1.1.1. Terminologia	38
1.1.2. Kontekst modlitwy.....	42
1.1.3. Kontekst woli Ojca	46
1.1.4. Kontekst pojednania z Ojcem.....	48
1.2. Bóg, który objawia się na ziemi – aspekt immanentny.....	50
1.2.1. Słowo (Memra) PANA	50
1.2.1.1. Terminologia	53
1.2.1.2. Kontekst stworzenia.....	57
1.2.1.3. Kontekst objawienia	59
1.2.1.4. Kontekst zbawienia.....	61
1.2.1.5. Kontekst modlitwy.....	64
1.2.2. Chwała Obecności (Jeqara Szekinta) PANA	67
1.2.2.1. Terminologia	69
1.2.2.2. Kontekst stworzenia.....	71
1.2.2.3. Kontekst objawienia	73
1.2.2.4. Kontekst zbawienia.....	74
1.3. Bóg wobec synów Izraela – aspekt społeczny.....	77
1.3.1. Wybranie	77
1.3.1.1. Terminologia	78
1.3.1.2. Kontekst umiłowania	80
1.3.1.3. Kontekst świętości	83
1.3.1.4. Kontekst przynależności	84
1.3.2. Przymierze.....	84
1.3.2.1. Terminologia	85
1.3.2.2. Kontekst przebaczenia	87

1.3.2.3.	Kontekst wieczności.....	87
1.3.3.	Miłosierdzie	88
1.3.3.1.	Terminologia.....	89
1.3.3.2.	Kontekst stworzenia	90
1.3.3.3.	Kontekst objawienia.....	91
1.3.3.4.	Kontekst zbawienia	92
1.3.3.5.	Kontekst modlitwy	93
1.3.4.	Wieczne przeznaczenie.....	96
1.3.4.1.	Terminologia.....	97
1.3.4.2.	Kontekst sądu.....	98
1.3.4.3.	Kontekst nagrody/kary	100
1.3.4.4.	Kontekst zmartwychwstania	101
 ROZDZIAŁ II BÓG JAKO OJCIEC W CZWARTEJ EWANGELII		105
 2.1. Bóg jako Ojciec, który jest w niebie – aspekt transcendentny.....		110
2.1.1.	Terminologia.....	111
2.1.2.	Kontekst modlitwy	114
2.1.3.	Kontekst woli Ojca.....	118
 2.2. Bóg, który objawia się na ziemi – aspekt immanentny		121
2.2.1.	Słowo (Logos).....	122
2.2.1.1.	Terminologia.....	125
2.2.1.2.	Kontekst stworzenia	130
2.2.1.3.	Kontekst objawienia.....	132
2.2.1.4.	Kontekst sądu.....	133
2.2.1.5.	Kontekst zbawienia	134
2.2.2.	Chwała (Doksa).....	135
2.2.2.1.	Terminologia.....	137
2.2.2.2.	Kontekst objawienia.....	141
2.2.2.3.	Kontekst zbawienia	143
2.2.2.4.	Kontekst modlitwy	145
2.2.3.	Duch Święty.....	146
2.2.3.1.	Terminologia.....	149
2.2.3.2.	Kontekst stworzenia	155
2.2.3.3.	Kontekst objawienia.....	157
2.2.3.4.	Kontekst sądu.....	159
 2.3. Bóg wobec wspólnoty Kościoła – aspekt społeczny		161
2.3.1.	Wybranie.....	164
2.3.1.1.	Terminologia.....	165
2.3.1.2.	Kontekst umiłowania.....	166
2.3.1.3.	Kontekst świętości.....	167
2.3.1.4.	Kontekst przynależności.....	168
2.3.2.	Przymierze	169

2.3.2.1.	Terminologia	171
2.3.2.2.	Kontekst przebaczenia	172
2.3.2.3.	Kontekst wieczności	173
2.3.3.	Miłość.....	174
2.3.3.1.	Terminologia	176
2.3.3.2.	Kontekst objawienia	178
2.3.3.3.	Kontekst zbawienia.....	179
2.3.3.4.	Kontekst modlitwy.....	179
2.3.4.	Życie wieczne.....	181
2.3.4.1.	Terminologia	182
2.3.4.2.	Kontekst sądu	183
2.3.4.3.	Kontekst nagrody/kary.....	184
2.3.4.4.	Kontekst zmartwychwstania	186
ROZDZIAŁ III JEZUS JAKO SYN BOGA.....		189
3.1.	Syn w łonie Ojca (J 1,18)	190
3.1.1.	Analiza literacka	190
3.1.1.1.	Krytyka tekstu	190
3.1.1.2.	Tekst i tłumaczenie	192
3.1.1.3.	Kontekst i gatunek literacki.....	197
3.1.2.	Analiza egzegetyczna.....	198
3.1.2.1.	Oglądanie Boga	199
3.1.2.2.	Tytuły Jezusa.....	201
3.1.2.3.	Przebywanie w łonie Ojca.....	206
3.1.2.4.	Podwójna misja Jezusa	208
3.1.3.	Analiza teologiczna.....	209
3.1.3.1.	Objawienie Ojca w Jezusie	210
3.1.3.2.	Bóstwo Jezusa	212
3.1.3.3.	Posłanie Jezusa	213
3.2.	Ja i Ojciec jedno jesteśmy (J 10,30).....	217
3.2.1.	Analiza literacka	218
3.2.1.1.	Krytyka tekstu	218
3.2.1.2.	Tekst i tłumaczenie	218
3.2.1.3.	Kontekst i gatunek literacki.....	220
3.2.2.	Analiza egzegetyczna.....	221
3.2.2.1.	Jezusowe „ἐγώ”	222
3.2.2.2.	Jedność Ojca i Syna	224
3.2.3.	Analiza teologiczna.....	226
3.2.3.1.	Monoteizm	226
3.2.3.2.	Relacja Ojca i Syna.....	229
3.3.	Otocz swego Syna chwałą, aby Syn Ciebie nią otoczył (J 17,1)	231
3.3.1.	Analiza literacka	231

3.3.1.1.	Krytyka tekstu.....	231
3.3.1.2.	Tekst i tłumaczenie.....	233
3.3.1.3.	Kontekst i gatunek literacki.....	236
3.3.2.	Analiza egzegetyczna.....	239
3.3.2.1.	Nadejście godziny.....	239
3.3.2.2.	Otoczenie chwałą.....	242
3.3.3.	Analiza teologiczna.....	244
3.3.3.1.	Godzina Jezusa.....	245
3.3.3.2.	Chwała Syna i Ojca.....	247
ROZDZIAŁ IV UCZNIOWIE JAKO DZIECI BOGA		251
4.1.	Dzieci w mocy Słowa (J 1,12-13)	252
4.1.1.	Analiza literacka.....	252
4.1.1.1.	Krytyka tekstu.....	252
4.1.1.2.	Tekst i tłumaczenie.....	254
4.1.1.3.	Kontekst i gatunek literacki.....	257
4.1.2.	Analiza egzegetyczna.....	259
4.1.2.1.	Przyjęcie Słowa.....	259
4.1.2.2.	Stawanie się dzieckiem Boga a bycie zrodzonym z Boga.....	261
4.1.2.3.	Wiara w imię Słowa.....	263
4.1.3.	Analiza teologiczna.....	266
4.1.3.1.	Dzieciństwo Boże uczniów a synostwo Boże Jezusa.....	266
4.1.3.2.	Dynamika wiary.....	268
4.2.	Nowe narodziny (J 3,3-5).....	271
4.2.1.	Analiza literacka.....	271
4.2.1.1.	Krytyka tekstu.....	272
4.2.1.2.	Tekst i tłumaczenie.....	272
4.2.1.3.	Kontekst i gatunek literacki.....	278
4.2.2.	Analiza egzegetyczna.....	280
4.2.2.1.	Narodziny „ἄνωθεν” a „ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος”.....	281
4.2.2.2.	Widzenie królestwa Bożego a wejście do niego.....	284
4.2.3.	Analiza teologiczna.....	288
4.2.3.1.	Pneumatologiczny aspekt dzieciństwa Bożego.....	289
4.2.3.2.	Eschatologiczny aspekt dzieciństwa Bożego.....	291
4.3.	Jedność dzieci Bożych (J 17,20-21)	293
4.3.1.	Analiza literacka.....	294
4.3.1.1.	Krytyka tekstu.....	294
4.3.1.2.	Tekst i tłumaczenie.....	295
4.3.1.3.	Kontekst i gatunek literacki.....	298
4.3.2.	Analiza egzegetyczna.....	300
4.3.2.1.	Jedność uczniów między sobą.....	300
4.3.2.2.	Ojciec w Synu i Syn w Ojcu.....	302

4.3.2.3. Uczniowie w Ojcu i Synu	303
4.3.2.4. Wiara świata	304
4.3.3. Analiza teologiczna.....	306
4.3.3.1. Wspólnota dzieci Bożych.....	306
4.3.3.2. Wspólnota świadcząca o Ojcu.....	308
ZAKOŃCZENIE	311
BIBLIOGRAFIA	317
STRESZCZENIE	357
SUMMARY	359

Wykaz skrótów¹

I. Skrótów czasopism, książek i serii wydawniczych

ABLu	Analecta Biblica Lublinensia, Lublin
ABR	<i>Australian Biblical Review</i> , Melbourne, 1951–
ABRL	The Anachor Bible Reference Library, New York, NY
AGSU	Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums, Leiden
AJEC	Ancient Judaism and Early Christianity, Leiden
AL	Aloisiana, Roma
AMA	Ad Multos Annos, Warszawa
AnBib	Analecta Biblica, Atlanta GA
AnG	Analecta Gorgiana, Piscataway, NJ
ArBib	The Aramaic Bible, Edinburgh
ArSt	<i>Aramaic Studies</i> , London 2003–
ASBF	Analecta. Studium Biblicum Franciscanum, Jerusalem
AUM	Andrews University Monographs, Berrien Springs, MI
AYB	Anchor Yale Bible, New Haven – London
BAram	Biblia Aramejska, Lublin
BArR	<i>Biblical Archaeology Review</i> , Washington, WA 1975–
BASOR	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i> , Jerusalem 1919–
BBR	<i>Bulletin for Biblical Research</i> , Winona Lake, IN 1991–
BE	Biblioteka Europejska, Kęty
BETHL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, Louvain
BHGNT	Baylor Handbook on the Greek New Testament, Waco, TX
Bib	<i>Biblica</i> , Roma 1920–
BibAn	<i>The Biblical Annals</i> , Lublin 2011–

¹ Wykaz skrótów został sporządzony w oparciu o publikacje: E. Gigilewicz – R. Sawa – J. Warmiński, *Encyklopedia katolicka. Wykaz skrótów*, wyd. 3 (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2010); B.J. Collins – B. Buller – J.F. Kutsko, *The SBL Handbook of Style. For Biblical Studies and Related Disciplines*, wyd. 2 (Atlanta, GA: SBL Press 2014); S.M. Schwertner, *IATG 3. Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete: Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben*, wyd. 3 (Berlin: De Gruyter 2014); S. Bazyliński, *Wprowadzenie do studium Pisma Świętego. Wydanie drugie poprawione, uzupełnione i poszerzone. Apendyks opracował ks. Adam Kubiś*, wyd. 2 (Kielce: Jedność 2019). W niniejszej dysertacji doktorskiej przypisy tworzone są zgodnie z wytycznymi dla autorów INB KUL – Bazyliński, *Wprowadzenie*, 320–326. Jeśli pojawia się więcej niż jedna publikacja, zastosowany jest system chronologiczny, od najstarszych do najnowszych.

BiBib	Bibliotheca Biblica, Wrocław
BibInt	Biblical Interpretation Series, Leiden
BiJud	Biblica et Judaica, Pelplin
BiTr	<i>The Bible Translator</i> , London 1950–
BiVeVi	Biblioteka „Verbum Vitae”, Kielce
BJS	Brown Judaic Studies, Atlanta, GA
BMSEC	Baylor-Mohr Siebeck Studies in Early Christianity, Waco, TX
BNTC	Black’s New Testament Commentaries, London
BPTh	<i>Biblica et Patristica Thoruniensia</i> , Toruń 2008–
BS	Biblical Series, Philadelphia, PA
BSP	Biblioteka Studiów Paradyskich, Paradyż
BTB	<i>Biblical Theology Bulletin</i> , Roma 1971–
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Stuttgart
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Berlin – Boston
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, Berlin – Boston
CB.NT	Coniectanea Biblica. New Testament Series, Lund
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i> , Washington, WA 1939–
CCE	Cracoviensis Cogitatio Ecclesialis, Kraków
ComP	<i>Communio</i> , Poznań 1981–
CRB	Cahiers de la Revue biblique, Paris
CRI	Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, Assen – Minneapolis
CT	<i>Collectanea Theologica</i> , Warszawa 1949/50–
CTNT	Commentario Teologico del Nuovo Testamento, Brescia
CTQ	<i>Concordia Theological Quarterly</i> , Fort Wayne, IN 1977–
CTR	<i>Criswell Theological Review</i> , Dallas, TX 1986–
D.StBiG	Dabar. Studi biblici e giudaistici, Genova
DisB	Dissertationes biblicae, Madrid
DL	The Didsbury Lectures, Carlisle
DTMT	Dictionaries of Talmud, Midrash and Targum, Ramat-Gan – Baltimore, MD – London
ECL	Early Christianity and Its Literature, Atlanta, GA
EGGNT	Exegetical Guide to the Greek New Testament, Nashville, TN
EJIL	Early Judaism and Its Literature, Atlanta, GA
ET	<i>Expository Times</i> , Edinburgh 1889–

EtB.NS	Études Bibliques. Nouvelle Série, Paris
EThL	<i>Ephemerides Theologicae Lovanienses</i> , Louvain 1924–
EUS	European University Studies, Frankfurt <i>et al.</i>
ExAu	<i>Ex Auditu</i> , Allison Park, PA 1985–
FF.NT	Foundations and Facets. New Testament, Philadelphia, PA
GAP	Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha, Sheffield
GLAT	(red. H. Ringgren – J.H. Fabry) <i>Grande lessico dell'Antico Testamento</i> (Brescia: Paideia 1988–2010) I–X.
GLNT	(red. G. Kittel – G. Friedrich) <i>Grande lessico del Nuovo Testamento</i> (Brescia: Paideia 1965–1992) I–XVI.
HSM	Harvard Semitic Monographs, Chico, CA
HTR	<i>Harvard Theological Review</i> , Cambridge, MA 1908–
HTS	<i>Hervormde Teologiese Studies</i> , Pretoria 1943–
HUCA	<i>Hebrew Union College Annual</i> , Cincinnati, OH 1924–
IB.EN	Introduction à la Bible. Édition nouvelle, Paris
ICC	International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments, London – New York, NY
InStFChJ	University of South Florida International Studies in Formative Christianity and Judaism, Atlanta, GA
Int	<i>Interpretation</i> , Richmond, VA 1947–
IVPNTC	The IVP New Testament Commentary Series, Downers Grove, IL
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i> , Atlanta, GA 1881–
JBT	<i>Journal of Biblical Theology</i> , Hayesville, NC 2018–
JCPS	Jewish and Christian Perspectives Series, Leiden
JE	(red. I. Singer) <i>The Jewish Encyclopedia</i> (New York, NY: Funk and Wagnalls 1904) VII
JES	<i>Journal of Ecumenical Studies</i> , Pittsburgh, PA 1970–
JETS	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i> , Louisville, KY 1969–
JJS	<i>Journal of Jewish Studies</i> , London 1948–
JQR	<i>Jewish Quarterly Review</i> , Philadelphia, PA 1889–
JSHJ	<i>Journal of the Study of the Historical Jesus</i> , Leiden 2003–
JSJ	<i>Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period</i> , Leiden 1970–
JSJS	Supplements to the Journal for the Study of Judaism, Leiden

JSNT	<i>Journal for the Study of the New Testament</i> , Sheffield 1978–
JSNT.S	Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series, Sheffield
LTS	Lublin Theological Studies, Göttingen
MJNE.AAL	Monographic Journals of the Near East. Afroasiatic Linguistic, Malibu
MPWB	Materiały Pomocnicze do Wykładów z Biblistyki, Lublin
MT	Myśl Teologiczna, Kraków
NABPRS	National Association of Baptist Professors of Religion Special Studies Series, Lewiston, NY
NBSR	Nuova Biblioteca di Scienze Religiose, Roma
Neot	<i>Neotestamentica. Journal of the New Testament Society of South Africa</i> , Bloemfontein 1967–
NICNT	New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids, MI
NIDOT	New International Dictionary of Old Testament. Theology and Exegesis, Grand Rapids, MI
NKB.NT	Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, Częstochowa
NKB.ST	Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament, Częstochowa
NovT	<i>Novum Testamentum</i> , Leiden 1956–
NSBT	New Studies in Biblical Theology, Downers Grove, IL
NSTB	(red. H. Witczyk) <i>Nowy słownik teologii biblijnej</i> (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL – Kielce: Jedność 2017).
NTS	<i>New Testament Studies</i> , Cambridge 1954/55–
Pc	<i>Pacifica</i> , New York, NY 1988–
PCh	<i>The Person and the Challenges. The Journal of the Theology Education Canon Law and Social Studies Inspired by Pope John Paul II</i> , Kraków 2011–
PCNT	Paideia Commentaries on the New Testament, Grand Rapids, MI
PDD	La parola di Dio, Milano
PGC	Pelican Gospel Commentaries, London
PNUS	Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, Katowice
PP	<i>Przegląd Powszechny</i> , Kraków 1884–1935, Warszawa 1936–1939, 1947–53, 1982–
PSBib	Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa
PSP	Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, Warszawa
PŚNT	Pismo Święte Nowego Testamentu, Poznań
PT	Prace Wydziału Teologii, Lublin

PVTG	<i>Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece</i> , Leiden – Boston
R&T	<i>Religion & Theology</i> , Pretoria 1994–
RB	<i>Revue Biblique</i> , Paris 1880–
RechBib	Recherches bibliques, Paris
RestQ	<i>Restoration Quarterly</i> , Abilene, TX 1957–
RExp	<i>Review and Expositor</i> , Louisville, KY 1904–
RiS	Rozprawy i Studia, Szczecin
RiSB	Rozprawy i Studia Biblijne, Warszawa
RivBib	<i>Rivista Biblica</i> , Brescia 1953–
RNBC	Readings: A New Biblical Commentary, Sheffield
RQ	<i>Revue de Qumrân</i> , Paris 1958–
RSB	<i>Religious Studies Bulletin</i> , Calgary 1981–1984
RT KUL	<i>Roczniki Teologiczne</i> , Lublin 1949–
RTR	<i>Reformed Theological Review</i> , Melbourne 1942–
RWKUL	Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin
SalMat	<i>Salvatoris Mater</i> , Licheń 1999–
SBib	Sprawy Biblijne, Poznań
SBO	<i>Scripta Biblica et Orientalia</i> , Lublin 2009–
SBP	Series Biblica Paulina, Częstochowa
SBT	Studies in Biblical Theology, London
Sc	Sources chrétiennes, Paris
ScrS	<i>Scriptura Sacra</i> , Opole 1997–
Sem	Semeia, Atlanta, GA
SFT	Studia z Filozofii Teoretycznej, Lublin
SGLNT	Supplementi al Grande lessico del Nuovo Testamento, Brescia
SiMWTUS	Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, Katowice
SJ	Studia Judaica, Berlin – Boston
SJTh	<i>Scottish Journal of Theology</i> , Edinburgh 1948–
SMTS	Saint Mary's Theology Studies, New York, NY
SNT	Supplements to Novum Testamentum, Leiden
SSEJC	Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity, Sheffield
StArIS	Studies in the Aramaic Interpretation of Scripture, Leiden
StBi	Studi Biblici, Brescia

StBibLub	Studia Biblica Lublinensia, Lublin
StGd	<i>Studia Gdańskie</i> , Gdańsk – Oliwa 1973–
SThV	<i>Studia Theologica Varsaviensia</i> , Warszawa 1963–
StS	<i>Studia Sandomierskie</i> , Sandomierz 1980–
StUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, Göttingen
SubBi	Subsidia Biblica, Roma
SVal	Series Valentina, Valencia
SWBib	B.M. Metzger – M.D. Coogan (red.), <i>Słownik wiedzy biblijnej</i> , wyd. 4 (PSBib 5; Warszawa: Vocatio 2004).
TBN	Themes in Biblical Narrative, Leiden – Boston
TECC	Textos y Estudios ‘Cardenal Cisneros’, Madrid – Barcelona
TG.ST	Tesi Gregoriana. Serie Teologia, Roma
ThTo	<i>Theology Today</i> , Princeton, NJ 1944–
TLOT	(red. E. Jenni – C. Westermann) <i>Theological Lexicon of the Old Testament</i> (Peabody, MA: Hendrickson 1997) I.
TrinJ	<i>Trinity Journal</i> , Deerfield, IL 1980–
TSAJ	Texts and Studies in Ancient Judaism, Tübingen
TST	<i>Tarnowskie Studia Teologiczne</i> , Tarnów 1938–
TuCS	Turchia: la Chiesa e la sua storia, Roma
UPJP.WT.S	Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydział Teologiczny. Studia, Kraków
VigChr	<i>Vigiliae Christianae</i> , Leiden 1947–
VT	<i>Vetus Testamentum</i> , Leiden 1951–
VV	<i>Verbum Vitae</i> , Kielce 2002–
W.S	<i>The Way. Supplement</i> , London 1965–2002
WBC	Word Biblical Commentary, Nashville, TN
WC	Wisdom Commentary, Collegeville, MN
WKS	W Kręgu Słowa, Tarnów
WPT	<i>Wrocławski Przegląd Teologiczny</i> , Wrocław 1993–
WST	<i>Warszawskie Studia Teologiczne</i> , Warszawa 1982–
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Tübingen
ZNSBP	<i>Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich</i> , Warszawa 2004–
ZNW	<i>Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche</i> , Berlin – New York, NY 1971–

II. Skróty kodeksów, wersji tłumaczeń biblijnych

BHS	<i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i>
LXX	<i>Septuaginta</i>
Vg	<i>Wulgata</i>

III. Skróty dokumentów kościelnych

DV	<i>Dei Verbum</i> (Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym)
VD	<i>Verbum Domini</i>

IV. Skróty literatury judaistycznej i apokryficznej

1. Pisma rabiniczne

BT	Talmud babiloński
DC	Dokument Damasceński
Exod.R.	Exodus Rabbah
Gen.R.	Genesis Rabbah
JT	Talmud jerozolimski
Lev.R.	Leviticus Rabbah
M	Miszna
SifreDeut	Sifrei Devarim
T	Tosefta

Nazwy traktatów z Miszny, Talmudu i Tosefty są zapisywane w formie skróconej. Źródła te zapisuje się w następujący sposób: Miszna (M), Tosefta (T) i Talmud jerozolimski (JT), następnie podaje się nazwę traktatu (zapisane skrótem i kursywą), numer rozdziału (cyfrą rzymską) i halachy (cyfrą arabską) (np. M *Szab* I,1; JT *Szab* I,1). W Talmudzie babilońskim (BT) będzie podany numer folio (cyfrą arabską) i kolumna (oznaczona literą) (np. BT *Szab* 22a).

Awot	Awot
BB	Baba Batra
Ber	Berakot
BQ	Baba Qamma

Jeb	Jebamot
Joma	Joma
Kil	Kilajim
Ned	Nedarim
Peah	Peah
RH	Rosz ha-Szanah
Sanh	Sanhedrin
Sot	Sotah
Suk	Sukkah
Szab	Szabbat
Szeq	Szeqalim
Taan	Taanit
Tam	Tamid
Ter	Terumot

2. Targumy

TgJ	Targum Jonatana
TgN	Targum Neofiti 1
TgO	Targum Onkelosa
TgPsJ	Targum Pseudo-Jonatana

3. Pisma apokryficzne

JózAs	<i>Józef i Asenet</i>
Jub	<i>Księga Jubileuszów</i>

Wstęp

Pragnienie ojcowskiej miłości jest głęboko wpisane w serce każdego człowieka. Obok czulej obecności matki, kluczową rolę odgrywa odpowiedzialna troska ojca¹. Niestety można zaobserwować, że dzisiejsze społeczeństwo niejednokrotnie naznaczone jest kryzysem ojcostwa². W konsekwencji wzrasta to głębokie pragnienie ojca i rodzi potrzebę zwrócenia się do Boga, który jest źródłem i początkiem wszelkiego ojcostwa (por. Ef 3,15). W Nim najpełniej można doświadczyć miłości zatroskanej o swoje dzieci.

Odpowiedź na to głębokie pragnienie człowieka można odnaleźć na kartach Pisma Świętego, gdzie Bóg pragnie się objawiać w swojej dobroci i mądrości (DV 2)³. Biblia ukazuje Boga jako Tego, który opiekuje się swoim ludem, a w czasie wędrówki przez pustynię niesie go na samym sobie, na wzór orła chroniącego swe pisklęta (Pwt 32,11). Prorok Ozeasz, posługując się obrazem ojca podnoszącego niemowlę do swego policzka, objawia czułość i miłość Pana względem Izraela (Oz 11,4). Natomiast Nowy Testament ukazuje Boga jako Ojca Jezusa i wierzących. Można więc zauważyć, że ojcostwo Boga jest istotnym tematem teologicznym w Starym i Nowym Testamencie⁴. Tę prawdę w sposób szczególny akcentuje Ewangelia Janowa. Uważny czytelnik może dostrzec, że słowo *ὁ πατήρ* (ojciec) jest najczęściej występującym tam terminem⁵. Ponadto między Jezusem a Ojcem istnieje wyjątkowa więź, tak że ten, kto widzi Jezusa, widzi i Ojca (J 14,9). Co więcej, ich relacja charakteryzowana jest przez jedność (J 10,30), miłość (J 3,25) i wzajemne poznanie (J 10,15). Można więc stwierdzić, że w Chrystusie Bóg objawia się w pełni w tajemnicy swego ojcostwa⁶. Inaczej ma się natomiast rzecz w odniesieniu do relacji uczniów z Bogiem Ojcem. Nie nazywają Go oni ani razu swoim Ojcem, brak jest też modlitwy „Ojcze nasz”. Jezus określa Boga – Ojcem wierzących jedynie w scenie po Zmartwychwstaniu (J 20,17). Przy pobieżnej lekturze mogłoby się zatem wydawać, że Jan ewangelista pomija kwestię ojcostwa Boga względem wierzących. Jednak w miarę

¹ Papież Franciszek definiuje ojcostwo jako podjęcie odpowiedzialności za drugiego – Ojciec Święty Franciszek, *List Apostolski Patris Corde. Z okazji 150. rocznicy ogłoszenia Świętego Józefa Patronem Kościoła Powszechnego* (Poznań: Pallottinum 2020) 23.

² Szerzej na temat kryzysu ojcostwa w aspekcie pedagogicznym i duchowym – zob. J. Augustyn, *Ojcostwo. Aspekty pedagogiczne i duchowe* (Kraków: WAM 2013) 17–77.

³ „Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym”, *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski*, wyd. 3 (Poznań: Pallottinum 1986) 350.

⁴ Krzysztof Mielcarek stwierdza, że „ojcostwo jest fundamentalnie ważnym teologicznym motywem w Biblii” – zob. K. Mielcarek, *Ojciec na ziemi w dziele Łukasza* (StBibLub 23; Lublin: Wydawnictwo KUL 2023) 9.

⁵ Pojawia się 136 razy, w tym aż 118 razy odnosi się do Boga jako Ojca.

⁶ Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1987) 179.

wnikania w tekst Ewangelii odsłania się głęboka prawda o Bożym ojcostwie, i to nie tylko wobec Jezusa, ale też wobec Jego uczniów.

Tytuł niniejszej pracy „Ojcostwo Boga w Ewangelii Janowej w kontekście Targumu Neofiti 1. Analiza egzegetyczno-teologiczna” wskazuje na związki między tekstem czwartej Ewangelii a tradycją targumiczną⁷. W tym kontekście rodzi się wiele pytań: czy literatura targumiczna miała wpływ na przekaz zawarty w Ewangelii Janowej? Jeśli tak, to co o tym świadczy? W jaki sposób znajomość tradycji targumicznych przez pierwszych wyznawców Jezusa żydowskiego pochodzenia oddziaływała na Janowe przedstawienie ojcostwa Boga? Co było przyczyną ukazania tak bliskiej relacji Ojca i Syna, ale też Ojca i uczniów w czwartej Ewangelii? Na ile tradycje zawarte w Targumie Neofiti 1 umożliwiają głębsze zrozumienie kluczowych tematów teologicznych w Ewangelii św. Jana? W jaki sposób pozwalają one wspólnocie Janowej uwierzyć w Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego oraz zobaczyć w Nim oblicze Boga Ojca? Prezentowana dysertacja jest próbą odpowiedzi na te pytania. Celem niniejszej pracy jest zatem ukazanie ojcostwa Boga w Ewangelii Janowej w kontekście Targumu Neofiti 1. Zamiarem autora jest również wskazanie na teologiczne implikacje badań porównawczych.

Większość uczonych zgadza się z tym, że czwarta Ewangelia kształtowała się w środowisku żydowskim, stąd też powinna być lepiej rozumiana w kontekście judaistycznym⁸. Jezus wielokrotnie uczestniczył w liturgii synagoidalnej w czasie szabatu (Mk 1,21; Łk 4,16), podczas której czytano teksty Tory (Pięcioksięgu) i Haftary (Proroków). Lektura odbywała się w języku hebrajskim, który w tradycji żydowskiej uznawany jest za język święty⁹. Po niewoli babilońskiej został on niemal całkowicie wyparty z codziennego życia przez aramejski, choć nadal pozostawał językiem liturgicznym. W związku z tym pojawiła się potrzeba przekładu odczytywanych tekstów na język aramejski, co zostało określone mianem targumu¹⁰. Należy podkreślić, że osoba dokonująca tłumaczenia (meturgeman) nie mogła tego czynić w dowolny sposób, ale musiała przestrzegać ściśle ustalonej tradycji¹¹. Poza tym dopuszczalny był jedynie

⁷ W niniejszej pracy sformułowanie „tradycja targumiczna” odnosi się do przekazu ustnego, który został później spisany.

⁸ J.L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (New York, NY: Paulist Press 1968); M.S. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół. Studium egzegetyczno-teologiczne Czwartej Ewangelii (J 9,22; 12,42; 16,2)* (StB 3; Kielce: Verbum 2002); J. Beutler, *Judaism and the Jews in the Gospel of John* (SubBi 30; Roma: Pontificio Istituto Biblico 2006); J.H. Charlesworth, *Jesus as Mirrored in John. The Genius in the New Testament* (London: Clark 2019) 24; M.S. Wróbel, *Anti-Judaism and the Gospel of John. A New Look at the Fourth Gospel's Relationship with Judaism* (LTS 7; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2023).

⁹ M.S. Wróbel, *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej* (BAram 0; Lublin: Gaudium 2017) 119.

¹⁰ Początki zjawiska targumizmu dobrze oddaje tekst z Księgi Nehemiasza mówiący o publicznym czytaniu Tory i ustnym tłumaczeniu jej na język aramejski (Ne 8,1-8).

¹¹ Wróbel, *Wprowadzenie*, 125.

przekład ustny dokonywany z pamięci. Było to spowodowane obawą rabinów, by nie utożsamiano tekstu świętego (hebrajskiego) z jego tłumaczeniem i interpretacją¹². Dopiero z czasem zaczęto spisywać utrwaloną tradycję targumiczną, co potwierdzają odnalezione w Qumran rękopisy targumów do Księgi Hioba i Księgi Kapłańskiej¹³. Targum stanowił więc tzw. „Biblię Ludu” (*Volksbibel*), która nie miała na celu zastąpienia tekstu świętego (hebrajskiego), ale miała pomóc w jego lepszym rozumieniu¹⁴.

Badacze zauważają, że w Palestynie pierwszego wieku aramejskie tłumaczenia Biblii (targumy) były bardziej rozpowszechnione i żywe w umysłach ludzi niż normatywny tekst hebrajski¹⁵. Judeochrześcijanie, którzy tworzyli wspólnotę Janową musieli więc dobrze znać aramejskie przekłady Starego Testamentu¹⁶. Również Jezus, który mówił i nauczał w języku aramejskim z pewnością był zaznajomiony z tradycjami targumicznymi¹⁷. Niewątpliwie miało to wpływ na kształtowanie się czwartej Ewangelii¹⁸. Ponadto, egzegeci dostrzegają wiele jej semickich cech, które wskazują na aramejskie źródło¹⁹. Mary L. Coloe twierdzi, że tradycje targumiczne mogły dostarczyć Janowi teologicznych narzędzi do wyrażenia bóstwa, które pierwsi wyznawcy widzieli, słyszeli i doświadczali w osobie Jezusa²⁰. Są to m.in. pojęcia: Słowo (*Memra*), Chwała (*Jeqara*), Obecność (*Szekina*). Dzięki temu autor czwartej Ewangelii mógł dotrzeć

¹² M.J. McNamara, *Targum and Testament Revisited. Aramaic Paraphrases of the Hebrew Bible. A Light on the New Testament*, wyd.2 (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2010) 78.

¹³ Pierwotny tych manuskryptów jest datowany nawet na drugą połowę II w. przed Chr. – Wróbel, *Wprowadzenie*, 134.

¹⁴ M.S. Wróbel, „The Aramaic Bible as a Translation of the Word of God in the Synagogal Liturgy”, *Ways to Religion* (red. A.R. Knapik *et al.*) (Wrocław: Wyższa Szkoła Filologiczna, Polska Akademia Nauk – Washington, WA: Internation Communicology Institute 2017) 213.

¹⁵ A.D. York, „The Targum in the Synagogue and in the School”, *JSJ* 10/1 (1979) 74–86; R. Kasher, „The Aramaic Targumim and their Sitz im Leben”, *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies* (red. M.H. Goshen-Gottstein) (Jerusalem: Hebrew University 1988) 75–85.

¹⁶ Wróbel, *Wprowadzenie*, 337.

¹⁷ McNamara, *Targum and Testament*, 249.

¹⁸ W synagogach na terenie Palestyny obowiązywał tzw. trzyletni cykl czytań, podczas którego była czytana cała Tora. Aileen Guilding twierdzi, że Ewangelia Jana może być nazwana „chrześcijańskim komentarzem do lekcji cyklu trzyletniego”. Wydaje się, że Ewangelista chciał zachować tradycję synagogałnych kazań Jezusa, które nie znalazły miejsca w Ewangeliach synoptycznych, i przedstawić je w formie, która byłaby znana i akceptowalna dla chrześcijańskich Żydów, którzy niedawno zostali wykluczeni z synagogi. Ewangelistę interesuje przede wszystkim podział czasu zgodnego z lekcjonarzem i tam, gdzie to odpowiada jego celom, jest gotów zmienić tradycyjny porządek wydarzeń. Na przykład umieszcza opis oczyszczenia Świątyni zgodnie z kalendarzem lekcjonarza, inaczej niż wskazywałby na to czas historyczny zachowany w tradycji synoptycznej. Można zatem stwierdzić, że czwarta Ewangelia została napisana do użytku liturgicznego, podobnie jak targumy – zob. A. Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship. A Study of the Relation of St. John's Gospel to the Ancient Jewish Lectionary System* (Oxford: Clarendon 1960) 231.

¹⁹ G.H. Dalman, *The Words of Jesus. Considered in the Light of post-biblical Jewish Writings and the Aramaic language. Introduction and Fundamental Ideas* (Edinburgh: Clark 1909); C.F. Burney, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* (Oxford: Clarendon 1922); J.A. Montgomery, *The Origin of the Gospel According to St. John* (Philadelphia, PA: The John C. Winston 1923); C.C. Torrey, „The Aramaic Origin of the Gospel of John”, *HTR* 16/4 (1923) 305–344; M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, wyd. 2 (Oxford: Clarendon 1954).

²⁰ M.L. Coloe, *God Dwells with Us. Temple Symbolism in the Fourth Gospel* (Collegeville, MN: Liturgical Press 2001) 61.

w rozumiały sposób do żydowskich odbiorców posługując się terminami, które były im znane z liturgii synagoidalnej.

Po przedstawieniu założeń, które są istotne dla dalszej analizy podjętego tematu, rodzą się kolejne pytania. Dlaczego spośród wielu dostępnych współcześnie targumów został wybrany Targum Neofiti 1? Jakie argumenty przemawiają za jego wyborem? Poszukując odpowiedzi na te pytania należy podkreślić, że tradycja targumiczna rozwijała się w dwóch głównych obszarach geograficznych. Pierwszym z nich była Palestyna, a drugim Babilonia²¹. Targum Palestyński do Tory charakteryzuje się wczesnym pochodzeniem i zawiera wiele parafraz i midrasz²². Jego tekst znajduje się całościowo w Targumie Neofiti 1 i częściowo w Targumie Pseudo-Jonatana, jak również w Targumie Fragmentarycznym i we fragmentach pochodzących z genizy kairskiej²³. Targum Palestyński będąc parafrazą tekstu biblijnego zawiera więcej dodanego materiału, dzięki czemu ukazuje przekonania i idee religijne obecne w czasie jego powstawania²⁴. Natomiast targumy babilońskie (Targum Onkelosa, Targum Jonatana) są bardziej dosłownym tłumaczeniem. Spowodowane jest to rewizją rabiniczną dokonaną na przełomie IV i V w. po Chr., wskutek czego usunięto materiał, który nie stanowił dosłownego tłumaczenia²⁵. Wybór Targumu Neofiti 1 był podyktowany kilkoma argumentami. Pierwszym z nich jest pochodzenie palestyńskie, które jest zbieżne z miejscem działalności Jezusa i późniejszej wspólnoty Janowej. Po drugie przekazuje on wczesne tradycje, które mogą sięgać czasów Jezusa i kształtowania się czwartej Ewangelii. Po trzecie, zawiera wiele dodatków i parafraz, które ukazują sposób interpretacji tekstu biblijnego. Dzięki temu możliwe jest porównanie tych idei z teologią Janową²⁶.

²¹ P.V. Flesher – B.D. Chilton, *The Targums. A Critical Introduction* (StArIS 12; Leiden: Brill 2011) 9–10; Wróbel, *Wprowadzenie*, 67.

²² McNamara, *Targum and Testament*, 123–124; Wróbel, *Wprowadzenie*, 69.

²³ M.J. McNamara, *I Targum e il Nuovo Testamento. Le parafrasi aramaiche della Bibbia ebraica e il loro rapporto per una migliore comprensione nel Nuovo Testamento* (StBi 5; Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna 1978) 17.

²⁴ M.J. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, wyd. 2 (AnBib 27A; Roma: Pontificio Istituto Biblico 1978) 17.

²⁵ Wróbel, *Wprowadzenie*, 150.

²⁶ Interesująca jest również sama historia Targumu Neofiti 1. Został on odnaleziony w Bibliotece Watykańskiej w 1949 r. przez Alejandra Díeza Macha i Juana Millasa Vallicrosa. Pierwotnie był skatalogowany jako Targum Onkelosa, jednak po wnikliwych analizach stwierdzono w 1956 r., że jest to Targum Palestyński. Na stronie tytułowej Targumu Neofiti 1 widnieje pieczęć „Pia Domus Neophytorum”, czyli kolegium rzymskiego dla konwertytów z judaizmu. Na końcu zaś znajduje się zapis hebrajski informujący, że kodeks został sporządzony w Rzymie przez Menachema w 1504 r. Targum prawdopodobnie trafił do biblioteki Pia Domus Neophytorum jako dar nawróconego Żyda (U. Boncampagniego). Natomiast w 1891 r. książki i manuskrypty należące do kolegium zostały zakupione przez Bibliotekę Watykańską. Krytyczne wydanie Kodeksu zostało dokonane w latach 1968–1978 w języku hiszpańskim przez Alejandra Díeza Macha – zob. M.S. Wróbel, *Targum Neofiti 1. Księga Rodzaju. Tekst aramejski – przekład, aparat krytyczny – przypisy* (BAram 1; Lublin: Gaudium 2014) XL–XLII. Por. R. Le Déaut, „Jalons pour une histoire d'un manuscrit du Targum palestinien (Neofiti 1)”, *Bib* 48/4 (1967) 509–533.

Zainteresowanie literaturą targumiczną sięga okresu średniowiecza, kiedy to chrześcijańscy uczeni wykorzystywali zawarte tam treści w antyżydowskiej polemice²⁷. Z czasem zaczęto stosować targumy również jako źródła wyjaśniające teksty Nowego Testamentu. Natomiast odkrycia zwojów w Qumran (1947–1956 r.) oraz Targumu Neofiti 1 w Bibliotece Watykańskiej (1949 r.) przyczyniły się do ponownego zainteresowania tematyką targumiczną. Przejawem tego są wysiłki podejmowane przez wielu uczonych w celu dokonania przekładu na języki współczesne²⁸. Warto w tym miejscu przywołać polski projekt *Biblia Aramejska* zainicjowany w 2014 r. przez biblistów z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Dyrektorem tego projektu jest ks. prof. Mirosław S. Wróbel. Do tej pory ukazało się pięć tomów *Biblii Aramejskiej*. Są to tłumaczenia Targumu Neofiti 1 do Księgi Rodzaju, Księgi Wyjścia, Księgi Kapłańskiej i Powtórzonego Prawa, a także *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej*²⁹. Drugim przedsięwzięciem polskich badaczy jest realizacja projektu dotyczącego opracowania Targumu Jonatana. Powstał on w środowisku naukowców z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, a dyrektorem projektu jest dr hab. Anna Kuśmirek³⁰.

Badanie związków między pismami Nowego Testamentu a literaturą targumiczną zostało zapoczątkowane dopiero w drugiej połowie XX w. Do najbardziej znaczących egzegetów obcojęzycznych zajmujących się tą tematyką należą: Bruce D. Chilton³¹, Roger Le Déaut³², Alejandro Díez Macho³³, Martin J. McNamara³⁴. W ostatnich latach powstały również dysertacje doktorskie, które podejmują zagadnienia dotyczące targumów i ich związków z Nowym

²⁷ Wróbel, *Wprowadzenie*, 52.

²⁸ W ramach inicjatywy *The Bible Project*, której dyrektorem był Martin J. McNamara, zostało dokonane tłumaczenie 22 tomów tekstów targumicznych na język angielski. Natomiast prace nad przekładem na język hiszpański są podejmowane w serii *Biblioteca Midrásica* pod kierunkiem Miguela Péreza Fernández. Francuskie tłumaczenie targumu do Pięcioksięgi zostało dokonane przez Rogera Le Déaut i Jacquesa Roberta – Wróbel, *Wprowadzenie*, 54.

²⁹ Wróbel, *Wprowadzenie*; Wróbel, *Targum Neofiti 1. Księga Rodzaju*; M.S. Wróbel, *Targum Neofiti 1. Księga Wyjścia. Tekst aramejski – przekład, aparat krytyczny – przypisy* (BAram 2; Lublin: Gaudium 2017); A. Tronina, *Targum Neofiti 1. Księga Kapłańska. Tekst aramejski – przekład, aparat krytyczny – przypisy* (BAram 3; Lublin: Gaudium 2019); M. Parchem, *Targum Neofiti 1. Księga Powtórzonego Prawa. Tekst aramejski – przekład, aparat krytyczny – przypisy* (BAram 5; Lublin: Gaudium 2021).

³⁰ A. Kuśmirek – M. Parchem, *Targum Jonatana. Edycja tekstu aramejskiego. Przekład na język polski z wprowadzeniem i notami. I. Prorocy wcześniejsi* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW 2022); A. Kuśmirek – M. Parchem, *Targum Jonatana. Edycja tekstu aramejskiego. Przekład na język polski z wprowadzeniem i notami. II. Prorocy późniejsi* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW 2023).

³¹ B.D. Chilton, „God as ‘Father’ in the Targumim in Non-Canonical Literatures of Early Judaism and Primitive Christianity, and in Matthew”, *The Pseudepigrapha and Early Biblical Interpretation* (red. J.H. Charlesworth) (SSEJC 2; Sheffield: JSOT 1993); B.D. Chilton, *Judaic Approaches to the Gospels* (InStFChJ 2; Atlanta, GA: Scholars Press 1994).

³² R. Le Déaut, „Traditions targumiques dans le Coprus paulinien?”, *Bib* 42/1 (1961) 28–48; R. Le Déaut, *The Message of the New Testament and the Aramaic Bible (Targum)* (SubBi 5; Roma: Pontificio Istituto Biblico 1982).

³³ A. Díez Macho, „El Logos y el Espíritu Santo”, *Atlántida* 1/4 (1963) 381–396.

³⁴ McNamara, *I Targum*; McNamara, *The New Testament*; M.J., McNamara, „Targum and the New Testament. A Revisit”, *The New Testament and Rabbinic Literature* (red. R. Bieringer et al.) (JSJS 136; Leiden – Boston: Brill 2010) 387–427; McNamara, *Targum and Testament*; M.J. McNamara, *Targum and New Testament. Collected Essays* (WUNT 279; Tübingen: Mohr Siebeck 2011).

Testamentem. Należy tu wymienić najnowsze badania podjęte m.in. przez Piotra Kota³⁵, Adama J. Howella³⁶ i Marka Vaňuša³⁷. Studia targumiczne rozwinęły się również na gruncie polskim. Ich początek można datować na lata 90. ubiegłego wieku, obecnie natomiast są realizowane przez wielu biblistów³⁸. Można spośród nich wymienić: Marka Baraniaka³⁹, Waldemara Chrostowskiego⁴⁰, Annę Kuśmirek⁴¹, Marka Parchema⁴² i Mirosława S. Wróbla⁴³.

Należy jednak zauważyć, że niewielu naukowców zajmuje się badaniem Ewangelii Janowej w kontekście literatury targumicznej, a jeszcze mniejszą grupę stanowią badacze zajmujący się Targumem Neofiti 1. Dostępnych jest zaledwie kilka opracowań analizujących związki czwartej Ewangelii z Targumem Neofiti 1. Wśród nich trzeba wymienić artykuł Craiga E.

³⁵ P. Kot, *Targumy a Pierwszy List św. Jana. Literacko-teologiczne związki tradycji targumicznej o Kainie i Ablu (TNRdz 4,1-17) z Pierwszym Listem św. Jana* (RiSB 38; Warszawa: Vocatio 2010). Warto zaznaczyć, że jest to pierwsza polska dysertacja doktorska dotycząca zagadnień targumicznych (obroniona w 2007 r.).

³⁶ A.J. Howell, *Finding Christ in the Old Testament Through the Aramaic Memra, Shekinah, and Yeqara of the Targums* (Diss. The Southern Baptist Theological Seminary; Louisville, KY 2015).

³⁷ M. Vaňuš, *La presenza di Dio tra gli uomini. La tradizione della „shekinah” in Neofiti e in Matteo* (TG.ST 214; Roma: Pontificia Università Gregoriana 2015).

³⁸ Szczegółowe opracowanie nt. rozwoju studiów targumicznych w Polsce wraz z przywołaniem istotnych publikacji – zob. A. Kuśmirek, „Bulletin of Biblical Research”, *CT* 93/1 (2023) 191–198.

³⁹ M. Baraniak, „Słowo ‘modlitwa’ (slw/sly) w aramejskich targumach do Biblii Hebrajskiej – z perspektywy tekstów palestyńskich (II w. p.n.e. – I w. n.e. oraz VIII w. n.e.)”, *Modlitwa – w językach i tekstach artystycznych* (red. A. Różyło) (Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne 2007); M. Baraniak, „Motyw miasta w Księdze Pieśni nad Pieśniami i jego targumiczna interpretacja”, *SBO* 3 (2011) 209–234; Baraniak, M., „Targumy rabiniczne a chrześcijaństwo”, *Jezus i chrześcijaństwo w źródłach rabinicznych. Perspektywa historyczna, społeczna, religijna i dialogowa* (red. K. Pilarczyk – A. Mrozek) (Estetyka i Krytyka 27; Kraków: Antykwa 2012) 105–124; M. Baraniak, *Zjawisko targumizacji na podstawie Targumu do Pieśni nad Pieśniami* (Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa 2013); M. Baraniak, „The Methods and Techniques of the Targumic Exegesis of the Song of Songs”, *The Song of Songs Afresh. Perspectives on Biblical Love Poem* (red. S. Fischer – G. Fernandes) (Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2019).

⁴⁰ W. Chrostowski, „Targumiczne reguły i techniki przekładu Pisma Świętego”, *PP* 2 (1990) 249–262; W. Chrostowski, „Ewolucja sensu tekstu świętego na przykładzie targumicznej wersji Ez 16”, *CT* 61/1 (1991) 63–80; W. Chrostowski, „Palestyńskie Targumy Pięcioksięgu”, *CT* 61/2 (1991) 33–46; W. Chrostowski, „Literatura targumiczna a Septuaginta”, *CT* 63/3 (1993) 49–68.

⁴¹ A. Kuśmirek, „Targum do Księgi Ezechiela”, *CT* 77/4 (2007) 139–155; A. Kuśmirek, „Aramejska wersja Księgi Jonasza”, *BPTH* 2 (2009) 87–97; A. Kuśmirek, „Księga Nahuma w tradycji targumicznej”, *CT* 80/4 (2010) 101–120; A. Kuśmirek, *Balaam i jego wyrocznie (Lb 22-24) w tradycji targumicznej* (Warszawa: Vocatio 2011); A. Kuśmirek, „Aramejska wersja Księgi Aggeusza”, *CT* 82/4 (2012) 113–128; A. Kuśmirek, „Księga Jozuego w tradycji targumicznej”, *CT* 84/4 (2014) 175–196; A. Kuśmirek, „Aramejska wersja Księgi Amosa w Targumie Jonatana”, *CT* 85/4 (2015) 177–194; A. Kuśmirek, „Aramejska wersja Księgi Ozeasza”, *CT* 86/4 (2016) 173–192; A. Kuśmirek, „Aramejska wersja Księgi Sofoniasza”, *CT* 87/4 (2017) 151–172; A. Kuśmirek, „Zjawisko targumizmu w aramejskiej wersji Pierwszej i Drugiej Księgi Kronik”, *CT* 89/4 (2019) 221–248; A. Kuśmirek, „Jacob’s Blessing (Gen 49:1–28) in Targumic Interpretation”, *CT* 90/5 (2020) 95–122; A. Kuśmirek, „Prorok Salomon i jego prococtwa w Targumie Koheleta”, *BPTH* 14 (2021) 383–399.

⁴² Parchem, *Księga Powtórzonego Prawa*; M. Parchem, „Elements of Merkābāh Mysticism in the Targum Jonathan to the Book of Ezekiel”, *CT* 93/1 (2023) 59–84.

⁴³ M.S. Wróbel, „The Aramaic Bible”, 211–226; M.S. Wróbel, „Tradycje targumiczne a Nowy Testament”, *ZNSBP* 15 (2018) 403–413; M.S. Wróbel, „Eschatologia w ujęciu Biblii aramejskiej”, *Dobrze jest dziękować Panu. Księga Jubileuszowa dla Księdza Profesora Waldemara Chrostowskiego w 70. rocznicę urodzin* (red. J. Kręcidło – B. Strzałkowska) (AMA 22; Warszawa: Stowarzyszenie Biblistów Polskich – Kielce: Jedność 2021) 788–795; M.S. Wróbel, „Motywy Bożego gniewu wobec Izraela i jego wrogów w targumach”, *Łódzkie Studia Teologiczne* 31/1 (2022) 115–126; M.S. Wróbel, „Ideological and Intertextual Relations Between the Targum Isaiah and the Gospel of John 1”, *CT* 93/1 (2023) 85–102; M.S. Wróbel, „Wyznanie wiary ‘obcych’ w Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba w interpretacji Biblii Aramejskiej”, *Religijne obrazy obcych. Żydzi. Chrześcijaństwo. Muzułmanie* (red. R. Marcinkowski – A. Citlak – M. Grodzki) (Kraków: Libron 2023) 199–217.

Morrisona – profesora Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie, który podejmuje temat Janowej „godziny” w kontekście Targumu Neofiti 1⁴⁴. Autorem innej publikacji jest Martin J. McNamara, który wyjaśnia tekst J 14,2-3 w świetle tekstów targumicznych, m.in. Targumu Neofiti 1⁴⁵. W jednym z rozdziałów tejże publikacji autor analizuje znaczenie Janowego terminu *Logos* w odniesieniu do pojęcia *Memra* obecnego w Targumie Neofiti 1⁴⁶. Natomiast Jörg Frey wyjaśnia ideę *Szekiny* zaczerpniętą z targumów nawiązując do teologii czwartej Ewangelii⁴⁷. W Polsce badania te prowadzi Mirosław S. Wróbel, a ich wyniki przedstawia zarówno w języku polskim, jak i angielskim⁴⁸.

W kontekście niniejszej dysertacji znaczące są również publikacje dotyczące zagadnienia ojcostwa Boga w Biblii, a szczególnie w Ewangelii Janowej. Spośród licznych opracowań na uwagę zasługuje monografia Witolda Marchela zatytułowana *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens* (1963 r.)⁴⁹. Studium dotyczy pochodzenia i znaczenia inwokacji Boga jako Ojca w Starym Testamencie, judaizmie palestyńskim a następnie w Nowym Testamencie. Innym autorem jest Matthew Vellanickal, który ukazuje synostwo Boże chrześcijan w świetle pism Janowych (1977 r.)⁵⁰. Autor rozpoczyna od przedstawienia tematu w Starym Testamencie, a następnie w późnym judaizmie i w okresie hellenizmu. W kolejnych rozdziałach analizuje synostwo Boże chrześcijan w Ewangeliach synoptycznych, pismach Pawłowych, aż w końcu

⁴⁴ C.E. Morrison, „The ‘Hour of Distress’ in Targum Neofiti and the ‘Hour’ in the Gospel of John”, *CBQ* 67/4 (2005).

⁴⁵ M.J. McNamara, „‘To Prepare a Resting-Place for You’. A Targumic Expression and John 14,2-3”, *Targum and New Testament. Collected Essays* (red. M.J. McNamara) (WUNT 279; Tübingen: Mohr Siebeck 2011) 444–449.

⁴⁶ M.J. McNamara, „Logos of the Fourth Gospel and Memra of the Palestinian Targum (Exod 12:42)”, *Targum and New Testament. Collected Essays* (red. M.J. McNamara) (WUNT 279; Tübingen: Mohr Siebeck 2011) 439–443. Por. wcześniejszy artykuł tego samego autora – M.J. McNamara, „Logos of the Fourth Gospel and Memra of the Palestinian Targum (Ex 12:42)”, *ET* 79 (1968) 115–117. Należy wymienić tu jeszcze inne publikacje, które podejmują ten temat, jednak nakreślają szerszą perspektywę targumiczną, czasem pomijając Targum Neofiti 1. Są to m.in. dzieła: R. Hayward, „Holy Name of the God of Moses and the Prologue of St John’s Gospel”, *NTS* 25/1 (1978) 16–32; B.D. Chilton, „Typologies of Memra and the Fourth Gospel”, *Textual and Contextual Studies in the Pentateuchal Targums* (red. P. Fleisher) (Targum Studies 1; Atlanta: Scholars Press 1992) 89–100; C.A. Evans, *Word and Glory. On the Exegetical and Theological Background of John’s Prologue* (JSNT.S 89; Sheffield: Academic Press 1993); D. Boyarin, „The Gospel of the Memra: Jewish Binitarianism and the Prologue to John”, *HTR* 94/3 (2001) 243–284; J.L. Ronning, *The Jewish Targums and John’s Logos Theology* (Peabody, MA: Hendrickson 2010); P. de Vries, „The Targumim as Background of the Prologue of the Gospel According to John”, *JBT* 1/4 (2018) 97–122.

⁴⁷ J. Frey, „God’s Dwelling on Earth. ‘Shekhina-Theology’ in Revelation 21 and in the Gospel of John”, *John’s Gospel and Intimations of Apocalyptic* (red. C.H. Williams – C. Rowland) (London: Clark 2013) 79–103.

⁴⁸ M.S., Wróbel, „Ewangelia według św. Jana w świetle Targumu Neofiti 1 do Księgi Rodzaju”, *ZNSBP* 12 (2015) 439–452; M.S. Wróbel, „The Gospel According to St. John in the Light of Targum Neofiti 1 to the Book of Genesis”, *BPT* 9 (2016) 115–130; M.S. Wróbel, „Znaczenie targumów w argumentacji fundamentalnoteologicznej”, *Historia – Wiara – Nauka. Źródła poznania Jezusa Chrystusa* (red. P. Artemiuk) (Płock: Płocki Instytut Wydawniczy – Lublin: Stowarzyszenie Teologów Fundamentalnych w Polsce 2018) 185–202.

⁴⁹ W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens: étude exégétique sur les origines et la signification de l’invocation à la divinité Père, avant et dans le Nouveau Testament* (AnBib 19; Roma: Pontificio Istituto Biblico 1963). Publikacja ta jest tezą doktorską obronioną na Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie w 1961 roku.

⁵⁰ M. Vellanickal, *The Divine Sonship of Christians in the Johannine Writings* (AnBib 72; Roma: Pontificio Istituto Biblico 1977). Niniejsza książka jest pracą doktorską obronioną na Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie w 1970 roku.

przechodzi do Ewangelii Janowej. Omawia m.in. dwa teksty: J 1,12-13 i J 3,3-10, które są przedmiotem czwartego rozdziału prezentowanej dysertacji. Synostwo Boże chrześcijan jest również treścią monografii Luisa G. Sarasa Gallego zatytułowanej *La filiación de los creyentes en el Evangelio de Juan* (2010 r.)⁵¹. Nie sposób również pominąć wielu artykułów naukowych, które obejmują Janowe przedstawienie relacji Ojciec – Syn, jak i Ojciec – wierzący⁵². W literaturze brak jest natomiast szerszego opracowania Janowej teologii ojcstwa Boga w kontekście Targumu Neofiti 1. Niniejsza dysertacja jest więc przedsięwzięciem nowatorskim, zarówno na gruncie biblistyki polskiej, jak i światowej.

Wybór właściwej metody badawczej zależy od celu badań, który w prezentowanej dysertacji jest określony jako analiza egzegetyczno-teologiczna. Ponadto, bogactwo tekstu biblijnego domaga się zastosowania wielu metod i podejść do studium Pisma Świętego⁵³. Papieska Komisja Biblijna podkreśla, że metoda historyczno-krytyczna jest niezbędna do naukowego poszukiwania sensu zamierzonego przez autorów i redaktorów tekstu⁵⁴. Zwraca uwagę na historyczny aspekt tekstu biblijnego zakładając, że słowa zapisane na kartach Pisma Świętego zostały skierowane do konkretnych czytelników bądź słuchaczy znajdujących się w określonych realiach przestrzenno-czasowych⁵⁵. W badaniu historyczności poszczególnych passusów pochodzących z Targumu Neofiti 1 (rozdział I) zostaną uwzględnione teksty pochodzące z okresu judaizmu czasów Jezusa. Celem tej analizy porównawczej jest wykazanie starożytnych tradycji obecnych w omawianym targumie. Metoda historyczno-krytyczna posłuży również w badaniu Ewangelii Janowej. Pierwszym jej etapem jest krytyka tekstu, która pozwala na ustalenie jego

⁵¹ L.G. Sarasa Gallego, *La filiación de los creyentes en el Evangelio de Juan* (Monografias y tesis 2; Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana 2010).

⁵² W.F. Lofthouse, *The Father and the Son. A Study in Johannine Thought* (London: Student Christian Movement Press 1934); T.E. Pollard, „The Father-Son and God-Believer Relationships According to St John. A Brief Study of John's Use of Prepositions”, *L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie* (red. M. de Jonge) (BETHL 44; Gembloux: Duculot 1977) 363–369; W. Marchel, „Ojciec”, *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, wyd. 2 (red. F. Gryglewicz) (Lublin: RWKUL 1992); G. Ferraro, *Mio-Tuo. Teologia del possesso reciproco del Padre e del Figlio nel Vangelo di Giovanni* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1994); I. de la Potterie, „La figliolanza divina del cristiano secondo Giovanni”, *Atti del VI Simposio di Efeso su S. Giovanni apostolo* (red. L. Padovese) (TuCS 11; Roma: Pontificio Ateneo Antoniano. Istituto Francescano di Spiritualità 1996); P.N. Anderson, „The Having-Sent-Me Father. Aspects of Agency, Encounter, and Irony in the Johannine Father-Son Relationship”, *God the Father in the Gospel of John* (red. A. Reinhartz) (Sem 85; Atlanta, GA: Society of Biblical Literature 1999) 33–57; A. Reinhartz (red.), *God the Father in the Gospel of John* (Sem 85; Atlanta, GA: Society of Biblical Literature 1999); M.S. Wróbel, „Ja i Ojciec jedno jesteśmy’ (J 10,30). Chrystologia Ewangelii św. Jana wobec żydowskiego monoteizmu”, *Jezus jako Syn Boży w Nowym Testamencie i we wczesnej literaturze chrześcijańskiej* (red. H. Drawnel) (ABLu 1; Lublin: Wydawnictwo KUL 2007) 53–62; A. Kuśmirek, „Zobaczyć Ojca w Synu w Ewangelii św. Jana”, *VV 16* (2009) 145–159; M.S. Wróbel, „Jezus Janowy jako Objawiciel Oblicza Ojca”, *VV 20* (2011) 191–203; D. Ledwoń, *Świadectwo Ojca w czwartej Ewangelii. Studium egzegetyczno-teologiczne* (PNUS 3625; Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2017).

⁵³ S. Szymik, *Współczesne modele egzegezy biblijnej* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2013) 28.

⁵⁴ Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele. Przemówienie Ojca Świętego Jana Pawła II oraz Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej* (Poznań: Pallottinum 1994) 26.

⁵⁵ Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja*, 30.

brzmienia jak najbardziej zbliżonego do oryginału. Następnie zostanie dokonana analiza lingwistyczna i semantyczna. Kolejnym etapem jest ustalenie kontekstu i gatunku literackiego wraz z określeniem struktury omawianego tekstu.

Podążając za wskazaniem Papieskiej Komisji Biblijnej konieczne jest jeszcze odniesienie się do innych narzędzi⁵⁶. Jednym z nich jest, przywołana wcześniej, analiza porównawcza, która pozwala na zestawienie wybranych tekstów czwartej Ewangelii dotyczących ojcostwa Boga z tekstami Targumu Neofiti 1 (rozdział III i IV). Zakłada ona podejście intertekstualne polegające na porównaniu analizowanego tekstu biblijnego z tekstami o podobnej treści i zawartości, w tym przypadku z Targumem Neofiti 1⁵⁷. U podstaw tej analizy leży przekonanie o dialogiczności wypowiedzi, a mianowicie, iż słowo zawsze pozostaje w dialogu ze swoim kulturowym, społecznym i językowym otoczeniem⁵⁸. Innym narzędziem wykorzystanym w niniejszej pracy jest metoda odwoływania się do żydowskich tradycji interpretacyjnych⁵⁹. Papieska Komisja Biblijna wymienia m.in. targumy, które reprezentują interpretację biblijną judaizmu pierwszych wieków. Powyższe działania nie są jednak wystarczające, by odczytać teologiczne przesłanie Ewangelii Janowej dotyczące ojcostwa Boga. Konieczne jest zastosowanie egzegezy teologicznej, która zwraca szczególną uwagę na duchowy sens tekstu biblijnego⁶⁰. Podsumowując kwestie metodologiczne należy zauważyć, że uwzględnienie w niniejszej pracy zarówno nurtu historyczno-krytycznego, jak i teologicznego umożliwi rzetelne badania tekstów biblijnych (VD 34). Zastosowana metodologia jest zgodna z postulatem Benedykta XVI określonego mianem „hermeneutyki wiary”⁶¹.

Prezentowana praca składa się z czterech rozdziałów. Pierwszy i drugi koncentrują się na ogólnym przedstawieniu idei ojcostwa Boga w Targumie Neofiti 1 i Ewangelii Janowej. Jak można z łatwością zauważyć posiadają one paralelną strukturę, by wyraźniej ukazać podobieństwa. Dwa kolejne podejmują się analizy wybranych wersetów czwartej Ewangelii w kontekście omawianego targumu. Również w tym przypadku można dostrzec podobną strukturę obu rozdziałów wynikającą z założeń przyjętej metody historyczno-krytycznej i egzegezy teologicznej.

⁵⁶ Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja*, 113.

⁵⁷ Szymik, *Współczesne modele*, 99.

⁵⁸ S. Wypych, „Intertekstualność a najbardziej znane metody analizy literackiej tekstów Pisma Świętego”, *SThV* 42/1 (2004) 156.

⁵⁹ Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja*, 43.

⁶⁰ Więcej na temat egzegezy teologicznej – zob. Szymik, *Współczesne modele*, 25–28.

⁶¹ Zob. S. Szymik, „Benedykta XVI hermeneutika wiary”, *BibAn* 2/1 (2012) 217–228.

Pierwszy rozdział jest zatytułowany „Bóg jako Ojciec w Targumie Neofiti 1”. Przedstawia ojcostwo Boga w trzech aspektach: transcendentnym (Ojciec, który jest w niebie), immanentnym (Bóg, który objawia się na ziemi) i społecznym (Bóg wobec synów Izraela). Za każdym razem na początku jest omówiona terminologia, a następnie przeanalizowane konteksty, w jakich występuje badany fragment targumu. Celowo zostały pominięte zagadnienia wstępne dotyczące Targumu Neofiti 1 i fenomenu literatury targumicznej z uwagi na ograniczoną objętość niniejszej pracy. Fakt ten rekompensują dostępne polskiemu czytelnikowi pozycje, które szczegółowo omawiają powyższe kwestie⁶².

Drugi rozdział podejmuje zagadnienie: „Bóg jako Ojciec w czwartej Ewangelii”. Zostanie on przeanalizowany w trzech aspektach (transcendentnym, immanentnym i społecznym), podobnie jak w poprzednim. Warto zaznaczyć, że na tym etapie Ewangelia Janowa jest badana jeszcze bez żadnych odniesień do Targumu Neofiti 1, choć paralelna struktura obu rozdziałów niejednokrotnie wskazuje na podobieństwa terminologiczne i teologiczne z tekstami targumicznymi.

Trzeci rozdział: „Jezus jako Syn Boga” analizuje wybrane teksty Ewangelii Janowej dotyczące ojcostwa Boga względem Jezusa (J 1,18; 10,30; 17,1). Każdy z nich zostanie poddany analizie literackiej, egzegetycznej i teologicznej. Na etapie analizy literackiej zostanie dokonana próba retrowersji tekstu aramejskiego⁶³. Zabieg ten polega na odtworzeniu aramejskich słów i konstrukcji gramatycznych, które mogły tkwić u podłoża greckiej wersji Ewangelii⁶⁴. To działanie motywowane jest przekonaniem o aramejskim źródle czwartej Ewangelii istniejącym czy to w formie spisanej, czy też jedynie w przekazie ustnym. Dokonana retrowersja pozwoli wyraźniej dostrzec podobieństwa z tekstem Targumu Neofiti 1.

W czwartym rozdziale zatytułowanym „Uczniowie jako dzieci Boga” zostanie przeprowadzona analiza wybranych tekstów Janowych (J 1,12-13; 3,3-5; 17,20-21). Tak jak poprzednio będą się na nią składały badania literackie, egzegetyczne i teologiczne. Ponadto, zostanie dokonana aramejska retrowersja omawianych wersetów dotyczących ojcostwa Boga względem uczniów. Należy podkreślić, że w trzecim i czwartym rozdziale teksty Janowe będą analizowane w kontekście tradycji zawartych w Targumie Neofiti 1.

⁶² Kot, *Targumy*, 17–82; Wróbel, *Księga Rodzaju*, XXXI–LII; Wróbel, *Wprowadzenie*.

⁶³ Więcej na temat aramejskiej retrowersji tekstu Ewangelii w kontekście targumów – zob. Flesher – Chilton, *Targums*, 409–421.

⁶⁴ Próby dokonania aramejskiej retrowersji wybranych tekstów Ewangelii Janowej podejmowali się m.in.: Burney, *Aramaic*; M.-É. Boismard – A. Lamouille, *Un Évangile pré-johannique* (EtB.NS 17; Paris: Gabalda 1993); M.S. Wróbel, *Who are the Father and his Children in Jn 8:44? A Literary, Historical and Theological Analysis of Jn 8:44 and its Context* (CRB 63; Paris: Gabalda 2005).

Pozostaje jedynie wyrazić pragnienie, by niniejsza praca pozwoliła czytelnikowi wniknąć w głębię ojcowskiej miłości Boga, tak jak ukazuje to Jan ewangelista. Niech słowa żydowskiego mędrca, odniesione wprawdzie do Tory, ale aktualne także do Ewangelii Janowej, staną się zachętą do nieustannej fascynacji Słowem: „Rozważaj ją i rozważaj ją [nieustannie], ponieważ wszystko jest w niej; trzymaj się jej, dorastaj i starzej się z nią, a bez niej się nie ruszaj, gdyż nie masz lepszej miary od niej” (M *Awot* V,22)⁶⁵.

Na koniec, chciałabym wyrazić moją głęboką wdzięczność wszystkim, którzy wspierali mnie w trakcie pisania pracy doktorskiej.

Przede wszystkim pragnę podziękować promotorowi, ks. prof. dr hab. Mirosławowi S. Wróblowi za kompetentną i życzliwą pomoc. Dziękuję za nieustanne inspirowanie mnie Ewangelią Janową i literaturą targumiczną, za przekazywanie pasji do Słowa.

Serdeczne podziękowania składam rodzinie, moim współsiostrom, przyjaciółom za cierpliwość, wyrozumiałość i wsparcie. Dziękuję za wszystkie momenty, kiedy dodawaliście mi otuchy i motywacji.

Dziękuję również wszystkim moim profesorom, którzy przez lata nauki ukazywali mi piękno Słowa. Dziękuję za przekazaną wiedzę i pasję, które były dla mnie źródłem inspiracji i zachętą do dalszego zgłębiania Biblii.

s. Dorota Chwiła FMA

⁶⁵ R. Marcinkowski, *Miszna. Nezikin (Szkody). Wstęp, przekład z języka hebrajskiego i opracowanie Roman Marcinkowski* (Warszawa: Wydawnictwo DiG – Bellerive-sur-Allier: Edition La Rama 2022) 519.

ROZDZIAŁ I Bóg jako Ojciec w Targumie Neofiti 1

W Biblii hebrajskiej Bóg rzadko nazywany jest Ojcem. Rzeczownik אב (ojciec) pojawia się 1212 razy, natomiast jedynie 15 razy odnosi się do Boga jako Ojca. Bóg jest Ojcem ludu Izraela¹, Dawida i jego potomków² a także sierot i wdów (Ps 68,6). Autorzy biblijni, oprócz bezpośredniego określenia Boga terminem „ojciec”, porównują Go czasem z ziemskim rodzicem, przypisując Mu jego niektóre przymioty: Bóg jest miłosierny jak ojciec względem swoich dzieci (Ps 103,13); karci jak ojciec syna, którego kocha (Prz 3,12), troszczy się o swój lud, nawet wtedy gdy spotyka się z brakiem wdzięczności (Oz 11, 1-4), jest litościwy jak ojciec dla posłusznego mu syna (Ml 3,17). Te wyrażenia wskazują na cechy, które były szczególnie ważne i cenne w postawie ziemskiego ojca, a w sposób doskonały przypisywano je Bogu – źródłu wszelkiego ojcostwa. W Księdze Powtórzonego Prawa ponadto pojawia się metaforyczne przedstawienie Boga jako Ojca Izraela. Bóg jest ukazany jako Ten, który opiekuje się swoim ludem podczas wędrówki przez pustynię, podobnie jak orzeł niosący na skrzydłach swe pisklęta (Pwt 32,10-12). Podobny obraz jest zaprezentowany w Oz 11,1-4, gdzie Izrael jest umiłowanym synem, a Bóg jest Tym, który uczy go chodzić, bierze na swoje ramiona, pochyla się ku niemu i karmi go. Opisy te świadczą o ojcowskiej postawie Boga, który jest pełen miłości i troski względem swych dzieci. Świadomość Bożego ojcostwa wśród Izraelitów miała swój wyraz w nadawaniu imion teoforycznych, takich jak: Abia (אביה), czyli „moim ojcem jest Pan” (2 Krn 29,1) lub Abiasz (אביש) mający to samo znaczenie (1 Sm 8,2); Abiel (אביאל) – „mój Ojciec jest Bogiem” (1 Sm 14,51); Eliab (אליאב) – „mój Bóg jest Ojcem” (Lb 1,9), Joab (יואב) – „Pan jest Ojcem” (2 Sm 2,13)³.

Analizując ideę Boga jako Ojca w Targumie Neofiti 1 warto zwrócić uwagę na długi proces kształtowania się tej myśli na przestrzeni wieków. Widoczne jest to w tekstach biblijnych, targumicznych a także innych dziełach literatury rabinicznej. Pięcioksiąg, do którego odnosi się omawiany targum, zazwyczaj nie posługuje się określeniem Boga jako Ojca. Niektórzy badacze twierdzą, że mogło to być spowodowane pogańskim rozumieniem ojcostwa bogów, które wiązało się przede wszystkim ze stworzeniem ludzi, z aktem pierwotnego zrodzenia⁴. W Egipcie znane były modlitwy kierowane do boga Amona, gdzie był on nazywany „stworcą nieba i ziemi”,

¹ Pwt 32,6; Iz 63,16; Iz 64,7; Jr 3,4.19; Jr 31,9; Ml 1,6; Ml 2,10.

² 2 Sm 7,14; 1 Krn 17,13; 1 Krn 22,10; 1 Krn 28,6; Ps 89,27.

³ Zob. A. Tronina – P. Walewski, *Biblijne nazwy osobowe i topograficzne. Słownik etymologiczny* (SBP 7; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2009) 24–25,106,154.

⁴ J. Warzecha, „Bóg jako Ojciec u sąsiadów biblijnego Izraela”, *‘Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem’ (Iz 64,7). Biblia o Bogu Ojcu* (red. F. Mickiewicz – J. Warzecha) (RiSB 5; Warszawa: Vocatio 1999) 18; D.R. Tasker, *Ancient Near Eastern Literature and the Hebrew Scriptures about the Fatherhood of God* (Studies in Biblical Literature 69; New York, NY: Peter Lang 2004) 15–72.

„stworcą wszystkich rzeczy” oraz „ojcem bogów i ludzi”⁵. Stąd też Izrael, który miał się odróżniać od innych narodów (Kpł 18,3), unikał nazywania Boga Ojcem. Wyjątek stanowi stosunkowo młody tekst tradycji deuteronomicznej w Pwt 32,6b, gdzie Mojżesz mówi o Bogu jako o Ojcu, który stwarza człowieka⁶.

Ożywienie świadomości ojcostwa Bożego jest widoczne w późniejszych księgach biblijnych, których redakcja przypada na końcowy okres przedwygnaniowy, czyli ok. VI w. przed Chr⁷. Są to teksty Jeremiasza (Jr 3,4.19) i teksty tradycji deuteronomicznej (Pwt 32,6; 2 Sm 7,14). Natomiast w czasach późnowygnaniowych lub powygnaniowych to określenie pojawia się jeszcze częściej⁸. W sytuacji cierpienia spowodowanego niewolą babilońską, zniszczeniem Jerozolimy i samej świątyni, Izraelici mogli jeszcze bardziej odczuwać potrzebę ojcowskiej troski Boga⁹. Doświadczając poniżenia, opuszczenia liczyli na pomoc i zainteresowanie Tego, który jest ich Ojcem (Iz 63,16). Księga Malachiasza, należąca do najpóźniejszych ksiąg prorockich, a zarazem jedna z najkrótszych, dwa razy nazywa Boga Ojcem (Ml 1,6; 2,10) i jeden raz z nim Go porównuje (Ml 3,17).

Dalszy rozwój idei ojcostwa Bożego można zauważyć w literaturze rabinicznej przypadającej na pierwsze wieki po Chr., gdzie pojawia się dość często określenie Boga jako Ojca. Można tu wspomnieć chociażby o modlitwie „Osiemnastu błogosławieństw” (שמנה עשרה), która sięga swoimi korzeniami czasów przedchrześcijańskich¹⁰. Wezwanie „Ojczy nasz” (אבינו) pojawia się tam trzykrotnie. Mianowicie w piątym błogosławieństwie (skrucha): „Spraw, byśmy wrócili, nasz Ojczy, do Twojej Tory i przyciągnij nas, Królu nasz, do Twojej służby”, szóstym (przebaczenie): „Wybacz nam, nasz Ojczy, bo zgrzeszyliśmy, odpuść nam, Królu nasz, bo zawiniliśmy” i w dziewiętnastym (pokój): „Pobłogosław nas, nasz Ojczy, wszystkich jak jednego,

⁵ Warzecha, „Bóg jako Ojciec”, 21.

⁶ Niektórzy egzegeci w Pwt 32,6b (w powiązaniu z Pwt 32,18) dostrzegają ślady mitologii kananejkiej, gdzie powszechna była idea boga jako ojca i stwórcy – zob. E. Jenni, „אב”, *TLOT* (red. E. Jenni – C. Westermann) (Peabody, MA: Hendrickson 1997) I, 11. U. Szwarz zauważa natomiast, iż w Pwt 32 trafniejsze jest określenie „rodzicielstwo” niż „ojcostwo” Boga, gdyż odnosi się tu zarówno do ojcostwa jak i macierzyństwa Boga. „Istotą rodzicielstwa JHWH jest udzielanie życia i rodzenie” – U. Szwarz, „[...] On twoim Ojcem [...]”. Idea rodzicielstwa JHWH w świetle Pwt 32”, *Abba, Ojczy!* (red. A.J. Nowak) (Homo meditant XXI; Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2000) 115–116.

⁷ S. Hałas, *W jakim sensie Bóg jest Ojczy? O ojcowskiej miłości Boga w Biblii Starego Testamentu* (Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe 2019) 139.

⁸ Należą do nich: redakcja kronikarska (1 Krn 17,13; 22,10; 28,6), Trito-Izajasz (Iz 63,16; 64,7), Księga proroka Malachiasza (Ml 1,6; 2,10; 3,17) – zob. E. Toenges, „The Image of God as Father as a Response to Political Crises in the First Century B.C.E.”, *Religious Responses to Political Crisis* (red. R. Reventlow) (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 444; New York, NY: Clark International 2008) 95; Hałas, *Bóg jest Ojczy*, 139.

⁹ Hałas, *Bóg jest Ojczy?*, 91.

¹⁰ Współcześnie Żydzi odmawiają tę modlitwę trzy razy dziennie, w postawie stojącej – stąd inne określenie tej modlitwy: „Amida” (תפילת העמידה) – zob. S. Adams, *Prayer in John's Farewell Discourse. An Exegetical Investigation* (Eugene, OR: Pickwick Publications 2020) 28; M.S. Wróbel, *Jeżus i Jego wyznawcy w Talmudzie. Analiza tekstologiczna, historyczna i socjologiczna* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2013) 147.

światłem Twojego Oblicza”¹¹. Ponadto w recenzji palestyńskiej, która wydaje się przekazywać tekst w jego najwcześniejszej, starożytnej formie, pod koniec modlitwy pojawia się werset z Iz 63,16 wyrażający wiarę w ojcostwo Boga.

Tekst hebrajski ¹²	Tłumaczenie ¹³
כי אתה אבינו	Ty jesteś naszym Ojcem,
כי אברהם לא ידענו	gdyż Abraham nie znał nas,
ישראל לא יכירנו	Izrael nas nie rozpoznał.
אתה יי אבינו	Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem,
גואלנו מעולם שמך	naszym Odkupicielem, od wieków Twoje imię

Może to świadczyć o tym, że w czasach Jezusa, a następnie w okresie powstawania Ewangelii i kształtowania się judaizmu rabinicznego, występowało zjawisko określania Boga terminem „ojciec”.

Kolejnym przykładem rozwoju idei ojcostwa Bożego jest modlitwa związana ze świętem Rosh-Hashanah (Początek Roku), w której kilkakrotnie pojawia się wezwanie „nasz Ojcie, nasz Królu!” (אבינו מלכנו)¹⁴. Tradycja żydowska przypisuje ją rabbiemu Akiwa (ok. 70 r. po Chr.): „Ojcie nasz, Królu nasz, nie mamy króla oprócz Ciebie. Ojcie nasz, Królu nasz, miej litość nad nami”¹⁵. We wczesnym apokryfie żydowskim *Józef i Asenet* datowanym na II w. przed Chr./I w. po Chr. również można odnaleźć określenie Boga jako Ojca. Asenet, córka arcykapłana z Heliopolis, odrzucona przez swoją rodzinę, zwraca się do Boga w modlitwie: „Ty jesteś ojcem sierot, opiekunem prześladowanych oraz obrońcą uciśnionych” (*JózAs* 12,13)¹⁶. Bóg jest tu

¹¹ S. Pecaric, *Sidur Pardes Lauder. Modlitwy na dni powszednie i na Szabat z tłumaczeniem na język polski Nusach Aszkenaz* (Kraków: Stowarzyszenie Pardes 2005) 83–100. Solomon Schechter podaje, że w recenzji palestyńskiej termin „ojcie nasz” pojawia się w czwartym (rozumienie) i szóstym (przebaczenie) błogosławieństwie – zob. S. Schechter – I. Abrahams, „Genizah Specimens”, *JQR* 10/4 (1898) 657. Natomiast Jacob Mann podaje, że wyrażenie to pojawia się również w błogosławieństwie dot. pokoju – J. Mann, „Genizah Fragments of the Palestinian Order of Service”, *HUCA* 2 (1925) 308.

¹² Tekst hebrajski za: Schechter – Abrahams, „Genizah Specimens”, 658.

¹³ Tłumaczenie własne.

¹⁴ Tekst modlitwy w języku hebrajskim wraz z tłumaczeniem na język polski – Pecaric, *Sidur Pardes*, 101–106. Por. M. Rosik, „Judaistyczne tło Modlitwy Pańskiej (Mt 6, 9-13) w świetle idei ojcostwa Bożego w Kazaniu na Górze”, *VV* 20 (2012) 117–118.

¹⁵ BT *Taan* 25b: אבינו מלכנו אין לנו מלך אלא אתה. אבינו מלכנו, למענך רחם עלינו.

¹⁶ A. Suski, „Józef i Asenet. Wstęp, przekład z greckiego, komentarz”, *SThV* 16/2 (1978), 227; R. Rubinkiewicz (red), *Apokryfy Starego Testamentu*, wyd. 2 (PSBib 13; Warszawa: Vocatio 2000) 19. Por. C. Zimmermann, *Die Namen des*

przedstawiony jako ojciec dziecka, którego głównym zadaniem jest jego ochrona. Ponadto, niedawne odkrycia w Qumran potwierdzają, że zwracanie się do Boga jako Ojca było powszechne w judaizmie palestyńskim¹⁷. W modlitwie zwanej *Psalmem Józefa* (4Q372), datowanej na I w. przed Chr., patriarcha zwraca się do Boga jako „mój Ojczy i mój Boże” (אבי ואלהי)¹⁸. W ten sposób Józef oddaje się pod ojcowską opiekę Boga, prosząc, by nie opuszczał go i nie oddawał w ręce narodów, ale by uczynił sprawiedliwość (עשה אתה בי משפט)¹⁹. Innym tekstem qumrańskim (4Q460) jest modlitwa kończąca się słowami „mój Ojczy i mój Panie” (אבי ואדוני)²⁰. Powyższe przykłady poświadczają indywidualną inwokację „Ojczy mój”. Na tej podstawie Eileen Schuller słusznie sugeruje, że sposób zwracania się do Boga jako Ojca mógł być bardziej powszechny w judaizmie palestyńskim niż się przypuszcza²¹. Nie można zatem zgodzić się ze stwierdzeniem Joachima Jeremiasa, że taka teza nie ma oparcia w źródłach żydowskich czasów Jezusa²².

W późniejszym judaizmie widać natomiast tendencję do unikania nazywania Boga Ojcem²³. W Targumie Onkelosa do Pięcioksięgu, który został przyjęty jako targum normatywny dla judaizmu rabinicznego, nie stosuje się określenia Boga jako Ojca²⁴. Wyjątek stanowi tekst Pwt 32,6, gdzie termin ten pojawia się w zapisie hebrajskim. Należy podkreślić, że targum ten został poddany cenzurze rabinicznej (IV/V w. po Chr.), w wyniku czego usunięto część materiału. Kolejnym przykładem wyraźnego unikania nazwania Boga Ojcem jest Targum Jonatana. Jest to targum do proroków datowany na III–VII w. po Chr., jednak on również później został poddany oficjalnej redakcji rabinicznej²⁵. Ponadto, podobnie jak Targum Onkelosa, jest on uznawany za tekst normatywny dla judaizmu. Targum ten w wielu miejscach zmienia tekst biblijny, tak by uniknąć określenia Boga jako Ojca. Na przykład w Iz 63,16 zwrot „Ty jesteś naszym Ojcem” (אתה אבינו) przetłumaczono jako „Ty jesteś Tym, którego miłosierdzie jest większe niż ojca dla swych

Vaters. *Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen* (AJEC 69; Leiden – Boston: Brill 2011) 57.

¹⁷ E. Schuller, „4Q372’ 1: A Text About Joseph”, *RQ* 14/3 (1990) 363.

¹⁸ 4Q372 1.16 - tekst hebrajski – zob. Schuller, „4Q372’”, 352. Eileen Schuller dodaje, że termin „ojciec” mógł również występować w 26. linii, jednak nie ma tu pewności, ponieważ tekst jest uszkodzony – zob. Ibidem, 362. Szczegółowe opracowanie określenia „ojciec” w odniesieniu do Boga w 4Q372 I – zob. M. Rossetti, *Giuseppe negli scritti di Qumran. La figura del patriarca a partire da 4Q372 I* (NBSR 3; Roma: LAS 2007) 177–241.

¹⁹ E. Puech, „Dieu le Père dans les écrits péritestamentaires et les manuscrits de la Mer Morte”, *RQ* 20/2 (2001) 303.

²⁰ Schuller, „4Q372’”, 362.

²¹ Schuller, „4Q372’”, 363. Więcej przykładów odniesienia terminu „ojciec” do Boga we wczesnych apokryfach i w pismach Filona, Józefa Flawiusza – zob. Zimmermann, *Die Namen*, 57–64.

²² J. Jeremias, *The Prayers of Jesus* (SBT 6; London: SCM 1967) 15; J. Jeremias, *Abba* (SGLNT 1; Brescia: Paideia 1968) 12.

²³ McNamara, *Targum and Testament*, 179. Szczegółowa analiza określenia Boga jako Ojca w literaturze targumicznej – G. Schelbert, *Abba Vater. Der literarische Befund vom Altaramäischen bis zu den späten Midrasch- und Haggada-Werken in Auseinandersetzung mit den Thesen von Joachim Jeremias* (StUNT 81; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011) 96–121.

²⁴ Wróbel, *Wprowadzenie*, 148–151. Talmud zobowiązuje Żydów do czytania Tory: dwukrotnie w oryginalnym języku hebrajskim i raz w tłumaczeniu Targumu Onkelosa – por. BT *Ber* 8b (שנים מיקרא ואחד תרגום).

²⁵ Wróbel, *Wprowadzenie*, 157.

dzieci” (ארי את הוא דרחמך עלנא דרחמך עלנא סגיאין מאב על בנין)²⁶. W TgJ Jr 31,9 i TgJ Ma 1,6 zastosowane jest porównanie: „Ja jestem jak ojciec” (כאב), natomiast TgJ Jr 3,4.19 zmienia wyrażenie „mój ojciec” (אבי) na „mój mistrzu/nauczycielu” (רבוני)²⁷. Etan Levine motywuje te zmiany względami apologetycznymi, ponieważ żydowscy uczeni chcieli uniknąć użycia tych tekstów przez chrześcijan jako potwierdzenie synostwa Jezusa²⁸.

Podczas gdy w Targumie Onkelosa i Jonatana mamy do czynienia z intencjonalnym unikaniem nazywania Boga Ojcem, to w palestyńskich Targumach do Pięcioksięgu istnieje wyraźna tendencja rozwoju w kierunku idei boskiego ojcostwa. Przykładem tego jest chociażby Targum Neofiti 1 i Targum Pseudo-Jonatana, gdzie wielokrotnie pojawia się określenie „Ojciec, który jest w niebie”.

W Targumie Neofiti 1 ojcostwo Boga objawia się niejako w trzech aspektach. Po pierwsze, poprzez transcendencję Boga, gdyż wykracza On poza ludzkie zmysły, sposób pojmowania i rozumowania człowieka. W aspekcie filozoficznym transcendencja Boga to „całkowita odrębność struktury bytowej Absolutu w stosunku do wszelkich innych bytów”²⁹. Bóg zatem jest radykalnie odrębny od świata. Istnieje poza światem, ponad nim i jest od niego niezależny. Jest On Tym, który przebywa w niebie. Wspomniany powyżej targum określa Go jako „Ojca, który jest w niebie”³⁰. Mieszka On w niedostępnych niebiosach. Jednocześnie Bóg jest także Tym, który jest obecny w świecie i działa w nim nieustannie. Tutaj pojawia się drugi aspekt – immanencja Boga, czyli „obecność przyczynowa Absolutu we wszystkim, co istnieje”³¹. Tę immanencję Boga Targum Neofiti 1 oddaje poprzez zbawcze i stwórcze działanie *Memra*, *Szekina* i *Jeqara*. Bóg objawia się człowiekowi, daje się mu poznać w Jego Słowie (*Memra*), Obecności (*Szekina*) pośród ludu i w Chwale (*Jeqara*). Trzeci natomiast aspekt wyraża się w relacji do synów Izraela. Poprzez to widoczny jest wymiar społeczny ojcostwa Boga, który jest Ojcem dla swojego ludu. Potwierdza to dar wybrania, zawartego przymierza, okazywania miłosierdzia i przeznaczenia ku wieczności.

²⁶ Por. TgJ Iz 64,7.

²⁷ R. Hayward, *The Targum of Jeremiah* (A Michael Glazier Book 12; Collegeville, MN: Liturgical Press 1999).

²⁸ E. Levine, *The Aramaic Version of the Bible. Contents and Context* (Berlin – Boston: De Gruyter 1988) 50.

²⁹ Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem* (SFT 3; Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1972) 151.

³⁰ TgN Rdz 21,33M; TgN Wj 1,19; TgN Lb 20,21; TgN Pwt 33,24.

³¹ Zdybicka, *Partycypacja*, 151.

1.1. Ojciec, który jest w niebie – aspekt transcendentny

Wyrażenie „Ojciec, który jest w niebie” wskazuje na transcendencję Boga, czyli na Jego „inność”, odrębność od świata. Biblia wielokrotnie podkreśla tę prawdę. Świadczy o tym pierwsze przykazanie zabraniające sporządzania jakiegokolwiek podobizny Boga (Wj 20,4). Bóg jest ponad wszelkim ludzkim wyobrażeniem, dlatego nie można Go przedstawić w sposób obrazowy. Co więcej, Bóg nie jest ograniczony żadnym miejscem przebywania, dlatego Jego obecność w świątyni jerozolimskiej nie może być rozumiana jako nieodwołalne umiejscowienie Boga³². Przypominali o tym prorocy zapowiadając tragiczne losy Jerozolimy i zburzenie świątyni (Jr 7,4). Sam Bóg mówi, że Jego tronem jest niebo, a ziemia jest podnóżkiem stóp Jego (Iz 66,1). Jest On Panem całej ziemi, a Jego władza przekracza kategorie czasowe, gdyż jest Bogiem wiecznym (Iz 40,28). Izajasz głosił, że Bóg jest po trzykroć święty (Iz 6,3). Zastosowany jest w tym miejscu termin קדוש pochodzący od rdzenia קדח („odciąć”, „oddzielić”)³³. Przymiotnik ten można zatem tłumaczyć jako „inny”, „różny”, „oddzielony”. Prorok w ten sposób ukazuje Boga jako nieskończoną i przewyższającą wszystko Istotę – w pełni transcendentną, którego myśli i drogi są różne od ludzkich (Iz 55,8)³⁴. Podobną ideę wyraża Targum Neofiti 1 przedstawiając Boga jako Ojca mieszkającego w niebiosach.

Konkordancja do Targumu Neofiti 1 podaje, że rzeczownik אב (ojciec) pojawia się tam 526 razy³⁵. Jednak jedynie 4 razy (3 razy w tekście głównym i 1 raz w marginaliach do Targumu Neofiti 1) odnosi się do Boga jako Ojca i za każdym razem występuje w wyrażeniu „Ojciec, który jest w niebie” (אבוי דבשמיא)³⁶. Warto zauważyć, że powyższe określenie nie pojawia się w żadnych pismach apokaliptycznych, ani w apokryfach starotestamentalnych³⁷. W literaturze targumicznej, poza Targumem Neofiti 1, wyrażenie to występuje jeszcze 3 razy w Targumie Pseudo-Jonatana i 7 razy w Targumie Fragmentarycznym, czyli w tzw. targumach palestyńskich³⁸. Tekst Targumu Pseudo-Jonatana wykazuje wiele starożytnych tradycji, na co wskazują jego związki z tradycjami Nowego Testamentu, jak i brak polemiki z chrześcijaństwem, która była charakterystyczna dla

³² R. Krawczyk, „Transcendencja jako przedmiot Boga w myśli Starego Testamentu”, *CT* 56/3 (1986) 36.

³³ L. Köhler – W. Baumgartner – J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, wyd. 2 (PSBib 30; Warszawa: Vocatio 2013) 143.

³⁴ L.R. Stachowiak, *Księga Izajasza I (1-39). Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu 9; Poznań: Pallottinum 1996) 178.

³⁵ S.A. Kaufman – E.M. Cook – M. Sokoloff, *A Key-Word-in-Context Concordance to Targum Neofiti. A Guide to the Complete Palestinian Aramaic Text of the Torah* (Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press 1993) 2–6.

³⁶ TgN Rdz 21,33M; TgN Wj 1,19; TgN Lb 20,21; TgN Pwt 33,24. W tym miejscu warto odwołać się do dyskusji dot. relacji tekstu głównego do not marginalnych. Domingo Muñoz León twierdzi, że noty marginalne odzwierciedlają wcześniejszy tekst, natomiast Robert Hayward proponuje, by uznać je za późniejszy wytwór – zob. R. Hayward, „The Memra of YHWH and the Development of Its Use in Targum Neofiti I”, *JJS* 25/3 (1974) 414–415.

³⁷ H. Ringgren, „אב”, *GLAT* I, 35–40; G. Schrenk – G. Quell, „πατηρ”, *GLNT* IX, 1205.

³⁸ McNamara, *Targum and Testament*, 180.

okresu po zburzeniu świątyni jerozolimskiej (70 r. po Chr.)³⁹. Targum Fragmentaryczny natomiast, w którego skład wchodzi 5 manuskryptów, wykazuje duże podobieństwo do Targumu Neofiti 1 i Targumu Pseudo-Jonatana pod względem językowym⁴⁰. Nie jest on jednak jednorodny, gdyż zawiera zarówno tradycje starożytne jak i późniejsze⁴¹.

Wyrażenie „Ojciec, który jest w niebie” w literaturze rabinicznej występuje często, bo aż około 100 razy⁴². W Misznie, która datowana jest na ok. 200 r. po Chr., to sformułowanie pojawia się 8 razy⁴³. Jest ono obecne głównie w kontekście modlitwy, pełnienia woli Ojca, oczyszczenia z grzechów, a także oparciu się na „Ojcu, który jest w niebie” w trudnych chwilach po zburzeniu świątyni jerozolimskiej⁴⁴. Ponadto ciekawy wydaje się fakt, że to określenie pojawia się aż około 70 razy w midraszu *Tanna Devei Eliyahu (Seder Eliyahu)*⁴⁵. Wśród badaczy nie ma zgody, co do okresu z jakiego pochodzi to dzieło. Niektórzy twierdzą, że jest to IX/X w. po Chr., a inni ustalają znacznie wcześniejszą datację, sięgającą nawet czasu redakcji Miszny⁴⁶. Jednak już samo występowanie sformułowania „Ojciec, który jest w niebie”, świadczyłoby o wczesnych tradycjach midraszu, które datowane są na pierwsze wieki po Chr. Warto zauważyć, że omawiane wyrażenie również tutaj występuje w ściśle określonych okolicznościach. Najczęściej wtedy, gdy jest mowa o modlitwie lub wypełnianiu woli Ojca. Podobną tendencję można zaobserwować w Targumie Neofiti 1, gdzie wyrażenie „Ojciec, który jest w niebie” pojawia się w identycznych kontekstach.

W niniejszym paragrafie zostanie przeanalizowane wyrażenie „Ojciec, który jest w niebie” w Targumie Neofiti 1 pod względem semantycznym i syntaktycznym, a następnie w trzech kontekstach: modlitwy, woli Ojca i pojednania.

³⁹ Związki Targumu Pseudo-Jonatana z tekstami Nowego Testamentu: por. TgPsJ Lb 24,17 i Mt 2,1-12, a także TgPsJ Wj 1,15; 7,11; Lb 22,22 i 2 Tm 3,8 – Wróbel, *Wprowadzenie*, 146.

⁴⁰ W skład Targumu Fragmentarycznego wchodzi 5 manuskryptów: Ms Paris (MsP), Ms Vatican (MsV), Ms British (MsB), Ms Cambridge (MsC) a także Ms New York (MsJ) – Wróbel, *Wprowadzenie*, 151–152.

⁴¹ Wróbel, *Wprowadzenie*, 152.

⁴² A. Goshen-Gottstein, „God the Father in Rabbinic Judaism and Christianity. Transformed Background or Common Ground?”, *JES* 38/4 (2001) 477. Omówienie terminu „ojciec” (m.in. „ojciec, który jest w niebie”) w tekstach hebrajskich pochodzących z III wieku – zob. Schelbert, *Abba Vater*, 125–177.

⁴³ M *Kil* IX,8; M *Joma* VIII,9; M *RH* III,8 (x2); M *Sot* IX,15 (x3); M *Awot* V,20. – zob. C.Y. Kasovsky, *Thesaurus Mishnae. Concordantiae verborum quae in sex Mishnae ordinis reperiuntur* (Hierosolymis: Massadah 1956-1957) I, 2–4.

⁴⁴ Szczegółowe opracowanie tekstów Miszny zawierających wyrażenie „Ojciec, który jest w niebie” – zob. E. Tönges, „Unser Vater im Himmel”. *Die Bezeichnung Gottes als Vater in der tannaitischen Literatur* (BWANT 147; Stuttgart: Kohlhammer 2003) 37–43, 77–91, 98–105, 134–139, 163–175. Por. Schelbert, *Abba Vater*, 136–138.

⁴⁵ *Tanna De'Vei Eliyahu. The Lore of the School of Elijah* (Philadelphia, PA: The Jewish Publication Society of America 1981).

⁴⁶ Zob. dyskusję nt. datacji midraszu – C. Cordoni, *Seder Eliyahu. A Narratological Reading* (SJ 100; Berlin – Boston: De Gruyter 2018) 7–15.

1.1.1. Terminologia

Aramejskie wyrażenie, tłumaczone jako „Ojciec, który jest w niebie”, pojawia się 3 razy w tekście głównym badanego targumu i 1 raz w notach marginalnych⁴⁷. Warto zwrócić uwagę, że za każdym razem występuje w nieco innej formie. Poniżej zostały zapisane wszystkie formy wraz z podaniem ich lokalizacji:

- TgN Rdz 21,33M: אבוכון דבשמיא
- TgN Wj 1,19: אבוהון בשמיא
- TgN Lb 20,21: אבוהון דבשמיא
- TgN Pwt 33,24: אבוהון דבשמיא

Zestawiając powyższe wyrażenia można dostrzec pewne rozbieżności. Pierwsza różnica pojawia się w sufiksie osobowym dotyczącym rzeczownika אב (ojciec), ponieważ 3 razy dotyczy trzeciej osoby liczby mnogiej (Ojciec ich), a raz drugiej osoby (Ojciec wasz). Analizując aramejski rzeczownik אב należy zauważyć, że posiada on nieregularną odmianę⁴⁸. Dlatego w liczbie pojedynczej wraz z sufiksem drugiej osoby liczby mnogiej rodzaju męskiego przyjmuje formę אבוכון, natomiast z sufiksem trzeciej osoby liczby mnogiej rodzaju męskiego: אבוהון. Wyrażenia pochodzące z tekstu głównego Targumu Neofiti 1 dotyczą „ich Ojca” (אבוהון), jednakże w marginaliach do tegoż targumu w Rdz 21,33 pojawia się określenie „wasz Ojciec” (אבוכון).

Druga różnica dotyczy występowania zaimka (די), który pojawia się trzykrotnie⁴⁹. Brak go jedynie w TgN Wj 1,19. Michael Sokoloff podaje, że może on wyrażać trzy znaczenia. Po pierwsze może pełnić funkcję spójnika „że”, „ponieważ”, „aby” lub wprowadzać mowę niezależną. Po drugie może być użyty jako partykuła dopełniaczowa występująca w konstrukcji *status constructus*. Trzecią funkcją jest użycie די jako zaimka względnego: „który”, „która”, „które”⁵⁰. W omawianym wyrażeniu אבוכון דבשמיא należy zinterpretować די jako zaimek względny „który”. Warto zwrócić uwagę, że zaimek ten nie oznacza przypadku, dlatego jest on wyrażony

⁴⁷ Zdigitalizowany manuskrypt Targumu Neofiti 1 dostępny jest na stronie internetowej Biblioteki Watykańskiej – https://digi.vatlib.it/view/MSS_Neofiti.1 [dostęp: 29.05.2024].

⁴⁸ M. Parchem, *Biblijny język aramejski. Gramatyka, kompletne preparacje, słownik* (BiJud 5; Pelplin: Bernardinum 2016) 99.

⁴⁹ Więcej na temat użycia zaimka די w Targumie Neofiti 1 – zob. D.M. Golomb, *A Grammar of Targum Neofiti* (HSM 34; Chico, CA: Scholars Press 1985) 59–61.

⁵⁰ A.F. Johns, *A Short Grammar of Biblical Aramaic*, wyd. 3 (AUM 1; Berrien Springs, MI: Andrews University Press 1972) 16–17; M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, wyd. 2 (DTMT 2; Ramat-Gan – Baltimore, MD – London: Bar Ilan University Press; Johns Hopkins University 2002) 144.

przez następne słowo, czyli ב wskazujące na miejsce przebywania Boga („w niebie”)⁵¹. Nieobecność zaimka ך w TgN Wj 1,19 nie zmienia jednak znaczenia wyrażenia.

Pewne zmiany widoczne są również w pisowni wyrazu „niebo”. Trzykrotnie zapisane jest za pomocą pojedynczej litery ם (שמ״א), natomiast raz (TgN Pwt 33,24) jako podwójne ם (שמ״יא). Wydaje się jednak, że jest to jedynie kwestia ortografii, która nie ma wpływu na tłumaczenie.

Po dokonaniu analizy morfologicznej i składniowej wyrażenia w dalszej części zostaną przeanalizowane pola semantyczne zastosowanych terminów. Pierwszym z nich jest rzeczownik אב. W Starym Testamencie jest nim określany nie tylko ojciec naturalny, ale również dziadek (Rdz 28,13), przodek (1 Krl 15,11; 2 Krl 14,3), człowiek zasługujący na szczególny szacunek (1 Sm 24,12; 2 Krl 2,12) jak i ten, kto pełni rolę obrońcy, opiekuna (Ps 68,6; Hi 29,16)⁵². Innymi słowy termin אב wyraża różnego rodzaju więzi. Język aramejski jest w tej sytuacji jednak bardziej precyzyjny, gdyż posiada własne określenia takie jak nauczyciel/mistrz (רב) czy przełożony/pan (מר). Michael Sokoloff podaje jedynie dwa znaczenia terminu אב: ojciec, przodek⁵³. Stąd też aramejski termin אב odnosi się w Starym Testamencie jedynie do ojca (Dn 5,2.11) lub przodka (Dn 2,23; Ekd 4,15)⁵⁴. W Targumie Neofiti 1 aramejskie słowo אב występuje 526 razy. Jedynie czterokrotnie – w wyrażeniu „Ojciec, który jest w niebie” – אב odnosi się do Boga, ale także w tym przypadku chodzi tu o porównanie Boga do ojca na zasadzie relacji rodzinnych. Poza tym za każdym razem oznacza ojca bądź przodka.

Stary Testament wielokrotnie podkreśla obowiązek szacunku wobec ojca ziemskiego (Wj 20,12; Kpł 19,3), jednakże późniejszy judaizm wzmacnia jeszcze to przekonanie i podaje konkretne wskazania dotyczące właściwego zachowania się wobec rodziców⁵⁵. Posłuszeństwo syna wobec ojca było zatem fundamentem ich relacji. Podobnie, ojcostwo Boga było rozumiane jako obowiązek posłuszeństwa Bogu, co w praktyce oznaczało przestrzeganie Tory⁵⁶. Wypełnianie przykazań zatem przybliży człowieka do Boga i czyni go Jego dzieckiem, lecz nieposłuszeństwo oddala go od Niego⁵⁷. Określenie Boga Ojcem wyrażało również pewność, że Bóg jest Tym, który pomaga w każdej sytuacji, nawet wtedy, gdy nikt inny nie może tego zrobić⁵⁸. Podsumowując można zauważyć, że judaistyczne podejście do Boga jako Ojca wyróżniało się trzema

⁵¹ Johns, *Short Grammar*, 16.

⁵² Ringgren, „אב”, 16–17. Szczegółowe omówienie tematu ojcostwa ziemskiego w czasach Starego Testamentu – zob. Mielcarek, *Ojciec*, 71–126.

⁵³ Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 31–32.

⁵⁴ Köhler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik*, 716–717.

⁵⁵ H.L. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, wyd. 2 (München: Beck 1961) 709.

⁵⁶ Jeremias, *The Prayers*, 18.

⁵⁷ Jeremias, *Abba*, 16.

⁵⁸ Jeremias, *The Prayers*, 19.

charakterystycznymi aspektami. Po pierwsze, ojciec jest źródłem, początkiem rodziny czy klanu, który zapewnia dziedziczenie swoim dzieciom. Po drugie ochrania je, a po trzecie jest mu należny szacunek i posłuszeństwo. Dzieci, które nie są mu posłuszne powinny być upominane i dyscyplinowane⁵⁹.

W Targumie Neofiti 1 rzeczownik אב w omawianym wyrażeniu trzykrotnie jest opatrzony zaimkiem osobowym „ich”, który odnosi się do Narodu Wybranego, zatem jest tutaj mowa o „Ojcu Izraela, który jest w niebie”. Poprzez to Targum Neofiti 1 podkreśla osobową relację Boga do ludu Izraela. Warto zauważyć, że w literaturze rabinicznej wyrażenie „Ojciec, który jest w niebie” za każdym razem połączone jest z zaimkiem osobowym („nasz”/„wasz”/„ich”), nigdy nie pojawia się bez niego. George F. Moore zauważa tu intencjonalny zabieg, który ma na celu podkreślenie ojcostwa Boga jedynie w stosunku do Żydów, a nie do całego świata⁶⁰. Pewną różnicę można zauważyć jednak w nocie marginalnej Targumu Neofiti 1 do Rdz 21,33, gdzie pojawia się zaimek osobowy „wasz”. Targum przytacza w tym miejscu słowa Abrahama skierowane do nie-Żydów. Fakt ten wydaje się o tyle interesujący, gdyż targumista poprzez to sugerowałby, że Bóg jest Ojcem również dla pogan, a to z kolei wiązałoby się z rozszerzeniem idei ojcostwa Boga w niniejszym targumie.

Kolejnym członem omawianej syntagmy jest rzeczownik „niebo”. Termin ten często pojawia się w Starym Testamencie⁶¹. W języku hebrajskim jest to słowo שמים, natomiast w aramejskim שמיא. W obu przypadkach występuje w liczbie podwójnej, wskazując tym samym na pewną mnogość, co wiąże się z biblijną koncepcją świata⁶². Hebrajski termin שמים posiada dwa pola semantyczne. Jedno z nich określa niebo jako stworzoną przestrzeń, która wraz z ziemią i wodami podziemnymi tworzy całościowy obraz kosmosu (Wj 20,4; Pwt 5,8). W tym znaczeniu niebo łączy się z różnego rodzaju zjawiskami meteorologicznymi: deszczem i śniegiem (Iz 55,10), wiatrem (Ps 78,26) czy rosą (Rdz 27,28). Co więcej, z nieba pochodzą również zjawiska ponadnaturalne, takie jak: manna i mięso (Wj 16,12-15), siarka i ogień (Rdz 19,24) lub kamienie (Joz 10,11). Nie ulega wątpliwości, że to sam Bóg był sprawcą tych zjawisk, a niebiosą podlegają Jego wszechpotężnej władzy. Drugie pole semantyczne rzeczownika שמים wskazuje zaś na miejsce

⁵⁹ M.M. Thompson, *The Promise of the Father. Jesus and God in the New Testament* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press 2000) 39.

⁶⁰ G.F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim* (Cambridge: Harvard University Press 1927) II, 204.

⁶¹ Występuje 458 razy w Starym Testamencie: 420 razy w języku hebrajskim (41x w Rdz, 44x w Pwt, 33x w Iz, 33x w Jr, 74 w Ps), 28 razy w języku aramejskim (8x w Ezd, 2x w Jr, 28x w Dn).

⁶² Więcej na temat obrazu świata w starożytnym judaizmie – zob. M.S. Wróbel, „Wizja świata w judaizmie Drugiej Świątyni”, *Kościół i świat* (red. A.A. Napiórkowski) (CCE 14; Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe 2023) 12–13.

przebywania Boga⁶³. Bóg przebywa w niebie i stamtąd widzi wszystkie rzeczy⁶⁴. To przekonanie wiąże się z wiarą w obecność Boga w ziemskiej świątyni, która jest odzwierciedleniem niebiańskiej⁶⁵. Gerhard von Rad zauważa, że w Biblii obecnych jest kilka koncepcji dotyczących zamieszkiwania Boga. Są nimi: góra Syjon, Arka Przymierza lub niebo⁶⁶. Ponadto, mówienie o Bogu w niebie podkreśla Jego transcendencję, odrębność. Nawet niebiosa nie są w stanie Go objąć, gdyż jest On nieosiągalny i stoi ponad wszystkim (1 Krl 8,27).

W okresie Drugiej Świątyni termin „niebiosa” stosowany był często w odniesieniu do Boga. W Biblii jest On określony jako „Bóg niebios” (Ezd 1,2; Neh 4,4.5), „Pan niebios” (Dn 5,23), „Król niebios” (Dn 4,34), „Władca niebios” (Jdt 9,12). Podobna tendencja zauważalna jest w Targumie Neofiti 1, gdzie określenie „Bóg niebios” (אלהא שמיא) pojawia się 9 razy⁶⁷. W Dn 4,23 natomiast termin „niebiosa” zastępuje imię samego Boga, co mogło wynikać z wiary w „Pana niebios”, a także świadczyć o przekonaniu, że niebiosa są mieszkaniem Boga⁶⁸. Podobne utożsamienie „niebios” z Bogiem pojawia się w Talmudzie jerozolimskim, gdzie zawarta jest prośba o deszcz (JT *Taan* III,4). Poprzez sformułowanie „niebiosa czynią cuda” (ועבדון שמיא ניסין) autor wyraża przekonanie, że to sam Bóg działa w niezwykły sposób. Podobne powiązanie pojawia się w Misznie, gdzie słowo שמיא występuje 40 razy⁶⁹. Poza użyciem w wyrażeniu „Ojciec, który jest w niebie” (8 razy) i „Bóg nasz, który jest w niebie” (1 raz), w pozostałych przypadkach (31 razy) niebo jest metonimią Boga. Odmienną tendencję można jednakże zaobserwować we wspomnianym wyżej targumie. Chociaż Bóg jest tam nazwany „Bogiem niebios”, niebiosa opisują Jego miejsce zamieszkania, to jednak sam termin שמיא nigdy nie określa bezpośrednio Boga⁷⁰. Ciekawe sformułowanie pojawia się w TgN Rdz 15,1, gdzie „Imię niebios” (שמה דשמיא) odnosi się do Boga. Jednak w dalszym ciągu שמיא pozostaje tutaj jedynie epitetem. Słowo „niebo” w targumach ma zatem bardzo podobne znaczenie jak w Biblii hebrajskiej⁷¹. Gottlob Schrenk zauważa, że wyrażenie „w niebie” nie określa Boga, który jest odległy, w niebiosach, ale raczej

⁶³ Więcej na ten temat – zob. J.T. Pennington, *Heaven and Earth in the Gospel of Matthew* (SNT 126; Leiden – Boston: Brill 2007) 41.

⁶⁴ Rdz 21,17; 28,12-17; Hi 22,12; Ps 14,2.

⁶⁵ Rosik, „Judaistyczne tło”, 118.

⁶⁶ G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu* (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1986) 636.

⁶⁷ TgN Rdz 17,1; 24,3.7; 28,3; 35,11; 43,14; 48,3; 49,25; TgN Wj 6,3 – zob. Kaufman – Cook – Sokoloff, *Concordance*, 1304–1306.

⁶⁸ M. Parchem, „Teologiczne znaczenie terminu ‘niebiosa’ jako zastępczego określenia Boga w tradycji biblijnej oraz w literaturze rabinicznej”, *Gloriam praecedat humilitas (Prz 15,33). Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 70. rocznicę urodzin* (red. M. Szmajdziński) (Częstochowa: Częstochowskie Wydawnictwo Archidiecezjalne „Regina Poloniae” 2015) 519.

⁶⁹ Kasovsky, *Thesaurus Mishnae*, IV, 1784–1785.

⁷⁰ Zob. użycie terminu שמיא w Targumie Neofiti 1 – Kaufman – Cook – Sokoloff, *Concordance*, 1304–1306.

⁷¹ Pennington, *Heaven*, 64.

ma na celu odróżnienie ojcostwa Boga, które jest inne niż „ziemskie”, gdyż przewyższa wszelkie ojcostwo⁷².

1.1.2. Kontekst modlitwy

W Rdz 21,33 Biblia hebrajska podaje, że Abraham zasadził drzewo tamaryszkowe (אשל) w Beer-Szebie i wzywał imienia Pana, Boga Wiecznego. Starożytni tłumacze zauważyli jednak w tym wersecie dwa problemy. Po pierwsze, pojawia się tu słowo אשל o niepewnym znaczeniu. Po drugie, nasuwa się pytanie: jaki jest związek między zasadzeniem אשל (drzewa) przez Abrahama, a nazwaniem Pana „Bogiem Wiecznym”? Wiele żydowskich źródeł, takich jak: Talmud, midrasze czy targumy usiłowały odnaleźć właściwy sens tego wersetu. W każdym z tych źródeł pojawia się wspólny motyw – pożywienie, którego dawcą jest sam Bóg. Talmud (BT *Sot* 10a) i midrasz *Genesis Rabbah* (Gen.R. 54,6) przytaczają dyskusje rabinów co do znaczenia terminu אשל. Jeden z nich twierdzi, że Abraham zasadził sad, którego owoce służyły do obdarowywania podróżnych, inny natomiast interpretował אשל jako gospodę, gdzie Abraham przechowywał zapasy dla przybyszów⁷³. Rabin Raszi zauważył dodatkowo, że אשל jest akrostychem wyrazów oznaczających jedzenie (אכילה), picie (שתיה) i towarzyszenie (לויה), co zaś odnosi się do podstawowych obowiązków gospodarza wobec gościa⁷⁴.

Podobna interpretacja Rdz 21,33 pojawia się w Targumie Neofiti 1. Tekst aramejski opowiada o zasadzeniu przez Abrahama ogrodu (פרדס), którego owoce miały służyć jako pokarm dla podróżnych. Patriarcha, udzielając gościny przybyszom, nie chce przyjąć od nich zapłaty, ale mówi im: „To, co wy jecie, pochodzi od Tego, który powiedział – i powstał świat”⁷⁵. Następnie nawrócił ich i nauczył „oddawać chwałę Panu świata”⁷⁶. Znaczącą różnicę można zaobserwować w nocie marginalnej do tego targumu, gdzie Abraham zachęca podróżnych, aby zwrócili się w modlitwie do Ojca niebieskiego.

⁷² Schrenk – Quell, „πατηρ”, 1206.

⁷³ *Midrash Rabbah. Genesis I*, wyd. 3 (London: Soncino 1961) 480–481.

⁷⁴ S. Pecaric, *Chumasz Pardes Lauder. Księga Pierwsza Bereszit. Przekład Pięcioksięgu z języka hebrajskiego opatrzony wyborem komentarzy Rabinów oraz hebrajski tekst komentarza Rasziego z punktacją samogłoskowa i Haftary z błogosławieństwami* (Kraków: Stowarzyszenie Pardes 2001) 132.

⁷⁵ Wróbel, *Księga Rodzaju*, 187.

⁷⁶ Wróbel, *Księga Rodzaju*, 187.

Tekst aramejski TgN Rdz 21,33M ⁷⁷	Tłumaczenie ⁷⁸
<p style="text-align: center;">צלון קדם אבוכון דבשמיא</p> <p style="text-align: center;">דמן דידה אכלתון</p> <p style="text-align: center;">ומן דידה שתתון</p>	<p>Módlcie się przed waszym Ojcem w niebie,</p> <p>z którego ręki jedliście,</p> <p>i z którego ręki piliście.</p>

Warto zwrócić uwagę, że żadne teksty rabiniczne komentujące Rdz 21,33 nie odnoszą się do Boga jako Ojca⁷⁹. Jedynie we wspomnianej nocie marginalnej Bóg jest nazwany „Ojcem, który jest w niebie”. Abraham, ucząc przybyłych gości modlitwy, pomaga im rozpoznać Boga jako Ojca, czyli Tego, który zapewnia pokarm dla swoich dzieci. Wzywa ich, by uznali, że to, co spożyli, należy do Ojca niebieskiego. Scena ta może nawiązywać do przedstawienia Boga jako rzymskiego *paterfamilias*, którego obowiązkiem było zapewnienie pożywienia wszystkim domownikom⁸⁰. Bruce Chilton zauważa, że przyjęcie tej prawdy jest punktem wyjścia dla właściwej wiary, modlitwy i początkiem relacji z Bogiem⁸¹.

Interesujący wydaje się fakt, że Abraham zwraca się tu do nie-Żydów i wzywa ich do uznania w Bogu Ojca rodziny i okazania Mu należnego szacunku. Może to być świadectwem prozelityzmu – powszechnego zjawiska na przełomie ery przedchrześcijańskiej i chrześcijańskiej⁸². Patriarcha jawiłby się tu zatem jako wzór misjonarza starającego się o nawrócenie pogan na judaizm⁸³. Warto zwrócić uwagę, że wraz z nastaniem judaizmu rabinicznego zaczęto odnosić się do prozelitów z większą rezerwą i nieufnością (BT *Jeb* 47a). Zatem targumiczny dodatek mówiący o Abrahamie, który uczy przybyszów modlitwy

⁷⁷ S.A. Kaufman – J.A. Fitzmyer, *The Comprehensive Aramaic Lexicon. The Marginalia of Targum Neofiti to the Pentateuch* – <http://cal.huc.edu/> [dostęp: 29.05.2024].

⁷⁸ Tłumaczenie własne.

⁷⁹ R. Hayward, „God as Father in the Pentateuchal Targumim”, *The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity* (red. F. Albrecht – R. Feldmeier) (TBN 18; Leiden: Brill 2014) 143.

⁸⁰ R. Hayward, „God as Father in the Pentateuchal Targumim. The Case of Abraham’s Garden at Be’er Sheba”, *The Targums in the light of traditions of the Second Temple period* (red. T. Legrand – J. Joosten) (JSJS 167; Leiden – Boston: Brill 2014) 110.

⁸¹ Chilton, „God as ‘Father’”, 156.

⁸² W. Chrostowski, „Prozelici”, *NSTB*, 745.

⁸³ Więcej na temat interpretacji postaci Abrahama jako misjonarza – zob. R. Hayward, „Abraham as Proselytizer at Beer-Sheba in the Targums of the Pentateuch”, *Targums and the Transmission of Scripture into Judaism and Christianity* (red. R. Hayward) (StArIS 10; Leiden – Boston: Brill 2010) 17–34.

dziękczynnej za otrzymane dary, wyrażałby otwartość na pogan charakterystyczną dla okresu przedrabinicznego⁸⁴.

Wyrażenie „Ojciec, który jest w niebie” pojawia się w TgN Rdz 21,33M w kontekście modlitwy dziękczynnej za udzielone dobrodziejstwa. Słowa Abrahama przypominają żydowską modlitwę dziękczynną po posiłku (M Ber VII,3)⁸⁵. Co więcej, to właśnie jemu tradycja żydowska przypisuje zapoczątkowanie zwyczaju modlitwy tzw. *Birkat ha-mazon*⁸⁶. Targumista podkreśla, że przybysze otrzymali pokarm z ręki Ojca niebieskiego. Wiąże się to z biblijnym przekonaniem, że spożywanie posiłku wypływa z łaskowości Boga, gdyż to On jest dawcą wszelkiego pokarmu (Ps 136,25). Warto zwrócić uwagę, że w starożytnej recenzji palestyńskiej modlitwy *Birkat ha-mazon* pojawia się odniesienie do Boga Ojca, a dokładnie sformułowanie „Ojciec nasz, Królu nasz” (אבינו מלכנו)⁸⁷. Można zatem przypuszczać, że zwracanie się do Boga jako Ojca w kontekście modlitwy dziękczynnej za otrzymane dary, było obecne w judaizmie pierwszego wieku⁸⁸. Taką hipotezę potwierdza również chrześcijański traktat *Didache*, pochodzący z I w. po Chr., który przekazuje tekst modlitwy dziękczynnej po posiłku⁸⁹. David Flusser i Huub van de Sandt twierdzą, że był on wzorowany na żydowskiej modlitwie *Birkat ha-mazon*, gdyż wykazuje z nią wiele podobieństw⁹⁰. Należy podkreślić, że ta wczesnochrześcijańska modlitwa po posiłku rozpoczyna się od wezwania Boga jako Ojca: „Dziękujemy Ci, Ojciec Święty” (*Didache* 10,2), a następnie wierzący wyraża swoją wdzięczność za otrzymane dary: za pokarm i napój⁹¹.

⁸⁴ Więcej na temat targumicznego przedstawienia postaci nie-żydowskiego pochodzenia, którzy wyznają wiarę w Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba – zob. Wróbel, „Wyznanie wiary”, 199–217.

⁸⁵ Treść modlitwy (M Ber VII,3):

נברך ליי אלהינו אלהי ישראל אלהי הצבאות יושב הכרובים על המזון שאכלנו

Współczesna wersja *Birkat ha-mazon* (Błogosławieństwa po posiłku) zawiera wezwanie: „Błogosławmy [naszego Boga] za to, że jedliśmy z tego, co do Niego należy” – zob. Pecaric, *Sidur Pardes*, 159–160.

⁸⁶ Hayward, „God as Father”, 143. Warto zauważyć, że Księga Jubileuszów, datowana na II w. przed Chr., wspomina Abrahama, który spożywa posiłek błogosławiąc Boga – Stwórcę nieba i ziemi, Dawcę wszelkiego pożywienia (Jub 22,6) – zob. J.H. Charlesworth (red.), *The Old Testament Pseudepigrapha. II. Expansions of the 'Old Testament' and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works* (ABRL; New York, NY et al.: Doubleday 1985) 97.

⁸⁷ Tekst hebrajski za: Mann, „Genizah Fragments”, 338.

באי האל תתברך לעד אבינו מלכנו אדירנו וכו' הרחמן יתפאר בנו לנצח נצחים

⁸⁸ Stefan C. Reif twierdzi, że modlitwa dziękczynna po posiłku jest niewątpliwie jedną z najstarszych modlitw żydowskich, sięgającą czasów przedchrześcijańskich – S.C. Reif, *Jews, Bible and Prayer. Essays on Jewish Biblical Exegesis and Liturgical Notions* (BZAW 498; Berlin – Boston: De Gruyter 2017) 325.

⁸⁹ Więcej na temat datacji *Didache* – zob. H. van de Sandt – D. Flusser, *The Didache. Its Jewish Sources and its Place in Early Judaism and Christianity* (CRI 3/5; Assen – Minneapolis: Royal Van Gorcum; Fortress Press 2002) 48–52.

⁹⁰ Van de Sandt – Flusser, *The Didache*, 313. Więcej na temat historii tekstu modlitwy *Birkat ha-mazon* – zob. A. Shmidman, „Developments within the Statutory Text of the Birkat Ha-Mazon in Light of its Poetic Counterparts”, *Jewish and Christian Liturgy and Worship. New Insights into its History and Interaction* (red. A. Gerhards – C. Leonhard) (JCPS 15; Leiden: Brill 2007) 109–125.

⁹¹ *Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἅγιε, ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματος σου, οὗ κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, καὶ ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου, σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Σὺ, δέσποτα παντοκράτωρ, ἔκτισας τὰ πάντα ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός σου, τροφήν τε καὶ ποτὸν ἔδωκας τοῖς ἀνθρώποις εἰς ἀπόλαυσιν, ἵνα σοὶ εὐχαριστήσωσιν, ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφήν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον διὰ τοῦ παιδός σου.* – zob.

Kolejnym przykładem powiązania idei ojcostwa Boga z modlitwą stanowi TgN Wj 1,19. Jest to jedyny tekst, gdzie wyrażenie „Ojciec, który jest w niebie” jest potwierdzone świadectwem wszystkich Targumów palestyńskich (Pseudo-Jonatana, Neofiti 1, Targum Fragmentaryczny). Jedynie Targum Onkelosa pomija to odniesienie, wiernie tłumacząc tekst hebrajski. Kontekstem omawianego wersetu jest trudna sytuacja Hebrajczyków w Egipcie, kiedy to po śmierci Józefa władzę objął nowy król (Wj 1,8), który obawiając się, że Izraelici mogliby wystąpić przeciw niemu, postanowił ciężyć ich ciężkimi pracami (Wj 1,10-11). Dodatkowo nakazał położnym, by zabijały wszystkich nowonarodzonych chłopców izraelskich (Wj 1,16). Jednak one, bojąc się Boga, nie wykonywały poleceń faraona. Na pytanie: „Czemu tak czynicie i czemu pozostawiacie chłopców przy życiu?” (Wj 1,18) położne odpowiadają, że kobiety hebrajskie są zdrowe, pełne życia (חיות), dlatego zanim przybędą, to kobiety już urodzą. Tekst aramejski Targumu Neofiti 1 w tym miejscu dodaje, że powodem tego jest modlitwa kobiet hebrajskich zanoszona do „Ojca, który jest w niebie”. Modlą się do Ojca w niebie, a On odpowiada na ich potrzeby dając im siłę, by mogły urodzić.

Tekst aramejski TgN Wj 1,19b ⁹²	Tłumaczenie ⁹³
<p style="text-align: center;">אינון מצליין</p> <p style="text-align: center;">קדם אבוהון בשמיא</p> <p style="text-align: center;">והוא עני יתהון</p> <p style="text-align: center;">ואינון ילדן</p>	<p>One modlą się</p> <p>przed ich Ojcem w niebie,</p> <p>a On im podpowiada;</p> <p>i one rodzą.</p>

Tradycja rabiniczna jednak w inny sposób interpretuje Wj 1,19. Koncentruje się przede wszystkim na znaczeniu hebrajskiego słowa חיות (od czasownika חייה), odwołując się do tekstów biblijnych, gdzie pokolenia Izraela określane są jako różnego rodzaju zwierzęta. Przykładowo

F. Moscatelli – S. Cives, *Didaché. Dottrina dei Dodici Apostoli* (Milano: San Paolo 1999) 58. „Dzięki Ci czynimy, Ojcze święty, za święte imię Twoje, któremuś dał przybytek w sercach naszych, i za poznanie, i wiarę, i nieśmiertelność, jaką dałeś nam poznać przez Jezusa, Syna Twego; Tobie chwała na wieki. Ty, Panie wszechmocny, stworzyłeś wszystko z powodu imienia Swego, pokarm i napój dałeś ludziom na używanie, by dzięki Ci czynili, nam zaś raczyłeś udzielić duchowego pokarmu i napoju, i życia wiecznego przez Syna Twójego” (*Didache* 10,2-3) – É. Besson, *Didache czyli nauka dwunastu Apostołów* (Warszawa: Księgarnia Kunczewicza i Hofmana 1923) 25.

⁹² Wróbel, *Księga Wjścia*, 6.

⁹³ Wróbel, *Księga Wjścia*, 7.

w Rdz 49,9 Juda nazwany jest młodym lwem, Issachar osłem kościstym (Rdz 49,14), a Benjamin wilkiem drapieżnym (Rdz 49, 27). Na tej podstawie uczeni żydowscy twierdzą, że kobiety hebrajskie, podobnie jak zwierzęta, nie potrzebowały pomocy położnych, mogły rodzić same (BT *Sot* 11b; Exod.R. 1,16). W tym miejscu widać wyraźnie, że argumentacja rabiniczna różni się od tej podanej w targumach palestyńskich. Może to być kolejnym argumentem świadczącym o wczesnej tradycji Targumu Neofiti 1.

Podsumowując, można przytoczyć w tym miejscu słowa Talmudu (BT *Ber* 30b), który również wspomina o Ojcu niebieskim w kontekście modlitwy: „W dawnych czasach pobożni wierni zwykli poświęcać godzinę na cichą medytację, zanim rozpoczęli modlitwę, po to, żeby nakłonić serca ku Ojcu niebieskiemu” (כדי שיכוונו לבם לאביהם שבשמים)⁹⁴.

1.1.3. Kontekst woli Ojca

Kolejne sformułowanie „Ojciec, który jest w niebie” pojawia się w TgN Lb 20,21. W poprzedzających wersetach (ww. 14-21) przedstawiona jest rozmowa Izraelitów z królem Edomu. Zwracają się do niego jak do brata: „Tak mówi brat twój, Izrael” (Lb 20,14). Proszą o możliwość przejścia przez terytorium Edomu, tak by móc dojść do Ziemi Obiecanej. Zapewniają, że nie wyrządzą Edomitom żadnej krzywdy: nie wezmą niczego z ich winnic i pól, nie będą pić wody z ich studni, a jedynie przejdą drogą przez ich kraj (Lb 20,17). Niestety ich prośba została odrzucona. Edom nie pozwolił im przejść przez swoje ziemie i wyszedł naprzeciw Izraelitom z licznym wojskiem. Biblia hebrajska podaje, że Izraelici na te słowa odeszli na bok (Lb 20,21). Targum Neofiti 1 wyjaśnia natomiast powód, dla którego Izrael uniknął walki. Jest nim wola „Ojca, który jest w niebie”, która została wyrażona w rozkazie nieprzystępowania do walki z Edomitami (TgN Lb 20,21).

Tekst aramejski TgN Lb 20,21b ⁹⁵	Tłumaczenie ⁹⁶
<p style="text-align: center;">דהוון מפקדין</p> <p style="text-align: center;">מן אבוהון דבשמיא</p>	<p>Ponieważ otrzymali rozkaz od ich Ojca, który jest w niebie</p>

⁹⁴ J. Neusner, *The Babylonian Talmud. A Translation and Commentary* (Peabody, MA: Hendrickson 2005) I, 203–204.

⁹⁵ A. Díez Macho, *Neophyti 1. Targum palestinense. MS. de la Biblioteca Vaticana. Numeros* (TECC 4; Madrid – Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones científicas 1974) 187.

⁹⁶ Tłumaczenie własne.

Warto zwrócić uwagę, że wyrażenie „Ojciec, który jest w niebie” pojawia się w tym miejscu jedynie w Targumie Neofiti 1 i Targumie Fragmentarycznym. Nie występuje natomiast w Targumie Pseudo-Jonatana, ani w Targumie Onkelosa⁹⁷. Robert Hayward podkreśla, że żaden inny tekst rabiniczny, komentujący Lb 20,21, nie wspomina o „Ojcu, który jest w niebie”⁹⁸.

Izrael uniknął wojny z Edomitami na skutek Bożego nakazu. Targum Neofiti 1 stosuje tu syntagmę składającą się z dwóch członów: czasownika הוי w koniugacji Peal i imiesłowu מפקדין w koniugacji Pael. Termin פקד w koniugacji Pael może oznaczać „nakazywać, polecać, udzielać ostatnich przykazań przed śmiercią”⁹⁹. Podobna syntagma (מפקדים הוון) pojawia się w TgN Rdz 13,7, gdzie mowa jest, że pasterze trzód Abrahama otrzymali rozkaz by nie iść do kraju Kananejczyków i Peryzzytów¹⁰⁰. Warto zwrócić uwagę na sformułowanie היך־מה דפקד יי (jak nakazał Pan), które kilkanaście razy pojawia się w Targumie Neofiti 1 w kontekście wypełniania woli Boga¹⁰¹. Zastosowany jest tu ten sam rdzeń (פקד), który występuje w omawianym wersecie TgN Lb 20,21. Jest on odpowiednikiem hebrajskiego czasownika צוה, od którego zaś pochodzi rzeczownik מצוה (przykazanie). Innymi słowy, w TgN Lb 20,21 wyrażona jest wola Ojca niebieskiego, która skłania Izraela do niepodejmowania walki z Edomitami.

Wyrażenie „spełniać wolę Ojca, który jest w niebie” występuje dość często w literaturze żydowskiej¹⁰². W Misznie pojawia się pouczenie: „Bądź prężny jak leopard, bystry jak orzeł, rączy jak jelen i waleczny jak lew w wypełnianiu woli twojego Ojca, który jest w niebie” (M Awot V,20)¹⁰³. Natomiast rabiniczny komentarz *Sifrei Devarim* poucza, że ten kto spełnia wolę Ojca w niebie i żyje według przykazań Tory, jest podobny do istot niebieskich (SifreDeut 306)¹⁰⁴. To sformułowanie pojawia się również wielokrotnie w midraszu *Tanna Devei Eliyahu (Seder Eliyahu)*¹⁰⁵.

⁹⁷ Targum Pseudo-Jonatana komentując Lb 20,21 używa sformułowania „przed Memrą niebios” (קדם מימרא דשמיא).

⁹⁸ Hayward, „God as Father”, 152–153.

⁹⁹ Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 442.

¹⁰⁰ Wróbel, *Księga Rodzaju*, 104–105.

¹⁰¹ Zob. TgN Rdz 7,16; TgN Wj 7,6.10; 12,28.50; 16,34; 34,4; 39,1.21.26; 40,25; TgN Kpł 8,17; 9,7.10.21; 10,15; TgN Lb 27,23; TgN Pwt 5,16.

¹⁰² G. Schrenk, „θελωμαι”, *GLNT IX*, 288.

¹⁰³ Marcinkowski, *Miszna. Nezikin*, 518.

¹⁰⁴ Dosł. „człowiek czyni Torę i czyni wolę swojego Ojca, który jest w niebie” (עשה אדם תורה ועשה רצון אביו שבשמים).

¹⁰⁵ *Tanna Dēbe Eliyyahu*, 76,219,249,250,252,255,292,294,307,330,331,373,412.

1.1.4. Kontekst pojednania z Ojcem

Targumiczne wyrażenie „Ojciec, który jest w niebie” pojawia się tylko jeden raz w kontekście pojednania (TgN Pwt 33,24). W Biblii hebrajskiej jest to scena, kiedy Mojżesz przed swoją śmiercią wypowiada słowa błogosławieństwa dla każdego pokolenia Izraela (Pwt 33,1-29). W w. 24 błogosławi pokolenie Asera. Życzy mu, by był błogosławiony wśród synów¹⁰⁶. Dalej w Biblii hebrajskiej pojawia się sformułowanie יהי רצוי אהיו. Zastosowany tu imiesłów bierny od czasownika רצה jest kluczowy we właściwym zrozumieniu frazy. Słownik języka hebrajskiego podaje, iż czasownik רצה w stronie biernej można przetłumaczyć jako: być ulubieńcem, być kochanym czy też akceptowanym, jednakże imiesłów bierny w znaczeniu rzeczownikowym oznacza ulubieńca¹⁰⁷. W Pwt 33,24 zostaje zatem wyrażone życzenie względem pokolenia Asera, które można przetłumaczyć jako: „niech będzie ulubieńcem swoich braci”. Trzecim zaś życzeniem wobec niego jest to, by „kapał nogę w oliwie”, co może odnosić się do bogatych sadów oliwkowych obecnych na jego terytorium¹⁰⁸. Ponadto zwrot ten jest przenośnią obrazującą wielką obfitość.

Targum Neofiti 1, komentując ten werset, zmienia treść drugiego życzenia. Nie ma tam mowy o tym, by Aser był ulubieńcem swoich braci lub był kochany przez nich. Można przypuszczać, że targumista chciał wyjaśnić, co oznacza ten zwrot. Tym samym zastępuje go frazą o misji Asera, jaką jest dokonywanie pojednania między jego braćmi a Ojcem, który jest w niebie.

Tekst aramejski TgN Pwt 33,24 ¹⁰⁹	Tłumaczenie ¹¹⁰
יהווי מרעיה	Będzie dokonywać pojednania
בשמיטה	w roku szabatowym
בין אחוי לבין	między swoimi braćmi
אבוהון דבשמייא	a ich Ojcem, który jest w niebiosach.

¹⁰⁶ Już samo znaczenie imienia „Aser” mówi o byciu szczęśliwym (אשר).

¹⁰⁷ D.J. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2010) VII, 542.

¹⁰⁸ S. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz – ekskursy* (Pismo Święte Starego Testamentu 2.3; Poznań: Pallottinum 1971) 294; M. Baranowski, *Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB.ST 5; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2022) 684.

¹⁰⁹ Parchem, *Księga Powtórzonego Prawa*, 416.

¹¹⁰ Parchem, *Księga Powtórzonego Prawa*, 417.

Targum Neofiti 1 mówi o pojednaniu i odnosi się do Ojca, który jest w niebie. Odniesienie to pojawia się jedynie w powyższym targumie. Inne źródła żydowskie komentując ten werset nie wspominają o Ojcu niebieskim, natomiast sam temat pojednania jest obecny w judaistycznej tradycji interpretacyjnej Pwt 33,24, o czym świadczy m.in. *Sifrei Devarim* 355. Rabini odwołują się tam do haniebnego czynu dokonanego przez Rubena, a mianowicie do tego, iż obcował on z żoną swego ojca (Rdz 35,22; Rdz 49,4). Dodają, że Aser poszedł i powiedział o tym swoim braciom, ale oni niestety nie uwierzyli mu i surowo go skarcili. Dopiero gdy Ruben przyznał się do swego czynu, bracia pojednali się z Aserem. W ten sposób rabini wyjaśnili powód, dla którego Aser był ulubieńcem pośród braci.

Sformułowanie „między swoimi braćmi a ich Ojcem, który jest w niebie” tylko raz pojawia się w literaturze targumicznej, w omawianym tutaj tekście¹¹¹. Nie występuje w pozostałych targumach, ani w Misznie, ale przypomina frazę z Tosefty: „między Izraelem a ich Ojcem, który jest w niebie”¹¹². Na przykład T *Peah* IV,20 wspomina o tym, że miłość i czyny miłosierne wprowadzają pokój i są orędownikiem między Izraelem a ich Ojcem w niebie. Natomiast w traktacie *Baba Qamma* mowa jest o pojednaniu (תפן) między Izraelem a ich Ojcem, który jest w niebie (T *BQ* VII,6). Podobnie, dobry czyn Asera opisany w *Sifrei Devarim* sprowadził pokój i pojednanie między braćmi, a nawet, jak przytacza TgN Pwt 33,24, stał się powodem, dla którego Aser pojednał braci z Ojcem, który jest w niebie. Midrasz *Tanna Devei Elijahu* wspomina, że Mojżesz przez wszystkie swoje dni wykonywał wolę Świętego, pragnął pojednania Izraela z ich Ojcem w niebie i wstawiał się za nim (Wj 32,12-13)¹¹³. Raszi natomiast w komentarzu do Księgi Wyjścia w analogiczny sposób używa sformułowania „wprowadzać pokój między Izraelem a ich Ojcem, który jest w niebie” (*Rashi Exodus* 20,22)¹¹⁴.

Przebywanie Boga w niebie wskazuje na Jego transcendencję względem świata i wobec ludzkości. Równocześnie w wyrażeniu „Ojciec, który jest w niebie” przejawia się aspekt immamentny Boga, który jest Ojcem bliskim każdemu człowiekowi. Omawiany targum łączy zatem transcendencję, czyli świętość, odrębność Boga z immanencją pojmowaną jako bliskość Ojca. W ten sposób zwraca się do Boga w modlitwie Abraham (TgN Rdz 21,33M), jak i położne hebrajskie (TgN Wj 1,19). Ponadto Izraelici byli przekonani, że we wszystkich okolicznościach mają pełnić wolę Ojca mieszkającego w niebiosach (TgN Lb 20,21) i prowadzić do pojednania z Nim swoich braci (TgN Pwt 33,24).

¹¹¹ Hayward, „God as Father”, 156.

¹¹² Zob. np. T *Peah* IV,20; T *Szeq* I,6; T *Szab* XIV,4; T *BQ* VII,6.

¹¹³ *Tanna Dēbe Eliyyahu*, 78.

¹¹⁴ Rashi, *The Torah: with Rashi's Commentary Translated, Annotated, and Elucidated. Shemos/Exodus* (The Artscroll Series 2; Brooklyn, NY: Mesorah Publications 1999) 245–246.

1.2. Bóg, który objawia się na ziemi – aspekt immanentny

Bóg, mimo iż jest nieogarnionym dla ludzkich zmysłów Absolutem, pragnie objawiać się człowiekowi. Historia zbawienia wyraźnie pokazuje, że jest On obecny pośród swego ludu. Immanencja Boga, czyli obecność w świecie, przejawia się w Jego działaniu. Dzięki temu możliwy jest wzajemny kontakt Boga i człowieka. Jest on dostępny poprzez ludzkie zmysły, gdyż Słowo może być usłyszane, Chwała może być widziana, a Bóg mieszkający pośród ludu może być doświadczony¹¹⁵. W Targumie Neofiti 1 Bóg działa poprzez swoje Słowo (*Memra*), Chwałę (*Jeqara*) i Obecność (*Szekina*). Te określenia z jednej strony mają na celu podkreślenie transcendencji Boga, ukazanie Go jako bytu czysto duchowego, z drugiej jednak wskazują na wyjście Boga w kierunku świata, na Jego obecność pośród ludu¹¹⁶.

1.2.1. Słowo (*Memra*) PANA

Bóg jest Tym, który działa poprzez swoje Słowo, będące Jego narzędziem, pośrednikiem¹¹⁷. Niniejszy targum wielokrotnie zapewnia, że Bóg jest obecny w świecie właśnie poprzez swoje Słowo (*Memra*). W Biblii obecność Boga jest sednem Jego tożsamości. Potwierdza to Imię Boga objawione Mojżeszowi w Wj 3,14: „Jestem, który jestem” (אֲהִיָּה אֲהִיָּה אֲהִיָּה). Bóg jest Tym, który istnieje oraz jest obecny pośród swego ludu. Jako najważniejszy przymiot Boga jawi się zatem Jego obecność. To imię jest tak święte, że nie powinno być wypowiedane. W Biblii hebrajskiej zapisywane jest za pomocą tetragramu JHWH, natomiast Targum Neofiti 1 stosuje potrójny zapis litery „jod” (י״י).

Podobną ideę obecności zawiera w sobie termin Słowo (*Memra*) Pana. Bóg zapewnia Abrahama: „Ja w moim Słowie (*Memra*) będę z tobą, będę ci błogosławił” (TgN Rdz 26,3)¹¹⁸. Do Jakuba mówi: „A oto w moim Słowie (*Memra*) Ja jestem z tobą i będę cię strzegł [...] moje Słowo (*Memra*) nie opuści cię” (TgN Rdz 28,15)¹¹⁹. Słowo (*Memra*) Pana było również obecne podczas wędrówki Narodu Wybranego przez pustynię (TgN Wj 13,21). Targumista wyraża przekonanie, że Bóg mieszka na ziemi w swoim Słowie: „Ja jestem Panem, którego Słowo

¹¹⁵ Coloe, *God Dwells*, 61.

¹¹⁶ Wróbel, *Wprowadzenie*, 169.

¹¹⁷ TgN Wj 12,12: „I tej nocy paschalnej przejdę w moim Słowie (אֲהִיָּה בְּמִמְרֵי) przez ziemię Egiptu i zabiję wszystko pierwotne w ziemi Egiptu, od synów ludzkich aż do bydła” – zob. Wróbel, *Księga Wyjścia*, 110–111. W powyższym wyrażeniu במִמְרֵי pojawia się ב, które można rozumieć również jako tzw. *beth instrumentalis* lub *beth agentis* (za pośrednictwem) – zob. F. Brown – S.R. Driver – C.A. Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. With an Appendix Containing the Biblical Aramaic* (Oxford: Clarendon 1907) 88.

¹¹⁸ Wróbel, *Księga Rodzaju*, 237.

¹¹⁹ Wróbel, *Księga Rodzaju*, 269.

(*Memra*) mieszka w kraju” (TgN Wj 8,18)¹²⁰. Widoczny jest tu wysiłek tłumacza, który chce ukazać Boga obecnego i działającego w świecie¹²¹.

Drugi ważny aspekt tego wyrażenia podkreśla, że Bóg przez swoje Słowo (*Memra*) przybliży się do człowieka, wychodzi mu na spotkanie. Można powiedzieć, że w ten sposób objawia On swoją bliskość i wchodzi w zażyłą więź ze swoim ludem. Biblia hebrajska podaje, że miejscem spotkania Izraelitów z Panem była Arka Przymierza lub Namiot Spotkania (np. Wj 25,22; 29,42-43). Targum Neofiti 1 dodaje, że to właśnie Słowo (*Memra*) Pana spotyka się tam z człowiekiem. Ponadto, w TgN Wj 29,43, gdy mowa jest o Namiocie Spotkania, pojawia się stwierdzenie: „Tam moje Słowo (*Memra*) będzie się spotykać z synami Izraela”¹²². Podobnie Arka Świadcstwa jest przestrzenią spotkania Słowa (*Memra*) Pana ze swoim ludem (TgN Wj 30,6.36; TgN Lb 17,19). Warto zwrócić uwagę, że targumista stosuje tu czasownik זמן, który posiada wiele znaczeń: przygotować, wyznaczyć, wzywać, zapraszać na wspólny posiłek, dołączać¹²³. Jednak tym, co pozwala na powiązanie czasownika זמן z czynnością spotykania się, jest użycie tego terminu na określenie Namiotu Spotkania (משכן זמנא)¹²⁴. Co więcej, w świetle tego miejsca, które było dla Izraela święte, wypełnione obecnością Boga, czynność ta nabiera sakralnego charakteru. Bóg, który jest święty w swoim Słowie (קדיש אנה בממרי)¹²⁵, spotyka się z człowiekiem w przestrzeni *sacrum*, co określone jest jako rzecz bardzo święta (קדש קדשים)¹²⁶. Podmiotowość Słowa jest jeszcze bardziej widoczna w TgN Wj 25,22, kiedy Bóg mówi do Mojżesza, że w Arce Świadcstwa ustanawia (זמן) swoje Słowo (*Memra*), aby z nim rozmawiać (מלל)¹²⁷. Ponadto, Biblia hebrajska, przekazując opis o nadaniu Dekalogu, podaje w Pwt 5,24, że sam Bóg rozmawiał z ludem. Targumista tłumaczy jednak, że to Słowo (*Memra*) Pana rozmawiało z nimi (TgN Pwt 5,24).

W Targumie Neofiti 1 można zauważyć nie tylko rolę pośredniczenia Słowa (*Memra*) w relacji między Bogiem a człowiekiem, jak to zostało przedtem ukazane, ale wielokrotnie pojawia się utożsamienie Słowa (*Memra*) z Bogiem. Można w tym miejscu przytoczyć wypowiedź Boga skierowaną do Mojżesza w Wj 3,12: „Ja będę z tobą” (כי-אהיה עמך). Omawiany targum

¹²⁰ Wróbel, *Księga Wyjścia*, 73.

¹²¹ Zob. także TgN Rdz 31,3; TgN Wj 4,12.15; 10,10; TgN Pwt 31,8.

¹²² Wróbel, *Księga Wyjścia*, 319.

¹²³ Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 178–197.

¹²⁴ Wyrażenie זמנא משכן jest tłumaczeniem hebrajskiego אהל מועד (Namiot Spotkania).

¹²⁵ TgN Kpł 19,2.

¹²⁶ TgN Wj 30,36: „Zetrzesz na prosek jego części i położysz przed Świadcstwem w Namiocie Spotkania, gdzie moje Słowo (*Memra*) będzie cię spotykać. I będzie to dla was rzecz bardzo święta.” – Wróbel, *Księga Wyjścia*, 329.

¹²⁷ Por. TgN Wj 29,42: „To będzie ustawiczna ofiara całopalenia składana z pokolenia na pokolenie u wejścia do Namiotu Spotkania przed Panem, gdzie będę się z wami spotykał (דאזמן לכון), aby tam z tobą rozmawiać (לממלה עמך)” – Wróbel, *Księga Wyjścia*, 318–319.

tłumaczy natomiast: „Ja, moje Słowo (*Memra*), będę z tobą” (אהוויי ממרי עמך)¹²⁸. Podobne zjawisko pojawia się w TgN Wj 31,17, gdzie targumista tłumaczy hebrajską frazę „między Mną a synami Izraela” (בין ממריה ובין בני ישראל) jako „między Jego Słowem a synami Izraela” (בין ממריה ובין בני ישראל). Również hebrajskie wyrażenie „kroczyć za Panem” (הלך אחרי יהוה), oznaczające wierność przepisom Prawa, Targum Neofiti 1 oddaje jako „kroczenie za Słowem (*Memra*) Pana” (הלך בתר) (ממרה דיי)¹²⁹. Biblia hebrajska w Pwt 26,17 przytacza zapewnienie, że jeśli Izrael będzie pilnie strzegł nakazów Pana i słuchał Jego głosu, to On będzie mu Bogiem. Targum w tym miejscu identyfikuje Słowo (*Memra*) z Panem (יהוה): „Dzisiaj Słowo Pana uczyniliście królem nad sobą, aby On był waszym Bogiem” (TgN Pwt 26,17)¹³⁰. Kolejne utożsamienie Boga ze Słowem (*Memra*) Pana pojawia się w TgN Pwt 4,7, w którym nazwane jest Bogiem bliskim (אלה קריב), będącym zarazem „naszym Bogiem” (אלהן)¹³¹. Podobnie dzieje się w TgN Pwt 4,23, gdzie Słowo (*Memra*) Pana dwukrotnie określone jest „Bogiem waszym” (אלהכון)¹³². Bóg zwracając się do Abrahama mówi, że chce zawrzeć z nim przymierze wieczne, aby być w swoim Słowie (*Memra*) Bogiem dla niego (למהווי במימרי לך לאלה) i dla jego synów (TgN Rdz 17,7)¹³³. Ta jedność Boga (יי) i Jego Słowa jest tak dalece posunięta, że wielokrotnie można odnieść wrażenie, że jest to jeden i ten sam byt. Bóg żyje (חיי) i trwa (קיים) w swoim Słowie na zawsze (TgN Pwt 32,40). W TgN Pwt 32,39 boskie „Ja” (אנה) jest tożsame z „Ja w moim Słowie” (אנה בממרי). Zaimek osobowy אנה (ja) dwukrotnie odnosi się tu do Boga.

Leopold Sabourin zauważa, że Targum Neofiti 1 przypisuje Słowu (*Memra*) Pana różne reakcje i działania, które w Biblii hebrajskiej przynależą do Boga¹³⁴. Jest ono podmiotem uczuć takich jak: nienawiść, gniew, złość, wstręt. Izraelici szemrali przeciw Bogu i mówili, że Słowo (*Memra*) Pana ich znienawidziło (TgN Pwt 1,27), Słowo (*Memra*) Pana gniewa się (TgN Pwt 9,19.20) lub odwraca się od swego gniewu i obdarza lud miłosierdziem (TgN Pwt 13,18). Czy także czuje wstręt na widok obrzydliwości czynów innych narodów (TgN Kpł 20,23). Do drugiej grupy należą różne działania, których aktantem jest Słowo (*Memra*) Pana. Ono składa przysięgę (TgN Pwt 11,21), stwarza (TgN Rdz 1,27), objawia (TgN Rdz 12,7), zbawia (TgN Rdz 17,8), jest obecne pośród ludu (TgN Wj 13,21). Sabourin do ostatniej kategorii przypisuje relacje między

¹²⁸ Wróbel, *Księga Wyjścia*, 22–23.

¹²⁹ Zob. TgN Pwt 13,5 – Parchem, *Księga Powtórzonego Prawa*, 162–163; TgN Pwt 29,17 – Ibidem, 340–341.

¹³⁰ Parchem, *Księga Powtórzonego Prawa*, 293.

¹³¹ TgN Pwt 7,7: „Bo czy jest jakiś naród lub królestwo, które by miało boga tak bliskiego sobie, jak Słowo Pana, Bóg nasz?” – Parchem, *Księga Powtórzonego Prawa*, 49.

¹³² TgN Pwt 4,23: „Strzeżcie się, żebyście nie zapomnieli o przymierzu Słowa Pana, Boga waszego, które zawarł z wami, i żebyście nie uczynili sobie [obrazu lub podobizny] ani jakiegokolwiek podobizny, co poleciło Słowo Pana, Bóg wasz.” – Parchem, *Księga Powtórzonego Prawa*, 55.

¹³³ Wróbel, *Księga Rodzaju*, 140–141.

¹³⁴ L. Sabourin, „The Memra of God in the Targums”, *BTB* 6/1 (1976) 84.

Słowem (*Memra*) Pana a ludem, które są ukazane na wzór relacji między Bogiem (יהוה) a Izraelem z Biblii hebrajskiej. Lud kroczy za Słowem (*Memra*) Pana (TgN Pwt 13,5), boi się Słowa (*Memra*) Pana (TgN Pwt 6,2), czyni Je królem nad sobą (TgN Pwt 26,17), zapomina o Słowie (*Memra*) Pana, które ich stworzyło (TgN Pwt 32,15).

Słowo (*Memra*) Pana jest obecne i działa pośród Narodu Wybranego. Wielokrotnie jest ono tożsame z Bogiem. Bóg w swoim Słowie staje się bliski, wchodzi w zażyłą więź z człowiekiem, przez co objawia się aspekt immamentny ojcostwa Boga. Słowo (*Memra*) Pana ochrania swoich wybranych, jest dla nich tarczą, podobnie jak ojciec dla swych dzieci (TgN Rdz 15,1)¹³⁵. W dalszej części pracy zostanie dokonana analiza morfologiczna, składniowa i leksykalna wyrażenia Słowo (*Memra*) Pana. Następnie omawiana syntagma zostanie przedstawiona w czterech najważniejszych kontekstach: modlitwy, objawienia, stworzenia i zbawienia.

1.2.1.1. Terminologia

Termin מִמְרָא (*Memra*) jest rzeczownikiem pochodzącym od czasownika מָרַר, który oznacza „mówić”, „powiedzieć”¹³⁶. Rzeczownik *Memra* określa zatem coś, co zostało powiedziane. Jednak, jeśli za tym, co się mówi stoi autorytet, to przybiera to formę rozkazu, polecenia¹³⁷. Dlatego „Dziesięć słów” staje się dziesięcioma przykazaniami (Wj 34,28). Michael Sokoloff podaje, że w dialekcie palestyńskim aramejski termin מִמְרָא oznacza wypowiedź, mowę bądź też może być substytutem imienia Boga¹³⁸. Podobnie Marcus Jastrow definiuje מִמְרָא jako słowo, przykazanie, lecz dodaje, że jeśli termin ten występuje w syntagmie מִמְרָא דִּי, to oznacza hipostazę, czyli Pana¹³⁹. Jednakże ten sam termin – zapisywany jako מִמְרָא, w dialekcie babilońskim, który był znacznie późniejszy od palestyńskiego, oznacza jedynie: mowę, wypowiedź, przykazanie, tradycję bądź pisemny dokument¹⁴⁰. Nie ma tu już odniesienia do Boga, do Jego imienia.

¹³⁵ TgN Rdz 15,1: „Nie bój się, Abramie, bo choć wiele legionów się zjednoczy i wystąpi przeciw tobie, aby cię zabić, to moje Słowo będzie tarczą dla ciebie. Będzie ono ochroną dla ciebie w tym świecie.” – Wróbel, *Księga Rodzaju*, 121.

¹³⁶ Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 63.

¹³⁷ G.F. Moore, „Intermediaries in Jewish Theology: Memra, Shekinah, Metatron”, *HTR* 15/1 (1922) 47.

¹³⁸ Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 305. Język aramejski w dialekcie palestyńskim występuje m.in. w Targumie Fragmentarycznym, Targumie Neofiti 1, palestyńskich midraszach, Talmudzie jerozolimskim.

¹³⁹ M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic literature* (London – New York, NY: Luzac; G.P. Putnam 1903) 775.

¹⁴⁰ M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods* (DTMT 3; Ramat-Gan – Baltimore, MD – London: Bar Ilan University; Johns Hopkins University 2002) 670. Język aramejski w dialekcie babilońskim występuje m.in. w Talmudzie Babilońskim i późniejszej literaturze rabinicznej. Termin מִמְרָא pojawia się w pismach rabinicznych z okresu tannaitów jedynie w znaczeniu „twierdzenie”, „przykazanie” – M. Sokoloff, *A Dictionary of Judean Aramaic* (Ramat-Gan: Bar Ilan University Press 2003) 62.

Warto zwrócić uwagę, że wyrażenie Słowo (*Memra*) Pana występuje jedynie w targumach, ale brak go w innych pismach literatury żydowskiej, w tym w Talmudzie i midraszach¹⁴¹. Często pojawia się w Targumie Neofiti 1 i innych palestyńskich targumach, jednak zdecydowanie najczęściej w glosach marginalnych do tegoż targumu, które mogą nawiązywać do najstarszych manuskryptów Targumu Palestyńskiego¹⁴². Wydaje się, że w pewnym momencie jego rozwój został ograniczony lub całkowicie zatrzymany. Domingo Muñoz León sugeruje, że rabini zrewidowali Targumy, aby usunąć z nich termin *Memra*, który mógł prowadzić do niebezpiecznych spekulacji w konfrontacji z rodzącym się chrześcijaństwem¹⁴³. Przykładem tego może być opis stworzenia zawarty w Rdz 1. Targum Neofiti 1 wielokrotnie akcentuje tam stwórczą moc Słowa Pana, jednakże w opisie stworzenia przekazanym przez pozostałe targumy do Pięcioksięgu (Targum Onkelosa i Targum Pseudo-Jonatana) ani razu nie pojawia się termin ממרה. Rabini mogli dostrzegać tu zagrożenie dla monoteizmu i woleli zastąpić termin *Memra* dosłownym tłumaczeniem¹⁴⁴.

W tekście głównym Targumu Neofiti 1, jak i marginaliach do tego targumu, termin מימר jest użyty aż 516 razy, przy czym jedynie 21 razy przyjmuje znaczenie słowa, mowy czy rozkazu, które nie odnosi się do Boga¹⁴⁵. Poniższa tabela przedstawia użycie terminu *Memra* w tym targumie¹⁴⁶.

	Tekst główny Targumu Neofiti 1	Marginalia do Targumu Neofiti 1
termin <i>Memra</i> (ogólnie)	348	168
termin <i>Memra</i> w znaczeniu słowa, mowy, rozkazu	15	6

¹⁴¹ Wróbel, *Wprowadzenie*, 276.

¹⁴² A. Díez Macho, *Neophyti 1. Targum palestinense. MS. de la Biblioteca Vaticana. Levítico* (TECC 3; Madrid-Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1971) 17; Wróbel, *Wprowadzenie*, 276.

¹⁴³ D. Muñoz León, „Apéndice Sobre El Memra de Yahweh en El Ms Neophyti 1”, *Neophyti 1. Targum palestinense. MS. de la Biblioteca Vaticana. Levítico* (red. A. Díez Macho) (TECC 3; Madrid – Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1971) 81.

¹⁴⁴ G.H. Box, „The Idea of Intermediation in Jewish Theology. A Note on Memra and Shekinah”, *JQR* 23/2 (1932) 112.

¹⁴⁵ Termin *Memra* w znaczeniu słowa, mowy, rozkazu: TgN Rdz 4,23; 5,24.29; 22,14; 38,7.10; TgN Wj 15,8; 34,27; TgN Lb 20,24M; 23,19; 26,19; TgN Pwt 17,6M (2x); 17,6; 19,15M (3x); 21,5; 30,14; 32,1; 33,9. Zob. Kaufman – Cook – Sokoloff, *Concordance*, 888–893.

¹⁴⁶ Inną statystykę podaje Robert Hayward. Wg niego termin *Memra* pojawia się w tekście głównym 338 razy, a w notach marginalnych 628 razy – zob. Hayward, „The Memra”, 412.

termin <i>Memra</i> w odniesieniu do Boga	333	162
---	-----	-----

Termin *Memra* pojawia się w różnych syntagmach, co obrazuje poniższa tabela, w której zestawiono najważniejsze z nich¹⁴⁷.

Ilość występowania	Tłumaczenie	Wyrażenie aramejskie
304	Słowo (<i>Memra</i>) Pana	ממריה דיי / מימרה דיי / ממרה דיי ¹⁴⁸
66	Moje Słowo (<i>Memra</i>) / w Moim Słowie	מימרי / במימרי
7	Słowo (<i>Memra</i>) Boga	ממר אלהה / מימר אלהה / / מימר אלהה מימרה דאלה

Termin *Memra* wielokrotnie występuje z zaimkiem osobowym, np. Moje Słowo czy też Jego Słowo. John L. Ronning zauważa, że już sam zaimek implikuje pewne rozróżnienie między Bogiem a Jego Słowem, nawet jeśli pojęciowo Słowo określa samego Boga¹⁴⁹. Ponadto, charakterystycznym sformułowaniem, które występuje w Targumie Neofiti 1 aż 43 razy, jest wyrażenie „w imię Słowa” (בשם ממרא/בשם ממריה)¹⁵⁰. Najczęściej łączy się z czasownikiem „wierzyć” (היימן)¹⁵¹. Abram uwierzył w imię Słowa Pana (TgN Rdz 15,6), podobnie jak Naród Wybrany jest wezwany by wierzyć w to imię (TgN Wj 14,31). Targumista tłumaczy zatem hebrajskie wyrażenie האמן ביהוה (uwierzyć w Pana) jako היימן בשם ממרא דיי (uwierzyć w imię Słowa Pana). Równie często wyżej wymieniony targum wspomina o zanoszeniu modlitwy (צלי) w imię Słowa Pana¹⁵². Wielkie postaci starotestamentalne, takie jak: Abraham, Izaak, Mojżesz, modlili się w imię Słowa. Innymi czasownikami, które łączą się z wyrażeniem „w imię Słowa Pana” są

¹⁴⁷ Na podstawie: Kaufman – Cook – Sokoloff, *Concordance*, 888–893.

¹⁴⁸ Trzykrotnie występuje inny zapis: w TgN Lb 23,21 jako מימר יי, w TgN Pwt 5,11M jako ממריה יי, w TgN Wj 35,30M jako מימריה יי.

¹⁴⁹ Ronning, *The Jewish Targums*, 20.

¹⁵⁰ Kaufman – Cook – Sokoloff, *Concordance*, 888–893.

¹⁵¹ Zob. TgN Rdz 15,6; TgN Wj 4,31; 14,31; TgN Lb 14,11; 20,12; TgN Pwt 1,32; 9,23.

¹⁵² Zob. TgN Rdz 13,4; 16,13; 21,33; 22,14; 26,25; TgN Wj 17,15; 34,5.

m.in.: przysięgać (שבוע/קורם)¹⁵³, budować ołtarz (בני מדבה)¹⁵⁴, błogosławić (ברך)¹⁵⁵, służyć (שמש)¹⁵⁶ i mówić (מלל)¹⁵⁷.

Pomiędzy badaczami toczy się dyskusja czy Słowo (*Memra*) można uznać za hipostazę Boga, tak jak podaje to Marcus Jastrow¹⁵⁸. Od czasów Majmonidesa – średniowiecznego żydowskiego myśliciela, istniał zwyczaj rozumienia terminu *Memra* jako sposobu unikania antropomorfizmu w mówieniu o Bogu, by zachować należyty Mu szacunek i cześć¹⁵⁹. Inne stanowisko zaprezentował w 1897 roku niemiecki egzegeta Ferdinand W. Weber. Nie miał on wątpliwości, co do przyjęcia hipostatycznego charakteru *Memry*. Według niego *Memra* istnieje niezależnie od Boga, przy czym jest z Nim ściśle związana¹⁶⁰. Dwie dekady później, amerykański badacz – George F. Moore – stwierdził jednak, że użycie terminu *Memra* jest jedynie zjawiskiem translatorskim¹⁶¹. Dalsze ożywienie dyskusji nastąpiło w drugiej połowie XX wieku, kiedy odnaleziono Targum Neofiti 1. Odkrywca tegoż targumu – Alejandro Díez Macho, wykazywał odrębność *Memry* od JHWH¹⁶². Kolejny badacz – Martin J. McNamara – twierdził, że *Memra* jest jedynie innym sposobem wyrażenia terminu „Pan” czy „Bóg”. Jego zdaniem w żaden sposób nie można zgodzić się z uznaniem Słowa (*Memra*) Pana za hipostazę Boga. Argumentował to zamiennym stosowaniem terminów „Pan” (””) i Słowo (*Memra*) Pana, które odnoszą się do Boga. Zauważył, że w jednym wersecie może być użyte określenie „Pan”, lecz nieco dalej już „Słowo Pana”¹⁶³. Bruce Chilton analizując dyskusję na temat znaczenia i rozumienia targumicznej *Memry* doszedł do wniosku, że nie jest ona bytem osobowym, ani ideą, ale teologicznym sposobem mówienia o Bogu¹⁶⁴. Holenderski badacz Pieter de Vries¹⁶⁵ w artykule opublikowanym w 2018 roku, stwierdza natomiast, że termin *Memra* nie zawsze musi być rozumiany jako hipostaza Boga. Jednak nie można wykluczyć tego znaczenia w wielu miejscach, szczególnie tam, gdzie odróżnia się od JHWH i jest opisywana jako osoba, która działa w sposób l`autonomiczny¹⁶⁵.

¹⁵³ Zob. TgN Rdz 22,16; 24,3; TgN Wj 32,13.

¹⁵⁴ TgN Rdz 8,20; 13,18; 12,7.8; 35,1.

¹⁵⁵ TgN Pwt 10,8; 21,5.

¹⁵⁶ TgN Pwt 18,5.7.

¹⁵⁷ TgN Wj 5,23; TgN Lb 21,7; TgN Pwt 18,19.20.22.

¹⁵⁸ Jastrow, *Dictionary*, 775.

¹⁵⁹ R. Hayward, *Divine Name and Presence. The Memra* (Totowa, NJ: Allanheld 1981) 1.

¹⁶⁰ F.W. Weber, *Jüdische Theologie. Auf Grund des Talmud und verwandter Schriften gemeinfasslich dargestellt* (Leipzig: Dörffling & Franke 1897) 180.

¹⁶¹ Moore, „Intermediaries”, 54.

¹⁶² Díez Macho, „El Logos”, 393.

¹⁶³ McNamara, „Logos”, 115.

¹⁶⁴ B.D. Chilton, „Recent and Prospective Discussion of Memra”, *From Ancient Israel to Modern Judaism. Intellect in Quest of Understanding: Essays in Honor of Marvin Fox* (red. J. Neusner et al.) (BJS 173; Atlanta, GA: Scholars Press 1989) 131.

¹⁶⁵ Vries, „The Targumim”, 110.

Podsumowując przytoczoną dyskusję, wydaje się, że w Targumie Neofiti 1 nie ma jeszcze mowy o dwóch hipostazach, oddzielnych osobach Boskich, tak jak rozumie to doktryna chrześcijańska. Niemniej jednak stwierdzenie, że Słowo (*Memra*) Pana jest jedynie sposobem mówienia o Bogu, czy też zjawiskiem translatorskim, stanowi zbytnie uproszczenie. W dalszej części pracy zostanie przeanalizowany termin Słowo (*Memra*) w najczęściej występujących kontekstach, a mianowicie w kontekście stworzenia, objawienia, zbawienia i modlitwy. Pozwoli to na głębsze zrozumienie targumicznego użycia *Memry*.

1.2.1.2. Kontekst stworzenia

Wyrażenie Słowo (*Memra*) Pana w Targumie Neofiti 1 po raz pierwszy pojawia się w opisie stworzenia (TgN Rdz 1,1-2,4a), gdzie posiada ono moc stwórczą. Słowo (*Memra*) Pana mówi, by stała się światłość i tak się dzieje (TgN Rdz 1,3)¹⁶⁶, następnie nazywa światłość dniem, a ciemność nocą (TgN Rdz 1,5). W Biblii hebrajskiej podmiotem tych czynności jest Bóg (אלהים), to On jest głównym aktantem. Targum ten podkreśla jednak, że w stwórczym dziele świata bierze udział nie tylko Pan (י״י), ale też Słowo (*Memra*) Pana i Chwała (*Jeqara*) Pana. W pierwszym opisie stworzenia (TgN Rdz 1,1-2,4a) wyrażenie Słowo (*Memra*) pojawia się 15 razy¹⁶⁷. Trzykrotnie zaś jest podmiotem czasownika ברא (stwarzać)¹⁶⁸. Targumiczna narracja wydaje się traktować zamiennie działające podmioty. Raz Słowo Pana (ממרא ד״י) stwarza, nazywa, błogosławi, natomiast innym razem te działania przypisane są samemu Panu (י״י) lub też Chwale Pana (איקר״ה ד״י). Jeszcze bardziej widoczne jest to przy opisie stworzenia człowieka. W TgN Rdz 1,27 jest mowa o tym, że „Słowo Pana stworzyło człowieka” (ברא ממרה ד״י ית בר-נשא)¹⁶⁹, a w TgN Rdz 5,1 można przeczytać, że to „Pan stworzył Adama” (ברא י״י ית אדם)¹⁷⁰. Warto zwrócić uwagę, że termin ממרה/ממרא występujący w opisie stworzenia zachował się jedynie w omawianym targumie. W pozostałych, tzn. w Targumie Onkelosa i Pseudo-Jonatana, pojawia się jedynie י״י lub אלקים. Można tu zauważyć po raz kolejny tendencję do unikania teologicznego znaczenia terminu *Memra*. Rewizja, której zostały poddane targumy normatywne dla judaizmu, dążyła do dosłowności tłumaczenia i unikania parafraz. Wyjątek stanowi tłumaczenie TgO Pwt 33,27, gdzie pojawia się sformułowanie, że „przez Słowo (*Memra*) został stworzony świat” (דבמימריה אתעביד) (עלמא)¹⁷¹. George H. Box twierdzi, że jest to pozostałość starszej interpretacji, która uniknęła

¹⁶⁶ Zob. TgN Rdz 1,6.9.11.24.

¹⁶⁷ TgN Rdz 1,3.4.5.6.8.9.10.11.16.20.22.24.25.27; 2,2.

¹⁶⁸ TgN Rdz 1,16.25.27.

¹⁶⁹ Wróbel, *Księga Rodzaju*, 10–11.

¹⁷⁰ Wróbel, *Księga Rodzaju*, 44–45.

¹⁷¹ S.A. Kaufman – J.A. Fitzmyer, *The Comprehensive Aramaic Lexicon* – <http://cal.huc.edu/> [dostęp: 29.05.2024].

rewizji rabinicznej¹⁷². Przekonanie o stwórczej mocy Słowa (*Memra*) należałoby zatem do najwcześniejszych tradycji targumicznych.

Podobne nawiązanie do stworzenia świata przez Słowo (*Memra*) Pana pojawia się w wypowiedzi Melchizedeka, który błogosławi Abrama nazywając Boga Tym, „który przez swoje Słowo stworzył (דבמרייה קנה) niebiosa i ziemię!” (TgN Rdz 14,19)¹⁷³. Kilka wersetów dalej Abram przysięga przed „Panem, który przez swoje Słowo stworzył niebiosa i ziemię”, że nie zabierze mienia królowi Sodomy (TgN Rdz 14,22)¹⁷⁴. Sformułowanie: „Słowo (*Memra*) Pana stworzyło i udoskonało niebiosa i ziemię” pojawia się jeszcze dwukrotnie w glosach marginalnych do Targumu Neofiti 1 (TgN Wj 20,11M; 31,17M), lecz nie występuje ani w Targumie Onkelosa, ani w Targumie Pseudo-Jonatana.

Kolejne powiązanie Słowa (*Memra*) Pana z aktem stworzenia pojawia się w „Poemacie o czterech nocach”. Jest to dodatek charakterystyczny dla Targumu Neofiti 1, w którym noc wyjścia Izraelitów z niewoli egipskiej ukazana jest jako cztery najważniejsze wydarzenia w historii zbawienia Narodu Wybranego (TgN Wj 12,42). Pierwsza noc dotyczy stworzenia świata, druga – ofiary Izaaka, następna – śmierci pierworodnych w Egipcie. Ostatnia zaś noc wiąże się z przyjściem Króla Mesjasza dla zbawienia całego Izraela. Targumista podkreśla, że pierwszej nocy, kiedy „Pan objawił się nad światem, aby go stworzyć”, było obecne Słowo (*Memra*) Pana¹⁷⁵. Było ono „Światłością i świeciło”¹⁷⁶. W tym miejscu niniejszy targum po raz kolejny łączy dzieło stwórcze Boga z obecnością Słowa (*Memry*) Pana.

Przekonanie o stwórczej mocy Słowa pojawia się również w targumicznej interpretacji mowy Mojżesza przeciw Izraelitom (TgN Pwt 32). Mojżesz zarzuca im, że odwrócili się od Boga i czynią nieprawość. W tekście Targumu Neofiti 1 trzykrotnie pojawia się nawiązanie do Słowa, które stwarza człowieka. Pierwszy raz w TgN Pwt 32,15, gdzie wprost jest mowa o tym, że Izraelici zapomnieli o Słowie Boga, które ich stworzyło (מימר אלהה די ברה יתהון). Drugi raz występuje kilka wersetów dalej i mówi o Słowie, które uformowało, udoskonało Izraelitów.

¹⁷² Box, „Intermediation”, 108.

¹⁷³ Wróbel, *Księga Rodzaju*, 116–117.

¹⁷⁴ „Najwyższy Pan, który przez swoje Słowo stworzył (דבמרייה קנה) niebiosa i ziemię” – zob. Wróbel, *Księga Rodzaju*, 116–117.

¹⁷⁵ Wróbel, *Księga Wyjścia*, 123.

¹⁷⁶ Wróbel, *Księga Wyjścia*, 123.

Pwt 32,18b ¹⁷⁷	TgN Pwt 32,18 ¹⁷⁸
<p style="text-align: right;">ותשכח אל מחללך</p> <p><i>I zapomniałeś o Bogu, który w boleściach cię zrodził</i></p>	<p>ואשיתון ית ממר אלהה די שכלל יתכון ועבד יתכון מחילין מחילין</p> <p><i>I zapomnieliście o Słowie Boga, które was uformowało i uczyniło was z wieloma brakami</i></p>

Słowo (*Memra*) Pana jest tu podmiotem czasownika שכלל (uformować, udoskonalić)¹⁷⁹, który często używany jest wraz z określeniem czynności jakim jest ברא (stwarzać)¹⁸⁰. Następnie targum dodaje, że Słowo (*Memra*) Pana uczyniło ich z wieloma brakami. To wyjaśnienie może nawiązywać do wspólnej tradycji żydowskiej, gdyż podobny komentarz do tego tekstu można znaleźć u rabiego Jehudy: „uczynił ciebie z wieloma brakami” (שעשאך מחילים מחילים)¹⁸¹. Trzecim miejscem, w którym mowa jest o stwórczej aktywności Słowa (*Memra*) jest TgN Pwt 32,39. Tekst ten zawiera aluzję do wiary w życie pozagrobowe, wyrażoną poprzez ideę „świata, który ma nadzieję”¹⁸². Słowo (*Memra*) Pana zatem nie tylko stwarza w tym świecie, ale również przywraca umarłych do życia w świecie, który przyjdzie.

Biblia hebrajska jedynie Bogu przypisuje stwórczą aktywność. Tylko On ma moc stwarzać i powoływać do życia wszelkie istnienie. Targum Neofiti 1 ukazuje jednakże nieco inne spojrzenie, gdyż moc stwórczą ma również Słowo (*Memra*) Pana. To ono wielokrotnie jest podmiotem czasowników wyrażających idee stwarzania, formowania: ברא, קנה lub שכלל. Na tej podstawie można wnioskować, że Słowo (*Memra*) jest utożsamione z Panem (י). Targumista często stosuje oba podmioty zamiennie i trudno jest dostrzec między nimi jakąkolwiek różnicę.

1.2.1.3. Kontekst objawienia

Słowo (*Memra*) jest podmiotem różnych czynności w Targumie Neofiti 1¹⁸³. Najczęściej wyrażają to czasowniki określające mówienie (מר, מלל). Warto jednak zwrócić uwagę, że jedynym czasownikiem, który występuje w każdej księdze jest גלי, oznaczający „objawić,

¹⁷⁷ K. Elliger – W. Rudolph (red.), *BHS*, wyd. 5 (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1997) 344.

¹⁷⁸ Parchem, *Księga Powtórzonego Prawa*, 382–383.

¹⁷⁹ Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 550.

¹⁸⁰ Zob. TgN Rdz 1,1; TgN Wj 20,11; 31,17; TgN Pwt 32,6.

¹⁸¹ *Sifre Deut* 319.

¹⁸² Więcej na ten temat w dalszej części tego rozdziału (paragraf 1.3.4.) dot. wiecznego przeznaczenia – zob. s. 96–103.

¹⁸³ Robert Hayward podaje zestawienie czasowników, których podmiotem jest Słowo (*Memra*) z podziałem na poszczególne księgi – zob. Hayward, *Divine Name*, 151–161.

odsłonić” lub „iść na wygnanie”¹⁸⁴. Występuje on przy opisach teofanii, kiedy jest mowa o Bogu objawiającym się człowiekowi. Niniejszy targum na dwa sposoby mówi o Słowie (*Memra*) w kontekście objawienia. Z jednej strony podkreśla, że samo Słowo (*Memra*) objawia się człowiekowi. Słowo (*Memra*) Pana objawiło się Abrahamowi (TgN Rdz 12,7; 17,1; 18,1) i Abimelekowi (TgN Rdz 20,3). Bóg zapowiadając ostatnią plagę, mówi, że Jego Słowo (*Memra*) zostanie objawione w centrum Egiptu (TgN Wj 11,4). Z drugiej jednak strony można znaleźć wyrażenia mówiące, że Bóg objawia się poprzez Słowo (*Memra*). W ten sposób Słowo (*Memra*) staje się niejako pośrednikiem Bożego objawienia. Bóg objawia się w swoim Słowie (*Memra*) Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi (TgN Wj 6,3), i zapowiada, że będzie nadal objawiał się podczas modlitwy ludu (TgN Wj 20,24).

W Wj 33,18 Mojżesz prosi Boga, by mógł ujrzeć Jego chwałę, lecz Pan pozwala mu jedynie, by zobaczył Go z tyłu, ponieważ nikt nie może oglądać Boga i pozostać przy życiu (Wj 33,23). W Targumie Neofiti 1 Bóg mówi natomiast: „zobaczysz Słowo (דברא) Chwały Obecności, ale nie jest możliwe, abyś ujrzał oblicze Chwały mojej Obecności” (TgN Wj 33,23)¹⁸⁵. Targumista wyraża przekonanie, że Bóg pozwala się widzieć w swoim Słowie. Wprawdzie nie jest tam użyty termin מימר (*Memra*), ale דברא (*Dibbera*). Michael Sokoloff podaje, że słowo דביר ma podobne znaczenie do מימר, gdyż można je tłumaczyć jako Bożą mowę czy też Boże Słowo¹⁸⁶. W omawianym targumie kilkakrotnie pojawia się słowo דביר, które wyraża podobną ideę jak *Memra*¹⁸⁷. Martin McNamara twierdzi jednak, że nie zawsze jest to jednoznaczne, ponieważ czasami równoległe z *Memra* występuje termin *Dibbera* i zdaje się wtedy mieć nieco inne znaczenie¹⁸⁸. Najbardziej przekonującym rozwiązaniem w tej dyskusji wydaje się spostrzeżenie Alejandro Díez Macho. Zauważa, że od 250 r. po Chr. rabini przestali używać terminu *Memra* zastępując go słowem *Dibbera/Dibbura*¹⁸⁹. Targumiczne użycie terminu *Dibbera* w Targumie Neofiti 1 jest zatem według niego wtórne, spowodowane rewizją rabiniczną. Podsumowując, zgodnie z tekstem TgN Wj 33,23 Pan nie tylko objawia się w swoim Słowie, ale przez Nie staje się widzialnym.

Zstąpienie (ירד) Boga na ziemię z Wj 3,8 wszystkie targumy interpretują jako objawienie się Boga. Według targumisty Bóg zstępując na ziemię się objawia, daje poznać siebie, swoją

¹⁸⁴ Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 129–130. Obszerne opracowanie na temat czasownika גלה w Targumach do Pięcioksięgu – zob. A. Chester, *Divine Revelation and Divine Titles in the Pentateuchal Targumim* (TSAJ 14; Tübingen: Mohr Siebeck 1986) 8–264.

¹⁸⁵ Wróbel, *Księga Wyjścia*, 361.

¹⁸⁶ Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 138.

¹⁸⁷ Zob. TgN Rdz 28,10; Wj 19,3; TgN Kpł 1,1; TgN Lb 7,89

¹⁸⁸ Zob. TgN Pwt 4,12.

¹⁸⁹ Díez Macho, „El Logos”, 392.

potęgę. W Targumach Palestyńskich, czyli w Targumie Neofiti 1 i Targumie Pseudo-Jonatana, pojawia się dookreślenie, że Bóg objawił się w swoim Słowie (*Memra*), by wybawić swój lud z niewoli egipskiej. Natomiast Targum Onkelosa podaje jedynie, że Bóg objawił się, by wybawić swój lud.

Wj 3,8 ¹⁹⁰	TgN Wj 3,8 ¹⁹¹	TgPsJ Wj 3,8	TgO Wj 3,8
וארד	ואתגלית	ואיתגליתי	ואתגליתי
	בממרי	דבממרי	
להצילו מיד מצרים	למשיזבא יתהון מן	לשיזבותך מן	לשיזבותהון
Zstąpiłem, aby go wyrwać z rąk Egipcjan	ידיהון דמצרייה	ידא דמצראי	מידא דמצראי
	Objawiłem się w moim Słowie (<i>Memra</i>), aby wybawić ich z rąk Egipcjan	Objawiłem się tego dnia wobec ciebie w moim Słowie (<i>Memra</i>), aby wybawić cię z rąk Egipcjan	Objawiłem się by wybawić ich z rąk Egipcjan

Należy podkreślić, że w pozostałych targumach do Pięcioksięgu bardzo często brakuje terminu *Memra*, gdy mowa jest o objawieniu się Boga. Targum Onkelosa i Pseudo-Jonatana stosują wtedy terminy יי lub יי. W Targumie Neofiti 1 widoczne jest zaś przekonanie, że Bóg objawia się w swoim Słowie (*Memra*) lub to Słowo (*Memra*) Pana objawia się Jego ludowi.

1.2.1.4. Kontekst zbawienia

W Targumie Neofiti 1 wielokrotnie pojawia się określenie Słowa (*Memra*) Pana jako Boga Zbawiającego (אלה פרוק/פריק)¹⁹². Aramejski rzeczownik פרוק oznacza „odkupienie” lub „zbawiciel, odkupiciel”, lecz w połączeniu z innym rzeczownikiem, np. אלה (Bóg) przyjmuje znaczenie przymiotnikowe, czyli „zbawiający”¹⁹³. Omawiany targum wyraża na dwa sposoby prawdę o zbawczym działaniu Słowa (*Memra*). W pierwszym przypadku można dostrzec jedność ontologiczną Boga z Jego Słowem. Bóg jest tożsamy ze Słowem (*Memra*), co można zauważyć w TgN Wj 29,45.

¹⁹⁰ Elliger – Rudolph, *BHS*, 89.

¹⁹¹ Wróbel, *Księga Wyjścia*, 20–21.

¹⁹² TgN Rdz 17,8; TgN Wj 6,7; 29,45; TgN Kpł 11,45; 22,33; 25,38; 26,12; 26,45; TgN Pwt 26,17.

¹⁹³ Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 445.

Wj 29,45b ¹⁹⁴	TgN Wj 29,45b ¹⁹⁵
והייתי להם לאלהים <i>Będę dla nich Bogiem</i>	ויהווי מימרי להון לאלה פריק <i>Moje Słowo (Memra) będzie dla nich zbawiającym Bogiem</i>

Powyższy tekst jest częścią dłuższej mowy Boga skierowanej do Mojżesza (Wj 25,1-30,38). W tekście hebrajskim Wj 29,45 podmiotem czasownika היה jest Pan (יהוה), który rozpoczyna swoją mowę w Wj 25,1. W tekście aramejskim natomiast TgN Wj 29,45b jest nim ממרי (Moje Słowo).

Drugi sposób wyrażenia prawdy o zbawczym działaniu Słowa (*Memra*) ukazuje TgN Rdz 17,8.

Rdz 17,8b ¹⁹⁶	TgN Rdz 17,8b ¹⁹⁷
והייתי להם לאלהים <i>Będę dla nich Bogiem</i>	ואהוי בממרי להון לאלה פריק <i>Będę w moim Słowie dla nich zbawiającym Bogiem</i>

W tym zdaniu podmiotem jest Pan (י״י), który jest Bogiem zbawiającym w Słowie (בממרי). Przyimek ב, który występuje wraz z syntagmą ממרי (moje Słowo), może przybierać kilka znaczeń. Najczęstszą interpretacją jest instrumentalne tłumaczenie: „poprzez moje Słowo” albo „za pośrednictwem mojego Słowa”. W takim przypadku Słowo jawi się jako narzędzie działania Boga, pośrednik Jego zbawczej aktywności. Przyimek ב można również rozumieć jako ב *essentiae*, który wskazywałby, że Bóg istnieje jako Słowo i w Nim objawia swoje zbawcze oblicze¹⁹⁸. Inaczej mówiąc, Zbawiający Bóg (אלה פריק) istnieje jako *Memra* (ממרא). Podobne wyrażenie pojawia się w TgN Wj 15,2, gdzie Słowo (*Memra*) nazwane jest פריק (Wybawcą).

Warto zwrócić uwagę, że to wyrażenie przeważnie użyte jest w kontekście wybawienia z niewoli egipskiej¹⁹⁹. Wyjątek stanowią teksty z Targumu Neofiti 1 do Księgi Rodzaju²⁰⁰, gdzie nie ma jeszcze mowy o wyjściu z Egiptu, a także tekst TgN Pwt 26,17, w którym Słowo Pana

¹⁹⁴ Elliger – Rudolph, *BHS*, 136–137.

¹⁹⁵ Wróbel, *Księga Wyjścia*, 318–319.

¹⁹⁶ Elliger – Rudolph, *BHS*, 23.

¹⁹⁷ Wróbel, *Księga Rodzaju*, 140–141.

¹⁹⁸ Brown – Driver – Briggs, *Hebrew*, 88; B.K. Waltke – M.P. O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, wyd. 13 (Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2018) 198.

¹⁹⁹ TgN Wj 6,7; 29,45; TgN Kpł 11,45; 22,33; 25,38; 26,12.45.

²⁰⁰ TgN Rdz 17,8; 28,21.

nazwane jest Bogiem Odkupicielem jedynie pośrednio²⁰¹. Naród Wybrany doświadczając uciemięzenia ze strony Egipcjan, równocześnie stał się świadkiem Bożej Mocy, wyzwalającej z wszelkiego ucisku. W tym kontekście targumista często nazywa Izraelitów jako „uwolnionych z ziemi egipskiej”, jako lud wolny²⁰². Słowo (*Memra*) Pana jest natomiast Bogiem, który daje wolność, zbawia swój lud. Targum Neofiti 1 wiele razy podkreśla, że inicjatywa zbawcza, która zmierzała do wyprowadzenia i uwolnienia Izraelitów z rąk Egipcjan należała do Słowa (*Memra*) Pana²⁰³. Bóg poprzez swoje Słowo (*Memra*) mści się na tych, którzy się wywyższają, którzy prześladują synów Izraela (TgN Wj 15,1). Ponadto Słowo (*Memra*) towarzyszy Jakubowi w drodze do Egiptu (TgN Rdz 46,4), a później wypędza wszystkie narody w Kanaanie, tak by Izraelici mogli osiąść Ziemię Obiecaną (TgN Pwt 11,23).

Innym aspektem zbawczego działania Boga poprzez Jego Słowo (*Memra*) jest ochrona ludu Izraela. Podobnie jak poprzednio, podmiotem działania jest Słowo, bądź Bóg w swoim Słowie (במימרי). Za każdym razem pojawia się w tym kontekście czasownik נגן, który oznacza „ochroniać”, „szukać schronienia”²⁰⁴. Słowo (*Memra*) Pana ochraniało Abrahama (TgN Rdz 15,1), Jakuba (TgN Rdz 33,5M), cały Naród Wybrany wychodzący z Egiptu (TgN Wj 12,13.23). Wielokrotnie to sam Bóg jest Tym, który ochrania²⁰⁵. W TgN Wj 12,27 Pan ochrania domy dzieci Izraela, natomiast w TgN Wj 12,23 to Słowo (*Memra*) Pana ochrania drzwi ojców dzieci Izraela. Po raz kolejny wyraźne staje się utożsamienie osoby Boga ze Słowem (*Memra*).

Zbawcze działanie Słowa (*Memra*) pojawia się również w targumicznym dodatku, w tzw. *Poemacie o czterech nocach* (TgN Wj 12,42). Przedstawia on zbawcze działanie Boga w historii Narodu Wybranego. W opisie czwartej nocy występuje zapowiedź punktu kulminacyjnego historii zbawienia, który będzie związany z przyjściem Króla Mesjasza²⁰⁶. Tej nocy powstanie również Mojżesz, a towarzyszyć im będzie Słowo (*Memra*). Targumista wyraża zatem przekonanie, że zbawienie świata jest dziełem Mesjasza, jak i Jego Słowa (*Memra*).

Należy podkreślić, że w pozostałych targumach do Pięcioksięgu (Pseudo-Jonatana i Onkelosa) nie stosuje się terminu Słowo (*Memra*) w kontekście zbawczym. Wyjątkiem jest

²⁰¹ TgN Pwt 26,17 – „Dzisiaj Słowo Pana uczyniliście królem nad sobą, aby On był waszym Bogiem, Odkupicielem” – Parchem, *Księga Powtórzonego Prawa*, 293.

²⁰² Zob. TgN Kpł 11,45; 22,33; 25,38; 26,45.

²⁰³ TgN Wj 2,25; 3,17; 4,20; 14,30; TgN Pwt 4,20; 9,4.

²⁰⁴ Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 133–134.

²⁰⁵ TgN Rdz 7,16; TgN Wj 12,27.42; TgN Pwt 33,12.

²⁰⁶ „Mojżesz powstanie ze środka pustyni, a Król Mesjasz przybędzie z wysoka. Jeden będzie kroczył na czele stada i drugi będzie kroczył na czele stada. A Jego Słowo (*Memra*) będzie kroczyć pomiędzy nimi dwoma. I będą kroczyć razem. To jest noc Paschy dla imienia Pana. To jest noc zachowana i przeznaczona dla zbawienia całego Izraela przez wszystkie pokolenia” – Wróbel, *Księga Wyjścia*, 125.

jedynie TgPsJ Kpł 26,12, gdzie zachowało się wyrażenie: „Moje Słowo będzie dla was Bogiem Zbawiającym”. W innych miejscach występuje natomiast samo wyrażenie ואהוי לכון לאלקא (będę dla was Bogiem)²⁰⁷. Tam, gdzie w Targumie Neofiti 1 termin Słowo (*Memra*) występuje jako podmiot dokonujący zbawienia, w innych targumach dzieło to odnosi się bezpośrednio do Boga. Fakt ten może świadczyć o świadomym zabiegu redakcyjnym, zmierzającym do wyeliminowania wyrażen wskazujących na boską tożsamość Słowa (*Memra*).

1.2.1.5. Kontekst modlitwy

Targum Neofiti 1, używając terminu *Memra* w kontekście modlitwy często stosuje sformułowanie „modlić się w imię Słowa Pana” (צלי בשם ממריה דיי)²⁰⁸. Pojawia się tu ważny pod względem teologicznym termin שם (imię). W tradycji biblijnej imię Boga (שם-יהוה) jest rzeczywistością świętą, mówi o tym drugie przykazanie dekalogu, które zabrania posługiwania się nim do błahych rzeczy (Wj 20,7; Pwt 5,11). Imię Boga było równoznaczne z Jego Osobą (יהוה), często uważane za Jego hipostazę (np. Ps 20,6.8; Iz 24,15)²⁰⁹. Poznać imię Boga oznaczało wejść z Nim w relację (Rdz 32,30; Sdz 13,18)²¹⁰. Objawienie imienia Boga jest zatem objawieniem Jego istoty (Wj 3,14).

W Rdz 12,8 pojawia się hebrajskie wyrażenie קרא בשם יהוה (wzywać imienia Pana). Omawiany targum rozbudowuje powyższą frazę i tłumaczy ją poprzez użycie dwóch czasowników: צלי i פלה.

Tekst aramejski TgN Rdz 12,8b ²¹¹	Tłumaczenie ²¹²
<p>ובנא תמן מדבח לש[ם] ממריה דיי ופלה וצלי תמן בשם ממריה דיי</p>	<p>Tam zbudował ołtarz dla imienia Słowa Pana i tam sprawował kult, modlił się w imię Słowa Pana.</p>

²⁰⁷ Zob. TgPsJ Wj 6,7; TgPsJ Kpł 11,45; 22,33; 25,38; 26,45; TgPsJ Pwt 26,17.

²⁰⁸ TgN Rdz 12,8; 13,4; 21,33; 22,14; TgN Wj 17,5; 34,5.

²⁰⁹ J. Szlaga, „Imię Boże”, *NSTB*, 268.

²¹⁰ F. Kogler (red.), *Nowy Leksykon Biblijny* (Kielce: Jedność 2011) 269.

²¹¹ Wróbel, *Księga Rodzaju*, 100.

²¹² Wróbel, *Księga Rodzaju*, 101.

Czasownik פלה może przyjmować dwa znaczenia: pracować lub oddawać cześć, sprawować kult²¹³. Natomiast צלי oznacza modlić się²¹⁴. Marek Baraniak zauważa, że w tekstach aramejskich, które powstały w języku średnioaramejskim (II w. przed Chr. do III w. po Chr.) czasownik צלי posiada wąski zakres znaczeniowy. Najczęściej pojawia się w kontekście uzdrawiania lub związany jest z innymi kultycznymi czynnościami (nałożenie lub uniesienie rąk, skierowanie oczu ku niebu)²¹⁵. Sam rdzeń aramejskiego określenia czynności צלי nawiązuje prawdopodobnie do składania ofiary i oznacza: pochylić się, piec (mięso)²¹⁶. Dopiero później (VIII w. po Chr.) nabrało znaczenia abstrakcyjnego odnoszącego się do modlitwy wspólnotowej, której treścią jest zachowywanie Prawa²¹⁷. Powyższa uwaga jest ważna przy analizie i próbie datacji tradycji zawartych w Targumie Neofiti 1. Wielokrotnie bowiem można odnaleźć w tekście omawianego targumu pierwotne znaczenia czasownika צלי. Termin ten występuje, gdy mowa jest o Abrahamie, który składa w ofierze całopalnej baranka na górze Moria, zamiast ofiary ze swego syna (TgN Rdz 22,14). Innym razem pojawia się w kontekście złożenia ofiary na pustyni, po wyjściu z Egiptu (TgN Wj 8,24). Bardzo często zatem czasownik צלי jest związany z czynnościami kultycznymi²¹⁸. Drugim kontekstem świadczącym o bardzo starożytnym znaczeniu czasownika jest kontekst modlitwy o uzdrowienie. W Targumie do Księgi Rodzaju Abraham modli się o uzdrowienie Abimeleka (TgN Rdz 20,17), natomiast w Targumie do Księgi Liczb Mojżesz modli się o uzdrowienie Miriam (TgN Lb 12,13).

Michael Sokoloff podaje, że powyższą konstrukcją złożoną z dwóch czasowników (ופלה וצלי) można przetłumaczyć jako: „oddawać cześć i modlić się”²¹⁹. Warto zwrócić uwagę, że Targum Neofiti 1 czynność wzywania imienia Pana interpretuje jako typowo liturgiczną: „oddawał cześć i modlił się w imię Słowa (*Memra*) Pana”. Świadczy to o ścisłym związku tego targumu z liturgią synagogałną, na potrzeby której powstawało owo tłumaczenie²²⁰.

Modlitwa w imię Słowa (*Memra*) Pana może być także połączona z inną czynnością sakralną, jaką jest budowanie ołtarza (בנה מדבה)²²¹. Abraham, Izaak czy Mojżesz budując ołtarz dla imienia Słowa (*Memra*) Pana, tworzą przestrzeń modlitwy. Ołtarz jest zatem miejscem składania ofiar, sprawowania kultu, oddawania czci Bogu, ale też spotkania się z Nim. Podobną

²¹³ Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 435.

²¹⁴ Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 465.

²¹⁵ Baraniak, „Słowo ‘modlitwa’”, 38–48.

²¹⁶ Baraniak, „Słowo ‘modlitwa’”, 38.

²¹⁷ Baraniak, „Słowo ‘modlitwa’”, 48–53.

²¹⁸ Zob. TgN Rdz 12,8; 13,4; 22,5.14; 26,25; 33,20; TgN Wj 8,24; 17,15.

²¹⁹ Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 465.

²²⁰ Sformułowanie to kilkakrotnie pojawia się w Targumie Neofiti 1 – zob. TgN Rdz 12,8; 13,4M; 21,33; 22,14; 33,20M. Zob. artykuł o użyciu targumów w synagodze – Wróbel, „Translation”, 211–226.

²²¹ Zob. TgN Rdz 12,8; 13,4; 26,25; TgN Wj 17,15.

przestrzenią sakralną dla Izraelitów była góra Synaj, gdzie Mojżesz otrzymał od Pana tablice z Dziesięcioma Przykazaniami. Warto zauważyć, że w TgN Wj 34,5 nie ma wzmianki o budowaniu ołtarza przez Mojżesza, gdyż góra Synaj sama w sobie stanowiła świętą przestrzeń modlitwy w imię Słowa (*Memra*) Pana.

Pokolenie Lewitów, należące do pokolenia kapłańskiego, było powołane do szczególnej misji. Ich zadaniem było noszenie Arki Przymierza, stanie przy Panu, służenie Mu i błogosławienie w Jego imieniu (Pwt 10,8). W tym miejscu Targum Neofiti 1 dodaje, że Lewici mają „błogosławić w święte imię Jego Słowa”²²². Pojawia się tutaj czasownik ברך (błogosławić), który ściśle łączy się z kontekstem modlitwy. Wypowiadanie błogosławieństwa jest bowiem związane z prośbą o wyjednanie Bożej opieki dla danego człowieka lub całego ludu²²³. Warto podkreślić, że targumista określa imię Słowa Pana jako קדיש (święte)²²⁴. Tak jak Bóg jest po trzykroć święty (Iz 6,3), tak samo Słowo (*Memra*) Pana jest święte. Podobna myśl została wyrażona w TgN Kpł 19,2, gdzie Bóg mówi o sobie: קדיש אנה בממרי (Ja jestem święty w mym Słowie)²²⁵. Widoczna jest tu zatem koncepcja, zgodnie z którą obecność i świętość Boga jest reprezentowana w Słowie (*Memra*) Pana. Jest ona aktywną i skuteczną obecnością Boga wśród ludzi²²⁶. W ten sposób targum potwierdza, że Bóg i Jego Słowo są jednością. Słowa błogosławieństwa wypowiedziane przez kapłanów, o których mowa w TgN Pwt 10,8, mają być więc błogosławieństwem Boga objawionego w swoim Słowie (*Memra*). Misją Lewitów była ponadto służba w imię Pana (Pwt 18,5), co targum tłumaczy jako „służba w święte imię Słowa Pana” (TgN Pwt 18,5). Z jednej strony to Słowo (*Memra*) Pana jest podmiotem czasownika ברך (błogosławić), to właśnie ono jest aktywne i działa (np. TgN Pwt 15,4). Z drugiej jednak strony to człowiek jest wezwany, by błogosławić Słowo (*Memra*) Pana za dobrą ziemię, która daje mu pożywienie (TgN Pwt 8,10).

Podsumowując można zauważyć, że syntagma Słowo (*Memra*) Pana bardzo często pojawia się w kontekście modlitwy. Jawi się ono jako adresat zanoszonych błagań, co tym samym pozwala na utożsamienie z Bogiem. Mojżesz modlił się i Słowo Pana wysłuchało głosu jego prośb (TgN Pwt 10,10). Podobnie w wypowiedzianych przez niego słowach błogosławieństwa dla pokolenia

²²² Podobne sformułowanie dotyczące Lewitów pojawia się w TgN Pwt 21,5.

²²³ Kogler, *Nowy Leksykon*, 84.

²²⁴ Por. TgN Wj 23,21, gdzie pojawia się sformułowanie „moje święte imię”.

²²⁵ Tronina, *Księga Kapłańska*, 170–171.

²²⁶ D. Muñoz León, *Dios-Palabra. Memrá en los Targumím del Pentateuco* (Granada: Institución San Jerónimo 1974) 634.

Judy pojawia się prośba: „Wysłuchaj, o Słowo (*Memra*) Pana, głosu modlitwy Judy” (TgN Pwt 33,7)²²⁷.

1.2.2. Chwała Obecności (*Jeqara Szekinta*) PANA

Termin Chwała (*Jeqara*) jest aramejskim odpowiednikiem hebrajskiego כבוד, który występuje w Biblii hebrajskiej. Często ma na celu podkreślenie transcendencji Boga, gdyż ukazuje Go objawiającego się niejako pod osłoną²²⁸. Chwała jest bowiem ukryta w obłoku (Wj 16,10; 24,17), gdyż nikt nie może oglądać oblicza Boga i Jego chwały, jednocześnie pozostając przy życiu. Stąd też Mojżesz nie ogląda Bożej chwały, nie może zobaczyć kim jest Bóg, ale może usłyszeć, że jest miłosierny, łagodny, nieskory do gniewu i łaskawy (Wj 34,6). Dopiero w Ezechielowej wizji o powrocie chwały do nowej świątyni brak jest zasłony obłoku (Ez 43,1-6), a w Iz 40,5 pojawia się zapowiedź objawienia chwały Pańskiej w sposób widoczny dla wszystkich ludzi. W Księdze Daniela termin יקר odnosi się do Syna Człowieczego (Dn 7,14), któremu powierzono panowanie, chwałę (יקר) i władzę. Łatwo zauważyć, że w targumach termin „chwała” występuje znacznie częściej niż w Biblii hebrajskiej²²⁹. Pieter de Vries twierdzi, że prawie we wszystkich przypadkach, w których nie można znaleźć odpowiednika dla *Jeqara* w Biblii hebrajskiej, w targumach ma ona pojęcie hipostazy²³⁰. Jest to dosyć dyskusyjna teza, gdyż targumiczne rozumienie Chwały i Obecności odbiega od chrześcijańskiego rozumienia Boga, który istnieje w Trzech Osobach. Z jednej strony terminy te używane są zamiennie z określeniem Boga, ale nie są to całkowicie odrębne podmioty czy boskie istoty. W tym miejscu można przytoczyć tekst z Wj 3,6, gdzie mowa jest o tym, że Mojżesz „zasłonił twarz, bał się bowiem spojrzeć na Boga” (ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אל-האלהים). Targum Neofiti 1 tłumaczy to jako: „zasłonił swą twarz, gdyż obawiał się spojrzeć na Chwałę Obecności Pana” (ואטמר משה אפוי ארום) (דחל מן למסתכלא באיקר שכינתה דיי), tym samym utożsamiając Boga z Chwałą Obecności Pana²³¹.

Samo wyrażenie „Chwała Pana” (כבוד יהוה) pojawia się 13 razy w Pięcioksięgu Biblii hebrajskiej²³². W Wj 24,16 jest mowa, że spoczęła ona na górze Synaj, a jej wygląd był „jak ogień pożerający” (Wj 24,17). Chwała Pana wypełniała przybytek (Wj 40,35) i uświęcała to miejsce (Wj 29,43). Omawiany targum tłumacząc to wyrażenie za każdym razem używa sformułowania

²²⁷ Parchem, *Księga Powtórzonego Prawa*, 405.

²²⁸ Wróbel, *Wprowadzenie*, 202.

²²⁹ W Biblii hebrajskiej termin כבוד występuje 200 razy, natomiast w samym Pięcioksięgu – 24 razy. W Targumie Neofiti 1 (targum do Pięcioksięgu) termin איקר pojawia się 230 razy.

²³⁰ Vries, „The Targumim”, 105.

²³¹ Wróbel, *Księga Wyjścia*, 20–21.

²³² Wj 16,7.10; Wj 24,16.17; Wj 40,34.35; Kpł 9,6.23; Lb 14,10.21; Lb 16,19; Lb 17,7; Lb 20,6.

„Chwała Obecności Pana”. W ten sposób łączy wyobrażenie Chwały Pana z Bożą Obecnością. Wielokrotnie to wyrażenie łączy się z czasownikiem שׁר (mieszkać). W TgN Pwt 3,24 jest mowa, że zamieszkuje ona wysoko w niebiosach (por. TgN Pwt 26,15; 33,26), a w innych miejscach wyraźnie zaznaczona jest myśl, że jest obecna na ziemi pośród ludu. Chwała Obecności Pana mieszka w Betel (TgN Rdz 28,16), w świątyni (Rdz 49,27), na pustyni w czasie wędrówki Narodu Wybranego (TgN Wj 18,5) czy też pośród Izraelitów (TgN Wj 29,46; TgN Kpł 26,11). Co więcej, Chwała Obecności Pana zamieszkiwała już od początku w ogrodzie Eden (TgN Rdz 3,24).

Targumista niekiedy utożsamia to wyrażenie z samym terminem „obłok”, który w Pięcioksięgu dość często jest symbolem Bożej obecności. W Wj 40,35 jest mowa, że nad Namiotem Spotkania spoczywał obłok, jednak według Targumu Neofiti 1 to Chwała Obecności Pana spoczywała nad nim (TgN Wj 40,35), a wyrażenie „obłok Pana” (ענן יהוה) z Wj 40,38, targumista tłumaczy jako „obłok Chwały Obecności Pana”²³³. Warto zauważyć, że miał on prowadzić Izraelitów w dzień jako słup obłoku, a w nocy jako słup ognia w wędrówce przez pustynię, przyjmując podobną rolę jak Słowo (*Memra*) Pana w TgN Wj 13,21²³⁴.

Drugim ważnym terminem, mówiącym o obecności Boga pośród swego ludu, jest שכׁנה (Obecność). Słowo to pochodzi od hebrajskiego rdzenia שׁכן i oznacza „zamieszkać, osiedlić się”²³⁵. Pan jest Bogiem, który przebywa pośród swego ludu (Wj 29,46; Lb 5,3), a widzialnym miejscem Jego zamieszkania na ziemi jest przybytek określony hebrajskim terminem משׁכן (Wj 25,9; Kpł 26,11). W Księdze Wyjścia można znaleźć dokładny opis budowy przybytku, poszczególnych jego elementów (Wj 25–27). Bóg zapowiedział, że umieści swój przybytek (משׁכן) pośród Narodu Wybranego (Kpł 26,11). Warto zauważyć, że sam termin שכׁנה (Obecność) nie występuje w Biblii hebrajskiej, lecz bardzo często pojawia się w późniejszej literaturze rabinicznej. W niektórych tekstach mowa jest, że *Szekina* spoczywa tylko na ludzie Izraela (BT *Szab* 22b), a w innych, że *Szekina* może spocząć na tym, kto w nocy studiuje Torę (BT *Tam* 32b) lub kto jest gościnny (BT *Szab* 127a) czy życzliwy (BT *BB* 10a). Rabbi Joshua b. Karhah twierdzi, że Bóg przemówił do Mojżesza z krzewu gorejącego, by pokazać Izraelowi, że *Szekina* Boga jest wszechobecna, że nie ma miejsca, gdzie nie byłaby obecna (Exod.R. 11,5). Dla żydowskiego uczonego – Kaufmanna Kohlera – *Szekina* była widzialną obecnością Boga, którą człowiek był w stanie oglądać²³⁶. W Targumie Neofiti 1 termin ten występuje najczęściej wraz ze słowem „Chwała”, tworząc wyrażenie „Chwała Obecności Pana”.

²³³ Por. TgN Lb 10,34; 14,14.

²³⁴ Zob. TgN Wj 13,21; 40,38.

²³⁵ Köhler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik*, 483–485.

²³⁶ K. Kohler, *Jewish Theology. Systematically and Historically Considered* (New York, NY: Macmillan 1923) 198.

Oba terminy, zarówno Chwała (*Jeqara*) jak i Obecność (*Szekina*), odnoszą się do objawienia Boga, Jego obecności pośród ludu. Boża Obecność (*Szekina*) zamieszkuje pośród synów Izraela (TgN Wj 29,45), a szczególnie w świętym miejscu, jakim jest przybytek (TgN Wj 25,8). W dalszej części pracy zostaną przeanalizowane wyrażenia „Chwała Pana” i „Obecność Pana”, co pozwoli na głębsze zrozumienie tych targumicznych sformułowań.

1.2.2.1. Terminologia

Aramejski termin אִיקָר oznacza „cześć”, „chwałę” bądź „prezent”²³⁷. Jego hebrajski odpowiednik – כבוד – w Pięcioksięgu pojawia się 24 razy, w tym 18 razy w odniesieniu do Boga²³⁸. Aramejski termin אִיקָר (chwała) występuje jednakże 230 razy w badanym targumie²³⁹. Przy czym jedynie 33 razy przyjmuje znaczenie „chwała”, „cześć”, a 197 razy odnosi się do Boga²⁴⁰. Poniższa tabela przedstawia użycie terminu אִיקָר w Targumie Neofiti 1 wraz z dwoma najważniejszymi wyrażeniami²⁴¹.

Terminy i wyrażenia	Tekst główny Targumu Neofiti 1	Marginalia do Targumu Neofiti 1
Chwała (אִיקָר)	142	88
Chwała Obecności (אִיקָר שְׁכִינָתָהּ)	100	71
Chwała Pana (אִיקָרֵיהּ דִּיִּי)	5	1

Określenie „Chwała Obecności” występuje bardzo często w Targumie Neofiti 1. Stąd też jest ono charakterystyczne dla tego targumu, w przeciwieństwie do Targumu Onkelosa, gdzie nie pojawia się ani razu²⁴². Brak tego wyrażenia mógł być skutkiem recenzji rabinicznych dokonywanych w późniejszym okresie. Syntagma – „Chwała Pana” – jest sformułowana za

²³⁷ Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 54.

²³⁸ G. Lisowsky, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament = Concordance to the Hebrew Old Testament*, wyd. 3 (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2010) 661–662.

²³⁹ Kaufman – Cook – Sokoloff, *Concordance*, 51–53.

²⁴⁰ Znaczenie אִיקָר jako „chwała”, „cześć”: TgN Rdz 3,21; 16,4.5.5M; 31,1M; 34,19; 45,13; 49,6.26(2); TgN Wj 14,14.17M; 20,12(2); 28,2.40.40M; TgN Kpł 19,3.3M; 20,9(2).9M(2); TgN Lb 23,21; 24,11; TgN Pwt 5,16M(2); 26,19.19M; 27,16; 32,3; 33,16.17.

²⁴¹ Na podstawie: Kaufman – Cook – Sokoloff, *Concordance*, 51–53.

²⁴² Wróbel, *Wprowadzenie*, 203.

pomocą zaimka ךי, który pełni tu funkcję partykuły dopełniaczowej²⁴³. Wskazuje na relację między Chwałą (איקר) a Panem (י) występując przede wszystkim w opisie stworzenia świata jako podmiot mający czynny udział w dziele stwórczym²⁴⁴.

Warto zauważyć, że termin איקר pojawia się jeszcze w wielu innych wyrażeniach. Na przykład można tu wymienić określenia złożone ze słowa Chwała (איקר) i z sufiksów odpowiednich zaimków osobowych, np. „Moja Chwała”²⁴⁵, „Twoja Chwała”²⁴⁶, „Jego Chwała”²⁴⁷. Odnoszą się one do samego Boga, o czym świadczą chociażby słowa Mojżesza: „Spraw, abym ujrzał Twoją Chwałę” (TgN Wj 33,18). Ten zabieg mógł być spowodowany koniecznością uniknięcia antropomorfizacji Boga²⁴⁸. W Targumie Neofiti 1 mowa jest również o „tronie Chwały” (כורסי איקרא)²⁴⁹ czy też „oblókach Chwały” (ענני איקרה)²⁵⁰. Co więcej, targumista podkreśla, że z twarzy Mojżesza promieniował „blask Chwały” na skutek rozmowy z Panem (TgN Wj 34,29.30.35). Bernard Grossfeld twierdzi, że to promieniowanie twarzy Mojżesza pochodziło z Bożej Chwały²⁵¹. Była to Chwała, którą jest sam Bóg.

Termin שכניה występuje natomiast 132 razy w omawianym targumie²⁵². Za każdym razem odnosi się do Boga i oznacza Bożą Obecność²⁵³. Poniższa tabela ukazuje występowanie terminu Obecność (*Szekina*) i innych wyrażen z nim związanych, w tekście głównym tego targumu i notach marginalnych.

Terminy i wyrażenia	Tekst główny Targumu Neofiti 1	Marginalia do Targumu Neofiti 1
Obecność (שכניה)	105	27

²⁴³ Zob. Golomb, *Grammar*, 218–219; W.B. Stevenson, *Grammar of Palestinian Jewish Aramaic* (AnG 987; Piscataway, NJ: Gorgias Press 2013) 21.

²⁴⁴ TgN Rdz 1,17.28.29; 2,3(2); TgN Lb 10,34M.

²⁴⁵ TgN Wj 29,43.43M; TgN Lb 14,22.

²⁴⁶ TgN Wj 33,18.18M; 34,9.

²⁴⁷ TgN Pwt 5,24; 33,2(2).

²⁴⁸ Zob. Wróbel, *Księga Rodzaju*, 45; Kuśmirek, „Zjawisko targumizmu”, 236. Innego zdania jest Michael L. Klein twierdząc, że targumy nie zawsze unikają wyrażen antropomorficznych, czasem nawet je wzmacniają. Swoją tezę poparł kilkoma przykładami z Targumu Neofiti 1, gdzie mowa jest o dłoniach Boga (TgN Wj 15,9.17; TgN Pwt 32,41), stopach (TgN Wj 24,10), ustach (TgN Pwt 33,9) i oczach Bożych (TgN Pwt 11,12) – zob. M.L. Klein, „The Translation of Anthropomorphisms and Anthropopathisms in the Targumim”, *Michael Klein on the Targums. Collected Essays 1972-2002* (red. A. Shinan – R. Kasher) (StArIS 11; Leiden – Boston: Brill 2011) 65–67.

²⁴⁹ TgN Rdz 15,17M; 28,12; TgN Wj 17,16.

²⁵⁰ TgN Lb 9,16M; 12,16; 21,1.

²⁵¹ B. Grossfeld, *The Targum Onqelos to Exodus* (ArBib 7; Edinburgh: Clark 1988) 99.

²⁵² Zob. Vaňuš, *La presenza*, 50–51. Inną liczbę podaje: Kaufman – Cook – Sokoloff, *Concordance*, 1290–1291. Konkordancja pomija: TgN Wj 15,13.17; 4,27M; TgN Lb 24,6.

²⁵³ Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 550.

Chwała Obecności (איִקָר שְׁכִינָתָה)	100	26
Dom Obecności (בֵּית־שְׁכִינָה)	3	0
Jego Obecność (שְׁכִינָתָה)	1	0
Obecność Pana (שְׁכִינָתָה דֵּיִי/שְׁכִינָתָה דְּמָרִי)	1	1

Podobnie jak w przypadku wyrażen związanych z terminem איִקָר (chwała), tak również tutaj, najczęściej pojawia się sformułowanie „Chwała Obecności”. Targumista trzykrotnie używa wyrażenia „Dom Obecności”, który odnosi się do świątyni²⁵⁴. *Szekina* ma swój dom na ziemi, a jest nim świątynia, przybytek Pana, w którym zamieszkuje. Jedynie w trzech miejscach pojawiają się frazy „Jego Obecność” lub „Obecność Pana”. Pierwsze wyrażenie występuje jeden raz w targumicznym dodatku do Wj 39,43: „Niech Jego Obecność (שְׁכִינָתָה) zamieszka w pracy waszych rąk” (TgN Wj 39,43). Mojżesz, wypowiadając to błogosławieństwo do synów Izraela, prosi, by Boża Obecność zamieszkała w przybytku. Natomiast wyrażenie „Obecność Pana” pojawia się dwukrotnie. Po raz pierwszy w tłumaczeniu słów „Pan jest pośród nich” (Lb 16,3), które w targumicznym przekładzie brzmią: „Pośród nich mieszka Obecność Pana (שְׁכִינָתָה דֵּיִי)” (TgN Lb 16,3), a drugi raz w marginaliach do badanego targumu (TgN Lb 12,16M) z tą różnicą, że w miejsce Bożego Imienia (יְיָ) jest słowo מָרִי (Pan).

Dzięki dokonanej analizie można zauważyć, że w Targumie Neofiti 1 oba terminy: „Chwała” i „Obecność” są ze sobą ściśle związane. Czasami są używane zamiennie, ale najczęściej występują razem tworząc wyrażenie „Chwała Obecności Pana”. Z tego względu zostaną przeanalizowane łącznie, zgodnie z kontekstami w jakich występują w badanym targumie.

1.2.2.2. Kontekst stworzenia

Wyrażenie Chwała Pana (איִקָרִיָה דֵּיִי) pojawia się pięciokrotnie w pierwszym opisie stworzenia przytoczonym przez Targum Neofiti 1²⁵⁵. Za każdym razem wyrażenie to znajduje się

²⁵⁴ TgN Wj 15,13.17; TgN Lb 24,6.

²⁵⁵ TgN Rdz 1,17.28.29; 2,3(2).

w tekście głównym targumu, nie zaś w notach marginalnych. W opisie stworzenia tłumaczonym przez Targum Onkelosa lub Pseudo-Jonatana brak jest sformułowania Chwała Pana. W to miejsce targumista używa terminu יוי (TgO) lub אלקים (TgPsJ).

Chwała (*Jeqara*) Pana jest podmiotem czterech czasowników. Pierwszy z nich to שוי, który może przyjmować kilka znaczeń: „być wartym/równym”, „porównać/uzgodnić”, „umieścić/położyć”, „uczynić”²⁵⁶. W TgN Rdz 1,17 Chwała (*Jeqara*) Pana umieściła (שוי) dwa duże światła na sklepieniu nieba, które stworzyło Słowo (*Memra*) Pana²⁵⁷. W Biblii hebrajskiej to Bóg (אלהים) stwarza światło i umieszcza je na sklepieniu niebieskim. W Targumie Neofiti 1 wydaje się jednak, że Chwała (*Jeqara*) Pana i Słowo (*Memra*) Pana występują zamiennie i są niejako tożsame z Bogiem. Drugi czasownik, którego podmiotem jest Chwała (*Jeqara*) Pana, to ברך oznaczający „błogosławić”, „wypowiadać błogosławieństwo”²⁵⁸. Chwała (*Jeqara*) Pana błogosławi mężczyznę i kobietę (TgN Rdz 1,28), którzy podobnie jak światłość, zostali stworzeni przez Słowo (*Memra*) Pana (TgN Rdz 1,27)²⁵⁹. Kilka wersetów wcześniej Słowo (*Memra*) Pana błogosławi stworzenia morskie i ptactwo powietrzne, po czym wypowiada słowa: „Bądźcie mocni i rozmnażajcie się...” (TgN Rdz 1,22)²⁶⁰. Natomiast w TgN Rdz 1,28 występują dwa podmioty działające: Chwała (*Jeqara*) Pana błogosławi, a Słowo (*Memra*) Pana mówi: „Bądźcie mocni i rozmnażajcie się...”²⁶¹. Po raz kolejny czytelnik odnosi wrażenie, że Chwała Pana i Słowo Pana są tożsame ze sobą. Adresatem błogosławieństwa Chwały jest również dzień siódmy (TgN Rdz 2,3). W tekście hebrajskim Bóg (אלהים) ukończył swe dzieło i pobłogosławił dzień siódmy (Rdz 2,2-3). Targum Neofiti 1 pierwszą czynność przypisuje Słowu (*Memra*) Pana, a drugą Chwale (*Jeqara*) Pana (TgN Rdz 2,2-3). Trzeci czasownik ברי w sposób najbardziej wyraźny łączy się z omawianym kontekstem, gdyż oznacza „stwarzać”²⁶². Występuje on jedynie z wyrażeniem Chwała (*Jeqara*) Pana, gdzie zostało jej przypisane dokonanie całego dzieła stwórczego (TgN Rdz 2,3). Ostatnim czasownikiem jest אמר, który oznacza „mówić”²⁶³. Chwała (*Jeqara*) Pana wypowiada słowa, które mają moc sprawczą: mówi i tak staje się (TgN Rdz 1,29).

Chwała (*Jeqara*) Pana pełni ważną rolę w pierwszym opisie stworzenia przekazanym przez Targum Neofiti 1. Działa zamiennie z Panem (י) i ze Słowem Pana (ממרא די). Umieszcza światła

²⁵⁶ Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 540.

²⁵⁷ Wróbel, *Księga Rodzaju*, 6–7.

²⁵⁸ Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 114.

²⁵⁹ Wróbel, *Księga Rodzaju*, 11.

²⁶⁰ Wróbel, *Księga Rodzaju*, 9.

²⁶¹ Wróbel, *Księga Rodzaju*, 11.

²⁶² Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 112.

²⁶³ Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 63.

na sklepieniu nieba (TgN Rdz 1,17), błogosławi stworzenie (TgN Rdz 1,28), wypowiada słowa, które mają moc stwórczą (TgN Rdz 1,29) i stwarza (TgN Rdz 2,3).

1.2.2.3. Kontekst objawienia

W Targumie Neofiti 1 wyrażenie Chwała (*Jeqara*) Pana czy Obecność (*Szekina*) Pana ani razu nie pojawiają się w kontekście objawienia. Inaczej wygląda sytuacja z targumicznym wyrażeniem Chwała Obecności (אִיקָר שְׁכִינָתָהּ) Pana, które występuje aż 23 razy (w tym 7 razy w notach marginalnych) z czasownikiem גָּלִי (objawiać się)²⁶⁴.

Objawienie się Chwały Obecności bardzo często związane jest z miejscami, które w Starym Testamencie w sposób szczególny łączą się z Bożą Obecnością. Chwała Obecności Pana objawia się Abrahamowi na górze Moria (TgN Rdz 22,14), a Mojżeszowi na górze Horeb (TgN Wj 3,1). W TgN Wj 19, gdzie opisany jest ryt zawarcia przymierza, aż trzykrotnie jest mowa o objawieniu się Chwały Obecności Pana na górze Synaj²⁶⁵. Biblia hebrajska w tym miejscu stosuje sformułowanie, że Pan zstąpił (יָרַד) na górę Synaj. Targum Neofiti 1 interpretuje to jako objawienie się Chwały Obecności Pana. Pozostałe natomiast targumy za każdym razem mówią o objawieniu się Pana (יָרַד/יָרַדוּ)²⁶⁶. Dodatek targumiczny w TgN Wj 24,13 potwierdza silny związek góry Synaj z objawieniem się Chwały Obecności. W tekście hebrajskim występują słowa: „wstąpił Mojżesz na górę Bożą”. Targumista jednak dodaje: „wstąpił Mojżesz na górę, na której została mu objawiona Chwała Obecności Pana”²⁶⁷. Poprzez to podkreśla szczególną tożsamość tej góry. Ponadto, Chwała Obecności bardzo często objawia się w obłoku, uważanym w Biblii hebrajskiej za szczególny przejaw Bożej Obecności, Bożego objawienia²⁶⁸. Kolejną przestrzenią związaną z objawieniem się Chwały Obecności Pana jest Namiot Spotkania. Objawiła się tam wszystkim synom Izraela (TgN Lb 14,10), a także podczas błogosławieństwa Mojżesza i Aarona, którzy wyszli z Namiotu Spotkania (TgN Kpł 9,23) czy też gdy upadli przed jego wejściem (TgN Lb 20,6).

Chwała Obecności Pana objawia się pojedynczym, wybranym osobom (np. TgN Rdz 22,14) albo też całemu ludowi (TgN Kpł 9,23). W TgN Rdz 11,15 objawia się, by zobaczyć miasto i wieżę Babel. Opisując grzech mieszkańców targumista ujmuje go w kategorii bałwochwalczego czynu. Budują oni wieżę po to, by na jej szczycie umieścić bożka walczącego przeciwko Bogu

²⁶⁴ Kaufman – Cook – Sokoloff, *Concordance*, 284–285.

²⁶⁵ TgN Wj 19,11.18.20.

²⁶⁶ Por. TgO Wj 19,11.18.20; TgPsJ Wj 19,11.18.20.

²⁶⁷ Wróbel, *Księga Wjścia*, 267.

²⁶⁸ Zob. TgN Wj 16,10; 34,5; TgN Lb 11,25; 12,5.

(TgN Rdz 11,4). Objawienie się Chwały Obecności staje się zatem odpowiedzią Boga na heretycki kult obcych bożków²⁶⁹. Co więcej, przyjście Boga (בא האלהים) do ludu pośród grzmotów i błyskawic (Wj 20,20) również jest tłumaczone w Targumie Neofiti 1 jako objawienie się Chwały Obecności Pana (TgN Wj 20,20). Pozostałe targumy (TgO, TgPsJ) interpretują to jako objawienie się Chwały Pana (יקרא דיין/דיין). Chwała Obecności Pana, podobnie jak Słowo Pana, są zamiennie stosowane na określenie Boga (אלהים). Przykładem tego mogą być słowa z Wj 20,21: „Mojżesz zbliżył się do ciemnego obłoku, w którym był Bóg (האלהים)”, co omawiany targum tłumaczy: „Mojżesz zbliżył się do obłoku, w którym mieszkała Chwała Obecności Pana (איקר שכינתיה דיין)”.²⁷⁰ Poprzez ten zabieg targumista utożsamia Chwałę Obecności z osobą Boga.

1.2.2.4. Kontekst zbawienia

Targum Neofiti 1 wielokrotnie ukazuje Chwałę Obecności Pana, która objawia się Narodowi Wybranemu, by go ocalić, wyzwolić z rąk nieprzyjaciół. W Starym Testamencie Bóg często przedstawiany jest jako Ten, który przewodzi wojsku Izraela. Wojny Narodu Wybranego są wojnami Pana (1 Sm 18,17), a wrogowie Izraelitów są Jego wrogami (1 Sm 30,26). Podobna idea wyrażona jest w targumach. Chwała Obecności Pana zapewnia zwycięstwo i powodzenie swojemu ludowi, a cierpienia czy inne trudności są następstwem odwrócenia się Chwały Jego Obecności. Izraelici pytali: „Czy nie dlatego, że Chwała Obecności Pana nie mieszka już pośród nas, dosięgły nas te złe rzeczy?” (TgN Pwt 31,17)²⁷¹. Obecność Boża pośród Narodu Wybranego jest więc warunkowana jego postępowaniem, dlatego lud jest wezwany do życia w świętości (TgN Pwt 23,15). Została tu zawarta sugestia, że jeśli obozy Izraelskie staną się bezbożne, odrzucą Boże prawa, to Chwała Obecności Pana zostanie im zabrana.

Zbawcze działanie, które niniejszy targum przypisuje Chwale Obecności Pana, jest głównie związane z wojnami Izraela przeciwko innym narodom. Zarówno sam Pan (TgN Wj 14,14), jak i Chwała Obecności Pana, czyni zwycięskimi walki Izraelitów (TgN Pwt 1,30). Oba podmioty są używane zamiennie, co wyraźnie widać na przykładzie tekstu TgN Pwt 23,15.

²⁶⁹ Vaňuš, *La presenza*, 64.

²⁷⁰ Wróbel, *Księga Wyjścia*, 227.

²⁷¹ Parchem, *Księga Powtórzonego Prawa*, 365.

Pwt 23,15 ²⁷²	TgN Pwt 23,15 ²⁷³
<p>כי יהוה אלהיך מתהלך בקרב מחנהך להצילך ולתת איביך לפניך והיה מחנהך קדוש ולא־יראה בך ערות דבר ושב מאחריך</p>	<p>ארום י״י אלהכון דאיקר שכינתיה מדברה בגו משירייתכון למשזבה יתכון ולמסור בעלי דבביכון קדמיכון ויהוויין משירייתכון קדישין ולא יחמי בכון ערייה דמילה ולא יחזר איקר שכינתיה מן בתריכון</p>
<p><i>Bo Pan, Bóg twój, przechadza się pośrodku twojego obozu, aby cię wybawić, a twoich wrogów wydać przed tobą. Dlatego twój obóz będzie święty. I żeby nie zobaczył w tobie niegodziwej rzeczy, aby nie odwrócił się od ciebie.</i></p>	<p><i>Bo Pan, Bóg wasz, którego Chwała Jego Obecności przewodzi w pośrodku waszych obozów, aby was wybawić i aby wydać waszych wrogów przed wami. Dlatego wasze obozy będą święte, żeby On nie zobaczył u was nieprzyzwoitej rzeczy, i żeby Chwała Jego Obecności nie odwróciła się od was.</i></p>

W powyższym wersecie targumu dwukrotnie pojawia się sformułowanie „Chwała Jego Obecności”. Zaimek dzierżawczy trzeciej osoby („Jego”) wskazuje na przynależność Chwały do Pana, Boga Izraela. W tekście hebrajskim Pan przechadza się pośród obozu i On może odwrócić się od Izraela. W Targumie występują natomiast jak gdyby dwa podmioty: Pan, Bóg wasz (י״י אלהכון) i Chwała Jego Obecności (איקר שכינתיה). Jednak to Chwała Obecności prowadzi obóz i to ona może odwrócić się od ludu, podobnie jak Pan Bóg w tekście hebrajskim.

Przekonanie o zbawczej mocy Chwały Obecności Pana przejawia się w szczególny sposób poprzez zastosowanie czasownika שיזב. Michael Sokoloff podaje cztery możliwe znaczenia: „ocalić”, „uratować”, „uwolnić”, „uciec”²⁷⁴. Dwukrotnie w omawianym targumie podmiotem tej czynności jest Chwała Obecności Pana (TgN Pwt 20,4; 23,15). Za każdym razem czasownik ten występuje w formie bezokolicznika poprzedzonego literą ל, co nazywane jest formą *infinitivus constructus*. Forma ta wyraża cel działania podmiotu, jakim jest w tym przypadku ocalenie Narodu

²⁷² Elliger – Rudolph, *BHS*, 327.

²⁷³ Parchem, *Księga Powtórzonego Prawa*, 262–263.

²⁷⁴ Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 546.

Wybranego. Chwała Obecności Pana prowadzi wojska Izraelitów by ich ocalić, uratować od wrogów. Targumista podobną rolę przypisuje Słowu (*Memra*) Pana (np. TgN 3,8) czy też samemu Panu (np. TgN Wj 18,8). Kolejny raz świadczy to o utożsamieniu i zamiennym stosowaniu tych podmiotów.

W Wj 19,4 pojawia się obraz Boga niosącego Izraelitów na skrzydłach, podobnie jak orzeł nosi swe pisklęta²⁷⁵. Targum Neofiti 1 dodaje, że Bóg dźwigał Izraelitów na obłokach Chwały Jego Obecności (TgN Wj 19,4), ponadto jest ona tarczą dla ludu, gdy wyrusza z obozu (TgN Lb 10,34). Bóg zachęca Izraelitów, aby się nie bali, bo Chwała Obecności nie porzuci ich i nie opuści. (TgN Pwt 31,6.8). W TgN Pwt 7,21 Chwała Obecności nazwana jest Bogiem wielkim i straszliwym (אלה רבה ודחילה), który ma moc wytepić inne narody przed Izraelem (TgN Pwt 9,3; 31,3). Dzięki temu Izraelici mają porzucić strach i odważnie stanąć do walki przeciw obcym ludom, natomiast jeśli Chwała Obecności nie przewodzi Izraelitom w bitwach, to daremne są ich wysiłki i lepiej, by nie rozpoczynali walki (TgN Pwt 1,42).

Reasumując, określenie Chwała Obecności Pana, typowe dla Targumu Neofiti 1, występuje w podobnych kontekstach, co Słowo Pana. Zarówno jedno, jak i drugie wyrażenie pojawiają się, gdy mowa jest o zbawczym działaniu Boga. Słowo (*Memra*) Pana jest nazywane Bogiem Zbawiającym (TgN Wj 29,45), a Chwała Obecności Pana czyni zwycięskimi wszelkie walki Izraelitów (TgN Pwt 1,30), po to by ocalić swój lud (TgN Pwt 20,4). Podobnie w kontekście objawienia Pana, które dokonuje się poprzez Słowo i Chwałę Obecności. Według badanego targumu w akcie stworzenia (TgN Rdz 1,1–2,3) bierze udział Pan (י״י), Słowo Pana (ממרא ד״י), jak i Chwała Pana (איקרי ד״י). Te trzy podmioty działają zamiennie, dzięki czemu można wnioskować o ich równości i podobieństwie. Dodatkowo, Słowo Pana pojawia się w kontekście modlitwy. Abraham modli się w imię Słowa Pana (TgN Rdz 12,8), tak samo Mojżesz (TgN Wj 17,15). W pozostałych targumach do Pięcioksięgu wielokrotnie w miejsce omawianych określeń pojawiają się terminy Pan (י״י/י״י) lub Bóg (אלקים). Prawdopodobnie usunięcie określeń Słowo Pana czy Chwała Obecności było spowodowane recenzją rabiniczną, która dokonywała się w konfrontacji z rodzącym się Kościołem. Rabini chcieli ochronić prawdę o jedyności Boga, stąd też usuwali wszystko, co mogło się jej sprzeciwiać. Określenia takie jak: Słowo (*Memra*) Pana, Chwała (*Jeqara*) Pana czy Obecność (*Szekina*) Pana mogły stanowić zagrożenie dla monoteizmu żydowskiego. Świadczą zaś o tym słowa rabiego Eliezera, który twierdził, że kto tłumaczy zdanie z Wj 24,11: „Ujrzeli Boga Izraela” jako „Ujrzeli Chwałę Obecności Boga Izraela”, to dopuszcza

²⁷⁵ Por. Pwt 32,11.

się bluźnierstwa, gdyż tworzy sobie trzech bogów: Chwałę (*Jeqara*), Obecność (*Szekina*) i Boga (*Adonai*)²⁷⁶.

1.3. Bóg wobec synów Izraela – aspekt społeczny

W Targumie Neofiti 1 relacja Boga do Izraela jest ukazana na kształt więzi łączącej ojca z dziećmi. Hebrajski termin ישראל (Izrael) jest zazwyczaj tłumaczony jako בני ישראל (synowie Izraela), co suponuje już postać Boga jako Ojca całego Narodu Wybranego. Termin עם (lud), który określa Żydów, występuje 793 razy w Targumie Neofiti 1²⁷⁷. Warto zauważyć, że targumista dodaje jeszcze inne określenia na opisanie Izraela, a mianowicie są to wyrażenia: lud Pana (עם דיי), mój lud (עמי), lud święty (עם קדישין), lud umiłowany (עם חביבין) lub lud synów Izraela (עמא בני ישראל). Ponadto bardzo często pojawia się fraza „Mój ludu, synowie Izraela”, które można uznać za sformułowanie liturgiczne²⁷⁸. Synowie Izraela są zatem przedmiotem szczególnej troski Boga, o czym świadczy wybranie ich spośród innych narodów i zawarcie z nimi przymierza. Bóg jak dobry Ojciec okazuje łaskę i miłosierdzie swoim synom, nie tylko w tym świecie, ale również w życiu wiecznym.

1.3.1. Wybranie

Stary Testament mówiąc o wybraniu posługuje się hebrajskim terminem בחר. Bóg wybiera osoby do określonego zadania lub szczególnej relacji²⁷⁹. Można wspomnieć tu o wyborze patriarchów (Iz 41,8), królów (Pwt 17,5; 1 Krl 11,34), czy też całego narodu izraelskiego (Pwt 7,6-7). Terminem בחר (wybraniec) określony jest Mojżesz (Ps 106,23), Saul (2 Sm 21,6), Jakub (Iz 45,4), Dawid (Ps 89,4), Sługa Pański (Iz 42,1), jak i cały lud Izraela (1 Krn 16,13; Ps 105,6.43). Przedmiotem wyboru Boga są nie tylko osoby, ale też miejsce – miasto Jerozolima, a w nim świątynia, w której zamieszkuje Bóg i gdzie jest sprawowany kult (1 Krl 8,16).

Warto zwrócić uwagę, że temat wybrania najczęściej podejmowany jest przez autora Księgi Powtórzonego Prawa, gdyż czasownik בחר występuje tam aż 31 razy²⁸⁰. Księga ta opisuje

²⁷⁶ S. Schechter, „Some Aspects of Rabbinic Theology”, *JQR* 6/3 (1894) 425–426.

²⁷⁷ Kaufman – Cook – Sokoloff, *Concordance*, 1099–1107. W Pięcioksięgu Biblii hebrajskiej rzeczownik עם pojawia się 320 razy – zob. Lisowsky, *Konkordanz*, 1073–1086.

²⁷⁸ McNamara, „Targum and the New Testament”, 410. Zob. np. TgN Wj 12,45; 20,2; 20,8; TgN Kpł 19,26; TgN Pwt 5,6.

²⁷⁹ W. Rakocy, „Wybranie”, *NSTB*, 970.

²⁸⁰ Dla porównania: w ST– 146 razy, przy czym 38 razy w Pięcioksięgu – zob. Lisowsky, *Konkordanz*, 208–209.

teologię wybrania Izraela (Pwt 7,6-8), określając go jako lud święty (עם קדוש) należący do Pana, który jest Jego szczególną własnością (עם סגולה). Jedynym zaś motywem tej decyzji jest Boża miłość – Bóg wybrał Izraela nie ze względu na jego siłę czy zasługi, ale dlatego że znalazł w nim upodobanie (Pwt 7,7). Te określenia wskazują na szczególną relację Boga z Izraelem, co niewątpliwie jest wyróżnieniem, ale z drugiej strony wymaga odpowiedzi, która powinna wyrażać się poprzez wierne zachowywanie przykazań (Pwt 7,11). Idea wybrania ściśle łączy się z przymierzem synajskim, gdyż Bóg zawierając je z Izraelem, wybiera go spośród innych ludów (Pwt 14,2) i wchodzi z nim w szczególną relację. Zgodnie z teologią deuteronomiczną prawda o wybraniu i przymierzu stanowiła fundament tożsamości Izraela²⁸¹.

Podobna koncepcja zawarta jest w Targumie Neofiti 1, gdzie autor podkreśla bliską relację Boga ze swoim ludem. Izrael, który jest wybrany przez Pana, staje się Jego umiłowanym ludem. Izraelici bardzo często nazywani przez Boga synami są Jego szczególną własnością, ludem świętym. Ten Boży wybór, rozumiany jako szczególne umiłowanie, jest wyrazem Jego ojcowskiej miłości, głębokiej relacji ze swoimi dziećmi – Izraelem.

1.3.1.1. Terminologia

Analizując ideę wybrania należy zwrócić uwagę na czasownik, który określa tę czynność. W języku aramejskim jest on identyczny z terminem hebrajskim בחר (wybrać)²⁸². Występuje on w Targumie Neofiti 17 razy, lecz jedynie 3 razy w znaczeniu wyboru Boga względem Izraela²⁸³. Bóg umiłował swój lud (TgN Pwt 4,37M; Pwt 10,15), wybiera go działając pośród niego znaki i cuda, wyprowadzając go z niewoli egipskiej (TgN Pwt 4,34). Targumista ani razu jednak nie określa Izraela jako בחר. Przymiotnik ten wprawdzie występuje dwa razy, ale odnosi się do wina bądź do mirry (TgN Wj 30,23; TgN Lb 28,7)²⁸⁴.

Ważnym określeniem, które autor stosuje względem Izraela w kontekście wybrania, jest termin חביב (umiłowany)²⁸⁵. Pochodzi on od czasownika חבב (kochać) i pojawia się 13 razy w omawianym targumie, przy czym aż 9 razy odnosi się do ludu Izraela²⁸⁶. Odmienne znaczenie tego terminu występuje w TgN Wj 4,26, gdzie jest tłumaczeniem hebrajskiego słowa חתן

²⁸¹ J. Lemański, „Wybranie, Lud Boży, Przymierze”, *Teologia Starego Testamentu. T. 1. Teologia Pięcioksięgu* (red. M. Rosik) (BiBib 1; Wrocław: TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 2011) 113.

²⁸² Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 90.

²⁸³ Kaufman – Cook – Sokoloff, *Concordance*, 208–209.

²⁸⁴ Kaufman – Cook – Sokoloff, *Concordance*, 208.

²⁸⁵ Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 184.

²⁸⁶ Konkordancja oddzielnie traktuje ten termin w znaczeniu „drogi/umiłowany” (חביב) – 13 razy; jak i w znaczeniu „wujek” (חביב) – 4 razy – zob. Kaufman – Cook – Sokoloff, *Concordance*, 508.

opisującego pana młodego lub zięcia²⁸⁷. W innym miejscu przymiotnik ten odnosi się do bliskiego, umiłowanego przyjaciela (TgN Pwt 13,7). Natomiast w TgN Rdz 44,19.30 to Józef jest określony jako חביבא (umiłowany). Pozostałe występowania tego przymiotnika w Targumie Neofiti 1 są już związane z Narodem Wybranym²⁸⁸. Izraelici są określani jako „umiłowani” (TgN Pwt 14,1), „lud umiłowany” (np. TgN Wj 19,5) czy też jako „umiłowani synowie” (TgN Pwt 32,5).

Targum Neofiti 1 mówiąc o wybraniu Izraela stosuje określenie עם קדישין (lud święty), podobnie jak Biblia hebrajska (עם קדוש). Jedyna różnica polega na zastosowaniu liczby mnogiej w drugim członie konstrukcji dopełniaczowej. Może to być wynikiem rozumienia rzeczownika עם w sensie liczby mnogiej, gdyż już samo znaczenie tego słowa zakłada pewną zbiorowość²⁸⁹. W takim przypadku wyrażenie targumiczne byłoby tożsame z hebrajskim, a drugi człon konstrukcji dopełniaczowej rozumiany byłby przymiotnikowo (tzw. *genetivus attributivus*)²⁹⁰. Bóg jest święty w swoim Słowie (TgN Kpł 19,2), Jego imię jest święte (TgN Wj 23,21), dlatego też Naród Wybrany przez Pana jest zaproszony do świętości, która ma się wyrażać w życiu zgodnym z przykazaniami (TgN Pwt 7,11). Świętość może być również rozumiana jako oddzielenie, separacja od otaczającego świata²⁹¹. Wezwanie do świętości podkreślałoby wtedy odrębność Izraela od innych narodów (TgN Kpł 20,26), konieczność zmiany postępowania, odstąpienia od ich pogańskich obyczajów (TgN Kpł 18,3). Świętość Narodu Wybranego wynikała zatem ze szczególnej więzi z Bogiem, była konsekwencją obecności Boga pośród swojego ludu²⁹². Wyrażenie „lud święty” (עם קדוש) pojawia się w Pięcioksięgu Biblii hebrajskiej 3 razy (Pwt 7,6; Pwt 14,2.21), natomiast w Targumie Neofiti 1 עם קדישין występuje 13 razy²⁹³. Aramejski tłumacz chce zatem uwypuklić godność Narodu Wybranego i relację z Tym, który jest źródłem świętości.

Kolejnym wyrażeniem związanym z ideą wybrania jest określenie Izraela jako סגולה. W języku hebrajskim סגולה oznacza osobistą własność, nabytą nie przez dziedziczenie, ale poprzez wydzielenie pewnej części z posiadania samego Boga²⁹⁴. W późniejszym okresie można zauważyć rozwój tego terminu. Na przykład można tu wspomnieć Toseftę, gdzie to pojęcie występuje 4 razy i odnosi się do środków finansowych, które dana osoba odłożyła²⁹⁵. Natomiast Marcus Jastrow

²⁸⁷ E. Kutsch, „חח”, *GLAT* III, 342.

²⁸⁸ TgN Wj 19,5; TgN Pwt 4,20M; 7,6; 14,1.2; 26,18; 28,9M; 32,5.19.

²⁸⁹ Podobna tendencja widoczna jest w targumicznym sformułowaniu „lud umiłowany” (עם חביבין).

²⁹⁰ Waltke – O’Connor, *Introduction*, 149.

²⁹¹ W. Kornfeld – H. Ringgren, „קדש”, *GLAT* VII, 838.

²⁹² G.M. Baran, „Świętość”, *NSTB*, 875.

²⁹³ Kaufman – Cook – Sokoloff, *Concordance*, 1099–1107.

²⁹⁴ R. Lipiński, „סגולה”, *GLAT* VI, 72.

²⁹⁵ T *BQ* XI,1; T *BQ* IX,8 (x2); T *Ter* I,15 – zob. C.Y. Kasovsky, *Thesaurus Thosephthae. Concordantiae verborum quae in sex Thosephthae ordinibus reperiuntur* (Hierosolymis: The Jewish Theological Seminary of America 1958) V, 169.

podaje, że w literaturze talmudycznej i targumicznej termin סגולה można rozumieć jako „własność” lub „bezpieczną inwestycję, dziedzictwo, skarb”²⁹⁶. Biorąc jednak pod uwagę, że Targum Neofiti 1 jest proveniencji palestyńskiej, to są tu obecne dwie formy rzeczownikowe: סגול i סגולה. Pierwsza z nich oznacza „własność” i występuje 9 razy na określenie dobytku, ale jedynie w notach marginalnych do tegoż targumu²⁹⁷. Druga forma (סגולה) wskazuje na „skarb”, „cenny przedmiot”²⁹⁸. Warto zauważyć, że omawiany tekst na określenie relacji Boga do Izraela posługuje się drugim terminem, czyli סגולה, co podkreśla, że nie jest on jedynie osobistą własnością Pana, ale stanowi wartość w Jego oczach, jako najcenniejszy skarb. W dalszej części pracy zostaną poddane analizie teksty targumiczne podejmujące tematykę wybrania w trzech kontekstach: umiłowania, świętości i przynależności.

1.3.1.2. Kontekst umiłowania

Targum Neofiti 1 wielokrotnie umieszcza Izraelitów w relacji miłości do Boga. Są oni określani jako „umiłowani” (TgN Pwt 14,1), „lud umiłowany” (np. TgN Wj 19,5), „umiłowani synowie” (TgN Pwt 32,5) czy też jako ci, którzy „stali się dla Niego umiłowani jak synowie i córki” (TgN Pwt 32,19). W Biblii hebrajskiej Naród Wybrany nie jest nazwany dosłownie jako „umiłowany”, ale w Pwt 33,3 Mojżesz ogłasza, że Pan „kocha swój lud” (חבב עמים). W Targumie Neofiti 1 termin חביבין odnosi się do Izraela natomiast 9 razy, w Targumie Pseudo-Jonatana – 7 razy, a w Targumie Onkelosa – 4 razy²⁹⁹. Miszna, która jest wczesnym pismem rabinicznym, stosuje termin חביב (w liczbie pojedynczej) 4 razy, natomiast חביבין (w liczbie mnogiej) trzykrotnie³⁰⁰. Określenie to odnosi się jednak do Izraelitów jedynie 2 razy, kiedy są oni nazwani jako חביבין ישראל (umiłowani Izraelici)³⁰¹. Fakt ten wydaje się znaczący w kontekście badania omawianego targumu, gdyż obecna jest tu idea łącząca umiłowanie z relacją synowską względem Boga. Poniższa tabela przedstawia możliwości tłumaczenia wspomnianej frazy z traktatu *Awot*.

²⁹⁶ Jastrow, *Dictionary*, 953.

²⁹⁷ Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 367; Kaufman – Cook – Sokoloff, *Concordance*, 1013.

²⁹⁸ Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 367.

²⁹⁹ TgN Wj 19,5; TgPsJ Wj 19,5; TgO Wj 19,5; TgN Pwt 4,20M; 7,6; TgPsJ Pwt 7,6 (לעם חביב); TgO Pwt 7,6 (לעם חביב); TgN Pwt 14,1; TgPsJ Pwt 14,1; TgN Pwt 14,2; TgPsJ 14,2 (לעם חביב); TgO 14,2 (לעם חביב); TgN Pwt 26,18; TgPsJ Pwt 26,18 (לעם חביב); TgN Pwt 28,9M; TgN Pwt 32,5.19; TgPsJ Pwt 32,5.19 (בניא חביביא).

³⁰⁰ Kasovsky, *Thesaurus Mishnae*, II, 630.

³⁰¹ Dwukrotnie w *M Awot* III,14.

Tekst hebrajski (M Awot III,14) ³⁰²	Tłumaczenie ³⁰³
	Umiłowani są Izraelici, którzy zostali nazwani synami Boga (dosł. <i>synami miejsca</i>)
חביבין ישראל שנקראו בנים למקום	Umiłowani są Izraelici, tak że zostali nazwani synami Boga (dosł. <i>synami miejsca</i>)
	Umiłowani są Izraelici, ponieważ zostali nazwani synami Boga (dosł. <i>synami miejsca</i>)

Różnica dotyczy rozumienia hebrajskiego terminu *אשר/ש*, który może pełnić zarówno funkcję zaimka względnego, jak i spójnika wprowadzającego zdanie podrzędne: celowe lub skutkowe³⁰⁴. W drugim tłumaczeniu – skutkowym – godność synów Boga jest następstwem umiłowania, zatem umiłowanie byłoby uprzednie. Pierwsza i trzecia możliwość interpretacji wydaje się jednak bardziej prawdopodobna, gdyż podkreśla, że to właśnie synostwo jest powodem umiłowania. Nie jest ono zatem jedynie konsekwencją relacji synowskiej z Bogiem Ojcem, ale jeszcze wyraźniejszym sposobem ukazania tej więzi. Miszna przytaczając słowa o umiłowaniu Izraela odwołuje się do tekstu Pwt 14,1: „jesteście synami Boga”. Taka interpretacja tekstu Biblii hebrajskiej bliska jest idei zawartej w przekładzie Targumu Neofiti 1. Autor tłumacząc tekst Pwt 14,1 *אתם* używa sformułowania *חביבין אתון* (TgN Pwt 14,1), pomijając tym samym termin *בנים* (synowie). Mogłoby się wydawać, że targumista usuwając leksykalne odniesienie do relacji ojciec–syn, deprecjonuje również ideę Boga jako Ojca. Mając jednak w pamięci tradycję zawartą w Misznie, gdzie umiłowanie Izraela ściśle łączy się z tożsamością synów Boga, a nawet intensyfikuje tę więź, można przypuszczać, że autor targumu chciał jeszcze głębiej wyrazić prawdę o umiłowaniu ich przez Boga. Ówczesny odbiorca z pewnością rozumiał to określenie jako wyraz głębokiej więzi z Ojcem, który miłuje swoje dzieci, będące Jego wybranym narodem.

³⁰² P. Blackman, *Mishnayoth* (New York, NY: Judaica 1990) IV, 512–513.

³⁰³ Tłumaczenie własne. Roman Marcinkowski tłumaczy to zdanie następująco: „Umiłowani są Izraelici, gdym zostali nazwani dziećmi Bożymi” – zob. Marcinkowski, *Miszna. Nezikin*, 494.

³⁰⁴ Moshe H. Gottstein zauważa, że wraz z rozwojem języka hebrajskiego słowo *אשר* przyjęło również znaczenie spójnika wprowadzającego zdanie podrzędne – zob. M.H. Gottstein, „Afterthought and the Syntax of Relative Clauses in Biblical Hebrew”, *JBL* 68 (1949) 35–47. Ponadto, Thomas Givón badając użycie morfemu *ש* w języku hebrajskim misznaickim, stwierdza, że jest on stosowany w znaczeniu celowym, skutkowym, lub jako wprowadzenie zdania podrzędnego – zob. T. Givón, *Verb Complements and Relative Clauses. A Diachronic Case Study in Biblical Hebrew* (MJNE.AAL 1.4; Malibu: Undena Publications 1974) 11–14.

Podobną tradycję przekazuje Targum Pseudo-Jonatana tłumacząc Pwt 14,1: „Jesteście jak synowie umiłowani” (כבנין חביבין אתון), natomiast Targum Onkelosa zachowuje jedynie słowa „Jesteście synami” (בנין אתון).

Warto zwrócić uwagę na dwa inne teksty, w których jest mowa o wybraniu i umiłowaniu Izraela w momencie grzechu, nieposłuszeństwa. Tekst Biblii hebrajskiej Pwt 32,5 mówiąc o grzesznym postępowaniu Narodu Wybranego nazywa ich: „nie-Jego dziećmi” (לא בניו), co żydowski komentator – Ramban – tłumaczy jako degradację statusu z powodu ich winy³⁰⁵. Targum Neofiti 1 mówi natomiast, że zgrzeszyli przeciw Niemu Jego synowie umiłowani (בניה חביביה). Grzech nie niweczy zatem godności synów Bożych, ani nie zrywa relacji ojcowskiej z Izraelem, pozostaje on nadal Jego umiłowanym synem. Podobną interpretację można odnaleźć w Targumie Pseudo-Jonatana (TgPsJ Pwt 32,5). Drugi tekst pochodzi z tego samego rozdziału i opowiada o grzechu bałwochwalstwa, którym kalali się Izraelici. Oddawali cześć cudzym bogom, składali im ofiary (Pwt 32,17), gardzili Bogiem, który ich stworzył (Pwt 32,18). Bóg widząc ich postępowanie oburzył się na swoich synów i córki (Pwt 32,19). Targum przedstawia również gniew Boga, ale dodaje, że to oburzenie było skierowane wobec synów Izraela, którzy są dla Niego jak umiłowani (חביבין) synowie i córki (TgN Pwt 32,19).

Targum Neofiti 1 ukazuje wybranie Izraela w perspektywie głębokiej więzi, jaką Bóg ma ze swoim ludem. Można stwierdzić, że już sam wybór jest aktem miłości ze strony Pana, jednak autor targumu idzie dalej podkreślając, że przedmiotem wyboru nie jest jedynie עם (lud), ale jest to עם חביבין (lud umiłowany). Podobną ideę wyraża poprzez określenie Izraela jako ludu, w którym Bóg ma upodobanie³⁰⁶. Jest tu zastosowany aramejski czasownik רעי, który wyraża bliską relację, przylgnięcie do ukochanej osoby (TgN Rdz 34,3; 34,8.19) lub upodobanie, pragnienie (TgN Lb 14,8; TgN Pwt 7,7)³⁰⁷. Bóg pozwala zbliżyć się do Siebie, temu kto jest święty, czyli człowiekowi, w którym ma upodobanie (TgN Lb 16,5). Ponadto, TgN Pwt 16,7 interpretuje hebrajski tekst האיש יהיה אשר יבחר (kogo wybierze Pan) jako גברא די יתרעי ביה יי (ten, w kim Pan ma upodobanie), tym samym utożsamiając wybór z upodobaniem.

³⁰⁵ Nachmanides – C.B. Chavel, *Commentary on the Torah / Ramban (Nachmanides). Deuteronomy* (New York, NY: Shilo Publishing House 1976) 354.

³⁰⁶ Zob. TgN Pwt 7,6; 10,15; 14,2.

³⁰⁷ Zob. Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 527.

1.3.1.3. Kontekst świętości

Wielokrotnie na kartach Biblii Izrael wezwany jest do świętości, ma być święty, ponieważ sam Bóg taki właśnie jest (Kpł 19,2). Targum Neofiti 1 odnosząc się do wybrania narodu żydowskiego, często dodaje określenie „lud święty”, przez co jeszcze bardziej podkreśla jego godność i podobieństwo do Stwórcy. Bóg wybiera konkretny lud, odłącza go od innych narodów i czyni go ludem świętym (TgN Wj 6,7)³⁰⁸. W tłumaczeniu tym widoczna jest koncepcja świętości jako oddzielenia (פרש)³⁰⁹. Podobną myśl wyraża Kohler Kaufman wyjaśniając, że świętość Izraela polega na tym, że Bóg separuje go od tego, co nie jest święte, podobnie jak rzeczy stają się święte, gdy są wyłączone ze sfery *profanum*, a oddane na służbę Bożą (np. świątynia)³¹⁰. Ta idea „ludu świętego” rozumianego jako „oddzielonego” obecna jest również w tekście TgN Kpł 20,26M, gdy Bóg mówi do Izraelitów, że będą ludem świętym dla Jego imienia, ponieważ On sam oddzielił (פרש) ich od innych narodów.

Wybór Izraela jako „ludu świętego” domaga się jednoznacznej odpowiedzi, która jest wyrażana w zachowywaniu Prawa (TgN Wj 22,30) i pamiętaniu o wszystkich przykazaniach Pana (TgN Lb 15,40M). Rabinzi interpretowali to wezwanie do świętości z Kpł 19,1 jako streszczenie najistotniejszych przepisów Tory, gdyż twierdzili, że zawiera ono w sobie Dziesięć Przykazań (Lev.R. 24,5)³¹¹. Lud w zamian za to otrzymuje obietnicę, że Słowo Pana będzie dla niego Bogiem zbawiającym, a on sam będzie ludem świętym (TgN Kpł 26,12). To targumiczne podkreślenie, że Naród Wybrany jest ludem świętym wyraża się w dodaniu określenia עמ קדושין do terminu עם występującego w Biblii hebrajskiej³¹².

W Misznie sformułowanie „Twój lud święty” (עם קדושך) pojawia się jedynie dwa razy w kontekście prośby o przebaczenie grzechów. W traktacie *Joma* przytoczona jest modlitwa arcykapłana w Dzień Pojednania (*Jom Kippur*), który nakładając ręce na kozła ofiarnego wyznaje winy swoje, rodziny i całego „świętego ludu”, a następnie prosi o przebaczenie (M *Joma* IV,2)³¹³. Świadomość bycia „ludem świętym” pozwala mieć nadzieję na odpuszczenie grzechów, gdyż sam Bóg jest źródłem uświęcenia swoich wybranych.

³⁰⁸ Por. TgN Pwt 4,20M.

³⁰⁹ Michael Sokoloff podaje kilka znaczeń terminu פרש: odchodzić, rozróżniać, stwierdzić jednoznacznie, wyjaśnić, poświęcić, oddzielić – zob. Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 451–452.

³¹⁰ K. Kaufman, „Holiness”, *JE* VII, 440.

³¹¹ *Midrash Rabbah. Leviticus* IV, wyd. 3 (London: Soncino 1961) 307–308.

³¹² TgN Wj 6,7; TgN Pwt 27,9M; 29,12.

³¹³ „O Boże! Zawiniłem, popełniłem występki, zgrzeszyłem wobec Ciebie, ja i mój dom oraz synowie Aarona, twój święty lud. O Boże! Odpuść proszę winy, występki i grzechy, ponieważ zawiniłem, popełniłem występki i zgrzeszyłem wobec Ciebie, Ja, mój dom i synowie Aarona, twój święty lud” (M *Joma* IV,2) – I. Braclawska, „Joma”, *Miszna. Moed (Święto)* (red. R. Marcinkowski) (Warszawa: Wydawnictwo DiG – Bellerive-sur-Allier: Edition La Rama 2014) 157.

1.3.1.4. Kontekst przynależności

Wybór Izraela wyrażał się nie tylko w umiłowaniu go przez Boga, czy uczynieniu go ludem świętym, ale również w byciu własnością (סגולה) Pana. Aramejski termin סגולה wyraża jednak jeszcze głębszą prawdę niż aspekt samej przynależności, ponieważ określa Izraela jako kogoś cennego, mającego ogromną wartość.

W Pięcioksięgu Biblii hebrajskiej termin סגולה występuje 3 razy w wyrażeniu עם סגולה, natomiast 1 raz samodzielnie, jednak zawsze odnosząc się do Narodu Wybranego³¹⁴. Targum Neofiti 1 stosuje ten termin 6 razy i za każdym razem występuje wraz z wyrażeniem עם חביבין (lud umiłowany)³¹⁵. Oba określenia łączy przyimek הֵי, który wprowadza wyrażenie porównawcze³¹⁶. Izrael jest zatem nazwany umiłowanym ludem i porównany do סגולה. Zgodnie z myślą biblijną, cała ziemia należy do Pana, lecz to Izrael został wybrany spośród wszystkich narodów jako Jego cenna własność (TgN Wj 19,5). Wyjście z niewoli egipskiej, poprzedzone wolnym wyborem Boga, miało ukształtować Izraela by stał się ludem umiłowanym, tak jak umiłowana jest własna posiadłość, czy też skarb (TgN Pwt 4,20). Targumista podkreśla, że przynależność do Pana związana jest z przestrzeganiem przykazań, chodzeniem Jego drogami (TgN Pwt 26,18; 28,9). Co więcej, można zauważyć, że bycie własnością Pana, cennym skarbem w Jego oczach, jest ściśle powiązane z omówionymi już aspektami, a mianowicie z umiłowaniem i świętością. Wszystkie te określenia wyrażają bogactwo i piękno targumicznego przesłania o wyborze synów Izraela. Są oni umiłowanymi dziećmi, zaproszonymi do świętości a zarazem uczynionymi świętymi, synami będącymi cenną własnością Ojca.

1.3.2. Przymierze

Stary Testament ukazuje różne przymierza o charakterze świeckim: między przywódcami ludów (Abraham i Abimelek – Rdz 21,25-32), między władcami dwóch państw (Achab i Ben-Hadad 1 Krl 20,23), między królem a jego ludem (Dawid i starsi Izraela – 1 Krn 11,3). W Pięcioksięgu główny akcent spoczywa jednak na przymierzu Boga z narodem izraelskim. Odzwierciedla ono ich wzajemną więź. Jest paktem opartym na obopólnym zobowiązaniu, gwarantującym określone obietnice. Zazwyczaj przypieczętowany jest rytuałem takim jak: ślubowanie, święty posiłek, krwawa ofiara, czy wygłoszenie błogosławieństw i przekleństw³¹⁷.

³¹⁴ Wj 19,5; Pwt 7,6; Pwt 14,2; Pwt 26,18.

³¹⁵ TgN Wj 19,5; TgN Pwt 4,20M; 7,6; 14,2; 26,18; 28,9 – zob. Kaufman – Cook – Sokoloff, *Concordance*, 1013.

³¹⁶ Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 164.

³¹⁷ B.W. Anderson, „Przymierze”, *SWBib*, 666.

Pierwszym przymierzem opisanym w Biblii jest układ zawarty z Noem. Po ustaniu potopu Bóg obiecał, że już nigdy nie ześle wód niszczących ziemię, a znakiem tego miał być łuk rozciągający się na niebie (Rdz 9,9-17). Noe i jego potomstwo miało natomiast powstrzymać się od jedzenia mięsa z krwią (Rdz 9,4-6). Kolejna obietnica została dana Abrahamowi, który otrzymał zapewnienie od Boga, że jego potomstwo będzie liczne jak gwiazdy na niebie (Rdz 15,5) i że weźmie w posiadanie kraj, który wskaże mu Pan (Rdz 15,7). Potwierdzeniem tego był rytuał przecięcia zwierząt, który miał przypominać o konsekwencjach niedotrzymania zobowiązań. W tym przypadku tylko Bóg przechodzi między rozciętymi połowami zwierząt, podczas gdy Abraham jest pogrążony w głębokim śnie (Rdz 15,9-21). Stwórca jest więc Tym, który wychodzi z inicjatywą przymierza i bierze na siebie wszystkie zobowiązania. Ponadto, podstawą przymierza z Bogiem jest prawda, że Pan chce być Bogiem Izraela, a Izrael jest wezwany do bycia Jego ludem (Wj 19,5-6; Pwt 26,17-18). Najpełniej zostało to wyrażone w przymierzu synajskim (Wj 19–24), w rycie pokropienia krwią oznaczającym, że obie strony stają się sobie tak bliskie, jak krewni należący do jednego rodu³¹⁸. Izrael zobowiązał się do przestrzegania Dekalogu, co miało gwarantować trwałość zawartego przymierza. Bóg natomiast poprzysiągł, że Izrael stanie się Jego szczególną własnością (Wj 19,5).

W literaturze żydowskiej czasów postbiblijnych bardzo często pojawia się temat przymierza. We wspólnocie qumrańskiej było to jedną z głównych idei teologicznych, gdyż członkowie tej grupy uważali się za wspólnotę eschatologiczną, czyli wspólnotę przymierza, która jest prawdziwym spadkobiercą Bożych obietnic³¹⁹. Qumrańczycy rozumieli swoją relację z Bogiem jako wejście w „nowe przymierze” (הברית החדשה) i osiągnięcie z Nim pełnej komunii³²⁰. W Targumie Neofiti 1 można odnaleźć podobną ideę, gdyż przymierze jest ukazane jako element konstytutywny tożsamości Narodu Wybranego. Wiąże się to z zachowywaniem przykazań, ponieważ są one z jednej strony warunkiem paktu, a z drugiej – gwarantem jego trwałości. Jednak gdy Izrael z powodu niewierności i grzechów wielokrotnie sprzeciwiał się podjętym zobowiązaniom, Bóg okazywał mu przebaczenie i litość, ponieważ Jego przymierze jest wieczne.

1.3.2.1. Terminologia

Aramejskim odpowiednikiem biblijnego terminu ברית (przymierze) jest קיים. Michael Sokoloff podaje trzy znaczenia tego słowa: „przymierze”, „ustawa”, „ślub”³²¹. W Targumie

³¹⁸ H. Witczyk, „Przymierze”, *NSTB*, 749.

³¹⁹ G.J. McConville, „ברית”, *NIDOT I*, 753.

³²⁰ M.S. Wróbel, „The Eschatological Spirituality of ‘the Sons of Light’ in Qumran”, *VV* 37/2 (2020) 351.

³²¹ Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 490.

Neofiti 1 termin ten pojawia się 216 razy³²². Natomiast słowo ברית występuje 82 razy w Pięcioksięgu Biblii hebrajskiej³²³. Z jednej strony należy zauważyć, że aramejski termin posiada szersze pole znaczeniowe niż jego hebrajski odpowiednik, ponieważ jest również tłumaczeniem słów: חק (ustawa), אסר (ślub). Z drugiej jednak w TgN Pwt 33,9 targumista rozumie termin ברית jako „rozporządzenia” (גזירה) i „Prawo” (אורייה). Tym samym wyjaśnia, że zachowywanie przymierza polega na strzeżeniu rozporządzeń i Prawa. W innym natomiast miejscu utożsamia przymierze z częścią ciała, jaką jest biodro³²⁴. Hebrajskie wyrażenie וישם את ידו תחת ירך (położył rękę swoją pod biodro) znaczy dla targumisty tyle, co ושווי ית ידה תחות קיימה (położył rękę pod przymierze). Zgodnie z tradycją żydowską to miejsce było bowiem utożsamiane z obrzezaniem (Gen.R. 59,11) i było wyraźnym znakiem zawarcia przymierza³²⁵. Przymierze jest również określone jako עשרתי דביריה (Dziesięć Słów), czyli Dekalog (TgN Pwt 4,13). W innym miejscu targumista utożsamia hebrajski termin מצוה (przykazanie) z przymierzem (TgN Wj 24,12). Na podstawie przytoczonych przykładów można zauważyć, że terminy takie jak: przykazanie, Tora, rozporządzenia, obrzezanie są innym określeniem idei przymierza ukazanego na kartach Targumu Neofiti 1.

W Biblii hebrajskiej Bóg jest Tym, który zawiera przymierze ze swoim ludem. W Targumie Neofiti 1 można zauważyć, że podmiotem może być również Słowo (*Memra*) Pana. Łuk rozciągnięty na obłokach jest znakiem przymierza między Słowem (*Memra*) a synami ziemi (TgN Rdz 9,13). Bóg zawiera także przymierze między swoim Słowem (*Memra*) a wszystkimi istotami, które są na ziemi³²⁶. Obrzezanie natomiast jest znakiem przymierza między Słowem (*Memra*) Pana a synami Izraela (TgN Rdz 17,11). Słowo (*Memra*) Pana jest trwałe aż po wieczność (TgN Lb 23,19), a każdy, kto przestrzega przymierza, doświadcza powodzenia we wszystkich swoich poczynaniach (TgN Pwt 29,8). Jednak wierność przykazaniom nie jest możliwa jedynie poprzez własny wysiłek, bo to właśnie Słowo (*Memra*) Pana daje moc, aby wypełnić przykazania (TgN Pwt 8,18). Niegodziwością jest wobec tego przekraczanie przymierza poprzez składanie ofiar innym bożkom i służenie im (TgN Pwt 17,2). Co więcej, wejście w przymierze z Panem sprawia, że Bóg staje się Odkupicielem dla ludu, a lud staje się święty (TgN Pwt 29,11-12).

³²² Kaufman – Cook – Sokoloff, *Concordance*, 1205–1207.

³²³ Lisowsky, *Konkordanz*, 283–285.

³²⁴ Zob. TgN Rdz 24,9; 47,29.

³²⁵ *Midrash Rabbah. Genesis II*, wyd. 3 (London: Soncino 1961) 522–524.

³²⁶ TgN Rdz 9,15.16.17.

1.3.2.2. Kontekst przebaczenia

Bóg jest wierny zawartemu przymierzu udzielając swojej łaski przez pokolenia (TgN Pwt 7,9). Przymierze z samej definicji jest aktem obustronnym, dlatego też domaga się odpowiedniej postawy człowieka wchodzącego w tą szczególną relację z Panem. Przede wszystkim są to zobowiązania wynikające z przykazań, z uznania Boga jako jedyne Pana i Stwórcy.

Z historii zbawienia przedstawionej w Pięcioksięgu jasno wynika, że Izraelici wiele razy porzucali przymierze i służyli obcym bożkom (TgN Pwt 29,24-25). Bóg zapowiedział Mojżeszowi, że po jego śmierci Izraelici opuszczą Go, złamią przymierze i pójdą za bożkami, które są czczone w ziemi, do której zmierzają (TgN Pwt 31,16.20). W tym kontekście pojawia się również sformułowanie: „zapominać o przymierzu” (נשי ית קיים). Nie jest to jedynie przeciwieństwo pamięci, która w biblijnym rozumieniu była czymś więcej niż tylko zdolnością umysłu, gdyż przeważnie odnosiła się do relacji względem Boga, przyjmując znaczenie teologiczne³²⁷. Zapominanie o przymierzu może prowadzić do uczynienia sobie obrazu lub podobizny bożków (TgN Pwt 4,23). Mimo że człowiek może dopuścić się tego, to Bóg obiecuje, że nigdy nie zapomni o przymierzu, które zawarł z ojcami (TgN Pwt 14,31). Przymierze zawarte z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem staje się motywem, dla którego Bóg postanawia powstrzymać swój gniew, nie wydaje ich na pastwę wrogów (TgN Pwt 32,27). Lituje się On nad swym ludem i nie chce jego zagłady na skutek złych czynów, czy niegodziwości (TgN Pwt 1,1). Podobną myśl przywołuje Księga Jubileuszów – dzieło datowane na II w. przed Chr. Gdy tylko Izraelici po grzechu rozpoznają swoje nieprawości i powracają do Pana, chcąc przyłgnąć do Jego przykazań, to Bóg zapowiada, że będzie ich Ojcem, a oni będą nazwani „synami Boga żyjącego” (Jub 1,24-25.28)³²⁸.

1.3.2.3. Kontekst wieczności

Targum Neofiti 1 mówiąc o przymierzu bardzo często określa je jako wieczne (קיים עלם), poprzez co wskazuje na jego trwałość i nierozzerwalność. Termin קיים występuje 40 razy w sformułowaniu קיים עלם (przymierze wieczne)³²⁹. Miłość Boga do swojego ludu, która wyraża się w zawartym pakcie, jest wieczna, niemająca początku i końca. Potwierdza to znaczenie przymiotnika קיים, który wskazuje na coś trwałego, istniejącego³³⁰. W ten sposób określone jest przymierze z Noem (TgN Rdz 9,13), jak i z Abrahamem (TgN Rdz 17,7). Co więcej, aspekt

³²⁷ H. Eising, „זכר”, *GLAT* 2, 611.

³²⁸ Rubinkiewicz (red.), *Apokryfy*, 264.

³²⁹ Kaufman – Cook – Sokoloff, *Concordance*, 1205–1207.

³³⁰ Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 490.

wieczności, który uwypukla autor targumu, podkreśla wierność Boga i niezawodność Jego obietnic. Bóg jest wierny i zachowuje przymierze aż do tysiącznych pokoleń (TgN Pwt 7,9).

Wyrażeniem קיים עלם (przymierze wieczne) są ponadto określone zobowiązania, które wynikają z zawartego przymierza. Są nimi: obrzezanie (TgN Rdz 17,13), szabat (TgN Wj 31,16), świętowanie Paschy (TgN Wj 12,17) czy też składanie ofiar (TgN Kpł 6,11). Nie oznacza to jednak wierności ludu, gdyż Izrael wielokrotnie sprzeniewierzał się obietnicom, ale podkreśla przede wszystkim aktualność podjętych zobowiązań. Analogiczne znaczenie mają słowa z TgN Pwt 29,13-14, w których autor wyjaśnia, że Bóg nie zawarł przymierza tylko z ich przodkami, ale przede wszystkim „z nami, którzy oto – my, każdy z nas – tu dzisiaj żyjemy i trwamy”³³¹. To właśnie dzisiaj dokonuje się to wydarzenie, dzisiaj Bóg zawiera przymierze z każdym z nas. Zabieg ten stanowi jedną z technik translacyjnych stosowanych w targumach, a jest nią aktualizacja przesłania biblijnego do tamtejszych realiów. Dzięki temu ówczesny odbiorca mógł łatwiej przyjąć Boże słowo, które jest skierowane bezpośrednio do niego.

Podsumowując można stwierdzić, że teologia Targumu Neofiti I rozumie przymierze jako wyraz głębokiej relacji łączącej Boga ze swoim ludem określanym mianem synów Izraela. Ta więź jest tak silna, że nie zniszczy jej nawet grzech i słabość człowieka. Bóg pamiętając o przymierzu, które trwa wiecznie, lituje się i jest gotowy do przebaczenia. Wejście w przymierze z Bogiem można zatem rozpatrywać jako wejście w synowską relację z Ojcem.

1.3.3. *Miłosierdzie*

Stary Testament wielokrotnie wyraża prawdę o miłosierdziu Boga względem człowieka. Przede wszystkim to sam Pan objawia się Mojżeszowi jako Bóg miłosierny (רחום), łaskawy (חנון), nieskory do gniewu (ארך אפים), bogaty w łaskę i wierność (רב חסד ואמת)³³². Te cztery przymioty stanowią jakby dopełnienie objawienia imienia Bożego (Wj 3,14). Miłosierdzie Boże jest gwarantem przymierza, dzięki czemu nie opuści On swojego ludu, ani go nie zgładzi (Pwt 4,31). Prorok Nehemiasz (Ne 9,31) wyznaje, że Bóg jest łaskawy (חנון) i miłosierny (רחום). Podobnie modli się psalmista: „Ty, Panie, jesteś Bogiem miłosiernym (רחום) i łaskawym, nieskorym do gniewu, bardzo łagodnym i wiernym” (Ps 86,15). Bóg ze względu na swoją zażyłą więź z Izraelem jest niejako zmuszony okazać mu miłosierdzie (Jr 31,20). Termin רחמין jest również rozumiany jako miłość pochylająca się nad grzesznikiem i gotowa do darowania mu grzechów (Ps 25,6-7).

³³¹ Parchem, *Księga Powtórzonego Prawa*, 67.

³³² Wj 34,6.

Na tej podstawie można wnioskować, że ufność w miłosierdzie Boże była ważnym elementem wiary biblijnego Izraela.

Boża miłość, rozumiana jako miłosierdzie Pana, jest obecna już na pierwszych stronicach Targumu Neofiti 1. Kiedy jeszcze ciemność okrywała ziemię, to „duch miłości (רוח דרחמין) od Pana unosił się nad wodami” (TgN Rdz 1,2). W TgN Rdz 4,8 Abel wyznaje, że świat został stworzony w miłości (ברחמין). Bóg ratując Noego, pozwala mu doświadczyć Jego miłosierdzia (TgN Rdz 6,8). Pan obdarza miłosierdziem Sarę, gdy zapowiada narodziny jej syna – Izaaka (TgN Rdz 21,1). Później, moment ofiary Izaaka i jego ocalenie targumista również interpretuje w kluczu miłosierdzia Bożego (TgN Rdz 22,14). Miłosiernej miłości Boga doświadczają zarówno Rachela (TgN 30,22), Tamar (TgN Rdz 38,25), jak i Józef (TgN Rdz 43,30). Można zauważyć, że w Targumie Neofiti 1 רחמין jest postawą Boga wobec swojego ludu, wyrażającą Jego ojcowską miłość. Naród Wybrany zwracając się do Boga pełnego miłosierdzia, wyznaje równocześnie wiarę w Jego czułą, ojcowską miłość i wchodzi z Nim w zażyłą więź.

1.3.3.1. Terminologia

W Pięcioksięgu Biblii hebrajskiej termin רחמים występuje jedynie 3 razy (Rdz 43,14.30; Pwt 13,18), a przymiotnik רחום „miłosierny” pojawia się dwukrotnie (Wj 34,6; Pwt 4,31)³³³. Etymologia słowa רחמים dobrze oddaje jego znaczenie i wpisuje się w niezwykle obrazową mentalność semicką. Stary Testament często pokazuje, że Żydzi na ogół unikali pojęć abstrakcyjnych. Chcąc wyrazić jakieś uczucie, najczęściej wiązali je z tą częścią ciała, która w jakiś sposób z nim się kojarzyła. Na przykład można tu wymienić gniew, który łączyli z obrazem ciężkiego oddychania przez nos, dlatego czasownik „gniewać się” oddawali przez wyrażenie „zapaliły się nozdrza” (ויהר אף)³³⁴. Inną częścią ciała służącą do opisu uczuć była wątroba (כבד). Żydzi uznawali ją za „ciężki organ”, dlatego czasownik כבד (dosł. być ciężkim/uczynić kogoś ciężkim) był stosowany do wyrażenia uczucia czci czy uznania wobec kogoś³³⁵. Natomiast uczucie miłosierdzia język hebrajski wiąże z matczynym łonem (רחם)³³⁶. Wskazuje to na bardzo bliską, intymną relację matki ze swoim dzieckiem, które jest ukryte w jej łonie. Może ono również określać głębokie uczucie łączące ze sobą rodzeństwo (Rdz 43,30) lub ojca z synem (Ps 103,13). W Biblii termin רחמים najczęściej odniesiony jest do Boga, poprzez co określa związek ze swoim ludem na wzór miłości matczynej. Co więcej, nawet ją przewyższa: „Czyż może niewiasta

³³³ Lisowsky, *Konkordanz*, 1328–1330.

³³⁴ Köhler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik*, 74.

³³⁵ C. Dohmen, „כבד”, *GLAT IV*, 175.

³³⁶ Köhler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik*, 263.

zapomnieć o swym niemowlęciu, ta, która kocha syna swego łona? A nawet, gdyby ona zapomniała, Ja nie zapomnę o tobie” (Iz 49,15). Natomiast w innym miejscu prorok Izajasz bezpośrednio łączy miłosierdzie z ojcostwem Boga względem Izraela (ורחמיך אלי התאפקו כי אתה) (אבינו)³³⁷. Stanisław Hałas trafnie opisuje termin רחמים jako „miłość głęboko uczuciową”³³⁸.

Targum Neofiti 1 stosuje termin רחמיך z dużo większą częstotliwością niż Pięcioksiąg Biblii hebrajskiej, ponieważ w tłumaczeniu aramejskim występuje aż 74 razy (w tym 18 razy w notach marginalnych)³³⁹. Targumiczny termin רחמיך posiada identyczne znaczenie: „miłosierdzie”, „współczucie”³⁴⁰. Z jednej strony człowiek, zwracając się do Pana, powołuje się na Jego miłosierdzie (np. TgN Rdz 3,18). Z drugiej strony, gdy targum zapowiada odpowiedź czy też interwencję Boga, to używa sformułowania „Pan w swoim łaskawym miłosierdziu wspomniął na ...” (np. TgN Rdz 19,29). Boże miłosierdzie podkreślone jest również w tłumaczeniu hebrajskiego wyrażenia ארך אפים (daleki od gniewu). Dla targumisty Bóg jest nie tylko daleki od gniewu, ale też, a może przede wszystkim, קריב רחמיך (bliski w miłosierdziu)³⁴¹. Kolejny dodatek targumiczny wyrażający przekonanie o miłosierdziu Boga można odnaleźć w TgN Pwt 32,36. Tekst hebrajski: „Bo Pan swój lud osądzi” (כִּי־יִדִין יְהוָה עַמּוֹ) został oddany jako: „Bo Pan jest tym, który sędzi za pomocą swoich dobrych, miłosiernych (ברחמי) sądów swój lud, synów Izraela”³⁴². W obliczu sądu autor podkreśla po pierwsze Boże miłosierdzie, które wyraża ojcowską miłość Boga, a po drugie przekonanie o tym, że lud Pana to synowie Izraela. W dalszej części pracy, teksty targumiczne mówiące o miłosierdziu Boga, zostaną omówione w czterech kontekstach: stworzenia, objawienia, zbawienia i modlitwy.

1.3.3.2. Kontekst stworzenia

Miłosierna miłość Boga jest obecna już na pierwszych kartach Targumu Neofiti 1. Pierwszy opis stworzenia kreśli obraz ducha miłości od Pana (רוח דרחמיך מן־קדם יי) unoszącego się nad wodami (TgN Rdz 1,2). Kiedy ziemia była jeszcze pustkowiem, a ciemności rozciągały się nad jej powierzchnią, miłosierdzie Pana ogarniało cały wszechświat. Biblia hebrajska używa w tym miejscu wyrażenia רוח אלחים (duch Boży). Targumista chce natomiast uwypuklić miłosierdzie Pana, które wypełniało niejako pustkę niezamieszkanego świata. Ta miłosierna

³³⁷ Iz 63,15b-16a.

³³⁸ Szersze omówienie tematu – zob. S. Hałas, *Biblijne słownictwo miłości i miłosierdzia na zderzeniu kultur. Określenia hebrajskie i ich greckie odpowiedniki* (UPJP.WT.S 18; Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II 2011) 169–184.

³³⁹ Kaufman – Cook – Sokoloff, *Concordance*, 1250–1251.

³⁴⁰ Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 521–522.

³⁴¹ TgN Wj 34,6; TgN Lb 14,18.

³⁴² Parchem, *Księga Powtórzonego Prawa*, 393.

miłość (רהמין) uprzedza wszelkie dzieło, jest u początku stworzenia. Identyczne wyrażenie pojawia się drugi raz w Targumie Neofiti 1, gdy mowa jest o potopie (TgN Rdz 8,1). Pan sprawił, że powiał wiatr (duch) miłości (רוח רהמין) na skutek czego zaczęły opadać wody potopu. To wyrażenie można tłumaczyć na dwa sposoby, gdyż termin רוח może oznaczać zarówno „wiatr”, jak i „duch”³⁴³. Z jednej strony może być mowa o wietrze miłości, który osuszył wodę, albo o duchu miłości, który unosił się nad wodami u początku stworzenia³⁴⁴. Druga interpretacja byłaby bezpośrednim nawiązaniem do aktu stwórczego Boga (TgN Rdz 1,2), a osuszenie wód po potopie byłoby jakby powtórnym stworzeniem.

W TgN Rdz 4,8 Abel w rozmowie z Kainem wyznaje, że świat został stworzony w miłości (ברחמין איתבדי עלמא). To wyrażenie przyimkowe można rozumieć na trzy sposoby³⁴⁵. Po pierwsze, instrumentalnie, czyli „poprzez miłość”. Bóg zatem stworzyłby świat za pomocą miłości. Po drugie, jako tzw. *beth normae*, co można przetłumaczyć jako „w miłosierny sposób” czy też „na wzór miłości/miłosierdzia”. Trzecim sposobem jest tłumaczenie jako *beth cause*, co określa główną przyczynę czynności: „ze względu na miłosierdzie / z powodu miłosierdzia”. Miłosierdzie byłoby tutaj powodem, dla którego Bóg stworzył świat, to dzięki Jego miłosernej miłości mógł on zaistnieć.

Warto zauważyć, że Targum Onkelosa nie powołuje się na Bożą miłość czy Boże miłosierdzie w kontekście stworzenia. Prawdę tę uwypukla Targum Pseudo-Jonatana, który podobnie jak Targum Neofiti 1, opisuje ducha miłości (רוח רהמין) unoszącego się nad wodami przed stworzeniem (TgPsJ 1,2) i osuszającego wody po potopie (TgPsJ 8,1). Podobnie przedstawia także rozmowę Kaina z Ablem, gdzie Abel wyznaje wiarę w miłość i miłosierdzie Pana, dzięki któremu zaistniał świat.

1.3.3.3. Kontekst objawienia

Bóg okazuje człowiekowi swoje miłosierdzie nie tylko stwarzając świat i ocalając go od niebezpieczeństw. Zgodnie z myślą zawartą w Targumie Neofiti 1 wyrazem Jego miłości (רהמין) jest również sam akt objawienia się. Pan w swoim wielkim miłosierdziu wychodzi naprzeciw człowiekowi i daje mu się poznać. Przykładem tego jest dodatek targumiczny w TgN Rdz 35,9, gdzie termin רהמין pojawia się w kontekście objawienia. Autor próbuje wyjaśnić co oznacza, że

³⁴³ Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 518.

³⁴⁴ Bernard Grossfeld opowiada się za tłumaczeniem רוח jako „wiatr”, gdyż według niego wskazuje na to połączenia z czasownikiem נשב (wiał, powiewać) – zob. B. Grossfeld – L.H. Schiffman, *Targum Neofiti 1. An Exegetical Commentary to Genesis: Including Full Rabbinic Parallels* (New York, NY: Sepher-Hermon Press 2000) 57.

³⁴⁵ Więcej na temat użycia przyimka ב – zob. Waltke – O’Connor, *Introduction*, 196–199.

Bóg ukazał się Jakubowi i pobłogosławił mu (Rdz 35,9). Warto zauważyć, że w tradycji synagogalnej omawiany werset rozpoczyna tzw. *sidra*, czyli fragment wyznaczony do czytania w synagodze. Ma to duże znaczenie, biorąc pod uwagę spostrzeżenie Rogera Le Déaut, a mianowicie że część dłuższych parafraz pochodzących z Targumów Palestyńskich zazwyczaj odpowiada początkom *sedarim*³⁴⁶. Przywołany midrasz nie ma zatem jedynie na celu interpretacji i wyjaśnienia tekstu hebrajskiego, ale jest wstępem do nowego czytania liturgicznego. Sam początek ma formę inwokacji: „O Boże Wieczności, niech Twoje imię będzie wysławiane na wieki wieków, Twoja dobroć i wierność, sprawiedliwość, moc i chwała niech nigdy nie ustaną na wieki wieków”³⁴⁷.

Bóg ukazany jest jako wzór pełnienia uczynków miłosiernych: błogosławienia pary młodej, odwiedzania chorych i pocieszania smutnych. Przede wszystkim pociesza Jakuba pogrążonego w żałobie po śmierci Debory i swojej żony Racheli. Czyni to objawiając mu się w swoim łaskawym miłosierdziu (ברחמך טביא) i błogosławiąc go. Midrasz *Genesis Rabbah* (Gen.R. 81,5) przekazuje podobną tradycję, która określa błogosławieństwo Pana jako ברכת אבליים (błogosławieństwo żałobników)³⁴⁸. Podczas gdy tekst hebrajski mówi jedynie o śmierci Debory – piastunki matki Jakuba (Rdz 35,8), midrasz dodaje, że zmarła Rebeka. Targum zaś wspomina w tym miejscu śmierć Racheli – żony Jakuba. Mimo tych różnic, w obu źródłach wyraźna jest idea Boga objawiającego się Jakubowi, który pociesza go i błogosławi. Targum Neofiti 1 podkreśla jednak aspekt miłosierdzia, czyli głęboką miłość Boga, która jest wrażliwa na cierpienie człowieka, przynosząca pocieszenie i błogosławieństwo.

1.3.3.4. Kontekst zbawienia

Miłosierdzie najwyraźniej przejawia się w zbawczych interwencjach Boga, kiedy człowiek doświadcza cierpienia, a Bóg odpowiadając na jego wołanie, ocala go i chroni. Targum Neofiti 1 zaznacza, że w czasie potopu Pan strzegł (גנן) Noego w swojej miłosiernej dobroci (ברחמוי טבייה)³⁴⁹. Tekst hebrajski wspomina jedynie, że Pan zamknął za nim drzwi (Rdz 7,16), co zaś targumista interpretuje jako wyraz zbawczego działania Boga. Słowa Mojżesza o oczyszczeniu ludu przez Pana (Wj 32,43) są również wyjaśnione jako akt miłosierdzia: „On w swoim dobrym miłosierdziu dokona oczyszczenia ziemi i ludu” (TgN Pwt 32,43)³⁵⁰. Co więcej, dodatek targumiczny opisujący

³⁴⁶ Przykładem wersetów rozpoczynających *sidur* w Targumie Neofiti 1 są: TgN Rdz 28,10; 44,18; 49,1; TgN Wj 20,1; TgN Kpł 1,1; 22,26. – zob. R. Le Déaut, *Targum du Pentateuque. Traduction des deux recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index*. I. Genèse (Sc 245; Paris: Cerf 1978) 167.

³⁴⁷ Wróbel, *Księga Rodzaju*, 345.

³⁴⁸ *Midrash Rabbah. Genesis II*, 750.

³⁴⁹ TgN Rdz 7,16.

³⁵⁰ Parchem, *Księga Powtórzonego Prawa*, 395.

ofiary Izaaka komentuje to wydarzenie w kluczu miłosierdzia: „Bóg uwolnił go w swej miłosiernej dobroci” (TgN Kpł 22,27)³⁵¹.

W tekstach targumicznych, opisujących zbawcze działanie Boga, słowo רחמין najczęściej występuje z czasownikiem דכר (pamiętać, wspomnieć)³⁵². Razem tworzą frazę: „Pan wspomniał w swoim łaskawym miłosierdziu” (אדכר יי ברחמי טביא). Najczęściej jest to tłumaczenie hebrajskiego wyrażenia „Pan wspomniał” (יהוה זכר) albo „Pan nawiedził” (יהוה פקד). Targumista rozbudowuje je zatem i dodaje informację o łaskawym czy też dobrym (טביא) miłosierdziu Pana. Dzięki temu Noe został uratowany od zagłady potopu (TgN Rdz 8,1), tak samo ocalał Lot, gdy Pan niszczył Sodomę i Gomorę (TgN Rdz 19,29). Bóg pamiętał w swoim miłosierdziu i wypełnił złożoną obietnicę, tak że Sara stała się brzemienną w podeszłym wieku (TgN Rdz 21,1). Podobnie interweniuje On w życiu Racheli, która cierpiała na bezpłodność (TgN Rdz 30,22), a także widząc cierpienie i niewolę synów Izraela, również okazuje swoje miłosierdzie i ocala z rąk Egipcjan (TgN Wj 4,31; 6,5).

W Targumie Neofiti 1 Bóg posyła swego „anioła miłosierdzia”, by przez niego doprowadzić do końca swoje zbawcze obietnice, czy też ocalić z niebezpieczeństwa³⁵³. Abraham, wspominając wyjście z ziemi rodzinnej i zawarte przymierze, zapewnia słudze, że Pan pošle swego anioła miłosierdzia, by ten mógł znaleźć właściwą żonę dla Izaaka (TgN Rdz 24,7). Anioł miłosierdzia został posłany, by wyprowadzić Izraelitów z Egiptu (TgN Lb 20,16). Natomiast w wędrówce po pustyni poprzedza Naród Wybrany (TgN Wj 23,23M), strzegąc go (TgN Wj 23,20) i prowadząc do Ziemi Obiecanej (TgN Wj 32,34M).

1.3.3.5. Kontekst modlitwy

Słowo רחמין (miłosierdzie) pojawia się w Targumie Neofiti 1 około 40 razy, gdy mowa jest o zwróceniu się do Boga w modlitwie. Stanowi to ponad połowę okurencji tego terminu. W ten sposób targumista podkreśla, że patriarchowie, czy też inne postacie biblijne, modląc się do Pana, pamiętali o Jego miłosierdziu. Będąc w potrzebie nie odwoływali się do Bożej sprawiedliwości, ale do miłosierdzia, które było wyrazem Jego ojcowskiej miłości. Tę ważną cechę uwypukla dodatek targumiczny w TgN Wj 34,6. Tekst hebrajski mówi w tym miejscu o objawieniu się Boga Mojżeszowi, który sam nazywa siebie miłosiernym (רחום), łaskawym (חנון), nieskorym do gniewu (ארך אפים), bogatym w łaskę i wierność (רב־חסד ואמת). Autor targumu, tłumacząc ten tekst, dokonuje pewnych zmian i uzupełnień. Mianowicie zmienia podmiot mówiący, tak że to Mojżesz

³⁵¹ Tronina, *Księga Kapłańska*, 207.

³⁵² TgN Rdz 8,1; 19,29; 21,1; 30,22; 50,24,25; TgN Wj 2,24; 3,16M; 4,31; 6,5; 13,19.

³⁵³ TgN Rdz 24,7; 28,13M; TgN Wj 23,20; 23,23M; 32,34M; TgN Lb 20,16.

wypowiada te słowa w formie modlitwy zanoszonej do Boga. Ponadto rozszerza opis przymiotów Boga, gdyż hebrajski zwrot ארך אפים (nieskory do gniewu), tłumaczy jako: רחיק רגז וקריב רחמין (daleki od złości i bliski w miłosierdziu). Poprzez zestawienie ze sobą przeciwstawnych wyrazów: „daleki – bliski”, „złość – miłosierdzie”, dodatek targumiczny podkreśla Boże miłosierdzie³⁵⁴.

Przeświadczenie o potrzebie zwracania się do miłosierdzia Boga podczas modlitwy jest obecne również we wczesnych pismach rabinicznych. Potwierdza to tekst Miszny pochodzący z ok. 200 r. po Chr. W traktacie *Awot* (M *Awot* II,13) rabbi Shimon poucza by nie modlić się automatycznie (אל תעש תפלתך קבע), ale wołać o miłosierdzie Pana (אלא רחמים ותחנונים לפני המקום). Podobnie w Apokryfie Ezechiela – datowanym na okres ok. 50 r. przed Chr. a 50 r. po Chr. – Bóg zachęca, by prosząc Go o miłosierdzie i przebaczenie na skutek popełnionych grzechów, zwracać się do Niego „Ojczy”³⁵⁵.

W Targumie Neofiti 1 termin רחמין, użyty w kontekście modlitwy, pojawia się najczęściej w określonych wyrażeniach. Pierwsze z nich, to forma bezpośredniego zwrócenia się do Boga: „Proszę, przez miłosierdzie, które jest przed Tobą, o Panie” (בבעו ברחמין מן-קדמך יי)³⁵⁶. W ten sposób woła po grzechu Adam i prosi Boga, by mógł powstać i pracować, tak by spożywać pokarm z pracy swoich rąk (TgN Rdz 3,18). Podobnie Abraham trzykrotnie zwraca się do Boga: w kontekście obietnicy potomka (TgN Rdz 15,2), odziedzczenia ziemi (TgN Rdz 15,8), oraz w momencie ofiary Izaaka (TgN Rdz 22,14). Po zapowiedzi kary śmierci za przywłaszczenie sobie żony Abrahama, Abimelek prosi Boga by okazał mu miłosierdzie (TgN Rdz 20,4). Tymi słowami modli się sługa Abrahama poszukujący małżonki dla Izaaka (TgN Rdz 24,42), także Tamar w obliczu nieszczęścia i cierpienia prosi o miłosierdzie (TgN Rdz 38,25). Mojżesz odwołuje się do Bożego miłosierdzia kilkakrotnie. Początkowo wymawiając się od podjęcia misji (TgN Wj 4,10.13), żaląc się Bogu na uciemnienie rodaków (TgN Wj 5,22), a później prosząc o odpuszczenie grzechów ludu (TgN Wj 32,31M). Ta formuła pojawia się ponadto, gdy prosi on o uzdrowienie z trądu swojej siostry – Miriam (TgN Lb 12,13), a także o to, by mógł wejść do Ziemi Obiecanej (TgN Pwt 3,24). Należy zaznaczyć, że wyrażenie „Proszę, przez miłosierdzie,

³⁵⁴ Zob. przypis do TgN Wj 34,6 – Wróbel, *Księga Wyjścia*, 365.

³⁵⁵ Rubinkiewicz (red.), *Apokryfy*, 104. Por. J.H. Charlesworth (red.), *The Old Testament Pseudepigrapha. I. Apocalyptic Literature and Testaments* (ABRL; New York, NY et al.: Doubleday 1983) 494; M.E. Stone – B.G. Wright – D. Satran (red.), *The Apocryphal Ezekiel* (EJIL 18; Atlanta, GA: Society of Biblical Literature 2000) 20. Więcej na temat datacji Apokryfu Ezechiela – zob. R. Rubinkiewicz, „Apokryf Ezechiela”, *BibAn* 31/1 (2017) 120.

³⁵⁶ Zob. TgN Rdz 3,18; 15,2.8; 20,4; 22,14; 24,42; 38,25; TgN Wj 4,10.13; 5,22; 32,31M; TgN Lb 12,13; TgN Pwt 3,24.

które jest przed Tobą, o Panie” (בבעו ברחמין מן־קדמין יי) nie występuje w Targumie Onkelosa, natomiast w Targumie Pseudo-Jonatana pojawia się jedynie 6 razy³⁵⁷.

Drugim wyrażeniem, które pojawia się kilkanaście razy w Targumie Neofiti 1 jest בעי רחמין (prosić o miłosierdzie)³⁵⁸. Czasownik בעי ma podobne znaczenie do słowa בבעו i tłumaczy się je jako „prosić”, „szukać”, „pragnąć”³⁵⁹. W obliczu zagłady Sodomy i Gomory, Abraham błaga o miłosierdzie nad tymi miastami (TgN Rdz 18,22), a Lot o ratunek i schronienie w mieście Soar (TgN Rdz 19,18). TgN Rdz 30,2M ukazuje zaś Jakuba zachęcającego Rachelę, by razem prosili Pana o potomstwo dla niej. Józef złożył ufność we Wszchemocnym i błaga o miłosierdzie (TgN Rdz 49,24), a błaganie Mojżesza o miłosierdzie jest wielokrotnie związane z prośbą o przebaczenie grzechów ludu³⁶⁰. Aaron prosi o ustanie plag (TgN Lb 17,13), Mojżesz by Pan pozwolił mu przekroczyć rzekę Jordan (TgN Pwt 3,23). Podobne znaczenie ma wyrażenie תבע רחמין (błagać/prosić o miłosierdzie), które pojawia się dwukrotnie, pierwszy raz w modlitwie Rebeki (TgN Rdz 25,22), a drugi w ustach Mojżesza (TgN Wj 32,11M)³⁶¹.

Kolejny raz termin רחמין pojawia się wraz z czasownikiem דכר (pamiętać, wspominać)³⁶². Tworzy tym samym frazę: „Wspomnij w Twoim dobrym miłosierdziu” (אדכר ברחמך טביה). Pan wspomniał w swym miłosierdziu na Rachelę i udzielił jej potomstwa (TgN Rdz 30,22), zaś Mojżesz dwukrotnie prosi Pana, by pamiętał o swoim dobrym miłosierdziu dla Abrahama, Izaaka i dla Izraela (TgN Wj 32,13; TgN Pwt 9,27).

Na podstawie przytoczonych przykładów użycia terminu רחמין w kontekście modlitwy można zauważyć pewne prawidłowości. Po pierwsze, kiedy Izraelita zwracał się w modlitwie bezpośrednio do Boga, odwoływał się do Jego miłosierdzia. Najczęściej były to sytuacje cierpienia, uciemiężenia lub ludzkiej bezradności. Potrzebna była zatem Boża interwencja. Po drugie, człowiek powoływał się na to głębokie uczucie miłości w obliczu grzechu. Miało ono niejako skłonić Boga do przebaczenia wszystkich występków.

³⁵⁷ TgN Rdz 3,18; 22,14; 38,25; TgN Wj 4,13; TgN Lb 12,13; TgN Pwt 3,24.

³⁵⁸ TgN Rdz 18,22; 19,18; 30,2M; 49,24; TgN Wj 32,10.30; TgN Lb 17,13; TgN Pwt 3,23; 9,14.18.20.25.26.

³⁵⁹ Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 107–108.

³⁶⁰ TgN Wj 32,10.30; TgN Pwt 9,14.18.20.25.26.

³⁶¹ Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 574–575.

³⁶² Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 149–150.

1.3.4. Wieczne przeznaczenie

W Starym Testamencie można zauważyć rozwój idei życia wiecznego, gdyż początkowo śmierć postrzegano jako definitywny koniec ludzkiej egzystencji. Z upływem czasu autorzy biblijni dochodzili jednak do przekonania, że życie nie kończy się wraz ze śmiercią. W Księdze Rodzaju świat jest ukazany jako przestrzeń podzielona na trzy sfery: niebo jako miejsce przebywania Boga (Rdz 21,17), ziemia, którą zamieszkują istoty żywe (Rdz 1,24-30) i Szeol będący krainą umarłych (Rdz 37,35)³⁶³. Zgodnie z tą wizją, człowiek po śmierci zstępuje do Szeolu i pozostaje tam na zawsze, dlatego też nagroda lub kara mogą być rozumiane wyłącznie w kategoriach doczesności. Jedynie tu na ziemi człowiek może otrzymać zapłatę za swoje czyny (Hi 42,10-16). Stopniowo pojawiała się jednak przeświadczenie, że Bóg, który jest Panem życia i śmierci, ma moc wyzwolić duszę człowieka z Szeolu (Ps 48,16; 16,10). W późniejszych księgach biblijnych można zaobserwować dalszy rozwój, ponieważ pojawiają się tam odniesienia do zmartwychwstania (Iz 26,19) i wiara w życie wieczne (Mdr 3,1-8).

W Targumie Neofiti 1 pojawia się wiele nawiązań do życia po śmierci, mimo że nie są one obecne w Pięcioksięgu Biblii hebrajskiej. Autor wielokrotnie stosuje sformułowanie עלמא דאתי (świat, który ma nadejść), poprzez co wyraża wiarę w życie wieczne³⁶⁴. To przekonanie o istnieniu życia po śmierci motywuje do pełnienia dobrych czynów, a nawet do złożenia największej ofiary, czego przykładem są słowa Izaaka wypowiedziane do Abrahama: „Ojczy, zwiąż mnie dobrze, abym cię nie kopnął i aby twoja ofiara nie była uznana za nieważną, i abyśmy nie zostali wepchnięci do dołu zagłady w świecie, który przyjdzie” (TgN Rdz 22,10)³⁶⁵. Życie w świecie, który ma nadejść (עלמא דאתי) stanowi o wiele większą wartość niż życie w tym świecie (עלמא דהדין), tak że Juda wypowiada słowa: „Lepiej jest dla mnie spłonąć w tym świecie w ugaszonym ogniu, niż spłonąć w świecie, który ma nadejść, w ogniu nieugaszonym” (TgN Rdz 38,25)³⁶⁶. Ponadto, targumista ukazuje czyny człowieka w kategorii przyszłej nagrody i kary (np. TgN Pwt 7,10). Dobre czyny pełnione za życia przedłużają dni w świecie, który ma nadejść (TgN Pwt 22,7).

Z ideą przyszłego świata były związane również pewne nadzieje. Izraelici oczekiwali nie tylko na nowe niebiosa i nową ziemię (TgN Pwt 32,1), ale także na powrót Mojżesza, który stanie na czele ludu i będzie go prowadził jak za dawnych dni (TgN Pwt 33,21)³⁶⁷. Ciekawą interpretacją

³⁶³ J. Lemański, *'Sprawisz, abym ożył!'* (Ps 71,20b). *Źródła nadziei na zmartwychwstanie w Starym Testamencie* (RiS 532; Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego 2004) 399.

³⁶⁴ Więcej na temat eschatologii w tradycjach targumicznych – zob. Wróbel, „Eschatologia”, 792–795.

³⁶⁵ Wróbel, *Księga Rodzaju*, 193.

³⁶⁶ Wróbel, *Księga Rodzaju*, 377.

³⁶⁷ Podobna idea pojawia się w tzw. Poemacie o czterech nocach (TgN Wj 12,42). Czwartej nocy, która jest nocą przeznaczoną dla zbawienia całego Izraela, Mojżesz będzie kroczyć na czele jednego stada, a Król Mesjasz na czele drugiego, a pomiędzy nimi będzie Słowo (*Memra*) – zob. Wróbel, *Księga Wyjścia*, 125.

targumiczną jest również TgN Pwt 33,6, gdzie pojawia się sformułowanie „druga śmierć”. Tekst hebrajski przytacza w tym miejscu błogosławieństwo Mojżesza: „Niech żyje Ruben, niech nie umiera, niech żyje, choć liczbą niewielki” (Pwt 33,6). Targumista interpretując ten tekst, już po śmierci Rubena, wyjaśnia, że mowa jest tu o „drugiej śmierci”, podczas której „umrą bezbożni w świecie, który przyjdzie”³⁶⁸. Nie dotyczy to zatem śmierci fizycznej, ale sięga poza wymiar doczesny. Podobną myśl przekazują inne teksty rabiniczne komentujące ten werset³⁶⁹. Targum Onkelosa zapowiada, że Ruben nie umrze „drugą śmiercią” (TgO Pwt 33,6), a SifreDeut 347 tłumaczy, że człowiek ten nie umrze, ale będzie żył w świecie, który ma nadejść. Podobnie Talmud babiloński, przywołuje ten werset jako dowód potwierdzający prawdę o zmartwychwstaniu (BT *Sanh* 92a). Martin J. McNamara proponuje by „drugą śmierć” rozumieć jako wyłączenie ze zmartwychwstania dla bezbożnych lub jako wieczne potępienie, a tym samym wykluczenie z obiecanego życia pełnego szczęścia³⁷⁰. Warto zwrócić uwagę, że wyrażenie to pojawia się tylko jeden raz w Targumie Neofiti 1, ale można je spotkać kilkakrotnie w innych targumach³⁷¹.

1.3.4.1. Terminologia

Targum Neofiti 1 stosuje kilka określeń na wyrażenie wiary w życie wieczne. Przede wszystkim jest to sformułowanie עלמא דאתי (świat, który ma nadejść), pojawiające się 24 razy w tekście głównym targumu i 15 razy w notach marginalnych³⁷². Pod względem syntaktycznym wyrażenie to składa się z dwóch członów. Pierwszy z nich, rzeczownik עלמא, oznacza „świat” bądź „wieczność”³⁷³. Drugi człon stanowi czasownik אתי poprzedzony zaimkiem וי, który pełni tu funkcję zaimka względnego. Michael Sokoloff podaje, że czasownik ten oznacza „przyjść”, „nadejść”, natomiast całe wyrażenie עלמא דאתי odnosi się do przyszłości i mówi o egzystencji w przyszłym czasie³⁷⁴. Warto podkreślić, że Targum Onkelosa nie stosuje tego określenia, podczas gdy w Targumach Palestyńskich (Targum Neofiti 1, Targum Pseudo-Jonatana) pojawia się stosunkowo często.

³⁶⁸ Parchem, *Księga Powtórzonego Prawa*, 403.

³⁶⁹ Więcej na ten temat – zob. A. Houtman – M. Misset – Van de Weg, „The Fate of the Wicked: Second Death in Early Jewish and Christian Texts”, *Empsychoi Logoi – Religious Innovations in Antiquity. Studies in Honour of Pieter Willem van der Horst* (red. A. Houtman – A. de Jong – M. Misset-Van de Weg) (AJEC 73; Leiden: Brill 2008) 413–421.

³⁷⁰ McNamara, *Targum and Testament*, 227.

³⁷¹ Zob. TgO Pwt 33,6; TgJ Iz 22,14; TgJ Iz 65,6.15; TgJ Jr 51,39.57;

³⁷² Kaufman – Cook – Sokoloff, *Concordance*, 1097–1099.

³⁷³ Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 409–410.

³⁷⁴ Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 80–81.

Podobne znaczenie ma określenie עולם הוֹרֵן (inny świat), które pojawia się dwukrotnie w rozmowie Kaina i Abla (TgN Rdz 4,8)³⁷⁵. Targumista wykorzystuje spór braci dotyczący istnienia innego świata, by wyjaśnić powód bratobójczej śmierci Abla. „Inny świat” jest tu zatem synonimem „świata, który ma nadejść”. W opozycji do tych wyrażen wielokrotnie pojawia się określenie עולם הדין (ten świat), poprzez co autor uwypukla napięcie istniejące między tymi określeniami³⁷⁶. Przyszły świat różni się od tego, w którym człowiek żyje obecnie. Ówczesni Żydzi byli przekonani, że moment śmierci nie oznacza końca ludzkiej egzystencji, natomiast otwiera drogę do „świata, który ma nadejść”. Z nim zaś wiązał się moment sądu, który określany był jako יום דינה רבה (dzień wielkiego sądu). Ważnym kontekstem był fakt przyszłej nagrody czy też kary za własne czyny, jak i zmartwychwstanie umarłych. Na tej podstawie można stwierdzić, że Targum Neofiti 1 przedstawia rozwiniętą już teologię dotyczącą życia wiecznego, która w znaczący sposób różni się od idei zawartych w Pięcioksięgu Biblii hebrajskiej. W dalszej części pracy zostaną zaprezentowane poszczególne teksty targumiczne mówiące o wiecznym przeznaczeniu ludu Izraela z podziałem na trzy konteksty: sądu, nagrody/kary i zmartwychwstania.

1.3.4.2. Kontekst sądu

Wiara w zmartwychwstanie, które w targumach jest określane jako „ożywianie umarłych”, jest ściśle związana z sądem ostatecznym³⁷⁷. Widoczne jest to w zapowiedzi Boga wobec Adama o ponownym powstaniu z prochu ziemi (TgN Rdz 3,19). Warto zwrócić uwagę, że pojawiają się tu dwa czasowniki, które odsłaniają cel zmartwychwstania człowieka, poprzez co widoczna staje się myśl teologiczna zawarta w targumach. Pierwszym z nich jest קום w koniugacji Peal, który posiada wiele znaczeń: „powstać”, „stać”, „istnieć”, „zwyciężyć”, „wypełnić”. Z przyimkiem על, który pojawia się w omawianym tekście, może natomiast oznaczać: „zrozumieć”, „rozeznac”³⁷⁸. Drugi czasownik יהב można przetłumaczyć jako „dać”, „umieścić”, „uderzyć”, „zainwestować”³⁷⁹. Dopełnieniem zaś tego czasownika są rzeczowniki דין i חושבן. Pierwszy oznacza „sąd”, „prawo”, „sprawiedliwość” czy też „sprawę sądową”, „dany przypadek”³⁸⁰. Drugie dopełnienie zawiera ideę

³⁷⁵ Za drugim razem zapisane jako: עולם אוהרין.

³⁷⁶ Wyrażenie עולם הדין (ten świat) pojawia się 21 razy w tekście głównym Targumu Neofiti 1, natomiast 12 razy w notach marginalnych – zob. Kaufman – Cook – Sokoloff, *Concordance*, 1097–1099.

³⁷⁷ McNamara, *Targum and Testament*, 203.

³⁷⁸ Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 479–481.

³⁷⁹ Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 235–236.

³⁸⁰ Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 147.

liczenia, kalkulacji³⁸¹. Na podstawie dokonanej analizy można zatem zaproponować poniższe tłumaczenie.

Tekst aramejski TgN Rdz 3,19 ³⁸²	Tłumaczenie ³⁸³
וקאם ויהב דין וחושבן על כל מה דעבדת	By zrozumieć wszystko to, co uczyniłeś i dokonać sądu (<i>dać miejsce sprawiedliwości</i>) i kalkulacji [tego, co uczyniłeś].

Targumista bardzo obrazowo i dogłębnie przedstawia cel powstania z martwych. Jest mowa o sądzie, sprawiedliwości, jednak nie pojawia się tu postać sędziego. Człowiek sam bowiem zrozumie to, co uczynił i sam osądzi swoje czyny, tzn. da miejsce sprawiedliwości. Będzie to moment stanięcia w prawdzie przed Bogiem, gdyż wówczas wszystkie czyny zostaną odsłonięte, tak aby człowiek mógł je jasno zobaczyć, rozpoznać i ocenić.

W Targumie Neofiti 1 bardzo często obecny jest temat sądu. Potwierdza to już sama częstotliwość użycia terminu דין, gdyż pojawia się aż 248 razy³⁸⁴. Ponadto, warto zwrócić uwagę na sformułowanie יום דינה רבה (dzień wielkiego sądu)³⁸⁵. Jest ono charakterystyczne dla Targumów Palestyńskich, ponieważ występuje zarówno w Targumie Neofiti 1, jak i u Pseudo-Jonatana, jednak jest ono nieobecne w Targumie Onkelosa. Wyrażenie „dzień wielkiego sądu” spotykane jest wielokrotnie w kontekście grzechu, tak jak w TgN Rdz 4,7. Bóg mówi Kainowi, że jeśli będzie dobrze czynił, to będzie mu odpuszczone w przyszłym świecie, w przeciwnym razie jego „grzech zostanie zatrzymany aż do dnia wielkiego sądu”³⁸⁶. Dzień ten wzbudza strach przed dokonaniem złych czynów w tym świecie (TgN Wj 15,12). Wzywanie na próżno imienia Bożego również nie pozostanie bezkarne w dniu sądu (TgN Wj 20,7; TgN Pwt 5,11). Mimo że Mojżesz nazywa Pana Bogiem łaskawym, miłosiernym i cierpliwym (TgN Wj 34,6), to jednak wie, że nie pozostawia On niegodziwości bez ukarania. W dniu wielkiego sądu będzie pamiętał o grzechach ojców (TgN Wj 34,7). Czyny człowieka będą decydujące w ostatecznym rozrachunku z Bogiem, a te z nich, które były sprawiedliwe i dobre mogą przyczynić się do przebłagania za grzechy (TgN Lb 31,50). Przedmiotem sądu są zatem czyny człowieka, za które otrzymuje on wieczną nagrodę bądź karę.

³⁸¹ Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 193.

³⁸² Wróbel, *Księga Rodzaju*, 28.

³⁸³ Tłumaczenie własne.

³⁸⁴ Kaufman – Cook – Sokoloff, *Concordance*, 402–405.

³⁸⁵ Wyrażenie „dzień wielkiego sądu” pojawia się 9 razy w Targumie Neofiti 1: TgN Rdz 4,7; 38,25; TgN Wj 15,12; 20,7; 34,7; TgN Lb 14,18; 31,50; TgN Pwt 5,11; 32,34 – zob. Kaufman – Cook – Sokoloff, *Concordance*, 402–405.

³⁸⁶ Wróbel, *Księga Rodzaju*, 37. Szczegółowe omówienie TgN Rdz 4,7-8 – zob. Kot, *Targumy*, 116–133.

Tym zaś, który osądza będzie Bóg – określony jako Sędzia sędziów (TgN Rdz 18,25)³⁸⁷. Targum Neofiti 1 podkreśla, że Stwórca będzie sądził swój lud – synów Izraela, za pomocą dobrych i miłosiernych sądów, pocieszy wtedy wszystkich sprawiedliwych i tych, którzy są opuszczeni i odrzuceni (TgN Pwt 32,36). W tych słowach objawia się ojcowska miłość Boga wobec Izraelitów, nawet w momencie sądu.

W Targumie Neofiti 1 Bóg objawia się wobec synów Izraela jako Ojciec, który wybiera swój lud i czyni go umiłowanym (חביבין), świętym (קדישין). Lud jest Jego szczególną własnością (סגולה), mającą ogromną wartość, podobnie jak cenny jest skarb. Bóg zawiera z nim swoje przymierze, które pozwala na wejście w szczególną relację z Panem. Jest to przymierze wieczne, które przypomina o wierności Boga, nawet w obliczu grzechu ludu.

Kolejnym aspektem, przez który wyraża się ojcostwo Boga, jest miłosierdzie okazywane synom Izraela. Sam termin רחמין (miłosierdzie) przywołuje na myśl łono matki, a tym samym ścisły związek, jaki łączy matkę z jej dzieckiem. Podobnie jest w relacji Boga do Narodu Wybranego – jest On Ojcem, który stwarza, zbawia i objawia się człowiekowi. Co więcej, ta więź sięga dalej niż życie doczesne. Izraelici, przeznaczeni bowiem do życia w „świecie, który ma nadzieję”, otrzymali zapowiedź zmartwychwstania ciał. Nie dokonuje się to jednak automatycznie, gdyż życie wieczne jest zapłatą za popełnione uczynki. Decydującym momentem będzie sąd, kiedy Bóg pozwoli nam zrozumieć i rozpoznać wszystko to, co dokonaliśmy w życiu doczesnym.

1.3.4.3. Kontekst nagrody/kary

Wiara w życie wieczne zakładała ideę odpłaty za czyny dokonane w doczesności. Literatura targumiczna głosiła, że ludzie sprawiedliwi, którzy żyli zgodnie z przykazaniami, będą cieszyć się w życiu wiecznym i jeść owoce z ogrodu Eden (TgN Rdz 3,24). Dla tych zaś, którzy dopuszczali się nieprawości, przygotowana jest wieczna kara (TgN Rdz 3,24). Targum Neofiti 1 określa ją jako גהינם (Gehenna), co Michael Sokoloff tłumaczy jako piekło³⁸⁸. Termin ten pojawia się 12 razy w omawianym targumie, w tym jedynie pięciokrotnie w tekście głównym³⁸⁹. Przyrównany jest on do ostrego, obosiecznego miecza (TgN Rdz 3,24) lub ognia (TgN Rdz 15,17; TgN Pwt 32,35)³⁹⁰. Marcus Jastrow wyjaśnia, że początkowo גהינם było nazwą doliny położonej na południe od Jerozolimy, gdzie oddawano kult bożkowi Molochowi, natomiast później Gehenna

³⁸⁷ M. Maher, „God as Judge in the Targums”, *JSJ* 29/1 (1998) 53–56.

³⁸⁸ Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 121.

³⁸⁹ Kaufman – Cook – Sokoloff, *Concordance*, 278.

³⁹⁰ TgN Rdz 3,24 (2); 15,17; TgN Lb 31,50; TgN Pwt 32,35 (2).

oznaczała miejsce kary dla niegodziwców, piekło³⁹¹. Warto zwrócić uwagę, że to słowo nie występuje w Biblii hebrajskiej, natomiast w literaturze rabinicznej pojawia się dość często na określenie miejsca wiecznego potępienia w opozycji do ogrodu Eden³⁹². Targum Onkelosa nie wspomina ani razu Gehenny, natomiast Targum Pseudo-Jonatana czterokrotnie³⁹³.

Targum Neofiti 1 łączy ideę kary i nagrody za popełnione czyny z wyobrażeniem „świata, który ma nadejść”. W TgN Rdz 15,1 Bóg mówi do Abrahama: „nagroda za twoje dobre dzieła jest przygotowana przede Mną w świecie, który nadejdzie”³⁹⁴. Myśl o uprzednim przygotowaniu nagrody i kary, czyli Gehenny dla złoczyńców, a Edenu dla sprawiedliwych, pojawia się również w TgN Rdz 3,24. W świecie, który ma nadejść, Bóg odpłaci złym, wymierzy im właściwą karę, gdyż „ogień Gehenny jest dla nich przygotowany” (TgN Pwt 32,35)³⁹⁵. Tradycja żydowska ponadto dodaje, że Gehenna została stworzona już w drugim dniu, a ogród Eden w trzecim dniu stworzenia (Gen.R. 21,9). Zgodnie z teologią targumiczną nagroda w życiu wiecznym jest zatem przypisana sprawiedliwym, a kara niegodziwcom (TgN Rdz 49,1). Czasem jednak Bóg odpłaca bezbożnym za ich dobre czyny już w tym świecie, po to by w świecie przyszłym wymierzyć im karę (TgN Pwt 7,10). Kara ognia, która groziła Tamar za domniemany czyn cudzołóstwa, jest przyrównana do ognia nieugaszonego w świecie, który ma nadejść. Targumista podkreśla, że kara doczesna jest jednak o wiele mniej dotkliwa, tak że Juda wyznaje, że lepiej jest spłonąć w tym świecie w ogniu ugaszonym, niż spłonąć w świecie, który ma nadejść w ogniu nieugaszonym (TgN Rdz 38,25). Reasumując, targumista wyraża przekonanie, że złe czyny popełniane w czasie ziemskiego życia pociągają za sobą karę w życiu wiecznym, natomiast dobre zostaną nagrodzone.

1.3.4.4. Kontekst zmartwychwstania

Targum Neofiti 1 już na pierwszych stronicach Księgi Rodzaju głosi nadzieję na zmartwychwstanie umarłych. Po akcie nieposłuszeństwa pierwszych ludzi, Bóg oznajmia im konsekwencje ich czynu: Ewa będzie doświadczała bólu brzemienności i kierowała swoje pragnienia ku mężowi (TgN Rdz 3,16), a Adam będzie musiał zmierzyć się z trudem pracy i ziemią rodzącą cierń i oset (TgN Rdz 3,17-18). Jednak, wraz z zapowiedzią śmierci („prochem jesteś i w proch się obrócisz”), Bóg daje człowiekowi nadzieję na ponowne powstanie z prochu ziemi (TgN Rdz 3,19). Podobna idea obecna jest w apokryficznym dziele „Życie Adama i Ewy”

³⁹¹ Jastrow, *Dictionary*, 236.

³⁹² Jastrow, *Dictionary*, 236.

³⁹³ TgPsJ Rdz 3,24; TgPsJ Rdz 15,17; TgPsJ Rdz 27,33; TgPsJ Wj 40,8.

³⁹⁴ Wróbel, *Księga Rodzaju*, 121.

³⁹⁵ Parchem, *Księga Powtórzonego Prawa*, 391.

napisanym prawdopodobnie w Palestynie w I w. po Chr³⁹⁶. Po wygnaniu z raju Bóg obiecuje Adamowi, że jeśli będzie wystrzegał się zła, to w czasie zmartwychwstania Pan wskrzesi go z martwych i pozostanie on nieśmiertelny na wieki³⁹⁷.

Kolejna aluzja do zmartwychwstania pojawia się, kiedy mowa jest o zniszczeniu Sodomy i Gomory (TgN Rdz 19,12-29). W obliczu grzechów mieszkańców, Bóg postanowił zesłać na miasta ogień i siarkę. Lot, który zamieszkiwał tę okolicę, prosił Pana o ocalenie, tak by mógł schronić się wraz z całą rodziną w mieście Soar. Otrzymał jednak polecenie by nie zatrzymywać się i nie oglądać się za siebie. Kolejne wersety opisują zniszczenie miasta i scenę, w której to żona Lota, chcąc zobaczyć dalsze losy rodzinnego miasta, obejrzała się za siebie i wskutek czego została zamieniona w słup soli. W tym miejscu tłumaczenie targumiczne dodaje, że taki stan będzie trwał „do czasu, gdy umarli zostaną przywrócenii do życia” (TgN Rdz 19,26)³⁹⁸.

W TgN Rdz 25,29-34 ukazany jest natomiast dialog synów Rebeki i Izaaka. Ezaw wróciwszy do domu, umęczony pracą w polu, poprosił swego brata o potrawę z soczewicy. Jakub tymczasem wykorzystał ten moment i w zamian za to, zażądał od niego przywileju pierworództwa. Biblia hebrajska podaje, że w ten oto sposób Ezaw „zlekceważył przywilej pierworództwa”, natomiast targum dodaje jeszcze, że „zaprzeczył zmartwychwstaniu umarłych oraz życiu w świecie, który ma nadejść” (TgN Rdz 25,34)³⁹⁹. Tradycja rabiniczna utrwalona w Midraszu *Genesis Rabbah* podaje, że Ezaw wyparł się nie tyle pierworództwa, co samego Boga (Gen.R. 63,13). Miał on bowiem zbluźnić pytając: Czym jest dla mnie mój Bóg?⁴⁰⁰.

Ostatnia aluzja do zmartwychwstania znajduje się w TgN Pwt 32,39. Wyrażenie z Biblii hebrajskiej: „Ja zabijam i Ja sam ożywiam” (אני אמת ואחיה) zostało w targumie rozwinięte i przetłumaczone jako „Ja jestem Tym, który sprawia, że żyjący umierają w tym świecie, i który przywraca do życia umarłych w świecie, który przyjdzie” (אנה הוא דממת חייך בעלמא הדין ומחיי מיתי) (בעלמא דאתי)⁴⁰¹. Teologia zawarta w targumach wyraźnie podkreśla, że Bóg jest Panem życia i śmierci, to On podtrzymuje wszystko w istnieniu. W Jego mocy jest także wskrzesić umarłych

³⁹⁶ McNamara, „Targum and the New Testament”, 412. Podobną datację określa Ryszard Rubinkiewicz – koniec I w. przed Chr. – zob. R. Rubinkiewicz, *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu* (Lublin: RWKUL 1987) 99. Marinus de Jonge i Johannes Tromp datują natomiast to dzieło na okres między 100 a 600 r. po Chr. – M. de Jonge – J. Tromp, *The Life of Adam and Eve and Related Literature* (GAP; Sheffield: Academic Press 1997) 75–77.

³⁹⁷ ἔχεις δὲ τὸν πόλεμον ὃν ἔθετο ὁ ἐχθρὸς ἐν σοί. ἀλλ’ ἐξερχομένου σου ἐκ τοῦ παραδείσου, ἐὰν φυλάξεις ἑαυτὸν ἀπὸ παντὸς κακοῦ ὡς βουλόμενος ἀποθανεῖν, ἀναστάσεως πάλιν γενομένης ἀναστήσω σε, καὶ δοθήσεται σοὶ ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, καὶ ἀθάνατος ἔσει εἰς τὸν αἰῶνα (28,4).

Tekst grecki za: J. Tromp, *The Life of Adam in Eve in Greek. A Critical Edition* (PVTG 6; Leiden – Boston: Brill 2005) 154.

³⁹⁸ Wróbel, *Księga Rodzaju*, 167.

³⁹⁹ Wróbel, *Księga Rodzaju*, 235.

⁴⁰⁰ *Midrash Rabbah. Genesis II*, 568–569.

⁴⁰¹ Parchem, *Księga Powtórzonego Prawa*, 393.

w przyszłym świecie. Idea ta ukazuje zatem Boga jako Ojca, który troszczy się o synów Izraela, nie tylko w życiu doczesnym, ale również w wieczności.

Podsumowując treści zawarte w pierwszym rozdziale dysertacji, należy podkreślić, że w Targumie Neofiti 1 obecna jest idea Boga jako Ojca. Fakt ten potwierdza użycie sformułowania „Ojciec, który jest w niebie”. Jest ono wprawdzie nieobecne w Biblii hebrajskiej, jednak pojawia się we wczesnej literaturze żydowskiej, jak również w Ewangeliach. Co więcej, wraz z przejściem tego określenia przez chrześcijaństwo, zostało ono usunięte z późniejszych pism rabinicznych. Przykładem tego może być Targum Onkelosa, który będąc pismem normatywnym dla judaizmu, nie stosuje ani razu tego sformułowania. W Targumie Neofiti 1 pojawia się ono natomiast w trzech kontekstach: modlitwy, woli Ojca, jak i pojednania z Ojcem. W ten sposób oddany jest transcendentny aspekt ojcostwa Boga. Innym sposobem zaprezentowania ojcostwa Boga jest ukazanie jego ujęcia immanentnego, poprzez objawianie się w Słowie i Chwale Obecności. Aspekt społeczny ojcostwa, czyli obecności pośród swego ludu, widoczny jest zaś poprzez akt wybrania, przymierza, okazywanego miłosierdzia i obietnicy wiecznego przeznaczenia. Relacja Boga do synów Izraela jest zatem ukazana jako więź przypominająca relację ojca z dziećmi. Bóg wybrał Izraela ze względu na swoją miłość i uczynił go swoją szczególną własnością.

Targum Neofiti 1 prezentuje więc Boga jako Ojca w różnorodny sposób, poczynając od ukazania Jego transcendencji, aż po immanencję, równocześnie podkreślając Jego relację z ludem Izraela. Analiza powyższych tradycji targumicznych rzuca nowe światło na rozumienie koncepcji ojcostwa Boga w czasach Jezusa i rodzącego się Kościoła. W kolejnych rozdziałach, po przedstawieniu koncepcji ojcostwa Boga w Ewangelii Janowej, zostanie ukazane wzajemne powiązanie tradycji zawartych w Targumie Neofiti 1 z teologią czwartej Ewangelii. Analiza porównawcza pozwoli na odczytanie głębszego znaczenia tekstów Janowych dotyczących ojcostwa Boga względem Jezusa i uczniów w świetle Targumu Neofiti 1 i jego koncepcji ojcostwa Boga.

ROZDZIAŁ II Bóg jako Ojciec w czwartej Ewangelii

Ojcostwo Boga jest centralnym tematem czwartej Ewangelii. Świadczy o tym chociażby fakt, że rzeczownik $\acute{\omicron}$ πατήρ jest najczęściej występującym tam słowem. Pojawia się 136 razy, w tym aż 118 razy odnosi się do Boga jako Ojca¹. Ewangelista wielokrotnie podkreśla głęboką więź Ojca i Syna, tak że Richard A. Culpepper twierdzi, że zjednoczenie z Ojcem jest cechą charakterystyczną Janowego Jezusa². Natomiast Witold Marchel nazywa autora czwartej Ewangelii „teologiem ojcostwa Boga”³. Ojciec bowiem miłuje Syna (J 3,35; 5,20; 10,17) i wszystko daje w Jego ręce (J 3,35; 13,3): władzę sądenia (J 5,22), dzieła do wykonania (J 5,36), chwałę (J 17,22), kielich męki (J 18,11), jak i wszystkich wierzących (J 10,29; 17,6). Bezpośrednim znakiem tej miłości jest wzajemne poznanie (γινώσκω), które nie jest jedynie aktem intelektu, ale zgodnie z myślą semicką jest doświadczeniem poznawanego przedmiotu (γῆ)⁴. Miłość wyraża się w „byciu” Ojca w Synu (J 10,38; 14,11), jeszcze bardziej jednak poprzez „działanie”. Postać Ojca w czwartej Ewangelii jest bowiem charakteryzowana nie przez to, co On sam powiedział lub uczynił, lecz poprzez słowa i dzieła Jezusa⁵. Syn czyni i głosi zatem to, co zobaczył u Ojca (J 5,19; 8,38). On objawia uczniom Jego imię (J 17,26). Ich więź jest tak bliska, że patrząc na Jezusa można zobaczyć Ojca (J 14,9), zaś czcić Syna oznacza czcić Ojca (J 5,23). To zjednoczenie osiąga punkt kulminacyjny w wypowiedzi Jezusa: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10,30), która prowadzi do ostrej reakcji ze strony słuchaczy. Żydzi chcą Go ukamienować (J 10,31), gdyż to stwierdzenie jest dla nich równoznaczne z bluźnierstwem.

Jezus wyszedł od Ojca (J 13,3) i do Niego zmierza (J 14,28). Jest konsekrowany (ἀγιάζω) przez swojego Ojca i posłany na świat (J 10,36). Ich głęboka relacja powoduje schizmę wśród Żydów (J 10,19), a nawet wzbudza chęć zabicia Jezusa za to, że nazywa Boga swoim Ojcem

¹ Użycie terminu $\acute{\omicron}$ πατήρ w odniesieniu do Boga jako Ojca u synoptyków: Mt – 45 (44), Mk – 4, Łk – 17 (16) – zob. M.-É. Boismard – É. Cothenet, *La tradition johannique* (IB.EN III.4; Paris: Desclée 1977) 120. Por. H.F. Sparks, „The Doctrine of the Divine Fatherhood in the Gospel”, *Studies in the Gospels. Essays in Memory of R.H. Lighfoot* (red. D. E. Nineham) (London: Blackwell 1955) 241–262.

² R.A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design* (FF.NT; Philadelphia, PA: Fortress 1983) 108. W niniejszej pracy imię „Jan” stosowane jest w odniesieniu do autora Ewangelii, nie twierdząc jednak, że dzieło skomponował jeden autor. Jest to jedynie pewnego rodzaju skrót, który zakłada długotrwały proces redakcji czwartej Ewangelii. Więcej nt. genezy czwartej Ewangelii, m.in. hipotezy „szkoły Janowej” zaproponowanej przez Raymonda E. Browna i hipotezy czterech etapów redakcji Marie-Émile Boismarda – zob. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 13–21). Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (NKB.NT 4/2; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2010) 98–122.

³ Marchel, „Ojciec”, 156.

⁴ Zob. J 10,15; 17,25.

⁵ Słowa Boga Ojca w czwartej Ewangelii: J 1,33 i J 12,28.

(J 5,18)⁶. Fakt ten wyraźnie pokazuje, jak wiele kontrowersji i niezrozumienia wywoływał temat Bożego ojcostwa. Wielu widziało w osobie Jezusa zagrożenie dla żydowskiego monoteizmu, nadrzędnej prawdy o Bogu jedynym (Pwt 6,4).

Znamienne wydaje się, że w czwartej Ewangelii Bóg najczęściej określony jest terminem *ὁ πατήρ* (ojciec). Tytuł ten przede wszystkim pojawia się na ustach Jezusa, rzadko natomiast we fragmentach narracyjnych czy w mowach innych postaci. Kolejnymi określeniami są *ὁ θεός* (Bóg) i *ὁ πέμψας* (Posyłający). Pierwsze z nich odnosi się 51 razy do Boga, przy czym najczęściej w pierwszej części Ewangelii (J 1–12)⁷. Bóg jest podmiotem jedynie kilku czasowników: umiłował świat (J 3,16), posłał swojego Syna (J 3,17), naznaczył pieczęcią Syna Człowieczego (J 6,27), przemówił do Mojżesza (J 9,29), nie wysłuchuje grzeszników (J 9,31). Drugi termin związany jest z faktem posłania Syna przez Ojca. Jest On nazwany „Posyłającym” (*ὁ πέμψας*), co w czwartej Ewangelii stanowi niejako imię własne Ojca⁸. Zastosowano tutaj czasownik *πέμπω* w formie urzeczownikowionego imiesłowu, który wskazuje na osobę wykonującą daną czynność⁹. To określenie pojawia się 25 razy – i co jest znaczące – za każdym razem w wypowiedziach Jezusa. Ponadto sześciokrotnie jest ściśle powiązane z terminem *ὁ πατήρ*, poprzez co oznacza tożsamość Posyłającego¹⁰. Sformułowanie to stanowi cechę charakterystyczną terminologii Janowej, gdyż nie występuje nigdzie indziej poza czwartą Ewangelią. Podobne znaczenie ma czasownik *ἀποστέλλω*, który pojawia się 17 razy w kontekście posłania Jezusa, a 6 razy posyłającym jest Ojciec¹¹. Omawiane określenia zestawia poniższa tabela.

	Ilość występowania w J 1–12	Ilość występowania w J 13–21
ὁ πατήρ	61	57

⁶ W Ewangelii Jana trzykrotnie mowa jest o podziale (*τό σχίσμα*) wśród Żydów z powodu Jezusa. W J 7,43 powodem jest tożsamość mesjańska Jezusa, a w J 9,16 pochodzenie od Boga. Natomiast w J 10,19 tożsamość Syna Bożego i Jego głęboka więź z Ojcem.

⁷ Rzeczownik *θεός* (Bóg) występuje 83 razy w Ewangelii Jana: w tym 2 razy w liczbie mnogiej (J 10,34.35) i 30 razy jako dopełnienie innego rzeczownika – np. Baranek Boży (J 1,29.36), Syn Boży (np. J 1,34), królestwo Boże (J 3,3.5). Więcej na temat określenia *θεός* (Bóg) w Ewangelii Janowej – zob. J. Frey, *The Glory of the Crucified One. Christology and Theology in the Gospel of John* (BMSEC; Waco, TX: Mohr Siebeck 2018) 317–320.

⁸ B. Urbanek, *Rola głosu Jezusa w dziele Objawienia. Studium z teologii Ewangelii według św. Jana* (SiMWTUS 50; Katowice: Księgarnia św. Jacka 2009) 132.

⁹ A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu*, wyd. 2 (MPWB 13; Lublin: Wydawnictwo KUL 2017) 416–417.

¹⁰ Zob. J 5,37; 6,44; 8,16.18; 12,49; 14,24.

¹¹ Zob. J 3,17.34; 5,36 (Ojciec); 5,38; 6,29; 6,57 (Ojciec); 7,29; 8,42; 10,36 (Ojciec); 11,42; 17,3.8.18; 17,21 (Ojciec); 17,23; 17,25 (Ojciec); 20,21 (Ojciec).

	(w tym 55 razy w wypowiedziach Jezusa)	(w tym 54 razy w wypowiedziach Jezusa)
ὁ θεός	37 (w tym 18 razy w wypowiedziach Jezusa)	14 (w tym 9 razy w wypowiedziach Jezusa)
ὁ πέμψας	21 (za każdym razem w wypowiedziach Jezusa)	4 (za każdym razem w wypowiedziach Jezusa)

Warto zwrócić uwagę, że dwa określenia Boga, które są najczęściej używane przez Jezusa, a mianowicie *ὁ πατήρ* i *ὁ πέμψας*, wyrażają ich bliską wzajemną więź. Wskazują one nie tylko na tożsamość Boga, ale również na tożsamość Jezusa – jest On Synem i Posłanym¹². Co więcej, są one stosowane zamiennie, gdyż raz Jezus mówi o woli Tego, który Go posłał (J 6,39), a za chwilę o woli Swego Ojca (J 6,40). Podobną myśl można zauważyć w innym miejscu, gdzie mowa jest o tym, że nikt nie może przyjść do Jezusa, jeżeli go nie pociągnie Ojciec, który Go posłał (J 6,44). Natomiast w następnym wersecie Jezus mówi jedynie: „jeżeli nie zostało mu to dane przez Ojca” (J 6,65). Co więcej, ten kto zobaczył Jezusa, widzi również Tego, który Go posłał (J 12,45), jak i samego Ojca (J 14,9). To utożsamienie „Posyłającego” z Ojcem nie jest jednak oczywiste dla słuchaczy Jezusa, co potwierdza komentarz narratora: „A oni nie pojęli, że im mówił o Ojcu” (J 8,27). Janowy obraz relacji Posłanego z Posyłającym może nawiązywać do żydowskiej myśli głoszącej, że „ten, kto jest posłany jest jak ten, który go posyła”¹³. Jezus wykonuje zatem dzieła Tego, który Go posłał (J 9,4), mówi to, co usłyszał od Niego (J 8,26; 12,49), szuka tylko Jego woli (J 5,30), co w konsekwencji prowadzi do stwierdzenia, że w Posłanym można zobaczyć Posyłającego (J 12,45).

¹² W TgN Wj 4,13 Mojżesz prosi Pana, by posłał Swoje orędzie „przez rękę kogoś, kto jest odpowiedni, aby być posłanym” (בִּיד דְּן דְּחַמִּי לִיה לְמַשְׁתַּחֲוֶה). Natomiast marginalia do tego werseku wyjaśniają, że chodzi tu o Króla/Anioła Mesjasza. To On jest Tym „odpowiednim” (חַמִּי), który ma być posłany. Podobna myśl pojawia się w Ewangelii Janowej, która ukazuje Jezusa – Mesjasza jako „Posłanego” przez Ojca, który jako jedyny otrzymuje misję, by objawić ludzkości oblicze Boga. – zob. Wróbel, *Księga Wyjścia*, 31. Por. M.J. McNamara – R. Hayward – M. Maher, *Targum Neofiti I: Exodus. Targum Pseudo-Jonathan: Exodus* (ArBib 2; Edinburgh: Clark 1994) 23.

¹³ Anderson, „Having-Sent-Me”, 41.

Ewangelie synoptyczne ukazują ojcostwo Boga realizujące się poprzez troskę (Mt 6,8.32), miłosierdzie (Łk 6,36) i przebaczenie (Mt 6,14). Co ciekawe, żadna z Ewangelii synoptycznych nie mówi wprost o miłości Boga do Jezusa, ani do Jego uczniów. Pojawia się oczywiście wezwanie do miłości Boga (Mt 22,37), do miłości bliźniego (Mt 19,19; 22,39) i do miłości nieprzyjaciół (Mt 5,44). Bóg jednak ani razu nie jest podmiotem czasownika φιλέω czy też ἀγαπάω (kochać). Jedynie podczas chrztu w Jordanie, a także przemienienia na górze Tabor Bóg ogłasza, że Jezus jest Jego umiłowanym (ὁ ἀγαπητός) Synem (zob. Mt 3,17; 17,5). Poza tym, jeden raz jest mowa o tym, że Jezus spojrział na bogatego młodzieńca i umiłował go (Mk 10,21). Brakuje natomiast jakiegokolwiek wzmianki o miłości Jezusa względem Boga. Zupełnie inaczej dzieje się w Ewangelii Janowej, bowiem miłość jest jednym z jej głównych motywów teologicznych¹⁴. Ojciec miłuje Syna (J 3,35), jak i cały świat (J 3,16), a Syn miłuje Ojca (J 14,31). Podobnie jak Ojciec miłuje wierzących (J 16,27), tak Jezus kocha swoich uczniów (J 11,5.36; 13,1.23) i wzywa ich do wzajemnej miłości (J 13,34). Głęboka relacja Ojca i Syna jest charakteryzowana poprzez miłość, a wierzący uczestniczą w rzeczywistości ich wzajemnej relacji poprzez wiarę¹⁵.

Ewangelia Jana wyraźnie podkreśla, że relacja Jezusa z Ojcem różniła się od tej, jaką mieli z Bogiem Ojcem Jego uczniowie. Żydzi bardzo dobrze to rozumieli, dlatego oskarżali Jezusa, że nazywa Boga „πατέρα ἴδιον” (J 5,18). Słowo ἴδιος w odróżnieniu od αὐτοῦ sugeruje, że Jezus przypisywał sobie wyjątkową i bliską relację z Bogiem, której inni nie mieli¹⁶. Bóg nie jest tylko „Jego Ojcem”, ale „Jego własnym Ojcem”. Z tych słów pobrzmiewa prawo do wyłącznej relacji, stąd też w J 20,17 Jezus rozróżnia ojcostwo Boga wobec Niego i wobec uczniów („mój Ojciec” i „wasz Ojciec”). Podobnie dzieje się w przypadku określania Jezusa „synem” (υἱός), natomiast uczniów mianem „dzieci Boga” (τέκνα θεοῦ)¹⁷. Narrator czwartej Ewangelii zdaje się celowo unikać nazywania wierzących „synami” czy „córkami”, nie stosuje także określenia „dzieci Ojca”. Terminy „syn” i „ojciec” nie odnoszą się zatem do relacji wierzących z Bogiem, a jedynie do wyjątkowej więzi Jezusa z Ojcem. To rozróżnienie między synowską relacją Jezusa do Boga a relacją wierzących jest dodatkowo podkreślone przez fakt, że w czwartej Ewangelii mówienie o Bogu jako Ojcu wierzących pojawia się dopiero po Zmartwychwstaniu Jezusa (J 20,17). Podczas gdy u synoptyków wielokrotnie mowa jest o ojcostwie Boga względem ludzi, począwszy od

¹⁴ T. Herrmann, „Miłość braterska”, *Egzegeza Ewangelii*, 253; S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 1–12). Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (NKB.NT 4/1; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2010) 218–219.

¹⁵ M.M. Thompson, *The God of the Gospel of John* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2001) 100.

¹⁶ J.H. Greenlee, „‘My Father’: The Significance of the Manner in Which Jesus Refers to God as Father”, *BiTr* 6/3 (1955) 120.

¹⁷ Zob. J 1,12; 11,52.

pierwszych rozdziałów Ewangelii (np. Mt 5,16)¹⁸. Ta dysproporcja może być spowodowana względami teologicznymi, ponieważ Ewangelia Jana ukazuje, że wierzący otrzymują status dzieci Boga jedynie poprzez wydarzenie paschalne Jezusa¹⁹. Dopiero dzięki śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa uczniowie mogą nazywać Boga swoim Ojcem. Odwieczne ojcostwo Boga względem Jezusa jest podstawowym warunkiem ojcostwa wobec wierzących²⁰. Ponadto, „synostwo uczniów” jest fundamentalnie rozróżnione od wyjątkowego „synostwa Jezusa”. Ewangelia pokazuje zatem, że owocem objawienia się Ojca w Jezusie jest umożliwienie wierzącym uczestnictwa w Jego relacji do Ojca²¹. Jezus jest drogą, która prowadzi do Ojca i nie można przyjść do Niego inaczej, jak tylko przez Syna (J 14,6). Dzięki wierze w Jezusa i miłości względem Niego uczeń jest miłowany przez samego Ojca (J 16,27). Ponadto miłość Ojca wobec świata objawiła się w darze Syna dla ludzkości, tak by każdy dzięki wierze mógł otrzymać życie wieczne (J 3,16).

Analizując ideę ojcostwa Boga w czwartej Ewangelii można zauważyć pewne napięcie między oglądaniem Boga a Jego transcendencją²². Z jednej strony ewangelista podkreśla, że nikt nigdy nie widział Boga (J 1,18); Żydzi nigdy nie słyszeli Jego głosu, ani nie widzieli oblicza (εἶδος) Ojca (J 5,37). Z drugiej jednak to w Jezusie można zobaczyć Ojca (J 14,9), w Nim Ojciec staje się widzialny i dostępny²³. Te, na pozór sprzeczne ze sobą tezy, mogą wyrażać głęboką prawdę będącą konsekwencją Wcielenia. Tylko w Jezusie – Wcielonym Słowie Boga – możemy oglądać oblicze Ojca. Nie ma możliwości widzenia Ojca poza Synem. Oznacza to, że Jezus jest nie tylko Tym, który widział Boga, ale również Tym, w którym On stał się widzialny (J 12,46; 14,7-9)²⁴.

W dalszej części pracy zostanie podjęte zagadnienie ojcostwa Boga w Ewangelii Janowej w trzech aspektach. Pierwszy z nich stanowi analizę wymiaru transcendentnego, skoncentrowanego na Bogu Ojcu, który mieszka w niebiosach i wykracza poza ludzki sposób pojmowania. Drugi aspekt dotyczy immanencji Boga, czyli Jego sposobu objawiania się na ziemi. Ojciec działa w świecie poprzez Słowo (*Logos*), Chwałę (*Doksa*) i Ducha Parakleta. Ostatni wymiar – społeczny – odnosi się do działania Boga jako Ojca wobec wspólnoty Kościoła.

¹⁸ W Ewangelii Mateusza określenie Boga jako Ojca uczniów występuje 19 razy; u Łk – 3; Mk – 1.

¹⁹ Frey, *Glory*, 321. Por. D.F. Tolmie, „The Characterization of God in the Fourth Gospel”, *JSNT* 20/69 (1998) 74.

²⁰ Zimmermann, *Die Namen*, 122.

²¹ Culpepper, *Anatomy*, 115. Witold Marchel określa to jako ideę uczestnictwa uczniów w synostwie Jezusa – zob. Marchel, „Ojciec”, 155.

²² Zob. O.J. Filtvedt, „The Transcendence and Visibility of the Father in the Gospel of John”, *ZNW* 108/1 (2017).

²³ J. Frey, „‘Die Juden’ im Johannesevangelium und die Frage nach der ‘Trennung der Wege’ zwischen der johanneischen Gemeinde und der Synagoge”, *Die Herrlichkeit des Gekreuzigten* (red. J. Frey – J. Schlegel) (Tübingen: Mohr Siebeck 2013) 375.

²⁴ Wróbel, „Jezus Janowy”, 199.

2.1. Bóg jako Ojciec, który jest w niebie – aspekt transcendentny

Ewangelia Janowa, kontynuując myśl starotestamentalną, bardzo często podkreśla, że człowiek nie może ujrzeć Boga (J 1,18; 5,37), gdyż jest On rzeczywistością wykraczającą poza ludzkie zmysły. Mimo, że mowa jest o poznaniu Boga (J 17,3) czy też byciu zrodzonym z Niego (J 1,13), to jednak można zauważyć pewną rezerwę w odniesieniu do „oglądania Boga” (J 1,18). Owa niedostępność ludzkim zmysłom wskazuje na ograniczenia człowieka, gdyż Bóg jest Kimś całkowicie innym. Jedynie Syn ma dostęp do Ojca, gdyż dzieli z Nim tę samą istotę – jest Bogiem, człowiek natomiast ma przystęp do Niego jedynie poprzez Jezusa²⁵. Ponadto stwierdzenia takie jak: „Bóg jest światłością” (J 3,21), „Bóg jest prawdą” (J 3,33) czy też „Bóg jest duchem” (J 4,24) wskazują na Jego inność i dystans od świata stworzonego. Tak jak światłość, prawda czy duch wymykają się ludzkiemu doświadczeniu i poznaniu, podobnie Bóg jest w swojej istocie transcendentny.

Bóg Ojciec objawiony przez Janowego Jezusa jest Tym, który zamieszkuje niebiosa. Jezus modląc się wznosi oczy ku niebu (J 17,1) skąd rozlega się głos Ojca (J 12,28). W czasie Ostatniej Wieczerzy mówi uczniom, że idzie do domu Ojca (ἡ οἰκία τοῦ πατρὸς), by przygotować im miejsce (J 14,2), natomiast po zmartwychwstaniu wstępuje do nieba, czyli do swego Ojca (J 20,17). Niebiosą są zatem mieszkaniem Boga Ojca, jak i celem ziemskiej wędrówki Jezusa oraz wszystkich wierzących. Czwarta Ewangelia łączy tę rzeczywistość także z obecnością Ducha i aniołów, gdyż podczas chrztu Jezusa Duch zstępuje z nieba (J 1,32), a Natanael słyszy zapowiedź o otwartych niebiosach, aniołach wstępujących i zstępujących na Syna Człowieczego (J 1,51). W mowie eucharystycznej Jezus nazywa siebie chlebem zstępującym z nieba²⁶. Podobna idea pojawia się w rozmowie z Nikodemem, kiedy Jezus mówi o Synu Człowieczym, który zstępuje i wstępuje do nieba (J 3,13). W rozmowie z Samarytanką zapowiada natomiast nadejście godziny, kiedy to prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ (J 4,23). To wyrażenie można przetłumaczyć „na sposób duchowy i prawdziwy”, co wyraźnie podkreśla transcendencję Boga²⁷.

²⁵ Zgodnie z tą myślą zawartą w Ewangelii Janowej nawet w Starym Testamencie dostęp do Boga był poprzez Syna, dlatego wielu patriarchowie, prorocy nie widzieli Boga, ale Syna Człowieczego (por. J 8,56; 12,41) – zob. G. Segalla, „Il Dio inaccessibile di Giovanni”, *Dio nella Bibbia e nelle culture. Ad essa contemporanee e connesse* (red. Associazione Biblica Italiana) (Torino: Editrice Elle Di Ci 1980) 113.

²⁶ J 6,31.33.50.51.58.38.41.42.

²⁷ Jest to tzw. *dativus modi* (sposobu). A. Piwowar wyjaśnia, że „określa on sposób, w jaki czynność została dokonana (...). Zazwyczaj rzeczowniki, które występują w *dativus modi* są rzeczownikami abstrakcyjnymi” – Piwowar, *Składnia*, 74–75.

2.1.1. Terminologia

Wyrażenie „ojciec, który jest w niebie” pojawia się 14 razy w Nowym Testamencie, w tym aż 13 razy w Ewangelii Mateusza i 1 raz w Ewangelii Marka. Dodatkowo w pierwszej Ewangelii pojawia się siedmiokrotnie podobne wyrażenie: ὁ πατήρ ὁ οὐράνιος (Ojciec niebieski)²⁸. Natomiast ewangelista Łukasz 1 raz używa sformułowania ὁ πατήρ [ὁ] ἐξ οὐρανοῦ (Łk 11,13). Zdumiewa fakt, że czwarta Ewangelia ani razu nie stosuje wyrażenia „ojciec, który jest w niebie”, mimo że wielokrotnie odwołuje się do Boga jako Ojca. Gottlob Schrenk wyjaśnia, że mogło to być spowodowane niechęcią autora do obciążania tego terminu dodatkowymi określeniami²⁹. Samo słowo „ojciec” ma już bowiem głębokie znaczenie teologiczne w Ewangelii Janowej, natomiast idea zamieszkiwania Ojca w niebiosach została wyrażona poprzez podkreślenie transcendencji Boga.

Termin ὁ πατήρ (ojciec) występuje 413 razy w Nowym Testamencie, natomiast 136 razy w czwartej Ewangelii. Zazwyczaj oznacza ojca, ale może też odnosić się do przodków (np. J 6,31)³⁰. Ewangelia Janowa aż 118 razy stosuje ten termin do Boga jako Ojca. W przeciwieństwie do synoptyków, którzy podkreślają ojcostwo Boga względem wierzących, Jan nie stosuje wyrażenia „ojciec nasz” (πατήρ ἡμῶν) lub „ojciec ich” (πατήρ αὐτῶν)³¹. Wielokrotnie natomiast nazywa Go jako „mój Ojciec” (27 razy), co podkreśla Jego wyjątkową więź z Ojcem, która różni się od relacji, jaką mieli z Nim Jego uczniowie³². Witold Marchel zauważa, że Ewangelia Janowa ma na celu nie tyle ukazanie, że Bóg jest Ojcem, ale przede wszystkim objawienie bóstwa Ojca³³. Stąd też pomijane są ludzkie cechy Ojca, takie jak: miłosierdzie, przebaczenie czy dobroć, tak często przywoływane przez synoptyków³⁴. Jan natomiast uwypukla transcendencję Boga poprzez określenie Go abstrakcyjnymi pojęciami. W modlitwie przed swoją męką, w J 17,11 określa Ojca jako ἅγιος (święty), a w J 17,25 jako δίκαιος (sprawiedliwy). Ponadto w J 6,57 pojawia się określenie ὁ ζῶν πατήρ (żyjący Ojciec)³⁵. W tym wyrażeniu można dopatrywać się nawiązania do starotestamentalnej polemiki, gdzie „Bóg żywy” (אֱלֹהִים חַיִּים), który ma moc stwórczą, jest przeciwstawiony „martwym bożkom” uczynionym ludzkimi rękami (np. Jr 10,8-10). Wyrażna staje się tu afirmacja Boga jako Stwórcy i źródła wszelkiego życia, co tym samym wzmacnia

²⁸ Mt 5,48; 6,14.26.32; 15,13; 18,35; 23,9.

²⁹ G. Schrenk – G. Quell, „πατήρ”, col. 1254.

³⁰ F. Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek* (Leiden: Brill 2015) 1595.

³¹ Zob. Mt 6,9; 13,43.

³² J 2,16; 5,17.43; 6,32.40; 8,19 (2 razy); 8,38.49.54; 10,18.25.29 (2 razy); 10,37; 14,2.7.20.21.23; 15,1.8.10.15.23.24; 20,17.

³³ Marchel, „Ojciec”, 148.

³⁴ Zob. Mt 6,14.32; 7,11; Mk 11,25; Łk 6,36; 11,13; 12,30.

³⁵ Zob. M.M. Thompson, „The Living Father”, *God the Father in the Gospel of John* (red. A. Reinhartz) (Sem 85; Atlanta, GA: Society of Biblical Literature 1999) 21–26.

żydowski monoteizm. Ewangelia Janowa nieprzypadkowo jednak zmienia wyrażenie „Bóg żywy/żyjący” na „żyjący Ojciec”. Chce przez to wyrazić prawdę, że to Ojciec jest wiecznie istniejącym Bogiem, dawcą życia, stwórcą wszystkich bytów³⁶.

Czwarta Ewangelia przedstawia Boga Ojca jako aktywnego, działającego, gdyż wielokrotnie jest On podmiotem różnych czynności. Najczęściej jest ukazany jako Ten, który posyła Swojego Syna, co jest wyrażone za pomocą czasownika πέμπω lub ἀποστέλλω. Oprócz tego jest On Dawcą, Miłującym i Tym, który otacza chwałą. Poniższa tabela przedstawia użycie najczęściej występujących czasowników.

Czasowniki, których podmiotem jest Ojciec	Okurencje
δίδομι (dawać)	J 3,35; 5,22.26.27.36; 6,32.37; 10,29; 12,49; 13,3; 14,16; 15,16; 16,23; 17,2.4.6.7.8.9.11.12.22.24(2); 18,11
ἀγαπάω (kochać)	J 3,35; 10,17; 14,23; 15,9; 17,23(2).24.26
φιλέω (kochać)	J 5,20; 16,27
δοξάζω (otoczyć chwałą/uwielbić)	J 8,54; 12,28(2); 17,1.5

Warto zwrócić uwagę, że czasowniki te z jednej strony charakteryzują Boga jako Ojca, z drugiej jednak wyrażają Jego bliską relację z Synem, gdyż zdecydowana większość czynności jest skierowana ku Jezusowi. Ojciec wszystko daje w ręce Syna (J 3,35; 6,37), kocha Go (J 10,17) i otacza Go chwałą (J 8,54).

Transcendencja Boga jest bardzo często wyrażana poprzez zastosowanie rzeczownika ὁ οὐρανός (niebo). Słowo to było stosowane w grece klasycznej i przyjmowało dwa znaczenia: jako sklepienie niebieskie i jako to, co obejmuje wszystko i w tym sensie przybiera naturę boską.

³⁶ Thompson, *The God*, 76.

Dlatego w mitologii greckiej niebo było miejscem zamieszkania boga Zeusa, zazwyczaj kojarzonym z pewnym wyobrażeniem bóstwa³⁷. Termin ten w Nowym Testamencie występuje 273 razy w podobnym znaczeniu: firmamentu niebieskiego, jak i w odniesieniu do Boga, który mieszka wysoko i działa z wysoka³⁸. Niebo jest określone jako tron Boga (Mt 5,34), a Jego powszechna władza jest wyrażona poprzez tytuł „Pana nieba i ziemi” (Mt 11,25; Łk 10,21). Autorzy nowotestamentalni stosują termin „niebo” również jako metonimię Boga. Można tu wymienić m.in. wyrażenia: „zgrzeszyć przeciw niebu” (Łk 15,18.21), „znak z nieba” (Mt 16,1), „pochodzenie chrztu Janowego z nieba” (Mt 21,25). W Ewangelii Mateusza ten rzeczownik często pojawia się w syntagmach takich jak: „ojciec, który jest w niebie” (np. Mt 5,45), „ptaki niebieskie” (np. Mt 6,26) czy też „królestwo niebieskie” na oznaczenie królestwa Bożego. To ostatnie wyrażenie wiąże się z celowym unikaniem imienia Bożego ze względu na szczególny szacunek.

W Ewangelii Jana termin *ὁ οὐρανός* pojawia się 18 razy i za każdym razem w liczbie pojedynczej³⁹. Analizując ten termin można zauważyć, że aż 10 razy pojawia się z czasownikiem *καταβαίνω* (zstąpić): na Jezusa zstępuje z nieba Duch (J 1,32) i aniołowie Boży (J 1,51), bądź zstępuje sam Syn Człowieczy (J 3,13), Jezus zstępuje jako chleb z nieba (J 6,41). Ewangelista poprzez użycie terminu *ὁ οὐρανός* podkreśla odmiennność, transcendencję bytu. Chleb z nieba jest bowiem całkowicie inny od manny na pustyni (J 6,31), jest prawdziwym chlebem, który daje Ojciec (J 6,32). Pochodzenie z ziemi jest przeciwstawione pochodzeniu z nieba, a ten „kto z nieba pochodzi, Ten jest ponad wszystkim” (J 3,31). W J 3,27 pojawia się sformułowanie mówiące, że człowiek nie może otrzymać tego, co by mu nie było dane z nieba (*ἐὰν μὴ ἢ δεδομένον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*). Helmut Traub zwraca uwagę, że to wyrażenie *ἐὰν μὴ ἢ δεδομένον* jest typowym aksjomatem, występującym jeszcze w dwóch innych miejscach Ewangelii Janowej. W J 6,65 Jezus stwierdza, że nikt nie mógłby przyjść do Niego, jeśli nie zostałoby mu to dane przez Ojca (*ἐὰν μὴ ἢ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ πατρὸς*), a w J 19,11 mówi do Piłata, że nie miałyby nad Nim żadnej władzy, jeśli nie byłaby mu dana z góry (*εἰ μὴ ἦν δεδομένον σοι ἄνωθεν*). To podobieństwo pozwala na utożsamienie zastosowanych wyrażen: *ἐκ τοῦ πατρὸς* (J 6,65) i *ἄνωθεν* (J 19,11) ze sformułowaniem *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* (J 3,27)⁴⁰. Bóg będący dawcą różnych darów jest Ojcem, który mieszka w niebiosach. Co więcej, Xavier Léon-Dufour określa niebo jako ojcowską obecność, która jest niewidzialna, ale obejmuje swoją troską cały stworzony świat⁴¹. Powiązanie

³⁷ H. Traub – G. von Rad, „ὁ οὐρανός”, *GLNT VIII*, 1393.

³⁸ Traub – Rad, „ὁ οὐρανός”, 1437.

³⁹ Dla porównania: Mt – 82 razy (w tym 58 w liczbie mnogiej); Mk – 18 razy (w tym 5 w liczbie mnogiej); Łk – 35 razy (w tym 4 w liczbie mnogiej).

⁴⁰ Traub – Rad, „ὁ οὐρανός”, 1486.

⁴¹ X. Léon-Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, wyd. 3 (Poznań: Pallotinum 1990) 539.

rzeczywistości nieba z Bogiem Ojcem można odnaleźć również w gestach Jezusa, który modli się do Ojca wznosząc oczy do góry (J 11,41) bądź ku niebu (J 17,1). Odpowiedzią zaś na Jego modlitwę jest głos Ojca pochodzący z nieba (J 12,28).

W Ewangelii Janowej niebo ma zatem potrójny wymiar. Po pierwsze jest mieszkaniem Boga, miejscem ku któremu zwracają się modlący (J 17,1). Po drugie jest miejscem pochodzenia Jezusa i celem Jego wędrówki (J 6,38). W końcu jest źródłem daru Ojca (J 3,27), który staje się motywem modlitwy uwielbienia i prośby⁴². Idea Ojca zamieszkującego niebiosa uwypukla Bożą transcendencję, która staje się wyraźna w kontekście modlitwy Jezusa, a także w odkrywaniu i wypełnianiu woli Ojca.

2.1.2. Kontekst modlitwy

Modlitwa Jezusa jest ważnym aspektem Jego relacji z Ojcem. Ewangelie przedstawiają Jezusa modlącego się w różnym miejscu i czasie. Znamienny wydaje się fakt, że ani razu nie ma wprost mowy o tym, by Jezus modlił się w świątyni lub w synagodze. Zazwyczaj udawał się w miejsca odosobnione⁴³, na górę⁴⁴ czy też do Ogrodu Oliwnego⁴⁵. Czasami miejsce wydaje się nie mieć znaczenia, ewangelista Łukasz podaje bowiem, że Jezus modlił się „w jakimś miejscu” (Łk 11,1). Najczęściej jednak mowa jest o tym, że Jezus wybiera na przestrzeń spotkania ze swoim Ojcem zupełną samotność. Tego samego uczył uczniów, kiedy polecał im modlitwę w zaciszu swej izdebki do Ojca, który widzi w ukryciu (Mt 6,6). Co do momentu modlitwy Jezusa, Ewangelie podkreślają, że zgodnie ze zwyczajem żydowskim odmawiał błogosławieństwo w czasie rozmnożenia chlebów⁴⁶ czy też podczas wieczerzy paschalnej⁴⁷. Ponadto modlił się w ważnych momentach: po licznych uzdrowieniach⁴⁸, po cudzie rozmnożenia chleba⁴⁹, w czasie chrztu nad Jordanem⁵⁰, przed wyborem apostołów⁵¹, aż wreszcie w momencie agonii, prosząc o przebaczenie dla swoich oprawców⁵². Jezus był stale złączony ze swoim Ojcem, a swoich uczniów zachęcał do trwania w nieustannej modlitwie (Łk 18,1).

⁴² G. Segalla, *La preghiera di Gesù al Padre (Giov. 17): un addio missionario* (StBi 63; Brescia: Paideia 1983) 99.

⁴³ Mk 1,35; Łk 5,16.

⁴⁴ Mt 14,23; Mk 6,46; Łk 6,12; 9,28.

⁴⁵ Mt 26,36; Mk 14,32.

⁴⁶ Mt 14,19; Mk 6,41; Łk 9,16.

⁴⁷ Mt 26,26-27; Mk 14,22-23; Łk 22,17.19.

⁴⁸ Mk 1,35; Łk 5,16.

⁴⁹ Mt 14,23; Mk 6,46.

⁵⁰ Łk 3,21.

⁵¹ Łk 6,12.

⁵² Łk 23,24.

Analizując występowanie czasownika προσεύχομαι (modlić się) można zauważyć, że pojawia się on 44 razy w Ewangeliach synoptycznych, przy czym 22 razy to Jezus jest podmiotem tej czynności⁵³. W Ewangelii św. Jana czasownik ten nie pojawia się natomiast ani razu, co nie oznacza jednak, że temat modlitwy Jezusa jest pominięty. Wprost przeciwnie, Jego głęboka relacja z Ojcem wyraża się w ustawicznej i wzajemnej komunii (J 16,32). W czwartej Ewangelii Jezus wielokrotnie zwraca się w modlitwie do Boga jako do swego Ojca⁵⁴. Dziękuje Mu (J 11,41), ale też prosi Go o ocalenie (J 12,27) czy obdarzenie chwałą (J 12,28). Mimo iż czwarta Ewangelia nie stosuje czasownika προσεύχομαι, ani nie przytacza modlitwy „Ojczy nasz”, tak jak synoptycy, to jednak w J 17,1-26 można odnaleźć modlitwę Jezusa, którą wypowiedział podczas Ostatniej Wieczerzy, to znaczy „modlitwę arcykapłańską”. Jej głównym motywem jest prośba o otoczenie Go chwałą (J 17,1-5), modlitwa za uczniów (J 17,6-19) i za wszystkich wierzących w Niego (J 17,20-26). Co więcej, Ignace de la Potterie uważa ją za najwyższy wyraz tego, co Ewangelie objawiają na temat modlitwy Jezusa⁵⁵.

W omawianym kontekście warto zwrócić uwagę na Janowe pojmowanie Boga jako Ojca mieszkającego w niebiosach. W czwartej Ewangelii dwukrotnie mowa jest o tym, że Jezus wznosi swoje oczy ku niebu, gdzie przebywa Ojciec (J 11,41; 17,1). Gest ten naturalnie kieruje uwagę na Boga, stanowi niejako wstęp do modlitwy, co jest widoczne w postawie celnika, który nie czuje się godny wnieść oczu ku niebu (Łk 18,13). Synoptycy wspominają, że Jezus patrzył w niebo przed rozmnożeniem chleba⁵⁶, Jan zaś przywołuje ten gest przy wskrzeszeniu Łazarza (J 11,41) i u początku modlitwy arcykapłańskiej (J 17,1). Wyrażenie „podnieść oczy ku niebu” pojawia się już w Starym Testamencie i wskazuje na zwracanie się do Boga, który zamieszkuje niebiosy (Ps 123,1). Prorok Izajasz również zachęca Izraelitów do wznoszenia oczu ku górze, by skierować ich myśl do Stwórcy (Iz 40,26). Jezus wznosząc oczy ku niebu wyraża swoje przekonanie, że Jego Ojciec zamieszkuje niebiosy. Z drugiej strony domem Ojca (ὁ οἶκος τοῦ πατρὸς μου) określa ziemską świątynię, która mieściła się w Jerozolimie (J 2,16). To wyrażenie jest odpowiednikiem starotestamentalnego określenia świątyni jako בית יהוה (dom Pana). Już samo słowo „dom” wskazuje na funkcję zamieszkania Bożej Obecności. W początkowej scenie czwartej Ewangelii, w której mowa jest o wypędzeniu przekupniów ze świątyni, Jezus po raz pierwszy nazywa tam Boga swoim Ojcem. Janowe wyrażenie ὁ οἶκος τοῦ πατρὸς μου (J 2,16) jest typowe dla tej Ewangelii, gdyż różni się od synoptycznego określenia „dom modlitwy” (Mt 21,12; Mk 11,15;

⁵³ Mt – 15 razy; Mk – 10 razy; Łk – 19 razy.

⁵⁴ J 11,41; 12,28,28; 17,1.5.11.21.24.25.

⁵⁵ I. de la Potterie, *Modlitwa Jezusa. Mesjasza – Sługi Bożego – Syna Bożego* (MT 6; Kraków: WAM 1996) 60.

⁵⁶ Mt 14,19; Mk 6,41; Łk 9,16.

Łk 19,45)⁵⁷. Znaczący wydaje się fakt, że świątynia będąca miejscem modlitwy, spotkania z Bogiem była dla Jezusa domem Ojca, przestrzenią Jego obecności. Co więcej, sam Jezus utożsamia się z nią mówiąc o jej zburzeniu i ponownym wzniesieniu po trzech dniach (J 2,19.21). Dom Ojca nie będzie zatem już dłużej konstrukcją z kamieni, ale będzie przestrzenią, gdzie Boża Obecność zamieszkuje w wierzących⁵⁸. Warto zauważyć, że z narracji czwartej Ewangelii wynika, że Żydzi jeszcze nie kwestionują tutaj uznania Boga jako Ojca Jezusa, a jedynie podważają Jego autorytet w celu oczyszczenia świątyni (J 2,18).

Jezus po raz pierwszy zwraca się w modlitwie do swego Ojca przy wskrzeszeniu Łazarza (J 11,41-42). Są to słowa dziękczynienia (πάτερ, εὐχαριστῶ σοι ὅτι ἤκουσάς μου), a nie błagania, ponieważ ścisła więź między Ojcem i Synem sprawia, że modlitwa prośby nie jest konieczna⁵⁹. Janowy Jezus jest doskonale zjednoczony z wolą Ojca, dlatego nie musi zmagać się ze zrozumieniem czy też posłuszeństwem wobec Niego (por. Mk 14,36). Raymond E. Brown zauważa, że u Jana nie ma żadnego rozróżnienia między wolą Jezusa a wolą Ojca⁶⁰. Ta głęboka świadomość ścisłego związku z Ojcem jest fundamentem pewności, że zostanie przez Niego wysłuchany⁶¹. Celem modlitwy Jezusa nie jest zatem prośba o wskrzeszenie Łazarza, ale umocnienie wiary otaczającego Go tłumu (J 11,42). Dzięki temu staje się ona formą objawienia Boga, Jego zbawczej mocy i miłości.

Drugim przypadkiem, w którym Ewangelia Jana przedstawia modlącego się Jezusa, jest J 12, 27-28. Pojawiają się tam dwie alternatywne modlitwy: „Ojcze, wybaw mnie” (πάτερ, σῶσόν με) i „Ojcze, wsław swoje imię” (πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα). Pierwsza z nich przypomina prośbę Jezusa o uwolnienie Go od śmierci zapisaną w tradycji synoptycznej⁶². Widoczna jest jednak pewna różnica, gdyż u Jana Jezus wyraża zaufanie wobec Ojca i powierza się Mu w obliczu śmierci⁶³. Jezus jest jedno z Ojcem (J 10,30) i dlatego nie może modlić się, by Jego wola uległa zmianie, modli się natomiast o wypełnienie woli i uwielbienie Imienia Ojca (J 12,27). Słowa „Ojcze, wybaw mnie” mogą być również interpretowane jako pytanie następujące po wyrażeniu τί εἶπω (coż mam powiedzieć?) rozumianym jako *coniunctivus deliberativus*⁶⁴. W takim przypadku to pytanie byłoby jedynie wewnętrznym monologiem Jezusa: „Cóż mam powiedzieć:

⁵⁷ Można tu zauważyć odwołanie do tekstu z Iz 56,7: „Dom mój będzie nazwany domem modlitwy” (בית תפלה).

⁵⁸ Coloe, *God Dwells*, 167.

⁵⁹ M. Wilcox, „Prayer of Jesus in John 11:41b-42”, *NTS* 24/1 (1977) 130.

⁶⁰ R.E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple* (New York, NY: Paulist Press 1979) 116.

⁶¹ La Potterie, *Modlitwa*, 114.

⁶² Mk 14,36; Mt 26,39; Łk 22,42

⁶³ Mędala, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 1–12)*, 866.

⁶⁴ Zob. Piwowar, *Składnia*, 374–376.

Ojcze, wybaw mnie?”⁶⁵. Jezus jako Syn Boży, ściśle zjednoczony z wolą Ojca nie prosił zatem o ocalenie, ponieważ godzina Jego Męki stanowiła część planu zbawczego. Następstwem modlitwy Jezusa jest głos Ojca określony jako φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (J 12,28). Ewangelista wyraża tym stwierdzeniem przekonanie o Ojcu, który zamieszkuje niebios. Równocześnie podkreśla, że słowa te (καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιμ δοξάσω) nie są wypowiedziane ze względu na Jezusa, ale dla dobra tłumy, aby utwierdzić jego wiarę (J 12,30). Warto również zauważyć, że słowa Ojca, które rozległy się z niebios (J 12,28) były niezrozumiałe dla ludzi, gdyż jedni słyszeli jedynie grzmot, a inni twierdzili, że przemówił do Niego anioł (J 12,29). Jedynie Jezus jest w stanie zrozumieć słowa Ojca. Widać zatem wyraźnie prawdę o niedostępnej dla ludzkich zmysłów naturze Boga, i dlatego człowiek nie może Go usłyszeć ani zobaczyć.

W czasie Ostatniej Wieczerzy Jezus kolejny raz zwraca się do swojego Ojca, który jest w niebie. Wznosi oczy ku niebu (J 17,1) i aż sześciokrotnie woła do Niego: „Ojcze”. Prosi, aby otoczył Go chwałą (J 17,1-5), modli się za swoich uczniów (J 17,6-19), a także za wszystkich wierzących w Niego (J 17,20-26). W słowach „idę do Ojca” (J 17,11) wyraża przekonanie o celu swojej wędrówki, o przejściu z tego świata do Ojca (J 13,1). W tej Jezusowej modlitwie pojawiają się dwa przymiotniki charakteryzujące Ojca. Warto zauważyć, że jest to jedyne miejsce w czwartej Ewangelii, które ukazuje cechy Boga Ojca. Nie są to jednak sformułowania mające na celu antropomorfizację Stwórcy. Wręcz przeciwnie – wskazują na Jego odrębność i nadprzyrodzony charakter. Ojciec jest zatem nazwany ἅγιος (święty), gdyż jest źródłem wszelkiej świętości (J 17,11). Przymiotnik ten, będący odpowiednikiem hebrajskiego שׁוֹדֵק, wskazuje na inność Boga, na Jego transcendencję (por. Iz 6,3). Drugą cechą Ojca jest δίκαιος (sprawiedliwy), co ściśle wiąże się z Jego świętością (J 17,25). Jezus określając Ojca jako „święty” i „sprawiedliwy” podkreśla Jego transcendencję, niewyrażalną tajemnicę. W modlitwie Jezusa pojawia się prośba o uświęcenie uczniów (J 17,17), która związana jest z uczestnictwem w uświęceniu Syna, w Jego posłuszeństwie Ojcu. Oznacza więc oddzielenie od wszystkiego, co jest złe, a oddanie ich Bogu. Ignace de la Potterie łączy rzeczywistość uświęcenia uczniów z przyjęciem objawienia ojcostwa Boga, które prowadzi do rozpoznania Jego miłości⁶⁶. Jezus modli się więc, aby wszyscy uczniowie – poprzez wiarę w Niego – mieli udział w egzystencjalnym poznaniu ojcostwa Bożego⁶⁷.

Podsumowując należy podkreślić, że Jezus wołając do Boga w modlitwie, zwracał się do Niego jako do swego Ojca, który mieszka w niebie. Modlitwa Jezusa świadczy o Jego wewnętrznym związku z Ojcem, gdyż owo zjednoczenie z Nim stanowi Jego najgłębszą istotę,

⁶⁵ L. Misiarczyk, „Uwielbienie Ojca poprzez uwielbienia Syna w J 12,27-33”, *StH* 37/1 (1999) 32.

⁶⁶ La Potterie, *Modlitwa*, 64.

⁶⁷ La Potterie, *Modlitwa*, 61.

objawia tożsamość Syna. Z tego względu ma ona charakter bardziej objawieniowy niż wstawienniczy, wyraża bowiem trwanie Ojca i Syna, miłość i jedność, które ich łączą. Sam Jezus jest miejscem kultu – nową świątynią (J 2,18-22) – i przedmiotem kultu. On jest także jedynym autentycznym czcicielem Ojca⁶⁸.

2.1.3. Kontekst woli Ojca

Biblia wielokrotnie ukazuje, że pełnienie woli Bożej jest najważniejszym obowiązkiem człowieka w każdym momencie życia. Psalmista woła, że jego radością jest czynić wolę Bożą (Ps 40,9), a w innym miejscu prosi Pana, by nauczył go czynić Jego wolę (Ps 143,10). Z drugiej strony Bóg również odpowiada na prośbę (dosł. czyni wolę) tego, kto się Go boi, przychodzi mu z pomocą (Ps 145,19). Stary Testament ukazuje zatem wolę Bożą jako życzliwość, ochronę i przychyłność wobec wszystkich ludzi, a szczególnie względem sprawiedliwych i Narodu Wybranego, panuje nad losami świata i prowadzi każdego człowieka ku dobru⁶⁹. Nowy Testament ukazuje, że pełnienie woli Boga pozwala wierzącemu na wejście w bliską relację z Jezusem, tak że staje się on Jego bratem, siostrą, matką (Mt 12,50; Mk 3,35). W modlitwie zanoszonej do Ojca uczniowie mają wołać „Bądź wola Twoja” (Mt 6,10). O to samo prosi sam Jezus w Ogrójcu (Mt 26,42; Łk 22,42), gdyż jest On Tym, który doskonale wypełnia wolę Bożą i uczy tego wierzących.

Analizując terminologię dotyczącą woli Bożej w Ewangeliach można zauważyć pewne różnice w sposobie ich wyrażania. Ewangelista Mateusz nie stosuje sformułowania „wola Boża” (τό θέλημα τοῦ θεοῦ), ale za każdym razem mówi o woli Ojca (τό θέλημα τοῦ πατρὸς)⁷⁰. W modlitwie „Ojcze nasz” prosi o wypełnienie się Jego woli na ziemi (Mt 6,10), natomiast w innym miejscu zapowiada, że spełnianie woli Ojca czyni z uczniów braci i siostry Jezusa (Mt 12,50) i umożliwia wejście do królestwa niebieskiego (Mt 7,21). Ponadto, trzykrotnie mowa jest o woli Ojca, który jest w niebie⁷¹. W Ewangelii według św. Marka jedynie raz pojawia się słowo τό θέλημα i to w połączeniu z terminem θεός (Mk 3,35), natomiast u Łukasza – 4 razy, ale tylko w Łk 22,42 jest mowa o woli Ojca. Najczęściej jednak rzeczownik τό θέλημα występuje w czwartej Ewangelii (11 razy). Janowy Jezus zamiennie stosuje wyrażenia „wola Ojca” (J 6,40), „wola Boga” (J 9,31) i „wola Tego, który Mnie posłał”⁷², tym samym utożsamiając osobę Ojca

⁶⁸ D.A. Lee, „In the Spirit of Truth. Worship and Prayer in the Gospel of John and the Early Fathers”, *VigChr* 58/3 (2004) 296.

⁶⁹ G. Segalla, „La volontà di Dio nel LXX, in rapporto al TM: θελημα, rasōn, hefes”, *RivBib* 13 (1965) 143.

⁷⁰ Mt 6,10; 7,21; 12,50; 18,14; 21,31; 26,42.

⁷¹ Mt 7,21; 12,50; 18,14.

⁷² J 4,34; 5,30; 6,38.39; 7,17.

z Bogiem i z Posyłającym Go. To ostatnie wyrażenie występuje jednak najczęściej i wyraża transcendencję Boga. Ojciec jest Tym, który z niebios posyła swego Syna (J 6,38) i pragnie, aby Ten wypełnił Jego wolę.

W Ewangelii Janowej rzeczownik τὸ θέλημα występuje zatem w odniesieniu do woli Boga, Ojca bądź Posyłającego Go. Pojawia się 7 razy i łączy się z trzema różnymi czasownikami: ποιέω, ζητέω i εἰμί. Pierwszy z nich występuje 514 razy w Nowym Testamencie, przy czym 110 razy w czwartej Ewangelii i oznacza „czynić, robić, dokonywać”⁷³. Syntagma ποιέω τὸ θέλημα pojawia się pięciokrotnie w Ewangeliach synoptycznych⁷⁴ i 4 razy w czwartej Ewangelii⁷⁵. Odnosi się do hebrajskiego wyrażenia עשה רצון/חפץ (czynić wolę). Czasownik ten nie wyraża jedynie biernego przyjęcia woli danej osoby, lecz zakłada pewną jej aktywność, współpracę w jej realizacji⁷⁶. Pierwszy raz w Ewangelii Janowej motyw czynienia woli Posyłającego pojawia się w J 4,34. Jest to scena po rozmowie z Samarytanką, kiedy uczniowie zachęcają swojego mistrza, by zjadł: ῥαββί, φάγε (J 4,31). Jezus jednak odpowiada, że ma pokarm, o którym oni nie wiedzą (J 4,32), a jest nim pełnienie woli Ojca i wykonanie Jego dzieła (J 4,34)⁷⁷. Podobna myśl o utożsamieniu pokarmu z wolą Boga pojawia się w Mateuszowej scenie kuszenia, kiedy to Jezus odpowiadając na pokusę przywołuje słowa z Pwt 8,3. Pokarmem człowieka nie jest zatem sam chleb, ale każde słowo pochodzące z ust Pana (Mt 4,4; por. Łk 4,4). To przeciwstawienie pokarmu niebieskiego pokarmowi ziemskiemu jest jeszcze bardziej radykalne w kontekście Janowym. Jezus ma bowiem tylko jeden pokarm, a jest nim wola Ojca (J 4,34). W mowie eucharystycznej następuje zmiana perspektywy, gdyż to Jezus staje się pokarmem dla wierzących (J 6,51). Jest On prawdziwym chlebem zstępującym z nieba, którego misją nie jest czynienie swojej woli, ale Tego, który Go posłał (J 6,38). Jezus niejako neguje swoją naturalną wolę bycia ocalonym od śmierci, gdyż ta skłonność natury ludzkiej uniemożliwiłaby zbawczy zamysł Boży⁷⁸. To rozróżnienie woli Jezusa od woli Ojca nie oznacza zatem przeciwstawienia się woli Ojca, ale raczej wskazuje na pełne posłuszeństwo Syna. Kolejnym tekstem Janowym mówiącym o czynieniu woli Bożej jest J 7,17. Jezus w odpowiedzi na zdziwienie Żydów „skąd On zna Pisma” (J 7,15), łączy znajomość Boga

⁷³ R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, wyd. 4 (PSBib 3; Warszawa: Vocatio 2006) 507–510.

⁷⁴ Mt 7,21; 12,50; 21,31; Mk 3,35; Łk 12,47.

⁷⁵ J 4,34; 6,38; 7,17; 9,31.

⁷⁶ X. Léon-Dufour, *Lettura dell'evangelo secondo Giovanni* (PDD; Milano: Edizioni Paoline 1990) 506.

⁷⁷ Te dwa wyrażenia św. Tomasz z Akwinu rozumie jako jedno, tak że drugie jest wyjaśnieniem pierwszego: „Wyrażenie *czynić wolę kogoś* można rozumieć dwojako. Po pierwsze *czynić wolę kogoś* może oznaczać sprawienie, że on czegoś chce, a po drugie może oznaczać spełnienie dzieła, o którym wiadomo, że on go chce. Tak więc Pan wyjaśniając czym jest czynienie woli Tego, który Go posłał mówi: Spełniam Jego dzieło, czyli spełniam dzieła, o których wiem, że On ich chce.” – Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana* (BE; Kęty: Antyk 2002) 299.

⁷⁸ Ferraro, *Mio-Tuo*, 56.

i Jego nauki z czynieniem Jego woli. Ten, kto pełni wolę Bożą pozna, która nauka pochodzi od Niego (J 7,17). To powiązanie między znajomością a wolą świadczy o tym, że poznaje się to, co chce się poznać⁷⁹. Z drugiej strony czynienie woli Bożej nabiera charakteru objawieniowego, pozwala na rozróżnienie nauki pochodzącej od Boga. W rozmowie uzdrowionego niewidomego z faryzeuszami czynienie woli Bożej jawi się natomiast jako kryterium rozeznania pochodzenia Jezusa (J 9,31). Niewidomy odwołuje się do wyznawanej prawdy, że Bóg wysłuchuje ludzi pobożnych, tych, którzy się Go boją, a nie grzeszników (por. Ps 145,19). Skoro Jezus dokonał cudu uzdrowienia, to świadczy o tym, że jest bogobojny i czyni Jego wolę (J 9,31).

Drugim czasownikiem, który odnosi się do woli Boga, jest ζητέω. Może on przyjmować różne znaczenia: „szukać”, „starać się”, „badać”, „pragnąć”, „chcieć”⁸⁰. W Ewangelii Janowej występuje 34 razy, ale jedynie raz dotyczy woli Posyłającego. Jezus szuka nie swojej woli, ale Tego, który Go posłał (J 5,30). Czasownik ten wskazuje także na usilne pragnienie, dlatego Jezus nie czyni nic sam z siebie, ale nieustannie zabiega o to, by wypełniać wolę swego Ojca.

Trzeci czasownik – εἰμί – oznacza „być”, „istnieć”, „żyć”⁸¹. Warto jednak zwrócić uwagę, że w omawianych tekstach czasownik ten jest częścią wyrażenia τοῦτο ἐστίν, które ma na celu wyjaśnienie, stąd też można tę frazę przetłumaczyć „to znaczy”, „to oznacza”⁸². Tym samym można stwierdzić, że w J 6,39.40 znajduje się wyjaśnienie, czym jest wola Ojca/wola Posyłającego. Jest nią pragnienie, by Jezus nie stracił nikogo spośród tych, których dał Mu Ojciec, aby zostali wskrzeszeni w dniu ostatecznym (J 6,39). Ponadto chce, by ci, którzy widzą Syna i wierzą w Niego, mieli życie wieczne (J 6,40).

Celem misji Jezusa jest zatem pełnienie woli Ojca, czyli jedynie tego, czego On pragnie (J 8,29). Syn bowiem czyni to, co czyni Ojciec (J 5,19). Natomiast treścią tej woli jest zapewnienie zmartwychwstania i życia wiecznego tym, którzy do Niego przychodzą (J 6,39-40). Bóg posyła swego Jednorodzonego Syna po to, by świat był przez Niego zbawiony (J 3,16). Jezus jako „Posłany” jest więc boskim narzędziem, które niesie i przekazuje wolę Tego, który Go wysłał. Otrzymuje od Niego wszystko i jest całkowicie do Jego dyspozycji⁸³. Wola Ojca przenika i ukierunkowuje całe Jego życie. Jezus karmi się tą wolą (J 4,34), tylko jej szuka (J 5,30), mówi to, co słyszy od Ojca (J 8,26). Syn bowiem miłuje Ojca i czyni, to co Mu nakazał (J 14,31). Chociaż wola Ojca jest przedstawiona w postaci przykazania (J 10,18), nie jest jednak jakimś zewnętrznym

⁷⁹ Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 1–12)*, 643.

⁸⁰ Popowski, *Wielki słownik*, 255.

⁸¹ Popowski, *Wielki słownik*, 161.

⁸² Popowski, *Wielki słownik*, 161.

⁸³ Schrenk, „θελημα”, 291.

nakazem, ale wewnętrznym pragnieniem powodowanym miłością (J 15,10). Co więcej, przykazanie to jest życiem trwającym wiecznie (J 12,50). Czwarta Ewangelia podkreśla, że posłuszeństwo Ojcu, pełnienie Jego dzieł potwierdzają autentyczność posłania Jezusa przez Ojca (J 5,36). Jedność z Ojcem sprawia, że to sam Ojciec dokonuje w Nim swoich dzieł (J 14,10). Posłuszeństwo Syna to jedność Jego woli z wolą Ojca, co realizuje się poprzez wzajemne poznanie (J 10,15) i jest wyrazem najwyższej miłości⁸⁴. Są one ze sobą tak ściśle zjednoczone, że Jezus zna wolę Ojca (J 6,39) i pragnie ją wypełnić (J 4,34), a z drugiej strony Jego wola jest wyraźnie różna od woli Ojca (J 5,30; 6,38). Ostatnie słowa Jezusa *τετέλεσται* (wykonało się) potwierdzają wykonanie całego dzieła, jakie powierzył Mu Ojciec (J 19,30).

2.2. Bóg, który objawia się na ziemi – aspekt immamentny

Wcielenie było radykalnym wejściem Boga w historię świata. Niewidzialny Bóg, który przewyższa wszelkie ludzkie wyobrażenia, przyjął ciało w Jezusie. Pragnienie oglądania Boga, które nie mogło być spełnione w czasach Starego Testamentu (Wj 33,20), urzeczywistniło się w spotkaniu z Jezusem⁸⁵. Bóg stał się słyszalny i widzialny w osobie Mistrza z Nazaretu. To On przyniósł pełnię objawienia (DV 2), przez Niego Ojciec powiedział wszystko, co chciał zakomunikować człowiekowi.

Ewangelia Jana ukazuje Boga objawiającego się w Słowie (*Logos*), które jest tożsame z osobą Syna – Jezusa Chrystusa. W Nim wierzący mogą zobaczyć Ojca (J 14,9) i usłyszeć Jego słowa (J 14,24). Misją Syna jest dać swoim uczniom życie wieczne, którym jest głębokie poznanie Ojca (J 17,5). Objawienie Boga dokonuje się również w chwale (*ἡ δόξα*), która stała się widzialna we Wcielonym Słowie (J 1,14), a później w Jego znakach i cudach pełnych mocy (J 2,11; 11,4). W to zadanie objawienia Boga wpisane jest również działanie Ducha – Parakleta, który kontynuuje misję Jezusa w życiu wspólnoty wierzących. Nie będzie mówił od siebie, ale przekaże wszystko, co usłyszy (J 16,13), umocni świadectwo Jezusa w sercach uczniów (J 14,26), a Jego obecność będzie wieczna (*εἰς τὸν αἰῶνα* – J 14,16).

⁸⁴ Lofthouse, *The Father*, 44; M.S. Wróbel, „Janowa wizja kapłaństwa Chrystusa i Jego uczniów (J 17)”, *VV* 12 (2007) 79.

⁸⁵ Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 1–12)*, 211.

2.2.1. Słowo (*Logos*)

Termin $\acute{\omicron}$ $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ jest pojęciem chrystologicznym typowym dla Ewangelii Janowej. David Hill twierdzi nawet, że jest podstawowym określeniem, poprzez które autor ukazuje najgłębszą tożsamość Janowego Jezusa. Pozostałe tytuły są natomiast jedynie jego wyjaśnieniem⁸⁶. Wyraża on bóstwo Jezusa, a równocześnie pozwala na pogodzenie tej prawdy z monoteizmem żydowskim. Ponadto Prolog Ewangelii ukazuje Jezusa jako odwiecznie istniejący byt osobowy, światłość prawdziwą, która jest życiem i udziela go wierzącym.

Już na samym początku Dzieła Janowego Słowo (*Logos*) jest utożsamione z Bogiem (J 1,1). Z jednej strony można zauważyć, że jest Ono odrębne od Boga ($\acute{\omicron}$ $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ $\eta\tilde{\nu}$ $\pi\rho\acute{\sigma}$ $\tau\acute{o}\nu$ $\theta\epsilon\acute{o}\nu$), nie jest identyczne z Bogiem. Z drugiej jednak wyrażenie $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ $\eta\tilde{\nu}$ $\acute{\omicron}$ $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ wskazuje na tożsamość z Bogiem – Słowo jest Bogiem. Marie-Émile Boismard zauważa, że w pierwszym wyrażeniu zaimk określony przy terminie $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ wskazuje na Boga Ojca, zatem Słowo (*Logos*) jest odrębne od Niego. Natomiast w drugim przypadku $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ występuje bez rodzajnika, co podkreśla naturę boską Słowa⁸⁷. Słowo (*Logos*) posiada zatem tę samą naturę, co Ojciec, ale nie jest z Nim tożsamy⁸⁸. Idąc dalej za tą myślą, można zauważyć, że w J 1,2 termin $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ pojawia się z rodzajnikiem ($\omicron\upsilon\tilde{\tau}\omicron\varsigma$ $\eta\tilde{\nu}$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{\alpha}\rho\chi\eta\tilde{\iota}$ $\pi\rho\acute{\sigma}$ $\tau\acute{o}\nu$ $\theta\epsilon\acute{o}\nu$), tym samym wskazując na Boga Ojca, co pozwala na zinterpretowanie frazy jako odwieczne przebywanie Słowa – Syna u Ojca (por. J 1,18). Warto podkreślić, że to utożsamienie Słowa (*Logos*) z Bogiem mogło wzbudzić wiele kontrowersji wśród słuchaczy żydowskiego pochodzenia. Monoteizm żydowski nie pozwalał bowiem na przypisywanie boskich prerogatyw nikomu innemu poza Panem (יהוה). Słowa Janowego Prologu nie zaprzeczają jednak żydowskiemu monoteizmowi, ale raczej na nowo definiują go jako monoteizm chrystologiczny, w którym relacja Ojca i Syna jest kluczowa do zrozumienia, kim jest Bóg⁸⁹. Podobnie można zinterpretować wypowiedź Jezusa „Ja i Ojciec jedno

⁸⁶ D. Hill, „The Relevance of the Logos Christology”, *ET* 78 (1966-1967) 138.

⁸⁷ M.-É. Boismard, *St John's Prologue* (London: Blackfriars Publications 1957) 8–9. C.K. Barrett również twierdzi, że rzeczownik $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ występujący bez rodzajnika opisuje boską naturę Słowa – zob. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, wyd. 2 (Philadelphia, PA: Westminster 1978) 156. Philip B. Harner proponuje tłumaczenie „Słowo miało tę samą naturę co Bóg” – P.B. Harner, „Qualitative Anarthrous Predicate Nouns: Mark 15:39 and John 1:1”, *JBL* 92/1 (1973) 87. Więcej na temat dyskusji dot. interpretacji J 1,1c – zob. A. Piwovar, „Czy logos w J 1,1c jest Bogiem czy posiada naturę boską?”, *Misja teologii w uniwersytecie* (red. M. Jodkowski – A. Nalewaj – M. Piechocka-Klos) (Olsztyn: Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego 2015) 217–233.

⁸⁸ Piwovar, „Czy logos”, 224.

⁸⁹ R. Bauckham, „Monotheism and Christology in the Gospel of John”, *Contours of Christology in the New Testament* (red. R. N. Longenecker) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2005) 165.

jesteśmy” (J 10,30), ponieważ poprzez to nie twierdzi, że jest drugim Bogiem, ale że Jego bóstwo może być uwzględnione w ramach żydowskiego monoteizmu⁹⁰.

Drugim ważnym zagadnieniem, który podejmuje Janowy Prolog jest idea preegzystencji Słowa. *Logos* ukazany jest jako odwieczny, wykraczający poza czas, istniejący jeszcze przed stworzeniem świata (J 1,1-3). To przekonanie wyraża ponownie Jezus w słowach „zanim Abraham stał się, Ja Jestem” (J 8,58), jak i w modlitwie mówiącej o tym, że Ojciec umiłował Go jeszcze przed założeniem świata (J 17,24). Należy zauważyć, że Ewangelia Jana, w przeciwieństwie do Mateusza i Łukasza, widzi genezę opowieści o Jezusie, nie w ramach historii, ale przed początkiem czasu, w Bogu⁹¹. Jest to tajemnica Wcielenia odwiecznego Słowa, której nie da się opisać, dlatego czwarta Ewangelia nie przedstawia sceny narodzin Jezusa. Relacja o Jezusie sięga aż do boskiego *Logosu* i Jego podstawowej relacji z Bogiem.

Autor czwartej Ewangelii wyraźnie ukazuje Słowo (*Logos*) jako byt osobowy. W określonym momencie historii przyjmuje Ono ludzkie ciało (J 1,14), przychodzi do swoich, lecz oni Go nie przyjmują (J 1,11). Współdzieli naturę z Bogiem Ojcem, lecz stanowi odrębną osobę (J 1,1). Innym określeniem Słowa (*Logos*) jest τὸ φῶς (światłość). W Prologu jest Ono określone jako światłość ludzi (J 1,4), światłość, która świeci w ciemności (J 1,5) bądź jako światłość prawdziwa (J 1,9). W dalszej części Ewangelii termin ten odnosi się do Jezusa, gdyż On sam wypowiada słowa „Ja Jestem światłością świata (τὸ φῶς τοῦ κόσμου)” (J 8,12; 9,5). Jest On światłem, które przyszło na świat, aby wierzący w Niego nie pozostawali w ciemności (J 12,46; por. 3,19).

Alan Culpepper zauważa, że czwarty ewangelista celowo pomija typowo ludzkie aspekty Jezusa, ponieważ chce Go przedstawić jako wcielenie odwiecznego *Logosu*⁹². Inaczej zatem niż synoptycy ukazuje Jego emocje i motywacje. Janowy Jezus wydaje się być zdystansowany czy też powściągliwy⁹³. Z jednej strony mowa jest o Jego uczuciu zmęczenia podróży (J 4,6), ale woda i pokarm są dla niego znakiem wyższej rzeczywistości (J 4,7.32; 18,11). Nie ma mowy również o współczuciu Jezusa wobec ludzi. U synoptyków czasownik *σπλαγχνίζομαι* pojawia się 12 razy, natomiast Jan ani razu nie stosuje tego terminu⁹⁴. Czasownik ten wyraża głębokie poruszenie,

⁹⁰ A.J. Köstenberger – S.R. Swain, *Father, Son and Spirit* (NSBT 24; Downers Grove, IL: InterVarsity 2008) 39; Wróbel, „Ja i Ojciec”, 61.

⁹¹ M. Rissi, „John 1:1-18 (The Eternal Word)”, *Int* 31 (1977) 394.

⁹² Culpepper, *Anatomy*, 111.

⁹³ Culpepper, *Anatomy*, 110.

⁹⁴ Mt 9,36; 14,14; 15,32; 18,27; 20,34; Mk 1,41; 6,34; 8,2; 9,22; Łk 7,13; 10,33; 15,20.

litość, współczucie⁹⁵. Wyjątkiem jest wzruszenie Jezusa nad grobem Łazarza (J 11,35). Ponadto, Ewangelia Janowa nie przedstawia Jezusa otoczonego dziećmi, w przeciwieństwie do synoptyków, którzy ukazują Go biorącego dzieci w objęcia i błogosławiącego je⁹⁶. Zawarta tam prawda o konieczności przyjęcia królestwa Bożego jak dziecko, wyrażona jest w czwartej Ewangelii, poprzez metaforę ponownych narodzin, po to by ujrzeć (J 3,3) i wejść do królestwa Bożego (J 3,5). Kolejną rzeczą, która przykuwa uwagę jest fakt, że dla synoptyków ważny wydaje się fizyczny kontakt z Jezusem, Jego dotyk. Natomiast czwarta Ewangelia pomija ten aspekt. Czasownik ἅπτω (dotknąć) pojawia się 34 razy w Ewangeliach, przy czym 13 razy podmiotem działającym jest Jezus⁹⁷. Najczęściej dotyk Jezusa związany jest z uzdrowieniem chorego, ponadto wielokrotnie to inni dotykają się Jego. W czwartej Ewangelii ten czasownik pojawia się jedynie w J 20,17, kiedy Jezus po swoim Zmartwychwstaniu zwraca się do Marii Magdaleny mówiąc: „Nie dotykaj Mnie”. Nie jest On ze świata (J 8,23; 17,14). Janowe podkreślenie natury *Logosu* wymaga położenia mniejszego nacisku na ludzką naturę Jezusa, stąd też Jan ewangelista nalega na uznanie boskości Jezusa i Jego pochodzenia z góry (J 3,31).

W tym miejscu warto przytoczyć określenie Joachima Jeremiasa, który nazywa Jezusa „Słowem, przez które Bóg przerwał milczenie”⁹⁸. Wiąże tę myśl z tradycją rabiniczną, zgodnie z którą, zanim Bóg wypowiedział pierwsze słowo w akcie stwórczym – milczał. Milczenie Boga poprzedzałoby zatem akt stwórczy (Rdz 1,3), jak i wcielenie Słowa. Podobną ideę wyraża Ignacy Antiocheński określając Jezusa Słowem wychodzącym z milczenia Boga (List do Magnezjan 8,2)⁹⁹. Jezus jest więc wcielonym *Logosem*, który kontynuuje dzieło objawienia, stworzenia i uzdrowienia¹⁰⁰. Ma on władzę nad naturą (J 6,19), nad wszelkimi chorobami (J 9,6-7), a nawet nad śmiercią (J 11,43-44). Wszystko, co Jezus powiedział i co uczynił, wskazuje na Jego tożsamość boskiego *Logosu*¹⁰¹.

⁹⁵ J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego* (PSBib 42; Warszawa: Vocatio 2015) 712.

⁹⁶ Zob. Mt 19,13-15; Mk 10,13-16; Łk 18,15-17.

⁹⁷ Czasownik ἅπτω, gdzie podmiotem jest Jezus (Jezus dotyka): Mt 8,3; 8,15; 9,29; 17,7; 20,34; Mk 1,41; 7,33; 8,22; 10,13; Łk 5,13; 7,14; 18,15; 22,51.

⁹⁸ J. Jeremias, „Słowo Objawiające”, *Biblia dzisiaj* (red. J. Kudasiewicz) (Kraków: Znak 1969) 315.

⁹⁹ A. Świderkówna, *Ojcowie Apostolscy* (PSP 45; Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1990) 75.

¹⁰⁰ Culpepper, *Anatomy*, 106.

¹⁰¹ Culpepper, *Anatomy*, 107.

2.2.1.1. Terminologia

W Nowym Testamencie termin $\acute{\omicron}$ $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ występuje 330 razy, przy czym 40 razy w Ewangelii Janowej¹⁰². Może oznaczać zarówno „mowę”, „słowo”, „wypowiedź”, „naukę” czy też „obliczenie” lub „rachunek”¹⁰³. Remigiusz Popowski podkreśla, że w Prologu czwartej Ewangelii, jak i w dwóch innych miejscach Dzieła Janowego (1 J 1,1; Ap 19,13) należy ten termin tłumaczyć jako „Logos” bądź „Słowo” odnoszące się do Syna Bożego¹⁰⁴. Widać zatem wyraźnie, że pojęcie Logosu posiada ważne znaczenie teologiczne, stąd też domaga się głębszej analizy, zarówno co do źródeł tego terminu, jak i jego użycia w Ewangelii Janowej.

Badając etymologię greckiego rzeczownika $\acute{\omicron}$ $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, należy zauważyć, że pierwotnie był on związany z terminologią matematyczną, gdyż określał rezultat liczenia bądź zdolność myślenia (jako synonim umysłu)¹⁰⁵. Później mógł też oznaczać przemówienie lub „słowo stwórcze”, gdyż był werbalnym wyrażeniem myśli¹⁰⁶. Pojęcie to było także żywo obecne w filozofii greckiej. Według Heraklita z Efezu, który wprowadził ten termin do filozofii, Logos oznaczał wszechobecną mądrość, która kieruje światem. Była to wieczna zasada porządku we wszechświecie. Podobnie twierdzili stoicy widząc w nim boski element istniejący w świecie, który zaprowadzał porządek i piękno, kierował jego losami, jak również myśleniem, postępowaniem każdego człowieka¹⁰⁷. Filon Aleksandryjski utożsamiał natomiast Logos z Idealnym Człowiekiem, Bożym Umysłem, instrumentem stwórczym, pomostem łączącym człowieka z Bogiem¹⁰⁸.

Wśród egzegetów istnieje wiele opinii na temat potencjalnych źródeł Janowego pojęcia Logosu¹⁰⁹. Jednym z nich może być wspomniana wcześniej filozofia grecka, bądź starotestamentalna idea Słowa Pana (דבר יהוה), które posiada moc stwórczą, bowiem „Bóg powiedział” i „stało się tak” (Rdz 1,3n; por. Ps 33,6)¹¹⁰. Biblia ukazuje, że Słowo jest także podmiotem objawienia, przesłaniem prorockim, przez które Pan komunikuje swoją wolę (Jr 1,4;

¹⁰² Dla porównania: Mt – 33, Mk – 24, Łk – 32.

¹⁰³ Popowski, *Wielki słownik*, 369–370.

¹⁰⁴ Popowski, *Wielki słownik*, 370.

¹⁰⁵ A. Debrunner *et al.*, „ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega$ ”, *GLNT VI*, 221–223.

¹⁰⁶ Debrunner *et al.*, „ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega$ ”, 226.

¹⁰⁷ F. Gryglewicz, *Duchowy charakter Ewangelii św. Jana* (SBib 20; Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1969) 27.

¹⁰⁸ Hill, „The Relevance”, 137–138.

¹⁰⁹ Zob. Debrunner *et al.*, „ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega$ ”, 365–380; R. Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni. Testo greco e traduzione. Commento ai capp. 13-21* (CNTNT 4.1; Brescia: Paideia 1987) 357–373; G.R. Beasley-Murray, *John*, wyd. 2 (WBC 36; Nashville, TN: Thomas Nelson Publishers 1999) 6–10; J.F. McHugh, *A Critical and Exegetical Commentary on John 1-4* (ICC; London – New York, NY: Clark 2009) 7–9; Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 1–12)*, 243–247; Ronning, *The Jewish Targums*, 1–9.

¹¹⁰ W Septuagincie $\acute{\omicron}$ $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ jest najczęściej tłumaczeniem hebrajskiego terminu דבר (słowo) – zob. T. Muraoka, *A Greek-Hebrew/Aramaic Two-way Index to the Septuagint* (Leuven: Peeters 2010) 75.

Ez 1,3). W literaturze mądrościowej pojawia się personifikacja Mądrości, która może być również utożsamiana z greckim Logosem, gdyż oba pojęcia posiadają podobne atrybuty. Mądrość istnieje bowiem od wieków (Prz 8,22), współdziałała z Bogiem w akcie stwarzania świata (Prz 8,27-29) i rozbiła namiot w Izraelu (Syr 24,8). Warto jednak zwrócić uwagę na środowisko, w jakim powstawała czwarta Ewangelia i na jej pierwszych odbiorców. Adresatami byli bowiem judeochrześcijanie, czyli Żydzi, którzy uwierzyli w Jezusa¹¹¹. Znali zatem pisma żydowskie, brali udział w liturgii synagoidalnej, podczas której tłumaczono święte teksty dokonując przekładu na język aramejski.

Jeszcze innym źródłem dla Janowego *Logosu* mogą być targumy, gdzie często pojawia się aramejski termin *Memra* oznaczający stwórcze i zbawcze Słowo Boga¹¹². Warto zauważyć, że rabiniczna koncepcja Prawa również wykazuje pewne podobieństwo do idei *Logosu*, ponieważ rabini przypisywali mu zarówno preegzystencję, pochodzenie od Boga, jak i rolę pośrednika przy stworzeniu świata¹¹³.

Pojęcie *Logosu* pojawia się już w pierwszych wersach Ewangelii Janowej, którą rozpoczyna tzw. Prolog, występuje ono także w dalszej jej części. Poniższa tabela przedstawia najważniejsze syntagmy, w których występuje termin *ὁ λόγος* wraz z wyszczególnieniem ich okurencji.

Wyrażenia występujące w Ewangelii Janowej	Okurencje
ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (Słowo Boga)	J 10,35
ὁ λόγος αὐτοῦ (Słowo Jego=Ojca)	J 5,38; 8,55
ὁ λόγος αὐτοῦ (Słowo Jego=Jezusa)	J 4,41

¹¹¹ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia* (Lublin: RWKUL 2000) 101. Zob. M.S. Wróbel, „Żydzi”, którzy uwierzyli Jezusowi”, *VV 5* (2004) 117–126. Por. M.S. Wróbel, *Synagoga*.

¹¹² Temu zagadnieniu poświęcony jest paragraf 1.2.1. w I rozdziale niniejszej pracy – zob. s. 50–67. John F. McHugh twierdzi, że nawet jeśli targumy nie poprzedzają powstania Ewangelii, to są najlepszym przewodnikiem, jaki posiadamy by poznać aramejską tradycję, by zrozumieć znaczenie Janowego Logosu, gdyż w jej obrębie powstała Ewangelia Jana – zob. McHugh, *Commentary*, 95.

¹¹³ Debrunner *et al.*, „λέγω”, 375–380.

ὁ λόγος σου (Słowo Twoje=Ojca)	J 17,6.14.17
ὁ λόγος μου (Słowo Moje=Jezusa)	J 5,24; 8,52; 14,23.24; 15,20; 8,31.37.43.51 (ὁ λόγος ὁ ἐμός)
ὁ λόγος τοῦ Ἰησοῦ (Słowo Jezusa)	J 18,32

Z powyższej analizy wynika, że termin *ὁ λόγος* zazwyczaj łączy się z zaimkiem dzierżawczym bądź osobą. Słowo Boga, Słowo Jezusa czy też Słowo Ojca wydaje się być używane zamiennie, tak że czytelnik ma wrażenie, że w każdym z tych przypadków jest mowa o tym samym Słowie. Jezus zarzuca Żydom, że Mu nie uwierzyli i dlatego nie mają Słowa Ojca trwającego w nich (J 5,38). Natomiast Żydów, którzy Mu uwierzyli zachęca by trwali w Jego Słowie (J 8,31). Dalej mówi zaś do swoich uczniów by trwali w Nim, a On będzie trwał w nich (J 15,4). Widoczne jest tu zatem utożsamienie Słowa Ojca ze Słowem Jezusa, jak i z osobą samego Jezusa, który jest Synem Ojca, *Logosem* Boga.

Fakt powiązania terminu *ὁ λόγος* z Jezusem w tekście Janowego Prologu jest uznawany za bezsprzeczny. Silnym argumentem jest werset J 1,14 mówiący o Wcieleniu Słowa, które zamieszkało pośród swego ludu, co rozumiane jest jako przyjście na świat Syna Bożego – Jezusa Chrystusa. Jednak w dalszej części narracji Ewangelii wielu egzegetów twierdzi, że termin *ὁ λόγος* nie odnosi się już więcej do Jezusa, bowiem określa ono jedynie preegzystujące Słowo aż do momentu Wcielenia¹¹⁴. Innym argumentem jest przekonanie, że Jezus po Wcieleniu staje się nie tylko słyszalny, tak jak słowo, ale też widzialny, stąd też później nie jest więcej nazywany *Logosem*¹¹⁵. Bóg – odwieczne Słowo, które niegdyś było jedynie słyszalne, teraz staje się widzialne, przyjmuje ludzkie ciało. Analizując tekst Ewangelii Janowej można jednak zauważyć pewną tendencję autora do przypisywania podwójnego znaczenia terminowi *ὁ λόγος*. Taka koncepcja jest właściwa stylowi ewangelisty, który chętnie posługuje się wyrazami wieloznacznymi, stosując pewną grę znaczeniową (np. J 2,19; 3,5)¹¹⁶. Z jednej strony pojęcie to

¹¹⁴ McHugh, *Commentary*, 51.

¹¹⁵ R. Bauckham, *Gospel of Glory. Major Themes in Johannine Theology* (Grand Rapids, MI: Baker Academic 2015) 51.

¹¹⁶ Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 1–12)*, 50.

jest rozumiane jako słowo, nauka, ale z drugiej uzasadnione wydaje się być odniesienie do osobowego Słowa, jakim jest Jezus.

Niezwykle interesującą i trafną interpretację podaje Derek Tovey wymieniając 6 miejsc w Ewangelii Janowej, gdzie termin $\acute{\omicron}$ $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$ może być rozumiany ambiwalentnie¹¹⁷. Pierwsze z nich pojawia się w tzw. mowie eucharystycznej, gdzie Jezus przedstawia siebie jako chleb żywy, zstępujący z nieba, który mają spożywać Jego uczniowie (J 6,35). Słowo to jednak budzi sprzeciw słuchaczy, którzy mówią: „σκληρός ἐστὶν ὁ λόγος οὗτος” (J 6,60). Kiedy są zapraszani do przyjęcia Jezusa jako pokarmu niezbędnego do życia (ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς), to nie mogą Go przełknąć, jest ono dla nich zbyt twarde (σκληρός). Warto zwrócić uwagę, że w tym miejscu rzeczownik $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$ pojawia się z rodzajnikiem określonym (ὁ), tak jak w Prologu, gdy mowa jest o odwiecznym Słowie (J 1,1)¹¹⁸. W dalszej części wypowiedzi uczniów w J 6,60 pojawia się pytanie: „τίς δύνάται αὐτοῦ ἀκούειν;”, gdzie przedmiot słuchania określony jest zaimkiem osobowym rodzaju męskiego – αὐτοῦ (jego). Odnosi się on oczywiście do rzeczownika ὁ $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$, jednak można go rozumieć jako odniesienie do osoby Jezusa (słuchać Jego)¹¹⁹.

Podobna fraza – ὁ $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$ οὗτος – występuje w J 7,36 i również pozwala na dwojaką interpretację. Z jednej strony pytanie „τίς ἐστὶν ὁ λόγος οὗτος ὃν εἶπεν” można przetłumaczyć zgodnie z Biblią Tysiąclecia jako: „Cóż znaczy to Jego powiedzenie?”, albo bardziej dosłownie: „Kim jest ten *Logos*, który powiedział?”. W drugim przypadku nie będzie to zatem pytanie o słowa, ale o osobę Jezusa – *Logosu*, który jest podmiotem mówiącym. Taka interpretacja dobrze koresponduje z kontekstem dotyczącym dyskusji na temat pochodzenia Jezusa i Jego nauki (J 7,14-52).

Kolejnym przykładem podwójnego rozumienia terminu ὁ $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$ jest wyrażenie: „ὁ $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$ ὁ ἐμὸς οὐ χωρεῖ ἐν ὑμῖν” (J 8,37). Kontekstem jest tutaj nauka o prawdziwym uczniostwie, które polega na trwaniu w Słowie – ἐν τῷ λόγῳ (J 8,31). Zachowywanie Słowa czyni bowiem ucznia jedno z Synem i Ojcem¹²⁰. Żydzi natomiast odrzucają Jezusa, a nawet starają się Go zabić,

¹¹⁷ D. Tovey, „Narrative Strategies in the Prologue and the Metaphor of $\acute{\omicron}$ $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$ in John’s Gospel”, *Pc* 15/2 (2002) 145–152.

¹¹⁸ W J 6,68 pojawia się termin τό ῥῆμα (słowo) w liczbie mnogiej, który podkreśla kontrast między słowami, które wypowiada Jezus, a Słowem, którym jest sam Jezus – zob. M.W. Stibbe, *John* (RNBC; Sheffield: Academic Press 1993) 17.

¹¹⁹ Wśród uczonych toczy się dyskusja czy zaimek αὐτοῦ można odczytać jako „Go” – zob. Barrett, *Gospel*, 302–303; F.J. Moloney, *The Gospel of John* (SP 4; Collegeville, MN: Liturgical Press 1998) 230; R.E. Brown, *The Gospel According to John (I–XII). Introduction, Translation, and Notes* (AYB 29; New Haven – London: Yale University Press 2008) 296.

¹²⁰ Chilton, „Typologies of Memra”, 96.

ponieważ nie ma w nich miejsca dla Jego Słowa (J 8,37). Pobrzmiwa tutaj myśl zawarta w Prologu, że Słowo (*Logos*) nie zostało przyjęte przez swoich (J 1,11).

W dalszej części polemiki z Żydami Jezus wypowiada słowa: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10,30). Wywołują one ostrą reakcję, oskarżenia o bluźnierstwo, a nawet chęć ukamienowania Jezusa. On jednak przywołuje tekst Pisma, gdzie napisane jest „bogami jesteście” (J 10,34). W argumentacji Jezusa pojawia się następnie termin *ὁ λόγος*, który może odnosić się zarówno do Słowa Bożego w znaczeniu Pisma, bądź do Jezusa – *Logosu* (J 10,35). Ciekawą interpretację proponuje Wayne A. Meeks, który twierdzi, że słuchacze Jezusa mogli rozumieć Jego odpowiedź (J 10,35-36) następująco: „Jeśli ci, do których *Logos* przyszedł, mogą być nazwani bogami, o ile bardziej Ten, który jest *Logosem*”¹²¹. Byłby to zatem kolejny przykład podwójnego znaczenia Janowego terminu *ὁ λόγος*.

Dwa ostatnie przykłady pochodzą natomiast z J 12,48 i J 17,17b. W pierwszym z nich pojawia się sformułowanie, że słowo wypowiedziane przez Jezusa, będzie sądzić tego, który je odrzuca. Można to jednak rozumieć, że to osobowy *Logos* dokona sądu w dniu ostatecznym, co znajduje swoją paralelę w J 5,22 – Ojciec przekazał cały sąd Synowi. W J 17,17b pojawia się fraza: „Słowo Twoje jest prawdą” (*ὁ λόγος ὁ σὸς*), co również pozwala na utożsamienie *Logosu* z Jezusem. Potwierdza to tekst z J 14,6 gdzie Jezus sam mówi o sobie, że jest Prawdą.

W dalszej analizie warto zwrócić uwagę na czasowniki, z którymi łączy się Janowy termin *ὁ λόγος*, a które wskazują na Jego osobowy charakter. Pierwszym z nich jest *πιστεύω* (wierzyć), który występuje aż 98 razy w czwartej Ewangelii¹²². Czasownik ten występuje zazwyczaj w dwóch konstrukcjach: *πιστεύω εἰς* („wierzyć w”) i *πιστεύω* + celownik („wierzyć komuś/czemuś”)¹²³. Już na samym początku księgi – w Prologu – mowa jest o wierze w imię Słowa, którym jest Jezus, co oddane jest przez wyrażenie *πιστεύω εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ* (J 1,12). Podobna fraza pojawia się jeszcze w J 2,23, gdzie zaimek *αὐτοῦ* również odnosi się do Jezusa. Natomiast w J 3,18 mowa jest o wierze w imię Jednorodzonego Syna Bożego (*πιστεύω εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ*). Wyrażenie *πιστεύω εἰς* odnosi się również do Syna (J 3,36), jak i do Syna Człowieczego (J 9,35), natomiast w J 14,1 Jezus zachęca uczniów by uwierzyli w Boga i w Niego (*πιστεύετε εἰς τὸν θεὸν καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε*). Druga konstrukcja, a mianowicie *πιστεύω* + celownik wskazuje

¹²¹ W.A. Meeks, „Equal to God”, *The Conversation Continues: Studies in Paul & John. In Honor of J. Louis Martyn* (red. R.T. Fortna – B.R. Gaventa) (Nashville, TN: Abingdon Press 1990) 314.

¹²² Dla porównania: Mt – 11 razy, Mk – 10 razy, Łk – 9 razy.

¹²³ Konstrukcja *πιστεύω εἰς* pojawia się 36 razy; *πιστεύω* + celownik – 18 razy. Inne konstrukcje to: *πιστεύω ὅτι* („wierzyć, że”) – 13 razy; *πιστεύω* + biernik (J 11,26b: „wierzysz w to?”) – 1 raz; czasownik *πιστεύω* w formie absolutnej – 30 razy.

na przedmiot wiary, którym może być ὁ λόγος (J 2,22; 4,50). Wyrażenie „wierzyć Słowu” zdaje się być tożsame z wiarą w Jezusa (J 5,46; 8,31).

Innym czasownikiem jest μένω (trwać), który podobnie jak πιστεύω, pełni ważną rolę w teologii czwartej Ewangelii. Oba słowa są ze sobą związane, gdyż wiara w Jezusa sprawia, że Słowo Ojca trwa w uczniach (J 5,38), a trwanie w Słowie Jezusa jest warunkiem bycia Jego prawdziwym uczniem (J 8,31). Podobnie spożywanie Ciała i Krwi Jezusa zapewnia trwanie w Nim, i Jego samego w wierzących (J 6,56). Trwanie w Słowie Jezusa oznacza zatem trwanie w Nim samym (J 15,4), a w konsekwencji trwanie w Ojcu, bowiem Jezus trwa w Ojcu, a On w Nim (J 14,10). Ponadto, powodem zabójczych pragnień Żydów względem Jezusa jest to, że Jego Słowo nie mieszka w nich (J 8,37). Można zatem stwierdzić, że trwanie w Jezusie czy też w Słowie jest synonimem wiary w czwartej Ewangelii, a przeciwieństwem jest odrzucenie Słowa zapowiedziane już w Prologu (J 1,11)¹²⁴.

Rzeczownik ὁ λόγος może być również dopełnieniem czasownika τηρέω (strzec, zachowywać). Jezus naucza Żydów, że zachowywanie Jego Słowa chroni od śmierci wiecznej (J 8,51.52). On sam zna Ojca i zachowuje Jego Słowo (J 8,55). Co więcej, miłość względem Jezusa łączy się z zachowywaniem Jego Słowa (J 14,23), które jest tożsame ze Słowem Ojca (J 14,24). Podobnie w J 15,20 i J 17,6 zamiennie stosowane są wyrażenia „Słowo Jezusa” i „Słowo Ojca”.

Ostatnim czasownikiem jest ἀκούω (słuchać), który dwukrotnie występuje z omawianym rzeczownikiem. Słuchanie Słowa Jezusa i wiara w Niego daje życie wieczne (J 5,24), natomiast brak wiary stawia człowieka w niemożności słuchania Jego Słowa (J 8,43). Podsumowując warto przywołać myśl włoskiego egzegety – Carlo M. Martiniego, że czasowniki takie jak: μένω (trwać), τηρέω (strzec, zachowywać) i ἀκούω (słuchać) są w czwartej Ewangelii synonimem słowa πιστεύω (wierzyć)¹²⁵. Pomagają one zrozumieć znaczenie Janowego aktu wiary.

2.2.1.2. Kontekst stworzenia

Po opisie Słowa i Jego relacji do Boga (J 1,1-2), Prolog podejmuje temat Jego stwórczej roli w dziejach świata (J 1,3). Można zauważyć tu nawiązanie do początku Księgi Rodzaju, gdzie pojawia się pierwszy opis stworzenia (Rdz 1,1–2,3). Podobnie jak otwiera on historię zbawienia przedstawioną na kartach Biblii, tak Prolog inauguruje Ewangelię Janową.

¹²⁴ L.L. Morris, *The Gospel According to John* (NICNT; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1995) 336.

¹²⁵ C.M. Martini, *Il Vangelo secondo Giovanni* (Roma: Borla 1981) 103.

Porównując oba teksty warto zwrócić uwagę, że rozpoczynają się w podobny sposób przywołując ideę początku. Księga Rodzaju stosuje tu wyrażenie בראשית (Rdz 1,1), zaś Prolog Janowy ἐν ἀρχῇ (J 1,1). Ponadto, w starotestamentalnym opisie Bóg za pośrednictwem swego słowa stwarza, bowiem wypowiada je i tak staje się (Rdz 1,3), w Ewangelii jest natomiast mowa o tym, że wszystko zostało stworzone za pośrednictwem Słowa (J 1,3), przy czym autor rozumie Je osobowo, a jest Nim Jezus. Podobną paralełę można dostrzec z terminami „światłość” i „ciemność”, które występują zarówno w Rdz 1,2-5, jak i w J 1,4-5. Co więcej, w J 1,9 Słowo (*Logos*) jest utożsamione ze światłością, podobnie jak w J 9,5 Jezus nazywa się światłością świata.

Stwórczy akt Boga wyrażony w języku hebrajskim poprzez zwrot „niech stanie się” (יְהִי), a grecki autor Septuaginty oddaje poprzez użycie czasownika γίνομαι (forma γενηθήτω). To samo słowo pojawia się w Prologu, by wyrazić prawdę o stworzeniu wszystkiego za pośrednictwem *Logosu* (J 1,3). Ewangelista wyraźnie akcentuje tę wyjątkowość aktu stwórczego Słowa, ponieważ nie ma takiego istnienia, które nie byłoby stworzone bez Niego. Stanisław Mędala zauważa, że czasownik w formie *perfectum* w wyrażeniu ὁ γέγονεν wskazuje również na ustawiczne podtrzymywanie wszechświata przez Słowo (J 1,3)¹²⁶. Cały świat (ὁ κόσμος) jest Jego dziełem (J 1,10). Ten sam czasownik – γίνομαι pojawia się jeszcze w J 1,12 i odnosi się do dzieci Boga, które dzięki przyjęciu Słowa otrzymują nową tożsamość. Można tu zatem dostrzec pewną analogię do nowego stworzenia. *Logos* niejako stwarza ich jako synów i córki Boga. Aspekt stwórczy widoczny jest również poprzez zastosowanie charakterystycznych czasowników określających egzystencję *Logosu* i świata. Czterokrotnie mowa jest o tym, że *Logos* „był” (ἦν), istniał odwiecznie. Wszystko inne poza Słowem i Bogiem natomiast „stało się” (ἐγένετο) w konkretnym czasie. To przejście z „nie-bycia” do „bycia” dokonało się dzięki (διὰ) Słowu Boga¹²⁷.

Ciekawą intuicję przekazuje Marie-Émile Boismard, który w tym kluczu interpretuje nie tylko sam Prolog, ale też całą Ewangelię Janową, która może stanowić narrację o „nowym stworzeniu”. Zauważa, że tekst księgi można podzielić na 7 tygodni, co uwypukla paralełę między dziełem stworzenia a dziełem mesjańskim, ponieważ 7 tygodni działalności Jezusa koresponduje z 7 dniami stworzenia¹²⁸. Ponadto pierwszy tydzień mesjańskiej działalności Jezusa (J 1,19-2,11) również znajduje swoją paralełę w dziele stworzenia.

¹²⁶ Mędala, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 1–12)*, 260.

¹²⁷ Boismard, *Prologue*, 10.

¹²⁸ I tydzień: J 1,19–2,12; II tydzień: J 2,13–4,54; III tydzień: J 5–6; IV tydzień: J 7–9; V tydzień: J 10–11; VI tydzień: J 12–19; VII tydzień: J 20 – zob. Boismard, *Prologue*, 107. Jan A. Du Rand również zauważa motyw stworzenia obecny w narracji całej Ewangelii Janowej i wyróżnia trzy jego poziomy: 1. zapoczątkowanie „nowego stworzenia” poprzez Wcielenie Słowa (J 1,1-51); 2. stwórcza aktywność Syna Bożego poprzez słowa i dzieła (J 2,1–17,26); 3. śmierć, zmartwychwstanie i tchnienie Ducha na apostołów jako dalszy rozwój „nowego stworzenia” będący misją uczniów (18,1–21,25) – zob. J.A. Du Rand, „The Creation Motif in the Fourth Gospel. Perspectives on its

2.2.1.3. Kontekst objawienia

W Prologu Ewangelii Janowej termin τὸ φῶς (światłość) pojawia się kilkakrotnie i jest niejako innym imieniem Słowa (*Logos*)¹²⁹. Określone jest Ono jako prawdziwa światłość, która oświeca każdego człowieka (J 1,9). Pojęcie to z jednej strony symbolizuje objawienie, z drugiej zaś jest tożsame z objawiającym¹³⁰. Objawienie rozumiane jako oświecenie umożliwia bezpieczne stąpanie po ziemi, gdyż rozprasza mroki i czyni widocznymi przeszkody. Człowiek, który chodzi w świetle, nie potknie się (J 11,9). Światło nie oznacza zatem samego Boga, ale Jego objawienie się w Jezusie¹³¹. Osoba objawiciela jest wyraźnie zaznaczona w słowach Jezusa ἐγὼ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου (J 8,12).

Ostatni werset Prologu (J 1,18) ukazuje Słowo (*Logos*) jako Jednorodzonego Syna będącego „egzegetą” Ojca (ἐκεῖνος ἐξηγήσατο). Jest On Tym, który najpełniej objawia Jego imię (J 17,6). Interpretuje Ojca, odsłaniając Jego tajemnicę w czasie swojego ziemskiego życia¹³². Objawienie, które Słowo (*Logos*) przyniosło światu poprzez Wcielenie, pochodzi z bezpośredniego doświadczenia Boga – „bycia na łonie Ojca” (J 1,18)¹³³. Ta wyjątkowa relacja synostwa pozwala Jezusowi z pełnym autorytetem objawiać Ojca, zarówno poprzez słowa, jak i czyny. Syn ogłasza to, co widział u swego Ojca (J 8,38). Nie mówi sam od siebie, ale oznajmia to, co Mu nakazał Ojciec (J 12,49-50). Jezus jest posłuszny Ojcu i czyni tak, jak Mu nakazał (J 14,31). Ewangelia Janowa podkreśla, że kto widzi Jezusa, widzi Ojca (J 14,9), bowiem znajomość Syna jest znajomością Ojca (J 8,19), tak że razem stanowią jedno (J 10,30).

Marie-Émile Boismard wskazuje, że Słowo (*Logos*) nie przyszło na świat by objawić abstrakcyjne prawdy, ale przyszło by mówić o miłości Ojca do swoich dzieci¹³⁴. O Ojcu, który daje im swoje Królestwo, który ocala człowieka i chce zapewnić mu szczęście. Jezus objawia zatem miłość Boga do świata (J 3,16), pragnie by każdy człowiek doświadczył takiej samej relacji miłości z Ojcem, jaka jest Jego udziałem (J 17,26). Objawienie, które przynosi Jezus jest zatem objawieniem miłości Ojca względem ludzkości¹³⁵.

Narratological Function within a Judaistic Background”, *Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar* (red. G. van Belle – J.G. van der Watt – P. Maritz) (BETHL 184; Leuven: Leuven University Press 2005) 24–28.

¹²⁹ J 1,4.5.7.8.9.

¹³⁰ H. Conzelmann, „φῶς”, *GLNT XV*, 469; Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 1–12)*, 262.

¹³¹ Conzelmann, „φῶς”, 470.

¹³² Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 1–12)*, 281.

¹³³ Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni. Testo greco e traduzione. Introduzione e commento ai capp. 1-4* (CNT 4.1; Brescia: Paideia 1973) 353.

¹³⁴ Boismard, *Prologue*, 90.

¹³⁵ Boismard, *Prologue*, 93.

2.2.1.4. Kontekst sądu

Janowa koncepcja objawienia ściśle wiąże się z pojęciem ἡ κρίσις. Wydobywa bowiem na światło dzienne to, kim naprawdę jest człowiek. Wyraźne stają się wtedy jego czyny i dokonuje się ἡ κρίσις (J 3,19). Zgodnie z teologią Janową sąd nie polega zatem na oskarżeniu czy też potępieniu, ale na ukazaniu uczynków człowieka w świetle, by widoczne stało się to, które z nich są złe (J 3,19-20), a które są dokonane w Bogu (J 3,21).

W czwartej Ewangelii termin ἡ κρίσις wskazuje przede wszystkim na separację, czyli rozdzielenie, jak i na wybór, decyzję¹³⁶. Warto zwrócić uwagę, że w Prologu nie pojawia się to pojęcie, a mimo to obecna jest tam idea separacji, rozdzielania. Wcielenie Słowa zapoczątkowało ἡ κρίσις, gdyż postawiło ludzkość w konieczności podjęcia decyzji, opowiedzenia się za Nim lub przeciwko Niemu. W rezultacie nastąpił podział na tych, którzy przyjęli Słowo, jak i na tych, którzy Je odrzucili (J 1,10-12). Janowa wizja sądu, w odróżnieniu od Ewangelii synoptycznych, nie jest więc jedynie elementem eschatologii, ale dokonuje się „tu i teraz”. Człowiek przyjmując Słowo (*Logos*) już teraz staje się dzieckiem Boga (J 1,12) i otrzymuje dar życia wiecznego (J 3,36). Natomiast konsekwencją odrzucenia Chrystusa jest sąd¹³⁷.

Termin ὁ λόγος jest również w dalszej części księgi podmiotem czasownika κρίνω. Jezus mówi, że ten kto Go odrzuca, sprowadza na siebie sąd, którego dokona ὁ λόγος w dniu ostatecznym (J 12,48). Można tu zauważyć charakterystyczny zabieg autora, czyli przypisanie podwójnego znaczenia określeniu ὁ λόγος. Z jednej strony można je rozumieć jako słowo czy też naukę, która będzie podstawą do dokonania sądu, a z drugiej jako osobowe Słowo (*Logos*), którym jest Jezus. Drugą opcję wzmacnia argument użycia zaimka wskazującego ἐκεῖνος, który jest podmiotem czasownika κρίνω, a odnosi się bezpośrednio do ὁ λόγος. Zaimek ten w Ewangelii Janowej występuje 70 razy, z czego aż 54 razy odnosi się do osoby, a mianowicie pełni funkcję zaimka osobowego trzeciej osoby liczby pojedynczej rodzaju męskiego (on)¹³⁸. Słowo (*Logos*) może być tu zatem rozumiane osobowo – Jezus jest Tym, który dokona sądu w dniu ostatecznym (J 12,48).

¹³⁶ F. Büchsel, „κρίσις”, *GLNT V*, 1077.

¹³⁷ Szczegółowe opracowanie zagadnienia teologii sądu w czwartej Ewangelii – zob. A. Blackwood, *The Theology of Judgement in the Fourth Gospel. Christology and Eschatology in John 5* (Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller 2008).

¹³⁸ Piwowar, *Składnia*, 210. Por. M. Zerwick, *Il greco del Nuovo Testamento* (SubBi 38; Roma: Gregorian & Biblical Press 2010), 139. W Ewangelii Jana zaimek ἐκεῖνος jedynie 16 razy nie odnosi się do osoby, przy czym zazwyczaj łączy się z rzeczownikami: ἡ ἡμέρα (J 1,39; 5,9; 11,53; 14,20; 16,23.26; 19,31; 20,19), ὁ ἐνιαυτός (J 11,49.51; 18,13) lub ἡ ὥρα (J 4,53; 19,27).

W piątym rozdziale Ewangelii Jana Jezus trzykrotnie twierdzi, że ma władzę sądenia. Bóg Ojciec przekazuje cały sąd Synowi (J 5,22), ponieważ jest On eschatologicznym Synem Człowieczym (J 5,27). W J 5,30 Jezus oznajmia, że Jego sądy są sprawiedliwe (ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ δικαία ἐστίν), ponieważ są wykonywane zgodnie z wolą Ojca. W dyskusji z faryzeuszami wyrzuca im, że sądzą κατὰ τὴν σάρκα (J 8,15), natomiast On sam nie sądzi nikogo. Ponieważ działa razem z Ojcem, stwierdza, że Jego sąd jest prawdziwy (J 8,16). W innym miejscu Ewangelii, widząc niewiarę faryzeuszów, ogłasza, że przyszedł na świat, aby przeprowadzić sąd (J 9,39). Nie jest to niewątpliwie główny cel Jego przyjścia, ponieważ został posłany przez Ojca, by świat zbawić, a nie go osądzić (J 3,17). Sąd jawi się jednak jako nieunikniona konsekwencja Jego przyjścia, gdyż stawia człowieka wobec konieczności dokonania wyboru¹³⁹. Ten, kto słuca ó λόγος i wierzy w Posyłającego, czyli Ojca, nie podlega sądowi, ponieważ już teraz ma życie wieczne (J 5,24).

2.2.1.5. Kontekst zbawienia

Czwarta Ewangelia, w odróżnieniu od Ewangelii synoptycznych, ukazuje zbawienie i życie wieczne w kategoriach doczesności. Jest to rzeczywistość obecna, doświadczalna tu i teraz. Nie jest to jednak jedyna perspektywa zbawcza, ponieważ autor nie zapomina również o wymiarze przyszłego życia wiecznego. Rudolf Schnackenburg zauważa, że punktem zwrotnym w historii zbawienia stał się moment Wcielenia Słowa, gdyż otworzył ludzkości ostateczną możliwość zbawienia¹⁴⁰.

W Prologu, jak i w dalszej części Ewangelii, pojawia się kilka symboli życia wiecznego, a jednym z nich jest światło (τὸ φῶς). Metafora ta określa zbawczą rolę Chrystusa w stosunku do ludzi¹⁴¹. Jezus – Wcielone Słowo jest prawdziwym światłem, które oświeca każdego człowieka (J 1,9). Kto idzie za Nim, nie będzie chodził w ciemności, ponieważ będzie miał τὸ φῶς τῆς ζωῆς (J 8,12)¹⁴². Ciemność (ἡ σκοτία) oznacza tu przede wszystkim świat oddalony od Boga, miejsce, do którego jeszcze nie dotarło Boże światło (J 8,12)¹⁴³. Nie jest to zatem jakaś kosmiczna siła bądź zasada zła, ale jest to stworzenie pozbawione objawienia Bożego¹⁴⁴. Kiedy człowiek to odrzuca, ciemność trwa nadal. Ten brak światła może zaś prowadzić do potknięcia się (J 11,10), ponieważ kto chodzi w ciemności, nie wie dokąd zmierza (J 12,35). W Ewangelii Janowej można zauważyć

¹³⁹ Paciorek, *Ewangelia*, 331.

¹⁴⁰ Schnackenburg, *Il Vangelo (1-4)*, 337-338.

¹⁴¹ Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 1-12)*, 261.

¹⁴² Syntagma ta może być rozumiana jako „światłość, która jest życiem” (*genetivus epexegeticus*), stąd wskazywałoby na Jezusa, który jest zarówno światłem, jak i życiem (J 14,6) – zob. Piwowar, *Składnia*, 57-58.

¹⁴³ Schnackenburg, *Il Vangelo (1-4)*, 310.

¹⁴⁴ Rissi, „John 1:1-18”, 397.

celowy zabieg autora polegający na określaniu Jezusa poprzez metafory, obrazy. Jest on m.in. Słowem (J 1,1), Światłością (J 1,9), Drogą, Prawdą i Życiem (J 14,6). Tę ideę potwierdza wezwanie Jezusa do wiary w światłość (πιστεύετε εἰς τὸ φῶς), co należy rozumieć jako wiarę w Niego (J 12,36)

Kolejną metaforą zaczerpniętą z Janowego Prologu, która wyraża ideę zbawienia jest ἡ ζωή (życie). Bruce F. Vawter podkreśla, że termin ten u Jana nigdy nie oznacza jedynie własności człowieka, ale jest darem od Boga otrzymywanym przez wiarę. Dodaje, że „życie” i „życie wieczne” są w czwartej Ewangelii synonimami, które autor stosuje zamiennie¹⁴⁵. Jezus – Dobry Pasterz przyszedł na świat po to, by przynieść życie swoim owcom (J 10,10). Odpowiedzią człowieka powinien być natomiast akt wiary, dzięki któremu uzyskuje do niego dostęp (J 3,36). Rudolf Bultmann zauważa, że Słowo (*Logos*), które jest życiem i ma życie w samym sobie (J 1,4; 5,26), ściśle łączy się z ideą zmartwychwstania¹⁴⁶. Sam Jezus mówi bowiem o sobie, że jest „zmartwychwstaniem i życiem” (J 11,25). W Nim – Wcielonym Słowie jest życie (J 1,4), które daje początek wszelkiemu stworzeniu (J 1,3). Ten kto słucha Słowa (*Logos*) i wierzy w Niego ma życie wieczne, i przeszedł ze śmierci do życia (J 5,24). Podobnie jak ten, kto zachowuje Słowo (*Logos*) – nigdy nie ujrzy śmierci (J 8,51). W powyższych wypowiedziach Jezusa można zatem zauważyć ścisły związek między słuchaniem, zachowywaniem Słowa a darem życia wiecznego.

2.2.2. Chwała (*Doksa*)

W Starym Testamencie chwała (כבוד) była utożsamiana z Bożą obecnością w świątyni, była ona manifestacją Jego obecności, chociaż ukrytą pod osłoną obłoku. Dopiero Izajasz zapowiada przyszłe objawienie się chwały Pana w sposób widzialny dla wszystkich ludzi (Iz 40,5). Raymond E. Brown wiąże tę zapowiedź z osobą Jezusa, który stał się nową świątynią, i w którym chwała stała się widzialna (J 1,14)¹⁴⁷. Wcielenie Słowa, określone jako zamieszkanie pośród ludu, przywołuje na myśl przybytek Pański, gdyż sam czasownik σκηνώω odwołuje się do terminu שכונה (*Szekina*), czyli Bożej obecności wypełniającej ten przybytek. Dariusz Kotecki słusznie zauważa, że Jan ewangelista ukazuje Jezusa jako *Szekinę* Boga¹⁴⁸. Fakt ten podkreśla, że Wcielenie przyniosło radykalną nowość. Obecność (שכינה) Pana w świątyni czy przybytku była znakiem Jego transcendencji, tym samym wprowadzając dystans między Bogiem a ludzkością.

¹⁴⁵ B.F. Vawter, „What Came to Be in Him Was Life (Jn 1:3b-4a)”, *CBQ* 25/3 (1963) 404–405.

¹⁴⁶ R. Bultmann, „ζωή”, *GLNT* III, 1467.

¹⁴⁷ Brown, *John I-XII*, 34.

¹⁴⁸ D. Kotecki, „‘Słowo stało się ciałem’. Teologia i historia w J 1,14: klucz do chrystologii”, *BPTH* 9/4 (2016) 39.

Natomiast w Jezusie ta bariera została całkowicie usunięta¹⁴⁹. W Jezusie zatem zamieszkuje Boża obecność i najpełniej objawia się Jego chwała. Innymi słowy, Wcielenie manifestuje Boga w sposób widzialny¹⁵⁰.

Nowy Testament ukazuje, że chwała Boża objawia się w cudach Jezusa (J 2,11), w Jego zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu (Łk 24,26; 1 Tm 3,16). Co więcej, On sam jest odbłaskiem Bożej chwały (Hbr 1,3). Scena Przemienienia jest ukazana w Ewangeliach synoptycznych również jako szczególny moment ukazania się Bożej chwały w Jezusie¹⁵¹. To wydarzenie było eschatologicznym znakiem przyszłego uwielbienia i antycypacją zmartwychwstania¹⁵². Zaskakujące jest, że w czwartej Ewangelii, której motywem przewodnim jest objawienie się chwały Pańskiej, brak jest sceny Przemienienia¹⁵³. Leon L. Morris twierdzi, że powodem tego jest fakt, iż taka idea obca jest celowi ewangelisty, który chciał raczej ukazać chwałę w całym życiu i śmierci Jezusa, a nie jedynie w pojedynczym wydarzeniu¹⁵⁴. Chwała jest zatem terminem, którego Jan używa by wnikać w sens działalności Jezusa i Jego cudów¹⁵⁵. Między znakami czwartej Ewangelii a oglądaniem chwały Syna Bożego istnieje więc pewna zależność. Znaki są bowiem objawieniem boskiego majestatu Chrystusa, a ich zadaniem jest wzbudzić wiarę (J 2,23). Co więcej, David F. Ford zauważa, że rzeczywistość chwały obejmuje całą Ewangelię Janową¹⁵⁶. Pojawia się bowiem już w Prologu (J 1,14), a następnie na początku i na końcu Księgi Znaków (J 12,28.43), łącząc znak pierwszy (J 2,11) i ostatni (J 11,4.40). Następnie motyw chwały obecny na początku (J 13,31-32) i na końcu Mowy pożegnalnej (J 17,24), podobnie w modlitwie Jezusa – pojawia się na początku (J 17,1) i na końcu (J 17,24). Wreszcie temat ten powraca w ostatnim rozdziale Ewangelii (J 21,19).

Wagę omawianego zagadnienia potwierdza fakt, że wielu badaczy uznało temat chwały jako kryterium podziału Ewangelii Janowej. Niemiecki egzegeta – Rudolf Bultmann – dokonał podziału księgi na dwie części: „Objawienie się chwały wobec świata” (J 2–12) i „Objawienie się chwały wobec wspólnoty” (J 13–20)¹⁵⁷. Podobną koncepcję przyjął Moises Silva, który pierwszą część tytułuje jako „Jezus objawia swoją chwałę światu” (J 2–12), a drugą: „Jezus objawia swoją

¹⁴⁹ Kotecki, „Słowo”, 40.

¹⁵⁰ Bauckham, *Gospel*, 51.

¹⁵¹ Zob. Mt 17,1-13; Mk 9,2-8; Łk 9,28-36.

¹⁵² J. Drozd, „Chwała Chrystusa”, *Egzegeza Ewangelii*, 170.

¹⁵³ William R. Cook twierdzi, że „chwała” jest głównym motywem całego Dzieła Janowego – zob. W.R. Cook, „The ‘Glory’ Motif in the Johannine Corpus”, *JETS* 27/3 (1984) 297.

¹⁵⁴ Morris, *Gospel*, 18.

¹⁵⁵ Bauckham, *Gospel*, 43.

¹⁵⁶ D.F. Ford, *The Gospel of John. A Theological Commentary* (Grand Rapids, MI: Baker Academic 2021) 334.

¹⁵⁷ R. Bultmann, *The Gospel of John. A Commentary* (Oxford: Blackwell 1971) VII–XII.

chwałę uczniom” (J 13–20)¹⁵⁸. Raymond E. Brown również dzieli Ewangelię na „Księgę Znaków” i na „Księgę Chwały”¹⁵⁹. Należy podkreślić, że cechą charakterystyczną Janowego rozumienia chwały jest odniesienie tego terminu do Jego męki i śmierci. Dlatego w czwartej Ewangelii Jezus mówiąc o swoim wniebowstąpieniu nie używa, tak jak synoptycy, czasownika δοξάζω, ale ἀναβαίνω (wstępować)¹⁶⁰. Chce przez to skierować wzrok czytelnika na chwałę, która objawi się w Jego męce i śmierci, a nie tylko w powstaniu z martwych i wstąpieniu do nieba. Widoczny jest tu pewien paradoks, ponieważ w starożytności ukrzyżowanie było karą zarezerwowaną dla przestępców. Poprzez to powiązanie śmierci z chwałą tym bardziej uwydatnia się Boża miłość, która w haniebnej śmierci Jezusa objawia swoją chwałę i majestat¹⁶¹.

2.2.2.1. Terminologia

Janowe pojęcie „chwały” (ἡ δόξα) jest ściśle związane ze starotestamentalnym użyciem tego terminu. W Biblii hebrajskiej jest to rzeczownik כבוד, natomiast teksty aramejskie stosują termin קר (np. Dn 2,37; Dn 7,14). Odniesienie do etymologii hebrajskiego rzeczownika pozwala zrozumieć jego szerokie pole semantyczne. Słowo to pochodzi od czasownika כבד, który można określić jako „być ciężkim”¹⁶². Z tego znaczenia wywodzą się trzy różne tłumaczenia rzeczownika. Pierwsza kategoria odnosi się do „bogactwa”, „siły”, „znaczenia”, z czym zaś wiązały się „prestizż”, „honor”, „reputacja” stanowiące drugą grupę znaczeniową. Należy zauważyć, że w starożytności przejawiało się to często w bogatym ubiorze, biżuterii, czyli trzecie znaczenie charakteryzowane jest poprzez „widzialny splendor”¹⁶³. W tym sensie biblijne określenie „chwała Pana” (כבוד יהוה) wyraża coś widzialnego, co świadczy o Jego potędze i majestacie. Grecki odpowiednik tego słowa to ἡ δόξα, który w użyciu niebiblijnym pochodzi od czasownika δοκέω oznaczającego „myśleć”, „przypuszczać”, „wierzyć”¹⁶⁴. Rzeczownik natomiast odnosił się najczęściej do „opinii”, choć mógł również oznaczać „reputację”, „honor”¹⁶⁵. Porównując oba słowa: występujące w grece klasycznej, jak i to w Biblii hebrajskiej, można dostrzec ich pewną zbieżność znaczeniową, jednak jest ona jeszcze bardziej zauważalna w Septuagincie. Autorzy greccy stosują bowiem termin ἡ δόξα jako tłumaczenie כבוד, tym samym nieco zmieniając jego pierwotne znaczenie i zbliżając je do biblijnej idei. Stąd też w grece biblijnej

¹⁵⁸ M. Silva, „Approaching the Fourth Gospel”, *CTR* 3 (1988) 27.

¹⁵⁹ Brown, *John I-XII, CXL–CXLI*; R.E. Brown, *The Gospel According to John (XIII-XXI). Introduction, Translation, and Notes* (AYB 29A; New Haven – London: Yale University Press 2008) 545–547.

¹⁶⁰ Zob. J 6,62; 20,17.

¹⁶¹ Bauckham, *Gospel*, 43.

¹⁶² Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik*, 430.

¹⁶³ Bauckham, *Gospel*, 44.

¹⁶⁴ H.G. Liddell – R. Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon 1996) 441–442.

¹⁶⁵ Liddell – Scott, *Lexicon*, 444.

ἡ δόξα nie będzie oznaczała „opinii”, ale przyjmie nowy sens, jakiego wcześniej nie miała, czyli „widzialnego splendoru”, zaś czasownik δοξάζω będzie tłumaczony jako „otoczyć chwałą”, „uwielbić”¹⁶⁶. Nowy Testament podąża zatem za tą myślą.

Rzeczownik ἡ δόξα występuje w Nowym Testamencie 166 razy, przy czym w Ewangeliach 42 razy, natomiast czasownik δοξάζω 61 razy w Nowym Testamencie, a 37 w Ewangeliach. Leonard H. Brockington wyróżnia cztery znaczenia omawianego terminu w Nowym Testamencie. Pierwsze z nich wyraża koncepcję jasności (Ap 18,1; 21,23), która jest związana z Jezusem jako Zbawicielem (Hbr 1,3; 2 Kor 4,6). Druga idea przedstawia cudotwórcze działanie Boga (Łk 5,25; 13,13; Rz 6,4). Trzecia odnosi się do zbawczej mocy Boga (Łk 2,14; 19,38; Rz 8,30), a czwarta wiąże się z koncepcją podobieństwa do Boga (Rz 9,4; 2 Kor 8,23; J 1,14)¹⁶⁷. Jedynie kilka razy ἡ δόξα odnosi się do ludzkiej chwały. Królowie i królestwa świata mają ἡ δόξα (bogactwo, wielkość, wspaniałość)¹⁶⁸, a ludzie mogą otrzymywać ἡ δόξα (honor, cześć) od innych¹⁶⁹. Jednak Jezus przestrzega przed tym, że nie należy szukać chwały ludzkiej, ponieważ jest ona ulotna (J 5,44; 7,18).

Omawiając znaczenie terminów ἡ δόξα i δοξάζω w Nowym Testamencie należy zauważyć pewne różnice w ich rozumieniu przez poszczególnych autorów. Ewangelista Mateusz i Marek używają tego terminu w odniesieniu do Jezusa jedynie przy zapowiedzi Jego paruzji i przyszłej chwały¹⁷⁰. U Łukasza termin ten występuje również w opowiadaniu o narodzeniu (Łk 2,9.14) i przemienieniu (Łk 9,32). Ewangelie synoptyczne nie odnoszą zatem pojęcia chwały do ziemskiego życia Jezusa. Inaczej natomiast dzieje się w Ewangelii Janowej. Wyrażna jest tam bowiem tendencja jest do opisywania życia Jezusa w świetle Jego ostatecznej chwały, którą można oglądać jedynie poprzez wiarę (J 2,11; 11,40)¹⁷¹. Już tu na ziemi została objawiona chwała Chrystusa, o czym świadczą słowa Prologu (J 1,14): ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ (oglądaliśmy Jego chwałę). Co więcej, Janowa „godzina chwały” jest tożsama z „godziną krzyża”, ponieważ chwała rodzi się z Jego śmierci, a kontemplacja Męki Jezusa jest kontemplacją chwały obecnej już w ziemskim życiu Jezusa¹⁷². Poniższa tabela przedstawia użycie obu terminów przez poszczególnych ewangelistów.

¹⁶⁶ Popowski, *Wielki słownik*, 143; G. Kittel – G. von Rad, „δόξα”, *GLNT II*, 1357–1358.

¹⁶⁷ L.H. Brockington, „The Septuagintal Background to the New Testament Use of Δοξα”, *Studies in the Gospels. Essays in memory of R.H. Lighfoot* (red. D.E. Nineham) (London: Blackwell 1955) 3–8.

¹⁶⁸ Mt 4,8; 6,29; Łk 4,6; 12,27; 17,18.

¹⁶⁹ Łk 14,10; J 5,41.44; 12,43.

¹⁷⁰ Mt 16,27; 19,28; 24,30; 25,31; Mk 8,38; 10,37; 13,26.

¹⁷¹ Kittel – Rad, „δόξα”, 1387–1388.

¹⁷² Kittel – Rad, „δόξα”, 1389.

	Mt	Mk	Łk	J
ἡ δόξα	7	3	13	19
δοξάζω	4	1	9	23

Dane statystyczne pokazują, że czwarta Ewangelia stosunkowo często używa zarówno czasownika δοξάζω, jak i rzeczownika ἡ δόξα. Ponadto można zauważyć, że większość tych terminów pojawia się w drugiej części księgi, tak by ukazać śmierć Jezusa jako Jego chwalebne wywyższenie. Kolejnym ważnym spostrzeżeniem jest fakt, że przeważająca większość okurencji czasownika δοξάζω pojawia się w wypowiedziach samego Jezusa. Wyjątkiem są słowa narratora (J 12,6; 21,19), a także głos Ojca będący odpowiedzią na modlitwę Syna (J 12,28).

W czwartej Ewangelii rzeczownik ἡ δόξα występuje w różnych syntagmach, które określają do kogo przynależy chwała. Najczęściej mowa jest o chwale Jezusa bądź Boga, wskazującej na boskość, uwielbienie, ale pojawia się również odniesienie do chwały ludzkiej w znaczeniu honoru czy też czci. W poniższej tabeli zestawiono syntagmy z użyciem terminu ἡ δόξα w Ewangelii Janowej.

Wyrażenia występujące w Ewangelii Janowej	Okurencje
ἡ δόξα αὐτοῦ (chwała Jego – w odniesieniu do Jezusa)	J 1,14; 2,11; 12,41
ἡ δόξα μου (chwała moja – w odniesieniu do Jezusa)	J 8,50.54; 17,24 (ἡ δόξα ἡ ἐμή)
ἡ δόξα τοῦ θεοῦ (chwała Boga)	J 5,44; 11,4.40; 12,43
ἡ δόξα τοῦ πέμψαντος (chwała Posyłającego)	J 7,18
ἡ δόξα τῶν ἀνθρώπων (chwała ludzka)	J 5,41.44; 7,18 (ἡ δόξα ἡ ἰδία); 12,43

Warto zwrócić uwagę na wyrażenie ἡ δόξα αὐτοῦ, które pojawia się w J 12,41. Mowa jest tam o chwale, którą ujrzał Izajasz, co może nawiązywać do wizji chwały Pańskiej w świątyni

(Iz 6). Jednak zaimek αὐτοῦ w J 12,41 odnosi się do Jezusa, stąd też Jan postrzega chwałę widzianą przez Izajasza jako należącą do Chrystusa¹⁷³. Podobna myśl zawarta jest w J 8,56 – Abraham zobaczył „dzień Jezusa” i ucieszył się. W konsekwencji można tu dostrzec ideę preegzystencji Jezusa i Jego chwały. Jezus – Jednorodzony Bóg jest otoczony chwałą pochodzącą od Ojca (J 1,14), nie jedynie z momentem wcielenia. Jest to chwała odwieczna, obecna jeszcze przed stworzeniem świata (J 17,5). Chwała widziana przez Izajasza (J 12,41) może być zarazem utożsamiana z przyszłą chwałą cierpiącego i wywyższonego Sługi Pańskiego (Iz 52,13n). Podobnie Abraham mógł mieć wizję przyszłości, w której widzi on ziemską misję Syna¹⁷⁴. Obie interpretacje są jak najbardziej zgodne z Janowym rozumieniem jedności między chwałą Chrystusa przed Wcieleniem a chwałą, którą osiągnął poprzez śmierć i zmartwychwstanie¹⁷⁵.

W czwartej Ewangelii można zaobserwować wzajemne obdarowywanie się chwałą pomiędzy Osobami Ojca, Syna i Ducha. Jej Dawcą jest Ojciec, który przynosi chwałę sobie (J 12,28) lub otacza nią Syna¹⁷⁶. Podobnie Jezus otacza nią Ojca przez wykonanie dzieła, które Mu zlecił (J 17,4). Tym, który otacza chwałą Jezusa jest również Duch Święty (J 16,14). Ponadto, Ojciec jest uwielbiony przez życie uczniów, kiedy przynoszą „owoc” (J 15,8), a także przez śmierć Łazarza, która stała się miejscem objawienia się chwały Bożej (J 11,40). Jezus zapowiada wysłuchanie prośb uczniów, po to by Ojciec był otoczony chwałą w Synu (J 14,13). W dyskusji z Żydami Jezus odpowiada im, że nie odbiera chwały od ludzi (J 5,41), ani nie szuka własnej chwały (J 8,50). Zarzuca im, że odbierają chwałę od siebie nawzajem, zamiast szukać jedynie tej, która pochodzi od Boga (J 5,44).

Janowe pojęcie chwały jest przedmiotem modlitwy Jezusa zanoszonej do Ojca, w której prosi, by otoczył Go chwałą, jak i o to, by Syn uwielbił Ojca (J 17,1.5.10). Motyw chwały jest również obecny w kontekście objawienia. Jezus objawia swoją chwałę poprzez czynione znaki i cuda, które mają prowadzić uczniów do wiary. Z jednej strony objawiają więc obecność i moc Bożą na ziemi (J 14,10), a z drugiej świadczą, że Jezus jest prawdziwie posłany przez Boga (J 3,2; 5,36; 6,14), czyli stają się niejako kryterium autentyczności misji Jezusa. Szczególnym momentem uwielbienia, otoczenia chwałą Jezusa, jest paradoksalnie Jego męka i śmierć. Jan ewangelista ukazuje pasję Jezusa jako chwalebna, a godzinę śmierci utożsamia z godziną chwały i wywyższenia. Chwała Jezusa jest zatem ściśle związana ze zbawczym dziełem Jezusa, którego

¹⁷³ D.J. Brendsel, *Isaiah Saw His Glory. The Use of Isaiah 52–53 in John 12* (Berlin: De Gruyter 2014) 125.

¹⁷⁴ C.H. Williams, „(Not) Seeing God in the Prologue and Body of John’s Gospel”, *The Prologue of the Gospel of John. Its Literary, Theological, and Philosophical Contexts. Papers Read at the Colloquium Ioanneum 2013* (red. J.G. van der Watt – U. Schnelle – R.A. Culpepper) (WUNT 359; Tübingen: Mohr Siebeck 2016) 96.

¹⁷⁵ Brendsel, *Isaiah*, 131.

¹⁷⁶ Zob. J 8,54; 11,4; 13,31.32; 17,1.5.10.22.24; 17,22.

dokonał na krzyżu. W dalszej części pracy zagadnienie chwały zostanie przedstawione w tych trzech, wyżej wspomnianych kontekstach: objawienia, zbawczym i modlitwy.

2.2.2.2. Kontekst objawienia

Ewangelia Janowa ukazuje objawienie się chwały Bożej w osobie Jezusa: przez Wcielenie odwiecznego *Logosu*, znaki, które dokonywał, aż w końcu Jego mękę, śmierć i zmartwychwstanie. Te trzy ważne wydarzenia z życia Jezusa prowadzą do uwielbienia Syna i Ojca.

Wcielenie Słowa jest zatem dla czwartego ewangelisty momentem objawienia się Jego chwały (J 1,14). Ukazuje Boga w sposób widzialny, w ludzkim ciele. Chwała, która była ukryta w obłoku za czasów Starego Testamentu, w Jezusie nadal pozostała pod zasłoną ciała, jednak pozwala na widzialną formę objawienia¹⁷⁷. Jest ona odbiciem istoty Boga, o której słyszał Mojżesz, a którą uczniowie widzieli w osobie Jezusa i Jego ziemskim życiu¹⁷⁸. Natura tej chwały została zaś określona jako „pełna łaski i prawdy” (J 1,14). Wcielenie zawiera w sobie zatem pewien paradoks, który polega na tym, że chwała Boża objawia się w człowieczeństwie Syna. Objawienie chwały ukazuje Bożą miłość względem świata, to zaś wzywa świat do wiary w Syna Bożego.

Chwała Boża objawia się ponadto w działalności Jezusa poprzez cuda, które Jan celowo nazywa znakami (τό σημεῖον). Pełnią one bardzo ważną funkcję w zrozumieniu misji Jezusa, gdyż stoją u początku Jego działalności publicznej (J 2,11), w jej punkcie zwrotnym (J 12,37) i na końcu Ewangelii (J 20,30). Są one wyznacznikiem Jego mesjańskiej tożsamości (J 7,31), tym samym powodując rozłam wśród Żydów (J 9,16)¹⁷⁹. Warto zauważyć, że pośród wszystkich ewangelistów, jedynie Jan wyjaśnia czytelnikowi cel znaków uczynionych przez Jezusa, które zostały spisane na kartach księgi. Jest nim wiara w Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego, jak i życie wieczne otrzymane dzięki tej wierze (J 20,30-31). Badając termin τό σημεῖον w czwartej Ewangelii widoczny jest fakt, że słowo to jest użyte najczęściej przez narratora lub przez inne postacie takie jak: Nikodem (J 3,2), faryzeusze (J 9,16; 11,47) lub anonimowy tłum (J 7,31; 10,41)¹⁸⁰. Sam Jezus określa je natomiast terminem τό ἔργον (czyn, dzieło), który wskazuje na

¹⁷⁷ Bauckham, *Gospel*, 51.

¹⁷⁸ Bauckham, *Gospel*, 52.

¹⁷⁹ Willem Nicol twierdzi, że znaki w Ewangelii Janowej wskazywały na wypełnienie się żydowskich oczekiwań eschatologicznych w osobie Jezusa – zob. W. Nicol, *The Sēmeia in the Fourth Gospel. Tradition and Redaction* (SNT 32; Leiden: Brill 1972) 91.

¹⁸⁰ Termin τό σημεῖον użyty przez narratora: J 2,11.23; 4,54; 6,2.14; 12,18.37; 20,30.

Jego jedność z Ojcem¹⁸¹. Uwielbił On bowiem Ojca i objawił Jego oblicze poprzez dzieła, które Mu powierzył (J 5,36). Jest to zgodne z teologią starotestamentalną, gdzie Bóg objawia się przede wszystkim poprzez swoje dzieła i cuda czynione pośród swego ludu¹⁸².

Pierwszym z Janowych znaków była przemiana wody w wino na weselu w Kanie Galilejskiej (J 2,1-12). Znak ten miał na celu objawienie chwały Jezusa i poprowadzenie uczniów do wiary w Niego (J 2,11). Ta scena pokazuje ponadto, że samo bycie świadkiem cudu nie wystarczy, aby widzieć chwałę i uwierzyć w Jezusa. Trzeba jeszcze rozumieć jego znaczenie¹⁸³. Drugim znakiem, a zarazem ostatnim mówiącym o otoczeniu chwałą Syna i Ojca, jest wskrzeszenie Łazarza (J 11,1-44). Jezus interpretuje chorobę swego przyjaciela jako przestrzeń objawienia się chwały Bożej, a poprzez to otoczenie chwałą Syna Bożego (J 11,4). Następnie zapewnia Martę, że jeśli uwierzy, ujrzy chwałę Bożą (J 11,39). Chwała Jezusa jest zatem chwałą samego Boga, gdyż tam, gdzie Jezus objawia swoją chwałę, widać również chwałę Boga¹⁸⁴. W końcu można zauważyć, że znak ten wywołuje skrajne reakcje. Z jednej strony nienawiść elity żydowskiej, która pragnie zabić Jezusa (J 11,53), a z drugiej podziw tłumu, który wychodzi Mu na spotkanie (J 12,18). Co więcej, ta reakcja żydowskich przywódców może prowadzić czytelnika do kulminacyjnego momentu uwielbienia Boga w śmierci i wywyższeniu Jezusa. Natomiast znak wskrzeszenia Łazarza stanowi zapowiedź zwycięstwa Chrystusa, ukazując Go jako wielkiego Dawcę życia, który jest ponad śmiercią¹⁸⁵. Udo Schnelle twierdzi, że interpretacja pierwszego i ostatniego znaku w kontekście chwały pozwala na ukazanie całej cudotwórczej działalności Jezusa jako wielokrotnego objawienia się Jego chwały¹⁸⁶. Można zatem stwierdzić, że w każdym znaku Jezus objawiał chwałę Syna i Ojca. Ponadto, chwała objawiająca się w znakach łączy w pewien sposób dzieła dokonywane w czasie ziemskiej działalności z wydarzeniem Wcielenia (J 1,14) i uwielbieniem, które dokonało się na krzyżu.

¹⁸¹ Wyjątek stanowią J 4,48 i J 6,26. Karl H. Rengstorf twierdzi, że jest to słownictwo samego ewangelisty, który wkłada ten termin w usta Jezusa, po to by wyraźnie podkreślić centralny cel Ewangelii – zob. K.H. Rengstorf, „σημείον”, *GLNT* XII, 135. Por. R.E. Brown, „The Gospel Miracles”, *The Bible in Current Catholic Thought* (red. J.L. McKenzie) (SMTS 1; New York, NY: Herder 1962) 193–201; U. Schnelle, „The Signs in the Gospel of John”, *John, Jesus, and History. III. Glimpses of Jesus through the Johannine lens* (red. P.N. Anderson – F. Just – T. Thatcher (ECL 18; Atlanta, GA: Society of Biblical Literature 2016) 236–237.

¹⁸² Więcej na temat różnicy pomiędzy τό σημείον a τό ἔργον – zob. Rengstorf, „σημείον”, 136–143.

¹⁸³ Drozd, „Chwała”, 176.

¹⁸⁴ G.B. Caird, „The Glory of God in the Fourth Gospel. An Exercise in Biblical Semantics”, *NTS* 15 (1969) 272.

¹⁸⁵ L.L. Morris, *The Cross in the New Testament* (Exeter: The Paternoster Press 1967) 164.

¹⁸⁶ Schnelle, „The Signs”, 236.

2.2.2.3. Kontekst zbawienia

Narracja całej Ewangelii Janowej zmierza ku „godzinie Jezusa”. Paradoksalnie godzina Jego męki jest godziną Jego największej chwały¹⁸⁷. Owo „wywyższenie”, o którym mówił Jezus, jest Jego udziałem w chwale Ojca poprzez śmierć krzyżową¹⁸⁸. Krzyż jest więc punktem kulminacyjnym objawienia Bożej chwały w życiu Jezusa.

W czwartej Ewangelii mowa jest zarówno o uwielbieniu Jezusa przez Ojca, jak i o uwielbieniu Ojca przez Jezusa. Są to niejako dwa kierunki chwały, uwielbienia, które dokonują się równocześnie (J 12,28; 13,31-32; 17,1; 17,4-5). Jezus otacza chwałą swojego Ojca poprzez wypełnienie dzieł, aż po swoją śmierć na krzyżu (J 17,4; 19,30), która staje się manifestacją Bożej miłości względem ludzi (J 10,11; 13,1). Krzyż jest zatem największym objawieniem Boga, a zarazem największą chwałą Ojca, jak i Syna. Otoczenie chwałą Ojca, jest otoczeniem chwałą Syna, ponieważ Ojciec i Syn są jednością (J 10,30).

Warto zwrócić uwagę na charakterystyczne Janowe słownictwo dotyczące śmierci krzyżowej w kontekście chwały. Jezus zapowiadając swoją śmierć stosuje zamiennie dwa czasowniki: ὑψώω (wywyższyć) i δοξάζω (uwielbić). Pierwszy z nich występuje 5 razy w czwartej Ewangelii i za każdym razem pojawia się w kontekście wywyższenia Jezusa na krzyżu¹⁸⁹. Może mieć znaczenie literalne opisujące Jezusa, który fizycznie został wyniesiony na krzyżu, podobnie jak wywyższony został wąż na pustyni (J 3,14a), lub znaczenie metaforyczne oznaczające Jego bycie wywyższonym przez Boga do nieba (J 3,14b)¹⁹⁰. Czasownik δοξάζω, w kontekście śmierci krzyżowej, posiada natomiast tylko jedno znaczenie. Mianowicie jest nim wywyższenie Jezusa na krzyżu jako otoczenie Go chwałą, którą miał jeszcze przed stworzeniem świata (J 17,5)¹⁹¹. Motyw wywyższenia i chwały pojawia się również w opisie cierpienia Sługi Pańskiego (Iz 52,13), gdzie autor Septuaginty stosuje obok siebie czasowniki ὑψώω i δοξάζω. To odniesienie pozwala ukazać Janową chwałę jako eschatologiczne wypełnienie zbawczych wydarzeń zapowiedzianych w Starym Testamencie¹⁹². Sługa Pański został wywyższony poprzez swoją śmierć, otoczony chwałą w swoim cierpieniu, podobnie jak Syn Człowieczy. W tym kontekście warto podkreślić, że Janowy termin ὑψώω za każdym razem związany jest z tytułem ὁ υἱός τοῦ ἀνθρώπου (Syn

¹⁸⁷ Morris, *Cross*, 167.

¹⁸⁸ J 3,14; 8,28; 12,32

¹⁸⁹ J 3,14 (2); 8,28; 12,32.34.

¹⁹⁰ M.C. de Boer, „Jesus’ Departure to the Father in John. Death or Resurrection?”, *Theology and Christology*, 18. Francis J. Moloney twierdzi natomiast, że czasownik ὑψώω nie powinien być łączony z wniebowstąpieniem, gdyż odnosi się do śmierci Jezusa jako fizycznego wyniesienia, które jest również wywyższeniem – zob. F.J. Moloney, „The Johannine Son of Man Revisited”, *Theology and Christology*, 187–188.

¹⁹¹ De Boer, „Jesus’ Departure”, 18.

¹⁹² Frey, *Glory*, 181.

Człowieczy), wskazującym na mesjańskie posłannictwo Jezusa i wypełnienie zadania zleconego przez Ojca¹⁹³. W wywyższeniu Jezusa, które prowadzi przez śmierć krzyżową, zostaje zatem otoczony chwałą zarówno Ojciec, jak i Syn.

W Ewangelii Janowej temat chwały jest wyraźnie połączony z „godziną” Jezusa (J 12,23; 17,1). W Wieczerniku, godzina zdrady Judasza staje się paradoksalnie godziną uwielbienia Syna Człowieczego (J 13,31-32). Jezus już teraz został otoczony chwałą (νῦν ἐδοξάσθη – J 13,31), a z drugiej strony w kolejnym wersecie (J 13,32) twierdzi, że Bóg otoczy Go chwałą zaraz (εὐθὺς δοξάσει). Jest tu widoczna zatem pewna bitemporalność: teraz (νῦν) i zaraz (εὐθὺς). Oba wyrażenia, pozornie sprzeczne, mogą wskazywać na dwa momenty uwielbienia: w śmierci i w zmartwychwstaniu, przez które Syn powróci do Ojca (J 17,4-5)¹⁹⁴. Godzina uwielbienia Syna jest więc nie tylko godziną Jego śmierci, gdyż dla Jezusa śmierć nie jest końcem. Ziarno rzucone w ziemię obumiera bowiem po to, by przynieść plon obfity (J 12,24).

Kolejną kwestią dotyczącą zagadnienia chwały w kontekście męki Janowego Jezusa jest jej charakterystyczny opis. W przeciwieństwie do Ewangelii synoptycznych, Jan opisując przebieg męki zdaje się jakby nie dostrzegać Jego cierpień, gdyż w centrum opisów umieszcza obraz Jezusa uwielbionego. Janowy Jezus w Getsemani, w przeciwieństwie do Markowego opisu (Mk 14,32-33), nie modli się o „oddalenie kielicha męki”, ale jest świadomy, że przyszedł na tę godzinę i prosi Ojca, by wślawił swoje imię poprzez Jego mękę (J 12,27-28). Jest gotowy na śmierć (J 18,11), odpowiada najwyższemu kapłanowi i Piłatowi z majestatyczną suwerennością (J 18,19-21.23; 18,34.36-37; 19,1.11), co postrzegane jest przez innych jako niewłaściwe (J 18,22; 19,10). W odróżnieniu do narracji Marka (Mk 15,21), sam niesie krzyż (J 19,7) i wypełnia zapowiedzi Pisma aż do najmniejszego detalu (J 19,28-29). To wszystko wskazuje na panowanie Jezusa nad swoim życiem. Ma On bowiem życie sam w sobie (J 5,26) i sam je oddaje, nikt Mu go nie zabiera (J 10,18). Władza ta zakorzeniona jest w Jego własnym autorytecie i w misji otrzymanej od Ojca (J 10,18), dlatego ani Judasz, ani najwyższy kapłan, ani Piłat (J 19,11) nie mają nad Nim władzy. Jezus jest „aktywny” w swojej pasji, co zaś odzwierciedla Jego godność i w konsekwencji prowadzi do chwały¹⁹⁵. Ewangelista zaznacza równocześnie, że uwielbienie Jezusa, czyli Jego śmierć i wywyższenie, było koniecznym warunkiem udzielenia Ducha swoim uczniom (J 7,39). Daru tego nie łączy zatem z wydarzeniem Pięćdziesiątnicy, ale z krzyżem, z „godziną Jezusa” (J 19,30).

¹⁹³ D.E. Holwerda, *The Holy Spirit and Eschatology in the Gospel of John. A Critique of Rudolf Bultmann's Present Eschatology* (Kampen: Kok 1959) 13.

¹⁹⁴ Holwerda, *Holy Spirit*, 15.

¹⁹⁵ Frey, *Glory*, 180.

W Ewangelii Janowej motywy chwały i cierpienia są ze sobą nierozdzielnie połączone, bowiem chwała powinna być rozumiana w świetle wydarzeń krzyża, a wydarzenia związane z krzyżem należy pojmować w świetle chwały¹⁹⁶. Przez swoją chwalebłą mękę Jezus łączy ziemię i niebo, jednocześnie objawiając miłość Ojca wobec całego stworzenia¹⁹⁷.

2.2.2.4. Kontekst modlitwy

Modlitwa Jezusa zapisana na kartach Ewangelii Janowej (J 17) rozpoczyna się wezwaniem Boga jako Ojca, po czym wypowiada On słowa ἐλήλυθεν ἡ ὥρα (nadeszła godzina). Warto zaznaczyć, że termin ἡ ὥρα (godzina) ma głębokie znaczenie w teologii czwartej Ewangelii¹⁹⁸. Jest to „godzina”, w której dopełnia się całe ziemskie życie Jezusa i Jego posłannictwo. Oznacza chwilę Jego śmierci, ale też moment wzajemnego uwielbienia Ojca i Syna. Można zatem zauważyć, że motyw chwały niejako otwiera modlitwę Jezusa i wokół niego koncentruje się jej dalsza część. Co więcej, ostateczne pragnienie Jezusa również odnosi się do niej (J 17,24). Staje się ona przedmiotem modlitwy Jezusa i niejako klamrą spinającą cały dyskurs.

Analizując słowa modlitwy odnoszące się do tematu chwały warto zwrócić uwagę na przysłówek καθώς, które pojawia się w J 17,2. Odpowiada on na pytanie „jak?”, stąd też można go zaklasyfikować jako przysłówek sposobu¹⁹⁹. Co więcej, słowo to wprowadza porównanie, co przedstawia poniższa tabela.

J 17,1	δόξασόν σου τὸν υἱόν	ἵνα ὁ υἱὸς δοξάσῃ σέ
καθώς		
J 17,2	ἔδωκας αὐτῷ ἐξουσίαν πάσης σαρκός	ἵνα πᾶν ὃ δέδωκας αὐτῷ δώσῃ αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον

¹⁹⁶ J.G. van der Watt, „Double Entendre in the Gospel According to John”, *Theology and Christology*, 472.

¹⁹⁷ M.S. Wróbel, „Theological Concept of the Fourth Gospel in the Context of Jesus’ Glorification Prayer (Jn 17:1-5)”, *PCh* 7/2 (2017) 240.

¹⁹⁸ Studium na temat motywu „godziny” w czwartej Ewangelii – zob. G. Ferraro, *L’ora’ di Cristo nel quarto Vangelo* (AL 10; Roma: Herder 1974); A. Oczachowski, *Przyszedłem na tę godzinę (J 12,27). Rzeczownik ὥρα w czwartej Ewangelii. Studium egzegetyczno-teologiczne* (BSP 1; Paradyż: Zielonogórsko-Gorzowskie Wyższe Seminarium Duchowne 2001).

¹⁹⁹ Piwowar, *Składnia*, 572.

Z powyższej analizy można wyciągnąć kilka wniosków. Pierwszym z nich jest stwierdzenie, że otoczenie chwałą Syna (J 17,1a) jest równoznaczne z otoczeniem chwałą Ojca (J 17,1b), co świadczy o ich głębokiej jedności. Z drugiej strony otoczenie chwałą Syna (J 17,1a) jest porównane do udzielenia Mu władzy nad całym stworzeniem (J 17,2a), a wstawienie Ojca przez Syna (J 17,1b) można zestawić z przekazaniem daru życia wiecznego uczniom przez Jezusa (J 17,2b). Innymi słowy moment otoczenia chwałą Syna (J 17,1a) i udzielenia Mu władzy nad wszelkim ciałem (J 17,2a) wolno łączyć z wydarzeniem Wcielenia. Drugim natomiast wydarzeniem jest męka i śmierć Jezusa, gdyż wtedy Syn otacza chwałą Ojca (J 17,1b), a równocześnie udziela wierzącym życia wiecznego (J 17,2b). W modlitwie Jezusa są zatem obecne dwa chwalebne wydarzenia: wcielenie i śmierć.

W dalszej części Jezus wyjaśnia, że życie wieczne polega na poznaniu Ojca jako Boga oraz Jego Syna – Jezusa Chrystusa (J 17,3)²⁰⁰. Przy czym czasownik γινώσκω (znać) należy rozumieć w znaczeniu semickim (hebrajski czasownik ידע), gdyż wyraża on głęboką zażyłość z Jezusem, doświadczenie Jego Osoby, a nie jedynie intelektualne poznanie. Jezus pragnie zatem chwały, by móc realizować wolę Ojca, który chce obdarzyć wierzących życiem wiecznym (J 17,2). Chwała ta istniała od wieków, gdyż była Jego udziałem, zanim powstał świat (J 17,5). David E. Holwerda zauważa, że odniesienie do odwiecznej chwały Jezusa może być jednocześnie nawiązaniem do Jego wstąpienia do nieba, gdyż później nadal uwielbia Ojca, przekazując życie wieczne tym, którzy w Niego wierzą (J 17,2)²⁰¹. Podobnie jak chwała była udziałem Jezusa jeszcze zanim zaistniał świat (J 17,5), tak też odwieczna jest miłość Ojca względem Syna (J 17,24). Jednym z ostatnich pragnień Jezusa jest to, by uczniowie mogli oglądać Jego chwałę (J 17,24). Modlitwa arcykapłańska (J 17) rozpoczyna się zatem i kończy tematem chwały, co wyraźnie podkreśla jej centralną rolę.

2.2.3. Duch Święty

Idea Ducha była znana w Starym Testamencie, choć często pojmowana bezosobowo jako moc, siła²⁰². Termin רוח pojawia się już w pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju, kiedy u początku

²⁰⁰ Witold Marchel twierdzi, że „główny akcent u Jana nie leży bynajmniej na tym ogólnie znanym twierdzeniu, że Bóg jest Ojcem, lecz na przestawionym twierdzeniu: jedynie Ojciec, który objawił się w Chrystusie, jest Bogiem.” – Marchel, „Ojciec”, 148.

²⁰¹ Holwerda, *Holy Spirit*, 16.

²⁰² Pole semantyczne rzeczownika רוח obejmuje wiele znaczeń: oddech, wyraz ulotności, wiatr, oznaczenie strony świata, pryncypium życia, wyraz myślenia/emocji, Duch Boży, odrębny byt duchowy, określona cecha/umiejętność – zob. K. Pilarz, *Pneumatologia qumrańska* (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2015) 43–65.

dzieła stwórczego Duch unosił się nad wodami (Rdz 1,2). Pierwotnie rzeczownik ten oznaczał „powiew wiatru”, czy też „tchnienie” jako przejaw życia, od którego później pochodzi znaczenie „duch”, „życie”²⁰³. Był określany również jako moc Boża w człowieku, która po jego śmierci wraca do Stwórcy (Koh 12,7), a także siłą skłaniającą do określonego postępowania (1 Sm 11,6). Biblia często podkreśla obecność Ducha Bożego w życiu charyzmatycznych przywódców Narodu Wybranego: Mojżesza (Lb 11,17.25), Jozuego (Lb 27,18), sędziów (np. Sdz 3,10), jak i królów (1 Sm 10,6; 1 Sm 16,13). Podobnie prorocy przepowiadali Boże słowa pod wpływem Ducha Pana (Ez 2,2; Mi 3,8), a w czasach mesjańskich dar ten miał otrzymać cały lud Boży (Jl 3,1-5). W okresie międzytestamentalnym można zaobserwować wzrost zainteresowania pneumatologią, o czym świadczą częste wzmianki terminu רוח w pismach wspólnoty qumrańskiej²⁰⁴. Zgodnie z ich nauką, Bóg stworzył człowieka, by rządził światem i ustanowił dla niego ducha prawdy i światłości, jak i ducha bezprawia i ciemności (1 QS 3,19). Pogląd ten podkreśla przede wszystkim aspekt moralny działania ducha, jak i znaczenie podejmowanych decyzji w życiu każdego człowieka, który poprzez swoje czyny wybiera między dobrem a złem, między Panem (JHWH) a Baalem²⁰⁵.

Nowy Testament kontynuuje biblijną ideę dostrzegając w Duchu moc Bożą, choć widoczny jest rozwój teologii, gdyż zaczyna On być postrzegany jako osoba. Ewangelie synoptyczne wyraźnie wskazują zaś na obecność Ducha w publicznej działalności Jezusa – jest On namaszczony Duchem Świętym (Mt 3,16; 12,18), uzdrawia i wyrzuca złe duchy (Mt 12,28; Łk 11,20), raduje się w Duchu (Łk 10,21), głosi naukę pełną mocy (Mk 1,27)²⁰⁶. Przedstawiają więc Ducha jako moc Bożą działającą w kluczowych momentach życia Jezusa, począwszy od Jego poczęcia (Łk 1,35; Mt 1,18), przez chrzest (Mt 3,16; Mk 1,10; Łk 3,22), pobyt na pustyni (Mt 4,1; Mk 1,12; Łk 4,1), Jego działalność publiczną, kiedy głosił królestwo Boże, aż po Jego śmierć (Mt 27,50; Łk 23,46) i posłanie Ducha uczniom (Mt 28,19)²⁰⁷.

²⁰³ S. Tengström, „רוח”, *GLAT VIII*, 262. Por. L. Stachowiak, „Duch”, *NSTB*, 191.

²⁰⁴ Zob. H. Ordon, „Pneumatologia qumrańska”, *RT KUL* 40/1 (1993) 69–78. W niebiblijnych tekstach qumrańskich termin רוח pojawia się 620 razy – Pilarz, *Pneumatologia*, 67.

²⁰⁵ H. Kleinknecht *et al.*, „πνεῦμα”, *GLNT X*, 930. Szczegółowe omówienie zagadnienia dot. pneumatologii w niebiblijnych manuskryptach qumrańskich – zob. Pilarz, *Pneumatologia*, 67–118.

²⁰⁶ G.M. Burge, *The Anointed Community. The Holy Spirit in the Johannine Tradition* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1987) 62–71.

²⁰⁷ B. Jójko, *Worshiping the Father in Spirit and Truth. An Exegetico-Theological Study of Jn 4:20-26 in the Light of the Relationships among the Father, the Son and the Holy Spirit* (TG.ST 193; Roma: Pontificia Università Gregoriana 2012) 211–212. Raymond E. Brown opisując działanie Ducha Świętego w Jezusie odnosi się do czterech najważniejszych momentów: stworzenie (Logos w Prologu Janowym), poczęcie, chrzest i zmartwychwstanie – zob. R.E. Brown, „Diverse Views of the Spirit In the New Testament”, *Worship* 57/3 (1983) 228–230.

Ewangelia Janowa ukazuje natomiast Ducha w bliskiej relacji z Ojcem i Jezusem²⁰⁸. Chrystus nie dokonuje cudownych znaków, nie pokonuje demonów mocą Ducha Świętego, ale raczej jest oskarżany o posiadanie złego ducha (J 7,20; 8,48.52; 10,20), i to nie bynajmniej z powodu dokonywania egzorcyzmów (por. Mt 12,24), ale ze względu na Jego bliską relację z Ojcem (J 8,49). Duch jest ukazany jako zstępujący na Jezusa w momencie chrztu i pozostający na Nim (J 1,32), stąd też całe Jego życie, wszelkie działanie i głoszenie mające na celu objawienie Ojca pozostaje w ścisłej relacji z Duchem. Jezus wypowiada zatem słowa Boga i udziela Ducha bez miary (J 3,34), a Jego słowa są Duchem i życiem (J 6,63). Co więcej, zapowiada uczniom, że Ojciec pošle Ducha w Jego imieniu (J 14,26). W rozmowie z Nikodemem porównuje naturę i działanie Ducha do wiatru (τὸ πνεῦμα), nad którym nie można panować, ani poznać skąd przychodzi i dokąd zmierza (J 3,8). Ta tajemnicza natura jest całkowicie poza zasięgiem ludzkiej kontroli i pojmowania, co najwyżej, możliwe jest jedynie dostrzeżenie efektów jego działania i usłyszenie jego głosu (ἡ φωνή). Ponadto, autor czwartej Ewangelii ukazuje Ducha Świętego jako dawcę (J 6,63) i źródło życia (J 3,8), Tego, który uzdalnia do prawdziwego kultu (J 4,23). Zostanie dany wierzącym, po tym jak Jezus zostanie otoczony chwałą (J 7,39). Jest obiecany „Parakletem”, który pozostanie z uczniami na zawsze (J 14,16). Na innym miejscu jest określony jako „Duch Prawdy”, który będzie w uczniach (J 14,16-17), będzie ich uczył i przypominał wszystko, co powiedział Jezus (J 14,26). Jego zadaniem będzie również dawanie świadectwa o Chrystusie (J 15,26-27), udowodnienie światu winy w odniesieniu do grzechu, sprawiedliwości i sądu (J 16,7-11), a także doprowadzenie uczniów do prawdy, oznajmiając rzeczy przyszłe (16,12-15).

Podsumowując należy zauważyć, że Ewangelia Janowa akcentuje inny aspekt pneumatologii. Podczas gdy u synoptyków wychodzi się od jedności Boga i Ducha, która prowadzi do daru Ducha dla Jezusa (Mt 3,16), u Jana punktem wyjścia jest natomiast jedność Ojca i Syna, przynosząca przez obu dar Ducha dla wierzących²⁰⁹. Poza tym kolejną cechą jest fakt, że w Janowej Ewangelii pneumatologia służy chrystologii, stąd też jest często określana jako chrystologiczna bądź chrystocentryczna²¹⁰. Ukazuje stwórczą moc Ducha Świętego, który pośredniczy w „ponownych narodzinach” wierzących (J 3,5). Obecność Parakleta pośród uczniów jest źródłem objawienia, ponieważ aktualizuje On zbawcze orędzie Jezusa (J 14,26). Dzięki temu, że Duch jest darem Ojca, sam Ojciec może objawiać się przez Niego, podobnie jak objawił się

²⁰⁸ Jójko, *Worshiping*, 214.

²⁰⁹ Kleinknecht *et al.*, „πνεῦμα”, 1063.

²¹⁰ Burge, *The Anointed Community*, 62. Chrystocentryczne ujęcie pneumatologii Janowej zostało przedstawione w dysertacji – G. Kumbloomoottil, *The Christocentric Pneumatology of John. An Exegetico-theological and Holistic Approach to the Paraclete Passages in the Farewell Discourses* (Diss. Pontificia Universitas S. Thomae in Urbe; Romae 2009).

w życiu Jezusa. Ponadto postać Ducha pojawia się jeszcze w kontekście sądu ukazując Go jako świadka w procesie.

2.2.3.1. Terminologia

Ewangelia Janowa cechuje się charakterystycznym stylem: stosuje proste słownictwo, unika złożonych słów, wielokrotnie powtarza niektóre terminy. To jednak nie wskazuje na ubogi zasób słownictwa autora, lecz na jego intencjonalne działanie, aby przedstawić świętą historię w prostej formie²¹¹. Wielu egzegetów dostrzegając specyfikę języka i gramatyki czwartej Ewangelii, określa ją jako „styl Janowy”²¹². Mimo, iż nie posiada ona rozbudowanej terminologii, to jednak stosuje kilka pojęć na określenie Ducha Świętego, co przedstawia poniższa tabela.

Określenie Ducha	Okurencje
τὸ πνεῦμα (Duch)	J 1,32.33; 3,5.6(2).8(2).34; 4,23.24(2); 6,63(2); 7,39(2); 11,33; 13,21; 19,30
τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (Duch święty)	J 1,33; 14,26; 20,22
τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας (Duch Prawdy)	J 14,17; 15,26; 16,13
ὁ παράκλητος (Paraklet)	J 14,26; 15,26; 16,7
ἄλλος παράκλητος (Inny Paraklet)	J 14,16

Zanim wyjaśnione zostaną poszczególne wyrażenia odnoszące się do pneumatologii Janowej, warto zwrócić uwagę, na fakt, iż w pierwszej części Ewangelii (J 1–12) zazwyczaj

²¹¹ Schnackenburg, *Il Vangelo (1–4)*, 138. Stanisław Mędała podaje średnie występowania słów w poszczególnych Ewangeliach: Mt – 10,8; Mk – 8,3; Łk – 9,4; J – 15,25 – zob. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 1–12)*, 47.

²¹² Zob. E. Ruckstuhl, „Johannine Language and Style. The Question of Their Unity”, *L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie* (red. M. de Jonge) (BETHL 44; Gembloux: Duculot 1977) 125–147; Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 1–12)*, 48. Por. E.A. Abbott, *Johannine Vocabulary. A Comparison of the Words of the Fourth Gospel with those of the Three* (London: Black 1905).

pojawia się termin τὸ πνεῦμα i jeden raz wyrażenie τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, natomiast w drugiej części (J 13–21) pozostałe określenia. Ponadto dopiero w Mowie Pożegnalnej (J 13–17) można odnaleźć szczegółową charakterystykę natury i funkcji Ducha określonego jako Parakleta i Ducha Prawdy.

Pierwszy termin τὸ πνεῦμα pojawia się (bez dopełnienia) 18 razy w Ewangelii Janowej, przy czym nie wszystkie określenia odnoszą się wprost do Ducha Świętego, chociaż zgodnie z charakterystycznym stylem Janowym, który preferuje podwójne znaczenia terminów, w każdym z nich można dopatrywać się idei pneumatologicznych²¹³. Wyrażenie to jest najczęstszym określeniem Ducha Świętego u Jana, wspólnym dla wszystkich Ewangelii, chociaż synoptycy stosują go bardzo rzadko w odniesieniu do Ducha Świętego²¹⁴. Inną różnicą jest fakt, że Mateusz, Marek i Łukasz wielokrotnie przypisują to określenie duchowi nieczystemu (np. Mt 8,16), czego nie można znaleźć w Ewangelii Janowej. Wydaje się zatem, że w czwartej Ewangelii pojęcie to jest ściśle zarezerwowane dla określenia Ducha Świętego, choć czasem autor celowo stosuje jego podwójne znaczenie, tak by wskazać na głębszą prawdę (np. J 3,8)²¹⁵. Co więcej, synoptycy stosują jeszcze inne wyrażenia, które nie pojawiają się w czwartej Ewangelii, a mianowicie: τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς (Mt 10,20), τὸ πνεῦμά μου (Mt 12,18), πνεῦμά θεοῦ (Mt 12,28), πνεῦμα κυρίου (Łk 4,18). Analizując rzeczownik τὸ πνεῦμα w czwartej Ewangelii warto zwrócić jeszcze uwagę na zaimki ἐκεῖνος i αὐτός, które kilkakrotnie odnoszą się do niego²¹⁶. Można dostrzec tu pewną sprzeczność z zasadami gramatycznymi, ponieważ omawiany rzeczownik jest rodzaju nijakiego, natomiast zaimek rodzaju męskiego²¹⁷. Może to jednak świadczyć o tym, że Duch od początku był rozumiany przez autora na sposób osobowy. Potwierdza to fakt, że są Mu przypisane osobowe cechy i funkcje (np. J 14,17.26). Ponadto, w J 4,24 Duch jest tożsamy z Bogiem, podobnie jak Słowo (*Logos*) w Prologu (J 1,1).

Drugim określeniem w pneumatologii Janowej jest wyrażenie τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, które pojawia się trzykrotnie, zarówno w pierwszej części księgi (J 1,33), jak i drugiej (J 14,26; 20,22). Ewangelie synoptyczne stosują natomiast znacznie częściej to wyrażenie. Szczególnie u św. Łukasza można zauważyć szczególne zainteresowanie postacią Ducha Świętego²¹⁸. Greckie

²¹³ Zob. J 3,5; 3,6; 3,8a; 4,24a; 6,63b; 11,33; 13,21; 19,30.

²¹⁴ Termin τὸ πνεῦμα w odniesieniu do Ducha Świętego w Ewangeliiach synoptycznych: Mt 4,1; 12,31; 22,43; Mk 1,10.12; Łk 2,27; 4,1b.14.

²¹⁵ Inaczej jest u synoptyków, którzy stosują również to pojęcie jako będące w opozycji do ciała, gdzie nie da się przypisać mu znaczenia związanego z Duchem Świętym – np. Mk 14,38; Łk 24,39. Por. J 3,6; 6,63; 19,30.

²¹⁶ Ἐκεῖνος – J 14,26; 15,26; 16,8.13.14; αὐτός – J 16,7.

²¹⁷ Zob. D.B. Wallace, „Greek Grammar and the Personality of the Holy Spirit”, *BBR* 13/1 (2003) 97–98. W czwartej Ewangelii zaimek wskazujący ἐκεῖνος, w odróżnieniu od Ewangelii synoptycznych, najczęściej odnosi się do osoby pełniąc funkcję zaimka osobowego trzeciej osoby liczby pojedynczej rodzaju męskiego (on) – zob. Piwowar, *Składnia*, 210.

²¹⁸ Częstotliwość występowania wyrażenia τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον w Ewangeliiach synoptycznych: Mt – 5; Mk – 4; Łk – 13.

sformułowanie τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ma swoją paralelę w Biblii hebrajskiej, gdzie dwukrotnie pojawia się jako רוּחַ קֹדֶשׁ („Duch Święty” bądź „Duch świętości”)²¹⁹. Określenie to wyraża najgłębszą istotę Boga, bowiem jedynie On sam jest po trzykroć święty (Iz 6,3). Człowiek może zasmucić Go swoimi złymi czynami (Iz 63,10), ale On jest tym, który podtrzymuje jego życie (Ps 51,13). Wyrażenie ἅγιον πνεῦμα pojawia się również w Księdze Mądrości (Mdr 1,5) i jest związane z Bożą Mądrością. Temu duchowi można przeciwstawić duszę przewrotną (Mdr 1,4a) i ciało zniewolone grzechem (Mdr 1,4b). W okresie międzytestamentalnym to sformułowanie pojawia się w pismach wspólnoty qumrańskiej, a mianowicie w Dokumencie Damasceńskim (DC 7,4; 5,11). Pojawiają się tam dwie wzmianki o רוּחַ קֹדֶשׁ (Duch Święty) rozumianym synonimicznie z hebrajskim שֶׁנֶּפֶשׁ. Pierwsza odnosi się do ducha Bożego jako źródła życia, natomiast druga mówi o zbezczeszczeniu רוּחַ קֹדֶשׁ w człowieku, wskazując na jego związek z życiem moralnym człowieka²²⁰. Ewangelia Janowa podkreśla natomiast świętość jako przymiot Ducha, który w czwartej Ewangelii jest przypisany jedynie samemu Bogu Ojcu (J 17,1) i Jezusowi (J 6,69). Odniesienie tej cechy do Ducha wskazuje na Jego równość z Ojcem i Synem²²¹.

Wyrażenie τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας jest kolejnym charakterystycznym sformułowaniem, przez które Jan definiuje osobę Ducha²²². Pojawia się ono cztery razy w Nowym Testamencie, przy czym jedynie w Dziele Janowym i ani razu w Septuagincie²²³. Warto podkreślić, że w 1 J 4,6 wyrażenie to nie odnosi się do Ducha Świętego, lecz wskazuje na pewną rzeczywistość duchową. Mowa jest o duchu prawdziwym, który jest przeciwstawiony duchowi fałszu/fałszywemu. W czwartej Ewangelii Duch Prawdy jest natomiast darem Ojca udzielonym uczniom na prośbę Jezusa (J 15,26). Świat nie może Go przyjąć, ponieważ nie widzi Go i nie zna (J 14,17). Duch Prawdy ma za zadanie świadczyć o Jezusie (J 15,26) i doprowadzić uczniów do całej prawdy, a zatem będzie mówił to, co usłyszy od Ojca i oznajmi to, co ma nadejść (J 16,13). To zadanie doprowadzenia do „prawdy” może być rozumiane w kontekście teologii Janowej jako doprowadzenie do Chrystusa, gdyż termin ἡ ἀλήθεια odnosi się najczęściej do Jego osoby²²⁴. Jezus jest drogą, prawdą i życiem (J 14,6), jest pełen łaski i prawdy (J 1,14), mówi prawdę usłyszaną od Boga (J 8,40; 16,7), Jego misją jest dawanie świadectwa prawdzie (J 18,37). Podobnie słowo Ojca

²¹⁹ Zob. Iz 63,10; Ps 51,13.

²²⁰ J.R. Levison, *The Spirit in First Century Judaism* (Leiden – New York, NY – Köln: Brill 1997) 74–75.

²²¹ M.S. Wróbel, „I skłoniwszy głowę, przekazał ducha” (J 19,30). Duch Święty jako dar umierającego Pana”, *Gloriam praecedat humilitas. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 70. rocznicę urodzin* (red. M. Szmajdziński) (Częstochowa: Częstochowskie Wydawnictwo Archidiecezjalne „Regina Poloniae” 2015) 865.

²²² Zgodnie z zasadami gramatyki i składni języka greckiego wyrażenie τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας może być rozumiane jako: „Duch, który jest charakteryzowany przez prawdę” (*genetivus hebraicus.*); „Duch, który jest prawdą” (*genetivus epexegeticus*), „Duch, który komunikuje prawdę” (*genetivus obiectivus*) – zob. Piwowar, *Składnia*, 38–63.

²²³ J 14,17; 15,26; 16,13; 1 J 4,6.

²²⁴ Kumbloomoottil, *Christocentric*, 162.

jest prawdą (J 17,17), które uświęca w niej wierzących (J 17,17). Duch jest zatem Duchem Jezusa – Prawdy, który prowadzi do poznania Jego osoby. Duch Prawdy ma ponadto trwać, przebywać (μένω) wśród uczniów (J 14,17), podobnie jak Ojciec z Synem „uczynią mieszkanie” (ή μωνή) w tym, kto miłuje Jezusa i zachowuje Jego słowo (J 14,23). Idea ducha prawdy (תהא חוה) pojawia się również w literaturze qumrańskiej (np. 1QS 3,18n; 1QS 4,21.23), gdzie posiada on funkcję oczyszczającą, gdyż dzięki niemu człowiek zostaje uwolniony od swoich grzechów²²⁵. Joseph Coppens zauważa jednak kilka różnic w stosunku do Janowego Ducha Prawdy. Mianowicie qumrański duch prawdy nie jest osobą, ani darem eschatologicznym. Nie przychodzi też przez pośrednictwo, ale wprost od Boga, a także nie posiada funkcji sędowniczej²²⁶. Z jednej strony widoczne są zatem powiązania czwartej Ewangelii z tradycją żydowską, a z drugiej wyjątkowość i oryginalność Janowej pneumatologii.

Innym określeniem Ducha jest ó παράκλητος, który w Nowym Testamencie występuje 5 razy, i co warto zaznaczyć, jedynie w pismach Janowych²²⁷. Jest on trudny do przetłumaczenia, o czym świadczy fakt, że niektóre przekłady zachowały jego greckie brzmienie „Paraklet”²²⁸. Z punktu widzenia gramatyki języka greckiego termin ó παράκλητος jest rzeczownikiem odsłownym strony biernej, utworzonym od czasownika παρακαλέω (przywoływać, pocieszać)²²⁹. Paraklet w znaczeniu biernym jest to „ktoś przywołany na pomoc”, a więc „advokat” lub „obrońca”, a w znaczeniu czynnym – „orędownik”, „mediator”, „rzecznik”, „pocieszyciel”²³⁰. Warto podkreślić, że Septuaginta nie zna tego terminu, choć w Hi 16,2 pojawia się podobne pojęcie w liczbie mnogiej – παρακλήτορες – na określenie „pocieszycieli” (ימנמ). Johannes Behm twierdzi, że grecki termin ó παράκλητος wszedł do języka religijnego za sprawą semickiego słowa פרקליט (Peraklita) w znaczeniu „orędownika”, „advokata” czy też „obrońcy”²³¹. W Targumie do Księgi Hioba tytuł ten wskazuje na anioła jako świadka (Tg Hi 16,20) i mediatora (Tg Hi 33,23). Natomiast w Misznie odnosi się do „advokata” lub „obrońcy” przed Bogiem (M Awot IV,11)²³².

²²⁵ J. Breck, *Spirit of Truth. The Holy Spirit in Johannine Tradition. I. The Origins of Johannine Pneumatology* (Crestwood: St Vladimir's Seminary Press 1991) 126.

²²⁶ J. Coppens, „Le don de l'Esprit d'après les textes de Qumrân et le Quatrième Évangile”, *L'évangile de Jean. Études et problèmes* (red. F.M. Braun) (RechBib 3; Paris: Desclée de Brouwer 1958) 221.

²²⁷ J 14,16.26; 15,26; 16,7; 1 J 2,1.

²²⁸ Np. polskie tłumaczenie Biblii Tysiąclecia (V wydanie) i włoskie tłumaczenie „La Sacra Bibbia della Conferenza Episcopale Italiana (2008)”.

²²⁹ Popowski, *Wielki słownik*, 464.

²³⁰ R.E. Brown, „The Paraclete in the Fourth Gospel”, *NTS* 13 (1966-1967) 116–117.

²³¹ J. Behm, „παράκλητος”, *GLNT IX*, 680–681.

²³² Burge, *The Anointed Community*, 7. Zob. szczegółowe omówienie terminu ó παράκλητος w literaturze greckiej – T.G. Brown, *Spirit in the Writings of John. Johannine Pneumatology in Social-scientific Perspectives* (JSNT.S 253; London: Clark 2003) 171–180; D. Pastorelli, *Le Paraclet dans le corpus johannique* (BZNW 142; Berlin, Boston: De Gruyter 2006) 46–64.

W powyższych określeniach wyraźnie wybrzmiewa idea wstawiennictwa, którą David Pastorelli określa jako „teologię wstawiennictwa w judaizmie” i wyodrębnia jej trzy kategorie²³³. Pierwszą z nich reprezentują sprawiedliwi, którzy wstawiają się u Boga w imieniu jednostki lub całego ludu. Można tu wymienić Abrahama wstawiającego się za sprawiedliwymi z Sodomy i Gomory (Rdz 18,23-33), Mojżesza proszącego za Izraelitami (Wj 32,11-14; Lb 14,13-19), a także proroków takich jak Amos (Am 7,2.5-6) czy Jeremiasz (Jer 14,7-9.13.19-22). Taką interpretację potwierdza Midrasz Rabbah określając Mojżesza jako פרקליט טוב, czyli „dobrego Parakleta/wstawiennika” (Exod.R. 18,3). Drugą przedstawia Duch Boży jako sędzia i obrońca, określony terminem סניגור (jako synonim פרקליטא). Ma On podwójną funkcję: prosi Boga o łaskę dla ludu oraz przypomina Izraelowi o jego obowiązkach względem Boga (Lev.R. 6,1). Trzecia kategoria teologii wstawiennictwa wyrażona jest poprzez aniołów – obrońców (פרקליטא), którzy wstawiają się za ludźmi znajdującymi się pośród oskarżycieli (Tg Hi 33,23). Do tego można dodać jeszcze rabiniczne rozumienie terminu פרקליט jako ofiary składanej za grzechy, będącej niejako zadośćuczynieniem, a tym samym wstawiennictwem u Boga by otrzymać przebaczenie²³⁴. Mimo zauważalnych podobieństw, idea Parakleta w czwartej Ewangelii różni się jednak, gdyż Jan przypisuje Mu cechy wyraźnie osobowe, utożsamiając Go z osobą Boga.

Janowa koncepcja Parakleta obejmuje zatem kilka wymiarów. Jest On świadkiem w obronie Jezusa i rzecznikiem w kontekście Jego procesu (J 15,26), pocieszycielem uczniów, po odejściu Mistrza (J 16,7), ich nauczycielem i przewodnikiem (J 14,26). Stąd Raymond E. Brown twierdzi, że można Go nazwać pomocnikiem²³⁵. Jest On również prawdziwym tłumaczem i interpretatorem²³⁶. Ta rola Parakleta w ponownym odczytaniu nauki Jezusa, według Eskila Francka, jest podobna do funkcji metargumena w czasie liturgii synagoidalnej, który miał za zadanie zaktualizować tekst biblijny do obecnej sytuacji²³⁷. Proces aktualizacji, którego dokonuje Paraklet (J 16,13), dotyczy nowych i nieznanych sytuacji, które mają nadejść w przyszłości (τὰ ἐρχόμενα). Zadaniem Parakleta jest bowiem interpretacja ziemskiego objawienia Jezusa poprzez pogłębienie i aktualizację, co dokonuje się dzięki Jego bliskiej i bezpośredniej relacji z Panem²³⁸.

Ostatnim określeniem Ducha jest tytuł ἄλλος παράκλητος (Inny Paraklet), który zakłada, że dotychczas sam Jezus był Parakletem dla uczniów, jednak teraz gdy wstawia się u Ojca za

²³³ Pastorelli, *Paraclet*, 95–99.

²³⁴ Pastorelli, *Paraclet*, 101.

²³⁵ Brown, „Paraclete”, 118.

²³⁶ B. Olsson, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel. A Text-Linguistic Analysis of John 2:1-11 and 4:1-42* (CB.NT 6; Lund: CWK Gleerup 1974) 268.

²³⁷ E. Franck, *Revelation Taught. The Paraclete in the Gospel of John* (CB.NT 14; Lund: CWK Gleerup 1985) 132–144.

²³⁸ Franck, *Revelation Taught*, 122.

grzesznikami (1 J 2,1), to Duch Święty jest kontynuatorem Jego misji na ziemi. Nie jest zatem jedynie następcą Jezusa, tak jak Jozue był następcą Mojżesza, ale obecnością Jego samego²³⁹. Paraklet czyni Jezusa obecnym nawet po Jego odejściu, innymi słowy jest znakiem ciągłej obecności Jezusa²⁴⁰. W świetle tego zrozumiąle wydaje się nazwanie Ducha „innym Parakletem” (J 14,16), podczas gdy to Jezus jest Parakletem (1 J 2,1). W tym kontekście warto zwrócić uwagę, że w Biblii to sam Bóg jest Tym, który przynosi pocieszenie (ή παράκλησις) dla Izraela (Łk 2,25). Czwarta Ewangelia ukazuje Boga przychodzącego do swego ludu w Jezusie – Paraklecie, który przyjął ciało i ofiarował swoje ostateczne pocieszenie i odkupienie przez ofiarę z samego siebie. Jezus jest Parakletem w tym znaczeniu, że ucieleśnia działanie Boga przynoszącego pocieszenie i odkupienie²⁴¹. Hans Windisch, odzwierciedlając tę myśl, określa Jezusa „Parakletem w niebie”, natomiast Ducha Świętego „Parakletem na ziemi”²⁴². To, co Ewangelia mówi o Duchu Paraklecie, jest wzorowane na tym, co mówi o Jezusie. Tę jedność funkcji dwóch postaci ukazuje poniższa tabela²⁴³.

Syn – Paraklet	Charakterystyka	Duch Święty – Inny Paraklet
J 5,43; 16,28	Pochodzi od Ojca	J 15,26
J 14,24; 17,18	Posłany przez Ojca	J 14,26
J 3,16	Dany przez Ojca	J 14,16
J 1,11; 5,43	Nie przyjęty przez świat	J 14,17a
J 14,19	Przyjęty przez wierzących	J 14,17b
J 14,20.23; 15,5	Jest z uczniami i w uczniach	J 14,16-17
J 7,17; 8,26; 14,10	Nie mówi od siebie	J 16,13

²³⁹ Kumlumoottil, *Christocentric*, 23. Zob. więcej na temat modelu następcy w grecko-rzymskiej literaturze pocieszenia – G.L. Parsenios, *Departure and Consolation. The Johannine Farewell Discourses in Light of Greco-Roman Literature* (SNT 117; Leiden: Brill 2005) 90–107.

²⁴⁰ John Ashton określa obecność Parakleta jako presence-in-absence wyrażając prawdę, że Duch jest obecny po odejściu Jezusa, innymi słowy: jest obecny w nieobecności Jezusa – zob. J. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel*, wyd. 2 (Oxford: Clarendon 2007) 442.

²⁴¹ A. Leaney, „The Johannine Paraclete and the Qumran Scrolls”, *John and the Dead Sea Scrolls* (red. J.H. Charlesworth) (New York, NY: Crossroad 1991) 47.

²⁴² H. Windisch, *The Spirit-Paraclete in the Fourth Gospel* (BS 20; Philadelphia, PA: Fortress 1968) 5.

²⁴³ J.A. Oñate-Ojeda, *El Paráclito y notas exegéticas sobre la Santísima Trinidad en San Juan* (SVal 44; Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer 1998) 31.

J 3,11,32; 8,14,18	Daje świadectwo	J 15,26
J 6,59; 7,14; 8,20; 18,20	Naucza	J 14,26
J 14,6; 18,37	Prowadzi do prawdy	J 16,13
J 4,25	Objawia prawdę	J 16,14

Powyższe porównanie obrazuje bliski związek Parakleta z Jezusem, bowiem to, co jest powiedziane o Paraklecie, to samo w innym miejscu Ewangelia mówi o Jezusie²⁴⁴. Zarówno Paraklet jak i Jezus, pochodzą od Ojca (J 15,26; 16,28). Ojciec „dał” Syna (J 3,16), podobnie też „da” Parakleta, gdy Syn o to poprosi (J 14,16). Podobnie jak Ojciec posłał Syna (J 3,17), tak samo pośle Parakleta (J 14,26). W relacji do świata można zauważyć podobny wzorzec: tak jak świat nie może przyjąć (J 5,43), zobaczyć (J 16,16), ani poznać (J 16,3) Jezusa, tak nie może przyjąć, zobaczyć, ani poznać Parakleta (J 14,17). Paraklet nazwany jest Duchem Prawdy, tak i Jezus jest Prawdą (J 14,6). Podobnie jak Paraklet określony jest Duchem Świętym, tak Jezus nazwany jest „Świętym Boga” (J 6,69). Paraklet „przyjdzie” (J 15,26; 16,7) tak jak Jezus „przyszedł” na świat (J 5,43; 16,16). Jeśli Jezus jest Parakletem, a Duch Święty – Innym Parakletem, to można również stwierdzić, że Duch–Paraklet jest obecnością Jezusa po Jego odejściu, ponieważ może przyjść tylko wtedy, gdy odejdzie Jezus (J 7,39)²⁴⁵. Co więcej, obie postacie posiadają podobne zadania: dają świadectwo, nauczają, objawiają prawdę i do niej prowadzą. Wszystko to świadczy o bliskiej relacji między Jezusem – Parakletem a Duchem – Parakletem. Mimo, że są to odrębne osoby, to ewangelista na każdym miejscu podkreśla ich bliską więź i jedność.

2.2.3.2. Kontekst stworzenia

Ewangelia Janowa ukazuje Ducha Świętego jako dawcę życia określając Go mianem τὸ ζῶποιοῦν (J 6,63). Czasownik ζῶποιοίω oznacza „uczynić żywym”, „ożywić”, a w Septuagincie jest tłumaczeniem hebrajskiego słowa חַי (żyć) występującego w koniugacji Piel lub Hifil²⁴⁶. Warto zwrócić uwagę, że podmiotem tego czasownika jest niemal zawsze Bóg, gdyż On jest Tym, który stworzył cały świat (Ne 9,6), uśmierca i ożywia (2 Krl 5,7), przywraca do życia i wydobywa z głębin ziemi (Ps 71,20)²⁴⁷. W Nowym Testamencie czasownik ten występuje 11 razy, przy czym

²⁴⁴ Brown, „Paraclete”, 126.

²⁴⁵ Brown, „Paraclete”, 128.

²⁴⁶ R. Bultmann, „ζῶποιοίω”, *GLNT III*, 1478.

²⁴⁷ Zob. również Koh 7,12; Hi 36,6. Wyjątkiem jest Sdz 21,14, gdzie czasownik ζῶποιοίω pojawia się w kontekście zachowania przy życiu, czyli uniknięcia śmierci z rąk Izraelitów.

trzykrotnie w Ewangelii Janowej, natomiast nie pojawia się ani razu w Ewangeliiach synoptycznych²⁴⁸. Znaczący wydaje się fakt, że podobnie jak w Starym Testamencie ta zdolność przypisana jest tylko Bogu, tak w czwartej Ewangelii odnosi się jedynie do Ojca, Syna i Ducha (J 5,21; 6,63). To ożywiające działanie Ducha Świętego jest zatem tym samym zbawczym działaniem, którego dokonuje Ojciec i Syn²⁴⁹.

Analizując stwórcze działanie Ducha w czwartej Ewangelii można zauważyć, że autor kilkakrotnie używa sformułowania określającego bycie zrodzonym z Ducha (ἐκ τοῦ πνεύματος)²⁵⁰. Idea zrodzenia w Starym Testamencie była wyrażona poprzez hebrajski czasownik יָלַד i jego grecki ekwiwalent – γεννάω. Poza znaczeniem wskazującym na proces zrodzenia, przekazania życia dziecku (np. Rdz 4,1-2), wskazuje również na ustanowienie Izraela jako Ludu Boga poprzez zawarcie przymierza (Pwt 32,18; Iz 45,9-11)²⁵¹. To przymierze miłości wymaga odpowiedzi posłuszeństwa ze strony Izraelitów, na wzór relacji syna wobec ojca²⁵². Ewangelie synoptyczne stosują ten czasownik, aby wyrazić pochodzenie, czy też naturalne zrodzenie, o czym najwyraźniej świadczy genealogia zapisana na kartach Ewangelii Mateusza (Mt 1,1-17)²⁵³. W teologii Janowej czasownik γεννάω wielokrotnie wskazuje na ponadnaturalne pochodzenie i źródło życia ucznia. Wydaje się, że Janowe sformułowania takie jak: ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν (J 1,13), τις γεννηθῆ ἄνωθεν (J 3,3.7), τις γεννηθῆ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος (J 3,5) wyrażają tę samą prawdę. Narodzenie z wody (ἐξ ὕδατος) jest bowiem narodzeniem z Ducha (ἐκ πνεύματος), gdyż sam Jezus określa Go jako strumienie wody żywej (J 7,38-39). Podobne znaczenie ma narodzenie z góry (ἄνωθεν), ponieważ to Duch jest Tym, który zstępuje z niebios (J 1,32), a tym samym pochodzi On „z góry”. Janowa koncepcja narodzenia z Ducha (J 3,5) i bycia dziećmi Boga dzięki wierze w Słowo (J 1,12) podkreślają zatem relację między Bogiem a Jego ludem, a także głęboką godność wierzącego.

Jezus po swoim zmartwychwstaniu przynosi uczniom dar Ducha Świętego (J 20,22), dzięki któremu otrzymują władzę odpuszczania lub zatrzymywania grzechów (J 20,23). Czynność przekazania Ducha jest opisana poprzez czasownik ἐμφυσάω, który oznacza „tchnąć”, „chuchnąć na kogoś”²⁵⁴. W Septuagincie pojawia się 9 razy będąc atrybutem Boga, który tchnie w człowieka tchnienie życia, dzięki czemu staje się istotą żyjącą (Rdz 2,7), przywraca życie zeschłym kościom

²⁴⁸ J 5,21(2); 6,63; Rz 4,17; 8,11; 1 Kor 15,22.36.45; 2 Kor 3,6; Ga 3,21; 1 P 3,18.

²⁴⁹ J. Kręcidło, *Duch Święty i Jezus w Ewangelii Świętego Jana. Funkcja pneumatologii w chrystologicznej strukturze czwartej Ewangelii* (SBP 2; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2006) 203.

²⁵⁰ J 3,5.6.8.

²⁵¹ Vellanickal, *Divine Sonship*, 23–24.

²⁵² Jojko, *Worshipping*, 230.

²⁵³ W opisie genealogii Jezusa ewangelista Mateusz 40 razy stosuje czasownik γεννάω.

²⁵⁴ Popowski, *Wielki słownik*, 195.

(Ez 37,9)²⁵⁵. Natomiast w Nowym Testamencie czasownik ἐμφυσάω pojawia się jeden raz i to w Ewangelii Janowej (J 20,22). Podmiotem czynności nie jest tu Bóg, ale Jezus, który tchnie na uczniów Ducha Świętego, kontynuując tym samym stwórcze dzieło Boga²⁵⁶. Scena ta może być również rozumiana jako odpowiedź na pytanie Nikodema o to, jak człowiek może narodzić się powtórnie będąc już starcem (J 3,4)²⁵⁷. Nowe narodziny są bowiem możliwe jedynie dzięki mocy Ducha Świętego, który daje początek nowemu stworzeniu czyniąc z uczniów dzieci Boga.

2.2.3.3. Kontekst objawienia

W literaturze żydowskiej Boży duch, najczęściej określany jako duch świętości lub duch prawdy, pełnił funkcję objawieniową i zbawczą. Oczyszczał członków wspólnoty, uzdalniając ich do poprawnego interpretowania Tory, a tym samym objawiając prawdy w niej zawarte²⁵⁸. Czwarty ewangelista również przypisuje Duchowi funkcję objawieniową. Ma On bowiem za zadanie nauczyć i przypomnieć uczniom słowa Jezusa (J 14,26), jak i oznajmić rzeczy przyszłe (J 16,13). Innymi słowy, odwołując się do wcześniej nakreślonej paraleli między misją Jezusa – Parakleta a misją Ducha – Parakleta, można stwierdzić, że tak jak Jezus objawia Ojca (J 1,18; 14,7), tak Paraklet ma za zadanie objawić Jezusa (J 14,20; 15,26-27). Syn oznajmił uczniom wszystko, co usłyszał od Ojca (J 15,15), tak też Duch ma przypomnieć uczniom wszystko, co powiedział Jezus (J 14,26).

Czasownik διδάσκω, który opisuje misję Parakleta (J 14,26), jest u Jana terminem ściśle związanym z ideą objawienia (np. J 8,28)²⁵⁹. Podobnie jak Jezus objawia w sobie Ojca, tak Duch ze swoim nauczaniem objawia osobę Jezusa, a w Nim osobę Ojca²⁶⁰. Objawienie Ducha różni się od Jezusowego, ponieważ nie dokonuje się poprzez słyszalne słowa, ale jest czynnością wewnętrzną, oświeceniem serca²⁶¹. Ponadto, hebrajski odpowiednik tego czasownika – דָּבַר – odnosi się do działania kogoś, kto całkowicie kształtuje wolę drugiego²⁶². Idea ta potwierdza rozumienie Janowego terminu διδάσκω jako kształtowanie woli, co w konsekwencji prowadzi do ich zjednoczenia. W J 8,28 jest zatem mowa o zjednoczeniu woli pomiędzy Ojcem a Synem, a w

²⁵⁵ Czasownik ἐμφυσάω w Septuagincie: Rdz 2,7; 1 Krl 17,21; Tb 6,9; Tb 11,11; Hi 4,21; Mdr 15,11; Na 2,2; Ez 21,36; Ez 37,9.

²⁵⁶ E. Stauffer, „ἐμφυσάω”, *GLNT* III, 558.

²⁵⁷ A. Weissenrieder, „Spirit and Rebirth in the Gospel of John”, *R&T* 21/1-2 (2014) 62.

²⁵⁸ Breck, *Spirit*, 161.

²⁵⁹ Olsson, *Structure*, 269. Por. K.H. Rengstorf, „διδάσκω”, *GLNT* II, 1116

²⁶⁰ G. Ferraro, *Il Paraclito, Cristo, il Padre nel quarto Vangelo* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1996) 65.

²⁶¹ Ferraro, *Paraclito*, 65.

²⁶² Rengstorf, „διδάσκω”, 1115.

J 14,26 czasownik διδάσκω wskazuje na działanie Ducha, zadaniem którego jest kształtowanie woli wierzącego w taki sposób, by doprowadzić go do zjednoczenia z wolą Jezusa.

Funkcja objawieniowa Ducha w J 14,26 jest również określona jako ὑπομνήσκω (przypominanie). W starotestamentalnej tradycji pamięć stanowi istotny aspekt relacji między Bogiem a Jego ludem: Bóg pamięta (רָזַר) o przymierzu ze swoim ludem (np. Wj 2,24; Kpł 26,42), a Izrael ma pamiętać o Bożych dziełach (np. Pwt 8,2)²⁶³. Pamięć o niewoli w Egipcie i wybawieniu z niej przez Pana jest niejako przykazaniem danym Narodowi Wybranemu²⁶⁴. W pismach Nowego Testamentu pamiętanie, interpretowanie jest przede wszystkim misją prorocką (2 Tm 2,14; Tt 3,1; 2 P 1,12)²⁶⁵. Ewangelia Jana łączy natomiast to zadanie z ponownym, pogłębionym odczytaniem sensu minionych wydarzeń z życia Jezusa (J 2,17.22; 12,16), tym samym nadając jej znaczenie teologiczne. „Przypominanie” może zatem oznaczać trzy czynności: uobecnianie, tłumaczenie, jak i samo przeżycie prawdy²⁶⁶. Funkcja nauczycielska Parakleta nie polega więc jedynie na przypomnieniu uczniom o objawieniu przyniesionym wcześniej przez Jezusa, ale dotyczy również przyszłości, pomaga na nowo odczytać i zgłębić znaczenie misji Jezusa²⁶⁷.

Innym zadaniem Ducha w kontekście objawienia jest doprowadzenie (ὁδηγέω) uczniów do pełnej prawdy, a także oznajmienie (ἀναγγέλλω) im rzeczy przyszłych (J 16,13). Prowadzi On zatem do Jezusa, objawiając misterium Tego, który sam jest Drogą (ἡ ὁδός) i Prawdą (ἡ ἀλήθεια)²⁶⁸. Działalność Parakleta jest opisana także poprzez czasownik ἀναγγέλλω, który oznacza „oznajmiać”, „objawiać” czy też „ujawniać”²⁶⁹. W Septuagincie pojawia się 259 razy, przy czym najczęściej u proroka Izajasza (43 razy). Podmiotem tego czasownika jest zazwyczaj Bóg, który w przeciwieństwie do fałszywych bożków, ma moc ogłosić przyszłe wydarzenia (Iz 44,7). Tylko On jest w stanie obwieścić to, co ma nadejść, zanim to się wydarzy (Iz 41,26; 43,9). Co więcej, nie tylko ogłasza rzeczy przyszłe, ale realizuje je, Jego deklaracja jest bowiem nierozzerwalnie złączona ze zbawieniem (Iz 43,12)²⁷⁰. W Księdze Izajasza słowo ἀναγγέλλειν, ze względu na kontekst znaczeniowy, w którym jest wielokrotnie używane, można przetłumaczyć

²⁶³ O. Michel, „μνησκομαι”, *GLNT VII*, 299–300.

²⁶⁴ Pwt 5,15; 8,2; 15,15; 16,12; 14,18; 24,18.22.

²⁶⁵ D.R. Sadananda, *The Johannine Exegesis of God. An Exploration into the Johannine Understanding of God* (BZNW 121; Berlin: De Gruyter 2004) 262.

²⁶⁶ A. Jankowski, „Paraklet”, *Egzegeza Ewangelii*, 199.

²⁶⁷ Thomas Tops określa natomiast funkcję przypominającą Ducha jako retrospektywną, czyli ograniczoną do nauczania Jezusa, zaś nauczycielską jako prospektywną, ponieważ dzięki niej dokonuje się egzystencjalna przemiana ucznia – zob. T. Tops, „The Orientation of the Teaching of the Paraclete in the Gospel of John: Retrospective or Prospective?”, *NTS* 66/1 (2020) 85.

²⁶⁸ J 14,6.

²⁶⁹ Popowski, *Wielki słownik*, 32.

²⁷⁰ Septuaginta łączy te dwa czasowniki w wyrażeniu „ἀγγεῖλα καὶ ἔσωσα” (Iz 43,12).

jako „objawić”²⁷¹. W Nowym Testamencie czasownik ten występuje natomiast 14 razy, w tym 6 razy w Dziele Janowym²⁷². Zazwyczaj przyjmuje podstawowe znaczenie, a mianowicie „oznajmiać”, „obwieszczać”, jednak w Ewangelii Jana kilkakrotnie pojawia się w kontekście objawienia. W J 4,25 odnosi się do Mesjasza, który gdy przyjdzie, objawi wszystko (ἀναγγελεῖ ἡμῖν ἅπαντα), a w J 16,13-15 do Ducha Świętego, który ujawni nauczanie Jezusa, jak i to, co ma nadejść (τὰ ἐρχόμενα). Należy zauważyć, że wyrażenie τὰ ἐρχόμενα nie musi być odniesione do przyszłych wydarzeń, ale może dotyczyć sytuacji, które mają miejsce w życiu uczniów²⁷³. Paraklet ma im pomóc zrozumieć ich własne doświadczenia w świetle misterium Jezusa. Potwierdza to fakt, że w tekstach apokaliptycznych i prorockich czasownik ten używany jest w znaczeniu „odsłonięcia”, „wyjawienia” jakiejś tajemnicy (Dn 2,2.4.6)²⁷⁴.

Podsumowując należy zauważyć, że w Starym Testamencie funkcja objawiania tego, co ma nastąpić była zarezerwowana jedynie dla Boga. Tym samym czwarta Ewangelia, przypisując tę misję Duchowi, rozpoznaje w Nim boską tożsamość. Janowy Paraklet objawi jednak prawdę tym, którzy są już uczniami Jezusa, zatem nie jest objawicielem dla świata, ale dla wierzących (J 14,22-24)²⁷⁵.

2.2.3.4. Kontekst sądu

Janowe rozumienie sądu nie jest jedynie ściśle eschatologiczne, bowiem rozpoczął się on już wraz z przyjściem Jezusa – prawdziwej światłości (J 3,19). Kontynuacją zaś posłannictwa Syna jest misja sądowa Ducha, który ma otrzymać misję świadka i oskarżyciela wobec świata (J 16,8-11)²⁷⁶. Jednak Jego świadectwo nie jest skierowane bezpośrednio do świata, ponieważ świat nie jest w stanie Go przyjąć (J 14,17), ale do uczniów, którzy później sami świadczą będą o Jezusie (J 15,27)²⁷⁷.

W J 16,7-11 pojawia się obraz procesu sądowego, a Paraklet jest tym, który bierze w nim czynny udział. Nie występuje jednak w roli obrońcy uczniów przed Bogiem, ale jako oskarżyciel wobec świata (J 16,8). Stosując terminy „obrońca” i „oskarżyciel” należy jednak zdawać sobie sprawę ze sposobu funkcjonowania starożytnych sądów w Izraelu. Zgodnie ze stosowaną

²⁷¹ F.W. Young, „A Study of the Relation of Isaiah to the Fourth Gospel”, *ZNW* 46/3-4 (1955) 225; Tops, „Orientation”, 83.

²⁷² J 4,25; 5,15; 16,13.14.15; Dz 14,27; 15,4; 19,8; 20,20.27; Rz 15,21; 2 Kor 7,7; 1 P 1,12; 1 J 1,5.

²⁷³ Kumblumootil, *Christocentric*, 244.

²⁷⁴ Por. J 4,25.

²⁷⁵ G. Johnston, *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John* (SNTSMS 12; Cambridge: University Press 1970) 89.

²⁷⁶ Jankowski, „Paraklet”, 202.

²⁷⁷ Kręcidło, *Duch Święty*, 302.

procedurą, to sędzia przeprowadzał większość przesłuchań, natomiast oskarżyciel czy też obrońca był traktowany jako świadek obrony²⁷⁸. Tym zaś, co decydowało o wyroku, to „zapamiętane fakty”, stąd też „pamięć” świadka stanowiła zasadniczy punkt odniesienia w czasie procesu sądowego²⁷⁹. Podobnie Duch Święty jest przedstawiony jako świadek, którego działanie związane jest z obroną Jezusa (J 15,26), przypominaniem Jego słów, równocześnie mając za zadanie ożywić i umocnić wiarę uczniów²⁸⁰. Ci zaś, którzy odrzucają świadectwo Parakleta, zostają automatycznie osądzeni. Celem nie jest zatem sąd, jest on jedynie jego rezultatem.

Czynność sądownicza Parakleta wyrażona jest również poprzez czasownik ἐλέγχω (J 16,8), który pierwotnie oznaczał „postawić w świetle”, „wyjaśnić”, „wykazać brak”, „zganic”, „ukarać”²⁸¹. Natomiast w sądownictwie starożytnym był on terminem technicznym określającym przeprowadzenie dowodu winy²⁸². Duch Paraklet ma zatem postawić ludzkość (ὁ κόσμος) w świetle, tak by zobaczyła swój grzech, a także Bożą sprawiedliwość i sąd (J 16,8). W Septuagincie termin ἐλέγχω jest odpowiednikiem hebrajskiego czasownika נִכַּח, który opisuje akt nagany wobec osoby dopuszczającej się złych czynów (Rdz 21,25; 2 Sm 7,14)²⁸³. To działanie ma na celu wzbudzenie skruchy, a następnie zmianę postępowania danej osoby²⁸⁴. W Nowym Testamencie czasownik ἐλέγχω przyjmuje podobne znaczenie, które można określić jako niezadowolenie z czyjegoś działania czy też upominanie osoby z powodu jej zachowania²⁸⁵. Friedrich Büchsel dodaje, że jest ono tożsame ze wskazywaniem komuś grzechu i nakłanianiem go do pokuty²⁸⁶. W kontekście, w jakim odniesione jest to słowo do Parakleta, należy je rozumieć jako zrealizowaną eschatologię sądu świata²⁸⁷. Duch wykazuje światu grzech, jakim jest brak wiary w Jezusa (J 16,9). Pociesza i umacnia uczniów pokazując, że sprawiedliwość, czyli realizacja planu zbawczego, potwierdza jedność Syna z Ojcem (J 16,10). W końcu mówi o tym, że władca tego świata już został osądzony (J 16,11). Po odejściu Mistrza, to Duch Paraklet staje się dla uczniów Kimś, za Kim mogą podążać. Prowadzi ich do coraz głębszego przyłgnięcia do Jezusa, a zarazem do odważnego świadectwa wobec świata²⁸⁸.

²⁷⁸ R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu* (Poznań: Pallottinum 2004) 170.

²⁷⁹ O.W. Betz, *Der Paraklet. Fürsprecher im häretischen Spätjudentum, im Johannes-Evangelium und in neu gefundenen gnostischen Schriften* (AGSU 2; Leiden: Brill 1963) 94.

²⁸⁰ Jankowski, „Paraklet”, 187.

²⁸¹ Brown, *John XIII-XXI*, 705.

²⁸² Kręcidło, *Duch Święty*, 290; Jankowski, „Paraklet”, 203.

²⁸³ Muraoka, *A Greek-Hebrew*, 39; Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik*, 388.

²⁸⁴ Kumblumoottil, *Christocentric*, 216.

²⁸⁵ Popowski, *Wielki słownik*, 1651. W pismach z Qumran czasownik נִכַּח oznacza najczęściej „upominać”, zwłaszcza w kontekście obowiązku członka wspólnoty, aby upomnieć bliźniego, by ten w odpowiednim czasie oczyścił się ze swoich win (IQS 5,24.26) – zob. Leaney, „Johannine Paraclete”, 45.

²⁸⁶ F. Büchsel, „ἐλέγχω”, *GLNT III*, 391.

²⁸⁷ Kumblumoottil, *Christocentric*, 219.

²⁸⁸ Mędala, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 13–21)*, 141.

Podsumowując aspekt immamentny ojcostwa Boga objawionego w Ewangelii Janowej, należy podkreślić, że objawia się ono poprzez Słowo (*Logos*), Chwałę (*Doksa*) i Ducha – Parakleta. Z jednej strony można zauważyć odrębność tych trzech rzeczywistości, ale z drugiej widoczne są wysiłki autora, aby ukazać ich jedność i podobieństwo. Słowo (*Logos*) jest Bogiem (J 1,1), a Bóg jest tożsamy z Duchem (J 4,24). Bóg Ojciec rozbił namiot pośród swego ludu poprzez Wcielenie Słowa – Jezusa (J 1,14), tak też Jezus po swoim fizycznym odejściu z tego świata będzie zamieszkiwał pośród uczniów poprzez obecność Ducha Parakleta (J 14,17). Nauczanie Jezusa jest przekazywaniem słów usłyszanych od Ojca (J 15,15), podobnie jak nauczanie Ducha jest tożsamy z nauką Jezusa (J 14,26). Idąc dalej można stwierdzić, że słowa Parakleta są również słowami Ojca²⁸⁹. Podobnie jak Jezus jest egzegetą Ojca (J 1,18), tak Duch jest egzegetą Jezusa (J 14,26). Jan ewangelista wyraźnie zaznacza, że tylko Jednorodzony Syn mógł opowiedzieć o Ojcu, ponieważ Go widział i słyszał. Jedynie Paraklet może nauczyć wszystkiego, co powiedział Jezus, dając autentyczną i wyczerpującą interpretację²⁹⁰. Ścisły związek funkcji Jezusa i Ducha Świętego przypomina relację Słowa (*Logos*) z Bogiem (J 1,1), ponieważ – jak zauważa Stanisław Mędała – Duch i Jezus nie są ukazani jako „dwie odrębne rzeczywistości naszego doświadczenia, lecz jako dwaj w jednym”²⁹¹. Istnieje zatem pewna odrębność osób, ale równocześnie jasno jawi się ich wzajemna jedność. Być może autor czwartej Ewangelii chciał przez to podkreślić, że ani osoba Ducha, ani osoba Jezusa nie burzą monoteizmu, gdyż są w pewnym sensie jednością, a prawda, że Bóg jest jeden (Pwt 6,4) nadal stanowi nadrzędną zasadę wiary.

2.3. Bóg wobec wspólnoty Kościoła – aspekt społeczny

Ewangelia Janowa z pewnością podkreśla szczególną więź łączącą Ojca i Syna, a więc ojcostwo Boga wobec Jezusa. Równocześnie jednak ukazuje prawdę o dziecięctwie Bożym uczniów. Każdy, kto wierzy w Jezusa, dzięki Niemu ma przystęp do Ojca. Podobną myśl przekazują Ewangelie synoptyczne, mając na uwadze chociażby treść modlitwy, w której Jezus nauczył uczniów zwracać się do Boga słowami „Ojczy nasz”. Autorzy nowotestamentalni są zatem zgodni, co do idei ojcostwa Boga względem wierzących, chociaż każdy z nich wyraża tę prawdę w nieco inny sposób²⁹². Św. Paweł, odnosząc się do idei dziecięctwa Bożego, określa ją jako

²⁸⁹ Brown, *Spirit*, 210.

²⁹⁰ Ferraro, *Paraclito*, 67.

²⁹¹ Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 13–21)*, 142.

²⁹² Szczegółowe omówienie tematu – zob. H.W. Montefiore, „God as Father in the Synoptic Gospels”, *NTS* 3/1 (1956) 31–46.

ἡ υιοθεσία (Ga 4,5), czyli przybranie za synów. Termin ten w starożytnej Grecji oznaczał oficjalny akt adopcji, którego zgodnie z obowiązującymi zasadami, dokonywano na rynku w obecności grupy obywateli²⁹³. Osoba adoptowana była wprowadzana w życie rodziny, tym samym zapewniając ciągłość danego rodu i otrzymywała prawa przynależące jej członkom. Zobowiązywała się w zamian do późniejszej opieki nad osobami, które dokonały tego aktu, dlatego też adopcja była uznawana za zabezpieczenie na czas starości²⁹⁴. Odwołując się do Starego Testamentu należy zauważyć, że rzeczownik ten nie występuje w Septuagincie. Pojawia się natomiast 5 razy w Nowym Testamencie, ale jedynie w listach św. Pawła²⁹⁵. Termin ten określa przybranie za syna, wskazując nie na akt naturalny, ale na dar Boga przyjęty poprzez wiarę²⁹⁶. Jest on z jednej strony obecnym doświadczeniem wierzącego, ponieważ objawia się poprzez odkupienie w Chrystusie i zostaje potwierdzone przez Ducha Świętego, który woła „Abba” (Rz 8,15; Ga 4,6). Z drugiej strony jest rzeczywistością eschatologiczną, ponieważ jej ostateczne wypełnienie jeszcze nie dokonało się. Chrześcijanin, jak pisze św. Paweł, choć posiada pierwociny Ducha, wzdycha całą swoją istotą, czekając na przybranie za synów (Rz 8,23)²⁹⁷.

Inne spojrzenie na relację wierzących z Ojcem proponuje Ewangelia Jana. Nie stosuje pojęcia υιοθεσία, tym samym nie odwołuje się do aktu adopcji, przybrania za synów, ale raczej ujmuje tę prawdę w kategoriach stawania się dzieckiem Boga (J 1,12), wejścia na łono Ojca (J 1,18)²⁹⁸. Ten ważny aspekt teologii Janowej znajduje swoje odzwierciedlenie w użyciu czasownika γεννάω, który ukazuje relację wierzącego z Ojcem na zasadzie zrodzenia (J 3,5; por. 1,13). Mimo że w Starym Testamencie obecna jest idea zrodzenia Króla Mesjasza przez Boga (Ps 2,7; Ps 110,3), to jednak autorzy niechętnie określali relację Izraela z Panem pojęciem zrodzenia. Być może było to spowodowane otaczającymi ich religiami, które cechowały się podobnymi ideami²⁹⁹. Wyjątkiem są tu teksty: Pwt 32,15-18; Iz 1,2; Iz 45,9-11; Jr 2,26-27, mówiące o uformowaniu Izraela jako Ludu Boga poprzez Wyjście i zawarcie przymierza w kategoriach zrodzenia. Ewangelia Janowa ukazuje natomiast tych, którzy przyjęli Słowo (*Logos*) i uwierzyli w Jego imię (J 1,12) jako dzieci Boga (J 1,12). „Bycie zrodzonym z wody

²⁹³ P. Wülfing von Martitz – E. Schweizer, „υιοθεσία”, *GLNT XIV*, 269.

²⁹⁴ Wülfing von Martitz – Schweizer, „υιοθεσία”, 269–271. Szczegółowe omówienie grecko-rzymskiego i judaistycznego tła pojęcia υιοθεσία – zob. E.M. Heim, *Adoption in Galatians and Romans. Contemporary Metaphor Theories and the Pauline Huiothesia Metaphors* (BibInt 153; Leiden: Brill 2017) 112–147.

²⁹⁵ Rz 8,15.23; Rz 9,4; Ga 4,5; Ef 1,5.

²⁹⁶ Wülfing von Martitz – Schweizer, „υιοθεσία”, 272. Matthew Vellanickal podkreśla, że Pawłowy termin υιοθεσία wskazuje bardziej na godność i przywilej synostwa niż samą jego naturę – zob. Vellanickal, *Divine Sonship*, 87.

²⁹⁷ Vellanickal, *Divine Sonship*, 83.

²⁹⁸ Wielu egzegetów ukazuje jednak Janową ideę dziecięctwa Bożego wierzących jako akt adopcji czy przybrania za dzieci – Marchel, „Ojciec”, 155–156; Boismard, *Prologue*, 133. Jednak należy zauważyć, że nie jest to język typowy dla czwartego ewangelisty, ponieważ w przeciwieństwie do św. Pawła, Jan nie wyraża idei adopcji, ale podkreśla motyw „zrodzenia z Boga” (J 1,13).

²⁹⁹ Vellanickal, *Divine Sonship*, 99.

i Ducha” (J 3,5) nadaje głębsze znaczenie wyrażeniu „dzieci Boga”, a mianowicie boskie synostwo ludzi bazuje na zrodzeniu, a więc na przekazaniu życia przez Boga. Wyrażenie τέκνα θεοῦ nie ma zatem jedynie metaforycznego znaczenia, ale implikuje rzeczywistość, bowiem wierzący są prawdziwie dziećmi zrodzonymi z Boga³⁰⁰. Raymond E. Brown wyjaśnia, że podobnie jak ktoś staje się człowiekiem i przychodzi na świat jako rezultat bycia zrodzonym przez swojego ojca, tak też może on wejść do królestwa Bożego jedynie poprzez bycie zrodzonym przez Ojca, który jest w niebie³⁰¹. W tym miejscu warto zauważyć, że Ewangelia Jana w podobny sposób mówi o byciu zrodzonym z Ducha (J 3,5-6.8). W obu przypadkach, zarówno zrodzenia z Boga jak i z Ducha, pojawia się przyimek ἐκ podkreślający źródło istnienia. Jednak widoczna jest tu różnica między synostwem uczniów a synostwem Jezusa. Wierzący są „zrodzeni” ἐκ τοῦ πνεύματος (J 3,8), natomiast Jezus „jest” ἐκ θεοῦ (J 8,47)³⁰². Ponadto ewangelista podkreśla fakt, że człowiek „staje się” dzieckiem Boga i jego boskie synostwo jest darem wynikającym z miłości Boga (J 1,12), natomiast Jezus „jest” Jednorodzonym Synem, który został posłany na świat (J 3,16)³⁰³.

Kolejna różnica między dziecięctwem wierzących a synowską relacją Jezusa widoczna jest na poziomie leksykalnym, gdyż uczniowie są określani jako τέκνα θεοῦ (dzieci Boże), a Jezus jako υἱὸς θεοῦ (Syn Boży). Rzeczownik τὸ τέκνον pochodzi od czasownika τίκτω (rodzić, wydawać na świat) i oznacza „dziecko”, ale z naciskiem na ideę pochodzenia³⁰⁴. Matthew Vellanickal zauważa, że termin τὸ τέκνον jest używany z rzeczownikiem w dopełniaczu, aby wskazać na doskonałe podobieństwo do jakiejś osoby, na ich bliską relację, pochodzenie i zależność, stąd też wskazuje na związek ojcostwa³⁰⁵. W Ewangelii Janowej termin ten pojawia się jedynie trzy razy w syntagmach: τέκνα θεοῦ (J 1,12; 11,52) i τέκνα τοῦ Ἀβραάμ (J 8,39)³⁰⁶. Warto zauważyć, że wyrażenia te nie wskazują dosłownie na dzieci jako potomków rodziców, tak jak wielokrotnie jest to w Ewangeliach synoptycznych (np. Mk 12,19; Łk 1,7), ale mają znaczenie metaforyczne³⁰⁷. W 1 J 3,10 wyrażenie τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ pojawia się w opozycji do τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου, a tym, co różni obie grupy, są ich czyny³⁰⁸. Można zatem stwierdzić, że relacja dziecięctwa wskazuje na moralne podobieństwo do ojca. Innymi słowy τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ pełnią

³⁰⁰ Vellanickal, *Divine Sonship*, 103.

³⁰¹ Brown, *John I-XII*, 138.

³⁰² Pollard, „The Father-Son”, 366.

³⁰³ Vellanickal, *Divine Sonship*, 92.

³⁰⁴ A. Oepke, „παῖς”, *GLNT IX*, 229. Por. Popowski, *Wielki słownik*, 603–604.

³⁰⁵ Vellanickal, *Divine Sonship*, 91.

³⁰⁶ Dla porównania: Mt – 12; Mk – 7; Łk – 14; J – 3.

³⁰⁷ Vellanickal, *Divine Sonship*, 93.

³⁰⁸ Por. J 8,44; 8,39.

czyny swego Ojca³⁰⁹. Co więcej, rzeczownik τὸ τέκνον występuje w Septuagincie najczęściej jako tłumaczenie hebrajskiego słowa בן (syn) i w liczbie mnogiej zazwyczaj odnosi się do potomków³¹⁰. Podsumowując powyższą analizę leksykalną można zatem wyciągnąć dwa ważne wnioski. Po pierwsze, biorąc po uwagę grecki termin τὸ τέκνον, da się zauważyć, że Ewangelia Janowa ukazuje wierzących jako dzieci Boga, kładąc nacisk na relację pochodzenia, zrodzenia z Boga Ojca. Po drugie, hebrajski ekwiwalent pozwala natomiast nazwać uczniów synami (בנים) Boga, co nawiązuje do relacji Izraelitów z Bogiem, określanych w Targumie Neofiti 1 jako בני ישראל (synowie Izraela)³¹¹.

Czwarta Ewangelia mimo, że wprost tylko raz nazywa Boga Ojcem uczniów (J 20,17), to jednak wielokrotnie wyraża tę prawdę poprzez odniesienia do motywu wybrania, przymierza, miłości i wiecznego przeznaczenia. Idee te są bliskie starotestamentalnym wyrażeniom, które opisywały Izraelitów jako synów Boga, którzy wchodzili w tę zażyłą więź na mocy zawartego przymierza. Tym, co natomiast prowadziło do tego aktu był wolny wybór Boga i Jego bezinteresowna miłość.

2.3.1. Wybranie

Temat wybrania jest jednym z kluczowych motywów biblijnych (Pwt 4,37; Pwt 10,15; Pwt 14,2). Najczęściej prezentowany jest on jako komplementarny element przymierza. W znaczeniu teologicznym Stary Testament ukazuje Izraela jako Naród Wybrany, jako Lud, który stał się przedmiotem szczególnej opieki i miłości Bożej. Nowy Testament kontynuuje tę myśl, nazywając wyznawców Chrystusa mianem „wybranych” (Kol 3,12). W Ewangelii Janowej tymi wybranymi są uczniowie Jezusa (J 15,16), podobnie jak w Starym Testamencie Izrael. W konsekwencji to wierzący, a zatem cała wspólnota Kościoła, jest nowym Narodem Wybranym.

Podobnie jak wybranie Izraela, tak też wezwanie uczniów jest darem od Boga. Trwanie w miłości Bożej i zachowywanie Jego przykazań jest znakiem rozpoznawczym obu przymierzy. Janowe uczniostwo charakteryzuje się jednak uniwersalnym członkostwem – włącza do swojej wspólnoty Żydów, Samarytan, pogan czy Greków. Tym samym przekracza i wydoskonala wyłączną relację starotestamentalną między Panem a Izraelem. Ewangelista redefiniuje i poszerza

³⁰⁹ Podobnie w J 8,39 mianem τέκνα τοῦ Ἀβραάμ są określani ci, którzy pełnią czyny Abrahama (τὰ ἔργα τοῦ Ἀβραάμ ποιεῖτε). Zob. Vellanickal, *Divine Sonship*, 93–94.

³¹⁰ Muraoka, *A Greek-Hebrew*, 116.

³¹¹ Zob. TgN Wj 12,45; TgN Pwt 1,1; 5,6. Matthew Vellanickal twierdzi, że terminy „uczeń” i „dziecko Boga” są synonimiczne, ponieważ „bycie uczniem jest zaawansowanym etapem bycia dzieckiem Bożym” – zob. Vellanickal, *Divine Sonship*, 292.

tę perspektywę, stosując ją do relacji między Bogiem a wspólnotą nowego przymierza Jezusowych uczniów³¹².

Warto zwrócić uwagę, że Janowa teologia przedstawia motyw wybrania wierzących zgodnie ze starotestamentalną ideą dotyczącą wybrania Izraela, a mianowicie w trzech kontekstach: umiłowania, świętości i przynależności. W dalszej części pracy zostanie zatem przeanalizowana terminologia związana z wybraniem, a następnie omówione wyżej wymienione konteksty.

2.3.1.1. Terminologia

Grecki czasownik ἐκλέγομαι występuje w 120 razy w Septuagincie i odpowiada hebrajskiemu בחר (wybierać)³¹³. Zdecydowanie najczęściej pojawia się w Księdze Powtórzonego Prawa (29 razy), jak i w Księdze Proroka Izajasza (19 razy), ponieważ księgi te w sposób szczególny rozwijają teologię wybrania Izraela (np. Pwt 7,7; Iz 41,8; Iz 44,1). Słowo ἐκλέγομαι wskazuje na akt woli, na wybór pomiędzy różnymi możliwościami, równocześnie zakładając odrzucenie innych³¹⁴. W znaczeniu teologicznym interpretowane jest jako działanie Boże skierowane wobec pojedynczych osób, np. proroka czy króla, lub wobec całego ludu³¹⁵. Tym, co determinuje wybór Boga jest Jego miłość i wierność³¹⁶.

W Nowym Testamencie czasownik ten występuje 22 razy, przy czym 10 razy w Ewangeliach³¹⁷. Jezus wybiera dwunastu apostołów (Łk 6,13), a podczas przemienienia na górze On sam jest nazwany przez Ojca Wybranym (Łk 9,35). Należy zauważyć, że Ewangelie synoptyczne nie stosują tego czasownika jedynie w znaczeniu teologicznym. Odnosi się on również do wyboru miejsca na uczenie (Łk 14,7), jak i do wyboru części, której nie będzie się pozbawionym (Łk 10,42). Inną koncepcję można odnaleźć w czwartej Ewangelii, gdzie czasownikowi ἐκλέγομαι zawsze przypisane jest znaczenie teologiczne. Co więcej, za każdym razem pojawia się on na ustach Jezusa w emfaticznej formule, na co wskazuje użycie zaimka osobowego ἐγώ³¹⁸. To boskie „Ja” Jezusa jest podmiotem działającym, natomiast apostołowie są przedmiotem Jego wyboru. W Ewangelii Janowej wybór ma miejsce w osobistej historii uczniów i jest dokonywany przez Jezusa. Jednak zawsze za wybierającym Synem stoi Ojciec³¹⁹.

³¹² R.M. Chennattu, *Johannine Discipleship as a Covenant Relationship* (Peabody, MA: Hendrickson 2006) 139.

³¹³ G. Schrenk – G. Quell, „ἐκλέγομαι”, *GLNT VI*, 403.

³¹⁴ Schrenk – Quell, „ἐκλέγομαι”, 413.

³¹⁵ Schrenk – Quell, „ἐκλέγομαι”, 423–466.

³¹⁶ Schrenk – Quell, „ἐκλέγομαι”, 453.

³¹⁷ Mk – 1; Łk – 4; J – 5; Dz – 7; 1 Kor – 3; Ef – 1; Jk – 1.

³¹⁸ J 6,70; 13,18; 15,16(2).19.

³¹⁹ Schrenk – Quell, „ἐκλέγομαι”, 478.

2.3.1.2. Kontekst umiłowania

W starotestamentalnej teologii wybrania, autorzy biblijni wielokrotnie podkreślali, że Bóg nie wybrał Izraela z powodu Jego liczebności czy też jakichkolwiek innych zasług, ale jedynym motywem była miłość Pana (Pwt 7,7-8). W Księdze proroka Amosa (Am 3,2) wybranie jest utożsamione z hebrajskim czasownikiem יָדָע (znać), który oznacza głęboką relację między poznającym a poznawanym, a nie jedynie akt intelektu³²⁰. Bóg poznał (יָדָע) Izraela spośród wszystkich narodów (Am 3,2), a więc nie tylko wybrał, ale też wszedł z nim w głęboką więź. Herbert B. Huffmon analizując hetyckie i akadyjskie teksty traktatów przymierza, twierdzi, że czasownik יָדָע (znać) może odnosić się do prawnego uznania przymierza. Stąd też przytoczony werset Am 3,2 nawiązuje nie tylko do aktu wybrania, ale też do zawartego przymierza³²¹.

Czwarta Ewangelia w podobny sposób ukazuje ideę wybrania łącząc ją ściśle z umiłowaniem³²². Grono dwunastu apostołów to uczniowie wybrani i umiłowani przez Jezusa i Ojca (J 15,9; 16,27). Ten bliski, emocjonalny związek widoczny jest również w użyciu zdrobniałej formy τεκνία (J 13,33) i παιδιά (J 21,5), kiedy Jezus zwraca się do uczniów nazywając ich dziećmi. Mimo że Bóg umiłował cały świat (J 3,16), to jednak postanowił wybrać z niego grupę uczniów (J 15,19), którzy będą przynosili trwałe owoce (J 15,16). Uczniowie, odpowiadając na miłość Jezusa, są wezwani do zachowywania Jego przykazań (J 14,21), na wzór relacji Ojca i Syna (J 14,31). Pragnieniem Jezusa jest to, by świat poznał miłość Ojca wobec uczniów, która jest tożsama z miłością Ojca względem Syna (J 17,23).

W czasie Ostatniej Wieczerzy Jezus wypowiada słowa $\text{ἐγὼ οἶδα τίνας ἐξελεξάμην}$ (J 13,18) odnosząc się do swojej wiedzy, znajomości tych, których wybrał. Warto zwrócić uwagę, że w czwartej Ewangelii czasownik οἶδα występuje w kilku konstrukcjach, które determinują znaczenie całego wyrażenia. Po pierwsze, czasownik ten pojawia się ze spójnikami takimi jak: ὅτι , co można przetłumaczyć jako „wiem, że” (np. J 4,25; 11,22.24), πόθεν jako „wiem skąd” (J 8,14) lub ποῦ (J 20,13), czyli „wiem gdzie”. Po drugie, w formie absolutnej jako οὐκ οἶδα , co oznacza „nie wiem” (J 9,12.25). Inną formą używaną w czwartej Ewangelii (5 razy), jest użycie czasownika οἶδα z zaimkiem osobowym w bierniku, gdy przyjmuje znaczenie „znać kogoś”³²³.

³²⁰ Fakt ten potwierdza scena z początku Księgi Rodzaju, gdzie człowiek „poznał” (יָדָע) dobro i zło, nie wyłącznie aktem rozumu, ale zaangażował w to swoją wolę, a zatem dokonał wyboru, by następnie doświadczyć tego swoimi zmysłami – spożyć zakazany owoc (Rdz 3,6).

³²¹ H.B. Huffmon, „The Treaty Background of Hebrew *Yāda*”, *BASOR* 181 (1966) 35. Por. M.O. Boyle, „Covenant Lawsuit of the Prophet Amos: 3:1-4:13”, *VT* 21/3 (1971) 344–345.

³²² Stanisław Mędała określa wybranie jako akt miłości – zob. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 13–21)*, 60.

³²³ Popowski, *Wielki słownik*, 420–421.

W tej ostatniej konstrukcji gramatycznej, za każdym razem to Jezus jest podmiotem czynności, a przedmiotem Jego poznania czterokrotnie jest Ojciec i jeden raz uczniowie³²⁴. Jezus zna zatem Ojca, jak i tych, których wybrał. Heinrich Seesemann wskazuje, że wiedza Jezusa wywodzi się z Jego intymnej jedności z Ojcem (J 13,3)³²⁵. Znajomość Jezusa, co do tych, których wybrał (J 13,18) jest zatem głęboką więzią miłości, podobną do tej, jaka jest między Ojcem i Synem.

2.3.1.3. Kontekst świętości

Izrael poprzez akt wybrania był wezwany do naśladowania Boga w Jego świętości (Kpł 19,2), a więc miał za zadanie odzwierciedlać w swoim życiu charakter i działanie, które przypisuje się Bogu³²⁶. Zakładało to oddzielenie Izraelitów od innych narodów i naśladowanie Pana. Innymi słowy, Bóg uświęcał swój lud czyniąc go podobnym sobie (Kpł 11,44-45)³²⁷. Konsekracja jest więc rozumiana jako aktualizacja przymierza, owoc aktywnej obecności Boga pośród swego ludu³²⁸. Stary Testament wyraźnie zaznacza, że świętość pochodzi od samego Boga, bowiem tylko On jest „święty” i „uświęca” człowieka. Ta cecha charakteryzowała Boga najpełniej, bardziej niż jakikolwiek inny przymiot. On jest Tym, który uświęca, Izraelici zaś mogą być święci jedynie w sensie kultycznym, co uzdalnia ich do uczestnictwa w liturgii (Wj 31,13; Ez 20,12).

W Nowym Testamencie to uczniowie Jezusa – wybrani przez Mistrza – są wezwani do naśladowania Go (np. Mt 9,9; J 1,43) i stawania się doskonałymi na wzór Ojca (Mt 5,48). Czwarta Ewangelia jeszcze bardziej akcentuje tę myśl łącząc motyw wybrania uczniów z ich uświęceniem (J 17,17), co znajduje swoją paralelę w starotestamentalnym opisie wyboru Mojżesza jako aktu konsekracji (Syr 45,4). Uczniowie są wybrani i uświęceni przez Jezusa i Ojca, po to, by aktywnie uczestniczyć w historii zbawienia, tak jak w przypadku wyboru i konsekracji Mojżesza³²⁹. W Ewangelii Janowej przymiotnik ἅγιος (święty) zastrzeżony jest jednak jedynie dla Ducha (J 1,33; 14,26; 20,22), Ojca (J 17,11) i samego Boga (J 6,69), podczas gdy Ewangelie synoptyczne określają tak Jerozolimę (np. Mt 4,5), Jana Chrzciciela (Mk 6,20), czy aniołów (Mk 8,38). Podobna myśl jest zawarta w zastosowaniu czasownika ἁγιάζω (uświęcać). W Ewangeliach

³²⁴ W odniesieniu do Ojca: J 7,29; 8,55(3); w odniesieniu do uczniów: J 13,18.

³²⁵ H. Seesemann, „οἶδα”, *GLNT VIII*, 336.

³²⁶ M.J. Borg, *Conflict, Holiness, and Politics in the Teachings of Jesus* (Harrisburg, PA: Trinity Press International 1998) 66.

³²⁷ D. van der Merwe, „Conceptualising Holiness in the Gospel of John (Part 1). The Mode and Objectives of Holiness”, *HTS 73/3* (2017) 4.

³²⁸ E. Malatesta, „Consecration and Mission”, *W.S 13* (1971) 6.

³²⁹ R.T. Chellamthara, *'As the Father has sent me, I also send you' (Jn 20:19-23). Continuation of the Mission of Jesus According to the Gospel of John* (DisB 3; Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso 2023) 236.

synoptycznych to wierzący modlą się, aby zostało uświęcone imię Ojca (Mt 6,9; Łk 11,2), natomiast Ewangelia Jana wyraźnie podkreśla, że tylko Bóg jest święty i tylko On może być podmiotem czasownika ἁγιάζω. Ojciec uświęca zatem Syna (J 10,36), który konsekruje samego siebie (J 17,19), aby uczniowie również mogli zostać konsekrowani (J 17,17), uczestnicząc w świętości Jezusa i Ojca przez Ducha Świętego³³⁰.

Kolejną ważną kwestią w teologii czwartej Ewangelii jest ścisły związek konsekracji z posłaniem³³¹. Ojciec uświęcił Jezusa i zlecił Mu misję (J 10,36), która jest ukierunkowana na objawienie Jego ojcostwa (J 5,19; 14,9). To uświęcające działanie Ojca w Jezusie urzeczywistnia Jego synostwo, wzbudzając i utrzymując w Nim życie Syna Bożego³³². Jezus wypełniając swą misję, umożliwia uczniom konsekrację, która odróżnia ich od świata, tak jak sfera *sacrum* różni się od *profanum*. Należą teraz do świętego Boga, stoją niejako po Jego stronie, w odróżnieniu od świata, który Go nie zna (J 1,10; 8,55). To jednak nie usuwa ich ze świata (J 17,15). Tak jak Ojciec konsekrował Jezusa, by wypełnił swoją misję w świecie, tak Ojciec uświęcił uczniów do ich misji pośród świata³³³. Słuszne wydaje się zatem stwierdzenie, że wspólnota Janowa jest ludem wybranym i uświęconym do wypełnienia misji, która jest udziałem w posłaniu samego Jezusa (J 17,18; 20,21).

2.3.1.4. Kontekst przynależności

Wspólnota uczniów uświęcona przez Ojca staje się Jego własnością. Jest upoważniona do zbliżania się do Niego i przebywania w Jego obecności na podobieństwo relacji przymierza³³⁴. Nie przynależą oni już do świata (J 17,16). Jeśli byłoby tak, to świat kochałby ich jako swoją własność (J 15,19). Uczniowie są natomiast własnością Ojca (J 17,6.9), a przez to należą też do Jezusa, ponieważ wszystko, co jest Ojca, jest też Syna (J 17,10). Ta przynależność do Ojca nie ogranicza się do konkretnego czasu. Jest ona odwieczna (σοὶ ἦσαν – J 17,6) i wynika z faktu stworzenia. Co więcej, pozostaje nadal aktualna (σοὶ εἶσιν – J 17,9). Prawda o przynależności do Jezusa jest również wyrażona w nazwaniu ich Jego przyjaciółmi (J 15,15). Są oni tak bliscy Mistrzowi, że nie kryje przed nimi niczego. Mówi im wszystko, co usłyszał od Ojca.

³³⁰ R. Bauckham, *The Testimony of the Beloved Disciple. Narrative, History, and Theology in the Gospel of John* (Grand Rapids, MI: Baker Book House 2007) 269.

³³¹ Van der Merwe, „Conceptualising Holiness”, 4.

³³² Malatesta, „Consecration”, 9.

³³³ Bauckham, *Testimony*, 267.

³³⁴ Malatesta, „Consecration”, 7.

Ważnym określeniem wskazującym na szczególną więź Jezusa z uczniami jest termin οἱ Ἰουδαῖοι, który kilkakrotnie pojawia się w Ewangelii Janowej na określenie konkretnej grupy ludzi. W Prologu (J 1,11) odnosi się do Izraela – Narodu Wybranego, który nie przyjął Słowa (*Logosu*) i tym samym stracił możliwość zrodzenia z Boga, bycia jego dzieckiem (J 1,12-13). W dalszej części Ewangelii tym terminem zostają określani uczniowie, którzy uwierzyli w Jezusa i przez to stali się Jego szczególną własnością. Są to ci, których Jezus wybrał (J 13,18), którzy są przez Niego umiłowani (J 13,1). To właśnie oni są określani jako οἱ Ἰουδαῖοι (J 13,1). Termin ten może odnosić się do hebrajskiego סגולה, określający Izraelitów jako własności Pana (Wj 19,5; Pwt 7,6)³³⁵. Wyrażenie to może być lepiej zrozumiane w świetle przypowieści o Dobrym Pasterzu. Są to bowiem ci, którzy idą za Jezusem, znają Go i słuchają Jego głosu (J 10,4,27). Ci, o których Jezus się troszczy (J 10,12) i których zna (J 10,27). Tak przedstawiona relacja między Jezusem a uczniami przypomina starotestamentalną relację przymierza między Panem (JHWH) a Izraelem – Narodem Wybranym będącym Jego szczególną własnością (Wj 19,5)³³⁶.

Podsumowując można zauważyć, że intencją autora czwartej Ewangelii było ukazanie uczniów Jezusa, a zatem wspólnoty Kościoła, jako Nowego Narodu Wybranego, który jest umiłowany przez Ojca i przez Jezusa. Na mocy wybrania jest konsekrowany przez Ojca i posłany do świata. Podobnie jak Izrael był szczególną własnością Pana, tak wierzący należą do Ojca i do Jezusa.

2.3.2. Przymierze

Istotą biblijnego pojęcia przymierza jest bycie w osobowej relacji³³⁷. Pan zawierając przymierze z Izraelitami stawał się ich Bogiem, a oni Jego ludem. Z teologicznego punktu widzenia za tą metaforą zdaje się stać chęć ukazania odrębności wiary Izraela jako Ludu Pana ustanowionego na mocy Jego wolnego wyboru³³⁸. Jako, że idea opisująca Izraela jako lud będący w szczególnej relacji z Bogiem była podstawą jego tożsamości, dlatego też najbardziej rozwijała się ona podczas okresu niewoli, kiedy ta tożsamość była zagrożona³³⁹. W obliczu podobnej sytuacji stanęła Janowa wspólnota judeochrześcijan, która musiała opowiedzieć się za Chrystusem

³³⁵ W. Paroschi, *Incarnation and Covenant in the Prologue to the Fourth Gospel (John 1:1-18)* (EUS 820; Frankfurt et al.: Lang 2006) 93.

³³⁶ Chennattu, *Johannine Discipleship*, 90.

³³⁷ E. Malatesta, *Interiority and Covenant. A Study of [eînai en] and [mênein en] in the First Letter of Saint John* (AnBib 69; Roma: Pontificio Istituto Biblico 1978) 323.

³³⁸ E.W. Nicholson, *God and His People. Covenant and Theology in the Old Testament* (Oxford: Clarendon 1986) 216; Chennattu, *Johannine Discipleship*, 52.

³³⁹ Chennattu, *Johannine Discipleship*, 52.

lub przeciwko Niemu, ryzykując prześladowaniem (J 16,2) czy wydaleniem z synagogi (J 9,22; 12,42). Wobec konfliktu i kryzysu musieli na nowo określić swoją tożsamość opierając się na przymierzu, które zostało przypieczętowane krwią Jezusa przelaną na krzyżu (Łk 22,20). Jak konsekwencją zawarcia przymierza synajskiego było zamieszkanie Boga pośród Izraelitów (Wj 29,45-46), tak nowe przymierze umożliwia „trwanie w Jezusie i w Ojcu” (J 17,21.23)³⁴⁰.

Mimo, że Ewangelia Janowa, w przeciwieństwie do synoptycznych, nie stosuje terminologii ściśle związanej z przymierzem, to jednak przekazuje głęboką myśl teologiczną wskazującą na zawarcie paktu między Jezusem a wierzącymi³⁴¹. Yves Simoens zauważa, że rozdziały J 13–17, są często charakteryzowane jako tzw. Mowa pożegnalna. Jednak słuszniej byłoby określić je jako formę przymierza podobną do opisów zawartych w Księdze Powtórzonego Prawa (Pwt 30–32)³⁴². Twierdzi, że ewangelista chce przedstawić tam nowe przymierze, natomiast fakt pominięcia jego formalnej struktury i samego terminu ἡ διαθήκη (przymierze), należy tłumaczyć troską o uniknięcie zbyt legalistycznej formy³⁴³. Rekha M. Chennattu zauważa natomiast, że struktura J 13–17 jest analogiczna do ceremonii odnowienia przymierza w Joz 24. Zawiera następujące elementy: wspólny posiłek (J 13,1-38), obietnicę Bożej obecności i prowadzenia (J 14,1-31), wezwanie do wytrwania i zachowywania przykazań (J 15,1-17), konsekwencje bycia uczniem (J 15,18–16,24), wyznanie wiary (J 16,25-33), modlitwę uświęcającą wspólnotę przymierza (J 17,1-26)³⁴⁴. Odpowiedzią na zaproszenie do wejścia w relację przymierza może być: całkowite odrzucenie (Judasza – J 13,30), chwilowa odmowa (Piotr – J 13,36-38) lub całkowita wierność (umiłowany uczeń – J 13,23)³⁴⁵. Michael J. Gorman dostrzega, że istnieje pewien związek pomiędzy przymierzem z uczniami a śmiercią Jezusa, co prowadzi go do wniosku, że to śmierć Jezusa tworzy wspólnotę Nowego Przymierza³⁴⁶.

Starotestamentalna idea zawarcia przymierza wiąże się również z nadaniem przykazań (Wj 34,10-28), na wzór czego w czasie Ostatniej Wieczerzy Jezus daje uczniom nowe przykazanie miłości (J 13,34). Podobną analogię można dostrzec w darze pokoju, który Jezus przynosi swoim uczniom (J 14,27; 20,19), ponieważ zawarcie przymierza było często opisywane w Biblii jako zawarcie pokoju (Joz 10,1.4; 1 Krl 22,45)³⁴⁷. Elementami, które stanowią integralną część relacji

³⁴⁰ Chellamthara, *‘As the Father’*, 236.

³⁴¹ Por. Mt 26,28; Mk 14,24; Łk 22,20.

³⁴² Y. Simoens, *La gloire d’aimer. Structure stylistiques et interprétatives dans le Discours de la Cène (Jn 13–17)* (AnBib 90; Roma: Pontificio Istituto Biblico 1981) 202.

³⁴³ Simoens, *La gloire*, 203.

³⁴⁴ Chennattu, *Johannine Discipleship*, 81–82.

³⁴⁵ Chennattu, *Johannine Discipleship*, 83.

³⁴⁶ M.J. Gorman, *The Death of the Messiah and the Birth of the New Covenant. A (Not-So) New Model of the Atonement* (Cambridge: James Clarke & Co 2014) 45.

³⁴⁷ Chennattu, *Johannine Discipleship*, 64.

przymierza są obietnice Jezusa dotyczące Parakleta (J 14,16-17), powtórnego przyjścia Jezusa (J 14,18) i życia wiecznego (J 14,19)³⁴⁸.

Innym miejscem ewangelicznego opisu, który może nawiązywać do motywu zawarcia przymierza, jest wydarzenie Wcielenia *Logosu* (J 1,14). Zamieszkanie Słowa pośród ludzkości i oglądanie Jego chwały sugeruje nowe przymierze zapowiadane przez proroków (Ez 37,26-27), które zainaugurowało nową, eschatologiczną erę zbawienia, a zatem chwalebny powrót Boga do swego ludu³⁴⁹. Powyższa analiza jasno przedstawia, jak ważny jest dla Jana ewangelisty motyw przymierza, który wykorzystuje, aby zdefiniować tożsamość wspólnoty jako dzieci Boga (J 1,12) i swoich umiłowanych (J 13,1).

2.3.2.1. Terminologia

Pojęcie przymierza (ברית) wielokrotnie pojawia się w Starym Testamencie. Może ono wyrażać związek Boga z człowiekiem, jak i wzajemne porozumienie między ludźmi³⁵⁰. Grecki termin ἡ διαθήκη można tłumaczyć podobnie, a mianowicie jako rozporządzenie, testament bądź przymierze³⁵¹. Warto zauważyć, że w języku greckim istnieje również podobny termin – συνθήκη, jednak zakłada on ideę symetrycznej relacji między partnerami, stąd też nie jest obecny w Biblii, ponieważ to Bóg jest Tym, który inicjuje przymierze³⁵².

W Nowym Testamencie termin ἡ διαθήκη występuje 33 razy, przy czym jedynie 4 razy w Ewangeliach synoptycznych i ani razu w czwartej Ewangelii³⁵³. Synoptycy zgodnie odnoszą ten termin do nowego przymierza zawartego podczas Ostatniej Wieczerzy między Jezusem a Jego uczniami³⁵⁴. Nazywają je nowym przymierzem we krwi (ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου – Łk 22,20) bądź krwią przymierza (τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης – Mt 26,28; Mk 14,24). Mocą ofiary krzyżowej Jezus ustanawia nową i definitywną więź między Bogiem a człowiekiem³⁵⁵. Św. Łukasz dodatkowo stosuje ten termin do obietnicy danej Abrahamowi (ἡ διαθήκη ἁγία), a więc

³⁴⁸ Chennattu, *Johannine Discipleship*, 64.

³⁴⁹ Paroschi, *Incarnation*, 167.

³⁵⁰ G. Quell – J. Behm, „διαθήκη”, *GLNT II*, 1025.

³⁵¹ Quell – Behm, „διαθήκη”, 1065–1067; Popowski, *Wielki słownik*, 127.

³⁵² J. Varghese, *The Imagery of Love in the Gospel of John* (AnBib 177; Roma: Pontificio Istituto Biblico 2009) 302. Por. Liddell – Scott, *Lexicon*, 1717.

³⁵³ Termin ἡ διαθήκη pojawia się również w: Dz – 2 razy; Hbr – 17 razy; Rz – 2 razy; 1 Kor – 1 raz; 2 Kor – 2 razy; Ga – 3 razy; Ef – 1 raz; Ap – 1 raz.

³⁵⁴ Por. 1 Kor 11,25.

³⁵⁵ H. Witczyk, „Przymierze”, *NSTB*, 752.

w kontekście ściśle starotestamentalnym (Łk 1,72). Wyraża on przekonanie o skuteczności zbawczej woli Boga, która panuje nad czasem i historią³⁵⁶.

Czwarta Ewangelia, mimo że nie stosuje terminu ἡ διαθήκη, to jednak – jak już wcześniej wspomniano – mocno podkreśla ideę zawarcia nowego przymierza pomiędzy Jezusem a wspólnotą uczniów. Mając na uwadze znaczenie ἡ διαθήκη jako testamentu, wyraźniejszy staje się związek tego terminu z mową Jezusa zawartą w J 13–17, określaną jako mowa pożegnalna bądź testament³⁵⁷. Jezus, świadomy kresu swojego ziemskiego życia (J 13,1), wypowiada ostatnie słowa do wspólnoty uczniów. Wzywa ich do przestrzegania przykazań (J 13,34), zachowywania Jego nauki (J 14,23). Następnie zapowiada przyszły los naśladowców (J 16,2), pozostawia obietnicę Parakleta (J 15,26) i modli się za uczniów (J 17,9)³⁵⁸. Wierzący – Jego wybrani i umiłowani – są określani jako οἱ ἴδιοι (J 13,1), podobnie jak niegdyś Izrael, który wraz z przyjściem Jezusa, odrzucił objawienie się Boga we Wcielonym Słowie (J 1,11)³⁵⁹.

2.3.2.2. Kontekst przebaczenia

Zgodnie z Ezechielową obietnicą nowego przymierza, obmycie ludu w czystej wodzie, wylanie na nich Ducha i przestrzeganie przez nich przykazań, zapoczątkuje nową erę (Ez 36,25–28). Bóg oczyszcza swój lud i daje mu nowe serce, które uzdalnia go do wierności relacji przymierza³⁶⁰. Obietnica ta wypełnia się w przymierzu zawartym przez Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy. Janowa narracja ukazuje tę scenę w kluczu wypełnienia się zapowiedzi proroka Ezechiela³⁶¹. Jezus oczyszcza swoich wybranych, zapowiada przyjście Ducha Świętego i uzdalnia ich do zachowania nowego przykazania miłości.

W czwartej Ewangelii motyw oczyszczenia pojawia się w dwóch miejscach. Pierwszy raz w scenie umycia nóg, kiedy Jezus mówi, że nie wszyscy uczniowie są czysti (J 13,10), tym samym odnosząc te słowa do Judasza, który miał Go wydać (J 13,11). Warto zauważyć, że samo obmycie nóg nie miało charakteru oczyszczającego, nie odmieniło stanu zdrajcy, ale było głębokim wyrazem miłości³⁶². Druga wzmianka pojawia się w przypowieści o krzewie winnym (J 15,1–17). Ojciec jest przedstawiony jako dobry ogrodnik, który oczyszcza latorośle przynoszące owoc po

³⁵⁶ Quell – Behm, „διαθήκη”, 1088.

³⁵⁷ Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 13–21)*, 34.

³⁵⁸ Szczegółowa analiza mowy Jezusa (J 13–17) jako gatunku mowy pożegnalnej w rodzaju testamentu – zob. B. Kl’uska, *Uczeń ikoną Chrystusa. Studium egzegetyczno-teologiczne Mowy pożegnalnej J 13,31–16,33* (StBibLub 3; Lublin: Wydawnictwo KUL 2007) 88–103.

³⁵⁹ Chennattu, *Johannine Discipleship*, 90.

³⁶⁰ Gorman, *The Death*, 95.

³⁶¹ Varghese, *Imagery*, 360.

³⁶² Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 13–21)*, 58.

to, by był on jeszcze obfitszy (J 15,2). W kolejnym wersecie Chrystus mówi, że uczniowie są już czysti dzięki słowu ($\delta\iota\grave{\alpha}$ τὸν λόγον), które do nich wypowiedział (J 15,3). Słowo (*Logos*) ma więc moc oczyszczającą i jest skuteczne jak miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ciała (Hbr 4,12).

Wierność Boga jest gwarantem każdego przymierza. Nie zmienia tego nawet grzech tych, którzy wcześniej zobowiązywali się do jego przestrzegania. Przymierze zawarte w Wieczerniku między Jezusem a Jego uczniami jest aktualne, mimo zapowiedzi zdrady Judasza (J 13,21) i zaparcia się Piotra (J 13,38). Ci dwaj apostołowie dopuścili się zdrady przymierza z Mistrzem, jednak tylko Piotr zrozumiał swój grzech i okazał skruchę, dzięki czemu mógł doświadczyć przebaczenia (Łk 22,61-62).

2.3.2.3. Kontekst wieczności

Przymierze Boga z Noem (Rdz 9,16), jak i z ludem Izraela (1 Krn 16,17; Ps 105,10) jest określone jako wieczne. Trwa ono na wieki i mimo grzechu człowieka, Pan pozostaje wierny swojej obietnicy na zawsze (Ps 117,2). W późniejszych czasach prorocy zapowiadają zawarcie przymierza wiecznego (Iz 55,3; Jr 32,40; Ez 37,26), co znajduje swoje wypełnienie w osobie Jezusa. To nowe przymierze, zawarte w Jego Krwi (Łk 22,20) jest nierozzerwalne, ponieważ ustanawia więź, której nie może zniszczyć ani grzech, ani śmierć³⁶³. Ofiara Chrystusa na krzyżu ma bowiem moc usunąć wszelkie zło i grzech człowieka.

Biblijne rozumienie przymierza z Bogiem zakłada nawiązanie bliższej relacji, a więc poznanie Go. Zgodnie z teologią Janową to poznanie Ojca i Syna jest tożsame z życiem wiecznym (J 17,3). Można zatem zauważyć głęboki związek między przymierzem, które prowadzi do poznania, a życiem wiecznym. Jezus umywając uczniom nogi podczas Ostatniej Wieczerzy, a więc w momencie zawarcia nowego przymierza, przyznaje im dar wiecznego dziedzictwa (J 13,8). George R. Beasley-Murray interpretuje wyrażenie „mieć udział ($\mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$) z Jezusem” jako eschatologiczne uczestnictwo we wspólnocie z Nim w królestwie Bożym w życiu po śmierci³⁶⁴. Jednak czas terażniejszy ($\epsilon\grave{\chi}\epsilon\iota\varsigma$) wskazuje, że uczeń może już teraz dzielić udział ($\mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$) z Jezusem (J 13,14-15). Rekha M. Chennattu twierdzi, że powyższe wyrażenie może odnosić się do wejścia w relację przymierza z Jezusem, charakteryzującą się wzajemną przynależnością, bliskością i zaangażowaniem³⁶⁵.

³⁶³ Witczyk, „Przymierze”, 752.

³⁶⁴ Beasley-Murray, *John*, 233–234.

³⁶⁵ Chennattu, *Johannine Discipleship*, 96.

Reasumując należy podkreślić, że wraz z Wcieleniem Syna Bożego, nowe przymierze zostało zainaugurowane w osobie Jezusa³⁶⁶. Ustanowiło trwałą więź między Bogiem a człowiekiem, której nie jest w stanie zniszczyć grzech. Warunkiem trwania w przymierzu jest zachowywanie nauki Jezusa, miłowanie Go i wszczęcie się w Niego na podobieństwo winnej latorośli (J 15,7). Uczniowie Jezusa, a zatem cała wspólnota Kościoła, na mocy przymierza zawartego we Krwi Jezusa, stają się Ludem Nowego Przymierza.

2.3.3. Miłość

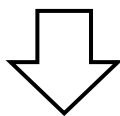
Analizując temat miłości w Nowym Testamencie zdumiewający jest fakt, że w Ewangeliach synoptycznych czasownik ἀγαπάω prawie zawsze odnosi się do miłości człowieka względem drugiego lub względem Boga. Nie ma natomiast mowy o tym, że Bóg kocha (ἀγαπάω) człowieka, choć ta prawda niewątpliwie wyrażona jest innymi słowami, np. σπλαγχνίζομαι (litować się, okazywać miłosierdzie). Wyjątek stanowi jedynie reakcja Jezusa wobec człowieka zatroskanego o osiągnięcie życia wiecznego, kiedy narrator opisuje, że Jezus ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτὸν (Mk 10,21). W czwartej Ewangelii miłość jest natomiast jednym z głównych motywów teologicznych. Podmiotem czasowników ἀγαπάω czy też φιλέω wielokrotnie jest Bóg, Ojciec, Jezus i uczniowie: Bóg kocha świat (J 3,16), Ojciec miłuje Syna (J 3,35) i uczniów (J 16,27), Jezus kocha Ojca (J 14,31) i swoich uczniów (J 13,1), a wierzący są wezwani do miłości wzajemnej (J 13,34). Janowa koncepcja miłości jest ukazana jako największy dar Boży dany światu za pośrednictwem Syna (J 3,16). Dzięki Wcieleniu ta wieczna miłość Boga stała się widzialna, a wierzący zostali zaproszeni do uczestnictwa w tej relacji jednoczącej Ojca i Syna (J 15,9; 17,26)³⁶⁷. Wyrazem tego jest miłość braterska (J 13,34-35; 15,12-17), która ma być znakiem rozpoznawczym wspólnoty uczniów (J 13,35). Swój wzór czerpie zaś z miłości Jezusa (J 13,34), dlatego jej najwyższym ideałem jest oddanie życia za braci (J 15,13).

Warto zwrócić uwagę na szczególnie dynamizm miłości Boga wobec ludzi, który z niezwykłym kunsztem starał się przedstawić autor czwartej Ewangelii. Miłość ta przechodzi bowiem różne etapy, zaczynając od formy uniwersalnej, skierowanej do całego świata, następnie przez pewien ekskluzywizm, zorientowany jedynie na uczniów Jezusa, aż do ponownego uniwersalizmu miłości. Tę dynamikę miłości Boga wobec świata można zobrazować za pomocą poniższego schematu.

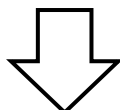
³⁶⁶ Malatesta, *Interiority*, 323.

³⁶⁷ Varghese, *Imagery*, 15.

Miłość **Boga** do **świata** (ὁ κόσμος), która objawia się przez Syna



Miłość **Ojca i Syna** do **uczniów** (ὁ μαθητής)



Miłość **Ojca** do **świata** (ὁ κόσμος), która objawia się przez uczniów

Pierwotna miłość Boga względem świata znalazła swój wyraz we Wcieleniu Syna (J 3,16). Wraz z przyjściem Jezusa ukonkretniła się, ponieważ wymagała odpowiedzi: przyjęcia bądź odrzucenia tego daru (J 1,11-12). W konsekwencji miłość Ojca i Syna została skierowana do uczniów (J 15,9; 16,27), czyli do tych, którzy z wiarą przyjęli Wcielone Słowo (J 1,12). Podczas Ostatniej Wieczerzy można zauważyć zapowiedź ponownego uniwersalizmu miłości Ojca. Jezus posyła uczniów do świata, by dawali świadectwo (J 17,18), aby świat uwierzył (J 17,21) i poznał miłość Ojca (J 17,23). W misji uczniów uczestniczy również Duch, który utwierdza to świadectwo w ich sercach (J 14,26), a zatem zapewnia ich o miłości Ojca (por. Ga 4,6; Rz 8,16). Podobnie jak Bóg Ojciec objawił miłość względem świata poprzez misję swojego Syna (J 3,16), tak teraz objawia swoją miłość dzięki świadectwu uczniów, którzy są posłani do świata przez Jezusa, a umacniani Duchem Świętym. Innymi słowy, tak jak ojcostwo Boga względem Jezusa było związane z misją objawiania oblicza Ojca, tak też to samo zadanie jest powierzone uczniom, którzy stali się dziećmi Boga.

W Ewangelii Janowej można wyróżnić trzy różne obrazy miłości: relację oblubieńczą (ἔρωσ), przyjaźń (φιλία) i przymierze (ἀγάπη)³⁶⁸. Na weselu w Kanie (J 2,1-11) Jezus pośrednio jest przedstawiony jako oblubieniec, a bezpośrednio w stwierdzeniu Jana Chrzciciela, który sam określił siebie jako „przyjaciel oblubieńca” (J 3,29). Taka miłość nie jest już pojęciem abstrakcyjnym, ponieważ odwołuje się do konkretnej więzi między małżonkami. Drugi obraz

³⁶⁸ Varghese, *Imagery*, 39–360.

miłości odnosi się do przyjaźni, która cechuje relację między Jezusem a uczniami. Craig R. Koester zauważa, że miłość Jezusa jest przekazywana uczniom w ludzkich kategoriach, aby mogła być w ten sam sposób przeżywana³⁶⁹. Co więcej, wyraża się w konkretnym działaniu: umyciu stóp (J 13,5) i oddaniu życia za przyjaciół (J 15,13). Chrystus sam nazywa uczniów przyjaciółmi i zachęca ich do takiej postawy wobec siebie nawzajem (J 15,12-17). Przyjaźń z Jezusem prowadzi ich do posłuszeństwa Jego przykazaniom, a także do wzajemnej miłości we wspólnocie³⁷⁰. Trzeci obraz miłości będący relacją przymierza nawiązuje do więzi Boga z ludem Izraela, która wraz ze Wcieleniem osiągnęła swoją pełnię w Jezusie³⁷¹.

2.3.3.1. Terminologia

W Nowym Testamencie idea miłości jest wyrażona poprzez rzeczownik ἡ ἀγάπη (miłość), natomiast czasownik „kochać” odnosi się do dwóch greckich słów: ἀγαπάω i φιλέω. Pierwszy czasownik pojawia się 26 razy w Ewangeliach synoptycznych, natomiast w czwartej Ewangelii aż 37 razy, natomiast drugi – φιλέω – 13 razy u Jana i 8 razy u synoptyków. Podobną przewagę można zaobserwować na przykładzie rzeczownika ἡ ἀγάπη, ponieważ w Ewangeliach pojawia się łącznie 8 razy, w tym aż 6 u Jana ewangelisty.

	Mt	Mk	Łk	J
ἀγαπάω	8	5	13	37
φιλέω	5	1	2	13
ἡ ἀγάπη	1	0	1	6

Czasownik ἀγαπάω w Septuagincie jest tłumaczeniem hebrajskiego אהב, który oznacza spontaniczne uczucie popychające człowieka do oddania samego siebie³⁷². Idea teologiczna tego czasownika wiąże się natomiast z relacją przymierza między Panem (JHWH) a Jego ludem, ponieważ jest ono niczym innym jak prawnym wyrazem miłości Boga³⁷³. W Nowym Testamencie czasownik ten jest treścią najważniejszego przykazania w Prawie: miłości Boga i bliźniego

³⁶⁹ C.R. Koester, „The Death of Jesus and the Human Condition. Exploring the Theology of John’s Gospel”, *Life in Abundance. Studies of John’s Gospel in Tribute to Raymond E. Brown* (red. J.R. Donahue) (Collegeville, MN: Liturgical Press 2005) 145.

³⁷⁰ Varghese, *Imagery*, 363.

³⁷¹ Varghese, *Imagery*, 364.

³⁷² G. Quell – E. Stauffer, „ἀγαπάω”, *GLNT I*, 60; Varghese, *Imagery*, 13.

³⁷³ Quell – Stauffer, „ἀγαπάω”, 73.

(Mt 22,40; Mk 12,28). Czwarta Ewangelia podkreśla zaś miłość jako zasadę łączącą Ojca i Syna (J 17,23) i jako znak rozpoznawczy uczniów Jezusa (J 13,35).

Drugi czasownik – φιλέω – etymologicznie oznacza uważać i traktować kogoś jako jednego ze swoich³⁷⁴. W Septuagincie odnosi się do czasownika אהב, podobnie jak αγαπάω, jednak występuje od niego znacznie rzadziej³⁷⁵. Remigiusz Popowski podaje cztery najważniejsze znaczenia tego czasownika, a są nimi: kochać, miłować, lubić, całować³⁷⁶. Bezwarunkowa miłość, skłonna do całkowitego poświęcenia, aż po wyrzeczenie się samego siebie, jest jednym z wymagań, jakie Janowy Jezus stawia swoim uczniom (J 12,25). Taka postawa stoi w opozycji do „miłującego swoje życie” (ὁ φιλῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ), który w konsekwencji traci je. Czasownik φιλέω może odnosić się również do miłości przyjaciół – Jezusa i do Łazarza (J 11,3.36), jak i do umiłowanego ucznia (J 20,2). Niektórzy egzegeci skłonni są do stwierdzenia, że φιλέω jest aktem miłości emocjonalnej, a αγαπάω oznacza bardziej akt woli³⁷⁷. Kolejną różnicę można dostrzec w użyciu czasownika φιλέω na opisanie miłości Boga względem uczniów (J 16,27), a αγαπάω w odniesieniu do miłości Boga względem świata (J 3,16). Gustav Stählin podkreśla jednak, że nie jest właściwe łączenie tych terminów ze specjalnym rodzajem miłości wobec uczniów, a innym wobec świata. Należy raczej traktować je jako synonimy wyrażające tę samą prawdę (por. J 21,15-17)³⁷⁸.

Analizując występowanie terminów odnoszących się do miłości w Ewangelii Janowej warto zauważyć, że pojawiają się one znacznie częściej w drugiej części księgi (J 13–21), co przedstawia poniższa tabela.

	J 1–12	J 13–21
ἀγαπάω	7	30
φιλέω	4	9
ἡ ἀγάπη	1	5

³⁷⁴ G. Stählin, „φιλέω”, *GLNT XIV*, 1120.

³⁷⁵ Hebrajski czasownik אהב jest tłumaczony w Septuagincie 266 razy jako αγαπάω, natomiast jedynie 15 razy jako φιλέω – zob. Stählin, „φιλέω”, 1143–1144.

³⁷⁶ Popowski, *Wielki słownik*, 639.

³⁷⁷ Mędala, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 13–21)*, 366.

³⁷⁸ Stählin, „φιλέω”, 1167–1170. Zob. dyskusję na temat znaczenia tych dwóch czasowników – S. Voorwinde, „Αγαπάω and φιλέω: is there a difference?”, *RTR* 64/2 (2005) 76–90; D. Shepherd, „‘Do you love me?’. A Narrative-Critical Reappraisal of αγαπάω and φιλέω in John 21:15-17”, *JBL* 129/4 (2010) 777–792.

Pierwsza część Ewangelii (J 1–12) skupiona jest wokół objawienia się Jezusa światu i koncentruje się na miłości Boga do świata (J 3,16), miłości Ojca do Syna (J 3,35; 10,17), jak i miłości Jezusa do Marty, Marii i Łazarza (J 11,5). Druga część księgi, która obejmuje czas od Ostatniej Wieczerzy aż po zmartwychwstanie Jezusa i ukazywanie się uczniom, koncentruje się na relacji Jezusa z apostołami, naznaczonej bliskością i miłością względem najbliższych. Jezus spożywa z nimi ostatni posiłek, zostawia im swój testament i modli się za nich do Ojca. Zapewnia ich o swojej miłości i równocześnie wzywa ich do miłości braterskiej.

2.3.3.2. Kontekst objawienia

Objawienie Boga jest przede wszystkim objawieniem miłości, gdyż On sam jest miłością (1 J 4,8) i chce by człowiek był uczestnikiem Jego życia. W Ewangelii Janowej Bóg objawia się poprzez swojego umiłowanego Syna. Co więcej, na początku adresatem objawienia jest świat obdarzony miłością Stwórcy (J 3,16), natomiast później uczniowie Jezusa – określani jako Jego wybrani i umiłowani (J 13,1).

Czwarta Ewangelia podkreśla, że miłość uczniów do Jezusa wyraża się w zachowywaniu Jego przykazań, a odpowiedzią na nią jest miłość Ojca i Syna (J 14,21). W konsekwencji prowadzi to do objawienia się Jezusa, co wyrażone jest terminem ἐμφανίζω. Remigiusz Popowski tłumaczy ten czasownik jako objawiać, ukazywać, czynić widocznym³⁷⁹. Jezus zatem obiecuje, że objawi się, czyli uczyni się widocznym wobec uczniów, którzy Go miłują. Jest On zarówno podmiotem, jak i przedmiotem objawienia, natomiast jego adresatami nie jest już dłużej świat, ale grono uczniów, co potwierdza pytanie Judy apostoła (J 14,22).

Innym odniesieniem do miłości, w opisywanym kontekście, są słowa modlitwy Jezusa, w których wyraża prawdę o objawieniu imienia Boga (J 17,26). Dwukrotnie pojawia się w tym wersecie czasownik γνωρίζω, raz w formie czasu przeszłego (aoryst), a raz w czasie przyszłym. Można go przetłumaczyć jako: czynić wiadomym, oznajmiać, objawiać, dawać poznać³⁸⁰. Jezus dał uczniom poznać imię Boga, czyli Jego najgłębszą tożsamość, a jest nią bycie Ojcem³⁸¹. Ze słowami Jezusa wiąże się również obietnica, że ten proces objawiania imienia Ojca, zapoczątkowany podczas Jego ziemskiej działalności, będzie kontynuowany (γνωρίσω). Jego pragnieniem jest, by uczniowie mieli w sobie miłość Ojca. By w nich trwała, podobnie jak On w nich przebywa (J 17,26b). Jezus nie mówi więc o prostym przekazie wiedzy, o poznaniu czysto

³⁷⁹ Popowski, *Wielki słownik*, 195.

³⁸⁰ Popowski, *Wielki słownik*, 113.

³⁸¹ Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 13–21)*, 166.

intelektualnym, ale o doświadczeniu miłości Ojca, o wzajemnym zamieszkaniu (J 14,23), które prowadzi uczniów do wejścia w komunię łączącą Ojca i Syna.

2.3.3.3. Kontekst zbawienia

Miłość Boga względem świata wyraziła się w Jego największym darze – swoim Synu Jezusie (J 3,16), którego posłał, by zbawić świat (J 3,17) i dać mu życie wieczne (J 3,16). To właśnie Boża miłość wobec ludzkości stała u początku zbawczego planu Ojca. Najpełniej objawiła się ona jednak w ofierze krzyżowej Jezusa, ponieważ nie ma większej miłości niż oddanie życia za przyjaciół (J 15,13). Jezus jako Dobry Pasterz, widząc nadchodzące wilki, nie opuścił swoich owiec, ale poświęcił swoje życie, by je uratować (J 10,11-12). Ewangelista podkreśla, że to oddanie życia przez Jezusa nie jest jedynie wyrazem miłości względem wierzących, ale również motywem miłości Ojca względem Syna (J 10,17).

Zbawczy kontekst miłości widoczny jest także w scenie opowiadającej o wskrzeszeniu Łazarza (J 11,1-44). Brat Marty i Marii jest przedstawiony jako przyjaciel (ὁ φίλος) Jezusa (J 11,11), ale też jako ten, którego On kocha (J 11,3.5.36). Johns Varghese zauważa, że miłość Jezusa wobec Łazarza jest źródłem napięcia w narracji, ponieważ wydaje się, że nie robi On nic, aby zapobiec śmierci przyjaciela (J 11,6)³⁸². Choroba ta jest jednak dla Jezusa powodem objawienia się chwały Bożej (J 11,4). Może to być nawiązaniem do śmierci krzyżowej Jezusa, ponieważ zgodnie z teologią Janową, objawienie chwały Bożej w Synu dokonało się na krzyżu³⁸³. Scena wskrzeszenia Łazarza jest więc zapowiedzią zmartwychwstania Jezusa, Jego definitywnego zwycięstwa nad śmiercią, w którym – dzięki wierze – uczestniczą wszyscy wierzący³⁸⁴. To zwycięstwo dokonuje się dzięki miłości Boga i miłości bliźniego, która pozwala wierzącemu na przejście ze śmierci do życia (1 J 3,14).

2.3.3.4. Kontekst modlitwy

Ewangelie wielokrotnie przedstawiają Jezusa modlącego się do swego Ojca (np. Mt 14,23) bądź wzywającego do modlitwy (np. Mk 14,38). Uczy On, że należy modlić się za swoich prześladowców (Mt 5,44), unikać wielomówstwa (Mt 6,7), prosić z wiarą (Mk 11,24).

³⁸² Varghese, *Imagery*, 240.

³⁸³ Varghese, *Imagery*, 249.

³⁸⁴ M.S. Wróbel, „Love in Mourning. The Gospel of Love and Presence (John 11:1-45)”, *Dignity in Suffering, Closeness in Dying, Love in Mourning. Interdisciplinary Study* (red. C. Ciccarino *et al.*) (PT 211; Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL – Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II – South Orange: Seton Hall University 2020) 208.

Apostołowie widząc modlącego się Jezusa proszą: „Panie, naucz nas modlić się” (Łk 11,1) i w ten sposób otrzymują treść modlitwy rozpoczynającej się zawołaniem „Ojcze” (Łk 11,2-4). Ewangelia Jana również przekazuje słowa modlitwy Jezusa, którą zanosi do Ojca na krótki czas przed swoją śmiercią (J 17,1-26). Tym, co ją wyróżnia, to obecność motywu miłości, który przenika całą modlitwę. Jezus – umiłowany od wieków Syn (J 17,24) – zwraca się do Ojca w intencji uczniów – swoich, których umiłował do końca (J 13,1) i tych, którzy są umiłowani przez Ojca (J 17,23). Jego modlitwa przeniknięta jest świadomością miłości Ojca wobec Niego samego, jak i wobec uczniów.

Ignace de la Potterie twierdzi, że modlitwa Jezusa zanoszona w przeddzień Jego męki jest wyrazem tego, kim jest On w swej najgłębszej istocie, a więc Synem Ojca, oraz wyrazem tego, czego tak bardzo pragnie dla swoich uczniów: aby stali się dziećmi Ojca³⁸⁵. Jezus objawiając ojcostwo Boga, chce, by wierzący uczestniczyli w tej tajemnicy i doświadczyli miłości Ojca. Kolejnym Jego pragnieniem względem uczniów jest to, by byli z Nim tam, gdzie On jest (J 17,24). Podkreśla, że celem Jego objawienia jest poznanie miłości Ojca i jedność z Synem (J 17,25)³⁸⁶.

Modlitwa ta posiada również wymiar horyzontalny. Jezus prosi bowiem, aby nie tylko apostołowie, ale i wszyscy, którzy w Niego uwierzą, stanowili jedno (J 17,20-21). Jedność pośród uczniów ma być znakiem dla świata, który świadczy o autentyczności misji Jezusa. Swoją wzór ma czerpać z jedności, jaka istnieje między Ojcem a Synem, gdzie nicią łączącą jest ich wzajemna miłość³⁸⁷. Podobnie uczniowie, mają zachować jedność między sobą poprzez wypełnianie przykazania miłości braterskiej, co pozwoli światu rozpoznać w nich naśladowców Jezusa (J 13,35).

Podsumowując obecność motywu miłości w czwartej Ewangelii należy podkreślić, że pozwala on na wyrażenie prawdy o miłości Ojca do swego Syna, ale również do wspólnoty wierzących. Uczniowie są nazwani kochanymi przez Ojca dziećmi Bożymi, którzy dostępują udziału w wyjątkowej komunii łączącej Syna z Ojcem. Prawda ta jest centralnym tematem objawienia Jezusa, jak i Jego zbawczej misji. Ponadto, jest ona również przedmiotem Jego modlitwy, gdyż prosi o umocnienie miłości Ojca w sercach uczniów.

³⁸⁵ La Potterie, *Modlitwa*, 64.

³⁸⁶ La Potterie, *Modlitwa*, 68.

³⁸⁷ Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 13–21)*, 162.

2.3.4. Życie wieczne

Nowy Testament wyraźnie akcentuje, że śmierć nie jest końcem istnienia człowieka, ale jest jedynie kresem jego doczesnej egzystencji³⁸⁸. Po niej następuje przejście do życia wiecznego, bądź udział w wiecznej karze określonej jako ogień Gehenny (Mt 18,8; 25,46). Kryterium decydującym o losie człowieka są jego uczynki, gdyż dobro wyświadczone bratu, którego Jezus określa mianem najmniejszego, jest utożsamione z czynem wobec Pana (Mt 25,40). Życie wieczne jest również obietnicą daną tym, którzy opuścili wszystko i poszli śladami Mistrza (Mk 10,29-30). Marianne M. Thompson zauważa, że synoptycy wielokrotnie stosują zamiennie terminy ἡ ζωή (życie), ἡ ζωὴ αἰώνιος (życie wieczne), czy też wyrażenie ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (królestwo Boże) na określenie życia po śmierci (por. Mk 9,43.47)³⁸⁹. Życie przyszłe jest bowiem tym prawdziwym życiem, dlatego też może być nazywane po prostu „życiem”, bez dodatkowych określeń (np. Mt 7,14; 18,8)³⁹⁰. Podobną tendencję można zauważyć u autora czwartej Ewangelii (por. J 10,10.28), chociaż jego rozumienie życia wiecznego różni się od pozostałych ewangelistów.

Czwarta Ewangelia wyraźnie podkreśla centralne znaczenie omawianego tematu, czyni go celem całego dzieła: „abyście wierząc mieli życie w imię Jego” (J 20,31). Ponadto ukazuje, że źródłem wszelkiego życia jest Bóg (J 1,3) i nazywa Go „Bogiem żyjącym” (J 6,57), który posiada w sobie życie (J 5,26). Podobnie Jezus – Wcielone Słowo – jest Tym, który ma życie w samym sobie (J 1,4). Jego słowa są życiem (J 6,63), tak jak On sam jest Życiem (J 14,6). Jest chlebem życia (J 6,35), który je podtrzymuje (J 6,51). Kto idzie za Nim ma światło życia (J 8,12). Życie wieczne jest zatem uczestnictwem w życiu samego Boga, a poznanie Ojca i Syna jest równoznaczne z wejściem w głęboką relację z Nimi (J 17,3). Ponadto, ten, kto widzi i wierzy w Syna ma życie wieczne (J 6,40). Nasuwa się zatem wniosek, że jeśli życie wieczne jest poznaniem Boga, to wymaga zaangażowania i ciągłej troski o wzajemną relację³⁹¹.

Życie wieczne według Jana ewangelisty jest rzeczywistością, która rozpoczyna się już teraz. Jest wejściem w komunię z Bogiem, który sam jest życiem. Jest ono obecnym doświadczeniem wspólnoty Janowej, ponieważ ten, kto wierzy, już je posiada (J 3,15)³⁹². Podobnie, ten kto zachowuje słowo Jezusa, otrzymuje zapewnienie, że nigdy nie ujrzy śmierci

³⁸⁸ A. Kiejza, „Śmierć”, *NSTB*, 860.

³⁸⁹ M.M. Thompson, „Eternal Life in the Gospel of John”, *ExAu* 5 (1989) 37.

³⁹⁰ Bultmann, „ζωή”, 1450.

³⁹¹ Thompson, „Eternal Life”, 41.

³⁹² R.A. Culpepper, „Realized Eschatology in the Experience of the Johannine Community”, *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John* (red. R. Bieringer – C.R. Koester) (WUNT 222; Tübingen: Mohr Siebeck 2008) 255.

(J 8,51)³⁹³. Równocześnie należy zauważyć, że eschatologia, która zakłada ludzką egzystencję po śmierci i przyszłe zmartwychwstanie w żaden sposób nie jest negowana. Te dwie rzeczywistości są jednak wyraźnie rozróżnione. Wierzący, którzy widzą Syna, i spożywają Jego Ciało i Krew mają już teraz życie wieczne, a zostaną wskrzeszeni w dniu ostatecznym (J 6,40.54). Przyszła perspektywa widoczna jest również w nauce Jezusa głoszącej prawdę, że ten, kto nienawidzi swojego życia na tym świecie, zachowa je w życiu wiecznym (J 12,25).

W dalszej części pracy zostanie przeanalizowana terminologia związana z omawianym zagadnieniem, a następnie będą omówione trzy konteksty, w jakich pojawia się Janowy motyw życia wiecznego, a mianowicie: kontekst sądu, nagrody i kary, zmartwychwstania.

2.3.4.1. Terminologia

Analizując słownictwo dotyczące życia wiecznego w Ewangeliach można z łatwością zauważyć szczególne zainteresowanie tą tematyką u św. Jana. Ewangeliści są zgodni, co do przekonania, że pole semantyczne rzeczownika ἡ ζωή (życie) w formie absolutnej pokrywa się ze znaczeniem wyrażenia ἡ ζωὴ αἰώνιος (życie wieczne). Jak zauważa Jan G. van der Watt w czwartej Ewangelii ἡ ζωὴ αἰώνιος nie zastępuje bezkrytycznie ἡ ζωή, ponieważ każda z tych form trzyma się określonego schematu stylistycznego, która określa sposób ich użycia³⁹⁴. Poniższa tabela przedstawia ilość występowania terminów związanych z ideą życia wiecznego w odniesieniu do każdej z Ewangelii.

	Mt	Mk	Łk	J
ἡ ζωὴ αἰώνιος	3	2	3	17
ἡ ζωή (forma absolutna)	4	2	1	15
ζάω	6	3	9	17

Grecki termin ἡ ζωή określa przede wszystkim życie naturalne człowieka (ograniczone w czasie) i jest przeciwieństwem śmierci³⁹⁵. Przymiotnik αἰώνιος w pierwotnym swym znaczeniu

³⁹³ Nauka ta była na tyle kontrowersyjna dla słuchających Go Żydów, że wywołała oburzenie i pragnienie zgładzenia Go (J 8,59).

³⁹⁴ J.G. van der Watt, „The Use of αἰώνιος in the Concept ζωὴ αἰώνιος in John's Gospel”, *NovT* 31/3 (1989) 227.

³⁹⁵ Bultmann, „ζωή”, 1445.

wyraża natomiast „trwający długo”, „wieczny”³⁹⁶. Pojawia się 31 razy w Ewangeliach, przy czym aż 17 razy u św. Jana. Synoptycy łączą ten przymiotnik z rzeczownikami takimi jak: życie (np. Mt 19,16), ogień (Mt 18,8; 25,41), kara (Mt 25,46), grzech (Mk 3,29), zbawienie (Mk 16,8) czy przybytek (Łk 16,9). Jedynie w czwartej Ewangelii ten przymiotnik odnoszony jest zawsze do rzeczownika ἡ ζωή (życie). Życie wieczne oznacza więc życie, które ma początek, ale nie ma końca, czyli określa wieczność w sensie względnym³⁹⁷.

Wspólnota Janowa rozumiała życie wieczne przede wszystkim jako życie ludzkie przeniknięte życiem Bożym³⁹⁸. Jest ono dostępne wierzącemu „tu i teraz”, choć również nosi na sobie znamię życia przyszłego. Ta idea jest wyraźnie ukazana wtedy, gdy ewangelista kontrastuje życie wieczne z „tym światem” – kto nienawidzi swego życia na tym świecie (ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ), w życiu wiecznym (εἰς ζωὴν αἰώνιον) je zachowa (J 12,25). Odniesienie do życia po śmierci widoczne jest również w wyrażeniu ἡ ἐσχάτη ἡμέρα (dzień ostatni), które występuje w Ewangelii Jana 6 razy, natomiast w innych księgach Nowego Testamentu nie pojawia się w ogóle³⁹⁹. Jest on nawiązaniem do starotestamentalnego „dnia Pana”, o którym prorocy mówili, że będzie to dzień wielki i straszny (Jl 3,4), dzień gniewu i pomsty nad grzesznikami (So 1,15; Ml 3,19). Ale także był to dzień zwycięstwa sprawiedliwych (Ml 3,20), ocalenia „reszty Izraela” (Za 12,4). Ewangelia Janowa łączy zaś to wyrażenie ze zmartwychwstaniem (5 razy) i sądem (1 raz), jednocześnie określając te dwa momenty jako przynależące do dnia ostatecznego. Ci, którzy wierzą w Jezusa, zostaną przez niego wskrzeszeni ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ (J 6,40), podobnie jak ci, którzy karmią się Jego Ciałem i Krwią (J 6,54).

2.3.4.2. Kontekst sądu

W nauczaniu Jezusa przekazanym przez Ewangelie synoptyczne temat sądu zajmuje centralne miejsce⁴⁰⁰. Jest powodem wzywania do pokuty i nawrócenia (Mt 11,21-24), a także wystrzegania się złych czynów (Mt 5,22). Zasadą Bożego sądu jest przykazanie miłości, dlatego ważne są dobre uczynki spełnione wobec bliźniego (Mt 25,40). W Ewangeliach synoptycznych

³⁹⁶ A. Piwowar, „Znaczenie przymiotnika αἰώνιος w Setpuagincie, pseudoepigrafach Starego Testamentu i Nowym Testamencie w nawiązaniu do interpretacji Wacława Hryniewicza tekstu Mt 25,46”, VV 36 (2019) 451.

³⁹⁷ Kiedy przymiotnik αἰώνιος odnosi się do Boga, wyraża wieczność w sensie absolutnym (Rz 16,26) – zob. Piwowar, „Znaczenie”, 479

³⁹⁸ D.A. Ihenacho, *The Community of Eternal Life. The Study of the Meaning of Life for the Johannine Community* (Lanham – New York, NY – Oxford: University Press of America 2001) 191.

³⁹⁹ J 6,39.40.44.45; 12,48.

⁴⁰⁰ F. Büchsel – V. Hertrich, „κρίνω”, *GLNT V*, 1060.

sąd jest jednak ukazany jako rzeczywistość przyszła, w odróżnieniu do Janowego pojmowania sądu jako obecnego czasu, który dokonuje się „tu i teraz”.

Temat sądu charakteryzuje się pewnym napięciem w czwartej Ewangelii, i to nie tylko między „już” i „jeszcze nie”, ale również w związku z rozumieniem misji Jezusa. W jednym miejscu On sam mówi, że nie przyszedł na świat po to, by sądzić, ale przynieść zbawienie (J 3,17; 12,47), natomiast w innym można znaleźć słowa, że przyszedł na świat, aby przeprowadzić sąd (J 9,39), a władzę sądenia otrzymał od Ojca (J 5,22; 5,27). Różnica ta wynika z samego rozumienia Janowego sądu. Wiąże się ono bowiem z pierwotnym znaczeniem greckiego czasownika κρίνω, który oznaczał „oddzielać”⁴⁰¹. Przyjście Jezusa – światłości prawdziwej (J 1,9), zapoczątkowało czas sądu, ponieważ polega on na ukazaniu w świetle czynków człowieka (J 3,19). Wtedy wszystko staje się wyraźne i z łatwością można oddzielić dobre czyny od złych. Sąd nie będzie się zatem odbywać jedynie na końcu czasów, ale dokonuje się w chwili obecnej. Kto odrzuca Syna Bożego, nie wierzy w Niego, już jest osądzony i potępiony (J 3,18). Wcielenie, czyli przyjście Światłości na świat, niesie ze sobą konieczność podjęcia decyzji przyjęcia bądź odrzucenia Słowa (J 1,11). Myśl ta jest spójna z eschatologią Janową, zgodnie z którą nie trzeba czekać na moment śmierci, by wejść do życia albo zostać potępionym⁴⁰². Ten, kto słuca słowa i wierzy w Ojca, nie podlega sądowi, ale przeszedł ze śmierci do życia (J 5,24). Natomiast ten, kto nie wierzy w Jezusa, już został osądzony (J 3,18). Jest to rzeczywistość, która dokonuje się obecnie, gdyż to właśnie „teraz” (νῦν) odbywa się sąd nad światem (J 12,31). Z drugiej strony ten, kto nie przyjmuje słów Jezusa, będzie osądzony w dniu ostatecznym (J 12,48), a zatem na końcu czasów. Powyższe przykłady pokazują, jak ściśle są ze sobą powiązane terażniejsze i przyszłe aspekty sądu wynikające z samego rozumienia greckiego czasownika κρίνω. Czasownika, który odnosi się zarówno do procesu dochodzenia sprawiedliwości, wydawania wyroku, jak i do czynności oddzielania, podejmowania decyzji⁴⁰³.

2.3.4.3. Kontekst nagrody/kary

Ewangelie synoptyczne wielokrotnie wspominają o przyszłej nagrodzie bądź karze, która ma być zapłatą za czyny człowieka (np. Mt 10,42; Łk 6,35). Nagroda Boża, w przeciwieństwie do ziemskiej, nie jest dostępna w życiu doczesnym, ale czeka na człowieka w wieczności (por. Mt 5,12; 6,2). Konsekwencją złych czynów jest natomiast kara wieczna określana jako Gehenna bądź ogień nieugaszony (Mt 5,29; Mk 9,43). W Ewangelii Jana również obecny jest motyw

⁴⁰¹ Büchsel – Hertrich, „κρίνω”, 1023–1025.

⁴⁰² Paciorek, *Ewangelia*, 182.

⁴⁰³ H. Ordon, „Eschatologia”, *Egzegeza Ewangelii*, 376.

przyszłego losu uczniów Jezusa, jak i tych, którzy nie wierzą w Niego. Autor jednak zdecydowanie bardziej skupiony jest na eschatologii, która realizuje się „tu i teraz” w życiu wierzących.

Zgodnie z teologią Janową ci, którzy wierzą, przeszli ze śmierci do życia, natomiast ci, którzy nie wierzą, pozostają w duchowej śmierci, nie mają życia wiecznego i dlatego nie zostaną wskrzeszeni (J 5,24). Los bezbożnych jest zatem określony czasownikiem ἀπόλλυμι, który można przetłumaczyć jako „niszczyć”, „zabijać”, „wytracić” lub w stronie medialnej jako „ginać”, „umierać” (por. 10,28)⁴⁰⁴. W przeciwieństwie do synoptyków, Jan nie opisuje piekła jako miejsca potępienia. Podkreśla jedynie wieczną śmierć, która jest oddzieleniem od obecności Boga i zaprzeczeniem daru życia wiecznego⁴⁰⁵. Bowiem ten, kto nie wierzy, już został osądzony (J 3,18). Jezus w dyskusji z Żydami (J 5,29) wprost stwierdza, że tych, którzy pełnili dobre czyny czeka „zmartwychwstanie do życia” (εἰς ἀνάστασιν ζωῆς), a tych, którzy dopuszczali się nieprawości „zmartwychwstanie do potępienia” (εἰς ἀνάστασιν κρίσεως). Ci, którzy nie wierzą, umierają bowiem w swoim grzechu (J 8,21) i gniew Boży trwa (μένει) nad nimi (J 3,36). To przebywanie, czy też trwanie (μένω) gniewu Bożego stoi w opozycji do zamieszkiwania Ojca i Syna (μονῆν ποιησόμεθα) pośród tych, którzy miłują Jezusa i zachowują Jego naukę (J 14,23). Mimo, że czwarta Ewangelia nie stosuje słownictwa takiego jak gehenna lub ogień nieugaszony, to jednak stwierdza, że jeśli ktoś nie trwa w Jezusie, jest wrzucany do ognia i palony, podobnie jak suche gałęzie (J 15,6).

Przyszły los wierzących w Jezusa jest opisany poprzez metaforę zamieszkania w domu Ojca (J 14,2). Miejsce to nie jest określone jako niebiosa czy też królestwo Boże, ale jako dom (ἡ οἰκία), co pozwala skierować uwagę na relacje międzyosobowe⁴⁰⁶. Uczniowie są więc zaproszeni do uczestnictwa w więzi, jaka jest między Ojcem a Synem. Jezus, w obliczu niepokoju apostołów spowodowanego Jego odejściem, zapewnia o swojej stałej obecności pośród nich. Wyraża pragnienie, by uczniowie byli z Nim tam, gdzie On jest (J 14,3), dlatego idzie do Ojca, by przygotować im miejsce (J 14,2). Z powyższej analizy tekstów wynika wniosek, że wysiłek autora czwartej Ewangelii znacznie bardziej koncentruje się na obecnym doświadczeniu życia wierzących, niż na oczekiwaniu zapłaty za swoje czyny w życiu przyszłym. Ci bowiem, którzy wierzą w Jezusa już teraz mają udział w życiu wiecznym.

⁴⁰⁴ Popowski, *Wielki słownik*, 64–65.

⁴⁰⁵ Culpepper, „Realized Eschatology”, 266.

⁴⁰⁶ Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 13–21)*, 89.

2.3.4.4. Kontekst zmartwychwstania

Zapowiedź sądu ostatecznego, jaki i prawda o zmartwychwstaniu umarłych, podkreślają fakt, że aktualność Janowej eschatologii nie wyklucza jej przyszłego wymiaru. Stwierdzenie, że Syn ożywia umarłych, podobnie jak Ojciec wskrzesza i ożywia (J 5,21) przywodzi na myśl teraźniejszy aspekt zmartwychwstania. Wypowiedź Jezusa można więc rozumieć, że kto słucha Jego słowa, ten przeszedł już ze śmierci do życia (J 5,24). Przyszła rzeczywistość wskrzeszenia z martwych, która będzie miała miejsce w dniu ostatecznym, widoczna jest natomiast w przemówieniu w Kafarnaum. Jest ona odniesiona do tych, którzy zostali powierzeni Jezusowi przez Ojca (J 6,39), wierzą w Chrystusa (J 6,40), zostali pociągnięci przez Ojca (J 6,44), spożywają Ciało i Krew Jezusa (6,54). Zmartwychwstanie jest zatem obiecane tym, którzy już posiadają życie wieczne w Jezusie.

Warto zauważyć, że rzeczownik ἡ ἀνάστασις (zmartwychwstanie) występuje jedynie 4 razy w Ewangelii Jana i za każdym razem dotyczy eschatologicznej przyszłości⁴⁰⁷. W dyskusji z Żydami Jezus naucza, że zmartwychwstanie będzie dotyczyło wszystkich ludzi, choć ich los nie będzie jednakowy⁴⁰⁸. Ci, którzy czynili dobro, pójdą na zmartwychwstanie do życia, a ci, którzy dopuszczali się nieprawości, pójdą na zmartwychwstanie do potępienia (J 5,28-29). Kolejnym przykładem jest rozmowa Jezusa z Martą – siostrą zmarłego Łazarza, która wyznaje wiarę w zmartwychwstanie w dniu ostatecznym (J 11,24). W odpowiedzi słyszy, że to Chrystus jest zmartwychwstaniem i życiem (J 11,25). Ma On zatem nieograniczoną władzę nad śmiercią. Dar życia jest jednak uwarunkowany wiarą, bowiem ten, kto wierzy w Jezusa, nawet choćby umarł, żył będzie (J 11,25).

Analizując temat zmartwychwstania w czwartej Ewangelii warto również zwrócić uwagę na czasownik ἀνίστημι, który występuje w dwóch formach. Pierwszą z nich jest forma przechodnia tłumaczona jako „podnieść” lub „wskrzesić”, która za każdym razem odnosi się do podnoszenia wierzących w „dniu ostatecznym” (J 6,39.40.44.54). Druga forma – nieprzechodnia – oznacza „zmartwychwstać” lub „powstać” i pojawia się zarówno przy opisie wskrzeszenia Łazarza (J 11,23.24.31), jak i zmartwychwstania Jezusa (J 20,9)⁴⁰⁹. Innym czasownikiem jest ἐγείρω (podnosić, powstawać), który używany jest na wiele sposobów, m.in. metaforycznie na podniesienie świątyni w trzy dni (J 2,19-20), zmartwychwstanie Jezusa (J 2,22; 21,14);

⁴⁰⁷ U Mt – 4 razy; Mk – 2; Łk – 6 razy.

⁴⁰⁸ Paciorek, *Ewangelia*, 278.

⁴⁰⁹ Popowski, *Wielki słownik*, 45.

podnoszenie zmarłych przez Ojca (J 5,21), jak również zmartwychwstanie Łazarza (J 12,1.9.17)⁴¹⁰.

Wskreszenia zmarłych nie stanowią odosobnionych cudów w przekazie ewangelicznym, ale są raczej znakami zapowiadającymi erę mesjańską (Mt 11,5; J 11,25), a zmartwychwstanie Jezusa jest uważane za początek ostatecznego powstania ze śmierci umarłych⁴¹¹. Przez ten znak Jezus potwierdził, że Jego życie, które pochodzi od Boga, jest niezniszczalne i może być przekazywane innym jako dar⁴¹². Mistrz, który oddał swoje życie, aby Jego uczniowie mogli odejść wolni (J 10,11.18; 18,8), wskrzesza samego siebie z martwych (J 2,18-22; 10,17-18). Ten, w którym było życie (J 1,4), nie tylko żyje, ale jest Panem i dawcą życia (J 5,21.26). Jan ewangelista czyni jednak wyraźne rozróżnienie między życiem wiecznym osiągalnym już tu na ziemi, a zmartwychwstaniem, które dokona się w dniach ostatecznych (J 6,40.54), a którego zapowiedzią było wskrzeszenie Łazarza.

W Ewangelii Janowej relacja Ojca z Synem zajmuje centralne miejsce w teologii całej księgi. Bóg jest Ojcem, który z jednej strony jest transcendentny, mieszka w niebiosach, a z drugiej – jest Tym, który objawia się człowiekowi na różne sposoby, chce być poznany i przyjęty z wiarą. Poprzez Wcielenie odwiecznego Słowa (*Logosu*) stał się On widzialny i słyszalny, ponieważ ten, kto widzi Syna, widzi i Ojca (J 14,9). Bóg Ojciec objawia się również przez działanie Ducha, którego zadaniem jest umacnianie w sercach uczniów prawdy o Bożym ojcostwie (por. J 14,26). Innym sposobem objawienia Ojca jest chwała, która stała się widzialna w osobie Jezusa Chrystusa (J 1,14). Ewangelista podkreśla, że Słowo (*Logos*) przyszło na świat, by uzdolnić wierzących do stania się dziećmi Boga (J 1,12). Można zatem stwierdzić, że skutkiem objawienia, które dokonuje się w Jezusie jest umożliwienie uczniom udziału w Jego relacji do Ojca⁴¹³.

Podsumowując Janowe spojrzenie na relację Ojca i Syna można przywołać stwierdzenie Thomasa E. Pollarda, który zauważa, że więź między Ojcem a Synem jest paradoksalną relacją „odrębności w jedności” (*distinction-in-unity*)⁴¹⁴. Innymi słowy jedność ta jest jednością wzajemności – Syn jest w Ojcu, a Ojciec w Synu. Ta sama wzajemność pojawia się również w relacji Syna i wierzących (np. J 6,56; 15,4), jak i Parakleta z uczniami (J 14,17).

⁴¹⁰ Popowski, *Wielki słownik*, 152.

⁴¹¹ A. Oepke, „ἀνίστημι”, *GLNT I*, 995–996.

⁴¹² J. Painter, „‘The Light Shines in the Darkness...’. Creation, Incarnation, and Resurrection in John”, *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John* (red. C. R. Koester – R. Bieringer) (Tübingen: Mohr Siebeck 2008) 43.

⁴¹³ Culpepper, *Anatomy*, 114–115.

⁴¹⁴ Pollard, „The Father-Son”, 367.

Rozdział drugi pracy doktorskiej poświęcony jest analizie koncepcji Boga jako Ojca w Ewangelii Jana. Wielokrotnie podkreślona jest głęboka więź między Ojcem a Synem, co prowadzi do stwierdzenia, że zjednoczenie z Ojcem jest charakterystyczną cechą Jezusowego objawienia w czwartej Ewangelii. Znakiem miłości Ojca do Syna jest wzajemne poznanie, które w tradycji semickiej nie jest jedynie aktem intelektu, ale pełnym doświadczeniem poznawanego obiektu. Ojciec w Ewangelii Jana jest przedstawiany głównie przez słowa i dzieła Jezusa. Syn objawia uczniom imię Ojca, a ich relacja jest tak bliska, że patrząc na Jezusa, można zobaczyć Ojca. Punktem szczytowym tej jedności jest stwierdzenie Jezusa: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10,30), które wywołało kontrowersje wśród Żydów uznających te słowa za bluźnierstwo.

Niniejszy rozdział analizuje trzy aspekty Janowej idei ojcostwa Boga: transcendentny, immanentny i społeczny. Pierwszy z nich koncentruje się na Bogu, który mieszka w niebiosach i wykracza poza ludzki sposób pojmowania. Aspekt immanentny ukazuje, jak Bóg objawia się na ziemi poprzez Słowo, Chwałę i Ducha. Natomiast aspekt społeczny odnosi się do działania Boga jako Ojca wobec wspólnoty Kościoła. Tym samym jest wyraźnie podkreślone, że każdy wierzący ma przystęp do Ojca dzięki Jezusowi. Janowa koncepcja Boga jako Ojca jest zatem głęboko związana z osobą Jezusa, jego misją oraz relacją z wierzącymi.

ROZDZIAŁ III Jezus jako Syn Boga

Relacja Ojciec – Syn jest kluczowym tematem teologicznym Ewangelii Janowej. Ich jedność ukazana jest jako główny motyw chrystologii czwartej Ewangelii, co zdaje się wykluczać możliwość mówienia o Bogu jako Ojcu bez mówienia o Jezusie jako Synu¹. Sam termin „ojciec” zakłada bowiem pewną relacyjność, gdyż tylko w odniesieniu do Syna Bóg jest „Ojcem”, podobnie Jezus jest Synem jedynie w odniesieniu do Ojca. Chrystus objawia Ojca, czyniąc Go widzialnym (J 14,9), w Jego dziełach można rozpoznać działanie Ojca (J 5,19; 14,10)². Kontekst tradycji targumicznych wyraźnie wskazuje na podobieństwa między Janowym Słowem (*Logos*) a targumicznym pojęciem Słowa (*Memra*). Jednak warto podkreślić, że fakt ten nie oznacza, iż ich funkcja jest identyczna. Pokazuje zaś, że zastosowanie terminu *Memra* w targumach może rzucić światło na rozumienie *Logosu* w czwartej Ewangelii³.

W poprzednim rozdziale więź Ojca i Syna została ukazana na tle całej Ewangelii, natomiast dalsza część dysertacji będzie stanowiła analizę wybranych wersetów dotyczących omawianego zagadnienia, ukazując je w kontekście tradycji zawartych w Targumie Neofiti 1. Niniejszy rozdział skupi się na omówieniu relacji ojcostwa Boga względem Jezusa opierając się na trzech wybranych tekstach (J 1,18; 10,30; 17,1). Pierwszym z nich jest werset J 1,18 zaczerpnięty z Prologu Janowego, który ukazuje Jezusa jako Wcielone Słowo będące Bogiem, przebywające od wieków w łonie Ojca. Motyw ten, nawiązujący do relacji matki z nienarodzonym jeszcze dzieckiem, ukazuje ich zażyłą więź. W drugim paragrafie zostanie ukazana jedność Ojca i Syna (J 10,30), która była przedmiotem nauczania Jezusa, a jednocześnie wzbudzająca opór i sprzeciw wśród słuchających Go Żydów. Ostatni paragraf podejmie temat wzajemnego uwielbienia Ojca i Syna, oraz, co się z tym wiąże, chwały przypisywanej zarówno Ojcu, jak i Synowi (J 17,1).

Szczegółowa analiza wspomnianych wersetów w kontekście tekstów Targumu Neofiti 1 ma na celu ukazanie nowej perspektywy tajemnicy ojcostwa Boga względem Jezusa. Dzięki temu będzie możliwe głębsze wniknięcie w teologię czwartej Ewangelii i odczytanie sensu zamierzonego przez jej autora.

¹ P.W. Meyer, „The Father”: The Presentation of God in the Fourth Gospel”, *Exploring the Gospel of John. In Honor of D. Moody Smith* (red. C.C. Black – R.A. Culpepper) (Louisville, KY: Westminster John Knox 1996) 255.

² M. Bednarz, *Pisma św. Jana*, wyd. 5 (Academica 18; Tarnów: Biblos 2004) 102; Frey, *Glory*, 286.

³ Vries, „The Targumim”, 111.

3.1. Syn w łonie Ojca (J 1,18)

Bliska relacja między Ojcem a Synem ukazana jest w Prologu za pomocą obrazu zamieszkiwania Jednorodzonego Syna w łonie Ojca (J 1,18). Jezus – Odwieczne Słowo, które stało się ciałem (J 1,14), przed wiekami było u Boga (J 1,1). Co więcej, posiada On naturę boską (J 1,1), jest równy Ojcu i stanowi z Nim jedność (J 10,30). Chrystus jako Jednorodzony Bóg objawia Ojca, dlatego też Stanisław Mędała określa Ewangelię Janową jako opowiadanie Jezusa, Jednorodzonego Boga, o Ojcu (J 1,18)⁴.

W dalszej części pracy werset J 1,18 zostanie poddany analizie literackiej, egzegetycznej i teologicznej. Pierwszy etap ma na celu omówienie zagadnień takich jak: krytyka i tłumaczenie tekstu, a także przybliżenie kontekstu i gatunku literackiego. Następnie zostaną wyodrębnione najważniejsze wyrażenia oraz odczytany ich sens w szerszym kontekście, mając również na uwadze tradycje zawarte w Targumie Neofiti 1. Finalnie zostaną poddane analizie najważniejsze zagadnienia teologiczne w perspektywie literatury targumicznej.

3.1.1. Analiza literacka

Pierwszym etapem analizy literackiej będzie dokonanie krytyki tekstualnej i ustalenie lekcji najbliższej oryginałowi. Następnie zostanie zaproponowane tłumaczenie tekstu z uwzględnieniem analizy składniowej występujących wyrażen. Kolejny etap to nakreślenie kontekstu i gatunku literackiego perykopy, w skład której wchodzi omawiany werset.

3.1.1.1. Krytyka tekstu

Najbardziej dyskutowanym wyrażeniem w J 1,18 jest syntagma Jednorodzony Bóg/Syn, która posiada kilka wariantów tekstualnych⁵. Pośród najlepiej poświadczonych lekcji można

⁴ Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 1–12)*, 209.

⁵ Świadkowie tekstu potwierdzający następujące warianty tekstualne: μονογενής θεός (P⁶⁶, κ, B, C, L, Ireneusz, Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Hilary, Dydim, Grzegorz z Nisy, Epifaniusz, Hieronim i in.), ὁ μονογενής θεός (P⁷⁵, κ^c, 33, cop^{bo}), ὁ μονογενής υἱός (A, C³, H, X, Δ, θ, Π, Ψ, 063, 28, 565, 700, 892, 1009, 1010, 1071, 1079, 1195, 1230, 1241, 1242, 1253, 1344, 1365, 1546, 1646, 2148, Byz, vg, syr^c, pal, arm, liczni Ojcowie Kościoła), (ὁ) μονογενής (vg^{ms}, Diatessaron, Orygenes, Efrem, Cyryl Jerozolimski, Ambroży i in.) – zob. E. Nestle – K. Aland, *Nowy Testament Grecki i Polski. Novum Testamentum Graece et Polonice* (Poznań: Pallottinum 2017) 293. Por. Schnackenburg, *II Vangelo (1–4)*, 354; D.A. Fennema, „John 1.18: ‘God the Only Son’”, *NTS* 31/1 (1985) 125–128; Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 1–12)*, 239; B.J. Burkholder, „Considering the Possibility of a Theological Corruption in Joh 1,18 in Light of its Early Reception”, *ZNW* 103/1 (2012) 64–83.

wymienić: μονογενής θεός, ὁ μονογενής θεός, ὁ μονογενής υἱός. Przy ustalaniu najbardziej prawdopodobnej wersji należy odwołać się do poniższych zasad krytyki tekstu⁶.

Pierwszą z nich jest reguła mówiąca o tym, że „lekcja trudniejsza jest lepsza niż łatwiejsza” (lectio difficilior praestat faciliori). W związku z tym należałoby uznać wariant μονογενής θεός jako pierwotny, ponieważ jest trudniejszy do zrozumienia od ὁ μονογενής υἱός. Druga zasada podpowiada, że „lekcja rozbieżna w miejscu paralelnym jest lepsza niż zbieżna” (lectio difformis a loco parallelo praestat conformi). W Pismach Janowych termin μονογενής trzykrotnie występuje w połączeniu z υἱός (J 3,16.18; 1 J 4,9), stąd też zmiana oryginalnej lekcji μονογενής θεός mogła być przejawem tendencji kopistów do ujednoczenia tekstu i zastąpienia go bardziej zrozumiałym wyrażeniem μονογενής υἱός. Ponadto przyjmując, że lekcja μονογενής θεός była pierwotną, można z łatwością dostrzec, że późniejsza zmiana rzeczownika θεός na υἱός mogła być spowodowana chęcią odróżnienia osoby Syna od Ojca, tak by wyrażenie to korespondowało z terminem ὁ πατήρ obecnym w tym samym wersie. Trudniej jednak byłoby wytłumaczyć, dlaczego υἱός mógł zostać zmieniony na θεός⁷. Powyższy argument odnosi się do reguły wyrażonej w słowach: „Ta jest prawdziwą lekcją, która wyjaśnia pochodzenie innych lekcji” (illa est genuina lectio, quae ceterarum originem explicat)⁸. Natomiast odnośnie do obecności rodzajnika określonego w syntagmie „Jednorodzony Bóg”, to badacze twierdzą, że wersją pierwotniejszą była forma nieokreślona (μονογενής θεός), podobnie jak w J 1,1 (καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος)⁹. Rodzajnik jednak mógł zostać dodany w momencie zastąpienia oryginalnej lekcji wariantem ὁ μονογενής υἱός. Inne wyjaśnienie podaje John F. McHugh opierając się na hipotezie o aramejskim źródle Ewangelii Janowej¹⁰. Twierdzi, że aramejski tekst mógł być pierwotnie zapisany bez wokalizacji jako ܢܘܢܝܢܐ z końcowym rodzajnikiem ܢ, który wskazuje na rodzajnik określony rzeczownika, co byłoby równoznaczne z greckim zapisem ὁ μονογενής. Natomiast później, z powodu błędu haplografii, litera ܢ będąca na końcu wyrazu ܢܘܢܝܢܐ, mogła zostać pominięta przed wyrazem zaczynającym się od tej samej litery (ܢܗܠܐ). Powyższa hipoteza wyjaśniałaby pochodzenie dwóch różnych wariantów tekstowych: μονογενής θεός i ὁ μονογενής

⁶ Zasady krytyki tekstu – zob. R.N. Soulen – R.K. Soulen, *Handbook of Biblical Criticism*, wyd. 3 (Louisville, KY: Westminster John Knox Press 2002) 190; S. Cingolani, *Dizionario di critica testuale del Nuovo Testamento. Storia, canone, apocrifi, paleografia* (Cinisello Balsamo: San Paolo 2008) 135.

⁷ Por. McHugh, *Commentary*, 111.

⁸ Szczegółowa krytyka tekstu J 1,18 – zob. M.-É. Boismard, „‘Dans le sein du Père’ (Jo. I,18)”, *RB* 59/1 (1952); F. Hort, *On [monogenès Teós] in Scripture and tradition On the ‘Constantinopolitan’ creed and other eastern creeds of the Fourth Century: two dissertations* (Cambridge: Macmillan 1876).

⁹ B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (London: United Bible Societies 1971) 198.

¹⁰ McHugh, *Commentary*, 112.

θεός i wskazywałyby na oryginalność tej pierwszej. Podsumowując, na podstawie przytoczonych zasad krytyki tekstu można założyć, że pierwotną lekcją jest wyrażenie μονογενής θεός¹¹.

Warto w tym miejscu przytoczyć spostrzeżenie Michèle Morgen, która twierdzi, że w Ewangelii Janowej widoczne są trzy etapy rozwoju terminu μονογενής w odniesieniu do Jezusa, które w pewien sposób współbrzmia z etapami jej redakcji¹². Na pierwszym etapie pojawia się wyrażenie Jednorodzony Syn (J 3,16-17; 1 J 4,9-10). Na drugim zostało dodane słowo „Bóg” – Jednorodzony Syn Boga (J 3,18). Końcowy etap rozwoju rozumienia określenia μονογενής jest oddany poprzez sformułowanie Jednorodzony Bóg (J 1,18). Pojawia się ono w Prologu, który charakteryzuje się późniejszą teologiczną interpretacją przesłania ewangelicznego. Ta hipoteza mogłaby potwierdzić stosowność użycia syntagmy μονογενής θεός w wersecie J 1,18.

3.1.1.2. *Tekst i tłumaczenie*

Po przeprowadzonej krytyce tekstualnej i ustaleniu greckiego tekstu omawianego wersetu, kolejnym krokiem jest jego tłumaczenie. Domaga się to jednak dokładnej analizy syntaktycznej ze zwróceniem szczególnej uwagi na drugą część zdania (J 1,18b).

Warto podkreślić, że sformułowanie Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε (J 1,18a) nie rozpoczyna się – jak zazwyczaj – od podmiotu, lecz od jego dopełnienia: Θεόν (Boga). Może to wskazywać na emfazę, chęć podkreślenia, że to właśnie Boga nikt nigdy nie widział. Zatem podmiotem zdania jest οὐδεὶς (nikt). W drugiej części (J 1,18b) pojawia się zaś syntagma μονογενής θεός, wcześniej omawiana na etapie krytyki tekstu. Wyrażenie to składa się z dwóch słów, przy czym pierwsze jest przymiotnikiem połączonym atrybutywnie z rzeczownikiem θεός, co można przetłumaczyć jako „Jednorodzony Bóg”¹³. Drugą możliwością interpretacji jest uznanie przymiotnika μονογενής jako nazwy własnej odniesionej do Jezusa – Wcielonego Słowa, podobnie jak w J 1,14. Wtedy pełniłby funkcję rzeczownika i występowałby w apozycji do terminu θεός, dlatego możliwe jest przetłumaczenie tego wyrażenia jako „Jednorodzony, czyli Bóg”¹⁴.

W dalszej części wersetu pojawia się urzeczownikowiony imiesłów pochodzący od czasownika εἶμι w formie ὁ ὢν (Ten, który jest; będący). Dopuszcza on dwie możliwości

¹¹ Dokładna analiza potwierdzająca tę tezę – zob. Hort, *On [monogenès Teós]*.

¹² M. Morgen, „Le (Fils) monogène dans les écrits johanniques. Évolution des traditions et élaboration rédactionnelle”, *NTS* 53/2 (2007) 179–181.

¹³ Por. Piwowar, *Składnia*, 150.

¹⁴ Apozycja jest to związek dwóch rzeczowników występujących w tym samym przypadku, odnoszących się do tej samej osoby bądź rzeczy, przy czym drugi rzeczownik jest wyjaśnieniem pierwszego – Piwowar, *Składnia*, 29. Por. L. Novakovic, *John 1-10. A Handbook on the Greek Text* (BHGNT 6; Waco, TX: Baylor University Press 2020) 18.

interpretacji, które w konsekwencji będą warunkowały dwa sposoby rozumienia dalszej części zdania wyrażonego w J 1,18b¹⁵. Pierwszy sposób, który można określić jako „statyczny” przedstawia poniższa tabela.

J 1,18 (tekst grecki)	J 1,18 (tłumaczenie literalne)¹⁶
Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε·	Boga nikt nie widział nigdy
μονογενῆς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς	Jednorodzony Bóg, Ten, który jest w łonie Ojca
ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.	On wyjaśnił.

W tym przypadku imiesłów ὁ ὢν odnosi się do wyrażenia εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς, wskazując na miejsce przebywania Odwiecznego Słowa (Ten, który jest w łonie Ojca). Przyimek εἰς byłby rozumiany wtedy w sensie statycznym, podobnie jak ἐν¹⁷. Podobnie czasownik ἐξηγέομαι należałoby przetłumaczyć jako „wyjaśniać”, „opowiadać”¹⁸. Podmiotem tej czynności, a zatem Tym, który wyjaśnia, opowiada, byłby Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, określony jako ἐκεῖνος¹⁹. Dopełnieniem domyślnym czasownika byłby Bóg Ojciec, ponieważ – jak twierdzi Daniel B. Wallace – język grecki regularnie implikuje dopełnienie, który zostało już wspomniane w poprzednim kontekście, unikając powtarzania go²⁰.

Drugi sposób interpretacji, który można określić jako „dynamiczny”, przedstawia poniższa tabela.

¹⁵ Podwójny sposób odczytania wersetu J 1,18 proponuje również Luc Devillers argumentując, że cała Ewangelia Janowa – podobnie jak omawiany werset Prologu – ma podwójną wymowę: chrystologiczną i soteriologiczną – zob. L. Devillers, „Le prologue du quatrième évangile, clé de voûte littérature johannique”, *NTS* 58/3 (2012) 317–330.

¹⁶ Tłumaczenie własne.

¹⁷ W grece klasycznej przyimek εἰς wyrażał znaczenie dynamiczne, wskazywał na pewien ruch, natomiast w grece Nowego Testamentu może przyjmować znaczenie podobne do statycznego przyimek ἐν. To zjawisko często określane jest mianem rywalizacji przyimków – Piwowar, *Składnia*, 237–239.

¹⁸ Por. Popowski, *Wielki słownik*, 207. Warto zwrócić uwagę, że w Septuagincie trzykrotnie pojawia się rzeczownik ἐξηγητής, który oznacza tłumacza snów (Rdz 41,8.24; Prz 29,18).

¹⁹ W Ewangelii Jana zaimek wskazujący ἐκεῖνος występuje często bez emfazy i pełni funkcję zaimka osobowego trzeciej osoby liczby pojedynczej rodzaju męskiego (on) – zob. Zerwick, *Il greco*, 139; Piwowar, *Składnia*, 210.

²⁰ D.B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics. An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Zondervan 1996) 409. Zob. Novakovic, *John 1-10*, 19.

J 1,18 (tekst grecki)	J 1,18 (tłumaczenie literalne) ²¹
Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε·	Boga nikt nie widział nigdy
μονογενῆς θεὸς ὁ ὢν	Jednorodzony, Bóg, Ten, który jest
εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.	do łona Ojca właśnie On zaprowadził.

Imiesłów ὁ ὢν jest tym razem rozumiany jako skrócona wersja Imienia Bożego, która w podobnej formie pojawia się w greckim tłumaczeniu Wj 3,14. Byłby on więc jednym z trzech tytułów przypisanych Jezusowi: Jednorodzony (μονογενής), Bóg (θεός) i Ten, który Jest (ὁ ὢν)²². Myśl tę potwierdza predylekcja autora Dzieła Janowego do odnoszenia imiesłowu ὁ ὢν do osoby Jezusa, wyraźnie widoczna w Apokalipsie, gdzie formuła ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος (bądź skrócona: ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν) stanowi niejako imię własne Chrystusa²³.

Dalsza część zdania εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς jest dopełnieniem czasownika ἐξηγέομαι, który w tej interpretacji przyjmuje znaczenie dynamiczne, ponieważ wyraża ideę prowadzenia, ruchu w określonym kierunku²⁴. Tłumaczenie to znajduje swoje potwierdzenie w grece klasycznej, gdzie czasownik poza znaczeniem „wyjaśniania”, „intepretowania”, wyraża również ideę „bycia liderem”, „prowadzenia”, „wskazywania komuś drogi”²⁵. Ponadto konstrukcja „ἐξηγέομαι z przyimkiem εἰς + biernik” może oznaczać prowadzenie do jakiegoś miejsca (np. ἐξηγέομαι εἰς τὴν Ἑλλάδα)²⁶. Podobne znaczenie dynamiczne wyraża sam przyimek εἰς, który określa „ruch do środka czegoś”, tym samym wskazując nie tylko na kierunek prowadzenia, ale nawet na samo prowadzenie niejako do środka, do wewnątrz łona Ojca (J 1,18)²⁷. Ponadto, nie sposób pominąć faktu, że w J 1,18 czasownik ἐξηγέομαι występuje w aoryście (czas przeszły), co mogłoby wskazywać na czynność dokonaną w przeszłości. Gramatyka języka greckiego

²¹ Tłumaczenie własne.

²² Por. Devillers, „Le prologue”, 320. Inni egzegeci proponują odczytanie terminu μονογενής jako rzeczownika będącego apozycją do θεός, jak i do wyrażenia ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς – zob. J. Marsh, *The Gospel of St. John* (PGC 4; London: Penguin Books 1968) 112; J.H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John* (ICC; Edinburgh: Clark 1985) 31; Brown, *John I-XII*, 17.

²³ Zob. Ap 1,4,8; 4,8; 11,17; 16,5.

²⁴ Ciekawą intuicję, łączącą oba znaczenia czasownika ἐξηγέομαι, zaprezentował Luc Devillers porównując go do zadania przewodnika, które może polegać na objaśnianiu, opowiadaniu (przewodnik muzealny) bądź na prowadzeniu (przewodnik górski) – zob. Devillers, „Le prologue”, 320.

²⁵ Por. Liddell – Scott, *Lexicon*, 593. Czasownik ἐξηγέομαι pojawia się 8 razy w Septuagincie, przy czym 6 razy w księgach Biblii hebrajskiej. Jest on tłumaczeniem trzech hebrajskich słów יָרָה (Kpł 14,57), סָפַר (Sdz 7,13; 2 Krl 8,5; Hi 12,8; 28,27), הָדָה (Prz 28,13), przy czym pierwsze z nich wskazuje na pewien ruch w kierunku obiektu (rzeczy lub osoby) – zob. S. Wagner, „הָדָה”, *GLAT III*, 1062.

²⁶ Liddell – Scott, *Lexicon*, 593.

²⁷ Piwowar, *Składnia*, 221.

podpowiada jednak, że czasownik ten można uznać za aoryst gnomiczny, którego cechą charakterystyczną jest opis powszechnie obowiązujących prawd czy ponadczasowych reguł²⁸. Uzasadnione są zatem oba tłumaczenia „Jednorodzony wprowadził do łona Ojca”, jak i „Jednorodzony prowadzi do łona Ojca”. Nie jest to bowiem jedynie czynność przeszła, raz dokonana, ale dzieje się nieustannie na przestrzeni całej historii zbawienia.

Ostatnim elementem, choć występującym przed czasownikiem, jest zaimek ἐκεῖνος (tamten). Jak już wcześniej wspomniano, ten zaimek wskazujący często odnosi się w czwartej Ewangelii do trzeciej osoby liczby pojedynczej rodzaju męskiego (on)²⁹. W tym przypadku użyty jest w sposób pleonastyczny, ponieważ koresponduje z właśnie wymienionym podmiotem, a usunięcie go nie zmieniłoby znaczenia tekstu³⁰. Fakt ten może jednak wskazywać na semicki sposób wypowiedzi, gdzie dość często zaimek אֵיךְ odnosi się do wcześniej wymienionego podmiotu i ma na celu jego podkreślenie³¹. Konstrukcja ta jest określana jako *casus pendens*, czyli tzw. przypadek zawieszony, której funkcja składniowa w zdaniu zostaje dookreślona poprzez zaimek osobowy bądź wskazujący (tzw. zaimek retrospektywny)³². Odnosząc te treści do omawianego wersetu J 1,18b, można zauważyć, że te trzy określenia Jezusa jako: μονογενής, θεός i ὁ ὢν pełnią funkcję *casus pendens*. Wyrażają emfazę położoną na podmiocie zdania, dlatego też zaimek ἐκεῖνος, pełniący funkcję retrospektywną, można przetłumaczyć jako „właśnie On”, tak by uwypuklić zaistniałe zjawisko syntaktyczne³³.

Mając na uwadze hipotezę o aramejskim źródle Ewangelii Janowej, można zaproponować poniższą retrowersję tekstu, który uwzględnia wcześniej omówione zagadnienia³⁴.

²⁸ Piwowar, *Składnia*, 331.

²⁹ Piwowar, *Składnia*, 210.

³⁰ Piwowar, *Składnia*, 180.

³¹ Por. Wj 6,27; 30,10; Pwt 1,30.38; 9,3. Zob. H.J. Fabry, „אֵיךְ”, *GLAT II*, 390.

³² Waltke – O’Connor, *Introduction*, 76.

³³ Lidija Novakovic twierdzi natomiast, że zaimek ἐκεῖνος został użyty, aby zawrzeć wymienione wcześniej trzy cechy Jezusa (μονογενής θεός ὁ ὢν) – Novakovic, *John 1-10*, 19.

³⁴ Więcej na temat hipotezy o aramejskim źródle Ewangelii Janowej, zob. – Dalman, *Words*; Burney, *Aramaic*; Montgomery, *Origin*; Torrey, „Aramaic”, 305–344; Black, *Aramaic*.

Tłumaczenie wersji aramejskiej	Retrowersja tekstu aramejskiego J 1,18 ³⁵	Tekst grecki J 1,18
Boga nikt nigdy nie widział.	אלהא חזא אנש מן יומיהי.	Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε·
Jednorodzony,	יחידא	μονογενῆς
Bóg,	אלהא	θεὸς
„Jestem”	אני הוא	ὁ ὢν
do łona Ojca On właśnie poprowadził	לעוב אבא הוא הגלי	εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.
(łono Ojca On właśnie objawił)		

Należy zauważyć, że trzeci tytuł przypisany Jezusowi – ὁ ὢν – w retrowersji aramejskiej zapisany jest jako *אני הוא* i odnosi się do targumicznej formuły objawieniowej. Nawiązuje do objawienia Imienia Bożego (Wj 3,14), które autor grecki mógł przetłumaczyć jako ὁ ὢν bądź jako *ἐγὼ εἰμι*³⁶. Język aramejski pozwala ponadto na przetłumaczenie ostatniej frazy na dwa sposoby. Po pierwsze jako poprowadzenie do łona Ojca, a po drugie jako objawienie łona Ojca, czyli najgłębszych Jego tajemnic, samej istoty³⁷. Przyimek *ל* w pierwszym przypadku wskazuje kierunek ruchu (do), a w drugim wyraża dopełnienie bliższe czasownika *גלל* tworząc wyrażenie przyimkowe (*לעוב*)³⁸. Szczegółowa analiza powyższych wyrażen zostanie podjęta w dalszej części pracy dotyczącej egzegezy omawianego tekstu.

Podsumowując badania dotyczące tłumaczenia wersetu J 1,18 należy zauważyć, tak jak to opisał francuski egzegeta – Luc Devillers, że nie ma potrzeby rozstrzygnięcia między rozumieniem *ἐξηγέομαι* jako „wyjaśnianiem” a „prowadzeniem”. Można tu bowiem dostrzec zamierzoną przez

³⁵ Zaproponowaną retrowersję na języka aramejski tekstu J 1,18 można porównać z innymi tłumaczeniami. Charles F. Burney proponuje następujący przekład: *יחיד אלהא חזא אנש מן יומיהי. דאית בעובא דאבא הוא מגלי* – Burney, *Aramaic*, 41. Millar Burrows zauważa pewną rytmiczność w aramejskim tłumaczeniu Prologu, stąd też dzieli w. 18 na dwie linie, gdzie każda ma po 9 sylab:
לאִלֵּהָא לֹא חִזָּא אַנְשׁ מִן יוֹמֵיהִי

:לאִלֵּהָא לֹא חִזָּא אַנְשׁ מִן יוֹמֵיהִי – M. Burrows, „The Johannine Prologue as Aramaic Verse”, *JBL* 45/1/2 (1926) 68.

³⁶ Więcej na ten temat w dalszej części rozdziału (paragraf 3.2.2.1.) – zob. s. 222–224.

³⁷ Por. Ezd 5,12; Dn 2,30.

³⁸ Waltke – O’Connor, *Introduction*, 183–184.

autora ambiwalencję terminologiczną³⁹. Zabieg ten nie jest obcy Ewangelii Janowej, ponieważ autor wielokrotnie stosuje wyrażenia o podwójnym znaczeniu, które mają na celu głębsze wniknięcie w tajemnicę Jezusa, bądź w Jego relację z Ojcem⁴⁰. Omawiany werset wyraża więc podwójną prawdę. Z jednej strony Jezus objawia Ojca, jest Jego egzegetą ze względu na Jego głęboką więź z Ojcem. Z drugiej prowadzi ku Niemu, a nawet więcej – wprowadza wierzących do Jego łona. Podobną ambiwalencję można dostrzec w określeniu *ὁ ὢν*, które może być odczytane jako Imię Boga lub, wraz z dopełnieniem *εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς*, jako przebywanie na łonie Ojca. Na tym początkowym etapie analizy można już wyraźnie zauważyć, jak wielkie bogactwo znaczeniowe niesie ze sobą analizowany tekst.

3.1.1.3. Kontekst i gatunek literacki

Werset J 1,18 jest częścią Prologu czwartej Ewangelii (J 1,1-18), który stanowi niejako wstęp, a zarazem zapowiedź głównych tematów teologicznych księgi. Niektórzy badacze podkreślają jego poetycką formę, przypisując go tym samym do gatunku hymnów⁴¹. Matthew Gordley określa go mianem hymnu dydaktycznego, który ma na celu nie tylko pochwałę Boga, ale też pouczenie słuchaczy⁴². Zauważa, że Janowy Prolog, podobnie jak wczesne żydowskie hymny dydaktyczne, cechuje się omówieniem historii (por. Mdr 10,1-14)⁴³. Zabieg ten ma na celu przedstawienie wizji rzeczywistości zakorzenionej w doświadczeniu Boga na przestrzeni historii⁴⁴. Innymi słowy, autor pragnie nadać znaczenie teraźniejszości w świetle przeszłości. W Prologu można zatem wyróżnić kilka kluczowych momentów historii zbawienia, począwszy od preegzystencji Słowa (J 1,2), przez Jego Wcielenie (J 1,14) aż po doświadczenie łaski i prawdy pochodzącej od Jezusa (J 1,16-17)⁴⁵. Inną opinię przedstawia Daniel Boyarin, który twierdzi, że Janowy Prolog należy do gatunku narracyjnego i określa go mianem „homiletycznej opowieści

³⁹ Por. Devillers, „Le prologue”, 319.

⁴⁰ Są to m.in.: „być narodzonym z wysoka” (J 3,3.7), „wiatr” (J 3,8), woda żywa” (J 4,10), „noc” (J 9,4; 13,30), „sen” (J 11,13) i inne – więcej na temat funkcji wypowiedzi o podwójnym znaczeniu w Ewangelii Jana: Paciorek, *Ewangelia*, 122–123. Frédéric Manns upatruje źródła Janowej techniki podwójnego znaczenia słów w rabinicznym sposobie argumentowania. Twierdzi, że dialog między wspólnotą chrześcijańską (Janową) a synagogą zakładał stosowanie tych samych metod hermeneutycznych, tak by udowodnić, że to Chrystus przyniósł klucz do Pisma Świętego poprzez swoje zmartwychwstanie – zob. F. Manns, *L’Evangile de Jean à la lumière du Judaïsme* (ASBF 33; Jerusalem: Franciscan Printing Press 1991) 305–306.

⁴¹ Schnackenburg, *Il Vangelo (1–4)*, 280; Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 1–12)*, 241.

⁴² M. Gordley, „The Johannine Prologue and Jewish Didactic Hymn Traditions. A New Case for Reading the Prologue as a Hymn”, *JBL* 128/4 (2009) 782.

⁴³ Gordley, „Prologue”, 783.

⁴⁴ Gordley, „Prologue”, 785.

⁴⁵ Matthew Gordley wymienia siedem etapów historii, które zostały opisane w prologu Jana: Logos przed stworzeniem (J 1,1-2); Logos zaangażowany w stworzenie (J 1,3-4); Logos w świecie po stworzeniu (J 1,5-9); Logos odrzucony przez część Izraelitów w historii biblijnej (J 1,10-11); Logos przyjęty przez niektórych Izraelitów (J 1,12-13); Logos stał się ciałem (J 1,14); doświadczenie przez wspólnotę łaski i prawdy pochodzącej od Jezusa (J 1,16-17) – zob. Gordley, „Prologue”, 786.

o początkach Księgi Rodzaju” (Rdz 1,1-5)⁴⁶. Należy jednak podkreślić, że obie koncepcje nie wykluczają się, ponieważ tekst Janowy (J 1,1-18) można uznać za midrasz (opowieść) do pierwszych wersetów Biblii hebrajskiej, mający podobnie jak sam opis stworzenia (Rdz 1) charakter poetycki (hymniczny)⁴⁷.

Centralną postacią Prologu jest Słowo (*Logos*), które w J 1,14 jest utożsamione z osobą Jezusa Chrystusa. W innym miejscu określone jest Ono jako Światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka (J 1,9), bądź jako Jednorodzony Bóg (J 1,18; por. 1,14). Wszystkie te tytuły wskazują na boską tożsamość Jezusa, a więc jedyne Syna Bożego. Ponadto można zauważyć, że Prolog rozpoczyna się stwierdzeniem o bliskiej i wyjątkowej relacji między Słowem a Bogiem – „Słowo było u Boga” (J 1,1). Ostatni werset natomiast wyraża tę prawdę w jeszcze głębszy sposób, mianowicie, że Słowo, które jest Jednorodzonym Bogiem i przebywa w łonie Ojca (J 1,18), jest z Nim w nieustannej i bliskiej relacji. To stwierdzenie kończy perykopę, ponieważ w kolejnym wersecie (J 1,19) rozpoczyna się opowiadanie historyczne o Jezusie i Jego publicznej działalności. Tematy podjęte w Prologu, takie jak bóstwo Jezusa, głęboka relacja Ojca i Syna, przyjęcie i odrzucenie Słowa (J 1,10-13), powracają w dalszej części Ewangelii, stanowiąc niejako jej motyw przewodni. Czytelnik jest nieustannie wzywany do opowiedzenia się za lub przeciwko Chrystusowi, ponieważ Jego nauczanie i czynione przez Niego znaki stawiają odbiorców w konieczności podjęcia decyzji.

3.1.2. Analiza egzegetyczna

Po przeprowadzonej analizie literackiej kolejnym krokiem jest dokonanie analizy egzegetycznej. Ma ona na celu wydobycie znaczenia wyrażen, dzięki poprawnemu odczytaniu sensu poszczególnych terminów, jak i zastosowanej odpowiedniej składni. Pomocne będzie również odwołanie się do tekstów Targumu Neofiti 1, który w pewien sposób nadają pełniejszego znaczenia omawianym frazom. W związku z tym zostaną podjęte następujące tematy: oglądanie Boga, tytuły Jezusa, przebywanie w łonie Ojca, podwójna misja Jezusa.

⁴⁶ Boyarin, „Gospel”, 264. Stanisław Mędała określa Prolog jako chrześcijański targum do Rdz 1,1-5 – zob. S. Mędała, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, wyd. 2 (Kraków: Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy 2001) 151. Inną propozycją jest uznanie Prologu jako gatunku retorycznego należącego do przedmowy – zob. H. Witczyk, *Kościół Syna Bożego. Studium eklezjologii czwartej Ewangelii* (BiVeVi 3; Kielce: Instytut Teologii Biblijnej Verbum 2012) 81–84.

⁴⁷ W tradycji żydowskiej nazwa księgi pochodziła od pierwszego jej słowa, stąd też Ewangelia Janowa mogłaby otrzymać podobną nazwę jak Księga Rodzaju, czyli *Bereshit*. Niewykluczone, że autor czwartej Ewangelii chciał poprzez to wskazać czytelnikowi, że ma przed sobą świętą księgę, opowieść o Wcielonym Bogu. Innym nawiązaniem jest odniesienie do Słowa (J 1,1), które obecne jest również w targumicznej wersji Księgi Rodzaju (TgN Rdz 1,3).

3.1.2.1. Oglądanie Boga

W omawianym wersecie Prologu Janowego (J 1,18) pojawia się prawda o niewidzialności Boga, która dobrze koresponduje z teologią Starego Testamentu (Wj 33,20; Pwt 4,12)⁴⁸. Izraelici byli przekonani, że oglądanie Boga może nieść ze sobą śmierć. Dlatego Mojżesz nie mogąc zobaczyć oblicza Bożego, ujrzał jedynie plecy przechodzącego Pana (Wj 33,23)⁴⁹. Autor mądrościowy tłumaczy natomiast, że Boga nie można było dostrzec zmysłami, gdyż przekraczało to ludzkie możliwości (Syr 43,31-32). Strach przed Bogiem, który jest konsekwencją grzechu pierwszych ludzi (Rdz 3), spotyka się zarazem z największą tęsknotą człowieka wyrażoną słowami psalmisty „Szukam, o Panie, Twojego oblicza” (Ps 27,8)⁵⁰. Z pewnością rodzi to pewne napięcie, które w późniejszych księgach Starego Testamentu znajdowało swoje rozwiązanie w przekonaniu, że oglądanie Boga będzie możliwe w czasach ostatecznych (Hi 19,27). Wtedy to zostanie przywrócony rajski porządek, zniknie lęk, a pierwotna harmonia ze Stwórcą zaspokoi najgłębsze pragnienia człowieka.

Eschatologiczną wizję oglądania Boga ukazują również Ewangelie synoptyczne, co potwierdza obietnica Jezusa, że ludzie czystego serca będą oglądać Boga (Mt 5,8). Podobna myśl pojawia się w Liście św. Jana, bowiem prawdą jest, że dopiero w niebie ujrzymy Boga takim, jaki jest (1 J 3,2). Ewangelia Jana ukazuje natomiast czytelnikowi ścisły związek między widzeniem, wiarą (J 2,11) i zachowywaniem przykazań (J 14,15.21)⁵¹. Rzeczywistość oglądania Boga jest wyrażona poprzez czasownik ὁράω (widzieć), który pojawia się w czwartej Ewangelii ponad 80 razy. W pierwszej części księgi autor podkreśla, że nikt z ludzi nigdy nie widział Boga (J 1,18), ani Ojca (J 6,46). W dyskusji z Żydami Jezus zarzuca im, że nigdy nie słyszeli głosu Ojca, ani nie widzieli Jego oblicza (J 5,37). Jediną osobą, która widziała Ojca jest Ten, który od Niego pochodzi (ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ), a więc Jego Syn – Jezus (J 6,46). W drugiej części Ewangelii, rozpoczynającej narrację o wydarzeniach paschalnych (J 13–21), można natomiast zauważyć istotną różnicę. Chrystus podczas Ostatniej Wieczerzy mówi swoim uczniom, że znają już Ojca i zobaczyli Go (J 14,7), a następnie wyjaśnia, iż jest to możliwe dzięki temu, gdyż w Nim samym można zobaczyć Ojca (J 14,9). Te dwie, na pozór sprzeczne idee, wydają się współbrzmieć z żydowską teologią przekazaną na kartach Targumu Neofiti 1. Co więcej, można odnieść wrażenie, że czwarta Ewangelia – adresowana do chrześcijan pochodzących z judaizmu – stara się

⁴⁸ K. Seeskin, „No One Can See My Face and Live”, *Negative Theology as Jewish Modernity* (Bloomington, IN: Indiana University Press 2017) 48–61.

⁴⁹ Por. Rdz 32,31; Sdz 13,22; Iz 6,5.

⁵⁰ I.D. Wilson, „Face to Face’ with God. Another Look”, *RestQ* 51/2 (2009) 109.

⁵¹ Kuśmirek, „Zobaczyć Ojca”, 156.

ukazać prawdy wiary bazując na przekazie targumicznym, zaszczerpionym już od dawna w umysłach i sercach pierwszych uczniów Jezusa⁵².

Ewangelia Janowa ukazuje Jezusa jako Słowo (*Logos*), Syna Ojca, a zarazem jako samego Boga, który stał się widzialny poprzez przyjęcie ludzkiego ciała. Od tego momentu człowiek mógł zobaczyć Boga i doświadczyć Go ludzkimi zmysłami. To, co wydawało się paradoksem dla wierzącego Izraelity, a więc oglądanie Boga, stało się rzeczywistością w osobie Chrystusa. Uczniowie zobaczyli wcielone Słowo, a w Nim także i Ojca (J 14,7). Podobną ideę przybliżył Targum Neofiti 1, który z jednej strony potwierdza starotestamentalne przekonanie, że człowiek nie może zobaczyć oblicza Boga (Wj 33,23), ale dodaje, iż może zobaczyć Słowo, które jest utożsamione z Bogiem (TgN Wj 33,23). Według targumisty Bóg staje się widzialny w swoim Słowie, podobnie jak przedstawia to Jan ewangelista w Prologu (J 1,14). Ten rozwój myśli teologicznej, od Biblii hebrajskiej przez targum aż po Ewangelię, przedstawia poniższa tabela.

	Biblia hebrajska	Targum Neofiti 1	Ewangelia Jana
Człowiek nie może ogłądać Boga	והסרת את כפי וראית את אחרי ופני לא יראו <i>A gdy cofnę dłoń, zobaczysz mnie z tyłu, ale mojego oblicza nie zobaczysz (Wj 33,23).</i>	ואעבר ית כיתי מלאכיה דקיימין ומשמשין קדמיי ותחמי ית דברא דיקר שכינתי	Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο. <i>Boga nikt nigdy nie widział; Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, o Nim pouczył (J 1,18).</i>
Bóg staje się widzialny w Słowie		ואפי איקר שכינתי לית איפשר דתחמי <i>Uczynię, że przejdą zastępy aniołów, którzy będą stać i służyć przede Mną. I zobaczysz Słowo Chwały Obecności, ale nie jest możliwe, abys ujrzał oblicze Chwały mojej Obecności (TgN Wj 33,23)⁵³.</i>	Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας <i>A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony ma od Ojca, pełen łaski i prawdy (J 1,14).</i>

⁵² Por. Ronning, *Jewish*, 43.

⁵³ Wróbel, *Księga Wjścia*, 361.

Jak w Starym Testamencie Bóg był istotą niewidzialną, transcendentną, której nie można było osiągnąć ludzkimi zmysłami, tak w Nowym Testamencie Odwieczne Słowo, które jest Bogiem (J 1,1) przyjęło ciało i stało się widzialne dla ludzkich oczu (J 1,14). Co więcej, Jezus będący Jednorodzoną Bogiem widzi Ojca, a w Nim może Go zobaczyć każdy wierzący (J 14,9). Wspólnota Janowa, wywodząca się z judaizmu, była więc w stanie przyjąć tę prawdę wiary, ponieważ w dużej mierze odwoływała się do obrazu Boga utrwalonego w tradycji targumicznej.

3.1.2.2. Tytuły Jezusa

Jak już wcześniej zauważono, werset J 1,18 można zinterpretować na dwa sposoby, w zależności od przyjętego znaczenia czasownika ἐξηγήομαι. Jedną z tych możliwości jest odczytanie syntagmy μονογενῆς θεὸς ὁ ὢν jako trzech tytułów Jezusa, a mianowicie: Jednorodzony, Bóg i Ten, który jest. Ponadto, w Prologu, którego częścią jest omawiany werset (J 1,18), pojawiają się jeszcze dwa inne określenia Jezusa: Słowo (J 1,1) i Światłość (J 1,9). Wszystkie te nazwy są charakterystyczne dla Ewangelii Janowej i znajdują swoją paralelę w Targumie Neofiti 1, który w podobny sposób opisuje Boga. Porównanie obu tych dzieł pozwala głębiej zrozumieć sens i przesłanie Janowych określeń.

Pierwszym tytułem Jezusa, który pojawia się w czwartej Ewangelii jest ὁ λόγος (Słowo)⁵⁴. Jest ono tożsamy z Bogiem (J 1,1), od początku przebywa u Boga (J 1,2) i ma moc stwórczą (J 1,3). Podobnie przedstawione jest targumiczne Słowo (*Memra*), które istniało od początku (TgN Rdz 1,1) i było Bogiem (TgN Rdz 17,7)⁵⁵. Ma moc stwórczą, uczestniczy bowiem w dziele stwarzania świata (TgN Rdz 1,3; por. TgN Rdz 14,19)⁵⁶. Sam Bóg mówi, że Jego Słowo (*Memra*) mieszka na ziemi pośród swego ludu (TgN Wj 8,18), podobnie jak Janowe Słowo (*Logos*) zamieszkało pośród swoich (J 1,14).

Wśród uczonych od lat toczy się dyskusja nad słusznością powiązania targumicznego Słowa (*Memra*) z Janowym Słowem (*Logos*). Pośród tych opinii najczęściej pojawiają się skrajne zdania. Jedni twierdząc, że nie można łączyć tych idei podają dwa główne argumenty. Pierwszym z nich jest zaklasyfikowanie literatury targumicznej, w tym omawianego Targumu Neofiti 1, do pism rabinicznych, które powstały znacznie później niż Ewangelie⁵⁷. Odnosząc się do tego

⁵⁴ Więcej na temat pojęcia Słowo (*Logos*) w Ewangelii Janowej (paragraf 2.2.1.) – zob. s. 122–135.

⁵⁵ W Targumie Neofiti 1 Słowo (*Memra*) wielokrotnie nazwane jest Bogiem zbawiającym – zob. TgN Rdz 17,8; TgN Wj 6,7; 29,45; TgN Pwt 26,17. Craig A. Evans wykazuje paralele targumiczne do pierwszych pięciu i ostatnich pięciu wersetów Prologu Janowego, tym samym ukazując podobieństwo między terminami *Memra* a *Logos* – zob. Evans, *Word*, 120–121.

⁵⁶ Zob. więcej na temat stwórczej mocy Słowa w targumach i w Ewangelii Jana – Ronning, *Jewish*, 21–24.

⁵⁷ Zob. dyskusję na ten temat – McNamara, *Targum and Testament*, 161–162.

argumentu, należy rozróżnić między tekstem spisany targumów, rzeczywiście późniejszym od Ewangelii, a wczesną tradycją ustną, sięgającą czasów przedchrześcijańskich, która była przekazywana podczas liturgii synagogałnej. Drugim argumentem jest twierdzenie, że targumiczne Słowo (*Memra*) nie jest hipostazą Boga, ani istotą pośredniczącą między Bogiem a ludzkością, a jedynie innym sposobem mówienia o Nim⁵⁸. Nie można zatem zauważyć jakiegokolwiek związku z nowotestamentalnym przedstawieniem Jezusa jako Słowa⁵⁹. Podobną opinię prezentuje Charles K. Barrett twierdząc, że jest to „ślepa uliczka w studiowaniu biblijnego tła Janowej koncepcji *Logosu*”⁶⁰.

Drugą grupą badaczy są ci, którzy argumentują ścisłą zależność między Janową koncepcją Słowa (*Logos*) a targumicznym rozumieniem *Memry*⁶¹. Można w tym miejscu przywołać postać Roberta Haywarda, który uważa, że autor Prologu przedstawia Jezusa jako targumiczne Słowo (*Memra*) będące imieniem Boga⁶². Dodaje, że jeśli pominie się wpływ *Memry* na Prolog Janowy, to zostanie przemilczany również istotny element koncepcji *Logosu*⁶³. Tak jak Bóg spotykał się z synami Izraela poprzez swoje Słowo (TgN Wj 29,43), tak dzięki Jezusowi wierzący może spotkać się z Ojcem (J 14,9).

Podsumowując przytoczoną dyskusję nie sposób zignorować podobieństw między przedstawieniem Jezusa jako Wcielonego Słowa (*Logos*) a targumicznym Słowem (*Memra*), i jak twierdzi Gary Anderson, powinny one zostać rozważone przez badaczy Prologu Janowego⁶⁴. Równocześnie należy podkreślić, że te dwa pojęcia nie są ze sobą tożsame, ponieważ Janowa koncepcja Wcielonego Słowa wykracza poza rozumienie targumicznego Słowa (*Memra*). Niemniej jednak było ono związane z ideą bóstwa, dlatego doskonale pasowało do przedstawienia chrześcijańskiej nauki o Jezusie w kontekście zrozumiałym dla judaizmu⁶⁵. Wydaje się zatem, że autor czwartej Ewangelii wykorzystał znany już wspólnocie sposób rozumienia Boga jako

⁵⁸ Moore, „Intermediaries”, 55; Schnackenburg, *Il Vangelo (1-4)*, 362; McNamara, *Targum and New Testament*, 439. George F. Moore określa targumiczną *Memrę* jedynie jako zjawisko translatorskie – Moore, *Judaism*, II, 419.

⁵⁹ Jezus nazwany jest Słowem Boga (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ) również w Ap 19,13.

⁶⁰ Barrett, *Gospel*, 153. Należy podkreślić, że badacz argumentując swoją tezę odwołuje się jedynie do Targumu Onkelosa (TgO Rdz 3,8), który jest targumem normatywnym dla współczesnego judaizmu. Tekst tego targumu w ciągu wieków podlegał rewizji rabinicznej, co w konsekwencji spowodowało, że brak jest odniesień do Boga jako Słowa (*Memra*), tak jak np. w TgN Rdz 1,3.27; 17,7.

⁶¹ B.F. Westcott, *An Introduction to the Study of the Gospels*, wyd. 8 (London: Macmillan 1895) 151–152; Díez Macho, „El Logos”, 381–396; R. Hayward, *Divine Name*, 133–136; Ronning, *Jewish*, 20. Żydowskie uczeni: Kohler i Abelson, również zauważają podobieństwo między targumiczną *Memrą* a Janowym *Logosem*, twierdząc, że autor czwartej Ewangelii wykorzystał teologiczne znaczenie *Memry* do przedstawienia chrześcijańskiej doktryny o Jezusie jako Słowie – zob. Howell, *Finding Christ*, 23–25.

⁶² Hayward, „Holy Name”, 30.

⁶³ Hayward, „Holy Name”, 32.

⁶⁴ G. Anderson, „The Interpretation of Genesis 1:1 in the Targums”, *CBQ* 52/1 (1990) 29.

⁶⁵ McHugh, *Commentary*, 96; Morris, *Gospel*, 120.

stworczego Słowa, działającego pośród swego ludu, chociaż z pewnością nadał Mu nowe, a zarazem pełniejsze znaczenie. Jezus jest Słowem, które przyjęło ludzkie ciało, jednocześnie nadal pozostając Bogiem równym Ojcu. Prawda ta wykraczała poza żydowski sposób myślenia, stąd też stała się dla wielu powodem odrzucenia Jezusa.

Drugim tytułem, jakim Prolog odnosi do Jezusa – Odwiecznego Słowa – jest τὸ φῶς, czyli Światłość (J 1,4-9). W kolejnych rozdziałach Jezus dwukrotnie określa siebie jako τὸ φῶς τοῦ κόσμου (J 8,12; 9,5), a zapowiadając swoje odejście mówi, że jeszcze przez krótki czas jest wśród nich Światłość (J 12,35), po czym zachęca uczniów do wiary w Nią (J 12,36). W J 3,19 mowa jest natomiast o sądzie, który związany jest z przyjściem na świat Światłości, co może być równoznaczne z Wcieleniem Jezusa. Tę interpretację potwierdzają Jego słowa, mówiącego o sobie, że przyszedł na świat jako Światłość (J 12,46). Warto podkreślić, że czwarty ewangelista, w przeciwieństwie do synoptyków, stosuje termin τὸ φῶς (światłość) jednoznacznie w kontekście teologicznym, odnosząc go za każdym razem do Jezusa⁶⁶. Jan był więc przekonany, że Światłością jest jedynie Wcielone Słowo. Ewangelie synoptyczne tym pojęciem określają natomiast jasność (Mt 17,2), uczniów (Mt 5,14), bądź ich czyny (Mt 5,16)⁶⁷. Na tym tle można jeszcze wyraźniej dostrzec intencjonalne działanie autora czwartej Ewangelii, który określa Słowo jako Światłość, podobnie jak to czyni Targum Neofiti 1. W rozbudowanym dodatku targumicznym do Wj 12,42, określanym jako „Poemat o czterech nocach” (TgN Wj 12,42), Słowo (*Memra*) nazwane jest Światłością, która świeci pośród nocy. Motyw ten doskonale odpowiada Janowemu rozumieniu Słowa, które istnieje od początku stworzenia (TgN Rdz 1,3; J 1,1) i jest tożsame ze Światłością świecąca w ciemności (TgN Wj 12,42; J 1,5)⁶⁸. Działalność Jezusa może być więc postrzegana jako objawienie na wzór pojawienia się Słowa niczym światła pierwszej nocy⁶⁹. Martin McNamara twierdzi, że jest to świadectwo wpływu literatury targumicznej na autora czwartej Ewangelii w formułowaniu nauki o Jezusie jako Słowie⁷⁰. Ponadto, podobne połączenie idei Słowa (*Memra*) ze światłością można odnaleźć w TgN Wj 13,21-22. Słowo (*Memra*) jest tam określone jako słup ognia świecący pośród nocy i wskazujący Izraelitom drogę podczas ich wędrówki przez pustynię. Jezus – prawdziwa Światłość (J 1,9) jest nie tylko Tym, który wskazuje uczniom drogę do Ojca, ale jest samą Drogą do Niego prowadzącą (J 14,6).

⁶⁶ Por. 1 J 1,5.

⁶⁷ Zob. H. Conzelmann, „φῶς”, *GLNT XV*, 452–457.

⁶⁸ Ronning, *Jewish*, 25. Por. R. Kysar, *The Fourth Evangelist and His Gospel. An Examination of Contemporary Scholarship* (Minneapolis, MN: Augsburg Publishing House 1975) 109.

⁶⁹ Ronning, *Jewish*, 25.

⁷⁰ McNamara, *Targum and Testament*, 164.

Kolejnym określeniem Jezusa, które dwukrotnie występuje w Prologu (J 1,14.18), jest termin *μονογενής* (Jednorodzony). Słowo to odnosi się do jedyne go potomka i posiada mocniejszy wydźwięk niż *μόνος*, ponieważ podkreśla, że rodzice nie mają innego dziecka⁷¹. Z tego względu bez wątpienia jest ono szczególnie umiłowane przez rodziców. Friedrich Büchsel zauważa, iż termin *μονογενής* używany był również na określenie osoby jedynej w swoim rodzaju, czyli niepowtarzalnej w sposobie bycia czy działania⁷². Warto zwrócić uwagę, że Biblia hebrajska na określenie jedyne go bądź jednorodzone go dziecka używa terminu *יחיד*, który w Septuagincie bywa również tłumaczony jako *ἀγαπητός* (umiłowany)⁷³. Wyraża on bliską więź między ojcem a jedynym dzieckiem. Dzieje się tak najczęściej w sytuacji poważne go zagrożenia (Rdz 22,12; Sdz 11,34), bądź też żałoby po jego stracie (Za 12,10)⁷⁴. W Pięcioksięgu termin ten pojawia się jedynie trzykrotnie i za każdym razem odniesiony jest do Izaaka (Rdz 22,2.12.16), który jest umiłowanym synem Abrahama, synem obietnicy⁷⁵. Akcent nie jest tu zatem położony na „bycie jednorodzone m synem”, „jedynym synem ojca”, ponieważ w momencie, kiedy rozgrywa się scena ofiarowania Izaaka, Abraham ma również drugie go syna – Izmaela. Tak więc termin ten wyraża bardziej wyjątkowość opisywane j relacji, silną więź łączącą Abrahama z Izaakiem, aniżeli liczbę potomstwa.

Ewangelie synoptyczne odnoszą termin *μονογενής* do jedyne go dziecka rodziców (Łk 7,12; 8,42; 9,38), List do Hebrajczyków do Izaaka (Hbr 11,17), natomiast Dzieło Janowe za każdym razem do Jezusa, wskazując na Jego synowską relację z Bogiem⁷⁶. Co więcej, Janowe wyrażenie *ὁ υἱὸς ὁ μονογενής* ma podobne znaczenie do synoptyczne go określenia Jezusa jako *ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός*⁷⁷. Kolejny raz można zauważyć intencjonalne działanie czwartego ewangelisty, który rezerwuje konkretny termin, w tym przypadku *μονογενής*, jedynie dla Jezusa, tak by ukazać teologiczne znaczenie relacji miłości Ojca i Syna.

Podobny zabieg widoczny jest w Targumie Neofiti 1, który termin *יחיד* przypisuje jedynie Izaakowi⁷⁸. Poza opisem wydarzenia, kiedy Abraham zamierza ofiarować swego syna, termin ten

⁷¹ F. Büchsel, „*μονογενής*”, *GLNT VII*, 468.

⁷² Büchsel, „*μονογενής*”, 468–469.

⁷³ Septuaginta nie sformułowała równoznaczne go greckiego pojęcia dla hebrajskiego *יחיד*, stąd też wynikają pewne rozbieżności w tłumaczeniu, jednak w większości przypadków stosowany jest przymiotnik *ἀγαπητός*. Niektórzy egzegeci twierdzą, że tłumaczenie to mogło wziąć się z błędne go odczytania hebrajskiego słowa *יחיד* jako *יד*, które oznacza „umiłowany” – zob. H.J. Fabry, „*יד*”, *GLAT III*, 697.

⁷⁴ T.C. Kruijf, „The Glory of the Only Son (John 1:14)”, *Studies in John. Presented to Professor Dr. J.N. Sevenster on the Occasion of his Seventieth Birthday* (red. W.C. van Unnik) (SNT 24; Leiden: Brill 1970) 115.

⁷⁵ Warto zauważyć, że Józef Flawiusz używa terminu *μονογενής* jedynie w odniesieniu do historii Izaaka – Kruijf, „Glory”, 113.

⁷⁶ J 1,14.18; 3,16.18; 1 J 4,9.

⁷⁷ Zob. Mt 3,17; Mk 1,11; 12,6; Łk 3,22; 20,12. Por. Dalman, *Words*, 281; Beasley-Murray, *John*, 14.

⁷⁸ Rdz 22,2.12.16; Kpł 22,27.

pojawia się również w targumicznym dodatku do Kpł 22,27. Tekst wymienia trzy ważne postacie: Abrahama, Izaaka i Jakuba, którym targumista nadaje kolejno nazwy: Człowiek Wschodu, Człowiek Jedyny (גברא יחידה) i Człowiek Doskonały⁷⁹. Relacja Abrahama z Izaakiem może być zatem typem relacji Ojciec – Syn przedstawionej na kartach Ewangelii Janowej⁸⁰. Tak jak Abraham ofiarował swojego jednorodzonego (יחיד) syna Izaaka, tak również Bóg dał swego Jednorodzonego (μονογενής) Syna, by wierzący w Niego mieli życie wieczne (J 3,16). Janowy termin μονογενής wskazuje więc na bliską relację Jezusa z Ojcem, prowadzącą do pełnego poznania Boga przekraczającego wszelkie ludzkie poznanie⁸¹.

Czwartym tytułem Jezusa, który pojawia się w Prologu jest rzeczownik ὁ θεός (Bóg). W J 1,1 Słowo (*Logos*) nazwane jest Bogiem, podobnie jak w J 1,18 Jezus, który jest Jednorodzonym Synem Ojca. Oba określenia, zarówno Słowo, jak i Jednorodzony, odnoszą się bezpośrednio do osoby Jezusa. Podobnie jest z rzeczownikiem ὁ θεός, który potwierdza Jego bóstwo. Antoni Paciorek zaznacza, że w żadnej księdze Nowego Testamentu nie można znaleźć tak wyraźnie sformułowanej prawdy o bóstwie Jezusa, jak to przedstawia Ewangelia Janowa⁸². Synoptycy ani razu nie nazywają Jezusa Bogiem, ale co najwyżej Synem Bożym⁸³. Jedyne Jan ewangelista wprost określa tak Chrystusa, począwszy od Prologu (J 1,1.18), przez zarzuty Żydów, że będąc człowiekiem uważa się za Boga (J 10,33), skończywszy na wyznaniu Tomasza: ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου (J 20,28). Ponadto, warto zauważyć, że stwierdzenie bóstwa Słowa (*Logos*) pojawia się w Prologu w pierwszym (J 1,1) i ostatnim wersecie (J 1,18), co stanowi klamrę spinającą tę perykopę, równocześnie uwypuklając znaczenie tego tematu dla teologii czwartej Ewangelii.

Podobną wymowę ma ostatni już tytuł, który pojawia się w omawianym wersecie J 1,18, a mianowicie ὁ ὢν. Syntagma ta, jak już wcześniej wspomniano, może pełnić dwie funkcje, w zależności od interpretacji czasownika ἐξηγήσομαι. Jedną z nich jest odczytanie ὁ ὢν jako tytułu przypisanego Jezusowi, który stoi w apozycji do μονογενής θεός. Wyraża on bóstwo Jezusa, gdyż w Septuagincie jest używane na określenie Boga jako Jego imię własne (Wj 3,14)⁸⁴. To samo

⁷⁹ Por. Tronina, *Księga Kapłańska*, 207.

⁸⁰ L. Sabourin, „Isaac and Jesus in the Targums and the NT”, *RSB* 1/2 (1981) 41–45.

⁸¹ Büchsel, „μονογενής”, 474.

⁸² Paciorek, *Ewangelia*, 223.

⁸³ Jezus jest określony jako Syn Boży przez złego ducha (Mt 4,3.6; 8,29; Mk 3,11; 5,7; Łk 4,3.9.41; 8,28), uczniów (Mt 14,33), Piotra (Mt 16,16), setnika (Mt 27,54; Mk 15,39), anioła (Łk 1,35). Arcykapłani wraz z uczonymi w Piśmie, w czasie Męki Jezusa, przytaczają słowa, które niegdyś miał wypowiedzieć „Jestem Synem Bożym” (Mt 27,43; por. Łk 22,70). Co więcej, ewangelista Marek już w pierwszym zdaniu swego dzieła określa Jezusa Synem Bożym (Mk 1,1).

⁸⁴ F. Büchsel, „εἰμί, ὁ ὢν”, *GLNT* III, 185–186; McNamara, *New Testament*, 103. John F. McHugh również twierdzi, że słowa ὁ ὢν są świadomą aluzją do Imienia Boga z Wj 3,14 – zob. McHugh, *Commentary*, 72.

znaczenie przyjmuje w Apokalipsie, w kilkakrotnie powtarzającej się formule: ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος (Ap 1,4,8; Ap 4,8)⁸⁵. Wyrażenie to odnosi się zatem do Jezusa i wskazuje na Jego boską naturę, wieczne istnienie nie mające początku, ani końca.

3.1.2.3. Przebywanie w łonie Ojca

Jedną z możliwości interpretacji imiesłowu ὁ ὢν jest połączenie go z syntagmą εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς, co można przetłumaczyć jako „Ten, który jest w łonie Ojca” (J 1,18). Jezus – Jednorodzony Syn i Wcielone Słowo (*Logos*) – przebywa zatem w łonie Ojca, zamieszkując je odwiecznie. Potwierdza to użycie imiesłowu czasu teraźniejszego ὁ ὢν (J 1,18), który wskazywałby na pewną atemporalność czynności bądź zdarzenia. Max Zerwick zauważa, że powodem tego mogą być wpływy języka hebrajskiego i aramejskiego, gdzie imiesłów charakteryzuje się ową atemporalnością, odnosząc się zarówno do przeszłości, teraźniejszości, jak i przyszłości⁸⁶. Stąd też przebywanie Jezusa w łonie Ojca nie jest zdeterminowane czasowo, ale wyraża ich stałą, odwieczną relację.

Obraz ten wyrażony jest poprzez syntagmę εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς (J 1,18). Remigiusz Popowski twierdzi, że rzeczownik ὁ κόλπος oznacza jakies zagłębienie w linii ciała, czyli łono bądź pierś, ale może też być użyte na określenie zatoki morskiej bądź sfałdowania szaty⁸⁷. W Starym Testamencie termin קִיב, który Septuaginta oddaje za pomocą słowa ὁ κόλπος, wskazuje na łono, ale może odnosić się zarówno do kobiety (1 Krl 17,19; Lm 2,12), jak i mężczyzny (Rdz 16,5; 2 Sm 12,3)⁸⁸. Sama zaś biblijna metafora przebywania w łonie (na łonie) nawiązuje do najbardziej intymnych z ludzkich relacji. Stosowana jest na opisanie więzi małżeńskiej (Pwt 13,7; 28,54-56), relacji matki z dzieckiem (1 Krl 3,20; 17,19), a także związku Boga z Izraelem (Lb 11,12). Przedstawia również pozycję uprzywilejowanego gościa na przyjęciu, co potwierdzają teksty rabiniczne mówiące o łonie sprawiedliwego jako honorowym miejscu na ucztach niebieskiej⁸⁹.

⁸⁵ Friedrich Büchsel twierdzi, że w Nowym Testamencie ὁ ὢν występuje jako imię własne Boga jedynie w Apokalipsie (np. Ap 11,17), jednak można przypuszczać, że w J 1,18 przyjmuje podobne znaczenie – zob. Büchsel, „εἰμί, ὁ ὢν”, 187. Grecka formuła ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος może nawiązywać do TgPsJ Pwt 32,39 – zob. McNamara, *New Testament*, 112.

⁸⁶ Por. M. Zerwick – M. Grosvenor, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, wyd. 4 (Roma: Pontificio Istituto Biblico 1993) 287; Zerwick, *Il greco*, 235.

⁸⁷ Por. Popowski, *Wielki słownik*, 343.

⁸⁸ W Septuagincie termin ὁ κόλπος znacznie rzadziej odnosi się do innych hebrajskich terminów takich jak: קִיב, קִיב, קִיב – zob. Muraoka, *A Greek-Hebrew*, 69.

⁸⁹ Por. Strack – Billerbeck, *Kommentar*, 226; R. Meyer, „κόλπος”, *GLNT V*, 763–764; Mędala, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 1–12)*, 280.

W Nowym Testamencie rzeczownik ὁ κόλπος występuje jedynie 6 razy. W Ewangelii Łukasza przyjmuje znaczenie metaforyczne przebywania na łonie Abrahama (Łk 16,22.23) lub pojawia się na określenie sfałdowania szaty (Łk 6,38). W Dziejach Apostolskich termin ten odnosi się do zatoki morskiej (Dz 27,29). Natomiast w Ewangelii Jana rzeczownik ὁ κόλπος pojawia się 2 razy (J 1,18; 13,23) do opisanego bliskiej więzi między osobami⁹⁰. W pierwszym tekście (J 1,18) podkreśla szczególną relację pomiędzy Jezusem a Ojcem, zaś w J 13,23 między umiłowanym uczniem a Jezusem. Relacja ta może nawiązywać do bliskości dziecka względem matki, które przebywa w jej łonie. Alicia D. Myers zauważa, że w tym sformułowaniu obecna jest starożytna idea głosząca, że dziecko kształtuje swoją tożsamość, a nawet przyjmuje naturę matki, poprzez wzajemną bliskość, karmienie się jej mlekiem⁹¹. Stąd też Jezus będący εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ma udział w naturze Boga Ojca i może Go objawiać.

Ponadto, należy zwrócić uwagę na różnicę w zastosowaniu przyimków w obu wyrażeniach (J 1,18; 13,23). Kiedy mowa jest o Jezusie przebywającym w łonie Ojca użyty jest przyimek εἰς, natomiast w przypadku umiłowanego ucznia pojawia się ἐν. Chociaż w Nowym Testamencie istnieje pewna rywalizacja obu tych przyimków, to jednak ἐν z celownikiem sugeruje znaczenie bardziej statyczne⁹². Odpowiadałoby to rozumieniu zastosowanej konstrukcji peryfrastycznej ἦν ἀνακείμενος, jako że umiłowany uczeń spoczywał, leżał na łonie Jezusa (J 13,23). Natomiast przyimek εἰς z biernikiem wyraża pewną dynamikę, ruch do środka czegoś lub pewne ustosunkowanie do osoby (do, ku, dla)⁹³. Tak więc określenie εἰς τὸν κόλπον wyrażałoby dynamiczną relację Jednorodzonego Syna z Ojcem, Jego ukierunkowanie się ku Ojcu⁹⁴. Podobny zwrot ukazujący dynamizm relacji Słowa (*Logos*) do Boga można odnaleźć na początku Prologu, gdzie występuje sformułowanie ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν (J 1,1). Stanisław Mędała zauważa, że przyimek πρὸς z biernikiem wskazuje na bliskość, relację, ukierunkowanie, ruch w określonym kierunku⁹⁵. Tak więc powyższe wyrażenie można przetłumaczyć, iż Słowo było skierowane ku Bogu, Słowo było w relacji do Boga. Jednorodzony, który jest tożsamy ze Słowem, Ten, który jest w łonie Ojca, jest z Nim w bliskiej relacji. To podobieństwo wyrażen w J 1,18 i J 13,23 pozwala

⁹⁰ Biblia Tysiąclecia odmiennie tłumaczy rzeczownik ὁ κόλπος w J 1,18 i J 13,23. W J 1,18 oddaje jako „łono”, natomiast w J 13,23 jako „pierś”, co powoduje, że dla czytelnika związek obu wyrażen staje się niedostrzegalny. Tłumacze Nowego Testamentu terminem „łono” oddają również grecki termin ἡ κοιλία. Natomiast w Mt 12,40 wyrażenie ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς przetłumaczono jako „w łonie ziemi” – por. J. Flis, *Konkordancja Starego i Nowego Testamentu do Biblii Tysiąclecia* (Warszawa: Fundacja Misyjna Świeckich 1991) 540–541.

⁹¹ Por. J.-A.A. Brant, *John* (PCNT 4; Grand Rapids, MI: Baker Academic 2011) 37; A.D. Myers, „In the Father’s Bosom: Breastfeeding and Identity Formation in John’s Gospel”, *CBQ* 76/3 (2014).

⁹² Więcej informacji na temat zastosowania przyimka ἐν w Nowym Testamencie – zob. A. Piwowar, *Składnia*, 221–222.

⁹³ Więcej informacji na temat zastosowania przyimka εἰς w Nowym Testamencie – zob. Piwowar, *Składnia*, 221.

⁹⁴ Za znaczeniem dynamicznym przyimka εἰς w J 1,18 opowiada się również Ignace de la Potterie – zob. I. de la Potterie, „L’emploi dynamique de eis dans Saint Jean et ses incidences théologiques”, *Bib* 43/3 (1962) 383.

⁹⁵ Por. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 1–12)*, 258.

na stwierdzenie, że relacja ucznia z Jezusem jest wzorowana na relacji Jezusa z Ojcem. Każdy wierzący jest więc zaproszony do wejścia w tak zażyłą więź z Chrystusem, jaką On sam ma z Ojcem.

3.1.2.4. Podwójna misja Jezusa

Inna możliwość interpretacji, która zakłada rozumienie imiesłowu ὁ ὢν (J 1,18) jako tytułu odnoszącego się do osoby Jezusa, sytuuje syntagmę εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς jako dopełnienie czasownika ἐξηγέομαι. W tym przypadku, jak już wcześniej wspomniano, czasownik przyjmowałby znaczenie prowadzenia do jakiegoś miejsca, a mianowicie do łona Ojca. Równocześnie należy pamiętać, że chociaż podstawowym znaczeniem tego czasownika jest wyjaśnianie, opowiadanie, to jednak zasady składni nie pozwalają na znalezienie dopełnienia tego czasownika w omawianym wyrażeniu⁹⁶. Pozostaje otwarte pytanie: o czym opowiedział Jednorodzony, co wyjaśnił? Próba odtworzenia aramejskiego brzmienia wersetu J 1,18 pozwala jednak na dostrzeżenie podwójnej misji Jednorodzonego Syna, która polega na prowadzeniu ku Ojcu, jak i na objawieniu Jego istoty.

Aramejski czasownik ܠܘܘܘܢܐ, będący ekwiwalentem greckiego ἐξηγέομαι, posiada również podwójne znaczenie. Pierwszym z nich jest „objawianie”, „odsłanianie”, zaś drugim jest „uprowadzenia na wygnanie”⁹⁷. Warto zauważyć, że w drugim znaczeniu obecna jest pewna idea „prowadzenia” do danego miejsca, co zostało wyrażone w aramejskim wyrażeniu עמה הגלי לבבל (lud uprowadził do Babilonu) występującym w Ezd 5,12. Zastosowany jest tu czasownik גלי w koniugacji Hafel z przyimkiem ܠ, który mógłby odpowiadać greckiemu εἰς. Misją Jednorodzonego jest więc poprowadzenie wierzących do łona Ojca, co można ująć jeszcze bardziej dobitnie, a mianowicie jako wprowadzenie w łono Ojca. Słowa te przywołują obraz życia dziecka poczętego, które w pewnym momencie rodzi się i przychodzi na świat. Podobną prawdę chce przekazać czytelnikowi autor czwartej Ewangelii. Jezus wprowadza ucznia w łono Ojca, czyli w głęboką relację z Ojcem, podobną do więzi dziecka przebywającego jeszcze w łonie matki, po to, aby wierzący mógł się narodzić z Boga, stając się Jego dzieckiem (J 1,13). Potwierdzeniem tej koncepcji może być obietnica Jezusa dana uczniom, że zabierze ich do siebie, by byli tam, gdzie On sam przebywa (J 14,3). Dalej mówi natomiast, że wyszedł od Ojca i opuszczając świat wraca do Niego (J 16,28). Interpretując te słowa w kontekście J 1,18 jeszcze bardziej wyraźne staje się znaczenie „wprowadzenia w łono Ojca”, czyli miejsca odwiecznego przebywania Słowa (*Logosu*).

⁹⁶ Popowski, *Wielki słownik*, 2073.

⁹⁷ Por. Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 129–130.

Drugą misją Jednorodzonego Syna, na co wskazuje znaczenie czasownika גלי, jest objawienie najgłębszej istoty Ojca. W Księdze Daniela za każdym razem odnosi się do objawiania tajemnic, odsłaniania rzeczy ukrytych⁹⁸. Podobną myśl wyraża św. Augustyn, który komentując werwet J 1,18, wyjaśnia, że łono Ojca oznacza Jego tajemnicę, gdyż jest tym, co jest najbardziej wewnętrzne, ukryte⁹⁹. W tym miejscu warto zauważyć, że biorąc pod uwagę aramejską retrowersję tekstu J 1,18, zaproponowaną na etapie analizy literackiej, można odczytać syntagmę לעוב אבא jako dopełnienie czasownika גלי. Jednorodzony, Odwieczne Słowo (*Logos*) objawia więc łono Ojca, czyli Jego najgłębszą istotę, tajemnicę Bożej miłości¹⁰⁰.

Podsumowując można dostrzec, że autor Ewangelii Janowej chce ukazać podwójną misję Jezusa wobec Jego uczniów. Grecki tekst w pewnej mierze również pozwala na dostrzeżenie tych dwóch aspektów: objawiania i prowadzenia, jednak dopiero aramejska składnia pozwala głębiej wniknąć w przedmiot objawienia Jezusa. Jest nim bowiem najgłębsza istota Ojca, Jego łono, a więc miejsce odwiecznej komunii Ojca i Syna. Jezus będący w zażyłej relacji z Ojcem, to właśnie On (emfatyczne אהוה/ἐκεῖνος) może z całym autorytetem objawiać wierzącym oblicze Boga¹⁰¹. Nie objaśnia bowiem wierzącym jedynie pewnych prawd czy nauk o Ojcu, nie opisuje jakichś zewnętrznych cech, ale odsłania sam rdzeń ich relacji, najgłębszą istotę Ojca. Co więcej, wprowadza wierzącego w łono Ojca, a zatem w doświadczenie relacji z Ojcem, które czyni go dzieckiem Boga.

3.1.3. Analiza teologiczna

Ostatnim etapem analizy tekstu biblijnego jest jego teologiczna interpretacja. Wyrażenia badane w części egzegetycznej pozwoliły na wyodrębnienie tematów teologicznych obecnych w omawianym wersecie, które pojawiają się również w dalszej części Ewangelii Janowej. Są to tematy takie jak: objawienie Ojca w Jezusie, bóstwo Jezusa, zjednoczenie Syna z Ojcem. Ważnym elementem analizy będzie przedstawienie powyższych zagadnień w kontekście Targumu Neofiti 1.

⁹⁸ Zob. Dn 2,19.22.28.29.30.47.

⁹⁹ Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana. Cz. I* (PSP 15; Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1977) 61–62.

¹⁰⁰ Por. Boismard, *Prologue*, 66.

¹⁰¹ Schnackenburg, *Il Vangelo (1–4)*, 354.

3.1.3.1. Objawienie Ojca w Jezusie

Ignace de la Potterie wyodrębnia w wersecie J 1,18 dwie części: negatywną i pozytywną. Są one na pozór sprzeczne ze sobą, ponieważ pierwsza głosi, że Boga nie można zobaczyć, a druga mówi, że został On objawiony przez Syna. Francuski egzegeta stwierdza dalej, że zamiarem autora biblijnego nie było podkreślenie transcendencji Boga, ale objawienia jakie dokonało się w Jezusie. Pierwszy człon (negatywny) służy więc jedynie wprowadzeniu drugiego, uwypuklającego, że to właśnie Jezus jest Tym, który objawia Ojca. Dominującym tematem J 1,18 nie jest zatem niepoznawalność Boga, ale objawienie Ojca w Jednorodzonym Synu, który przyjął ludzkie ciało¹⁰². Można zatem powiedzieć, że źródłem, a zarazem przedmiotem objawienia, przekazanego przez Jezusa jest Jego bliska więź z Ojcem¹⁰³.

Objawienie to dokonuje się poprzez słowa i czyny Jezusa. Syn nie mówi sam od siebie, ale przekazuje to, co usłyszał lub zobaczył od Ojca¹⁰⁴. Jego działanie wypływa z głębokiej komunii z Ojcem (J 5,19)¹⁰⁵. Marianne M. Thompson zauważa, że Ewangelia Jana podkreśla ścisły związek między obecnością a widzeniem¹⁰⁶. Słowo było u Boga (J 1,1), dlatego tylko Jezus (Wcielone Słowo) może twierdzić, że widział Ojca (J 6,46). Jego niebiańskie pochodzenie, preegzystująca obecność z Ojcem upoważnia Go do objawienia, mówi bowiem o tym, co widział (J 3,12-13). To połączenia motywu widzenia i obecności pojawia się również w opowiadaniach o spotkaniu ze Zmartwychwstałym Jezusem (J 20,18.25). Uczniowie świadczą, że widzieli Pana, co jest równoznaczne, że przebywali w Jego obecności¹⁰⁷. Analogicznie można stwierdzić, że tylko Jezus może w pełni objawić Boga, ponieważ jako jedyny przebywał w Jego obecności i widział Go (J 1,1).

Dla wierzącego Izraelity żyjącego w czasach Jezusa najbardziej szokującą prawdą był fakt, że Jednorodzony Bóg – Odwieczne Słowo przyjął ciało i stało się widzialne dla ludzkich oczu (J 1,14). Pojawia się więc pytanie: jak pogodzić starotestamentalną teologię mówiącą o niewidzialności, transcendencji Boga z Janową koncepcją Wcielenia i oglądania Boga Ojca w Jezusie? Rozwiązaniem może być odwołanie się do Targumu Neofiti 1, który w nieco inny

¹⁰² I. de la Potterie, *La vérité dans Saint Jean. I. Le Christ et la vérité. L'Esprit et la vérité*, wyd. 2 (AnBib 73; Roma: Pontificio Istituto Biblico 1999) 239–240.

¹⁰³ Bednarz, *Pisma*, 101.

¹⁰⁴ J 8,28.38; 12,49.

¹⁰⁵ Zob. Wróbel, „Jezus Janowy”, 199.

¹⁰⁶ M.M. Thompson, „Jesus: ‘The One Who Sees God’”, *Israel's God and Rebecca's Children. Christology and Community in Early Judaism and Christianity. Essays in Honor of Larry W. Hurtado and Alan F. Segal* (red. D.B. Capes at al.) (Waco, TX: Baylor University Press 2007) 219.

¹⁰⁷ Edwin A. Abbott dodaje, że czasownik ὁράω w perfectum (ἐώρακεν) w Ewangelii Janowej oznacza rodzaj widzenia, który pociąga za sobą trwałe skutki umożliwiające człowiekowi, który widział, dawanie świadectwa – zob. Abbott, *Johannine Vocabulary*, 111.

sposób wyraża prawdę o niewidzialności Boga, tym samym stając się niejako pomostem łączącym obie idee.

W Targumie Neofiti 1 można zauważyć, że Słowo (*Memra*) pełni ważną rolę w teofaniach i w komunikowaniu się Boga z człowiekiem¹⁰⁸. Objawia się Ono człowiekowi (np. TgN Rdz 12,7; 17,1), a jednocześnie to Pan objawia się w Słowie (*Memra*), stając się w ten sposób widzialnym (TgN Wj 33,23)¹⁰⁹. Warto zwrócić uwagę, że gdy mowa jest o objawieniu Boga, targumista za każdym razem stosuje czasownik *גלג*. Tym samym słowem można również wyrazić czynność Jednorodzonego (J 1,18), dokonując retrowersji tekstu na język aramejski. Poza podobieństwem terminologicznym, Ewangelia Janowa wyraża również identyczną myśl: Bóg stał się widzialny w Słowie (J 1,14), a z drugiej strony Słowo (*Logos*), które jest tożsame z Jednorodzonym, objawia najgłębszą istotę Ojca (J 1,18). Bóg poprzez słowa i czyny Jezusa objawia się światu. Staje się widzialny przez wcielenie Swojego Syna i przez Niego objawia swoją zbawczą wolę względem każdego człowieka. Można stwierdzić, że cała misja Jezusa ukierunkowana jest na objawianie światu oblicza Ojca (J 17,26). Stąd też Michał Bednarz nazywa Jezusa objawicielem i definitywnym słowem Boga skierowanym do ludzkości, a Catrin H. Williams wcieleniem Bożego objawienia i widzialną manifestacją Bożej chwały (J 1,14)¹¹⁰.

Dostrzegając wyraźne podobieństwa między tradycjami zawartymi w Targumie Neofiti 1 a Janową myślą teologiczną należy podkreślić, że ewangelista posługuje się utrwalonymi już w judaizmie koncepcjami, a równocześnie wprowadza niepodważalne *novum* w przedstawieniu osoby Jezusa. Autor mówi językiem znanym ówczesnej tradycji żydowskiej, po to, aby wyrazić trudną do przyjęcia prawdę o radykalnym wejściu Boga w historię świata, o Słowie, które stało się ciałem i zamieszkało pośród ludzkości (J 1,14). Można zatem stwierdzić, że targumy stanowiły niejako przygotowanie do przyjęcia objawienia nowotestamentalnego, a zarazem narzędzie do ukazania prawdy o Jezusie – prawdziwym Bogu, posłanym przez Ojca. Janowe pojęcie Słowa ukazuje więc tożsamość i ciągłość objawienia, jak i działania Boga w całej historii zbawienia¹¹¹. Nowość przesłania ewangelicznego polega jednak, na tym, że Jezus przez swoje słowa i czyny przyniósł pełnię objawienia. Jak podkreśla Mirosław S. Wróbel objawił kochające oblicze Ojca, który pragnie życia wiecznego dla swoich dzieci¹¹².

¹⁰⁸ Por. Sabourin, „The Memra”, 82.

¹⁰⁹ Więcej na temat objawienia Słowa (*Memra*) w Targumie Neofiti 1 w paragrafie 2.2.1.3. (I rozdział) niniejszej pracy – zob. s. 132.

¹¹⁰ Bednarz, *Pisma*, 98; Williams, „(Not) Seeing”, 97.

¹¹¹ J.D. Dunn, „Let John be John”, *Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982* (red. E.E. Ellis – P. Stuhlmacher) (WUNT 28; Tübingen: Mohr Siebeck 1983) 335.

¹¹² Wróbel, „Jezus Janowy”, 199.

3.1.3.2. *Bóstwo Jezusa*

Jezus – Wcielone Słowo, Jednorodzony Bóg posiadający boską naturę (J 1,1) istniał jeszcze przed stworzeniem świata (J 17,5). Co więcej, miał udział w stwórczym dziele Boga (J 1,3). Podobną treść niesie ze sobą omawiany werset (J 1,18), który wprost określa Jezusa Bogiem. Można zatem zauważyć, że Janowy Prolog w sposób szczególny podkreśla bóstwo Jezusa, natomiast wiara w Syna Bożego jest określona przez autora Ewangelii jako podstawowy cel spisania księgi (J 20,31).

Objawienie chwały Jezusa, a tym samym Jego boskiej natury, uwidacznia się w znakach i cudach przez Niego czynionych (J 2,11.23). Chrystus dokonuje je własnym autorytetem, tym samym zajmując miejsce Boga¹¹³. Żydzi byli przekonani, że tylko Bóg ma władzę nad życiem i śmiercią człowieka (Mdr 16,13). Tylko On może przebaczać grzechy (Wj 34,6-7; Lb 14,19-20) i dokonywać cudów (Wj 15,26). Prawda ta stała u podstaw głównego filaru judaizmu, jakim był monoteizm, czyli wiara w jednego Boga (Pwt 6,4). Ewangelia Janowa przypisuje natomiast te boskie prerogatywy Jezusowi: to On ma moc dawać życie (J 11,25), zbawienie (J 10,9), posiada władzę sądenia (J 5,27) i odpuszczania grzechów (J 8,24). O boskiej tożsamości Jezusa świadczy również prawo do odbierania czci (J 9,38), podobnie jak w przypadku samego Ojca (J 5,23).

W Starym Testamencie Bóg był określany jako יהוה, jedyny Stwórca wszystkiego i suwerenny Władca¹¹⁴. Podobnie opisuje Jezusa autor czwartej Ewangelii, a więc jako Tego, który mówi o sobie ἐγὼ εἰμί (J 8,24), jest Odwiecznym Słowem, przez które wszystko się stało (J 1,3), ma władzę nad wszelkim stworzeniem (J 13,3). Jednocześnie jest On Synem zależnym od swego Ojca, ponieważ to od Niego otrzymał władzę sądenia (J 5,22.27) i moc życia (J 5,26). Richard Bauckham twierdzi, iż świadczy to o tym, że boska tożsamość Jezusa obejmuje relację między Nim jako Synem a Bogiem – Jego Ojcem¹¹⁵. Do podobnego wniosku dochodzi Sjef van Tilborg, uzasadniając, że bóstwo Jezusa jest konsekwencją sposobu, w jaki mówi On o Bogu jako swoim Ojcu, ponieważ sam Jezus nie określa siebie wprost: „Jestem Bogiem”¹¹⁶. Posiada On zatem boską naturę i dzięki temu może mówić o sobie ἐγὼ εἰμί. Jest Synem Bożym będącym w wyjątkowej jedności z Ojcem (J 1,18; 10,30). Prawda ta wypowiedziana przez Jezusa wzbudzała wiele kontrowersji wśród Żydów, była powodem oskarżenia o bluźnierstwo i próby ukamienowania (J 5,18; 10,33), aż w końcu doprowadziła do wyroku kary śmierci (J 19,7). Warto zwrócić uwagę,

¹¹³ Nicol, *The Sēmeia*, 92.

¹¹⁴ R. Bauckham, *God Crucified. Monotheism and Christology in the New Testament* (DL 1996; Carlisle: Paternoster 1998) 10–11.

¹¹⁵ Bauckham, „Monotheism”, 153.

¹¹⁶ S. van Tilborg, *Reading John in Ephesus* (SNT 83; Leiden: Brill 1996) 29.

że Jezus jest nazywany Synem Bożym przez Jana Chrzciciela (J 1,34), Natanaela (J 1,49), Martę (J 11,27), jak również sam tak się określa (J 10,36; 11,4).

Przekonanie o bóstwie Jezusa widoczne jest także w określeniu κύριος (Pan). Pierwszą osobą w Janowej narracji, zwracającą się do Niego słowem κύριε, jest Samarytanka, która trzykrotnie powtarza ten tytuł (J 4,11.15.19). W dalszej części są to uczniowie (np. J 6,68; 11,12), bądź ci, którzy doświadczyli boskiej mocy Jezusa, np. uzdrowieni (J 9,38) czy świadkowie rozmnożenia chleba (J 6,34)¹¹⁷. Należy zauważyć, że w perykopie o wskrzeszeniu Łazarza zwrot κύριε pojawia się aż siedmiokrotnie, co w szczególny sposób podkreśla autorytet Jezusa, Jego władzę nad życiem i śmiercią¹¹⁸. Tytuł κύριος pojawia się więc wielokrotnie w Ewangelii Janowej, najczęściej wskazując na bóstwo Jezusa, choć czasem przyjmuje znaczenie grzecznościowe „pan”, jak w przypadku Filipa (J 12,21) lub ogrodnika (J 20,15)¹¹⁹.

Zagadnienie boskiej tożsamości Jezusa i sposób jej przedstawienia odbiorcom pochodzącym ze środowiska judaizmu, tak by nie stała w sprzeczności z monoteizmem, może być lepiej zrozumiane w kontekście tradycji targumicznych. Targum Neofiti 1 jasno pokazuje, iż Słowo (*Memra*) jest Bogiem, a zarazem jest w pewnej relacji do Niego (np. TgN Rdz 1,3). Co więcej, sposób rozumienia Imienia Boga jako Jego wieczne istnienie oraz moc stwórcza w przeszłości oraz moc eschatologicznego nowego stworzenia (TgN Wj 3,14), pozwala na znalezienie paralel w opisie Janowego Słowa (*Logos*). W czwartej Ewangelii widoczny jest natomiast wysiłek, aby ukazać Jezusa – Słowo jako prawdziwego Boga, a jednocześnie nie zaprzeczyć prawdzie o monoteizmie. Perspektywa, że Słowo (*Logos*) jest Bogiem, a nie tylko Jezusem, jest fundamentalna dla Ewangelii Janowej¹²⁰.

3.1.3.3. *Posłanie Jezusa*

Podwójna misja Jezusa, która polega na objawianiu najgłębszej istoty Ojca, jak i na prowadzeniu ku Niemu wierzących (J 1,18), przywołuje ważny temat teologiczny, a mianowicie

¹¹⁷ Terminem κύριε zwracają się do Janowego Jezusa: Samarytanka (J 4,11.15.19), urzędnik królewski (J 4,49), chromy przy sadzawce Betesda (J 5,7), tłum po rozmnożeniu chleba (J 6,34), Piotr (J 6,68; 13,6.9.36.37; 21,15.16.17.21), kobieta cudzołożna (J 8,11), uzdrowiony niewidomy (J 9,36.38), Marta (J 11,21.27.39), Maria (J 11,32), Jego uczniowie (J 11,12), umiłowany uczeń (J 13,25; 21,7), Tomasz (J 14,5), Filip (J 14,8), Juda (J 14,22), Maria Magdalena (J 20,2.13.18).

¹¹⁸ J 11,3.12.21.27.32.34.39.

¹¹⁹ W J 1,23 i J 12,13.38 odnosi się do Boga. Szczegółowe zestawienie występowania terminu κύριος w Ewangelii Janowej wraz ze wskazaniem osoby, do której odnosi się to słowo i jego znaczeniem – zob. P.C. Riley, „Translating Kyrios in the Gospel of John”, *BiTr* 71/2 (2020) 224–225.

¹²⁰ Por. Flesher – Chilton, *Targums*, 431.

zagadnienie posłania Jezusa¹²¹. Janowy Chrystus wielokrotnie określa swego Ojca jako „Posyłającego” (ὁ πέμψας), tym samym przypisując sobie tożsamość „Posłanego”. Już na początku czwartej Ewangelii czytelnik dowiaduje się, że celem posłania Syna przez Boga jest zbawienie świata (J 3,17). Natomiast wypełnienie dzieła Posyłającego Ojca jest Jego pokarmem (J 4,34).

Należy zauważyć, że w teologii Janowej pojawiają się dwa różne czasowniki, które oddają ideę posłania. Pierwszym z nich jest ἀποστέλλω (J 1,6), a drugim – πέμπω (np. J 6,44)¹²². W Septuagincie oba greckie czasowniki są tłumaczeniem hebrajskiego słowa פָּרַשׁ (posyłać)¹²³. Badacze podkreślają, że greka klasyczna rozróżnia jednak znaczenie tych słów, czasownik πέμπω wskazuje bowiem na sam fakt wysłania, natomiast ἀποστέλλω podkreśla konkretny cel i ustanawia relację między przedmiotem posłania a tym, który posyła¹²⁴. Karl H. Rengstorf twierdzi, że w Nowym Testamencie πέμπω jest stosowane wtedy, gdy autor chce uwypuklić posłanie jako takie, a ἀποστέλλω w celu podkreślenia zadania z nim związanego¹²⁵. Ewangelia Janowa wydaje się jednak nie rozróżniać znaczenia tych dwóch czasowników i stosuje je zamiennie, choć twierdzenie to jest dyskutowane przez wielu egzegetów¹²⁶. Jezus używa zatem terminu ἀποστέλλω, by określić swoje posłanie wobec Żydów¹²⁷, jak i wobec swoich uczniów¹²⁸. Tym słowem definiuje również swoją relację z Bogiem¹²⁹. W tym samym czasie można jednak znaleźć czasownik πέμπω w bardzo bliskiej relacji z ἀποστέλλω bez wyraźniej różnicy znaczeniowej (J 20,21).

Podmiotem czynności wyrażonej poprzez Janowe czasowniki ἀποστέλλω i πέμπω zazwyczaj jest Bóg Ojciec, natomiast Jezus ukazany jest jako przedmiot posłania¹³⁰. Calvin R. Mercer trafnie zauważa, że czasownik πέμπω zazwyczaj występuje w formie

¹²¹ Luc Devillers określa temat posłania kluczowym elementem Janowej chrystologii – L. Devillers, *La fête de l'Envoyé. La section johannique de la Fête des Tentes (Jean 7,1-10,21) et la christologie* (EtB.NS 49; Paris: Gabalda 2002) 458.

¹²² Anna Kuśmirek omawia jeszcze inne terminy związane z ideą posłannictwa w Ewangelii Janowej, są to m.in.: ἔρχομαι, ἐξέρχομαι, καταβαίνω, λαλέω, μαρτυρέω – zob. A. Kuśmirek, *Posłannictwo Jezusa Chrystusa według czwartej Ewangelii* (RiSB 12; Warszawa: Vocatio 2003) 85–96.

¹²³ Wyjątek stanowi Est 8,5, gdzie czasownik πέμπω jest tłumaczeniem כָּתַב (pisać), jednak wyraża podobną ideę (napisanie listu/wysłanie listu) – zob. Muraoka, *A Greek-Hebrew*, 16, 93.

¹²⁴ K.H. Rengstorf, „ἀποστέλλω”, *GLNT I*, 1065.

¹²⁵ Rengstorf, „ἀποστέλλω”, 1080–1081. Por. Abbott, *Johannine Vocabulary*, 227.

¹²⁶ Rengstorf, „ἀποστέλλω”, 1082. Więcej na temat dyskusji dot. różnicy znaczeniowej pomiędzy czasownikiem ἀποστέλλω a πέμπω w Ewangelii Janowej – zob. C.R. Mercer, „Ἀποστελλειν and πεμπειν in John”, *NTS* 36/4 (1990) 619–620.

¹²⁷ J 5,36.38; 6,29.57; 7,29; 8,42; 10,36.

¹²⁸ J 3,17; 20,21.

¹²⁹ J 11,42; 17,3.8.18.21.23.25.

¹³⁰ W Ewangelii Janowej 18 razy podmiotem czasownika ἀποστέλλω jest Bóg Ojciec (na 28 przypadków), natomiast czasownik πέμπω 26 razy (na 32 przypadki) wskazuje Boga Ojca jako protagonistę tego dzieła, zaś 24 przypadki odnoszą się do Syna jako posłanego.

urzeczownikowego imiesłowu (ὁ πέμψας) i służy przede wszystkim identyfikacji Posyłającego¹³¹. Temat posłania nie zamyka się jednak wyłącznie na relacji Ojca i Syna, ale obecny jest również wątek posłania Parakleta przez Ojca i Syna (J 14,26; 15,26), jak i posłania uczniów przez Jezusa, którzy mają kontynuować Jego misję (J 20,21).

Według Dawida Ledwonia posłanie wyraża podstawową relację pomiędzy Bogiem Ojcem a Synem, o czym świadczy utożsamienie Posyłającego (ὁ πέμψας) z Ojcem¹³², określenie Go mianem prawdziwego (J 7,28; 8,26) lub też będącego z Nim (J 8,29)¹³³. Misja Jezusa pochodzi zatem od Boga Ojca i dzięki temu Boże działanie osiąga swój cel¹³⁴. Potwierdzają to słowa Jezusa, że przyszedł na świat od Boga i w Jego imieniu (J 5,43; 8,42). W J 8,42 inicjatywa Ojca jest wyraźnie podkreślona, gdyż Jezus nie przychodzi sam od siebie (ἀπ' ἑμαυτοῦ), ale został przez Niego posłany. Jego posłannictwo ma charakter absolutny, gdyż jest Tym, którego Bóg poświęcił i posłał na świat (J 10,36)¹³⁵. Słowa i czyny Jezusa są więc uzasadnione autorytetem Boga, co podkreśla jedność między posyłającym Ojcem a posłanym Synem. Co więcej, motyw ten kilkakrotnie ukazany jest jako przedmiot wiary (J 11,42; 17,8.21) albo poznania (J 17,23.25).

Warto zwrócić uwagę, że czwarta Ewangelia, w odróżnieniu od synoptycznych, ani razu nie nazywa uczniów apostołami (por. Mt 10,2; Mk 6,30; Łk 6,13). Podobnie Janowy Jezus nigdy nie jest wprost określony jako ἀπεσταλμένος (posłany), chociaż sam Jan Chrzciciel zostaje tak nazwany dwukrotnie (J 1,6; 3,28). Luc Devillers dostrzega tu ważną motywację teologiczną, a mianowicie chrystologia posłania nie jest zbudowana na Jezusie, ale zawsze na Bogu Ojcu, ponieważ to On posyła swojego Syna, i to On nazwany jest „Posyłającym”¹³⁶. Z drugiej strony Calvin R. Mercer twierdzi, że Janowa Ewangelia sugeruje słuszność nazwania Jezusa „Apostolem”, ponieważ został posłany przez Boga, a Jego misja polegała na objawieniu Ojca, doprowadzeniu do wiary w Niego¹³⁷. Można tu dostrzec nawiązanie do tradycji rabinicznej, zgodnie z którą ten, kto zostaje posłany uosabia tego, który go posyła¹³⁸. Co więcej, wysłannik (שלח) jakiegoś człowieka jest jak on sam (BT Ned 72b). Niewątpliwie jest odrębną osobą, ale działa i mówi z autorytetem tego, który go posłał¹³⁹. W Ewangelii Jana tylko Bóg Ojciec jest

¹³¹ Mercer, „Αποστελλειν”, 620.

¹³² J 5,37; 6,44; 8,16.18; 12,49.

¹³³ Tytuł ten jedynie w J 1,33 odnosi się do Jana Chrzciciela i Jego relacji z Bogiem, opisując tym samym Jego misję udzielania chrztu – zob. Ledwoń, *Świadectwo*, 161–162.

¹³⁴ M.S. Wróbel, *Studia z Ewangelii Janowej* (WKS 5; Tarnów: Biblos 2009) 186.

¹³⁵ M. Uglorz, *Obecność Boga w chrystologicznej refleksji ewangelisty Jana* (Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna 1988) 84.

¹³⁶ Devillers, *La fête*, 458.

¹³⁷ C.R. Mercer, „Jesus The Apostle. ‘Sending’ and the Theology of John”, *JETS* 35/4 (1992) 460.

¹³⁸ Rengstorf, „ἀποστέλλω”, 1071–1072. Omówienie instytucji שלח w tradycji rabinicznej – zob. Kuśmirek, *Posłannictwo*, 73–76.

¹³⁹ Mercer, „Jesus”, 461.

określony imiesłowem ὁ πέμψας, co może nawiązywać do starotestamentalnej świadomości misji powierzonej prorokom i królom przez Boga (np. Za 2,13; Iz 48,16).

Janowy motyw posłania, wyrażony poprzez czasowniki ἀποστέλλω i πέμπω, może być lepiej zrozumiany w świetle tekstów targumicznych. Figura Boga jako Posyłającego, a Jezusa jako Posłanego, może mieć swoje źródło w interpretacji TgN Wj 4,13. Biblia hebrajska opisuje rozmowę Boga z Mojżeszem, który wymawia się i nie chce iść do Izraelitów twierdząc, że ma ciężkie usta i ciężki język (Wj 4,10). Pan jednak zapewnia go, że pouczy go, co ma mówić (Wj 4,12). Mimo wsparcia ze strony Boga, Mojżesz kolejny raz mówi, by posłał kogoś innego (Wj 4,13). Natomiast Targum Neofiti 1 podaje w tym miejscu własną interpretację dodając przymiotnik חמי (שלח כען ביד דן דחמי ליה למשתלחא). Słowo to można tłumaczyć jako: właściwy, godny, odpowiedni¹⁴⁰. Mojżesz prosi zatem Boga, by posłał kogoś, kto jest odpowiedni czy też godny, by być posłanym (TgN Wj 4,13). Co więcej, noty marginalne do tego wersetu wskazują, że taką osobą jest postać anioła Mesjasza (מלאכא משיחה) bądź Króla Mesjasza (מלכא משיחה)¹⁴¹. Mirosław S. Wróbel zauważa, że Ewangelia Janowa stosując termin „Posłany” do osoby Jezusa, może nawiązywać do tej targumicznej interpretacji¹⁴². Odpowiednią osobą, która mogłaby być posłana przez Boga do przekazania Jego orędzia, byłaby zatem osoba Jezusa – Mesjasza. Zgadzałoby się to z myślą Janową, zgodnie z którą Jezus utożsamiany jest z eschatologicznym prorokiem (Pwt 18,15.18), nowym Mojżeszem¹⁴³.

Podsumowując można zauważyć, że określenie Boga jako Posyłającego, a Jezusa jako Posłanego wyraźnie implikuje temat Bożego ojcostwa. Zgodnie z koncepcją starotestamentalną i rabiniczną istnieje między nimi ścisły związek, tak że Jezus w sposób radykalny doświadcza obecności Tego, który Go posłał¹⁴⁴. Posłany nie tylko mówi i działa w imieniu Tego, który Go posłał (J 12,49; 15,15), ale może być nawet z Nim utożsamiany (por. Wj 7,1; J 12,45)¹⁴⁵. W czwartej Ewangelii Jezus jest zatem przedstawiony jako „posłany Syn”, a Jego misją jest objawienie chwały Ojca¹⁴⁶. Motyw ten wykazuje podobieństwo do idei przekazanej w tradycji

¹⁴⁰ Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 205.

¹⁴¹ Zob. McNamara – Hayward – Maher, *Targum Neofiti 1: Exodus*, 23; Wróbel, *Księga Wyjścia*, 30. Analizując manuskrypt Targumu Neofiti 1 można zauważyć, że pierwotną notą marginalną była מלאכא משיחה (Anioł Mesjasz), natomiast wyrażenie משיחה מלכא (Król Mesjasz) stanowi późniejszą korektę – zob. https://digi.vatlib.it/view/MSS_Neofiti.1 [dostęp: 29.05.2024] [strona 116r].

¹⁴² Wróbel, *Księga Wyjścia*, 31.

¹⁴³ Devillers, *La fête*, 458.

¹⁴⁴ Kuśmirek, *Posłannictwo*, 281.

¹⁴⁵ Craig A. Evans podkreśla, że Janowy portret Jezusa jako posłanego od Boga, który wypowiada słowa Boga, dokonuje czynów Boga, i który powraca do Tego, który Go posłał, odzwierciedla żydowskie tradycje dotyczące motywu posłania – zob. Evans, *Word*, 137–144.

¹⁴⁶ Kuśmirek, *Posłannictwo*, 255.

targumicznej mówiącej o Mesjaszu, który będzie najbardziej odpowiednią postacią, by być posłanym i obwieścić Boże słowa (TgN Wj 4,13).

Warto zwrócić uwagę, że wyrażenia takie jak: Słowo (*Memra*), Chwała (*Jeqara*), Obecność (*Szekina*), są rozumiane w Targumie Neofiti 1 jako egzegeza Bożego Imienia (יהוה)¹⁴⁷. Podobną tendencję dostrzega John Ronning w Janowym określeniu Jezusa – Słowa (*Logos*) jako egzegety Ojca (J 1,18). Wcielone Słowo (*Logos*) jest zatem egzegezą Bożego Imienia (יהוה), tak jak targumiczne Słowo (*Memra*)¹⁴⁸. Drugą ciekawą intuicją amerykańskiego badacza, która w pewien sposób podsumowuje omawiane zagadnienia, jest określenie zastosowania terminu Słowo (*Memra*) jako „nieświadomego proroctwa”, na podobieństwo do proroctwa Kajfasza (J 11,49-52). Ewangelista Jan wspomina słowa Kajfasza – najwyższego kapłana, iż Jezus umrze za naród, po to by rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno (J 11,52). To, co Jan wyprowadza z tego stwierdzenia, jest zatem zupełnie inne od tego, co miał na myśli Kajfasz. Podobnie, jak twierdzi John Ronning, istnieje wiele tekstów w targumach, które mówią o Bożym Słowie (*Memra*) bez wyraźnej intencji odnoszenia się do Mesjasza, ale które mogą być traktowane jako „nieświadome proroctwa” w tym samym sensie¹⁴⁹.

3.2. Ja i Ojciec jedno jesteśmy (J 10,30)

Drugim tekstem zaczerpniętym z Ewangelii Janowej, który wyraża relację ojcostwa względem Jezusa, jest werset J 10,30. Podejmuje on, tak bardzo charakterystyczny dla czwartej Ewangelii, natomiast nieobecny w relacjach synoptycznych temat jedności Syna i Ojca. Janowy Jezus jest w takiej jedności z Ojcem, że widzi Go działającego i mówiącego. I odwrotnie – sam jest zawsze słyszany przez Ojca. Jedność woli i działania nie może być zatem opisana bardziej wnikliwie¹⁵⁰.

Podobnie jak w poprzednim paragrafie, analiza wybranego wersetu będzie przebiegała w trzech etapach. Pierwszym z nich będzie analiza literacka, a zatem krytyka tekstu, tłumaczenie i określenie kontekstu wraz ze wskazaniem gatunku literackiego. Następnie zostanie przeprowadzona analiza egzegetyczna, czyli wyjaśnienie najważniejszych terminów, które pozwolą na wyłonienie najistotniejszych tematów teologicznych, co będzie przedmiotem ostatniego etapu badań.

¹⁴⁷ Chester, *Divine Revelation*, 374.

¹⁴⁸ Ronning, *Jewish*, 19.

¹⁴⁹ Ronning, *Jewish*, 44.

¹⁵⁰ Frey, *Glory*, 294.

3.2.1. Analiza literacka

Koniecznym warunkiem prawidłowego odczytania przesłania tekstu biblijnego jest przebadanie go pod względem literackim, wykorzystując przy tym krytykę tekstualną, analizę semantyczną słów i składnię poszczególnych wyrażen. Pozwoli to na prawidłowe ustalenie tekstu i jego znaczenia, co posłuży jako punkt wyjścia do dalszych analiz.

3.2.1.1. Krytyka tekstu

Analizując werset J 10,30 pod względem zachowanych manuskryptów, można zauważyć, że tekst ten nie nastęca większych trudności, ponieważ większość lekcji jest ze sobą zbieżnych. Jedyną różnicą, którą można dostrzec, jest dodanie zaimka dzierżawczego μου do rzeczownika ó πατήρ. Lekcja ó πατήρ μου jest więc potwierdzona przez Kodeks Waszyngtoński (W) pochodzący z IV/V w. po Chr., Kodeks Δ pochodzący z IX w. po Chr., jak i przez manuskrypty syriacki (sy^{s.p}) i koptyjski¹⁵¹. Ze względu jednak na zbyt małe znaczenie powyższych świadków tekstu, w dalszej części pracy zostanie przyjęty wariant tekstowy ó πατήρ.

3.2.1.2. Tekst i tłumaczenie

Po przeanalizowaniu możliwych wariantów tekstualnych omawianego wersetu należy ustalić następujące brzmienie tekstu greckiego. Prezentuje to poniższa tabela wraz z tłumaczeniem.

J 10,30 (tekst grecki)	J 10,30 (tłumaczenie literalne) ¹⁵²
ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ	Ja i Ojciec
ἔν	jedno
ἔσμεν.	jesteśmy

Pierwszym słowem omawianego wersetu jest zaimek osobowy ἐγὼ (ja), wypowiedziany przez Jezusa, a więc wskazuje na Jego osobę. Następnym jest rzeczownik określony ὁ πατήρ (ojciec), połączony z zaimkiem ἐγὼ poprzez zastosowanie spójnika καὶ (i). W ten sposób podmiotem zdania są dwie osoby – „Ja” (Jezusa) i Ojciec. Czasownik ἔσμεν (jesteśmy) jest

¹⁵¹ Nestle – Aland, *Nowy Testament*, 334.

¹⁵² Tłumaczenie własne.

w liczbie mnogiej, a zatem jest on uzgodniony z podmiotem. Dopełnieniem czasownika jest natomiast liczebnik $\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ (jeden), który pojawia się tu w rodzaju nijakim ($\acute{\epsilon}\nu$), co można przetłumaczyć jako „jedno”. Poniższa tabela przedstawia tłumaczenie omawianego wersetu.

Ten krótki werset, składający się z zaledwie 5 słów, mimo iż nie zawiera skomplikowanych konstrukcji składniowych, nastręcza jednak pewne trudności w tłumaczeniu. Pojawia się pytanie: jak rozumieć grecki termin $\acute{\epsilon}\nu$? Czy autor miał na myśli jedność w znaczeniu całości, jednomyślności czy też chodziło mu raczej o wartość numeryczną? Pomocą w odpowiedzi na te pytania wydaje się być próba aramejskiej retrowersji tekstu, co przedstawia poniższa tabela.

Tłumaczenie wersji aramejskiej	Retrowersja tekstu aramejskiego J 10,30 ¹⁵³	Tekst grecki J 10,30
Ja i Ojciec (jest) jeden	אנה ואבא הן	$\acute{\epsilon}\gamma\omega$ και $\acute{\omicron}$ πατήρ $\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{\epsilon}\sigma\mu\epsilon\nu$.

Gramatyka języka aramejskiego, podobnie jak hebrajskiego, nie wyróżnia rodzaju nijakiego, ale jedynie męski i żeński. Z tego powodu w języku aramejskim liczebnik ten musiał wybrzmieć w rodzaju męskim jako הן (jeden), co może nasuwać na myśl wyznanie wiary z Pwt 6,4. Wyrażenie $\acute{\epsilon}\gamma\omega$ και $\acute{\omicron}$ πατήρ byłoby więc odpowiednikiem starotestamentalnego Świętego Imienia Boga zapisywanego w Biblii hebrajskiej jako יהוה , a w Targumie Neofiti 1 jako ܘܢܝ . Ponadto w Biblii hebrajskiej bardzo często pojawiają się zdania nominalne, w których brakuje orzeczenia, stąd też w retrowersji aramejskiej J 10,30 brak jest czasownika.

¹⁵³ Zaproponowaną retrowersję na języku aramejski tekstu J 10,30 można porównać z propozycją Pierre Grelot: אבא ואנה – P. Grelot, *Les juifs dans l'Évangile selon Jean. Enquête historique et réflexion théologique* (CRB 34; Paris: J. Gabalda 1995) 153. Współczesny przekład Nowego Testamentu na język aramejski tłumaczy werset J 10,30 w następujący sposób: אנה ואבא – A.G. Roth, *Aramaic English New Testament*, wyd. 5 (Bellingham, Washington, WA: Netzari Press 2012) 292.

3.2.1.3. Kontekst i gatunek literacki

Omawiany werset J 10,30 jest częścią większej perykopy J 10,22-42, która ma charakter dialogu Jezusa z Żydami¹⁵⁴. Po dotarciu do Jerozolimy (J 7,10) można zauważyć wzrost napięcia i wrogości wokół Jego osoby, prowadzący w konsekwencji do podziału na tych, którzy uwierzyli, jak i na tych, którzy Go odrzucili (J 7,43). Jedni bowiem twierdzili, że jest dobry, a inni, że zwodzi tłumy (J 7,12). W kolejnych wersetach czytelnik dowiaduje się, że wielu spośród tłumów uwierzyło w Jezusa (J 7,31), uznali Go za proroka lub Mesjasza (J 7,40-41), natomiast inni próbowali Go pojmać (J 7,30.32.44). Ta rosnąca dramaturgia sytuacji stanowi kontekst perykopy J 10,22-42, w centrum której pojawia się problem mesjańskiej tożsamości Jezusa (J 10,24)¹⁵⁵.

Pierwsze wersety (J 10,22-23) precyzyjnie określają czas i miejsce akcji. Jezus przebywa w świątyni, a dokładnie w krużganku Salomona w czasie obchodów Święta Poświęcenia Świątyni. Autor zaznacza, że była zima, co zgadza się z datą święta przypadającego na 25. dzień miesiąca Kislew¹⁵⁶. W tym miejscu warto przypomnieć, że święto to, w tradycji żydowskiej określane jako *Chanuka* (חנוכה), było upamiętnieniem ponownego poświęcenia Świątyni dokonanego przez Judę Machabeusza w 165 r. przed Chr., po akcie profanacji przez Antiocha Epifanesa¹⁵⁷. Był to także dzień zwycięstwa Żydów nad poganami, określony w Księdze Machabejskiej (1 Mch 4,25) jako σωτηρία μεγάλη τῷ Ἰσραηλ (wielkie wybawienie Izraela). Leon L. Morris zauważa, że autor czwartej Ewangelii umieszczając słowa Jezusa „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10,30) w kontekście tego święta, świadomie chciał nawiązać do ważnego momentu w historii Narodu Wybranego. Było ono bowiem symbolem nadziei na to, że Bóg ponownie wybawi swój lud, wyprowadzi go z ciemności i umożliwi oddawanie prawdziwej czci¹⁵⁸. Jezus byłby zatem przedstawiony jako zapowiadany Mesjasz, który przynosi swojemu ludowi wolność, a także jako prawdziwy Bóg, który sam godzien jest czci. Z drugiej strony kontekst króla Antiocha, który uznawał się za boga i zapoczątkował własny kult, może wskazywać na powód gwałtownej reakcji słuchaczy. Żydzi

¹⁵⁴ Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 1–12)*, 769.

¹⁵⁵ M.S. Wróbel, *Anti-Judaism*, 134.

¹⁵⁶ Zgodnie z kalendarzem gregoriańskim dzień ten przypada w grudniu.

¹⁵⁷ Morris, *Cross*, 776. Antioch Epifanes IV najechał Judeę w 175 r. przed Chr. Zakazał praktyk żydowskich (1 Mch 1,41-43), zbezczeszczył świątynię umieszczając tam „ohydę spustoszenia”, czyli posąg Zeusa (1 Mch 1,54), nakazał składania ofiary z nieczystych zwierząt (1 Mch 1,47). W odpowiedzi na to, Matatiasz wraz ze swoimi pięcioma synami wywołali powstanie (1 Mch 2,1-48), które zakończyło się sukcesem (1 Mch 4,14-25). Następnie w 165 r. przed Chr. Juda Machabeusz (syn Matatiasza) dokonał oczyszczenia i poświęcenia Świątyni (1 Mch 4,43-59). Więcej na temat Święta Chanuki – zob. K. Barczuk – E. Wieja, *Przeszłość i przyszłość w świętach biblijnych* (Ustroń: Koinonia 2008) 101–111.

¹⁵⁸ Morris, *Gospel*, 459.

oskarżali bowiem Jezusa, że sam czyni się Bogiem (J 10,33), uznając Go, podobnie jak pogańskiego króla, za bluźniercę i szaleńca¹⁵⁹.

Definiując gatunek literacki perykopy J 10,22-42 należy podkreślić jej dialogiczną formę, przedstawia ona bowiem rozmowę Jezusa z Żydami. Antoni Paciorek określa dialog jako charakterystyczną cechę stylu Janowego, ponieważ w przeciwieństwie do synoptyków jest on rozbudowany i często ma charakter sporu Jezusa z przeciwnikami¹⁶⁰. Pełni on funkcję dydaktyczną i symboliczną w czwartej Ewangelii, gdyż ma na celu zaprezentowanie bądź wyjaśnienie nauczania Jezusa¹⁶¹. Podczas gdy u synoptyków wyjątkiem jest inicjowanie dialogu przez Jezusa, a regułą jest otwieranie go przez rozmówcę, w Czwartej Ewangelii jest odwrotnie¹⁶². Dialog zwykle rozpoczyna się od wypowiedzi Jezusa, natomiast rozmówca udziela odpowiedzi, która wskazuje na niezrozumienie¹⁶³. Fakt ten staje się dla Mistrza punktem wyjścia dla dalszego objaśnienia swojej wypowiedzi, stąd też dialog często przechodzi w formę monologu. Podobny zabieg można dostrzec w omawianej perykopie. Żydzi pytają Jezusa o Jego tożsamość mesjańską (J 10,24), co staje się powodem do wygłoszenia nauki o Jego jedności z Ojcem (J 10,25-30). Następnie słuchacze okazują swoje niezrozumienie, które prowadzi ich do gwałtownej reakcji: próby ukamienowania i pojmania (J 10,31.39).

3.2.2. Analiza egzegetyczna

Po dokonaniu analizy literackiej badanego tekstu (J 10,30), jak i osadzeniu go w szerszym kontekście, kolejnym etapem pracy będzie egzegeza najważniejszych terminów. Pierwszym z nich jest zaimek osobowy ἐγώ (ja), który rozpoczyna omawiany werset, drugim natomiast jest liczebnik εἶς (jeden), który występuje w rodzaju nijakim (ἐν). Analiza powyższych słów, występujących w określonych syntagmach, pozwoli na odczytanie głównych tematów teologicznych zawartych w tekście J 10,30. Ponadto, odniesienie do wczesnych tradycji żydowskich zawartych w Targumie Neofiti 1, rzuci nowe światło na interpretację słów Janowego Jezusa.

¹⁵⁹ Devillers, *La fête*, 500. Por. C.S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary*, wyd. 2 (Peabody, MA: Hendrickson 2005) 822.

¹⁶⁰ Paciorek, *Ewangelia*, 115. Dialogi stanowią ok. 80% materiału Ewangelii Janowej, jedynie pozostała część ma charakter narracyjny – zob. Ibidem, 117; A. Paciorek, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Ewangelia według św. Jana. Tłumaczenie, wstęp i komentarz* (Biblia Lubelska; Lublin: RWKUL 2000) 33.

¹⁶¹ Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 1–12)*, 56; Paciorek, *Ewangelia*, 116.

¹⁶² C.H. Dodd, *Historical tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press 1979) 317.

¹⁶³ Autor posługuje się tzw. techniką nieporozumienia – zob. Dodd, *Historical*, 319.

3.2.2.1. Jezusowe „ἐγώ”

Zaimek osobowy ἐγώ (ja) rozpoczyna omawiany werset (J 10,30) i odnosi się do osoby Jezusa. Warto zauważyć, że w grece klasycznej zaimki osobowe były zazwyczaj pomijane w zdaniach, z wyjątkiem wskazania na emfazę lub antytezę¹⁶⁴. Podobną zasadę, choć nie zawsze przestrzeganą, można zauważyć w Nowym Testamencie (np. Mk 14,29; Łk 11,19; J 10,30). Analizując zastosowanie zaimka ἐγώ w Ewangeliach, z łatwością można dostrzec wyraźną predylekcję Jana ewangelisty do tego słowa, ponieważ na 152 okurencje w Ewangeliach, aż 102 przypada na Janową¹⁶⁵. W przekazie synoptycznym Jezus rzadko używa emfatycznego ἐγώ, a jedynie wtedy, gdy wypowiada słowa z autorytetem pochodzącym z Jego boskiej misji (np. Mt 12,27; Mk 9,25)¹⁶⁶. W Ewangelii Janowej użycie ἐγώ wskazuje natomiast na Jezusa jako Syna Bożego, a zatem podkreśla Jego więź z Ojcem, równocześnie nadając Jego słowom uroczysty i liturgiczny charakter¹⁶⁷. Zaimek ἐγώ wskazuje na tożsamość mówiącego, co zgadzałoby się ze wcześniejszym kontekstem omawianego wersetu, ponieważ słowa Jezusa (J 10,30) są odpowiedzią na pytanie o to, czy jest Mesjaszem (J 10,24). Odpowiada Żydom, że jest samym Bogiem, Synem, który ma tę samą naturę, co Ojciec¹⁶⁸.

Niezwykle ważnym wyrażeniem, w kontekście omawianego zaimka ἐγώ, jest Janowa formuła objawieniowa ἐγὼ εἰμί. Ma ona głębokie znaczenie chrystologiczne i wskazuje na tożsamość Jezusa oraz Jego zbawczą misję. Może występować zarówno w formie predykatywnej (z orzecznikiem), jak i absolutnej. W pierwszym przypadku formułę tę Jezus odnosi do siebie siedmiokrotnie, podkreślając soteriologiczny wymiar swojej misji¹⁶⁹. W postaci absolutnej wyrażenie ἐγὼ εἰμί nie zawiera natomiast orzecznika i występuje za każdym razem, kiedy Jezus objawia swoją boską tożsamość¹⁷⁰. Jest to wyraźnie widoczne w scenie pojmania, gdy żołnierze upadają twarzą ku ziemi na Jezusowe słowa ἐγὼ εἰμί (J 18,6), wyrażając poprzez to gest adoracji należny jedynie samemu Bogu. To określenie może mieć swoje źródło w greckim przekładzie świętego Imienia Boga, wyrażonego syntagmą ἐγὼ εἰμί będąc równocześnie formułą objawieniową (np. Pwt 32,39). Istotną różnicą jest fakt, że w Ewangelii Janowej wyrażenie to za każdym razem wskazuje na boską naturę Jezusa, natomiast w Septuagincie pojawia się ono jeszcze

¹⁶⁴ N. Turner, *A Grammar of New Testament Greek* J. H. Moulton. III. *Syntax* (Edinburgh: Clark 1998) 37. Por. E. Stauffer, „ἐγώ”, *GLNT* III, 43.

¹⁶⁵ Dla porównania: Mt – 22 razy; Mk – 11 razy; Łk – 17 razy; J – 102 razy.

¹⁶⁶ Stauffer, „ἐγώ”, 55.

¹⁶⁷ Stauffer, „ἐγώ”, 59.

¹⁶⁸ Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 1–12)*, 779.

¹⁶⁹ „Ja jestem chlebem życia” (J 6,35.42.48); „Ja jestem światłem świata” (J 8,12); „Ja jestem bramą owiec” (J 10,7.9); „Ja jestem dobrym pasterzem” (J 10,11.14); „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem” (J 11,25); „Ja jestem drogą, prawdą i życiem” (J 14,6); „Ja jestem prawdziwym krzewem winnym” (J 15,1).

¹⁷⁰ J 4,26; 6,20; 8,24.28.58; 13,19; 18,5.6.8.

w wielu innych kontekstach. Stąd nie wskazuje ono jednoznacznie na Imię Boga, ani na Jego boską tożsamość. Rodzi się zatem pytanie o źródło Janowej formuły $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\acute{\iota}$. Pomocą będzie odwołanie się do literatury targumicznej, co pozwoli wnikać głębiej w sens omawianego wyrażenia.

W Biblii hebrajskiej kilkakrotnie pojawia się formuła objawieniowa אני הוּא , która jest odpowiednikiem wyrażenia אני יהוה , jak i greckiego $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\acute{\iota}$ ¹⁷¹. Catrin H. Williams twierdzi, że poprzez tę formułę Pan przedstawia się jako jedyny i prawdziwy Bóg (Iz 43,10), co wydaje się być tożsame z Janowym wyrażeniem $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\acute{\iota}$ w formie absolutnej¹⁷². Sformułowanie to łączy się również z tradycją żydowską zaczerpniętą z liturgii świątynnej, kiedy podczas Świąta Namiotów i Paschy wypowiadano słowa אני הוּא (M *Suk* IV,5)¹⁷³. Janowy Jezus może więc nawiązywać do tego zwyczaju, ponieważ wypowiada uroczyste słowa $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\acute{\iota}$ właśnie w kontekście tych dwóch świąt: Paschy (J 6,20; 13,19; 18,5.6.8), jak i Świąta Namiotów (J 8,24.25.58).

Ponadto, analizując Targum Neofiti 1 można zauważyć, że aramejska syntagma אנה הוּא , będąca ekwiwalentem hebrajskiej אני הוּא , jest stosowana w charakterystyczny sposób. Po pierwsze, za każdym razem jest wypowiadana przez Boga, a po drugie, łączy się jedynie z rzeczownikami אני (Pan) lub אלה (Bóg)¹⁷⁴. W ten sposób Pan mówi sam o sobie, że jest Bogiem. Podobnie Jezus, zwracając się do Żydów nie musiał mówić o sobie wprost אנה הוּא , wystarczyło natomiast, że powiedział אנה הוּא (greckie $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\acute{\iota}$), ponieważ w targumicznym przekładzie po tym wyrażeniu zawsze pojawiało się imię Boga. W uszach żydowskich słuchaczy słowa te zapewne były odbierane w sposób jednoznaczny jako uznanie siebie za Boga (J 10,33). Co więcej, w Targumie Neofiti 1 dwukrotnie pojawia się dookreślenie, że Boże Imię „Ja Jestem” istnieje w Jego Słowie (אנה הוּא בממרי)¹⁷⁵. Zgadza się to z teologią Janową, głoszącą, że Boża tożsamość zawarta w wyrażeniu אנה הוּא żyje we Wcielonym Słowie – Jezusie, ponieważ Słowo jest Bogiem (J 1,1)¹⁷⁶. Co więcej, warto zwrócić uwagę, że Imię Boga „Ja Jestem” w interpretacji targumicznej

¹⁷¹ Formuła אני הוּא uznawana jest za późniejszą (okres wygnania lub po wygnaniu babilońskim), występuje u Deutero-Izajasza i w Pwt 32,39, które są datowane na podobny okres – zob. C.H. Williams *I am He. The Interpretation of 'Ani Hu' in Jewish and Early Christian Literature* (WUNT 113; Tübingen: Mohr Siebeck 2000) 42–46.

¹⁷² Williams, *I am He*, 37.

¹⁷³ Williams, *I am He*, 3.

¹⁷⁴ TgN Rdz 26,24; 31,13; 46,3; TgN Wj 3,6; 6,6.7.29; 7,5.17; 8,18; 10,2; 14,4; 15,26; 16,12; 20,2; 29,46; 31,13; TgN Kpł 11,45; 18,2; 19,36; 22,31.32.33; 24,22; 25,17; 26,1.13; TgN Lb 15,41; TgN Pwt 5,6.9; 29,5; 32,39.

¹⁷⁵ Zob. TgN Kpł 21,8; TgN Pwt 32,39.

¹⁷⁶ Ciekawą intuicję przedstawia Roman Brandstaetter, który podkreśla, że pierwsze słowa Prologu „Na początku było Słowo” (J 1,1) w semickiej myśli autora odnosiły się do hebrajskiego czasownika היה (być), który nie wyraża jedynie czynności przeszłej (było), ale wskazuje równocześnie na teraźniejszość (jest). Czasownik ten określa mianem „bezczasowego”, dlatego więc Słowo (*Logos*) „jest”, podobnie jak Bóg nosi Imię „Ja Jestem” – R. Brandstaetter, *Krag biblijny*, wyd. 6 (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1999) 201–202. Idąc dalej tym tokiem rozumowania, można przypuszczać, że judeochrześcijanie słysząc czasownik היה odniesiony do Słowa, kojarzyli go z Bożym istnieniem. W Biblii hebrajskiej zazwyczaj czasownik ten jest pomijany w zdaniu (są to tzw. zdania nominalne), być może celowo unikając konotacji z Bożym Imieniem. Dla zobrazowania można zestawzić ilość występowania słowa איהיה (jestem)

łączy z dziełem stworzenia dokonany przez Słowo (*Memra*) Pana (TgN Wj 3,14), zaś w kolejnym wersecie Bóg utożsamia się ze Słowem (*Memra*), stając się z Nim jednym (TgN Wj 3,15)¹⁷⁷. Na tej podstawie Daniel Boyarin wyciąga wniosek, że „Ja Jestem” jest imieniem Słowa (*Memra*)¹⁷⁸. Analogicznie można zatem stwierdzić, że Janowe wyrażenie ἐγὼ εἰμί jest Imieniem Jezusa – Odwiecznego Słowa.

Wracając do omawianego wersetu (J 10,30), należy zauważyć, że zaimek osobowy ἐγὼ występuje wraz z rzeczownikiem ὁ πατήρ, co również znajduje swoje uzasadnienie w tłumaczeniu targumicznym. Boże „Ja” wyrażone w języku hebrajskim jako אני Targum Neofiti 1 kilkakrotnie tłumaczy, jak już wspomniano, poprzez sformułowanie אנה הוא (np. TgN Wj 12,12). Pod względem gramatycznym są tu zastosowane dwa aramejskie zaimki osobowe: אנה (ja) i הוא (on). Ten sposób interpretacji odpowiadałby konstrukcji obecnej w J 10,30, gdzie „Ja” Boga (אנה) rozumiane jest jako „Ja” Jezusa, natomiast zaimek הוא odnosił się do osoby Ojca. Do podobnego wniosku dochodzi również angielski egzegeta – Charles H. Dodd – twierdząc, że Janowe wyrażenia takie jak: „Ja i Ojciec” (J 10,30) lub „Ja i Posyłający mnie” (J 8,16) są ekwiwalentem hebrajskiego אני והוא, co przez analogię pozwala stwierdzić, że są także odpowiednikiem przywołanego aramejskiego wyrażenia¹⁷⁹. Gwałtowna reakcja słuchaczy Jezusa (J 10,31) na słowa אנה ואבא חד potwierdza utożsamienie ich z wyznaniem wiary w jedyne Boga – *Szema Izrael*, które w targumicznym tłumaczeniu brzmiało jako וי אללהן (TgN Pwt 6,4). Temat ten będzie przedmiotem analiz w kolejnym paragrafie pracy.

3.2.2.2. Jedność Ojca i Syna

Analizując werset J 10,30 należy zwrócić uwagę na słowo εἷς, które może posiadać kilka znaczeń. Po pierwsze może odnosić się do pojedynczej osoby lub rzeczy, z naciskiem na aspekt ilościowy („jeden”). Po drugie, może podkreślać jej jednorodność („jeden i ten sam”), bądź wskazywać na nieokreślony podmiot („ktoś, jakiś”)¹⁸⁰. W Nowym Testamencie można zauważyć,

w Pięcioksięgu (7 razy) ze słowem εἰμί (jestem) w greckim tłumaczeniu (165 razy). Podmiotem formy czasownika אהיה (jestem) za każdym razem jest Pan (יהוה).

¹⁷⁷ Nota marginalna do TgN Wj 3,14 interpretuje Imię Boga „Ja Jestem” jako istnienie na trzech płaszczyznach czasowych: w przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Po pierwsze jest to odwieczne istnienie, jeszcze przed stworzeniem świata (przeszłość). Po drugie, jest to obecność w momencie wyprowadzenia z niewoli egipskiej (teraźniejszość), aż w końcu Jego istnienie obejmuje obecność we wszystkich kolejnych pokoleniach (przyszłość) – zob. Wróbel, *Księga Wyjścia*, 24.

¹⁷⁸ D. Boyarin, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press 2004) 126

¹⁷⁹ C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press 1965) 130.

¹⁸⁰ W. Bauer – F.W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, wyd. 3 (Chicago, IL: The University of Chicago Press 2000) 291–292. Por. Liddell – Scott, *Lexicon*, 492.

że rzadko wskazuje na liczbę, natomiast częściej oznacza „jedyny”, „wyjątkowy”, „nieporównywalny”, czy też „jednolity”, „jednomysłny”¹⁸¹. Biblijny termin εἷς posiada swoje teologiczne znaczenie, które jest najbardziej widoczne w formule εἷς ὁ θεός (Bóg jest jeden), stanowiąc tym samym monoteistyczne wyznanie wiary. Pierwsi chrześcijanie świadomie przejęli je z judaizmu i zgodnie ze świadectwem Ewangelii Markowej sam Jezus wyraźnie zatwierdził tę formułę (Mk 12,29.32). Św. Paweł rozwinął zaś to wyrażenie włączając w nie chrystologię i soteriologię, głosząc, że istnieje tylko εἷς θεὸς ὁ πατήρ i εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς (1 Kor 8,6)¹⁸².

Warto zwrócić uwagę, że w omawianym wersecie (J 10,30) liczebnik εἷς występuje w rodzaju nijakim przybierając formę ἕν. Mając na uwadze, że podmiotem zdania są dwa rzeczowniki rodzaju męskiego (ἐγὼ, ὁ πατήρ), rodzaj nijaki orzecznika (ἕν) może nastroczać pewne trudności. Uczni podają różne hipotezy wyjaśniające zastosowany rodzaj. Richard Bauckham twierdzi, że jest to „konieczna adaptacja języka”, równocześnie wskazując, że zarówno Jezus, jak i Ojciec są oddzielnymi osobami, ale razem są jednym Bogiem¹⁸³. Podobną myśl wyraża Leon Morris, ponieważ nie dotyczy to jedynie faktu, że wola Jezusa była jedno z wolą Ojca, ale słowa te stawiały Go na równi z Bogiem¹⁸⁴. Można tu zatem mówić o jedności istoty, a nie tylko woli czy działania¹⁸⁵. Mirosław S. Wróbel uważa, że Jan używając liczebnika w rodzaju nijakim chce podkreślić ścisłą więź między Ojcem a Synem oraz, że w tej jedności Ojciec i Syn nie stanowią razem jednej osoby¹⁸⁶. W pismach patrystycznych również pojawiają się wyjaśnienia tego wersetu w odniesieniu do jedności miłości i woli, jednak jest to już późniejsza interpretacja, zakładająca rozwój myśli teologicznej na przestrzeni pierwszych wieków Kościoła¹⁸⁷. Podsumowując przywołane opinie należy stwierdzić, że z pewnością słowo ἕν podkreśla jedność, a zatem ścisłą relację między Synem a Ojcem. Odwołanie się jednak do aramejskich źródeł Ewangelii Janowej, jak i do tradycji zawartej w Targumie Neofiti 1, pozwala na jeszcze głębsze wniknięcie w sens wypowiedzianych przez Jezusa słów.

Jak już wcześniej wspomniano, aramejskim odpowiednikiem słowa ἕν jest ܩܝܢ (jeden), co przywołuje na myśl biblijne wyznanie wiary zawarte w Pwt 6,4. Warto zwrócić uwagę, że to wyznanie wiary aż dwukrotnie pojawia się w tekście Targumu Neofiti 1. Za każdym razem

¹⁸¹ E. Stauffer, „εἷς”, *GLNT* III, 283.

¹⁸² H.R. Balz – G.J. Schneider, *Exegetical Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1990) I, 399.

¹⁸³ Bauckham, „Monotheism”, 163.

¹⁸⁴ Morris, *Gospel*, 465.

¹⁸⁵ M.R. Vincent, *Word studies in the New Testament* (London: James Nisbet 1887) II, 197.

¹⁸⁶ Wróbel, „‘Ja i Ojciec’”, 60.

¹⁸⁷ Sadananda, *Johannine Exegesis*, 119. Werse J 10,30 stał się źródłem wielu kontrowersji dotyczących chrystologii i trynitologii na przestrzeni pierwszych wieków Kościoła. Szczegółowe omówienie tego zagadnienia – zob. T.E. Pollard, „The Exegesis of John X. 30 in the Early Trinitarian Controversies”, *NTS* 3/4 (1957) 334–349.

osadzone jest w identycznym kontekście, a mianowicie jest to scena tuż przed śmiercią Jakuba. Patriarcha gromadzi swoich synów, by przekazać im ostatnie słowa pożegnania. Targumista wkłada w usta umierającego Jakuba słowa wyrażające lęk, o to by jego synowie nie oddawali kultu obcym bóstwom. Na co synowie odpowiadają ojcu wyznaniem wiary w jedyne Boga (TgN Rdz 49,2; TgN Pwt 6,4). W obu tekstach występują te same słowa wypowiediane przez synów Jakuba: „Posłuchaj nas Izraelu, nasz ojciec: Pan jest naszym Bogiem, Pan jest jeden” (שמע מנן ישראל אבונן) („Pan jest naszym Bogiem, Pan jest jeden”)¹⁸⁸. Synowie zwracają się zatem do Izraela (Jakuba) zapewniając go o ich wierności jednemu Bogu i odrzuceniu innych bóstw.

Prawda zawarta w *Szema Izrael* stanowiła podstawę starotestamentalnej wiary. Janowy Jezus odnosząc te słowa do siebie i Ojca nie neguje monoteistycznej definicji Boga. Raczej na nowo określa boską tożsamość jako tą, w której Ojciec i Syn są nierozzerwalnie zjednoczeni zachowując jednak swoją tożsamość¹⁸⁹. Co więcej, w słowach „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” można dostrzec podobne napięcie, jakie istnieje w relacji Boga z targumicznym pojęciem Słowa (*Memra*). Z jednej strony widoczna jest odrębność osób („Ja i Ojciec”), a z drugiej ich jedność („jedno”). Henryk Witczyk dostrzega, że ta jedność Ojca i Syna jest przejawem ojcostwa Boga w stosunku do Jezusa, co zgadza się z przesłaniem całej Ewangelii Janowej¹⁹⁰.

3.2.3. Analiza teologiczna

Po dokonaniu analizy egzegetycznej wersetu J 10,30 wyłaniają się z niej dwa główne tematy teologiczne. Pierwszym z nich jest monoteizm, a drugim relacja Ojca i Syna. Jezusowe *ἐγώ*, a co za tym idzie, sformułowanie „Ja Jestem” w formie absolutnej, wyraża bowiem boską tożsamość Jezusa, bez wyraźnego odniesienia do Ojca. Jednak stwierdzenie o Jego jedności z Ojcem (J 10,30) wskazuje, że Bóg i Jezus odnoszą się do siebie jako Ojciec i Syn w ramach wyjątkowej boskiej tożsamości¹⁹¹.

3.2.3.1. Monoteizm

Monoteizm jest definiowany jako wiara w jedyne, najwyższe, wszechmocne, transcendentne i osobowe Boga¹⁹². Pośród politeizmu, który panował na starożytnym Bliskim

¹⁸⁸ Zob. Wróbel, *Księga Rodzaju*, 489; Parchem, *Księga Powtórzonego Prawa*, 85.

¹⁸⁹ Bauckham, „Monotheism”, 165.

¹⁹⁰ Witczyk, *Kościół*, 261.

¹⁹¹ Bauckham, „Monotheism”, 164.

¹⁹² A. Tronina, „Monoteizm”, *NSTB*, 594.

Wschodzie, lud Izraela miał wyróżniać się wiarą w jednego Boga. Idea ta, mimo iż stanowiła fundament tożsamości biblijnego Narodu Wybranego, kształtowała się na przestrzeni wieków. Jednym z etapów była monolatria, charakteryzująca wiarę patriarchów. Polegała na kulcie jednego Boga, ale nie wykluczała istnienia innych bóstw. Pan (יהוה) był zatem uważany za Boga jedyne­go dla Izraelitów, natomiast inne narody miały swoich bogów¹⁹³. Warto podkreślić fakt, że chociaż księgi mądrościowe sławią Pana (יהוה) jako jedyne­go Stwórcę nieba i ziemi (np. Ps 8,4), wyznają Jego wszechmoc i panowanie nad światem (np. Ps 97,7), to jednak dopuszczana jest myśl o istnieniu innych bogów (Ps 95,3; Ps 96,4). Przekonanie o tym, że Pan (יהוה) jest jedynym i prawdziwym Bogiem, i że nie ma innych bogów poza Nim (Iz 45,6b) w pełni ukształtowało się w sercach i umysłach Izraelitów dopiero po okresie niewoli babilońskiej. Świadectwem monoteizmu biblijnego jest wyznanie wiary zawarte w Pwt 6,4, jak i Dekalog, którego dwa pierwsze przykazania zabraniają czczenia obcych bożków (Wj 20,3; Pwt 5,7)¹⁹⁴.

Robert Hayward trafnie zauważa, że cały żydowski świat jest uporządkowany wokół prawdy, że Pan jest jeden (יהוה אחד)¹⁹⁵. Co więcej, zgodnie z semicką myślą, jedyności Boga odpowiada jedyność innych rzeczywistości w świecie, które w sposób szczególny należą do Niego. Są to: jedna świątynia, jeden ołtarz, jedno Prawo, a zwłaszcza jeden Naród Wybrany¹⁹⁶. Ewangelia Janowa również wyraźnie podkreśla aspekt jedności czy też jedyności (w sensie numerycznym), przy czym należy zaznaczyć, że łączy go z osobą Jezusa. To On jest jedyną świątynią, w której prawdziwi czciciele będą wysławiać Ojca (por. J 2,19-21; 4,23-24)¹⁹⁷. Wierzący są natomiast określani jako jedna owczarnia pod przewodnictwem jednego pasterza (J 10,16). Janowym echem monoteistycznego motywu jest również myśl zawarta w Prologu, że wszystkie rzeczy zostały stworzone przez Boga za pośrednictwem Jego Słowa (J 1,3). Przypomina o tym także motyw obecny w Ps 33,6¹⁹⁸.

Temat monoteizmu w czwartej Ewangelii jest ściśle związany z omówionym już wcześniej zagadnieniem bóstwa Chrystusa. Przypisywanie sobie boskich prerogatyw przez Jezusa, jak

¹⁹³ T. Jelonek, *Religia Izraela wobec religii ościennych* (Kraków: Petrus 2009).

¹⁹⁴ Niektórzy uczeni twierdzą jednak, że *Szema Izrael* (Pwt 6,4) nie było pierwotnie stwierdzeniem monoteistycznym. Według ich opinii zakłada ono, że inne ludy czciły swoich bogów, natomiast Izrael miał uznawać jedynie Pana (יהוה). W ten sposób byłoby to wyznanie świadczące raczej o monolatrii, które podkreśla wyłączną relację Izraela z jego Bogiem, równocześnie nie zaprzeczając istnieniu innych bóstw, czczonych przez obce narody – zob. A. Lange – E. Eshel, „The Lord Is One”. How its Meaning Changed”, *BArR* 39/3 (2013) 62.

¹⁹⁵ R. Hayward, „The Lord Is One”. Reflections on the Theme of Unity in John's Gospel from a Jewish Perspective”, *Early Jewish and Christian Monotheism* (red. L.T. Stuckenbruck – W.E. North) (London: Clark 2004) 138.

¹⁹⁶ Bauckham, „Monotheism”, 164.

¹⁹⁷ Robert Hayward zauważa tu próbę rozwiązania problemu wielu ówczesnych sanktuariów (świątynia Samarytan na górze Garizim, świątynia Oniasza w Leontopolis, wspólnota z Qumran, która określała się mianem „świątyni Adama”) – zob. Hayward, „The Lord”, 139–142.

¹⁹⁸ Bauckham, „Monotheism”, 150.

i czynienie siebie równym Ojcu, było źródłem wielu kontrowersji dla ówczesnych Żydów, bowiem stało to w sprzeczności z wyznawaną przez nich wiarą w jednego Boga. Janowy Jezus jest określony jako Wcielone Słowo, Jednorodzony Bóg, Syn Boży, Mesjasz. Co więcej, nawet wyrażenie ἐγὼ εἰμί („Ja Jestem”) w formie absolutnej, będące formułą objawieniową, jest odniesione do Jego osoby. Po Zmartwychwstaniu zaś jeden z apostołów – Tomasz, określa Jezusa dwoma znaczącymi tytułami jako Pana i Boga (J 20,28), przy czym grecki termin ὁ κύριός jest odpowiednikiem hebrajskiego יהוה. W czwartej Ewangelii Jezus jest zatem nie tylko Panem, ale podobnie jak Ojciec, jest również Bogiem (por. J 20,17)¹⁹⁹. Jest On włączony w boską tożsamość, tak jak rozumiał ją żydowski monoteizm: Jezus jest Tym, który panuje nad światem (J 3,31), ma udział w stworzeniu (J 1,3), określa się Imieniem Boga (J 6,20), odbiera cześć (J 9,38)²⁰⁰. Monoteizm chrystologiczny jest więc w pełni zgodny z monoteizmem żydowskim, a ich ścisły związek jest kluczowy dla teologii czwartej Ewangelii²⁰¹. Celem nie jest zatem zburzenie dotychczasowego porządku, ale zdefiniowanie na nowo tej fundamentalnej prawdy wiary, w której relacja Syna – Jezusa do Ojca jest integralną częścią definicji tego, kim jest jedyny prawdziwy Bóg²⁰².

Mając na uwadze, podjętą na etapie analizy literackiej, próbę retrowersji tekstu aramejskiego J 10,30 jeszcze bardziej wyraźne staje się odniesienie do tekstu *Szema Izrael* (Pwt 6,4). Targum Neofiti 1 dwukrotnie przywołuje to wyznanie, za każdym razem jako odpowiedź synów Jakuba na obawy ojca, by żaden z jego potomków nie oddał się kultowi obcych bogów (TgN Rdz 49,2; TgN Pwt 6,4). Słowa „Pan jest jeden” (יהוה יחיד) są zatem zobowiązaniem trwania w nieskażonej wierze w jednego Boga. Podobną myśl może przywoływać stwierdzenie Jezusa אנה ואבא יהוה, które z jednej strony stanowi zapewnienie, że Jezus jest Bogiem Izraela, Bogiem równym Ojcu, a z drugiej fakt, że zarówno wiara w Jezusa, jak i wiara w Ojca mieszczą się w ramach żydowskiego monoteizmu. Innymi słowy, relacja Ojciec – Syn staje się dla Jana ewangelisty paradygmatem, pozwalającym mu wyrazić boską tożsamość Jezusa, przy równoczesnym zachowaniu wiary w jednego Boga²⁰³.

¹⁹⁹ C.A. Gieschen, „The YHWH Christology of the Gospel of John”, *CTQ* 85/1 (2021) 6.

²⁰⁰ Bauckham, *God*, 26.

²⁰¹ Bauckham, „Monotheism”, 149.

²⁰² Bauckham, „Monotheism”, 165; Mędała, *Chrystologia*, 99.

²⁰³ Wróbel, „Ja i Ojciec”, 60.

3.2.3.2. Relacja Ojca i Syna

Jedność Ojca i Syna wyrażona w J 10,30 podkreśla ich wzajemną bliskość, zjednoczenie Osób boskich, które wykracza poza wszelką kategorię czasu (por. J 1,18)²⁰⁴. Nie obejmuje to jedynie preegzystencji Jezusa i Jego udziału w odwiecznej chwale (J 17,5), ale dotyczy również Jego ziemskiej wędrówki, podczas której wielokrotnie podkreślał swą jedność z Ojcem (J 10,30; 14,10). Stanowią oni jedno, ponieważ Ojciec jest początkiem istnienia i misji Syna (J 16,28), źródłem każdego objawienia (J 8,26) i celem, do którego zmierza Jezus (J 16,5.17)²⁰⁵.

Ewangelista Jan przedstawiając ideę jedności kilkakrotnie posługuje się obrazem wzajemnego zamieszkania Ojca w Synu i Syna w Ojcu. Poprzez to można dostrzec głęboką wspólnotę jedności pomiędzy Nimi, co jednak nie niszczy ich różnorodności²⁰⁶. Komunia między Ojcem a Synem jest wyrazem miłości, która cechuje się wzajemnością, ponieważ dokonuje się w obu kierunkach: miłość Ojca skierowana do Syna, jak i miłość Syna względem Ojca²⁰⁷. We wzajemnej relacji tożsamość Boga jako Ojca realizuje się więc ze względu na Syna, natomiast tożsamość Jezusa jako Syna realizuje się ze względu na Ojca²⁰⁸. Każdy z nich jest zatem niezbędny dla tożsamości drugiego.

Idea wzajemnego zamieszkania wyrażona jest w czwartej Ewangelii na dwa sposoby. Pierwszym z nich jest użycie czasownika μένω, który oznacza „przebywać”, „mieszkać”, „trwać”²⁰⁹. Z jednej strony Ojciec trwa w Jezusie i dokonuje w Nim swoich dzieł (J 14,10), a z drugiej to Jezus trwa w Ojcu, w Jego miłości, poprzez zachowywanie przykazań (J 15,10). Samo znaczenie czasownika μένω sugeruje już, że nie jest to tylko tymczasowa obecność Ojca w Synu, czy Syna w Ojcu, ale trwałe pozostawanie, wzajemne zamieszkiwanie²¹⁰. Podobna myśl pojawia się w TgN Pwt 32,40: „Ja żyję i trwam w swoim Słowie (*Memra*) na zawsze” (וקיים אנה (בממרי לעולם). Bóg trwa w Słowie (*Memra*), podobnie jak Ojciec trwa w Synu, który jest Wcielonym Słowem (*Logos*). Targum podkreśla, że to trwanie jest wieczne (לעולם), podobnie jak więź Jezusa z Ojcem wykracza poza ramy czasu.

²⁰⁴ S.G. Pereparambil, *Jesus as the Way to the Father in the Gospel of John. A Study of the Way Motif and John 14,6 in its Context* (WUNT 584; Tübingen: Mohr Siebeck 2023) 264.

²⁰⁵ L.H. Da Silva, *Io e il Padre siamo una cosa sola*. *Studio esegetico di Gv 10,22-39. Estratto dalla dissertazione dottorale in Sacra Scriptura* (Roma: Pontificio Istituto Biblico 2006) 24–28.

²⁰⁶ Wróbel, „Ja i Ojciec”, 60; Bauckham, „Monotheism”, 164.

²⁰⁷ La Potterie, *La vérité*, 233.

²⁰⁸ Wróbel, *Studia*, 151; Bauckham, „Monotheism”, 164.

²⁰⁹ Popowski, *Wielki słownik*, 385–386.

²¹⁰ Frey, *Glory*, 307.

Owa wzajemność widoczna jest również w wyrażeniu ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἐμοὶ ἔστιν (Ja w Ojcu, a Ojciec we Mnie jest)²¹¹. Stwierdzenie to bezpośrednio prowadzi do próby pojmiania Jezusa (J 10,39; por. 10,31), stąd też dla słuchających Go Żydów musiało być równoznaczne z bluźnierstwem. Ta „wzajemna immanencja”, jak to określa Jörg Frey, wyraża jedność Ojca i Syna, a tym samym boską godność Jezusa²¹². Warto zauważyć, że owo bycie Syna w Ojcu i Ojca w Synu może być odniesieniem do targumicznego wyrażenia אנה אנה בממרי הוא (Ja jestem w moim Słowie)²¹³. Formuła ta pozwala na uchwycenie bliskiej relacji Boga ze Słowem (*Memra*), tak że czytelnik odnosi wrażenie, że Bóg i Słowo (*Memra*) stanowią jedno. Ewangelista mógł zatem wykorzystać znany mu z liturgii synagoidalnej sposób mówienia o Bogu, by wyrazić prawdę o bóstwie Jezusa i Jego relacji do Ojca.

Formuła wzajemnej immanencji pojawia się również w relacji wierzących do Jezusa (J 15,1-17), a w tzw. modlitwie arcykapłańskiej przeplata się z relacją między Ojcem i Synem. Stwierdzenie wzajemnej obecności Ojca i Syna jest bowiem ściśle powiązane ze słowami o jedności uczniów między sobą (J 17,11.21), jak i o przebywaniu Jezusa w uczniach (J 17,23). Można także znaleźć podobne odniesienie w tradycji targumicznej. W TgN Rdz 31,3 jest bowiem mowa o obecności Boga w Jego Słowie (*Memra*), kiedy Bóg mówi Jakubowi: „Ja w moim Słowie będę z tobą” (ואהוי בממרי עמך). Podobnie Jezus zapewnia swoich uczniów, że będzie trwał w nich, a oni w Nim, przynosząc dzięki temu owoc obfity (J 15,5).

Słowa Jezusa wypowiedziane jako odpowiedź na pytanie Żydów o mesjańską tożsamość wyrażają Jego boską naturę, która jest identyczna z naturą Boga Ojca. Nie jest On więc jedynie nauczycielem czy prorokiem, ale Mesjaszem i Synem Bożym równym Ojcu (J 20,31). Z drugiej strony stwierdzenie Jezusa „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10,30), rozumiane w świetle tradycji targumicznych, nie burzy monoteizmu żydowskiego, ale definiuje go na nowo. Jezus – Odwieczne Słowo (*Logos*) trwa w Ojcu i stanowi z Nim jedno, podobnie jak targumiczne Słowo (*Memra*) trwa w Bogu na wieki. Te wzajemne powiązania obecne w Ewangelii Janowej i tradycji zapisanej na kartach Targumu Neofiti 1, wydają się być działaniem zamierzonym przez autora czwartej Ewangelii, po to, aby jeszcze bardziej wniknąć w głębię relacji Ojca i Syna.

²¹¹ J 10,38; 14,10-11.20.

²¹² Frey, *Glory*, 308.

²¹³ TgN Pwt 32,39. Por. TgN Rdz 28,15; 46,3; TgN Wj 4,15; 6,3; TgN Pwt 31,18.23.

3.3. Otocz swego Syna chwałą, aby Syn Ciebie nią otoczył (J 17,1)

Trzeci fragment ukazujący bliską więź Ojca z Synem zaczerpnięty jest z modlitwy Jezusa wypowiedzianej w czasie Ostatniej Wieczerzy. Omawiany werset stanowi pierwszą prośbę (J 17,1), która rozpoczyna się uroczystym zawołaniem „Ojcze”, co zaś jednoznacznie sytuuje dalsze słowa w relacji Ojciec – Syn. Jezus, w obliczu zbliżającej się śmierci i męki, prosi o to, by Ojciec otoczył Go chwałą (J 17,1). Wydarzenia paschalne są więc dla Niego miejscem objawienia się chwały Bożej, natomiast samą śmierć określa jako przejście z tego świata do Ojca (J 13,1). Uwielbienie Jezusa ma na celu otoczenie chwałą Ojca (J 17,1), podobnie jak wykonywanie dzieł w czasie Jego ziemskiej działalności (J 17,4).

W niniejszym paragrafie tekst J 17,1 zostanie poddany analizie składającej się z trzech etapów. Pierwszym z nich będzie omówienie zagadnień literackich dotyczących perykopy J 17,1-26, ze zwróceniem szczególnej uwagi na badany werset. Drugim etapem będzie podjęcie analizy egzegetycznej, która ma na celu odczytanie znaczenia najważniejszych wyrażen w kontekście całej księgi, jaki i Targumu Neofiti 1. Ostatnim zaś krokiem będzie analiza teologiczna najważniejszych zagadnień zawartych w J 17,1. Na tym etapie również nie zabraknie odniesienia do tradycji targumicznych, które rzucają nowe światło na rozumienie Janowej teologii.

3.3.1. Analiza literacka

Pierwszym etapem analizy literackiej będzie porównanie wariantów tekstualnych pochodzących z różnych rękopisów. Następnie zostanie ustalona lekcja najbliższa oryginalnemu brzmieniu tekstu. Kolejnym krokiem będzie przetłumaczenie tekstu ze zwróceniem uwagi na znaczenie poszczególnych słów, wyrażen. Dalej omawiany werset (J 17,1) zostanie ukazany w szerszym kontekście, co pozwoli na właściwe odczytanie znaczenia zamierzonego przez autora dzieła. Ostatnim zaś etapem będzie wyodrębnienie struktury perykopy, a szczególnie omawianego wersetu, jak i określenie gatunku literackiego.

3.3.1.1. Krytyka tekstu

Porównując ze sobą zachowane manuskrypty, można zauważyć niewielkie różnice w przekazie badanego wersetu J 17,1. Poniżej zostaną omówione najważniejsze z nich.

Po pierwsze, niektórzy świadkowie tekstu dodają przed imieniem Jezusa (Ἰησοῦς) rodzajnik określony (ὁ)²¹⁴. Może stanowić to próbę ujednoczenia tekstu, ponieważ najczęściej Ewangelie zachowują rodzajnik określony przed tym imieniem własnym. Po drugie, część manuskryptów zamiast formy imiesłowu ἐπάρας (podniósłszy), stosuje formę osobową ἐπήρεν (podniósł)²¹⁵. W konsekwencji manuskrypty te dodają spójnik καί, który łączy dwie formy osobowe czasowników: ἐπήρεν καὶ εἶπεν. Owe formy wskazują na dwie główne czynności (podniósł oczy i powiedział), natomiast forma imiesłowu czasownika (podniósłszy) wyraża czynność drugorzędną, która towarzyszy czynności głównej (powiedział)²¹⁶. Mając na uwadze kryteria dotyczące krytyki tekstu, należy przyjąć za bardziej wiarygodną formę z imiesłowem (ἐπάρας) i bez spójnika καί²¹⁷.

Kolejny problem tekstualny pojawia się w drugiej części wersetu, gdzie zapisane są słowa Jezusa. Niektóre lekcje zawierają zaimek osobowy σου dodany do rzeczownika ὁ υἱός. W tym przypadku trudne jest do rozstrzygnięcia, który wariant jest najbliższy oryginałowi. Bruce M. Metzger uważa, że możliwe są dwa rozwiązania: zaimek σου mógł zostać pominięty, ponieważ kopiści uważali go za zbędny, lub też został dodany w celu zwiększenia powagi stylu²¹⁸. Krótsza lekcja (ὁ υἱός) jest jednak lepiej poświadczona, stąd też należy uznać ją za bliższą oryginalnemu brzmieniu²¹⁹. Kolejnym argumentem świadczącym za późniejszym dodaniem zaimka osobowego σου, mogła być chęć zharmonizowania tekstu z poprzedzającym je wyrażeniem δόξασόν σου τὸν υἱόν.

Ponadto, zachowane manuskrypty nie są zgodne co do tego, czy rzeczownik „ojciec” powinien być w wołaczu (πάτερ), czy też w mianowniku (πατήρ), który może pełnić funkcję wołacza²²⁰. Rozbieżności mogą być wyjaśnione biorąc pod uwagę fakt, że manuskrypt, z którego kopiował skryba, stosował – podobnie jak ℣⁶⁶ – skrót ΠΠ (tzw. *nomina sacra*).

²¹⁴ ℣⁶⁰ A C D K L N W Γ Δ Ψ – zob. Nestle – Aland, *Nowy Testament*, 359.

²¹⁵ A C³ D K N Γ Δ Ψ – zob. Nestle – Aland, *Nowy Testament*, 359.

²¹⁶ A. Piwowar, *Język grecki Nowego Testamentu. Gramatyka – indeksy. Tom 1* (MPWB 15; Lublin: Wydawnictwo KUL 2022) 129.

²¹⁷ Nestle – Aland, *Nowy Testament*, 359.

²¹⁸ R.L. Omanson – B.M. Metzger, *A Textual Guide to the Greek New Testament. An Adaptation of Bruce M. Metzger's Textual Commentary for the Needs of Translators* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2006) 206; Metzger, *A Textual Commentary*, 249.

²¹⁹ ℣⁶⁰ ⋈ B C W 0109 – zob. Omanson – Metzger, *A Textual Guide*, 206. Por. Beasley-Murray, *John*, 292.

²²⁰ Brown, *John XIII-XXI*, 740.

3.3.1.2. Tekst i tłumaczenie

Po dokonaniu krytyki tekstu omawianego wersetu, można ustalić jego następujące brzmienie.

J 17,1 (tekst grecki)	J 17,1 (tłumaczenie literalne) ²²¹
Ταῦτα ἐλάλησεν Ἰησοῦς καὶ ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τὸν οὐρανὸν εἶπεν·	To (te rzeczy) powiedział Jezus i podniósłszy swoje oczy ku niebu powiedział:
πάτερ, ἐλήλυθεν ἡ ὥρα· δόξασόν σου τὸν υἱόν, ἵνα ὁ υἱὸς δοξάσῃ σέ,	Ojcze, nadeszła godzina. Otocz chwałą swego Syna, aby Syn otoczył cię chwałą.

Warto zwrócić uwagę na fakt, że słowa Jezusa poprzedzone są krótkim komentarzem narratora (ταῦτα ἐλάλησεν Ἰησοῦς), który sytuuje Jego dalszą wypowiedź w kontekście mowy pożegnalnej skierowanej do uczniów w czasie Ostatniej Wieczerzy. Podobne sformułowanie pojawia się w czwartej Ewangelii jeszcze jeden raz, a mianowicie w J 12,36. Wskazuje na zakończenie etapu publicznej działalności Jezusa i rozpoczęcie mowy pożegnalnej²²². W analogiczny sposób w J 17,1 wyrażenie to wprowadza czytelnika w nowy etap drogi Jezusa skierowanej bezpośrednio ku Ojcu. Następnie narrator opisuje Jezusowy gest podniesienia oczu ku niebu (εἰς τὸν οὐρανὸν), który zazwyczaj towarzyszył modlitwie (por. Ps 123,1; Mk 7,34). Mary L. Coloe twierdzi, że zaimek εἰς można rozumieć tutaj nie tylko jako wskazanie kierunku patrzenia (do góry), ale jako spojrzenie skierowane do wnętrza nieba²²³. Podobnie jak wyrażenie εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς wskazuje na Syna przebywającego w łonie Ojca, w Jego wnętrzu (J 1,18), tak też εἰς τὸν οὐρανὸν można rozumieć jako patrzenie w niebo, niejako do jego wnętrza. Co więcej, warto zauważyć, że sformułowanie to odnosi się do czasownika ἐπαίρω wyrażonego za pomocą imiesłowu czynnego czasu przeszłego (aoryst). Forma ta wskazuje, że jest on aktem towarzyszącym czynności głównej, jaką w tym przypadku jest czasownik λέγω (forma εἶπεν).

²²¹ Tłumaczenie własne.

²²² Wróbel, „Theological Concept”, 229.

²²³ M.L. Coloe, *John 11-21* (WC 44B; Collegeville, MN: Liturgical Press 2021) 460.

Można zatem wnioskować, że podczas gdy Jezus wypowiadał słowa modlitwy, swój wzrok miał skierowany ku niebu, co jeszcze bardziej podkreśla klimat zażyłej rozmowy z Bogiem.

W dalszej części Jezus zwraca się do Boga „Ojcie” (πάτερ), co pod względem gramatycznym jest formą wołacza. Należy zaznaczyć, że rzeczownik πατήρ w tym przypadku (wołacz 1.poj.) pojawia się jedynie w Ewangelii Janowej, i to za każdym razem na ustach Jezusa w kontekście modlitwy²²⁴. Wskazuje to nie tylko na pewną formę predylekcji Janowego Jezusa do określania Boga Ojcem, ale również na chęć ukazania centralnego miejsca ich wzajemnej relacji. Leon Morris podkreśla, że jest to prosty zwrot dziecka wobec rodzica, przez który autor chce wyrazić zażyłość między Jezusem a Ojcem²²⁵.

Nadejście godziny, która w czwartej Ewangelii ma głębokie znaczenie teologiczne, zapowiada chwałę zarówno samego Jezusa, jak i Ojca²²⁶. Otoczenie chwałą, czy też uwielbienie, nie jest jedynie jednostronne, ale dokonuje się w obu kierunkach. Syn ma być otoczony chwałą przez Ojca, a Ojciec przez Syna. Te dwie czynności połączone są ze sobą spójnikiem ἵνα, który zazwyczaj wprowadza zdanie celowe („aby”), a znacznie rzadziej skutkowe („tak że”)²²⁷. W pierwszym przypadku uwielbienie Ojca przez Syna byłoby celem otoczenia chwałą Syna, a w drugiej interpretacji – skutkiem. Ponadto, prośba Jezusa wyrażona została w czasie przeszłym dokonanym (aoryst) trybu rozkazującego, co z jednej strony wskazuje na natychmiastowe i jednorazowe dokonanie czynności, a z drugiej jest uznawane przez egzegetów jako powszechna forma w przypadku modlitw skierowanych do Boga²²⁸. Jezus zwraca się więc do Ojca, by otoczył Go chwałą teraz, w tej chwili. Mary L. Coloe twierdzi, że słowa te nie są prośbą, ale imperatywem wypowiedzianym z całkowitą pewnością i zaufaniem pochodzącym z relacji Ojca i Syna²²⁹. Jezus wcześniej prosił jedynie o otoczenie chwałą Imienia Ojca (J 12,28), natomiast w momencie zbliżającej się męki, nadszedł czas uwielbienia Syna (J 17,1.5) i Jego zwycięstwa nad szatanem (J 12,31) i światem (J 16,33).

Dużą trudnością jest właściwe przetłumaczenie na język polski greckiego czasownika δοξάζω. Pochodzi on bowiem od rzeczownika ἡ δόξα, który oznacza chwałę, stąd też zgodnie z etymologią należałoby przetłumaczyć go jako „chwalić”, „wychwalać”²³⁰. Nie oddaje on jednak

²²⁴ J 11,41; 12,27.28; 17,1.5.11.21.24.25.

²²⁵ Morris, *Gospel*, 635.

²²⁶ Mirosław S. Wróbel proponuje, aby termin „Godzina” zapisywać z dużej litery ze względu na jego bogatą treść teologiczną w Ewangelii Janowej – zob. Wróbel, *Studia*, 156.

²²⁷ Piwowar, *Składnia*, 539–542. Zob. Oczachowski, *Przyszedłem*, 48–49.

²²⁸ Piwowar, *Składnia*, 361; M.J. Harris, *John* (EGGNT; Nashville, TN: B&H Academic 2015) 285.

²²⁹ Coloe, *John 11-21*, 462.

²³⁰ Dla porównania: glory – glorify (język angielski); la gloria – glorificare (język włoski).

w pełni greckiej idei zawartej w czasowniku δοξάζω. Chwała jest rzeczywistością przynależącą do sfery Bożej, tak więc czynność ta powinna również to wyrażać. Bardziej zasadne wydaje się więc tłumaczenie Remigiusza Popowskiego: „otaczać chwałą”, „uwielbiać”, „odziewać w majestat”²³¹.

Słowa Jezusa dotyczące nadejścia godziny w kontekście Jego męki i śmierci, a równocześnie mówiące o chwale Ojca i Syna, mogą nawiązywać do tradycji zawartych w Targumie Neofiti 1. Temat ten zostanie szerzej omówiony w dalszej części dysertacji, natomiast na obecnym etapie analizy literackiej tekstu, warto dokonać retrowersji aramejskiej słów Jezusa. Zabieg ten pozwoli na dostrzeżenie zbieżności terminologicznej pomiędzy Ewangelią Janową a tradycjami targumicznymi.

Tłumaczenie wersji aramejskiej	Retrowersja tekstu aramejskiego J 17,1 ²³²	Tekst grecki J 17,1
<p>To (te rzeczy) powiedział Jezus i podniósł swoje oczy ku niebu i powiedział: Ojcze, nadeszła godzina. Otocz chwałą swego Syna, i Syn otoczy cię chwałą</p>	<p>האליין מלל ישוע ונטל עיינוי לשמיא ואמר אבא אתא שעתא יוקר ית ברך ובר יוקר יתך</p>	<p>Ταῦτα ἐλάλησεν Ἰησοῦς καὶ ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τὸν οὐρανὸν εἶπεν· πάτερ, ἔλήλυθεν ἡ ὥρα· δόξασόν σου τὸν υἱόν, ἵνα ὁ υἱὸς δοξάσῃ σέ</p>

Tłumaczenie tekstu aramejskiego J 17,1 nie różni się zbytnio od przekładu dokonanego z wersji greckiej. Niemniej jednak pojawiają się tu istotne słowa, które znajdują swoją paralelę w tekstach Targumu Neofiti 1. Pierwszym z nich jest rzeczownik שעה (godzina), a drugim czasownik יוקר (uwielbić, otoczyć chwałą), który zaś jest ściśle związany z rzeczownikiem איקר

²³¹ Popowski, *Wielki słownik*, 143.

²³² Retrowersja własna. Retrowersję aramejską dokonano na podstawie porównania z tekstem Targumu Neofiti 1, gdzie pojawiają się podobne sformułowania. Korzystano również ze słownika i pomocy gramatycznych – zob. Sokoloff, *Jewish Palestinian*; Stevenson, *Grammar*. Współczesny przekład Nowego Testamentu na język aramejski tłumaczy werset J 17,1 w następujący sposób: הלין מלל ישוע וארים עינויה לשמיא ואמר אבי אתת שעתא שבה ברך דברך נשבחך – zob. Roth, *Aramaic*, 312.

(chwała). Ponadto aramejski spójnik ܐ umożliwia więcej opcji interpretacji niż grecki ἵνα, który zazwyczaj posiada znaczenie przyczynowe lub skutkowe.

3.3.1.3. Kontekst i gatunek literacki

Omawiana perykopa stanowi konkluzję Mowy pożegnalnej (J 13,1–17,26) wygłoszonej do uczniów w czasie Ostatniej Wieczerzy. Po słowach, w których Jezus przygotowywał uczniów do życia bez Jego fizycznej obecności, nadchodzi moment Jego zwrócenia się w modlitwie do Ojca (J 17,1-26). Jest to już trzecia modlitwa zapisana na kartach Ewangelii Janowej. Wcześniej modlił się przy grobie Łazarza (J 11,41-42), a następnie w momencie przybycia Greków (J 12,27-28).

Warto zwrócić uwagę, że modlitwa Jezusa jest wyraźnie oddzielona od kontekstu poprzedzającego i następującego po niej, poprzez sformułowania ταῦτα ἐλάλησεν (J 17,1), jak i ταῦτα εἰπὼν (J 18,1)²³³. Brakuje jednak jakiegokolwiek odniesienia do miejsca, czy też osób towarzyszących Jezusowi, w przeciwieństwie do synoptycznych relacji o modlitwie Jezusa w ogrodzie Getsemani²³⁴. Nie ma również mowy o cierpieniu, agonii lub też krwawym pocie²³⁵. David F. Ford trafnie zauważa, że Jan przekazał już udrękę Jezusa w trzech wcześniejszych rozdziałach, teraz natomiast chce nakreślić przed czytelnikiem perspektywę zmartwychwstania²³⁶. Spojrzenie czwartego ewangelisty różni się zatem od synoptycznego. Chce on bowiem ukazać wydarzenie męki i śmierci jako drogę wywyższenia i uwielbienia²³⁷. Donald A. Carson twierdzi, że modlitwa ta (J 17,1-26) stanowi streszczenie całej czwartej Ewangelii, gdyż jej głównymi tematami są: posłuszeństwo Jezusa Ojcu, uwielbienie Ojca przez Jego śmierć, objawienie Boga w Chrystusie, wybranie uczniów ze świata, ich misja w świecie, ich jedność wzorowana na jedności Ojca i Syna, oraz ich ostateczne przeznaczenie do życia z Ojcem i Synem²³⁸.

Analizując omawiany werset (J 17,1) w kontekście całej perykopy, należy zwrócić uwagę na jej strukturę. Można w niej wyodrębnić kilka zasadniczych części, w zależności od przyjętych kryteriów. Jedni egzegeci dostrzegają trzy główne części, inni cztery bądź sześć²³⁹. Mając jednak

²³³ H. Witczyk, „Modlitwa Jezusa – Arcykapłana (J 17,1-4)”, *Od Melchizedeka do Jezusa – Arcykapłana. Biblia o kapłaństwie* (red. D. Dziadosz) (ABLu 5; Lublin: Wydawnictwo KUL 2010) 182–183.

²³⁴ Por. Mt 26,36-44; Mk 14,32-39; Łk 22,41-45.

²³⁵ D.A. Carson, *The Gospel According to John* (PNTC; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1991) 552. Raymond E. Brown podkreślając różnice, kwestionuje związek między modlitwą w ogrodzie Getsemani a J 17,1-26 – zob. Brown, *John XIII-XXI*, 748.

²³⁶ J 11,33.35.38; 12,27; 13,21 – zob. Ford, *Gospel*, 331.

²³⁷ Paciorek, *Ewangelia*, 374.

²³⁸ Carson, *Gospel*, 551.

²³⁹ Podział na cztery części: modlitwa Jezusa za siebie samego (J 17,1-5); za uczniów (J 17,6-19); za tych wszystkich, którzy będą wierzyć (J 17,20-24); podsumowanie modlitwy (J 17,25-26) – zob. Barrett, *Gospel*, 499; C.G. Kruse, *John. An Introduction and Commentary* (TNTC 4; Downers Grove, IL: InterVarsity 2017) 309–404. Podział na sześć

na uwadze, że Jezus zanosi do Ojca trzy główne prośby, należałoby skłonić się do trzyczęściowej struktury omawianej perykopy. Pierwszą z nich stanowiłaby modlitwa Jezusa za siebie samego (J 17,1-5), druga dotyczyłaby uczniów (J 17,6-19), a trzecia – wszystkich wierzących (J 17,20-26)²⁴⁰. Struktura ta może również przypominać modlitwę arcykapłańską Aarona (Kpł 16,11-17), podczas której modli się on za siebie, za swój dom oraz za cały lud²⁴¹. Jezus jako Najwyższy Kapłan (Hbr 4,14) zwraca się do Boga, przy czym wzajemne otoczenie chwałą Ojca i Syna (J 17,1) jest przedmiotem pierwszej prośby, a zatem dotyczy samego Jezusa. W tym miejscu również pojawia się charakterystyczna struktura (J 17,1b), którą można przedstawić za pomocą poniższego schematu²⁴².

δόξασόν		
	σου τὸν υἱόν,	
		ἵνα
	ὁ υἱὸς	
δοξάσῃ σέ		

Edward Malatesta twierdzi, że chiastyczna struktura tej prośby wskazuje na to, że Ojciec jest źródłem i celem wszelkiego uwielbienia przez pośrednictwo Syna²⁴³. Niewątpliwie jednak temat otoczenia chwałą wydaje się być tu podkreślony, ponieważ rozpoczyna i kończy prośbę Jezusa (J 17,1b).

Kolejnym etapem badań jest określenie gatunku literackiego tekstu. Na początku należy zauważyć, że modlitwa Jezusa (J 17,1-26) jest częścią mowy pożegnalnej skierowanej do uczniów w czasie Ostatniej Wieczerzy (J 13,1–17,26), a zatem należy do gatunku mów pożegnalnych²⁴⁴. Określana jest przez egzegetów jako „modlitwa arcykapłańska”²⁴⁵, „modlitwa konsekracyjna”²⁴⁶,

części: J 17,1-5; 17,6-8; 17,9-19; 17,20-23; 17,24; 17,25-26 – zob. J.R. Michaels, *The Gospel of John* (NICNT; Grand Rapids, MI: Eerdmans 2010) 857. Trzyczęściowy podział podaje także Raymond E. Brown, jednak przyjmuje inne kryterium, a mianowicie są nimi wyrażenia odnoszące się do modlitwy – J 17,1 – „podniósł oczy ku niebu”; J 17,9 – „Ja za nimi proszę”; J 17,20 – „nie tylko za nimi proszę” – zob. Brown, *John XIII-XXI*, 749–750. Por. Beasley-Murray, *John*, 295–296. Więcej na temat struktury J 17 – zob. M.P. Hera, *Christology and Discipleship in John 17* (WUNT 342; Tübingen: Mohr Siebeck 2013) 18–21.

²⁴⁰ C.A. Evans, *The Bible Knowledge Background Commentary. John's Gospel, Hebrews-Revelation* (Colorado Springs, CO: David C Cook 2005) 139–143.

²⁴¹ Brown, *John XIII-XXI*, 750.

²⁴² E. Malatesta, „The Literary Structure of John 17 (Two Folding Charts)”, *Bib* 52/2 (1971) 195.

²⁴³ Malatesta, „Structure”, 195.

²⁴⁴ Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 13–21)*, 33.

²⁴⁵ Brown, *John XIII-XXI*, 747.

²⁴⁶ Westcott, *Gospel*, 236; Beasley-Murray, *John*, 291.

„modlitwa godziny”²⁴⁷ bądź też „modlitwa pożegnalna”²⁴⁸. Ważne wydaje się również dostrzeżenie tekstów paralelnych w Starym Testamencie, gdzie pojawiają się mowy pożegnalne zakończone modlitwą w intencji tych, którzy pozostają na świecie²⁴⁹. Dobrym tego przykładem jest mowa pożegnalna Mojżesza (Pwt 32–33), który modli się wysławiając Boga (Pwt 32,3–4), po czym prosi za przyszłe losy Izraelitów (Pwt 33,1–29)²⁵⁰. Herman N. Ridderbos wyraża jednak swoje wątpliwości, co to tego, w jakim stopniu można tu mówić o konkretnym gatunku literackim, który mógł później posłużyć za wzór modlitwy pożegnalnej Jezusa. Twierdzi, że można co prawda wskazać na wspólne elementy modlitwy Jezusa i innych modlitw pożegnalnych, a konkretnie na przegląd przeszłości, związany z nią element zdania rachunku i prośby w intencji tych, którzy pozostali. Podobieństwa te są ważne, ale w dużej mierze naturalnie wynikają z istoty samej sytuacji pożegnalnej²⁵¹. Niemniej jednak nie sposób pominąć wielu motywów obecnych w modlitwie Jezusa, a które nawiązują do modlitwy kończącej mowę zaliczaną do gatunku mów pożegnalnych.

Wiele podobnych motywów można dostrzec także w targumicznym przekazie o zawarciu przymierza między Bogiem a Jego ludem (Wj 19–20). Damiano Marzotto w swoim artykule zestawia perykopę J 17,1–26 z tekstem Targumu Palestyńskiego (pochodzącego z genizy kairskiej) do Wj 19–20. Zauważa, że Janowa mowa pożegnalna umieszczona jest w kontekście zawarcia przymierza, podobnie jak tekst z Księgi Wyjścia²⁵². Porównuje postać Jezusa do Mojżesza, obaj bowiem odłączają się od ludu i idą na spotkanie z Bogiem, otrzymują od Niego słowa, które przekazują swoim²⁵³. Ci zaś, którzy będą słuchać i zachowywać te słowa, staną się szczególną własnością Boga (Wj 19,5; J 17,6). Podobną myśl przekazuje Targum Neofiti 1, podkreślając objawienie Chwały Obecności Pana (TgN Wj 19,18.20), jak i jedność ludu (כהדא). Pragnie on przyłgnąć do Boga doskonałym sercem (בלבא שלמא), wprowadzając w życie Jego przykazania (TgN Wj 19,8). W modlitwie Jezusa również jest mowa o uwielbieniu, a zatem o ostatecznym objawieniu chwały Bożej, którą Izraelici widzieli na Synaju (TgN Wj 19,18). Co więcej, Chrystus prosi Ojca, by uczniowie trwali w jedności (J 17,11), a nawet aby byli w tym wydoskonaleni

²⁴⁷ A. George, „L’ ‘Heure’ de Jean 17”, *RB* 61/3 (1954) 396; I. de la Potterie, *Męka Jezusa Chrystusa według Ewangelii Jana* (Kraków: WAM 2006) 16–17.

²⁴⁸ H.N. Ridderbos, *The Gospel According to John. A Theological Commentary* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1997) 546.

²⁴⁹ Por. *Testament Hioba* 43,1–17; *Testament Izaaka* 8,6–7; *Testament Jakuba* 8,6–9; *Księga Jubileuszy* 1,19–21 – zob. F.J. Moloney, *Glory Not Dishonor. Reading John 13–21* (Minneapolis, MN: Fortress 1998) 102–103; Beasley-Murray, *John*, 293.

²⁵⁰ A.T. Lincoln, *The Gospel According to Saint John* (BNTC 4; London: Hendrickson 2005) 432.

²⁵¹ Ridderbos, *Gospel*, 546.

²⁵² D. Marzotto, „Giovanni 17 e il Targum di Esodo 19–20”, *RivBib* 25 (1977) 378.

²⁵³ Marzotto, „Giovanni”, 378–379.

(J 17,23)²⁵⁴. W J 17,1-26 można zatem odnaleźć tę samą strukturę logiczną, bowiem tak jak dla narodu żydowskiego, tak i dla uczniów, objawienie i przyjęcie słowa Bożego było źródłem i fundamentem jedności²⁵⁵.

3.3.2. Analiza egzegetyczna

Punktem wyjścia badań egzegetycznych jest wyodrębnienie najważniejszych wyrażeń, które pojawiają się w omawianym wersecie. Po dokonanej analizie literackiej tekstu można wyodrębnić dwa zasadnicze zagadnienia. Pierwszym z nich będzie „nadejście godziny”, natomiast drugim sformułowanie „otoczenie chwałą”. Dokładne omówienie powyższych wyrażeń, a następnie ukazanie paralelnych idei zawartych w tradycji targumicznej, pozwoli na właściwe odczytanie ich przesłania teologicznego, co będzie przedmiotem kolejnego paragrafu.

3.3.2.1. Nadejście godziny

Termin ἡ ὥρα pojawia się 106 razy w Nowym Testamencie, przy czym 26 razy w Ewangelii Janowej²⁵⁶. W użyciu pozabiblijnym termin ten oznacza „odpowiedni czas, przeznaczony na coś” bądź „część dnia”²⁵⁷. W Septuagincie i Nowym Testamencie przyjmuje znaczenie: „ustalony czas na coś”²⁵⁸. Warto jednak zauważyć, że Ewangelia Janowa wielokrotnie nadaje temu słowu głęboki sens teologiczny odnoszący się do wydarzenia śmierci, zmartwychwstania i uwielbienia Jezusa²⁵⁹. Motyw ten można również dostrzec w tradycji synoptycznej dotyczącej śmierci Jezusa (Mt 26,45; Mk 14,35.41), jednak zdecydowanie częściej pojawia się on w czwartej Ewangelii.

Znaczenie Janowej „godziny” jest ściśle związane z czasownikiem ἔρχομαι, który występuje zarówno w czasie teraźniejszym, jak i przeszłym. Pokazuje to pewne napięcie w oczekiwaniu na nadejście godziny. W pierwszej części księgi wielokrotnie jest mowa o tym, że nadchodzi godzina Jezusa, a z drugiej strony, że jeszcze nie nadeszła. Podczas wesela w Kanie Galilejskiej Jezus twierdzi, że jeszcze nie nadeszła Jego godzina (J 2,4), natomiast w J 5,25 mówi do Żydów, że ta godzina nadchodzi (ἔρχεται ὥρα) i już jest (νῦν ἐστίν). Co więcej, rzeczywistość

²⁵⁴ W tekście greckim J 17,23 występuje czasownik τελειῶω, który odpowiada hebrajskiemu/aramejskiemu שלם. To „wydoskonalenie” uczniów może być nawiązaniem do targumicznego wyrażenia „doskonałość serca” (לב שלמה), które pojawia się m.in. w TgN Wj 19,8.

²⁵⁵ Marzotto, „Giovanni”, 384.

²⁵⁶ Dla porównania: Mt – 20; Mk – 10; Łk – 16.

²⁵⁷ G. Dellling, „ὥρα”, *GLNT XV*, 1341; Montanari, *Dictionary*, 2421–2422.

²⁵⁸ Dellling, „ὥρα”, 1345–1348. Por. Oczachowski, *Przyszedłem*, 12–25.

²⁵⁹ Bernard, *Commentary*, 560.

„godziny” wyłania się jako klucz do interpretacji znaków dokonywanych przez Janowego Jezusa²⁶⁰. Można zaobserwować, że w miarę zbliżania się męki i śmierci Chrystusa, przybliża się również Jego godzina. Pierwszy raz mowa jest o tym, że ta „godzina nadeszła” w J 12,23, zaś kilka wersetów dalej, Jezus zaczyna odczuwać trwogę i modli się do Ojca o ocalenie od tej godziny (J 12,27). Jest On jednak świadomy, że jej nadejście jest momentem, do którego zmierzało całe Jego życie i misja (J 12,27), dlatego godzinę zamierzoną przez Ojca, czyni własną²⁶¹.

Ewangelista dwukrotnie zaznacza, że Żydzi nie mogą pojmać Jezusa, ponieważ jeszcze nie nadeszła Jego godzina (J 7,30; 8,20), a więc nie jest ona zależna od Jego nieprzyjaciół. Ponadto jest ona ściśle związana z uwielbieniem, oddaniem chwały (J 12,27-28; 17,1.5)²⁶². Według Raymond E. Brown „godzina” jest okresem czasu, który rozpoczyna się od pierwszego wskazania, że proces Jezusa ma doprowadzić Go do śmierci, aż do momentu powrotu do Ojca²⁶³. Co więcej, ewangelista określa „godzinę” jako szóstą (J 19,14), a więc jest to moment ofiarowania baranka paschalnego. Można zatem stwierdzić, że śmierć Jezusa inauguruje nową Paschę, podczas której realizuje się Boży plan zbawienia²⁶⁴.

Janowa idea „godziny” nie dotyczy jedynie Jezusa, ale ma również ścisły związek z Jego uczniami, tak że można mówić o „godzinie uczniów”²⁶⁵. Z jednej strony jest to dla nich czas oddawania czci Ojcu w Duchu i prawdzie (J 4,21.25) i czas zmartwychwstania umarłych (J 5,25.28.29), a z drugiej godzina prześladowań, a nawet śmierci (J 16,2). To czas ich rozproszenia, pozostawienia swojego Mistrza (J 16,32), który jednak zapewnia, że nie jest sam, ale trwa w nieustannej łączności ze swoim Ojcem (J 16,32b). Jezus porównuje „godzinę” z momentem porodu, któremu towarzyszą bóle i cierpienie (J 16,21). Co więcej, jest to czas, kiedy otwarcie oznajmia uczniom to, co dotyczy Jego Ojca (J 16,25). Giuseppe Ferraro podkreśla, że „godzina” rozproszenia apostołów zbiega się z „godziną” męki Jezusa (J 16,32)²⁶⁶. Dla umiłowanego ucznia jest to natomiast moment, w której przyjął do siebie Maryję (J 19,27). Można więc zauważyć, że Janowa „godzina” zawiera w sobie głębokie przesłanie teologiczne, jednak jej pełniejszy sens widoczny jest jeszcze bardziej w świetle tekstów targumicznych.

²⁶⁰ Wróbel, „Theological Concept”, 230.

²⁶¹ Beasley-Murray, *John*, 296; La Potterie, *Męka*, 16; M.S. Wróbel, „Władza w Ewangelii św. Jana”, *VV* 14/0 (2008) 144.

²⁶² H. Witczyk, „‘Godzina’ Jezusa – Ofiara zbawczej męki, śmierci i zmartwychwstania”, *VV* 8/0 (2005) 122.

²⁶³ Brown, *John XIII-XXI*, 740.

²⁶⁴ Wróbel, „Theological Concept”, 237.

²⁶⁵ Z. Grochowski, *Il discepolo di Gesù nell'ora della prova (Gv 18-19), luogo di rivelazione del Maestro* (StBibLub 13; Lublin: Wydawnictwo KUL 2015) 23.

²⁶⁶ Ferraro, *L'ora*, 302. Więcej na temat „godziny uczniów” – zob. Z. Grochowski, „Godzina uczniów Jezusa (J 16,32; 18–19) okazją do objawiania się Mistrza”, *VV* 38/1 (2020) 149–177.

W Targumie Neofiti 1 rzeczownik שעה (godzina) występuje 73 razy, natomiast 5 razy w wyrażeniu בשעת עקתי (w godzinę utrapienia) i 3 razy w בשעת אננקי (w godzinę niepokoju)²⁶⁷. Określenia te są tłumaczeniem hebrajskiej syntagmy ביום צרתי (w dzień utrapienia), która trzykrotnie pojawia się w Biblii w kontekście wołania do Pana w dniu niedoli²⁶⁸. Warto podkreślić, że te sformułowania są charakterystyczne dla Targumu Neofiti 1, ponieważ ani Targum Onkelosa, ani Pseudo-Jonatana ich nie stosują. Rodzi się zatem pytanie: jakie znaczenie i w jakim kontekście pojawia się owo wyrażenie? W rozwiązaniu tego problemu pomocne będzie odwołanie się do teksów, gdzie występuje omawiana syntagma.

Pierwszy raz określenie בשעת אננקי można spotkać w opisie ofiary Izaaka na górze Moria (TgN Rdz 22,10M). Prosi on swego ojca – Abrahama, by dobrze go związał, by ten w „godzinie niepokoju” nie sprzeciwił się Bożym planom. Ponadto z tą godziną związana jest szczególna dyspozycja serca (TgN Rdz 22,8) określona jako „serce doskonałe/niepodzielne” (בלבה שלמה). W ten sposób targumista podkreśla, że osoba przejawia wtedy chętną dyspozycję do wykonania Bożego zadania²⁶⁹. Kilka wersetów dalej (TgN Rdz 22,14) mowa jest o שעת עקתי (godzinie utrapienia) synów Izaaka²⁷⁰. Abraham modli się za nich i prosi Boga, by w tym czasie wspomniął na *Akeda* i wysłuchał ich błagania²⁷¹. Drugą postacią, z którą związana jest owa godzina jest Jakub. Po potyczce ze swoim bratem Ezawem, buduje w Betel ołtarz dla Pana, ponieważ wysłuchał go w godzinie utrapienia. Wyrażenie to pojawia się kolejny raz w dodatku targumicznym, który przedstawia historię Tamar, po tym, jak Juda oświadczył, że ma ona zostać wyprowadzona i spalona (TgN Rdz 38,25).

Warto zwrócić uwagę, że w Targumie Neofiti 1 trzy postacie przeżywają godzinę utrapienia: Izaak, Jakub i Tamar. W każdym przypadku Bóg słyszy ich wołanie i odpowiada na nie. Godzina ta jest zatem tak ściśle związana z Bożym odkupieniem, że samo określenie Boga jako Tego, który odpowiada w godzinie utrapienia, przywołuje na myśl Bożą interwencję²⁷². Ponadto, omawiany targum w TgN Rdz 38,25 zmienia stronę bierną tekstu hebrajskiego na znaczenie aktywne. W tekście hebrajskim mowa jest, że Tamar została wyprowadzona, co sugerowałoby, że dokonało się to wbrew jej woli (Rdz 38,25). Targum tłumaczy jednak to

²⁶⁷ Wyrażenie שעת עקתי (godzina utrapienia): TgN Rdz 22,14; 35,3; 38,25; TgN Pwt 20,19; 32,15. Wyrażenie בשעת אננקי (godzina niepokoju): TgN Rdz 22,14M; 38,25; TgN Kpł 22,27 – zob. Kaufman – Cook – Sokoloff, *Concordance*, 1316–1317.

²⁶⁸ Rdz 35,3; Ps 77,3; Ps 86,7.

²⁶⁹ Morrison, „The ‘Hour of Distress’”, 595.

²⁷⁰ W TgN Kpł 22,27 pojawia się podobna prośba: synowie Izraela modlą się w godzinie niepokoju (בשעת אננקי) wspominając ofiarę Izaaka (*Akeda*) – zob. Tronina, *Księga Kapłańska*, 206–207.

²⁷¹ Zob. Wróbel, *Księga Rodzaju*, 195.

²⁷² Morrison, „The ‘Hour of Distress’”, 597.

wyrażenie na sposób aktywny, a mianowicie, że kobieta wyszła sama (TgN Rdz 38,25). Podobnie jak Izaak, świadomie zbliża się do swojej godziny cierpienia. Co więcej, Craig E. Morrison zauważa, że postanowienie Tamar, aby nie wydawać Judy, świadczy o jej zaufaniu w rychłą interwencję Boga²⁷³.

Powiązanie godziny ucisku z motywem odkupienia pojawia się również w TgN Pwt 32,15, gdzie targum określa Boga jako Tego, który uwalnia swój lud w godzinie utrapienia. Nie jest to bowiem jedynie czas ucisku, bóleści, ale przede wszystkim moment Bożego interwencji, czas odkupienia. Interpretacja targumiczna pociąga więc za sobą dalsze implikacje teologiczne dla rozumienia Janowej godziny Jezusa. Zagadnienie to będzie rozwinięte na etapie analizy teologicznej.

3.3.2.2. *Otoczenie chwałą*

Po słowach Jezusa o nadejściu godziny, prosi On Ojca, by otoczył Go chwałą, co ma na celu uwielbienie Ojca (J 17,1b). Wyraźnie zaznaczona jest tu pewna wzajemność. Uwielbienie dokonuje się bowiem w dwóch kierunkach: od Syna do Ojca i od Ojca do Syna. Uwielbienie Ojca jest więc ściśle związane z uwielbieniem Syna.

Już na samym początku Ewangelii Janowej, autor określa chwałę Jednorodzonego jako pochodzącą od Ojca (J 1,14). W dyskusji z Żydami Jezus stwierdza natomiast, że nie szuka własnej chwały, ale chwały Tego, który Go posłał (J 7,18). Dalej podkreśla, że On sam siebie nie otacza chwałą, ale czyni to Ojciec (J 8,54). Warto zwrócić uwagę, że czasownik δοξάζω pojawia się w tej księdze aż 10 razy w stronie biernej²⁷⁴. W niektórych przypadkach można tę formę zidentyfikować jako tzw. *passivum theologicum*, co zaś wskazywałoby na Boga Ojca jako właściwy podmiot czynności²⁷⁵. Ojciec przynosi zatem chwałę sobie²⁷⁶ lub Synowi²⁷⁷. Otacza chwałą siebie przez życie, śmierć i wywyższenie Jezusa. Powyższe stwierdzenia odnoszą się więc do „chwały Ojca”, czyli tej, która od Niego pochodzi i która przynależy do Jego Osoby.

Drugim kierunkiem jest uwielbienie, które wypływa od Syna i jest skierowane ku Ojcu. Ono również dokonuje się poprzez misterium paschalne Jezusa (J 17,1), jak i – już tu na ziemi – poprzez wykonanie dzieła Ojca (J 17,4). John H. Bernard zauważa, że ten akt uwielbienia można

²⁷³ Morrison, „The ‘Hour of Distress’”, 597.

²⁷⁴ J 7,39; 11,4; 12,16.23; 13,31(2).32; 14,13; 15,8; 17,10.

²⁷⁵ J 7,39; 11,4; 12,16.23; 13,31. Zob. Piwowar, *Składnia*, 292.

²⁷⁶ J 12,28.

²⁷⁷ J 8,54; 13,32; 17,1.5.22.24

rozumieć jako akceptację ofiary Jezusa przez Ojca, przypieczętowanie Jego misji jako kompletnej²⁷⁸. Syn otacza więc chwałą swego Ojca, czyli jest On podmiotem czasownika δοξάζω, stąd też można mówić o „chwale Syna”²⁷⁹. Chwała ta przynależy do Niego i od Niego pochodzi. Co więcej, chwała Jezusa jest tożsama z chwałą, którą cieszył się u Boga przed założeniem świata (J 17,5)²⁸⁰. Jezus prosi, aby Ojciec przywrócił Go do obecności i relacji, jakiej Słowo doświadczało z Bogiem przed wcieleniem (17,1.5)²⁸¹. Fakt ten nawiązuje do motywu odwiecznego przebywania Syna na łonie Ojca (J 1,18). Jezus poprzez swoją mękę i śmierć wraca do Ojca (J 13,1). Można zatem stwierdzić, że poprzez otoczenie chwałą Jezusa definitywnie zostaje umocniona więź Syna z Ojcem²⁸². Autor Ewangelii podkreśla, że chwała należy nie tylko do preegzystującego Syna, ale również do ziemskiego Jezusa – Wcielonego Słowa, a następnie ukrzyżowanego Pana²⁸³. Jezus stał się więc przestrzenią zamieszkania Bożej chwały (J 1,14), podobnie jak sanktuarium (Wj 29,43), a później świątynia jerozolimska (1 Krl 8,10).

Warto zwrócić uwagę, że Ojciec i Syn zostają otoczeni chwałą również przez inne stworzenia. Nawet człowiek niewierzący, który jeszcze nie poznał Boga może przynieść Mu chwałę (J 9,24). Innym przykładem jest zdrada Judasza, która przyniosła chwałę Jezusowi (J 13,31). Co więcej, Bóg jest otoczony chwałą przez życie uczniów, przynoszące owoce (J 15,8). Także choroba i śmierć Łazarza stają się przestrzenią do objawienia się chwały Bożej (J 11,4). Uwielbienie Jezusa staje się natomiast dla uczniów kluczem do interpretacji wydarzeń z życia ziemskiego Jezusa (J 12,6). Ponadto, można zaobserwować jeszcze inny kierunek uwielbienia – Jezus przekazuje uczniom chwałę, jaką otrzymał od swego Ojca (J 17,22). Ma ona na celu zbudowanie jedności pośród wierzących (J 17,23), tak by chwała wynikająca z doskonałej więzi Ojca i Syna była udziałem wszystkich uczniów²⁸⁴.

Analizując temat chwały i otoczenia chwałą w Ewangelii Janowej można zauważyć, że nie ma jasnych granic między chwałą Syna a chwałą Ojca. Te dwie rzeczywistości wzajemnie się przenikają. Z jednej strony chwała przynależy do Boga Ojca, a z drugiej do Jezusa. Podobnie, w śmierci Jezusa raz ma być otoczony chwałą Ojciec (J 12,28), a innym razem mowa jest o Synu (J 12,23). Autor wielokrotnie podkreśla motyw wzajemnego uwielbienia, o czym mogą świadczyć chociażby słowa Jezusa, który trzy razy modli się do Ojca z prośbą wyrażoną czasownikiem

²⁷⁸ Bernard, *Commentary*, 560.

²⁷⁹ J 13,31; 14,13; 17,1.4.

²⁸⁰ Por. J 1,1-2; 6,62; 8,58.

²⁸¹ Coloe, *John 11-21*, 461.

²⁸² Witczyk, „Modlitwa”, 191.

²⁸³ Frey, *Glory*, 258.

²⁸⁴ Oczachowski, *Przyszedłem*, 70.

δόξασόν. Najpierw prosi o uwielbienie Imienia Ojca (J 12,28), a następnie o własne uwielbienie (J 17,1.5). Uwielbienie Ojca pociąga więc za sobą chwałę Syna (J 13,32), i odwrotnie – to właśnie otoczenie chwałą Syna ma na celu uwielbienie Ojca (J 17,1). Podobny motyw można dostrzec pomiędzy chwałą Jezusa a chwałą Ducha. Istnieje bowiem ścisły związek uwielbienia Jezusa z darem Ducha Świętego. Ewangelista podkreśla, że gdy Jezus zostanie uwielbiony, uczniowie otrzymają dar Ducha (J 7,39), a w innym miejscu mowa jest o tym, że to Duch ma otoczyć chwałą Jezusa (J 16,14).

Janowe spojrzenie na zagadnienie chwały jest bardzo bliskie targumicznej interpretacji, gdzie termin כְּבוֹדָא (chwała) odnosi się do objawienia Boga, Jego obecności pośród swego ludu. Targum Neofiti 1 często ukazuje Boga objawiającego się w Chwale Obecności, czy to pojedynczym osobom takim jak Abraham (TgN Rdz 22,14), Mojżesz (TgN Wj 3,1), czy też całemu ludowi (TgN Kpł 9,23). Podobną prawdę ukazuje czwarta Ewangelia – Bóg objawił swoją chwałę we Wcielonym Słowie, dzięki Niemu stała się ona widzialna dla ludzkich oczu (J 1,14). W targumie Chwała ma udział w stwórczym akcie Boga (TgN Rdz 1,17.28.29) i występuje zamiennie ze Słowem (TgN Rdz 1,16.25.27), co sprawia, że można ją w pewien sposób utożsamiać z Panem (””). Z jednej strony Chwała jest jakby innym imieniem Boga, a z drugiej wskazuje na pewną odrębność. W Ewangelii Jana pojawia się podobny problem, a mianowicie nie jest jasno określone do kogo przynależy chwała i od kogo pochodzi. Otaczać chwałą może zarówno Ojciec, Jezus, jak i Duch Święty. Ponadto wyraźnie zaznaczona jest idea wzajemności, która najpełniej przejawia się w misterium paschalnym Jezusa (J 17,1). Zestawienie powyższych motywów chwały – zarówno w Targumie Neofiti 1, jak i w Ewangelii Janowej – pozwala jeszcze głębiej spojrzeć na ścisłą relację Ojca i Syna, a także na samą chrystologię. Zagadnienia te będą jednak przedmiotem dalszych badań na etapie analizy teologicznej.

3.3.3. *Analiza teologiczna*

Ostatnim etapem analizy tekstu biblijnego jest odczytanie jego teologicznego znaczenia. Służą temu wyodrębnione wcześniej zagadnienia egzegetyczne, z których wypływają konkretne tematy teologiczne. Pierwszym z nich jest godzina Jezusa, natomiast drugim chwała Syna i Ojca. Zagadnienia te zostaną omówione w kontekście teologii Targumu Neofiti 1, która rzuci nowe światło na rozumienie przesłania czwartej Ewangelii.

3.3.3.1. Godzina Jezusa

W narracji czwartej Ewangelii termin ὥρα posiada głębokie przesłanie teologiczne. Autor mocno akcentuje bowiem chrystologiczne znaczenie godziny, która nie jest jedynie kategorią temporalną. Nie określa wyłącznie przedziału czasowego, w którym dokonuje się uwielbienie Syna, ale zdecydowanie uwypukla relację Ojciec – Syn²⁸⁵. Synowska relacja Jezusa w kontekście nadejścia Jego godziny polega zatem na posłuszeństwie Bogu i pełnieniu Jego woli²⁸⁶. Niektórzy badacze twierdzą, że termin ten może nawiązywać do prorockiej zapowiedzi dnia Pańskiego, który miał być momentem szczególnej interwencji Bożej o charakterze zbawczym²⁸⁷. Inni dostrzegają jej źródło w tradycji apokaliptycznej, gdzie wskazywałaby na bliskość czasów ostatecznych, czyli pełni eschatologicznej (np. Dn 8,17.19; Dn 11,35)²⁸⁸. Ważnym kontekstem dla właściwego zrozumienia Janowego pojęcia „godziny” jest również literatura targumiczna, a zwłaszcza tradycje zawarte w Targumie Neofiti 1.

Przywołane na etapie analizy egzegetycznej teksty targumiczne dotyczące godziny utrapienia wykazują wiele zbieżności z ideą Janowej godziny. Mimo iż Jan nie stosuje ani razu tego określenia, to jednak niewątpliwie godzina Jego męki i śmierci była godziną udręki i cierpienia²⁸⁹. Craig E. Morrison wyodrębnia cztery aspekty godziny utrapienia z Targumu Neofiti 1, które znajdują swoje paralele w czwartej Ewangelii²⁹⁰. Pierwszym z nich jest motyw zagrożenia życia i zbliżającej się śmierci. Godzina Jezusa, podobnie jak w przypadku Tamar (TgN Rdz 38,25) i Izaaka (TgN Rdz 22,10M), dotyczy momentu Jego męki i śmierci. Jest ona również związana ze smutkiem uczniów (J 16,20), uciskiem i bólem przyrównanym do momentu porodu (J 16,21). Istotną różnicą w Janowym rozumieniu godziny jest jednak element uwielbienia i chwały, do którego konsekwentnie zmierza.

Drugim aspektem godziny utrapienia jest ufność, która wyraża się w przekonaniu o rychłej interwencji Boga w momencie nieszczęścia. Autor Ewangelii wyraźnie podkreśla, że nadejście godziny Jezusa nie jest zależne od Jego wrogów, stąd też nie mogą go pojmać, ponieważ to Bóg ma nad tym władzę. Myśl ta wzbudza więc pewność w czytelniku, że Pan zainterweniuje w tej godzinie, podobnie jak odpowiedział Izaakowi i Tamar. Podobne przekonanie wyraża Chrystus

²⁸⁵ Oczachowski, *Przyszedłem*, 53.

²⁸⁶ Więcej na temat posłuszeństwa Jezusa wobec woli Ojca a wypełnienia godziny – zob. P.J. Creevey, „God’s Δικαιοσύνη and Jesus’ ‘Hour’ in John’s Gospel. Divine Love in Action”, *Bib* 104/1 (2023) 102–104.

²⁸⁷ Mędala, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 1–12)*, 356.

²⁸⁸ J. Szłaga, „Godzina”, *NSTB*, 245.

²⁸⁹ McNamara, *Targum and Testament*, 216.

²⁹⁰ Morrison, „The ‘Hour of Distress’”, 598.

twierdząc, że nawet jeśli uczniowie opuszczą Go, to On nie pozostanie sam, bo Jego Ojciec jest z Nim zawsze (J 16,32).

Kolejny motyw dotyczy faktu, że osoba będąca w godzinie utrapienia nie jest przygnębiona. Izaak i Tamar nie wyrażają niepokoju czy strachu. Wręcz przeciwnie, Tamar świadomie i dobrowolnie wychodzi, by zostać spaloną, a Izaak prosi ojca, by związał go tak mocno, by nie przeszkodził mu w złożeniu ofiary. Opis przeżyć Jezusa przed Jego męką w przekazie synoptycznym obejmuje Jego trwogę, a nawet krwawy pot (Łk 22,44), natomiast czwarta Ewangelia jedynie raz wspomina o poruszeniu duszy (ταράσσω), jednak po chwili Jezus wyraża swoją determinację i świadomość, że godzina ta jest celem Jego przyjścia (J 12,27). W każdym z tych przykładów widoczne jest zatem pewne napięcie pomiędzy zewnętrznymi okolicznościami, które naturalnie powinny budzić niepokój i strach, a postawą bohaterów, którzy ze spokojem wchodzi w swoją godzinę. Jezus ogłaszając nadejście godziny (J 17,1), równocześnie oznajmia, że w pełni ją przyjmuje, jest spokojny, mimo iż wie, że zaprowadzi ona Go do śmierci na krzyżu²⁹¹.

Ostatni aspekt jest ściśle związany z poprzednim, wyraża bowiem zaufanie biblijnych postaci wobec Boga w obliczu godziny utrapienia. Ich serce jest niepodzielne, pełne pokoju, co doskonale oddaje targumiczne określenie בלבה שלמה (sercem niepodzielnym/w doskonałości serca). Podobnie można stwierdzić, że w sercu Jezusa nie było podziału, gdyż był On cały ukierunkowany na pełnienie woli Ojca, na podjęcie zbawczego dzieła odkupienia.

Warto podkreślić, że przedmiotem „modlitwy godziny” (J 17,1-26) jest tajemnica jedności cierpienia i uwielbienia²⁹². Te dwie rzeczywistości doskonale łączą się ze sobą do tego stopnia, że mękę Jezusa można określić chwalebną, ponieważ jej celem jest wzajemne uwielbienie Ojca i Syna (J 17,1b). Z drugiej strony godzina jest jednoznacznie utożsamiona z momentem cierpienia i śmierci, a także z czasem ucisku i smutku (J 16,21). Jest ona ściśle związana z paschą, czyli przejściem z tego świata do Ojca i miłością wobec uczniów, którzy pozostają w świecie (J 13,1).

Reasumując, targumiczne teksty dotyczące godziny utrapienia rzucają nowe światło na Janowe rozumienie godziny Jezusa. Poza perspektywą cierpienia i śmierci, podkreślają ufność złożoną w Bogu i pewność Jego zbawczej interwencji. Jezus ze spokojem wchodzi w swoją godzinę, mając świadomość, że jest ona celem Jego posłannictwa, będąc pewnym stałej obecności Ojca. Co więcej, wejście w godzinę jest dla Jezusa wyrazem synowskiego posłuszeństwa

²⁹¹ Mędala, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 13–21)*, 151.

²⁹² La Potterie, *Męka*, 17.

i pragnienia pełnienia woli Ojca z sercem niepodzielnym, całkowicie Jemu oddanym. Inaczej mówiąc, jest wyrazem miłości Syna do Ojca, którą można określić mianem „miłosnego posłuszeństwa” kształtującego całe ziemskie życie Jezusa²⁹³. Słuszne wydaje się zatem stwierdzenie, że teologia „godziny” jest ukazana w perspektywie relacji pomiędzy Ojcem i Synem²⁹⁴. *Novum* przesłania ewangelicznego jest jednak motyw wzajemnego uwielbienia Ojca i Syna poprzez paschalne wydarzenia. Odkupienie nie polega bowiem na ocaleniu od śmierci, jak w przypadku postaci wspomnianych w targumie, ale na przejściu przez śmierć, po to, aby zajaśnieć w chwale zmartwychwstania i dzięki temu również otworzyć przed wierzącymi perspektywę powstania z martwych.

3.3.3.2. Chwała Syna i Ojca

Prośba Jezusa o otoczenie Go chwałą przez Ojca, po to, by Ojciec mógł Go otoczyć chwałą (J 17,1) ukazuje wzajemne powiązanie dwóch rzeczywistości: chwały Syna i chwały Ojca. Są one tak ściśle zespolone ze sobą, że czytelnik ma wrażenie, że mowa jest o jednej i tej samej chwale. Syn otrzymuje chwałę od Ojca (J 8,54), a z drugiej strony On sam otacza Go chwałą przez dzieła wykonane na ziemi (J 17,4), jak i poprzez śmierć krzyżową (J 12,23). Jest to również ta sama chwała, która była udziałem Syna jeszcze przed Wcieleniem (J 17,5). Odwieczne Słowo (*Logos*) zamieszkujące w łonie Ojca (J 1,18) jest współuczestnikiem Bożej chwały, ponieważ samo jest Bogiem (J 1,1). Odnosząc powyższe spostrzeżenia do teologii zawartej w Targumie Neofiti 1 można dostrzec wiele wspólnych idei, które pozwolą szerzej spojrzeć na znaczenie Janowej chwały.

Czwarta Ewangelia wielokrotnie mówi o chwale w połączeniu z widzeniem bądź objawieniem. We Wcielonym Słowie można oglądać (θεάομαι) chwałę Jednorodzonego (J 1,14). Marta otrzymuje zapewnienie, że jeśli uwierzy, zobaczy (ὁράω) chwałę Bożą (J 11,40). Natomiast dalej mowa jest o tym, że Izajasz ujrzał (ὁράω) chwałę Jezusa (J 12,41). Co więcej, Chrystus pragnie, aby ci, których dał Mu Ojciec, byli z Nim po to by widzieli (θεωρέω) Jego chwałę (J 17,24). Martin McNamara twierdzi, że ten ostatni przykład (J 17,24) przypomina targumiczny opis historii Józefa, który zleca swoim braciom przekazanie ojcu wieści o całej jego chwale (אִיקָר) w Egipcie (TgN Rdz 45,13)²⁹⁵. Połączenie pojęcia „chwały” z czasownikiem widzieć w Targumie Neofiti 1 pojawia się również w momencie, kiedy Mojżesz zapowiada Izraelitom, że ujrzą (יִרְאוּ)

²⁹³ Witczyk, „Modlitwa”, 188.

²⁹⁴ Wróbel, „Władza”, 144.

²⁹⁵ McNamara, *Targum and Testament*, 213.

Chwałę Obecności Pana (TgN Wj 16,7)²⁹⁶. Ponadto, przebywając na górze, wraz z Aaronem patrzyli (יָמְנוּ) na Chwałę Obecności Pana (TgN Wj 24,10-11), której wygląd przyrównany był do ognia pożerającego (TgN Wj 24,17).

Drugim czasownikiem, z którym łączy się rzeczownik ἡ δόξα (chwała) w Ewangelii Jana, jest φανερώω (objawiać). Jezus czyniąc znak na weselu w Kanie, objawił swoją chwałę, tak że uwierzyli w Niego Jego uczniowie (J 2,11). Analogiczne połączenie chwały i objawienia pojawia się wielokrotnie w omawianym targumie. Chwała Obecności Pana objawiła się Mojżeszowi (TgN Wj 3,1; 16,10), a także całemu ludowi na górze Synaj (TgN Wj 19,11.18.20)²⁹⁷. Objawienie to było dla Izraelitów odpowiedzią na ich szemranie, brak ufności względem Pana (TgN Wj 16,9) i stanowiło widzialny znak Bożej obecności i przejaw Jego mocy. Doświadczenie to mogło wzbudzać lęk pośród ludu, choć w konsekwencji prowadziło do nawrócenia i umocnienia wiary (TgN Wj 20,20).

Innym przykładem, gdzie widoczne jest podobieństwo obu tradycji są teksty TgN Wj 33,14 i J 14,2-3. W Biblii hebrajskiej Bóg zapewnia Mojżesza, że będzie mu osobiście towarzyszył w dalszej wędrówce przez pustynię (Wj 33,14). Targumista dodaje natomiast, że to Chwała Obecności Pana będzie towarzyszyć ludowi i przygotuje im miejsce odpoczynku (TgN Wj 33,14)²⁹⁸. Aramejskie sformułowanie, które dodane jest w tym wersecie (בית משרוי), występuje jeszcze trzykrotnie w Targumie Neofiti 1 i zazwyczaj tłumaczone jest jako miejsce pobytu, zamieszkania czy też odpoczynku²⁹⁹. Dosłownie można przetłumaczyć tę syntagmę jako „dom do zamieszkania”, „dom mieszkalny”³⁰⁰. Idea przygotowania domu czy też mieszkania dla ludu po zakończeniu ich wędrówki, przywołuje na myśl słowa Janowego Jezusa, który zapewnia swoich uczniów, że idzie do Ojca, by przygotować im miejsce w Jego domu (J 14,2-3)³⁰¹. Ponadto, w głosie marginalnej do TgN Pwt 12,9 miejsce to jest interpretowane jako świątynia (בית־מוקדשה), w której zamieszkuje Chwała Obecności Pana. Bruce D. Chilton twierdzi, że w tradycji targumicznej te dwie rzeczywistości były bardzo często ze sobą identyfikowane³⁰². Podobna idea pojawia się w czwartej Ewangelii – Jezus jako Nowa Świątynia (J 2,21) jest objawieniem Bożej chwały i obecności (J 1,14). Jak Chwała Obecności zamieszkuje pośród Izraelitów (TgN Wj 25,8;

²⁹⁶ Wróbel, *Księga Wyjścia*, 175.

²⁹⁷ Zob. TgN Wj 20,20; 24,13; 34,5.

²⁹⁸ Wróbel, *Księga Wyjścia*, 357.

²⁹⁹ TgN Rdz 46,28; TgN Kpł 25,29; TgN Lb 10,33.

³⁰⁰ Rzeczownik בית oznacza dom, natomiast משרוי oznacza „obóz”, choć pochodzi od czasownika שרי, który można przetłumaczyć jako „mieszkać”, „obozować” – zob. Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 335.566. Zob. McNamara, „To Prepare”, 445.

³⁰¹ McNamara, *Targum and Testament*, 214.

³⁰² B.D. Chilton, *The Glory of Israel. The Theology and Provenience of the Isaiah Targum* (JSNT.S 23; Sheffield: JSOT 1983) 72.

29,46), tak Słowo (*Logos*) rozbija namiot i zamieszkuje wśród swoich (J 1,14). W rezultacie rola Jezusa jako Tego, który uwielbi Ojca, a tym samym zostanie przez Niego uwielbiony, ściśle wiąże się z tym, że otrzymał On prerogatywy przypisywane samemu Bogu³⁰³. Ewangelista chce zatem ukazać bóstwo Jezusa, Jego równość z Ojcem. Chwała należy bowiem zarówno do Ojca i do Syna, nie tylko z powodu dzielonej misji, ale z powodu dzielonej boskiej tożsamości (por. J 1,1)³⁰⁴.

Podsumowując należy zauważyć, że trzeci rozdział dysertacji koncentruje się na temacie relacji Ojca i Syna w Ewangelii Janowej, szczególnie w kontekście tradycji targumicznych. Wyraźnie jest ukazane, że nie sposób mówić o Bogu jako Ojcu bez nawiązania do Jezusa jako Syna. To wzajemne odniesienie jest kluczowe: Bóg jest Ojcem jedynie w relacji do Jezusa, a Jezus jest Synem jedynie w odniesieniu do Boga. Jedność Ojca i Syna jest podkreślona w wielu miejscach czwartej Ewangelii. Jezus jako Wcielone Słowo objawia Ojca, czyniąc Go widzialnym poprzez swoje słowa i czyny. Jest ostatecznym miejscem zamieszkania Boga na ziemi, innymi słowy jest Bożą *Szekiną*³⁰⁵.

Werset J 1,18 przedstawia Jezusa jako Słowo (*Logos*), które od wieków przebywa w łonie Ojca. Obraz ten sugeruje bliską więź między Ojcem a Synem, podobną do relacji matki z nienarodzonym dzieckiem. Jako Jednorodzony Bóg objawia najgłębszą istotę Ojca i wprowadza wierzących w zażyłą więź z Nim. Z kolei J 10,30 wyraża jedność Ojca i Syna, co było przedmiotem nauczania Jezusa, ale również wzbudzało sprzeciw wśród Żydów. Jan posługuje się tutaj obrazem wzajemnego zamieszkania Ojca w Synu i Syna w Ojcu, co ilustruje głęboką wspólnotę jedności, zachowując jednocześnie ich różnorodność. Tekst J 17,1 koncentruje się natomiast na wzajemnym uwielbieniu Ojca i Syna, podkreślając, że chwała przypisywana jest zarówno Ojcu, jak i Synowi. To wzajemne uwielbienie jest wyrazem miłości i jedności, która cechuje relację między nimi.

Niniejszy rozdział pokazuje, że bliska więź Ojca i Syna, ich jedność oraz wzajemne uwielbienie są centralnymi tematami teologicznymi Ewangelii św. Jana. Analiza wybranych wersetów w kontekście tradycji targumicznych pozwala na głębsze zrozumienie tajemnicy ojcostwa Boga względem Jezusa, ukazując nową perspektywę teologiczną i wzmacniając wiarę w jedność osób boskich.

³⁰³ Moloney, *Gospel*, 461.

³⁰⁴ E.W. Klink, *John* (ZECNT 4; Grand Rapids, MI: Zondervan 2016) 713.

³⁰⁵ Frey, „God's Dwelling”, 97.

ROZDZIAŁ IV Uczniowie jako dzieci Boga

Zagadnienie ojcostwa Boga względem uczniów jest powszechnie obecne w pismach Nowego Testamentu. Ewangelie synoptyczne często określają Boga jako Ojca wierzących¹. Uczniowie są natomiast nazwani „synami Ojca, który jest w niebie” (Mt 5,45), a Jezus naucza ich, aby modlili się do Boga mówiąc: „Ojciec nasz” (Mt 6,9). Bóg jest przedstawiony jako troskliwy ojciec, który jest gotowy, by przyjść z pomocą wierzącym². Co więcej, wypełnianie woli Ojca jest gwarantem wejścia do królestwa niebieskiego (Mt 7,21). W Ewangelii Janowej motyw Ojca jest wyrażany głównie w kategoriach relacji Ojciec – Jezus. Tylko raz jest On określony Ojcem uczniów (J 20,17). Czy to oznacza, że czwarta Ewangelia pomija temat ojcostwa Boga względem wierzących?

Przede wszystkim należy przywołać teksty, które w sposób pośredni zwracają uwagę na relację Boga Ojca wobec wierzących. Jezus podkreśla, że widzenie i poznawanie Syna jest równoznaczne z widzeniem i poznawaniem Ojca (J 12,45; 14,7-9). Oddawanie czci Ojcu oznacza oddawanie czci Synowi (J 5,23), a nienawiść do Syna jest nienawiścią do Ojca (J 15,23-24). Jezus jest jedynym pośrednikiem w relacji między Ojcem a wierzącymi (J 14,6), ponieważ nikt nie widział Ojca i nie słyszał Jego głosu oprócz Syna (J 5,37; 6,46). Z drugiej strony to Ojciec daje i przyciąga wierzących do Jezusa (J 6,44). Wołą Ojca jest to, aby każdy, kto wierzy w Syna, miał życie wieczne (J 6,40). Co więcej, relacja między Ojcem a wierzącymi jest alegorycznie przedstawiona w obrazie krzewu winnego i latorośli, gdzie Ojciec jest Tym, który przycina latorośle (J 15,1). Jednak dopiero po zmartwychwstaniu Jezusa uczniowie mogli w pełni doświadczać Boga jako swojego Ojca (J 20,17)³.

W niniejszym rozdziale zostaną przeanalizowane trzy wybrane teksty Ewangelii Janowej dotyczące relacji między wierzącymi a Bogiem Ojcem. Pierwszym z nich jest J 1,12-13 mówiący o stawianiu się dzieckiem Bożym dzięki wierze w Słowo. Drugi tekst dotyczy narodzin wierzącego, które czynią go uczestnikiem królestwa Bożego (J 3,3-5). Trzeci to wersety J 17,20-21 stanowiące prośbę Jezusa o jedność uczniów między sobą, jak i z Ojcem i Synem. Każdy z tych tekstów będzie na początku poddany analizie literackiej, a następnie analizie egzegetycznej i teologicznej. Ponadto, omawiane fragmenty zostaną ukazane w kontekście Targumu Neofiti 1.

¹ Np. Mt 5,16.48; 6,1.4.6.8.14; 6,26.

² Mt 6,32; 7,11; Łk 12,30.

³ Perepparambil, *Jesus*, 275.

4.1. Dzieci w mocy Słowa (J 1,12-13)

Prolog Ewangelii Janowej opisuje wydarzenie Wcielenia Odwiecznego Słowa (*Logosu*) a także dramat odrzucenia Go przez swoich (J 1,11). Ci jednak, którzy Je przyjmują otrzymują moc, by stać się dziećmi Bożymi (J 1,12). Wiara w imię Słowa wprowadza zatem uczniów w tożsamość dziecka Bożego. W dalszej części pracy wersety J 1,12-13 zostaną poddane analizie, która pozwoli na głębsze wniknięcie w przesłanie Prologu na temat dziecięctwa Bożego uczniów.

4.1.1. Analiza literacka

Analiza literacka omawianego tekstu zostanie przeprowadzona w kilku etapach. Pierwszym z nich będzie dokonanie krytyki tekstualnej, co pozwoli na ustalenie lekcji, która najwierniej oddaje oryginalne brzmienie tekstu. Kolejnym etapem będzie przetłumaczenie tekstu ze zwróceniem uwagi na znaczenie poszczególnych słów i wyrażeń, a także próba dokonania retrowersji tekstu aramejskiego. Następnie badane wersety zostaną ukazane w szerszym kontekście, biorąc pod uwagę ich miejsce w strukturze perykopy.

4.1.1.1. Krytyka tekstu

W omawianych wersetach występują jedynie dwa miejsca, gdzie pojawiają się różne warianty tekstowe. Pierwszym z nich jest początek wersetu J 1,13, który może być odczytany w liczbie pojedynczej lub mnogiej. Dwa starożytne manuskrypty łacińskie (Verona Codex, Liber Comicus), a także wielu Ojców Kościoła (m.in. Justyn i Ireneusz z II w., Tertulian z III w., Orygenes, Ambroży, Hieronim i Augustyn z IV w.), czytają tę lekcję jako liczbę pojedynczą: „[Ten], który nie narodził się ani z krwi, ani z woli ciała, ani z woli człowieka, ale z Boga”⁴. Wszystkie greckie manuskrypty potwierdzają natomiast liczbę mnogą⁵. Inny wariant, podawany przez Kodeks Bezy (D), pomija rodzajnik określony *oi*, ale pozostawia liczbę mnogą czasownika γεννάω (forma ἐγεννήθησαν). Bruce M. Metzger uznaje tę lekcję za błędną, twierdząc, że w tym przypadku werset pozostaje bez gramatycznego związku z poprzednim zdaniem⁶.

⁴ Boismard, *Prologue*, 38; Metzger, *A Textual Commentary*, 196. W tym miejscu warto podkreślić znaczenie tzw. „tekstu zachodniego” i jego świadków dla krytyki tekstualnej czwartej Ewangelii. Są to m.in. starożytne rękopisy łacińskie, cytaty patrystyczne oraz teksty w wersji koptyjskiej, perskiej, gruzińskiej i etiopskiej. Mirosław S. Wróbel twierdzi, że nie mogą być pomijane w badaniach tekstu, ponieważ w rzeczywistości są najstarszymi świadkami Ewangelii – zob. M.S. Wróbel, „The ‘Western Text’ and its Chief Witnesses in the Gospel of John”, *BibAn* 1/1 (2015) 35–45.

⁵ Metzger, *A Textual Commentary*, 197.

⁶ Metzger, *A Textual Commentary*, 197; Nestle – Aland, *Nowy Testament*, 292.

Warto zauważyć, że dyskusja nad przyjęciem liczby pojedynczej czy mnogiej nie dotyczy jedynie aspektu gramatycznego, ale ma przede wszystkim konsekwencje teologiczne⁷. Liczba pojedyncza wskazywałaby bowiem na Chrystusa, który nie został zrodzony z krwi, ani z woli ciała, ani z woli męża, ale z Boga. Przedstawiony byłby zatem jako zrodzony z Boga *par excellence* (J 1,13), przez co może dać wierzącym ten sam przymiot bycia dziećmi Bożymi (J 1,12)⁸. Matthew Vellanickal twierdzi, że samo wyrażenie „tym, którzy wierzą w Jego (αὐτοῦ) imię” potwierdza czytanie kolejnych słów w liczbie pojedynczej, odnosząc w. 13 do Jezusa – *Logosu*, jak rozwinięcie zaimka αὐτοῦ⁹. Tak więc werset J 1,13 wyrażałby boskie zrodzenie Chrystusa. Drugi wariant, czyli lekcja odczytana w liczbie mnogiej, wskazywałaby zaś na boskie zrodzenie wierzących. Ci, którzy zostali zrodzeni z Boga byłiby zatem tożsami z tymi, którzy przyjęli Słowo dające im moc stania się Jego dziećmi, jak i z tymi, którzy wierzą w imię Słowa (J 1,12). Bruce M. Metzger twierdzi, że rozstrzygającym argumentem jest fakt, że wszystkie greckie manuskrypty przyjmują liczbę mnogą, stąd też należy uznać ją za lekcję bardziej wiarygodną. Liczba pojedyncza mogła według niego natomiast wynikać z chęci wyraźnego nawiązania w czwartej Ewangelii do narodzin z dziewicy bądź z wpływu liczby pojedynczej bezpośrednio poprzedzającego zaimka αὐτοῦ¹⁰.

Inną argumentację przedstawia Marie-Émile Boismard, który zdecydowanie opowiada się za przyjęciem liczby pojedynczej. Twierdzi, że obecność liczby mnogiej we wszystkich greckich manuskryptach nie jest wystarczającym argumentem, gdyż nie są one jedynym źródłem informacji przy ustalaniu oryginalnego tekstu¹¹. Powołując się na przywołanych wcześniej Ojców Kościoła, proponuje odczytanie tekstu J 1,13 w odniesieniu do Słowa (*Logosu*). W ten sposób znika napięcie między „stawaniem się” dzieckiem Boga a „zrodzeniem” z Niego¹². Ten, kto został zrodzony, posiada bowiem tę godność od samego początku, natomiast „stawanie się” może dotyczyć tego, kto nigdy nim nie był. Dodatkowym potwierdzeniem stanowiska francuskiego badacza jest odwołanie się do semickich źródeł Ewangelii Janowej. W języku aramejskim w. 13 rozpoczynałby się od zaimka ܐܘܬܘܪܐ, który jest częstką nieodmienną, może zatem wskazywać zarówno na liczbę pojedynczą, jak i mnogą. Co więcej, greckiemu czasownikowi ἐγεννήθησαν odpowiadałby

⁷ Tertulian twierdzi, że dyskusja ta może ujawnić również przyczynę zmiany pierwotnej liczby pojedynczej na liczbę mnogą, a mianowicie poglądy teologiczne głoszone przez gnostyków – zob. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 1–12)*, 239.

⁸ Vellanickal, *Divine Sonship*, 118.

⁹ Vellanickal, *Divine Sonship*, 119. Obszerna argumentacja za przyjęciem liczby pojedynczej – zob. J. Galot, *Etre né de Dieu: Jean 1,13* (AnBib 37; Roma: Pontificio Istituto Biblico 1969); Vellanickal, *Divine Sonship*, 112–132.

¹⁰ Metzger, *A Textual Commentary*, 197; Omanson – Metzger, *A Textual Guide*, 165.

¹¹ Boismard, *Prologue*, 38.

¹² Jean Galot zauważa, że jesteśmy tak przyzwyczajeni do odczytywania tego fragmentu w liczbie mnogiej, że nie zauważamy już, jak trudne jest to do zaakceptowania – zob. Galot, *Etre*, 96.

aramejski אִיחִילִידִי. Liczba pojedyncza różniłaby się jedynie brakiem ostatniej litery ו (אִיחִילִידִי). Mogłoby to wskazywać, że liczba mnoga powstała w wyniku błędu dittografii, ponieważ kolejny werset rozpoczyna się od και, czyli litery ו w języku aramejskim¹³. Reasumując, na podstawie przywołanych argumentów należy przyjąć, że tekst oryginalny zawierał liczbę pojedynczą odnoszącą się do boskiego zrodzenia Słowa (*Logosu*). Wariant ten jest bardziej zgodny ze stylem, jak i z teologią Janową¹⁴.

Drugim problemem tekstualnym pojawiającym się w Kodeksie E jest pominięcie frazy οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκός, a w Kodeksie Watykańskim (B) brak wyrażenia οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός¹⁵. W obu przypadkach pominięcie wydaje się być spowodowane błędem określanym jako *homoioteleuton*. Kopista w trakcie przepisywania tekstu mógł zatem przypadkowo pominąć jedną z określonych fraz ze względu na ich podobieństwo. W związku z tym należy uznać za oryginalną lekcję zawierającą oba wyrażenia „οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκός” i „οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός”.

4.1.1.2. Tekst i tłumaczenie

Po analizie możliwych wariantów tekstualnych omawianych wersetów ustalono brzmienie tekstu greckiego, które przedstawia poniższa tabela.

J 1,12-13 (tekst grecki)	J 1,12-13 (tłumaczenie literalne) ¹⁶
ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ,	Tym, zaś którzy Go przyjęli, dał im moc, by stali się dziećmi Boga, tym wierzącym w imię Jego,
ὅς οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκός	który nie z krwi ani nie z woli ciała

¹³ Burney, *Aramaic*, 34. Ponadto hipoteza o aramejskim źródle Ewangelii Janowej i dokonana retrowersja tekstu mogłaby wytłumaczyć pochodzenie wariantu obecnego w Kodeksie Bezy (D), gdzie pominięty jest rodzajnik liczby mnogiej (aramejski zaimek ܘܢ jest nieodmienny), ale zachowany czasownik w liczbie mnogiej. John F. McHugh twierdzi, że hipoteza o aramejskim źródle Ewangelii Janowej może wyjaśniać, dlaczego Ireneusz przyjął czytanie w liczbie pojedynczej. Pisząc swoje dzieła w języku greckim mógł być w łączności z żywą tradycją w Efezie lub mógł znać wersję aramejską różniącą się od tej zachowanej w greckich manuskryptach – zob. McHugh, *Commentary*, 110.

¹⁴ I. de la Potterie, *Studi di cristologia giovannea* (D.StBiG 4; Genova: Marietti 1986) 62.

¹⁵ Metzger, *A Textual Commentary*, 197. Por. Nestle – Aland, *Nowy Testament*, 292.

¹⁶ Tłumaczenie własne.

οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρῶς	ani nie z woli mężczyzny
ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθη.	lecz z Boga został zrodzony.

Tekst rozpoczyna się od zaimka względnego przymiotnikowego ὅσος, który można przetłumaczyć jako „tak wiele, jak” czy też „tyle ile”. Jednocześnie należy zaznaczyć, że zawsze odnosi się do ilości, zawierając w sobie ideę całości¹⁷. Następnie pojawia się spójnik δέ, który może mieć znaczenie łączące lub przeciwstawne¹⁸. Nigel Turner zauważa jednak, że kiedy spójnik ten występuje po negacji, tak jak w przypadku J 1,12, może mieć jeszcze większą siłę przeciwstawienia niż ἀλλά¹⁹. Spójnik δέ pomaga więc dostrzec kontrast pomiędzy tymi, którzy nie poznali i nie przyjęli Słowa (J 1,10-11), a tymi, którzy je przyjęli (J 1,12). W dalszej części tekstu pojawia się czasownik λαμβάνω z dopełnieniem (αὐτόν). Warto zauważyć, że czasownik ten posiada podwójne znaczenie: aktywne – „wziąć”, oraz pasywne – „otrzymać”, „przyjąć”²⁰. Z kontekstu wynika jednak, że autor miał na myśli znaczenie bierne, gdyż Słowo (*Logos*) przychodzące na świat, podobnie jak dar, może zostać przyjęte bądź odrzucone. W związku z tym wyrażenie ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν należałoby przetłumaczyć jako „tym, zaś którzy Go przyjęli”, a bardziej dosłownie brzmiałoby to jako „tylu, zaś ilu Go przyjęło”. Mowa jest bowiem o wszystkich osobach, które przyjęły Słowo (*Logos*). Co więcej, należy zaznaczyć, że zaimek względny ὅσοι pełni w tym wersecie funkcję *casus pendens*, ponieważ odnosi się do występującego dalej αὐτοῖς, wskazując na tę samą grupę osób²¹.

Podmiotem drugiej części zdania ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι jest rzeczownik ὁ λόγος (Słowo). To Ono daje moc tym, którzy Je przyjęli, by stali się dziećmi Boga. Zastosowany tu czasownik δίδωμι ma ważne znaczenie w teologii czwartej Ewangelii. Zakłada istnienie dawcy, obdarowanego, jak i samego daru, jednocześnie objawiając głębokie relacje zachodzące pomiędzy nimi. Ojciec jest Tym, który daje światu swego Syna, by każdy wierzący mógł osiągnąć życie wieczne (J 3,16). Motywem zaś obdarowania jest miłość (J 3,35). Co więcej, dar Ojca wobec Jezusa jest kontynuowany w darze wobec ludzkości²². W J 1,12 Słowo jest dawcą, a odbiorcami są wierzący. Natomiast dar wyrażony jest rzeczownikiem ἡ ἐξουσία, który można

¹⁷ Piwowar, *Składnia*, 198–199.

¹⁸ Piwowar, *Składnia*, 517–520.

¹⁹ Turner, *Grammar*, 331.

²⁰ G. Dellling, „λαμβάνω”, *GLNT VI*, 21–22.

²¹ Harris, *John*, 30. *Casus pendens* jest cechą języków semickich, co wskazywałoby na aramejskie źródło czwartej Ewangelii. Ponadto, ten sposób wypowiedzi jest charakterystyczny dla Ewangelii Janowej, ponieważ pojawia się tam aż 27 razy, a w pozostałych Ewangeliiach 21 razy – zob. Burney, *Aramaic*, 65.

²² M.S. Wróbel, „Dwa dary Ukrzyżowanego: Maryja i Duch (J 19, 25-37)”, *SalMat* 10/2 (2008) 32.

przetłumaczyć jako „moc”, „władza”, „upoważnienie”, czy też „prawo do robienia czegoś”²³. Jest to zatem moc bądź prawo do stania się dziećmi samego Boga. Autor chciał dzięki temu podkreślić zdumiewające połączenie wierzących z Ojcem, które dokonuje się poprzez dar dziecięstwa Bożego ofiarowany przez Wcielone Słowo. Ta myśl prowadzi do stwierdzenia, że człowiek może stać się dzieckiem Boga jedynie poprzez wiarę w imię Jezusa (J 1,12), ponieważ tylko On zapewnia dostęp do Ojca (J 14,6). Jego synostwo jest wyjątkowe, gdyż można je określić jako zrodzenie z Boga (J 1,13), co w podobny sposób oddaje również termin *μονογενής* (np. J 1,14.18). Ta fundamentalna prawda dotycząca relacji Chrystusa z Ojcem jako zasady naszej relacji z Bogiem potwierdza odczytanie lekcji J 1,13 w liczbie pojedynczej²⁴.

W tym miejscu warto podkreślić, że już na etapie krytyki tekstu pomocne było odwołanie się do hipotezy o aramejskim źródle Ewangelii Janowej. Pozwoliło to na wyjaśnienie istnienia różnych wariantów tekstualnych: lekcji potwierdzających czytanie tekstu J 1,13 w liczbie mnogiej, jak i w liczbie pojedynczej. Co więcej, próba retrowersji tekstu aramejskiego J 1,12-13 dokonanej przez Charlsa F. Burneya, pozwala na głębszą interpretację myśli Janowej, jak i na odkrycie podobieństw z tekstami targumicznymi.

Tłumaczenie wersji aramejskiej	Retrowersja tekstu aramejskiego J 1,12-13 ²⁵	Tekst grecki J 1,12-13
<p>Wszystkim, którzy przyjęli Go dał im prawo, by stali się synami Boga, wierzącym w imię Jego.</p> <p>Ponieważ (który) nie z krwi i nie z woli ciała, i nie z woli mężczyzny,</p>	<p>כולהון דקבלוניה יהב להון רשותא למהוי בני אלהא למהימנין בשמיה דלא מין דמא ולא מין צבות בסרא ולא מין צבות גברא</p>	<p>ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ οἱ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς</p>

²³ Popowski, *Wielki słownik*, 208.

²⁴ Vellanickal, *Divine Sonship*, 118.

²⁵ Burney, *Aramaic*, 41.

ale z Boga narodził się.	אֵילֶהָן מִן אֱלֹהֵא אִיתִילִיד	ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.
--------------------------	---------------------------------	---------------------------

Mając na uwadze aramejski tekst, można wyróżnić kilka istotnych spostrzeżeń. Po pierwsze, czasownik קבל, w przeciwieństwie do greckiego λαμβάνω, posiada jedynie znaczenie bierne, czyli otrzymać, przyjąć, zaakceptować²⁶. Dzięki temu nie ma wątpliwości co do rozumienia tekstu. Po drugie, grecki czasownik ἡ ἐξουσία posiada szerokie znaczenie, stąd nie jest jasne, czy w tym przypadku oznacza on „moc”, „prawo”, czy też „władzę stania się dziećmi Boga”. Aramejski termin שרר ma natomiast węższe znaczenie: „pozwolenie”, „prawo”, tak więc wyraża nadanie prawa do otrzymania godności synów Bożych²⁷. Ostatnim spostrzeżeniem jest możliwość, jaką daje interpretacja zaimka ܝܢ w J 1,13. Zgodnie z zasadami gramatyki może on bowiem pełnić zarówno funkcję partykuły dopełnienia bliższego, zaimka względnego (który/która), jak i spójnika (że, ponieważ)²⁸. W przypadku omawianego wersetu można w ten sposób wyróżnić dwie możliwości interpretacyjne. Jeśli zaimek ten pełni funkcję zaimka względnego, to „Chrystus narodzony z Boga” byłby wyjaśnieniem zaimka αὐτοῦ poprzedzającego ten werset. Natomiast według interpretacji przedstawionej przez Charlsa F. Burneya, w. 13 podaje powód, dla którego możliwe staje się bycie dzieckiem Boga²⁹. Jezus, rodząc się nie według ciała, ale z Boga, mógł nadać prawo do bycia synami Boga tym, którzy Go przyjęli. W dalszej części pracy te zagadnienia zostaną poddane analizie egzegetycznej i teologicznej, uwzględniając odniesienia do tekstów Targumu Neofiti 1.

4.1.1.3. Kontekst i gatunek literacki

Omawiane wersety J 1,12-13 są częścią Prologu Janowego rozpoczynającego czwartą Ewangelię. Ma on charakter hymnu, który w uroczysty sposób zapowiada najważniejsze tematy teologiczne rozwijane w narracji całej księgi³⁰. Zagadnienia dotyczące gatunku literackiego Prologu i jego kontekstu zostały już omówione w poprzednim rozdziale, przy analizie wersetu J 1,18, dlatego też zostaną w tym miejscu pominięte. Warto jednak zwrócić uwagę na kontekst bliższy ww. 12-13 i ich miejsce w strukturze perykopy.

²⁶ Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 472.

²⁷ Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 530.

²⁸ Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 144.

²⁹ Burney, *Aramaic*, 34.

³⁰ R.A. Culpepper, „The Prologue as Theological Prolegomenon to the Gospel of John”, *The Prologue of the Gospel of John. Its Literary, Theological, and Philosophical Contexts. Papers Read at the Colloquium Ioanneum 2013* (red. J.G. van der Watt – U. Schnelle – R.A. Culpepper) (WUNT 359; Tübingen: Mohr Siebeck 2016) 26.

Badacze Ewangelii Janowej na różne sposoby dzielą tekst J 1,1-18, starając się wyodrębnić najbardziej adekwatną jego strukturę. Wielu z nich dostrzega budowę chiastyczną, równocześnie zgadzając się, co do większości punktów struktury. Jednakże, występują rozbieżności w określeniu centralnego punktu perykopy. Nils W. Lund twierdzi, że w. 13 stanowi centrum perykopy, podczas gdy Paul Lamarche, że ww. 10-13³¹. Marie-Émile Boismard w centrum Prologu sytuuje natomiast ww. 12-13 i zauważa paralele między wersetami: ww.1-2 i w. 18; w. 3 i 17; ww.4-5 i w. 16; ww. 6-8 i w. 15; ww. 9-11 i w.14³². Według francuskiego egzegety ww. 12-13 stanowią połączenie między dwiema częściami Prologu: Wcielone Słowo (*Logos*) daje wierzącym moc, by stali się dziećmi Boga. Celem jest zatem przebóstwienie uczniów jako dzieci Bożych³³.

Interesującą interpretację struktury samego wersetu J 1,12 przedstawia R. Alan Culpepper. Dostrzega on w tym wersecie budowę chiastyczną, gdzie w. 12a odpowiada w. 12c, natomiast w. 12b stanowi centrum. Schemat struktury J 1,12 prezentuje się zatem następująco:

A ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν,

B ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι

A' τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ³⁴.

Ci, którzy przyjęli Słowo (J 1,12a) są określani jako ci, którzy uwierzyli w Jego Imię (J 1,12c)³⁵. Werszet J 1,12c jest zatem wyjaśnieniem J 1,12a. Głównym stwierdzeniem są zaś słowa ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι (J 1,12b), które stanowią zarazem centrum całego Prologu Janowego³⁶. Struktura Prologu ukazuje więc, iż jego najistotniejszym przesłaniem teologicznym nie jest fakt, że Bóg przyjmuje ciało, ale prawda o stawaniu się dzieckiem Boga dzięki mocy Słowa³⁷. Jest to bowiem cel historii zbawienia, jak i samego Wcielenia Słowa. Co więcej, uznając Prolog jako zapowiedź najważniejszych tematów Ewangelii, można stwierdzić, że prawda o dziecięctwie Bożym wierzących zajmuje bardzo ważne miejsce w przesłaniu całej księgi.

³¹ R.A. Culpepper, „The Pivot of John’s Prologue”, *NTS* 27/1 (1980) 4.

³² Boismard, *Prologue*, 35, 79–80.

³³ Boismard, *Prologue*, 35.

³⁴ Culpepper, „Pivot”, 15.

³⁵ Culpepper, „Prologue”, 21.

³⁶ Culpepper, „Pivot”, 15–16.

³⁷ Podobną myśl wyraża Stanisław Mędała twierdząc, że najważniejszym tematem Prologu jest dziecięctwo Boże chrześcijan oparte na wierze w Słowo (*Logos*) – zob. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 1–12)*, 250.

4.1.2. Analiza egzegetyczna

W dalszej części pracy zostaną przebadane najważniejsze wyrażenia, które występują w omawianych wersetach (J 1,12-13). Pierwszym z nich jest przyjęcie Słowa, natomiast drugim jest ukazanie różnicy pomiędzy stawaniem się dzieckiem Boga, a byciem zrodzonym z Boga. Ostatnie zagadnienie będzie dotyczyło wiary w imię Słowa.

4.1.2.1. Przyjęcie Słowa

Czasownik λαμβάνω pojawia się 140 razy w Ewangeliach, przy czym w Ewangelii Jana 46 razy³⁸. Jak już wcześniej wspomniano, może on mieć zarówno znaczenie czynne (wziąć), jak i bierne (otrzymać, przyjąć). W Ewangelii Janowej termin ten często nosi głęboki sens teologiczny, szczególnie w kontekstach takich jak: „przyjąć Słowo” (np. J 1,12), „przyjąć Jezusa” (np. J 5,43), „przyjąć świadectwo” (np. J 3,11), „przyjąć Ducha” (np. J 14,17). Każde z tych sformułowań wymaga przeanalizowania w kontekście, aby następnie poprawnie odczytać jego znaczenie.

Pierwszym kluczowym wyrażeniem dla omawianego zagadnienia jest fraza „przyjąć Słowo (*Logos*)”, która pojawia się w J 1,12. Należy zaznaczyć, że ta postawa jest skonstrastowana z brakiem przyjęcia wśród swoich (J 1,11). Bóg przychodzi w ludzkim ciele i zamieszkuje pośród swojego ludu, jednak zostaje odrzucony przez wielu. To napięcie związane z przyjęciem bądź odrzuceniem Wcielonego Słowa przez Żydów jest obecne w całej Ewangelii³⁹. Można nawet stwierdzić, że stanowi ono nić łączącą narrację, gdyż zarówno bohaterowie księgi, jak i każdy czytelnik, są nieustannie wzywani do wyrażenia swojej wiary. Tekst Prologu dodatkowo podkreśla, że konsekwencją przyjęcia Słowa jest uczestnictwo w dziecięctwie Bożym, a więc w bliskiej relacji z Bogiem Ojcem (J 1,12).

Podobne znaczenie ma wyrażenie „przyjąć Jezusa”, które również jest ściśle związane z aktem wiary⁴⁰. W dyskusji z Żydami, Jezus zarzuca im, że nie przyjęli Go, mimo że przyszedł w imieniu swego Ojca (J 5,43). W kolejnym wersecie autor stosuje natomiast czasownik πιστεύω (J 5,44), co wskazuje na bezpośrednią zależność obu czasowników. J. Ramsey Michaels twierdzi nawet, że słowa „przyjąć” i „uwierzyć” są u Jana synonimami, gdyż wymagają świadomego i aktywnego wyboru⁴¹. Ci, którzy nie przyjęli Jezusa, są zatem tymi, którzy nie uwierzyli w Niego,

³⁸ Dla porównania: Mt – 53; Mk – 20; Łk – 21; J – 46.

³⁹ Zob. J 3,18; 8,30; 10,31; 11,45-53.

⁴⁰ M.S. Wróbel, „Wierzyć, czyli przyjmować”, *Pastores* 50/1 (2011) 7.

⁴¹ Michaels, *Gospel*, 68.

nie rozpoznali w Nim Odwiecznego Słowa. Ci zaś, którzy przyjmują Jezusa, przyjmują również Ojca, a więc wiara w Jezusa pociąga za sobą wiarę w Ojca (J 13,20). Można zatem zaobserwować płynne przejście od przyjęcia słów Jezusa do idei wiary (por. J 17,8). Marie-Émile Boismard słusznie zauważa, że przyjmowanie Słowa jest zasadniczo wiarą w Jezusa, w Jego misję, w przesłanie zbawienia, które przynosi w imieniu Ojca⁴².

Warto zwrócić uwagę, że Janowa idea „przyjmowania słów Jezusa” (J 12,48) jest tożsama ze „słuchaniem”, „zachowywaniem” (J 12,47), jak i samą wiarą (J 12,46). Podobną myśl można również odnaleźć w tekstach Targumu Neofiti 1. Pamiętanie o Słowie (*Memra*) Pana (TgN Pwt 8,18), słuchanie Jego głosu (TgN Pwt 8,20) oraz zachowywanie przykazań (TgN Pwt 28,1) są równoznaczne z aktem wiary. Przeciwną postawą, która w czwartej Ewangelii wyraża brak wiary, jest nieprzyjęcie Słowa, a więc odrzucenie Go. W tym miejscu kolejny raz można dostrzec odniesienie do tekstów targumicznych. Biblia hebrajska przywołuje słowa Mojżesza, który określa postawę Izraelitów jako bunt przeciwko Panu (Pwt 31,27). Targumista natomiast tłumaczy tę frazę jako odrzucenie Słowa (*Memra*) Pana (TgN Pwt 31,27). Co więcej, łączy je z nieposłuszeństwem, niezachowywaniem przykazań, a w konsekwencji brakiem wiary. Teksty targumiczne podpowiadają zatem, że idea „przyjęcia Słowa” nie jest jedynie analogiczna do otrzymania daru, ale ściśle wiąże się z posłuszeństwem Bogu⁴³. Nie sposób nie zauważyć, że idea odrzucenia Słowa przez Naród Wybrany pobrzmiwa jeszcze wyraźniej w Prologu Ewangelii Janowej, gdzie rodacy Jezusa są określani terminem *oi ἴδιот* (J 1,12).

Innym charakterystycznym sformułowaniem typowym dla czwartej Ewangelii jest wyrażenie „przyjąć świadectwo”. Pojawia się ono trzykrotnie i za każdym razem w kontekście wiary (J 3,11.32.33). Te dwie rzeczywistości są ze sobą ściśle powiązane⁴⁴. Dawanie świadectwa ma na celu wzbudzenie wiary, tak jak w przypadku umiłowanego ucznia (J 19,35), czy też Jana Chrzciciela (J 1,7). Można zatem uznać, że przyjęcie świadectwa prowadzi do wiary w Jezusa, a zatem do przyjęcia Wcielonego Słowa. Nieprzyjęcie świadectwa Jezusa (J 3,11) jest natomiast równoznaczne z niewiarą (J 3,12). Podobnie rzecz ma się z Duchem Prawdy, którego świat nie może przyjąć (J 14,17), a mogą to uczynić jedynie ci, którzy wierzą. Należy podkreślić, że to właśnie zmartwychwstanie Pana jest uprzywilejowanym momentem, dzięki któremu uczniowie są zaproszeni do przyjęcia daru Ducha Świętego (J 20,22), tak jak daru dziecięstwa Bożego (J 20,17).

⁴² Boismard, *Prologue*, 41.

⁴³ Ronning, *Jewish*, 32.

⁴⁴ M.S. Wróbel, „Świadectwo Jana Chrzciciela w IV Ewangelii”, *VV* 28 (2015) 227.

4.1.2.2. *Stawanie się dzieckiem Boga a bycie zrodzonym z Boga*

Janowe określenie wierzących jako „dzieci Boga” (J 1,12) może mieć swoje źródło w tekstach starotestamentalnych. Bóg nazywa Izraela swoim synem pierworodnym (Wj 4,22), bądź też umiłowanym (Oz 11,1), co prowadzi Żydów do myślenia o sobie jako o tych, którzy mają szczególny przywilej bycia dziećmi Boga (J 8,41)⁴⁵. Należy jednak podkreślić, że Prolog wyraźnie zaznacza różnicę między statusem „dzieci Bożych” a tożsamością „Syna Bożego”. Bliska więź Jezusa z Ojcem, charakteryzowana przez zrodzenie (J 1,13), jest inna od relacji uczniów z Ojcem, do której mają przystęp dzięki wierze we Wcielone Słowo.

Wierzący jest określony greckim słowem τέκνον pochodzącym od czasownika τίκτω, oznaczającego „rodzić”, „wydawać na świat”⁴⁶. Termin ten podkreśla relację dziecka do rodziców, akcentując tym samym jego pochodzenie i bliską więź z nimi⁴⁷. W Septuagincie, τέκνον zazwyczaj odpowiada hebrajskiemu słowu בן (syn), stąd płęć dziecka musi być wyjaśniona przez kontekst⁴⁸. W Ewangeliach synoptycznych słowo τέκνον pojawia się 37 razy, najczęściej w dosłownym znaczeniu, podkreślając naturalne pochodzenie potomka⁴⁹. Czasem jednak przybiera znaczenia metaforycznego, wyrażając bliską relację opartą na miłości lub autorytecie (np. Mt 9,2; Łk 16,25). W czwartej Ewangelii termin ten pojawia się tylko trzykrotnie: dwa razy w połączeniu z dopełnieniem τοῦ Θεοῦ (J 1,12; 11,52) i raz τοῦ Ἀβραάμ (J 8,39), co sugeruje jego przenośne użycie. Zastosowana zaś liczba mnoga (τέκνα) wskazuje na odniesienie do całego ludu, a nie jedynie do jednostki.

Warto zaznaczyć, że czwarta Ewangelia wyraźnie rozróżnia wyrażenie τέκνα Θεοῦ (dzieci Boga), odnosząc je do wierzących, od υἱὸς Θεοῦ (syn Boga) przypisanego jedynie Jezusowi. Z jednej strony mowa jest o synostwie Bożym zarówno w odniesieniu do Chrystusa, jak i do ludzi, a z drugiej zaznaczona jest ta fundamentalna różnica. Wyjątkowa relacja Jezusa z Ojcem i Jego tożsamość jako Syna Bożego (υἱὸς τοῦ Θεοῦ) są również podkreślone poprzez słowo μονογενής (Jednorodzony)⁵⁰. Uczniowie są natomiast określani jako dzieci Boga. Inną tendencję można zaobserwować w Ewangeliach synoptycznych, gdzie autorzy stosują oba terminy zamiennie. W Ewangelii Mateusza pojawia się myśl, że ci którzy wprowadzają pokój będą nazwani „synami Boga” (Mt 5,9). To określenie występuje jeszcze w Łk 20,36, natomiast w innym miejscu autor

⁴⁵ Bernard, *Commentary*, 16.

⁴⁶ Popowski, *Wielki słownik*, 603–604.

⁴⁷ Balz – Schneider, *Dictionary*, III, 341; Oepke, „παῖς”, 229.

⁴⁸ Vellanickeal, *Divine Sonship*, 90.

⁴⁹ Zob. np. Mt 2,18; 7,11; 21,28; Mk 13,12; Łk 1,7; 2,48; 20,31.

⁵⁰ J 1,14.18; 3,16.18.

posługuje się wyrażeniem „synowie Najwyższego” (Łk 6,35). Św. Paweł chcąc opisać relację pomiędzy Ojcem a wierzącymi stosuje jeszcze więcej wyrażen: υιοὶ τοῦ θεοῦ⁵¹, τέκνα τοῦ θεοῦ⁵², τέκνα ἐπαγγελίας⁵³ oraz υιοθεσία⁵⁴. Ten ostatni termin wyraża ideę adopcji, prawnego przyjęcia danej osoby jako syna⁵⁵. U św. Pawła jest to rzeczywistość zarówno obecna (już), jak i eschatologiczna (jeszcze nie)⁵⁶. Z jednej strony jest to doświadczenie odkupienia przez Chrystusa i obecność Ducha Świętego, który woła „Abba, Ojczy” (Rz 8,15; Ga 4,6)⁵⁷. Z drugiej zaś, ostateczne wypełnienie jeszcze nie nastąpiło, ponieważ wierzący nadal oczekują przybrania za synów (Rz 8,23).

Wyrażenie τέκνα Θεοῦ stanowi w J 1,12 dopełnienie czasownika γίνομαι (stawać się). Ignace de la Potterie zauważa, że w czwartej Ewangelii czasownik ten wyraża pewien rozwój i progresywność⁵⁸. Bycie dziećmi Boga jest więc zupełnie odmienne od stawania się nimi. Pierwsze określenie wskazuje na stabilną, już osiągniętą rzeczywistość, natomiast drugie opisuje dynamizm i proces. Warto zwrócić uwagę, że w Prologu ukazują się kontrast między ludem Izraela, określonym jako „swoi”, który odrzucił Słowo (J 1,11) a tymi, którzy przyjęli i uwierzyli (J 1,12), To właśnie oni zostali nazwani dziećmi Boga. W kolejnych wersach ukazana jest jeszcze inna różnica między wierzącymi, którzy stają się dziećmi Boga (J 1,12), a Wcielonym Słowem zrodzonym z Boga (J 1,13). Te dwa obrazy mogą odzwierciedlać polemikę toczącą się w środowisku żydowskim na temat synostwa Bożego Izraelitów. Podstawowy pogląd zakładał, że synostwo Boże jest naturalnie związane z przynależnością do Narodu Wybranego. Inni natomiast twierdzili jednak, że jest ono warunkowane etycznie: tylko ten, kto żyje jak dziecko Boże, może tak się nazywać⁵⁹. Drugie przekonanie znajduje swoje potwierdzenie w Talmudzie, który przypisuje Izraelitom dwa określenia: synowie i słudzy, w zależności od tego, czy wypełniają wolę Pana, czy też nie (BT BB 10a). W umyśle wierzącego Izraelity mogło pojawić się zatem pytanie dotyczące jego tożsamości. Czy jest on synem Boga (dzieckiem Boga) na podstawie samej przynależności do Narodu Wybranego (poprzez zrodzenie), czy też dzięki czynom i swojej wierze? Czwarty ewangelista wyjaśnia ten dylemat głosząc, że jedynie Słowo (*Logos*) jest Synem

⁵¹ Rz 8,14.19; 9,26; Ga 3,26.

⁵² Rz 8,16.21; 9,8; Flp 2,15.

⁵³ Rz 9,8; Ga 4,28.

⁵⁴ Rz 8,15.23; 9,4; Ga 4,5; Ef 1,5.

⁵⁵ S. Stasiak, *List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (NKB.NT 6; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2020) 394.

⁵⁶ Vellanickal, *Divine Sonship*, 83.

⁵⁷ Marcin Kowalski zauważa, że wspólnota wierzących opiera się nie tylko na Duchu, ale również na darze dzieciństwa Bożego i relacji z Chrystusem – zob. M. Kowalski, „Stoicka ‘pneuma’ a Pawłowa koncepcja Ducha w Rz 8. Cz. 2: Paweł i stoicy na temat Ducha – podobieństwa i różnice” *BibAn* 8/4 (2018) 526.

⁵⁸ La Potterie, „La figliolanza”, 55.

⁵⁹ Strack – Billerbeck, *Kommentar*, 360.

na podstawie zrodzenia (J 1,13), a uczniowie stają się dziećmi Boga dzięki wierze w Niego (J 1,12).

4.1.2.3. Wiara w imię Słowa

Sformułowanie, które pojawia się w Prologu „wierzyć w imię” (πιστεύω εἰς τὸ ὄνομα), jest typowo Janowe, ponieważ nie występuje w Nowym Testamencie w żadnym innym miejscu poza czwartą Ewangelią i listami tegoż apostoła⁶⁰. Podobne wyrażenia można odnaleźć w pismach starotestamentalnych: ufać imieniu Pana (בטח בשם יהוה), czy też szukać schronienia w imieniu Pana (חסה בשם יהוה), jednak nie są one tożsame z pojęciem wiary⁶¹. Nawet jeśli w okresie powygnaniowym „imię Pana” zastępuje Jego osobę (Iz 25,1; Ml 3,16), należy zaznaczyć, że Biblia hebrajska nie używa wyrażenia „wierzyć w imię Pana”, lecz jedynie „wierzyć w Pana” (האמין ביהוה)⁶². Inną tendencję wykazuje zaś Targum Neofiti 1, gdzie wyrażenie to pojawia się siedmiokrotnie i za każdym razem w połączeniu ze Słowem (*Memra*)⁶³.

Analizując Janowe wyrażenie „wierzyć w imię Słowa” należy rozpocząć od wyjaśnienia sensu czasownika πιστεύω (wierzyć), a następnie rzeczownika τὸ ὄνομα (imię). Czasownik ten wiąże się z kluczowym tematem czwartej Ewangelii: wiarą w Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego (J 20,31). Znaczenie tego zagadnienia podkreśla również częstotliwość użycia czasownika πιστεύω, który u Jana pojawia się 98 razy, podczas gdy u synoptyków tylko 34 razy⁶⁴. Jest on odpowiednikiem hebrajskiego słowa אמן, które w koniugacji Hifil przyjmuje znaczenie zarówno deklaratywne („być mocnym, stabilnym”, „stać się godnym zaufania”), jak i sprawcze („czynić kogoś mocnym, stabilnym”)⁶⁵. W języku hebrajskim wyraża zatem pewną ideę stabilności, stałości czy też niezawodności. Starotestamentalna koncepcja wiary, podobnie jak Janowa, jest mocno zakorzeniona w tym, czego Bóg dokonał w historii, a jednocześnie odnosi się do przyszłości, wyrażając pewność, że Bóg spełni to, co obiecał⁶⁶. Jak to słusznie zauważa Waldemar Chrostowski, wiara jest odpowiedzią na wierność Boga⁶⁷.

⁶⁰ J 1,12; 2,23; 3,18; 1 J 5,13.

⁶¹ Iz 50,10; Ps 33,21; So 3,12.

⁶² H. Bietenhard, „ὄνομα”, *GLNT VIII*, 723. Zob. Rdz 15,6; Wj 14,31; Pwt 1,32; 2 Krl 17,14.

⁶³ Wyrażenie „wierzyć w imię Słowa (*Memra*)”: TgN Rdz 15,6; TgN Wj 4,31; 14,31; TgN Lb 14,11; 20,12; TgN Pwt 1,32; 9,23.

⁶⁴ Mt – 11; Mk – 14; Łk – 9.

⁶⁵ A. Jepsen, „אמן”, *GLAT I*, 639.

⁶⁶ R. Bultmann – A. Weiser, „πιστεύω”, *GLNT X*, 403.

⁶⁷ W. Chrostowski, „Od wiary w Boga do zawierzenia Bogu. Biblijna koncepcja wiary”, *Świadkowie wiary. Biblia o wierze* (red. D. Dziadosz) (ABLu 9; Lublin: Wydawnictwo KUL 2014) 16.

Drugim elementem omawianego wyrażenia jest rzeczownik τὸ ὄνομα (imię), oddany w Biblii hebrajskiej terminem שם. Pierwotnie słowo to określało zewnętrzną cechę, która odróżniała jedną osobę (lub rzecz) od drugiej⁶⁸. Wiązało się z przywołaniem osoby bądź jej autorytetu, wskazywało na reputację, sławę, honor⁶⁹. Bóg objawiając się Mojżeszowi dał mu poznać swoje imię (Wj 3,14-15), tym samym objawiając swoją tożsamość⁷⁰. Fakt ten uwypukla teologiczne znaczenie imienia w przekazie biblijnym, co rozwija późniejsza tradycja rabiniczna, odczytując tetragram (יהוה) jako השם (rzeczownik שם z rodzajnikiem określonym)⁷¹. Warto zwrócić uwagę, że autor czwartej Ewangelii stosując sformułowanie εἰς τὸ ὄνομα (w imię) może w ten sposób nawiązywać do myśli semickiej, która w syntagmie בשם (w imię) odnosiła się do Imienia Pana (יהוה)⁷².

Ewangelia Janowa łączy wyrażenie εἰς τὸ ὄνομα (w imię) z terminami odnoszącymi się do Boga, a są nimi: Słowo (*Logos*), Pan Ojciec i Jezus. Nawiązanie do imienia Słowa pojawia się jedynie w J 1,12, gdzie uczniowie są zaproszeni do wiary w to imię. Podobnie, wzmianka o imieniu Pana występuje tylko raz, w scenie wjazdu Jezusa do Jerozolimy, gdzie jest określony jako błogosławiony, który przychodzi w imię Pana (J 12,13). Wyrażenie „imię Ojca” pojawia się natomiast kilkakrotnie: Jezus przychodzi w imieniu Ojca (J 5,43) i dokonuje czynów w Jego imię (J 10,25). Jego misją jest uwielbienie imienia Ojca (J 12,28) i objawienie Go ludziom (J 17,6.26)⁷³. Uczniowie są strzeżeni w imieniu Ojca przez Jezusa (J 17,11-12). Ostatnim wyrażeniem jest „imię Jezusa”. Przede wszystkim uczniowie są wezwani, by prosić w imię Jezusa⁷⁴, jak i znosić prześladowania ze względu na nie (J 15,21). Otrzymują od Ojca dar Ducha posłanego w imię Jezusa (J 14,26). Celem zaś spisania Ewangelii jest to, by uczniowie wierzyli i mieli życie w imię Jezusa (J 20,31).

Znaczące jest, że sformułowanie „wierzyć w imię” pojawia się przy pierwszym i ostatnim odniesieniu do wiary w Ewangelii Janowej (J 1,12; 20,31). Podkreśla to konieczność przyjęcia Jezusa jako Boga i wiary w Niego⁷⁵. Wierzyć w Jego imię (J 2,23) oznacza zatem wierzyć w Jego mesjańską misję, w Jego tożsamość Jednorodzonego Syna Bożego (J 3,18). Jest przyłgnięciem do

⁶⁸ Bietenhard, „ὄνομα”, 709.

⁶⁹ A. Bartoszek, „Znaczenie imienia na starożytnym Bliskim Wschodzie”, *ComP* 14/1 (1994) 24.

⁷⁰ A. Gorlewski, „‘Wtedy zaczęto wzywać imienia JHWH’ (Rdz 4,26). Imię Boga jedyną nadzieją dla ludzkości – znaczenie imienia Bożego w tekstach Rdz 4,26 i Wj 3,14-15”, *WST* 30/2 (2017) 104.

⁷¹ Bietenhard, „ὄνομα”, 753.

⁷² Bietenhard, „ὄνομα”, 711.

⁷³ Wyrażenie mówiące o tym, że Ojciec dał swoje imię Synowi (J 17,11-12) oznacza, że obdarzył Go bezgranicznym poznanie siebie samego oraz doskonałą wspólnotą z sobą – G. Rouiller, „Życie w Jego Imieniu. Św. Jan i jego teologia Imienia”, *ComP* 14/1 (1994) 62.

⁷⁴ J 14,13.14; 15,16; 16,23.24.26.

⁷⁵ Keener, *Gospel*, 399.

Jezusa poprzez posłuszne słuchanie, miłość i naśladowanie⁷⁶. Ten, kto wierzy w Syna, wchodzi również w bliską relację z Ojcem (J 1,12)⁷⁷. Co więcej, wyrażenie to stanowi niejako klamrę spinającą narrację całej księgi. Craig S. Keener twierdzi, że formuła „wierzyć w imię Jezusa” prawdopodobnie jest aluzją do Bożego imienia⁷⁸. Znajdowałoby to potwierdzenie w zabiegach autora czwartej Ewangelii, który łączy ideę „imienia” z Wcielonym Słowem, a następnie z Jezusem, Ojcem i Panem.

Janowe wyrażenie „wierzyć w imię Słowa (*Logos*)”, nie mające swojego odpowiednika w Biblii hebrajskiej, może być bardziej zrozumiałe w kontekście tradycji przekazanej na kartach Targumu Neofiti 1. Pojawia się tam kilkakrotnie, natomiast nie występuje ani razu w Targumie Onkelosa i Targumie Jonatana⁷⁹. Mogłoby to wskazywać na wczesne pochodzenie tego wyrażenia, które na skutek rewizji rabinicznej, zostało usunięte z tzw. targumów oficjalnych. Targum Neofiti 1 pierwszy raz stosuje wyrażenie „wierzyć w imię Słowa (*Memra*) Pana” w kontekście Abrahama (TgN Rdz 15,6). Biblia hebrajska w tym miejscu podaje, że patriarcha uwierzył w Pana (והאמן ביהוה), po tym jak otrzymał od Niego obietnicę liczego potomstwa (Rdz 15,5-6). Tłumacz natomiast wyjaśnia syntagmę ביהוה poprzez sformułowanie בשם ממרא דיי (w imię Słowa Pana)⁸⁰. Podobny zabieg pojawia się jeszcze w dwóch miejscach: w TgN Wj 14,31 i TgN Pwt 1,32. Innym przykładem jest tekst TgN Wj 4,31, który tłumaczy hebrajski zwrot ויאמן העם (i uwierzył lud) jako והימנו בשם ממריה דיי (i uwierzył lud w imię Słowa Pana)⁸¹. Kiedy natomiast autor tekstu hebrajskiego (Lb 14,11; Lb 20,12) przytacza słowa Boga i stosuje wyrażenie „wierzyć we Mnie” (אמן בי), wtedy targumista tłumaczy frazę jako „wierzyć w imię Mojego Słowa” (אמן בשם ממרי)⁸². Ostatni sposób tłumaczenia można zaobserwować w TgN Pwt 9,23. W tekście hebrajskim (Pwt 9,23) pojawia się wyrażenie ולא האמנתם לו (nie uwierzyliście Mu), przy czym zaimek osobowy (3 os. l.poj. r.m.) odnosi się do wcześniej wspomnianego imienia Boga (יהוה). Targum Neofiti 1 przekłada zaś tę frazę jako ולא היימנתון בשם מימרה דיי קדישה (nie uwierzyliście w święte Słowo Pana)⁸³.

Podsumowując można zauważyć, że targumiczne wyrażenie „imię Słowa (*Memra*) Pana” jest tożsame z imieniem Pana, czyli tetragramem (יהוה). Uwierzyć w imię Słowa (*Memra*) Pana

⁷⁶ Vellanickal, *Divine Sonship*, 145; Rouiller, „Życie”, 64.

⁷⁷ Bietenhard, „ὄνομα”, 775.

⁷⁸ Keener, *Gospel*, 399.

⁷⁹ Ronning, *Jewish*, 28.

⁸⁰ Wróbel, *Księga Rodzaju*, 122–123.

⁸¹ Wróbel, *Księga Wjścia*, 38–39.

⁸² TgN Lb 14,11; 20,12.

⁸³ Parchem, *Księga Powtórzonego Prawa*, 124–125. Warto zwrócić uwagę, że hebrajski czasownik אמן pojawia się w Pwt 9,23 z przyimkiem ל, co zaś targum tłumaczy jako wyrażenie z przyimkiem ב.

oznacza zatem wiarę w samego Pana (יהוה). John Ronning twierdzi, że podobne znaczenie ma Janowe sformułowanie „wierzyć w imię”, ponieważ sugeruje związek z imieniem Boga, czyli tetragramem (יהוה)⁸⁴. Potwierdza to fakt, iż zarówno Słowo, Jezus, Bóg, jak i Pan, będące dopełnieniem wyrażenia „wierzyć w imię”, posiadają boską tożsamość, która odnosi się do świętego Imienia Boga objawionego Mojżeszowi (Wj 3,14).

4.1.3. Analiza teologiczna

Po dokonaniu analizy egzegetycznej kluczowych wyrażen występujących w omawianym fragmencie tekstu (J 1,12-13), należy zwrócić uwagę na zagadnienia teologiczne wynikające z powyższych badań. Pierwszym z nich jest odróżnienie koncepcji dziecięstwa Bożego uczniów od synostwa Jezusa, co poprowadzi do wyciągnięcia odpowiednich wniosków teologicznych. Drugim istotnym tematem jest interpretacja teologicznego znaczenia aktu wiary w procesie stawania się dzieckiem Boga oraz jego wpływu na przesłanie całej księgi.

4.1.3.1. Dziecięstwo Boże uczniów a synostwo Boże Jezusa

Na etapie analizy egzegetycznej zostały ukazane różnice pomiędzy wyrażeniami „dzieci Boga” i „Syn Boga”. Jan ewangelista wyraźnie oddziela synostwo, a dokładniej ujmując, dziecięstwo uczniów, od synostwa Bożego Jezusa. To rozróżnienie może być odpowiedzią na pytanie dotyczące tożsamości Izraelitów, a także osób spoza Narodu Wybranego, którzy uwierzyli w Jezusa. Czy tytuł syna Boga (dziecka Boga) można osiąść na podstawie samej przynależności do Narodu Wybranego (poprzez zrodzenie), czy też dzięki czynom i wierze? Czwarta Ewangelia wyjaśnia ten dylemat głosząc, że jedynie Słowo (*Logos*) jest Synem na zasadzie zrodzenia (J 1,13), a uczniowie stają dziećmi Boga dzięki wierze w Niego (J 1,12). Co więcej, myśl ta jest spójna z całą teologią Janową, ponieważ nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak przez Jezusa (J 14,6), ani nikt nie staje się dzieckiem Bożym inaczej jak przez Syna⁸⁵. Innymi słowy, synowska tożsamość ucznia ma strukturę chrystologiczną, ponieważ staje się on dzieckiem Boga na tyle, na ile bierze udział w życiu Syna Bożego⁸⁶. Przywilej bycia dziećmi Bożymi jest więc szczególnie i wyłączny. Nie jest naturalną cechą, którą posiada każda istota ludzka jako stworzenie Boże, ani

⁸⁴ Ronning, *Jewish*, 30.

⁸⁵ Ridderbos, *Gospel*, 45.

⁸⁶ La Potterie, „La figliolanza”, 54.

też niezbywalnym prawem Izraela (J 8,42). Jest to dar ofiarowany tym, którzy wierzą w Słowo (*Logos*)⁸⁷.

Janowe rozróżnienie pomiędzy statusem uczniów jako dzieci Bożych, a tożsamością Jezusa – Syna Bożego, staje się bardziej zrozumiałe w kontekście targumicznym. Biblia hebrajska często podkreśla wyjątkową pozycję Narodu Wybranego, nie na podstawie jego zasług, ale na zasadzie wolnego wyboru i bezwarunkowej miłości Pana (Pwt 7,7-8). Targum Neofiti 1 uwypukla natomiast rolę zachowywania przykazań, studiowania Prawa w trwaniu w przymierzu z Bogiem, i tym samym byciu Jego synami, Jego szczególną własnością⁸⁸. Już nie sam fakt przynależności do Narodu Wybranego jest zatem gwarantem trwania w bliskiej więzi z Bogiem, ale przestrzeganie Prawa, wiara w imię Słowa. Czwarta Ewangelia wyraża podobną ideę: dziećmi Boga nie są Izraelici określani mianem „swoich” (oi ἱδίοι), którzy odrzucili Wcielone Słowo (J 1,11), ale wszyscy ci, którzy z wiarą Je przyjęli (J 1,12). Dzieckiem Boga może więc stać się nawet ten, kto nie należy do Narodu Wybranego, wystarczy jedynie by przyjął Odwieczne Słowo (*Logos*), czyli uwierzył w Jezusa.

Drugim przesłaniem omawianego tekstu (J 1,12-13), zbieżnym z myślą targumiczną, jest fakt, że synostwo Jezusa jest wyjątkowe i niepowtarzalne, jest On prawdziwym Synem Bożym, zrodzonym z Ojca (J 1,13), będącym na Jego łonie (J 1,18). Uczniowie natomiast wchodzą w relację z Ojcem dzięki mocy Słowa, wierze w Jego Imię. Należy zaznaczyć, że Targum Neofiti 1 wielokrotnie stosuje sformułowanie „mój lud, synowie Izraela” (עמי בני ישראל), tym samym podkreślając bliską więź między Bogiem a Jego ludem⁸⁹. Co więcej, są oni określani jako lud umiłowanych⁹⁰ lub jako umiłowani synowie (TgN Pwt 32,5).

Warto zauważyć, że dokonana wcześniej próba retrowersji tekstu aramejskiego J 1,12 wykazuje, że greckiemu wyrażeniu τέκνα τοῦ θεοῦ (dzieci Boga) odpowiadałoby sformułowanie בני אלהא (synowie Boga). Przy pobieżnej analizie można byłoby stwierdzić, że to tłumaczenie jest zaprzeczeniem dotychczasowego Janowego rozróżnienia pomiędzy „dziećmi Boga” a „synem Boga”. Zwrot ten w liczbie mnogiej (synowie) może być jednak nawiązaniem do tradycji targumicznej, określającej w ten sposób Izraelitów („synowie Izraela”). Z drugiej strony wyrażenie בני אלהא (synowie Boga), może wskazywać na fakt, że ci, którzy wierzą, w konsekwencji stają się nowym Narodem Wybranym, a zatem spadkobiercami obietnic i przymierza. Stają się Jego umiłowanymi synami, podobnie jak określony był niegdyś Izrael (TgN

⁸⁷ Ridderbos, *Gospel*, 46.

⁸⁸ TgN Pwt 32,14,30; 33,29.

⁸⁹ Np. TgN Wj 1,9; 3,10; 20,2; TgN Kpł 19,26; TgN Pwt 5,6; 14,3.

⁹⁰ TgN Pwt 7,6; 14,2; 26,18.

Pwt 32,5). Ponadto, aramejskie nazewnictwo również wskazywałoby na wyraźne rozróżnienie: wierzący byłiby określani „synami” (w liczbie mnogiej), natomiast Jezus „synem” (w liczbie pojedynczej).

4.1.3.2. Dynamika wiary

Teologia Ewangelii Janowej wyraźnie uwypukla znaczenie aktu wiary w życiu uczniów, stąd też Ignace de la Potterie nazywa ją „Ewangelią wiary”⁹¹. Jej celem jest sprawić, by czytelnik uwierzył w Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego (J 20,31), natomiast konsekwencją – by żył w imię Jego (J 20,31) i stał się dzieckiem Boga (J 1,12). Złożoność obrazu Janowej koncepcji wiary ukazują liczne konstrukcje składniowe z czasownikiem πιστεύω (wierzyć). Ponadto, należy zwrócić uwagę na niektóre czasowniki, które pojawiają się wraz z terminem πιστεύω, często stanowią jego odpowiednik.

Najczęściej występującą konstrukcją (36 razy) z czasownikiem „wierzyć” w czwartej Ewangelii jest wyrażenie πιστεύω εἰς (wierzyć w). Warto zauważyć, że ta syntagma nie pojawia się ani razu w Septuagincie, a w Nowym Testamencie, poza pismami Janowymi, jedynie 8 razy⁹². Z tego względu można stwierdzić, że jest ona charakterystyczna dla teologii Janowej. Analizując powyższe wyrażenie należy zwrócić uwagę, że przyimek εἰς zazwyczaj wskazuje na dynamikę, ruch do środka czegoś lub pewne ustosunkowanie się do osoby (do, ku, dla)⁹³. W tym przypadku może podkreślać dynamizm wiary, gdyż jest ona drogą prowadzącą zarówno do Jezusa, jak i do Ojca. Polega na przyłgnięciu i całkowitym zaufaniu im oraz na wejściu w osobistą relację⁹⁴.

Drugą syntagmą jest połączenie czasownika „wierzyć” z dopełnieniem dalszym (πιστεύω + rzeczownik w celowniku), co można przetłumaczyć jako „wierzyć komuś/czemuś”. Konstrukcja ta pojawia się 18 razy w Ewangelii Janowej, natomiast w Ewangeliach synoptycznych 7 razy⁹⁵. U Jana uczniowie są wezwani do wiary Pismu i słowu Jezusa⁹⁶ a także do wiary samemu Chrystusowi⁹⁷, Jego dziełom (J 10,38) i Ojcu (J 5,24). Inny sposób interpretacji podpowiada zaś składnia semicka. Charles F. Burney zauważa mianowicie, że wyrażenie πιστεύω εἰς jest dosłownym tłumaczeniem hebrajskiej formuły ב אֱמִין, która wskazuje na zaufanie. Natomiast czasownik πιστεύω z dopełnieniem dalszym odpowiadałby konstrukcji ל אֱמִין,

⁹¹ I. de la Potterie, „Wiara w pismach Janowych”, *VV* 5 (2004) 107.

⁹² Mt 18,6; Mk 9,42; Dz 10,43; Rz 4,18; 10,10; Ga 2,16; Flp 1,29; 1 P 1,8.

⁹³ Więcej informacji na temat zastosowania przyimka εἰς w Nowym Testamencie – zob. Piwowar, *Składnia*, 221.

⁹⁴ La Potterie, „Wiara”, 110.

⁹⁵ W Ewangeliach synoptycznych: Mt 21,25.32(3); Mk 11,31; Łk 1,20; 20,5.

⁹⁶ J 2,22; 4,50; 5,47.

⁹⁷ J 4,21; 5,38.46; 6,30; 8,31.45.46; 10,37.38; 14,11.

oznaczającej prostą wiarę⁹⁸. Targum Neofiti 1 zdaje się jednak nie czynić powyższego rozróżnienia, ponieważ zarówno jedną, jak i drugą formułę tłumaczy frazą ״הימנו בשם ממריה דיי״ (wierzyć w imię Słowa)⁹⁹. Podobnie w Ewangelii Janowej te różnice zacierają się, czego przykładem może być J 3,15-16. Pierwszy raz pojawia się tam wyrażenie πιστεύω ἐν αὐτῷ w kontekście otrzymania życia wiecznego, natomiast za drugim razem obecna jest syntagma πιστεύω εἰς αὐτόν, w tym samym kontekście i znaczeniu. W związku z tym można przypuszczać, że to rozróżnienie zaczęło zanikać w języku aramejskim, co mogło wpłynąć na kształtowanie się Ewangelii Janowej, tak bardzo zanurzonej w kulturze semickiej.

Kolejnym wyrażeniem pojawiającym się w czwartej Ewangelii (13 razy), jest πιστεύω ὅτι (wierzyć, że). Zakłada ono konkretną treść wiary: że Jezus jest Świątym Boga (J 6,69), jak i Mesjaszem, Synem Bożym (J 11,27; 20,31), że Bóg Go posłał (J 11,42; 17,8.21) i od Niego wyszedł (J 16,27.30). Przedmiotem wiary jest także stwierdzenie Jezusa ἐγώ εἰμι (J 8,24; 13,19), które równocześnie stanowi formułę objawieniową nawiązującą do Imienia Boga (Wj 3,14). Podobnie, prawda o Jego jedności z Ojcem (J 14,10) stanowi treść Janowej wiary. Podsumowując można zauważyć, że przedmiotem wiary jest bóstwo Jezusa i Jego bliska więź z Ojcem. W tym miejscu należy wspomnieć, że czasownik πιστεύω występuje w Ewangelii Janowej jeszcze 30 razy w formie absolutnej i 1 raz z biernikiem (J 11,26). Z pewnością wielość wyrażen, jak i samego występowania czasownika, potwierdza jego fundamentalne znaczenie dla teologii czwartej Ewangelii.

Innym zagadnieniem jest występowanie terminu πιστεύω z wybranymi czasownikami. Jedną grupą są słowa oznaczające widzenie: ὀράω, θεωρέω czy też θεάομαι. Ludzie widząc znaki i cuda dokonywane przez Jezusa uwierzyli w Niego (J 2,23; 11,45). Umiłowany uczeń, gdy zobaczył pusty grób, uwierzył (J 20,8). Natomiast Tomasz widząc rany Zmartwychwstałego wyznał „Pan mój i Bóg mój” (J 20,28). Ewangelista podkreśla jednak, że zmysł wzroku nie zawsze prowadzi do wiary. Można bowiem zobaczyć Jezusa i Jego dzieła, a mimo to dalej trwać w niewierze (J 6,36). Akt wiary, który nie jest poprzedzony widzeniem, staje się natomiast błogosławieństwem (J 20,29). Drugim czasownikiem związanym z wiarą jest ἀκούω (słuchać)¹⁰⁰. Wielu słuchając Jezusa uwierzyło słowu, które głosił (J 2,22; 4,50). Słuchanie słowa Jezusa i trwanie w Jego nauce umacnia wiarę uczniów dając życie wieczne (J 5,24; 8,31). Ścisły związek pomiędzy słuchaniem a wiarą prowadzi do przekonania, że wiara jest odpowiedzią na usłyszane

⁹⁸ Burney, *Aramaic*, 34.

⁹⁹ Targumiczne wyrażenie ״הימנו בשם ממריה דיי״ (wierzyć w imię Słowa) jest tłumaczeniem hebrajskiej formuły ״האמין ב״ (Rdz 15,6; Wj 14,31; Lb 14,11; Pwt 1,32) i ״האמין ל״ (Pwt 9,23).

¹⁰⁰ Czasownik ἀκούω występuje 58 razy w czwartej Ewangelii i stanowi część terminologii Janowej związanej z objawieniem – zob. La Potterie, „Wiara”, 112.

słowo, natomiast niewiara jest niemożnością słuchania słowa Jezusa (J 8,42-47)¹⁰¹. Z czasownikiem πιστεύω związane jest również wyrażenie ἔχειν ζωὴν αἰώνιον (mieć życie wieczne). Jezus wielokrotnie stwierdza, że ten, kto wierzy w Niego, ma życie wieczne i nie umrze na wieki¹⁰². Wiara prowadzi zatem do życia i jest jego źródłem.

Carlo M. Martini zauważa, że w czwartej Ewangelii pojawiają się jeszcze inne terminy będące synonimami czasownika πιστεύω. Są nimi: przyjąć Jezusa (J 1,12; 5,43), przyjść do Jezusa (J 6,35), słuchać Go (J 10,26n), strzec słowa (J 8,51; 14,23), trwać w Nim (J 15,5)¹⁰³. Do tych wyrażen można dodać również czasownik γινώσκω (znać), który często jest stosowany paralelnie do πιστεύω¹⁰⁴. Należy jednak podkreślić, że Janowe poznanie nie ogranicza się jedynie do intelektu, ale polega na doświadczeniu przedmiotu, który się poznaje¹⁰⁵. Kolejnym synonimem może być czasownik μένω wyrażający trwanie, zamieszkanie¹⁰⁶. Znaczenie to zakłada pewną stałość, trwałość czy też niezmiennność, co bliskie jest rozumieniu hebrajskiego czasownika וַיִּאֱמָן (wierzyć).

Analiza czasownika πιστεύω (wierzyć) w czwartej Ewangelii prowadzi do spostrzeżenia, że autor ani razu nie stosuje formy rzeczownikowej ἡ πίστις (wiara)¹⁰⁷. Odwołując się do hipotezy o aramejskim źródle Ewangelii Janowej, powodem byłby brak tego słowa w terminologii semickiej. Żydzi bowiem nie używali pojęć abstrakcyjnych. Ich język był bardzo konkretny, znajdujący swoje odzwierciedlenie w życiu codziennym¹⁰⁸. Rzeczownik „wiara” mógł być zatem zbyt niejasny dla Żydów, stąd też woleli używać podobnych terminów, które wyrażały wierność, stałość, pewność (אמת, אמונה, אמן)¹⁰⁹.

Podsumowując, należy podkreślić, że przyjęcie Słowa (*Logos*) umożliwia uczniom wejście w synowską relację z Bogiem Ojcem (J 1,12). Tożsamość dzieci Bożych jest jednak inna od tej, jaką posiada Syn Boży. Jezus jest Jednorodzonem Synem (J 1,18), który stanowi jedno z Ojcem

¹⁰¹ Paciorek, *Ewangelia*, 172.

¹⁰² J 3,15.16.36; 5,24; 6,40.47; 20,31.

¹⁰³ Martini, *Vangelo*, 103.

¹⁰⁴ J 10,38; 14,7.10; 17,8.21.23. Zob. Schnackenburg, *Il Vangelo (1-4)*, 706.

¹⁰⁵ Wróbel, „Wierzyć”, 14.

¹⁰⁶ Popowski, *Wielki słownik*, 385–386.

¹⁰⁷ Występowanie rzeczownika ἡ πίστις w Ewangeliach synoptycznych: Mt – 8, Mk – 5, Łk – 11.

¹⁰⁸ Np. czasownik „gniewać się” oddany jest poprzez wyrażenie „zapaliły się nozdrza” (ויחר אפ); „być ważnym” oznacza to samo, co „być ciężkim” (כבד); „przeklinać kogoś” to „czynić kogoś lekkim” (קלל).

¹⁰⁹ Ignace de la Potterie twierdzi, że Jan nie używa rzeczownika abstrakcyjnego „wiara”, ale jedynie czasownik, by wskazać na konkretną i egzystencjalną postawę, która jest związana z aktem wiary – zob. La Potterie, „Wiara”, 109. Edward Szymanek wskazuje, że brak formy rzeczownikowej wynika z faktu, iż autor czwartej Ewangelii „nie chce rozpatrywać natury samej wiary jako cnoty lub wewnętrznej dyspozycji, pragnie natomiast mówić o samym akcie wiary, czyli jej działaniu” – zob. E. Szymanek, „Wiara i niewiara”, *Egzegeza Ewangelii*, 261–262. Carlo Martini wyjaśnia zaś, że użycie jedynie formy czasownikowej, która nie jest precyzyjna, może wskazywać na wiarę niedoskonałą, mającą różne poziomy – zob. Martini, *Vangelo*, 100.

(J 10,30). Uczniowie stają się dziećmi Bożymi dzięki wierze w Jezusa, która polega na całkowitym przyłgnięciu do Niego, trwaniu w Nim i w Jego Słowie. Moc stania się dziećmi Bożymi jest więc konkretnie realizowana w życiu wiary, czyli w przyłgnięciu do Chrystusa, tak że „życie dzieci Bożych” jest dla Jana synonimem „życia wiary”¹¹⁰.

4.2. Nowe narodziny (J 3,3-5)

Drugim tekstem przybliżającym Janowe rozumienie koncepcji dzieciństwa Bożego jest dialog Jezusa z Nikodemem. Jest on faryzeuszem, dostojnikiem żydowskim (J 3,1), który przychodzi do Mistrza nocą (J 3,2). W ich rozmowie wielokrotnie pojawia się temat narodzin, gdyż – jak się okazuje w toku narracji – nie jest on łatwy do zrozumienia i przyjęcia dla Nikodema. Jezu mówiąc o konieczności narodzin stosuje zagadkowe określenia, takie jak: ἄνωθεν (J 3,3) i ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος (J 3,5). Pierwsze wywołuje u faryzeusza zdziwienie i zakłopotanie, gdyż interpretuje je w dosłownym znaczeniu jako wejście do łona matki, by móc powtórnie się narodzić (J 3,4). Natomiast słysząc drugie sformułowanie zadaje pytanie: πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι; (J 3,9). Nie jest on w stanie zrozumieć prawdy o konieczności narodzin, by mieć udział w królestwie Bożym.

Dialog Jezusa z Nikodemem obejmuje tekst J 3,1-21, jednak w niniejszej pracy zostaną przeanalizowane jedynie wersety J 3,3-5, które zawierają słowa Jezusa o konieczności narodzin. Zostanie zwrócona uwaga również na szerszy kontekst literacki, tak by we właściwy sposób odczytać przesłanie słów Jezusa. Pierwszym etapem będzie analiza literacka, następnie zostaną omówione najważniejsze zagadnienia egzegetyczne i teologiczne.

4.2.1. Analiza literacka

Pierwszym krokiem badania wyodrębnionego tekstu biblijnego, w tym przypadku J 3,3-5, jest jego szczegółowa krytyka. Po zapoznaniu się z wariantami obecnymi w najważniejszych manuskryptach i kodeksach, zostanie ustalony tekst, który jest najbliższy oryginałowi. Następnie będzie sporządzony przekład z uwzględnieniem znaczenia poszczególnych słów i wyrażeń. Na tym etapie zostanie także dokonana retrowersja tekstu aramejskiego, dzięki której będą wyraźniej widoczne semickie cechy omawianych wersetów. Ostatnim krokiem będzie przybliżenie kontekstu i gatunku literackiego, równocześnie mając na uwadze strukturę literacką.

¹¹⁰ Vellanickal, *Divine Sonship*, 163.

4.2.1.1. Krytyka tekstu

Porównując ze sobą dostępne warianty tekstualne należy zauważyć, że omawiane wersety Ewangelii Janowej (J 3,3-5) nie nastrożają poważniejszych wątpliwości, co do oryginalnego brzmienia tekstu. Drobne zmiany tekstualne można odnotować w kilku miejscach.

W J 3,3 niektóre rękopisy (Ⲡ A N Δ Θ) dodają rodzajnik określony (ὁ) do imienia Jezusa, jak to wielokrotnie występuje w Ewangeliach¹¹¹. Lekcja ta nie zmienia jednak tłumaczenia ani sensu tekstu, ponieważ w obu przypadkach wiadomo, że mowa jest o Jezusie – Tym konkretnym, określonym. Podobna sytuacja występuje w kolejnym wersecie (J 3,4), ponieważ dotyczy obecności zaimka określonego (ὁ) przy imieniu, tym razem Nikodema. Zaimek ten występuje w większości źródeł, a został pominięty jedynie przez manuskrypty: ⲡ^{66.75} B L N W^s Θ Ψ.

Różnice w wariantach tekstualnych pojawiają się również w J 3,4 w wyrażeniu ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρων ὄν. Powyższa kolejność wyrazów poświadczona jest przez zdecydowaną większość manuskryptów, jedynie dwa źródła zapisują ją w nieco zmieniony sposób¹¹². W J 3,5 zaimek określony (ὁ) przy imieniu Jezusa jest pominięty w manuskryptach: B L N¹¹³. W tym samym wersecie (J 3,5) Kodeks Synajski (Ⲡ) poświadcza lekcję ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, jednak przeważająca większość świadectw opowiada się za lekcją: εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ¹¹⁴. Wprowadzenie określenia „królestwo niebieskie” mogło być próbą zharmonizowania z wyrażeniem pojawiającym się często w Ewangelii Mateusza (np. Mt 5,20; 7,21), stąd też należy je uznać za późniejszą modyfikację¹¹⁵.

4.2.1.2. Tekst i tłumaczenie

Po przeprowadzonej krytyce tekstualnej został ustalony tekst grecki J 3,3-5, który zdaje się być najbliższy oryginałowi. Przedstawia to poniższa tabela.

¹¹¹ Nestle – Aland, *Nowy Testament*, 298. Forma Ἰησοῦς (bez rodzajnika) pojawia się 145 razy w Ewangeliach, natomiast ὁ Ἰησοῦς (z rodzajnikiem) 277 razy.

¹¹² ⲡ⁶⁶: γεννηθῆναι ἄνθρωπος γέρων ὄν; Ⲡ: ἄνθρωπος γέρων ὄν γεννηθῆναι – zob. Nestle – Aland, *Nowy Testament*, 299.

¹¹³ Nestle – Aland, *Nowy Testament*, 299.

¹¹⁴ Metzger, *A Textual Commentary*, 203; Nestle – Aland, *Nowy Testament*, 299.

¹¹⁵ Warto podkreślić, że Janowy Jezus jedynie w rozmowie z Nikodemem używa sformułowania „królestwo Boże” (J 3,3.5). Kolejny raz termin „królestwo” pojawia się jedynie w Jego rozmowie z Piłatem (J 18,36). W Ewangeliach synoptycznych rzeczownik ἡ βασιλεία pojawia się natomiast aż 121 razy.

J 3,3-5 (tekst grecki)	J 3,3-5 (tłumaczenie literalne) ¹¹⁶
<p>ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Λέγει πρὸς αὐτὸν ὁ Νικόδημος· πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρον ᾧν; μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι; ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἔξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.</p>	<p>Odpowiedział mu Jezus: „Amen, amen mówię ci, jeśli ktoś nie zostanie zrodzony z góry / ponownie nie może zobaczyć królestwa Bożego”. Mówi do Niego Nikodem: „Jak może człowiek zostać zrodzonym będąc starcem? [Czyż] nie może do łona matki swojej drugi raz wejść i zostać zrodzonym? Odpowiedział Jezus: „Amen, amen mówię ci, jeśli ktoś nie zostanie zrodzony z wody i Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego.</p>

Warto zwrócić uwagę, że sformułowanie, które pojawia się już na początku badanego tekstu – ἀπεκρίθη καὶ εἶπεν – jest typowym semityzmem, charakterystycznym dla czwartej Ewangelii¹¹⁷. Dosłownie wskazuje na dwie czynności równoległe „odpowiedział i powiedział”, jednak należałoby je przetłumaczyć jedynie jako „odpowiedział”.

Dalsza część wersetu przekazuje słowa Jezusa ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, które także są typowe dla Janowego autora, ponieważ nie występują w żadnym innym miejscu poza czwartą Ewangelią¹¹⁸. Większość polskich przekładów tłumaczy te słowa jako: „zaprawdę, zaprawdę

¹¹⁶ Tłumaczenie własne.

¹¹⁷ Burney, *Aramaic*, 54; J.H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek. IV. Style*, wyd. 3 (Edinburgh: Clark 1976) 71; Wróbel, *Wprowadzenie*, 286.

¹¹⁸ Wyrażenie ἀμὴν ἀμὴν λέγω pojawia się w Ewangelii Janowej 25 razy. Należy jednak podkreślić, że podobne wyrażenie – ἀμὴν λέγω – pojawia się również w Ewangeliach synoptycznych (Mt – 27 razy; Mk – 12 razy; Łk – 5 razy).

powiadam ci”¹¹⁹. Inną propozycję podaje Biblia opracowana przez Edycję św. Pawła: „uroczyście zapewniam cię”¹²⁰. Biblia ekumeniczna tłumaczy natomiast jako „zapewniam, zapewniam cię”¹²¹. Tłumaczenie tego wyrażenia rzeczywiście nastrocza pewne trudności, ponieważ termin ἀμήν stanowi transliterację hebrajskiego słowa אמן. Można więc przypuszczać, że język grecki nie posiadał odpowiednika tego semickiego terminu, dlatego też autor Ewangelii postanowił zachować to słowo w oryginalnym brzmieniu. Jak już wcześniej wspomniano, hebrajski rdzeń אמן wyraża pewną stałość i w szczególny sposób wiąże się z wiernością. W Starym Testamencie אמן stanowi ustaloną formułę stosowaną jako potwierdzenie rozkazu króla (1 Krl 1,36), akceptację Bożego przekleństwa (Lb 5,22; Pwt 27,15-26) czy też końcową formułę liturgiczną wypowiedianą po błogosławieństwie (Neh 8,6; Ps 41,14)¹²². Można zatem stwierdzić, że Jezus wypowiadając ἀμήν jakby przypieczętowywał wiarygodność swoich słów, na wzór składanej przysięgi. Jest On zatem Tym, który ogłasza swoje słowo jako prawdziwe i pewne, jednocześnie urzeczywistniając je i czyniąc obowiązującym dla innych¹²³. Podwójne użycie ἀμήν wskazywałoby zaś na pewne wzmocnienie, emfazę¹²⁴. Na tej podstawie można stwierdzić, że fraza ἀμήν ἀμήν λέγω σοι oznacza „naprawdę przysięgam Ci”.

Treścią uroczystej przysięgi złożonej Nikodemowi są słowa wyrażone w zdaniu: ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (J 3,3). Pod względem składniowym należałoby zakwalifikować tę wypowiedź do kategorii zdań warunkowych typu *eventualis*. W pierwszej części, tzw. *protasis* określony jest warunek możliwy i prawdopodobny, który – jeśli zostanie spełniony – pociąga za sobą konieczność spełnienia drugiego członu zdania, tzw. *apodosis*¹²⁵. Omawiane zdanie posiada jednak dwie negacje, a zatem jeśli nie zostanie spełniony warunek, jakim jest bycie zrodzonym z góry/powtórnie, to z konieczności taki człowiek nie może ujrzeć królestwa Bożego. Należy podkreślić, że w tym przypadku zdanie to wyraża warunek

¹¹⁹ A. Jankowski – L. Stachowiak – K. Romaniuk (red.), *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5 (Poznań: Pallottinum 2003) 1241; M. Peter – M. Wolniewicz (red.), *Pismo Święte. Stary i Nowy Testament w przekładzie z języków oryginalnych* (Poznań: Święty Wojciech 2014) 1522; K. Romaniuk, *Pismo Święte Nowego Testamentu w przekładzie z języka greckiego* (Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne 2016) 249.

¹²⁰ K. Bardski *et al.*, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem* (Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2009) 2336.

¹²¹ M. Ambroży *et al.*, *Biblia Ekumeniczna to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu bez Ksiąg Deuterokanonicznych. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych*, wyd. 2 (Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce 2018) 1710–1711.

¹²² W Septuagincie hebrajski termin אמן najczęściej jest tłumaczony jako γένοιτο, a znacznie rzadziej jako ἀμήν – zob. H. Schlier, „ἀμήν”, *GLNT I*, 912.

¹²³ Schlier, „ἀμήν”, 916.

¹²⁴ L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz* (PŚNT 4; Poznań: Pallottinum 1975) 159; Piwowar, *Składnia*, 554.

¹²⁵ Piwowar, *Składnia*, 471; Piwowar, *Język grecki*, 176–177.

ogólny, powszechnie uznawany, prawdę ponadczasową i niezależną od okoliczności¹²⁶. Podobne zdanie pojawia się w J 3,5, przy czym warunkiem możliwym do spełnienia jest w tym przypadku fakt niebycia zrodzonym z wody i Ducha, natomiast konsekwencją jest brak możliwości wejścia do królestwa Bożego.

Dominującym czasownikiem, który pojawia się aż 8 razy w rozmowie Jezusa z Nikodemem (J 3,1-21) jest γεννάω oznaczający „rodzić”, „dawać komuś życie”¹²⁷. Za każdym razem występuje w stronie biernej tworząc tzw. formę *passivum theologicum*, gdzie domyślnym podmiotem czynności jest sam Bóg¹²⁸. Następnie warto zwrócić uwagę na słowa posiadające podwójne znaczenie i z tym zamysłem zostały zastosowane przez autora. Pierwszym z nich jest przysłówek ἄνωθεν, oddający zarówno sens przestrzenny – „z góry”, jak i czasowy – „ponownie”, „od nowa”¹²⁹. Odnosi się on do czasownika γεννάω, stąd też należałoby przełożyć to wyrażenie jako „narodzić się z góry”, ale też jako „narodzić się ponownie”. Drugim słowem jest rzeczownik τό πνεῦμα, który może oznaczać „wiatr”, „tchnienie”, jak i „Duch”¹³⁰. W tym przypadku zazwyczaj należałoby tłumaczyć jako „Duch”, jednak w J 3,8 rzeczownik ten wydaje się celowo wskazywać na dwa znaczenia. Wiatr wieje, gdzie chce i można usłyszeć jego głos, ale też to samo można powiedzieć o działaniu Ducha (J 3,8).

Podsumowując, można zauważyć, że tekst grecki J 3,3-5 wykazuje kilka charakterystycznych cech, które są nieobecne w Ewangeliach synoptycznych. Po pierwsze, pojawia się wyrażenie ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν, które jest wielokrotnie obecne w czwartej Ewangelii¹³¹. Jest ono słusznie uznawane za semityzm, jednak należy podkreślić, że w Biblii hebrajskiej ta formuła występuje znacznie rzadziej niż w Targumie Neofiti 1¹³². Tłumacz tekstu aramejskiego wielokrotnie stosuje tzw. praktykę podwójnego tłumaczenia polegającą na tym, że

¹²⁶ W poprzedniku występuje ἐὰν z *coniunctivus aoristi*, a w następniku *indicativus praesentis* – zob. Piwowar, *Składnia*, 472; Piwowar, *Język grecki*, 176.

¹²⁷ Popowski, *Wielki słownik*, 106.

¹²⁸ Piwowar, *Składnia*, 292.

¹²⁹ Popowski, *Wielki słownik*, 51.

¹³⁰ Popowski, *Wielki słownik*, 502–506.

¹³¹ J 1,48.50; 2,19; 3,3.10; 4,10.13; 6,26.29.43; 7,16.21; 8,14; 12,30; 13,7; 14,23. Podobne wyrażenia: ἀπεκρίθη Νικόδημος καὶ εἶπεν (J 3,9); ἀπεκρίθη Ἰωάννης καὶ εἶπεν (J 3,27); ἀπεκρίθη ἡ γυνὴ καὶ εἶπεν (J 4,17); ἀπεκρίθη ὁ ἄνθρωπος καὶ εἶπεν (J 9,30); ἀπεκρίθη ἐκεῖνος καὶ εἶπεν (J 9,36); ἀπεκρίθη Θωμᾶς καὶ εἶπεν (J 20,28). W Ewangeliach synoptycznych pojawiają się również zbliżone frazy, np.: ἡ δὲ ἀπεκρίθη καὶ λέγει αὐτῷ (Mk 7,28); ὁ δὲ Πιλάτος ἀπεκρίθη αὐτοῖς λέγων (Mk 15,9); ἀπεκρίθη δὲ αὐτῷ ὁ κύριος καὶ εἶπεν (Łk 13,15); ἀπεκρίθη αὐτοῖς καὶ εἶπεν (Łk 17,20). Ponadto aż 22 razy obecna jest w Ewangeliach synoptycznych formuła ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν (np. Mt 4,4; Mk 6,37; Łk 8,21).

¹³² W Pięcioksięgu Biblii hebrajskiej formuła „odpowiedział (imię) i powiedział” pojawia się 9 razy (Rdz 18,27; 27,37; 31,31.36.43; 40,18; Wj 4,1; Lb 22,18; 23,26). Por. aramejskie teksty z Księgi Daniela: Dn 2,5.26; 3,16; 4,16.27; 5,13.17; 6,13. W Targumie Neofiti 1 to wyrażenie pojawia się 22 razy, choć konkordancja wymienia jedynie 15 razy (pomija: TgN Rdz 18,27; 27,37; 29,22; 31,31.36.43; 40,18) – zob. Kaufman – Cook – Sokoloff, *Concordance*, 1119–1120. Dwukrotnie pojawiają się jeszcze podobne formy: w TgN Wj 14,25M – ענין מצראי ואמרי (odpowiedzieli Egipcjanie i powiedzieli), a w TgN Wj 15,2M – ענין בני ישראל ואמרי (odpowiedzieli synowie Izraela i powiedzieli).

jedno słowo hebrajskie jest tłumaczone za pomocą dwóch słów aramejskich¹³³. W tym przypadku hebrajski czasownik אמר (mówić) jest oddany za pomocą dwóch terminów: עני (odpowiadać) i אמר (mówić)¹³⁴. Powstaje zatem wyrażenie „odpowiedział (imię) i powiedział”, które za każdym razem można znaleźć w dodatkach targumicznych¹³⁵. Fakt ten może natomiast wskazywać na własną tradycję dzieła, która jest pod tym względem identyczna z przekazem Janowym.

Po drugie, przysłówek ἄνωθεν jest również typowy dla czwartej Ewangelii, o czym świadczą chociażby jego okurencje¹³⁶. Podwójne znaczenie greckiego terminu znajduje swoją paralełę w słownictwie targumicznym, chociaż niektórzy badacze twierdzą, że nie ma żadnego aramejskiego słowa, które miałyby znaczenie zarówno przestrzenne, jak i czasowe¹³⁷. W tym miejscu warto wspomnieć o ważnym rozróżnieniu, którego dokonuje Michael Sokoloff. Podaje dwa podobne aramejskie terminy w dialekcie palestyńskim: לעיל i לעיל-מן, przy czym pierwszy z nich ma znaczenie wyłącznie przestrzenne (z góry), a drugi może mieć również czasowe¹³⁸. Co więcej, obie formy pojawiają się w tekście Targumu Neofiti 1, aczkolwiek najczęściej są tłumaczone przez współczesnych autorów w sensie przestrzennym¹³⁹. Michael Sokoloff, podając odniesienia do Targumu Neofiti 1, dostrzega możliwość innego tłumaczenia słowa לעיל jako „później” (TgN Kpł 27,7) lub „wcześniej” (TgN Kpł 24,12)¹⁴⁰. Dokonując retrowersji tekstu aramejskiego J 3,3 uzasadnione wydaje się zatem przyjęcie terminu לעיל jako greckiego odpowiednika ἄνωθεν.

Poniższe tabele prezentują retrowersję tekstu aramejskiego dwóch wersetów (J 3,3.5), które zawierają charakterystyczną wypowiedź Jezusa rozpoczynającą się od słów ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι.

¹³³ McNamara, *Targum and Testament*, 106; Wróbel, *Wprowadzenie*, 179; Parchem, *Księga Powtórzonego Prawa*, XIX.

¹³⁴ W Targumie Neofiti 1 aramejski czasownik עני jest również zapisywany jako ענה – zob. np. TgN Rdz 4,8; 22,10.

¹³⁵ TgN Rdz 3,18; 4,8(4); 22,10; 29,22; 44,19; 49,2; 50,1; 50,21; TgN Pwt 1,1; 6,4 – zob. Kaufman – Cook – Sokoloff, *Concordance*, 1119–1120.

¹³⁶ Mt 27,51; Mk 15,38; Łk 1,3; J 3,3.7.31; 19,11.23.

¹³⁷ Hermann L. Strack i Paul Billerbeck twierdzą, że aramejskim odpowiednikiem ἄνωθεν jest מלעילע, który – według nich – posiada znaczenie jedynie „z góry” – zob. Strack – Billerbeck, *Kommentar*, 420. Herman N. Ridderbos jest podobnego zdania twierdząc, że gra słowna jest obecna tylko w greckim terminie, ponieważ jego aramejski odpowiednik może mieć wyłącznie sens przestrzenny (z góry) – zob. Ridderbos, *Gospel*, 125. Por. Brown, *John I-XII*, 130.

¹³⁸ Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 284–285.

¹³⁹ M.J. McNamara – M. Maher – R. Hayward, *Targum Neofiti 1: Leviticus. Targum Pseudo-Jonathan: Leviticus* (ArBib 3; Edinburgh: Clark 1994) 96, 111; Tronina, *Księga Kapłańska*, 227, 261.

¹⁴⁰ Michael Sokoloff proponuje, by przetłumaczyć TgN Kpł 24,12 jako „według wcześniejszej opinii”, a TgN Kpł 27,7 jako „od 60. lat i później”, poprzez co nadaje słowu לעיל aspekt czasowy – zob. Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 284–285.

Tłumaczenie wersji aramejskiej	Retrowersja tekstu aramejskiego J 3,3 ¹⁴¹	J 3,3 (tekst grecki)
<p>Odpowiedział Jezus i powiedział mu:</p> <p>„Amen, amen mówię Ci: jeśli ktoś nie zostanie zrodzony z góry / ponownie nie może zobaczyć królestwa Bożego</p>	<p>עני ישוע ואמר ליה</p> <p>אמן אמן ממלל עמך¹⁴²</p> <p>אין לא אתיליד גבר לעיל</p> <p>לא הוה יכיל למיחמי ית מלכותיה</p> <p>דאלהא</p>	<p>ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ·</p> <p>ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι,</p> <p>ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἄνωθεν,</p> <p>οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.</p>

Dokonanie retrowersji tekstu aramejskiego J 3,3, jak i jego tłumaczenia na język polski nie dokonuje poważnych zmian w rozumieniu słów Jezusa. Ukazuje jednak wzajemne powiązania między tekstem aramejskim (J 3,3) a tradycją targumiczną przekazaną na kartach Targumu Neofiti 1. Podobną sytuację obrazuje retrowersja J 3,5, co przedstawia poniższa tabela.

Tłumaczenie wersji aramejskiej	Retrowersja tekstu aramejskiego J 3,5 ¹⁴³	J 3,5 (tekst grecki)
<p>Odpowiedział Jezus:</p> <p>„Amen, amen mówię Ci: jeśli ktoś nie zostanie zrodzony z wody i Ducha</p>	<p>עני ישוע</p> <p>אמן אמן ממלל עמך</p> <p>אין לא אתיליד גבר מן מיין ורוח</p>	<p>ἀπεκρίθη Ἰησοῦς·</p> <p>ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι,</p> <p>ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος,</p>

¹⁴¹ Retrowersja własna. Retrowersję aramejską dokonano na podstawie porównania z tekstem Targumu Neofiti 1, gdzie pojawiają się podobne sformułowania. Korzystano również ze słownika i pomocy gramatycznych – zob. Sokoloff, *Jewish Palestinian*; Stevenson, *Grammar*. Współczesny przekład Nowego Testamentu na język aramejski tłumaczy werset J 3,3 w następujący sposób: ענא ישוע ואמר לה אמין אמין אמר אנא לך דאן אנש לא מתילד מן דריש לא משכח – zob. Roth, *Aramaic*, 264.

¹⁴² Wyrażenie „mówię Ci” – por. TgN Rdz 24,50; TgN Wj 6,29.

¹⁴³ Retrowersję aramejską dokonano na podstawie porównania z tekstem Targumu Neofiti 1, gdzie pojawiają się podobne sformułowania. Korzystano również ze słownika i pomocy gramatycznych – zob. Sokoloff, *Jewish Palestinian*; Stevenson, *Grammar*. Współczesny przekład Nowego Testamentu na język aramejski tłumaczy werset J 3,5 w następujący sposób: ענא ישוע ואמר לה אמין אמין אמר אנא לך דאן אנש לא מתילד מן מיא ורוחא לא משכח דנעול למלכותא – zob. Roth, *Aramaic*, 264.

nie może wejść do królestwa Bożego	לא הוה יכיל למיעול לגו מלכותיה דאלהא	οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.
---------------------------------------	---	---

Warto zwrócić uwagę, że aramejski termin רוה posiada podwójne znaczenie, podobnie jak grecki rzeczownik τὸ πνεῦμα. Może bowiem oznaczać zarówno „wiatr”, jak i „Duch”. Innym wyrażeniem jest „królestwo Boże”, które nie funkcjonuje w Biblii hebrajskiej ani w Targumie Neofiti 1. Porównując zaś samo występowanie rzeczownika „królestwo”, należy zauważyć, że aramejskie słowo מלכו (królestwo) pojawia się znacznie częściej w Targumie niż jego odpowiednik w tekście hebrajskim. Można tu przykładowo wspomnieć o TgN Pwt 4,7.8, gdzie pojawia się podwójne tłumaczenie hebrajskiego słowa גוי (naród) jako אומה ומלכו (naród i królestwo). Nawiązanie do idei królestwa Boga można natomiast odnaleźć w TgN Wj 15,18, który tłumaczy wyrażenie יהוה ימלך (Pan króluje) jako דייי הוא מלכותא (do Pana należy królestwo)¹⁴⁴. Niewątpliwie wyrażenie „królestwo Boże” ma swoją podstawę w nauczaniu Jezusa, jednak nie dominuje ono w Ewangelii Janowej, tak jak u Synoptyków. Autor czwartej Ewangelii jedynie dwukrotnie stosuje to wyrażenie (J 3,3.5), zastępując je później innymi terminami typowymi dla teologii Janowej. Temat ten zostanie jednak rozwinięty dopiero w dalszej części pracy, na etapie analizy egzegetycznej i teologicznej.

4.2.1.3. Kontekst i gatunek literacki

Omawiane wersety (J 3,3-5) są częścią perykopy J 3,1-21 należącej do pierwszej sekcji Ewangelii, często nazywanej „Księgą znaków” (J 2–12)¹⁴⁵. Stanisław Mędała określa natomiast rozdziały J 2–12 jako „uwierzytelnienie tajemnicy Syna Człowieczego”, a badany tekst (J 3,3-5) sytuuje w pierwszej części uzasadnienia tej objawionej prawdy (J 3,1–4,5)¹⁴⁶. Perykopa J 3,1-21 przedstawia pierwszą dłuższą rozmowę Jezusa z pojedynczą osobą, a mianowicie z Nikodemem. Tłem tego spotkania jest Jerozolima w czasie Święta Paschy (J 2,13), gdzie – jak podkreśla ewangelista – wielu uwierzyło w Jezusa, widząc znaki, które czynił (J 2,23). Warto zauważyć, że narrator w tej rozmowie nie odnosi się do konkretnego miejsca ani czasu, ale skupia się na postaci rozmówcy Jezusa. Czytelnik dowiaduje się, że Nikodem jest faryzeuszem, dostojnikiem żydowskim (J 3,1), który przyszedł do Chrystusa nocą (J 3,2)¹⁴⁷. Pora ta może nawiązywać do tzw. „Poematu o czterech nocach” – targumicznego dodatku do Wj 12,42. Czwarta noc jest

¹⁴⁴ Manuskrypt Watykański dodaje w tym miejscu: „On jest Królem królów w tym świecie i do Niego należy korona panowania także w świecie, który przyjdzie. Jego jest na wieki wieków” – zob. Wróbel, *Księga Wypłycia*, 166.

¹⁴⁵ Brown, *John I-XII*, CXL–CXLI.

¹⁴⁶ Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 1–12)*, 373.

¹⁴⁷ Imię Nikodem (Νικόδημος) pojawia się 5 razy w Ewangelii Janowej: J 3,1.4.9; 7,50; 19,39.

ukazana jako noc Króla Mesjasza, noc zbawienia, wyczekiwana przez wszystkich Żydów z niecierpliwością (TgN Wj 12,42)¹⁴⁸. Nikodem, rozpoznając w Jezusie Nauczyciela przychodzącego od Boga i czyniącego liczne znaki, mógł przypuszczać, że jest On zapowiadającym Królem Mesjaszem, do którego należy królestwo i panowanie (TgN Rdz 49,10).

Należy zaznaczyć, że głównym tematem ich dyskusji jest możliwość uczestniczenia w królestwie Bożym, czyli osiągnięcie życia wiecznego. Jest ono warunkowane koniecznością ponownego narodzenia, określonego jako „z wody i Ducha”. W typowy dla Jana sposób, rozmowa ta prowadzi do głębszych refleksji, m.in. dzięki wykorzystaniu techniki nieporozumienia. Polega ona na tym, że Jezus nie odpowiada bezpośrednio na pytania Nikodema, ale próbuje przenieść jego uwagę ze spojrzenia zmysłowego na duchowe¹⁴⁹. Podobną funkcję mają słowa o podwójnym znaczeniu, a mianowicie ἄνωθεν (J 3,3) i τὸ πνεῦμα (J 3,5).

Analizując formę literacką omawianych wersetów, należy zauważyć, że tekst J 3,1-21 stanowi dialog między Jezusem a Nikodemem¹⁵⁰. Ten gatunek literacki jest powszechnie obecny w czwartej Ewangelii, stanowiąc niemal 60% jej treści¹⁵¹. Przykłady tego typu dialogów obejmują rozmowy z: Samarytanką (J 4,1-42), Żydami (J 8,21-29), uzdrowionym niewidomym (J 9,35-38), Martą (J 11,17-27) oraz uczniami podczas Ostatniej Wieczerzy (J 13,6-11; 14,1-11). Charakterystyczne dla tych dialogów są nieporozumienia między Jezusem a jego rozmówcami, którzy często źle interpretują Jego wypowiedź¹⁵². Mimo, że perykopa J 3,1-21 jest niewątpliwie dialogiem, wersety 3-5 mogą być również rozumiane jako osobna forma literacka, jaką jest przypowieść¹⁵³. Jezus, odnosząc się do tematu ponownych narodzin lub narodzin z góry, korzysta z podstawowych ludzkich doświadczeń, które przekształca w wypowiedź teologiczną¹⁵⁴. Mary L. Coloe dostrzega w tych wersetach (J 3,3-5) także elementy poezji hebrajskiej, co potwierdzają zastosowane paralelizmy: ujrzenie i wejście do królestwa Bożego; narodziny z góry/ponowne i narodziny z wody i Ducha¹⁵⁵. Tekst J 3,3-5 można zatem podzielić w następujący sposób:

¹⁴⁸ Wróbel, *Księga Wyjścia*, 125.

¹⁴⁹ Brown, *John I-XII*, 138.

¹⁵⁰ Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 1–12)*, 410.

¹⁵¹ Paciorek, *Ewangelia*, 117.

¹⁵² K. Ziąja, „Specyfika dialogów w Ewangelii św. Jana na przykładzie dialogu z Samarytanką”, *ScrS* 20 (2019) 109; Paciorek, *Ewangelia*, 120.

¹⁵³ M.L. Coloe, *John 1-10* (WC 44A; Collegeville, MN: Liturgical Press 2021) 87. Ruben Zimmermann twierdzi, że przypowieść ta obejmuje wersety 3-7 – zob. R. Zimmermann, „Are there Parables in John? It is Time to Revisit the Question”, *JSHJ* 9/2-3 (2011) 269.

¹⁵⁴ Zimmermann, „Parables”, 270.

¹⁵⁵ M.L. Coloe, „Nicodemus: A Rabbi Seeking Wisdom”, *Int* 77/4 (2023) 318.

- A ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ·
- B ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῆ ἄνωθεν,
- C οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.
- A' Λέγει πρὸς αὐτὸν ὁ Νικόδημος·
- B' πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρον ὄν;
- C' μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι;
- A'' ἀπεκρίθη Ἰησοῦς·
- B'' ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῆ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος,
- C'' οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ

Powyższe wypowiedzi są zbudowane w podobny sposób, ponieważ w każdej jest możliwe wyróżnienie trzech części (A, B, C). Pierwszą (A, A', A'') można określić jako wprowadzenie wypowiedzi bohatera. W drugiej (B, B', B'') powtarza się czasownik γεννάω (narodzić), natomiast w ostatniej części (C, C', C'') – δύναμαι (móc). Paralelizm słów Jezusa ukazuje poniższa tabela.

J 3,3	J 3,5
ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι,	ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι,
ἐὰν μή τις γεννηθῆ <u>ἄνωθεν</u> ,	ἐὰν μή τις γεννηθῆ <u>ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος</u> ,
οὐ δύναται <u>ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ</u> .	οὐ δύναται <u>εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ</u>

Struktura tekstu oraz paralelizm wypowiedzi Jezusa stanowią kluczowe elementy analizy egzegetycznej, koncentrując się przede wszystkim na zagadnieniu narodzin wierzącego oraz rzeczywistości Królestwa Bożego. Te tematy zostaną szczegółowo omówione w kolejnych paragrafach niniejszej pracy.

4.2.2. Analiza egzegetyczna

Na podstawie analizy literackiej tekstu J 3,3-5 wyłoniły się najważniejsze zagadnienia egzegetyczne. Pierwszym z nich jest porównanie narodzin określonych jako ἄνωθεν ze

sformułowaniem ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος. Drugim jest dostrzeżenie zależności między ideą oglądania królestwa Bożego a wejściem do niego. Omówienie powyższych tematów pozwoli na wyodrębnienie wynikających z nich zagadnień teologicznych.

4.2.2.1. Narodziny „ἄνωθεν” a „ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος”

Terminologia używana przez Jana w odniesieniu do narodzin wierzących (J 3,3.5) ma charakter metaforyczny, co wymaga głębszej uwagi. Bycie zrodzonym „ἄνωθεν” jest warunkiem koniecznym do oglądania królestwa Bożego, podczas gdy zrodzenie „ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος” staje się niezbędne do wejścia do niego. Zrozumienie tych pojęć jest kluczowe dla dalszej analizy teologicznej.

Pierwsze sformułowanie odnosi się do bycia zrodzonym ἄνωθεν, które można zinterpretować zarówno jako „z góry”, jak i „ponownie”¹⁵⁶. Przysłówek ἄνωθεν pojawia się 3 razy w Ewangeliach synoptycznych i 5 razy w czwartej Ewangelii¹⁵⁷. Jednak warto zauważyć, że tylko Jan używa tego słowa w znaczeniu teologicznym, wskazując na pochodzenie Mesjasza „z wysoka” (J 3,31), oraz na boskie źródło ziemskiej władzy (J 19,11). W takim kontekście narodziny ἄνωθεν (J 3,3) są równoznaczne z narodzinami z Boga. Drugie znaczenie – ponownie, powtórnie – wyraża tę samą ideę co czasownik ἀναγεννάω (ponownie rodzić), który występuje jedynie w 1 P 1,3¹⁵⁸. Powiązanie tego przysłówka z czasownikiem γεννάω jest obecne jedynie w Ewangelii Janowej (J 3,3.7), natomiast w pozostałych księgach Nowego Testamentu, czy też w Septuagincie, nie łączy się z tą tematyką¹⁵⁹. Autor Ewangelii prawdopodobnie celowo zastosował przysłówek, który posiada dwa znaczenia, choć za każdym razem wskazuje na rzeczywistość Bożą, na to, co jest niemożliwe dla człowieka, lecz możliwe jedynie dla Boga¹⁶⁰.

Rozmowa Jezusa z Nikodemem staje się bardziej zrozumiała w kontekście panujących przekonań w czasach Jezusa. Żydowski uczeni znali doktrynę dotyczącą „nowego narodzenia”, jednak odnosili ją jedynie do prozelitów¹⁶¹. W ten sposób poganie, którzy przeszli na judaizm

¹⁵⁶ Popowski, *Wielki słownik*, 51. Pierre-Marin Boucher w swoim artykule bardzo szczegółowo omawia znaczenie przysłówka ἄνωθεν w Septuagincie i Nowym Testamencie. Dochodzi do wniosku, że na etapie tworzenia czwartej Ewangelii słowo to pierwotnie posiadało jedynie znaczenie „z góry”. Twierdzi, że ἄνωθεν występujące w J,3.3.7 należy przetłumaczyć jako „z góry” – zob. P.-M. Boucher, „Jn 3,3.7: γεννηθῆναι ἄνωθεν (IV). L’adverbe ἄνωθεν dans l’aire dialectale du quatrième évangile”, *EThL* 88/1 (2012) 71–93.

¹⁵⁷ Mt 27,51; Mk 15,38; Łk 1,3; J 3,3.7.31; 19,11.23.

¹⁵⁸ Popowski, *Wielki słownik*, 32.

¹⁵⁹ Kręciło, *Duch Święty*, 91.

¹⁶⁰ H. Kvalbein, „The Kingdom of God and the Kingship of Christ in the Fourth Gospel”, *Neotestamentica et Philonica. Studies in Honor of Peder Borgen* (red. D.E. Aune – T. Seland – J.H. Ulrichsen) (SNT 106; Leiden: Brill 2002) 221.

¹⁶¹ K.H. Rengstorf – F. Büchsel, „γεννάω”, *GLNT* II, 401.

stawali się jak nowonarodzone dzieci¹⁶². Jednakże, ta koncepcja nie odnosiła się do Żydów, którzy uważali się za Lud Przymierza¹⁶³. Z tego powodu Nikodem nie mógł zrozumieć potrzeby ponownego narodzenia (J 3,4) w kontekście wyznawców judaizmu¹⁶⁴. Kolejne fragmenty Ewangelii ukazują, że sama przynależność do Narodu Wybranego nie jest wystarczająca, ponieważ przeciwnicy Jezusa twierdzą, że narodzili się z Boga (J 8,41), podczas gdy On odpowiada, że ich ojcem jest diabeł (J 8,44). Chrystus, który przychodzi z góry (J 3,31) i zstępuje z nieba (J 3,13), wskazuje, że narodzenie ἄνωθεν jest niezbędnym elementem tożsamości każdego wierzącego (J 3,3). Nie jest ono jednak wynikiem ludzkich wysiłków, lecz działaniem Boga, na co wskazuje bierna forma czasownika (γεννηθῆναι)¹⁶⁵.

Mary L. Coloe zauważa, że istotą nieporozumienia między Jezusem a Nikodemem nie jest znaczenie słowa ἄνωθεν, ale raczej to, jak Jezus rozumie pojęcie „narodzenia”¹⁶⁶. Dostojnik żydowski interpretuje słowa Jezusa dosłownie, odnosząc je do fizycznych narodzin, podczas gdy Chrystus używa ich jako metafory do wyrażenia głębszej prawdy teologicznej. Warto zauważyć, że Ewangelie synoptyczne zawsze odnoszą czasownik γεννάω do naturalnej czynności zrodzenia, natomiast ewangelista Jan często stosuje jego znaczenie metaforyczne¹⁶⁷. Pojęcie zrodzenia z Boga odnosi on przede wszystkim do Jezusa (J 1,13), co wskazuje na Jego boskie synostwo i wypełnienie się prorocstw mesjańskich (Ps 2,7)¹⁶⁸. Uczniowie natomiast mogą mieć udział w synowskiej relacji z Ojcem dzięki narodzinom z wody i Ducha (J 3,5).

Określenie „być zrodzonym z wody i Ducha” (ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος) pojawia się wyłącznie w czwartej Ewangelii (J 3,5), stąd też uznawane jest za *hapax legomenon* w Nowym Testamencie¹⁶⁹. Niektórzy badacze twierdzą, że narodziny z wody odnoszą się do naturalnych, fizycznych narodzin, podczas gdy narodziny z Ducha wskazują na późniejsze duchowe narodziny¹⁷⁰. Mary L. Coloe wyjaśnia, że woda symbolizuje odniesienie do naturalnych narodzin, do wód płodowych matki¹⁷¹. Inni dostrzegają w tym znaku aluzję do sakramentu chrztu, po którym zostaje udzielony dar Ducha¹⁷². Choć z pewnością chrzest był naturalnym skojarzeniem wśród

¹⁶² Keener, *Gospel*, 543.

¹⁶³ Keener, *Gospel*, 544.

¹⁶⁴ E.A. Abbott, *Johannine Grammar* (London: Black 1906) 18.

¹⁶⁵ Morris, *Gospel*, 189.

¹⁶⁶ Coloe, „Nicodemus”, 321.

¹⁶⁷ Np.: Mt 1,2; 2,1; Łk 1,57. Por. J 3,3; 16,21; 18,37.

¹⁶⁸ Rengstorf – Büchsel, „γεννάω”, 414.

¹⁶⁹ Kręciłło, *Duch Święty*, 92; Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 1–12)*, 418.

¹⁷⁰ H. Odeberg, *The Fourth Gospel. Interpreted in its Relation to Contemporaneous Religious Currents in Palestine and the Hellenistic-oriental World* (Amsterdam: B.R. Grüner Publishing 1968) 48; Stachowiak, *Ewangelia*, 159; M. Pamment, „John 3:5: ‘Unless one is born of water and the Spirit, he cannot enter the kingdom of God’”, *NovT* 25/2 (1983) 189–190; S.M. Schneiders, „Born Anew”, *ThTo* 44/2 (1987) 192.

¹⁷¹ Coloe, *John 1-10*, 93.

¹⁷² Brown, *John I-XII*, 144; Schnackenburg, *Il Vangelo (1–4)*, 529–530.

pierwszych chrześcijan, to jednak Nikodem nie mógł dostrzec aluzji do nieistniejącego jeszcze sakramentu¹⁷³. Taką interpretację należałoby zatem uznać za anachronizm, ponieważ misja chrztu została udzielona uczniom dopiero po zmartwychwstaniu (Mt 28,19; Mk 16,16)¹⁷⁴. Po drugie, jak zauważa Larry P. Jones, tok narracji odchodzi od tego, co dana osoba ma zrobić, a akcentuje postawę „przyjmowania” w udziale w królestwie Bożym (J 3,8)¹⁷⁵. Craig S. Keener dostrzega natomiast w symbolu wody odniesienie do chrztu prozelitów w celu nawrócenia i konwersji na judaizm¹⁷⁶.

Przywołane interpretacje narodzenia z wody i Ducha nie uwzględniają jednak całościowego przesłania teologii Janowej, w której te dwa pojęcia: „woda” i „Duch” mają niezwykle istotne znaczenie¹⁷⁷. Symbolika wody wielokrotnie pojawia się w czwartej Ewangelii i często ściśle wiąże się z darem Ducha¹⁷⁸. Jan udziela chrztu nad rzeką Jordan (J 1,26), natomiast po nim ma przyjść Jezus, który będzie chrzczył Duchem Świętym (J 1,33). Następnie Chrystus przemienia wodę w wino (J 2,7-9), a w rozmowie z Nikodemem podejmuje temat wody, która – wraz z Duchem Świętym – ma udział w odrodzeniu człowieka (J 3,5). Spotkanie z Samarytanką dokonuje się przy studni Jakubowej i rozpoczyna się od prośby Jezusa, by dała Mu pić (J 4,7). Kolejne rozdziały również przywołują sceny ściśle związane z rzeczywistością wody: uzdrowienie paralityka (J 5,7), zapowiedź Ducha jako żywej wody (J 7,38-39), umycie nóg apostołom (J 13,5). Ostatnią sceną jest przekazanie Ducha (J 19,30) i przebicie boku Jezusa, z którego wypłynęła krew i woda (J 19,34). W każdym z tych obrazów woda ma głębokie znaczenie, a połączenie z tematem Ducha wydaje się być intencjonalnym zabiegiem autora czwartej Ewangelii. Ponadto, sam narrator wyjaśnia, że woda żywa jest tożsama z Duchem, którego mieli otrzymać wierzący (J 7,38-39)¹⁷⁹. Warto zwrócić uwagę, że po tych słowach temat wody znika z narracji, rozwijana jest natomiast nauka o Duchu¹⁸⁰.

¹⁷³ Morris, *Gospel*, 139.

¹⁷⁴ Vellanickal, *Divine Sonship*, 170.

¹⁷⁵ L.P. Jones, *The Symbol of Water in the Gospel of John* (JSNT.S 145; Sheffield: Sheffield Academic Press 1997) 76.

¹⁷⁶ Keener, *Gospel*, 550. Szczegółowe omówienie różnych interpretacji – zob. G. Baran, „Znaczenie Janowej frazy „gennēthē(i) eks hýdatos kai pneúmatos” (J 3 5)”, *TST* 41/1 (2022) 18–22. Por. L.L. Belleville, „‘Born of Water and Spirit’. John 3:5”, *TrinJ* 1/2 (1980) 125–134.

¹⁷⁷ W Starym Testamencie temat wody i Ducha występuje obok siebie czterokrotnie. Pierwszy raz w Rdz 1,2, gdy Duch Boży unosił się nad wodami, drugi w obietnicy wylania wód na suchą ziemię i udzielenia Ducha (Iz 44,3). Trzeci raz w Iz 30,28, kiedy tchnienie (duch) Pana jest porównane do wezbranego potoku. Ostatnim miejscem jest przepowiednia proroka Ezechiela o oczyszczeniu Izraela przez pokropienie czystą wodą i dar Ducha (Ez 36,25-27).

¹⁷⁸ Więcej na temat pneumatologicznego znaczenia wody w czwartej Ewangelii w kontekście literatury sapiencjalnej – zob. M.F. Powęska, *The Christological Metaphors of Wine, Water, and Bread in the Gospel of John in Relation to Their Sapiential Background. An Intertextual Study* (LTS 13; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2024) 159–163 (w druku).

¹⁷⁹ Paciorek, *Ewangelia*, 323. Por. D. Szojda, „Woda żywa”, *Egzegeza Ewangelii*, 290.

¹⁸⁰ Jones, *Water*, 71.

Interpretacja frazy ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος może zatem prowadzić do utożsamienia tych dwóch rzeczywistości. Tę myśl potwierdza dokładna analiza składniowa wyrażenia. Po pierwsze, pojedynczy przyimek ἐκ odnosi się do obu rzeczowników i wskazuje, że są one traktowane jako jedna jednostka pojęciowa¹⁸¹. Po drugie, Daniel Wallace zauważa, że te najmniejsze części mowy pełnią ważną funkcję w egzegezie, ponieważ łączą poszczególne myśli w danym fragmencie¹⁸². Spójnik καί, oprócz swojej podstawowej funkcji łączącej, może również pełnić rolę spójnika wyjaśniającego (tzw. καί *epexegeticum*)¹⁸³. Prawdopodobnie jest to semityzm, ponieważ w języku hebrajskim, jak i aramejskim jedną z funkcji spójnika ו jest wyjaśnianie (tzw. *waw epexegeticum*)¹⁸⁴. Trzeci argument pochodzi z obserwacji stosowanych technik translatorskich w Targumie Neofiti 1. Mianowicie w wyrażeniu ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος można dostrzec technikę podwójnego tłumaczenia¹⁸⁵. Jedna idea, rzeczywistość jest oddana dwoma słowami. Wyrażenie „narodzić się ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος” oznaczałoby zatem „narodzić się z wody, a mianowicie z Ducha”¹⁸⁶. Woda byłaby tu symbolem Ducha, podobnie jak w J 7,38-39.

Paralelizm wypowiedzi Jezusa wskazuje na to, że narodziny ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος (J 3,5) stanowią synonim narodzenia z góry/ponownie (J 3,3)¹⁸⁷. Duch jest Tym, który zstępuje z niebios (J 1,32), a tym samym pochodzi On „z góry”. Co więcej, to On jest sprawcą tych narodzin¹⁸⁸. Ewangelista podkreśla, że zrodzenie z Ducha zapewnia nie tylko nowe pochodzenie, ale sprawia też, że wierzący przyjmuje tę samą naturę, ponieważ natura rzeczy jest determinowana przez jej pochodzenie¹⁸⁹. Mianowicie to, co zrodziło się z Ducha jest duchowe (J 3,6), ponieważ wierzący uczestniczą już tu na ziemi w Jego naturze¹⁹⁰.

4.2.2.2. Widzenie królestwa Bożego a wejście do niego

Jan ewangelista wyraźnie podkreśla konieczność narodzin z Ducha, aby uzyskać dostęp do królestwa Bożego. Podobnie jak wyróżniał dwa sposoby narodzin, tak i w tym przypadku stosuje

¹⁸¹ Harris, *John*, 73.

¹⁸² Wallace, *Greek*, 668.

¹⁸³ Piwowar, *Składnia*, 528–529. Por. F.W. Blass – A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Cambridge: The University of Chicago Press 1961) 228; Turner, *Grammar*, 335.

¹⁸⁴ Parchem, *Biblijny język aramejski*, 175; Waltke – O’Connor, *Introduction*, 652–653.

¹⁸⁵ McNamara, *Targum and Testament*, 106; Wróbel, *Wprowadzenie*, 179; Parchem, *Księga Powtórzonego Prawa*, XIX.

¹⁸⁶ Jones, *Water*, 71; Keener, *Gospel*, 550; Kręcidło, *Duch Święty*, 92.

¹⁸⁷ Jones, *Symbol*, 70. Por. Strack – Billerbeck, *Kommentar*, 420.

¹⁸⁸ Coloe, *John 1-10*, 89.

¹⁸⁹ K.R. Snodgrass, „That which is Born from ΠΙΝΕΥΜΑ is ΠΙΝΕΥΜΑ. Rebirth and Spirit in John 3:5-6”, *Perspectives on John. Methods and Interpretation in the Fourth Gospel* (red. M.C. Parsons – R.B. Sloan) (NABPRS 11; Lewiston, NY: Mellen Biblical Press 1993) 195.

¹⁹⁰ Snodgrass, „ΠΙΝΕΥΜΑ”, 198.

podwójne określenie: widzenie królestwa (J 3,3) i wejście do niego (J 3,5). Co więcej, sam termin ἡ βασιλεία wymaga głębszej analizy, ponieważ jego przesłanie nie jest jednoznaczne. Pojawiają się więc pytania: co Ewangelia Janowa rozumie przez określenie „królestwo Boże”? Jaka jest różnica pomiędzy widzeniem królestwa a wejściem do niego?

Na początku warto zauważyć, że wyrażenie ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (królestwo Boże) pojawia się jedynie 2 razy w Ewangelii Janowej, a mianowicie w omawianych wersetych (J 3,3.5). Jest to tym bardziej zaskakujące, że w Ewangeliach synoptycznych to sformułowanie występuje aż 51 razy, a „królestwo niebieskie” – 32 razy¹⁹¹. Nie ma więc wątpliwości, że królestwo Boże było pierwszym (Mt 4,17), a zarazem centralnym (Mt 4,23; 9,35) tematem nauczania Jezusa przekazanych przez synoptyków¹⁹². Stanowiło przedmiot obietnicy danej ubogim i prześladowanym (Mt 5,3.10), ale też prośby zanoszonej do Ojca przez Jezusa i Jego uczniów (Mt 6,10). Egzorcyzmy dokonywane przez Chrystusa były znakiem przyjścia królestwa Bożego (Mt 12,28). Co więcej, tajemnica królestwa była wielokrotnie tematem głoszonych przypowieści¹⁹³.

Szerokie pole semantyczne rzeczownika ἡ βασιλεία pozwala na przetłumaczenie wyrażenia ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ zarówno jako „królestwo Boże”, jak i „panowanie Boga”¹⁹⁴. Ten sposób rozumienia był zbieżny z myślą judaizmu czasów Jezusa. Królestwo Boże było bowiem rozumiane wtedy na dwa sposoby. Po pierwsze jako rzeczywistość teraźniejsza, ponieważ to Bóg jest Królem Izraela. Jego panowanie jest skuteczne w takim stopniu, w jakim Izrael jest posłuszny woli Boga objawionej w Torze¹⁹⁵. Po drugie wskazywało na przyszłe królestwo, które otrzymają święci (Dn 7,18)¹⁹⁶. W pismach apokryficznych nadzieje na realizację królestwa Bożego łączyły się z eschatologicznymi oczekiwaniami¹⁹⁷. W owych dniach Bóg miał zapanować nad wszystkimi narodami i ustanowić królestwo szczęścia i pokoju.

Powyższe aspekty obecne są również w Ewangeliach synoptycznych, gdzie idea królestwa Bożego wykracza poza ramy teraźniejszości i odnosi się do rzeczywistości życia wiecznego.

¹⁹¹ Wyrażenie ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ: Mt – 5; Mk – 14; Łk – 32; J – 2. Wyrażenie ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν: Mt – 32.

¹⁹² Léon-Dufour, *Słownik*, 400; J. Kudasiewicz – S. Szymik, „Królestwo Boże”, *NSTB*, 443. Więcej na temat królestwa Bożego w Ewangeliach synoptycznych – zob. H. Witczyk, „Panowanie Boga” w dziele i osobie Jezusa z Nazaretu”, *Jezus i Ewangelie w ogniu dyskusji. Od H. Reimarus do T. Polaka* (red. J. Kudasiewicz – H. Witczyk) (BiVeVi 2; Kielce: Verbum 2011) 326–338.

¹⁹³ Mt 13,24-53; 18,23-35; 20,1-16; 22,1-14; 25,1-30 i teksty paralelne.

¹⁹⁴ Popowski, *Wielki słownik*, 93.

¹⁹⁵ C.H. Dodd, *Le parabole del Regno* (StBi 10; Brescia: Paideia 1970) 38.

¹⁹⁶ Dodd, *Le parabole*, 39.

¹⁹⁷ R. Rubinkiewicz, „Królestwo Boże a społeczność Izraela w literaturze apokryficznej Starego Testamentu”, *Królestwo Boże jest wśród was. Wybrane zagadnienia z teologii biblijnej* (red. R. Rubinkiewicz) (StBibLub 6; Wydawnictwo KUL 2010) 40.

Świadczy o tym, chociażby fraza „wejść do królestwa”, która jest synonimem odziedziczenia życia wiecznego (Mk 10,17) i bycia zbawionym (Mk 10,26). Ponadto, wyrażenie „wejść do życia” i „wejść do królestwa Bożego” są czasem stosowane przez Jezusa zamiennie (Mk 9,45.47). Podobny zabieg pojawia się w Ewangelii Janowej, gdzie ἡ ζωή (życie) i ἡ ζωὴ αἰώνιος (życie wieczne) zastępują pojęcie ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (królestwo Boże) jako dominujące wyrażenie daru zbawienia¹⁹⁸. Przekonanie to z pewnością ma swoje źródło w Biblii hebrajskiej, gdzie rdzeń מלך (królować) wielokrotnie łączy się z prawdą, że Bóg jest wieczny¹⁹⁹. Na tej podstawie Marc Z. Brettler twierdzi, że Izraelici rozumieli wieczne życie Boga przede wszystkim jako wyraz jego królewskości²⁰⁰.

Na przestrzeni wieków badacze proponowali różne rozwiązania, które miały wyjaśnić powód nieobecności frazy „królestwo Boże” u Jana. Charles H. Dodd twierdził, że autor czwartej Ewangelii unikał pojęcia „królestwa Dawida” w wyniku kontrowersji z judaizmem, tym samym pomijając temat królestwa Bożego²⁰¹. Natomiast Rudolf Bultmann dostrzegł tu oddziaływanie gnostycyzmu na redakcję czwartej Ewangelii²⁰². Zaś Willem Nicol wskazywał na wpływ tzw. chrystologii wysokiej i fakt, że pod koniec pierwszego wieku oczekiwania eschatologiczne nie były już tak intensywne²⁰³.

Przywołane wyjaśnienia wydają się jednak nie uwzględniać teologii judaizmu czasów Jezusa, która została utrwalona m.in. w Targumie Neofiti 1. Tradycje te wskazują na częste występowanie i specyficzne rozumienie pojęcia מלכו (królestwo). W Targumie Neofiti 1 rzeczownik ten pojawia się 64 razy, przy czym najczęściej odwołuje się do ziemskich potęg, a nie do teologicznej idei panowania Boga²⁰⁴. W Biblii hebrajskiej (Wj 19,6) Izraelici określani są jako מלכות כהנים (królestwo kapłanów). Natomiast Targum Neofiti 1 nazywa Naród Wybrany מלכין וכהנים (królami i kapłanami), pomijając tym samym rzeczownik מלכו (królestwo)²⁰⁵. Należy zauważyć, że targum wielokrotnie odnosi termin מלכו (królestwo) do Egiptu lub innych królestw ziemi²⁰⁶. Dwukrotnie pojawia się również wzmianka o czterech królestwach (TgN Rdz 15,12; TgN

¹⁹⁸ Kvalbein, „Kingdom”, 222.

¹⁹⁹ Ps 10,16; 29,10; 145,1.13; 146,10; Jr 10,10; Mi 4,7.

²⁰⁰ M.Z. Brettler, *God is King. Understanding an Israelite Metaphor* (JSOT.S 76; Sheffield: Academic Press 1989) 53.

²⁰¹ Dodd, *Interpretation*, 229.

²⁰² Bultmann, *Gospel*, 135.

²⁰³ Nicol, *The Sēmeia*, 75.

²⁰⁴ Kaufman – Cook – Sokoloff, *Concordance*, 901. W Pięcioksięgu Biblii hebrajskiej rzeczownik מלכה (królestwo) pojawia się jedynie 12 razy – Lisowsky, *Konkordanz*, 826–827.

²⁰⁵ Zob. TgN Wj 19,6 – Wróbel, *Księga Wyjścia*, 204–205.

²⁰⁶ TgN Rdz 15,1; 27,29; TgN Wj 9,24; 11,5; 12,29; TgN Pwt 3,21; 5,21.26M; 6,7.8.33; 29,25; 33,20; TgN Lb 22,39; 24,9.

Pwt 32,24), co prawdopodobnie jest nawiązaniem do wizji z Dn 7,1-28²⁰⁷. W TgN Wj 15,18 pojawia się natomiast dodatek targumiczny wyrażający przekonanie o wiecznym panowaniu Boga²⁰⁸. W innym miejscu targum zapowiada przyjście Króla Mesjasza, do którego należy panowanie (TgN Rdz 49,10). Podsumowując można zauważyć, że targumiczny termin מלכו (królestwo) bardzo rzadko odnosi się do starotestamentalnej idea panowania Boga, tym samym wskazując przede wszystkim na królestwa ziemskie. Podobną myśl wyraża Gustaf H. Dalman, choć swoje słowa odnosi ogólnie do literatury żydowskiej czasów Jezusa, a nie do badanego targumu. Zauważa, że podobieństwo do idei królestwa Bożego (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ) głoszonego przez Jezusa można znaleźć nie tyle w hebrajskiej koncepcji מלכות שמים (królestwa niebios), ile w idei העולם הבא (przyszłego wieku)²⁰⁹. Ta myśl dobrze koresponduje z targumicznym sformułowaniem עלמא דאתי (świat, który ma nadejść). Jest ono bliskie synoptycznej koncepcji królestwa Bożego i Janowego rozumienia życia wiecznego.

Analizując ideę królestwa Bożego w czwartej Ewangelii warto zauważyć, że jest to jedyna Ewangelia, w której Jezus sam nazywa siebie królem (J 18,37). Może to stanowić kolejne nawiązanie do tradycji utrwalonej w Targumie Neofiti 1, gdzie Mesjasz za każdym razem jest utożsamiany z postacią króla (מלכא משיחא)²¹⁰. Ponadto, TgN Lb 24,7 interpretuje hebrajskie wyrażenie יזלמים מדליו (płynie woda z jego wiader) jako zapowiedź mesjańską²¹¹. Tłumacz utożsamia wodę z Królem Mesjaszem a wiadro z Izraelem (TgN Lb 24,7), tym samym zapowiadając wywyższenie królestwa Króla Mesjasza. Można zatem zauważyć, że woda była rozumiana jako rzeczywistość boska, związana z postacią Mesjasza, podobnie jak woda konieczna do powtórnych narodzin, o której mówił Jezus w rozmowie z Nikodemem (J 3,5).

Ostatnim elementem analizy jest właściwe odczytanie znaczenia wyrażen: „zobaczyć królestwo” (J 3,3) i „wejść do królestwa” (J 3,5). Warto zauważyć, że te określenia pojawiają się również w Ewangeliach synoptycznych²¹². Pierwsze z nich jest sformułowaniem semickim, które oznacza doświadczenie rzeczywistości królestwa Bożego, uczestniczenie w niej²¹³. Jezus w podobnym znaczeniu mówi, że kto zachowa Jego słowo, nie zobaczy śmierci (J 8,51). W J 3,36

²⁰⁷ M. Parchem, *Pojęcie Królestwa Bożego w Księdze Daniela oraz jego recepcja w pismach qumrańskich i w apokaliptyce żydowskiej* (RiSB 9; Warszawa: Vocatio 2002) 254.

²⁰⁸ TgN Wj 15,18: „Do Pana należy królowanie od wieków aż po wieki wieków” (עלמא דאתי – zob. Wróbel, *Księga Wyjścia*, 166–167 Por. TgN Rdz 49,2).

²⁰⁹ Dalman, *Words*, 135.

²¹⁰ TgN Rdz 3,15; 49,10-12; TgN Lb 11,6. Wyrażenie „Król Mesjasz” nie jest poświadczane w Targumie Onkelosa – zob. T. Legrand, „À propos d’un messianisme qui divise: Targum Genèse 49.8-12”, *ArSt* 12/1 (2014) 41.

²¹¹ E.G. Clarke – M.J. McNamara, *Targum Neofiti 1: Numbers. Targum Pseudo-Jonathan: Numbers* (ArBib 4; Edinburgh: Clark 1995) 138.

²¹² Mt 5,20; 7,21; 16,28; 18,3; 19,23-24; Mk 9,1; 10,15; Łk 9,27; 18,17.

²¹³ G. Ferraro, *Lo Spirito e Cristo nel vangelo di Giovanni* (StBi 70; Brescia: Paideia 1984) 58; Kudasiewicz – Szymik, „Królestwo Boże”, 446.

można zaś wyraźnie dostrzec synonimiczne znaczenie „posiadania życia wiecznego” i „zobaczenia życia”. Donald A. Carson twierdzi, że dla Żyda mającego pochodzenie i przekonania podobne do Nikodema zobaczenie królestwa Bożego wiązało się z udziałem w tej rzeczywistości przy końcu czasów, doświadczeniem życia wiecznego i zmartwychwstania²¹⁴.

„Wejście do królestwa”, będące konsekwencją narodzin z wody i Ducha (J 3,5), znajduje swoją paralelę w synoptycznym przekazie o konieczności przyjęcia postawy dziecka²¹⁵. Ewangelista Mateusz wyjaśnia, że łączy się to z pewną przemianą, nawróceniem (Mt 18,3), a więc aktywnością człowieka. Natomiast Jan przypisuje to działanie Duchowi (J 3,5). W Targumie Neofiti 1 (TgN Lb 22,30) można odnaleźć podobne sformułowanie, a mianowicie אַתָּי לְעֵלְמָא דְאַתָּי (wejść do świata, który ma nadejść). Jest synonimem osiągnięcia życia wiecznego, bowiem Balaam mówi o sobie, że umrze na tym świecie i nie wejdzie do świata, który ma nadejść²¹⁶.

Janowe wyrażenia: „widzieć królestwo” i „wejść do niego” są uznawane zasadniczo za synonimy²¹⁷. Matthew Vellanickal czyni natomiast pewne rozróżnienie pomiędzy tymi sformułowaniami. Twierdzi, że *ιδεῖν* (widzieć) ukazuje bardziej związek królestwa z objawieniem przyniesionym przez Chrystusa, które trzeba zobaczyć i przyjąć (aspekt wiary). Natomiast *εἰσελθεῖν* (wejść) wyraża koncepcję doświadczenia i uczestnictwa w dziele Chrystusa, stąd też bardziej podkreśla aspekt komunii²¹⁸. Reasumując, widzieć królestwo i wejść do niego jest dla Jana tożsame z byciem w relacji z Jezusem, przyjmowaniem Go i za pośrednictwem wiary uczestniczenie z Nim w komunii życia²¹⁹. Mieć komunię z Jezusem, oznacza natomiast mieć współuczestnictwo z Ojcem (J 10,30). Zaś koniecznym warunkiem do udziału w królestwie Bożym są narodziny z góry (J 3,3), które Jezus określił jako narodzenie z wody i Ducha (J 3,5).

4.2.3. Analiza teologiczna

Egzegeza tekstu J 3,3-5 wykazała, że czynnikiem narodzin ucznia Jezusa jest Duch Święty. To On rodzi człowieka do nowego życia. Temat pneumatologii Janowej został omówiony w drugim rozdziale niniejszej pracy, jednak w tym miejscu należy przedstawić go w kontekście dziecięstwa Bożego uczniów w powiązaniu z tekstami Targumu Neofiti 1. Drugim aspektem,

²¹⁴ Carson, *Gospel*, 188.

²¹⁵ Mt 18,3; Mk 10,15; Łk 18,17. Zob. Vellanickal, *Divine Sonship*, 176; J.W. Pryor, „John 3:3,5. A Study in the Relation of John’s Gospel to the Synoptic Tradition”, *JSNT* 13/41 (1991) 73.

²¹⁶ Clarke – McNamara, *Numbers*, 127.

²¹⁷ Bernard, *Commentary*, 103; Barrett, *Gospel*, 207.

²¹⁸ Vellanickal, *Divine Sonship*, 207.

²¹⁹ Ferraro, *Lo Spirito*, 59.

który wyłania się z tematu królestwa Bożego jest eschatologia Janowa. To zagadnienie będzie również przedstawione w kontekście targumu.

4.2.3.1. *Pneumatologiczny aspekt dziecięstwa Bożego*

Jan ewangelista wyraźnie podkreśla, że przemiana wierzącego w dziecko Boga dokonuje się dzięki działaniu Ducha Świętego (J 3,5). To On jest sprawcą nowych narodzin, na co wskazuje bierna forma czasownika γεννάω, określana często jako tzw. *passivum theologicum* (γεννηθῆναι)²²⁰. W tym kontekście akcent nie jest położony na dobre uczynki, które czynią człowieka podobnym do Boga i tym samym członkiem Jego rodziny, jak to ma miejsce w Ewangeliach synoptycznych (np. Mt 5,9; 5,44-45)²²¹. Nie oznacza również przybrania za synów (ἡ υιοθεσία), jak u św. Pawła (Ga 4,5), ale wyraża bycie dzieckiem Boga, zrodzenie do nowego życia. Inicjatywa jest po stronie Boga, a zadaniem człowieka jest jedynie wiara i przyjęcie Słowa (J 1,12). Duch pozostaje zatem zasadą życia dzieci Bożych, która działa poprzez wiarę²²².

Duch Święty jest również określony jako τὸ ζῳοποιῶν, czyli czyniący życie lub ożywiający (J 6,63)²²³. Wprowadza On człowieka w relację z Ojcem, a tym samym daje życie i podtrzymuje je²²⁴. Jezus zapowiada, że po Jego odejściu Paraklet będzie obecny wśród uczniów na zawsze (J 14,16). Duch jest zatem ukazany jako trwała obecność Jezusa, podobnie jak targumiczna שכינה (*Szekina*) oznaczała świętą obecność Boga²²⁵. Innym zadaniem Janowego Ducha jest przypominanie nauki Jezusa (J 14,26), której główną treść stanowi objawienie Ojca. Można więc stwierdzić, że Duch umacnia w uczniach tożsamość dzieci Bożych i doświadczenie ojcostwa Boga. Z drugiej strony uzdalnia uczniów do dawania świadectwa o miłości Ojca (J 15,27). Dzięki łasce Ducha Świętego mają kontynuować misję Jezusa, a więc objawiać innym oblicze Ojca.

Targum Neofiti 1 podkreśla, że dawcą i źródłem ducha jest Bóg²²⁶. Już w pierwszym opisie stworzenia jest mowa o רוח דרחמין (duchu miłości) pochodzącym od Pana, który powiewał nad powierzchnią wód (TgN Rdz 1,2)²²⁷. Człowiek otrzymał Boże tchnienie w momencie stworzenia (TgN Rdz 2,7), co wyraźnie potwierdzają słowa targumu: „oto dałem mego ducha (רוחי) synom

²²⁰ Piwowar, *Składnia*, 292.

²²¹ Brown, *John I-XII*, 139.

²²² Vellanickal, *Divine Sonship*, 192.

²²³ Bauer – Danker, *Lexicon*, 431.

²²⁴ E. Haenchen – U. Busse – R.W. Funk, *John I. A Commentary on the Gospel of John: Chapters 1-6*; (Hermeneia; Philadelphia, PA: Fortress 1984) 305.

²²⁵ Wróbel, *Księga Rodzaju*, XLVII.

²²⁶ Wróbel, *Wprowadzenie*, 248.

²²⁷ Wróbel, *Księga Rodzaju*, 2–3.

człowieczym” (TgN Rdz 6,3)²²⁸. Innym określeniem, niezwykle ważnym w kontekście Ewangelii Janowej, jest wyrażenie רוח קודש (Duch Święty). Pojawia się ono 14 razy w Targumie Neofiti 1, przy czym nie występuje ani razu w Pięcioksięgu Biblii hebrajskiej²²⁹. Pere Casanellas twierdzi, że to pojęcie obecne jest jedynie we wczesnych tradycjach żydowskich (I lub II w. po Chr.). Późniejsze pisma, takie jak Targum Onkelosa, czy też Talmud Babiloński zastępują je wyrażeniem רוח נבואה (duch prorocstwa)²³⁰. Warto zwrócić uwagę, że w tekstach Targumu Neofiti 1 syntagma רוח קודש (duch święty) 3 razy związana jest z czynnością widzenia tworząc wyrażenie: „zobaczył w duchu świętym”²³¹. Podkreśla to wymiar objawienia, odsłaniania tajemnic, czy też oglądania przyszłej rzeczywistości. Drugą cechą charakterystyczną jest powiązanie ducha świętego z ideą zamieszkiwania w człowieku. Przykładem może tu być faraon, który dostrzega w Józefie niesamowitą mądrość przejawiającą się w umiejętności interpretacji snów. Określa go więc jako tego, w którym mieszka duch święty (TgN Rdz 41,38)²³². Tekst hebrajski stosuje w tym miejscu jedynie sformułowanie רוח אלוהים בו (duch Boga jest w nim), co zaś autor targumu tłumaczy jako zamieszkiwanie ducha świętego w człowieku (רוח דקדש מן-קדם יי שרייה עלוי). Ta idea doskonale odpowiada pneumatologii Janowej (J 14,16). Duch zamieszkuje w człowieku dając mu mądrość i rozeznanie. Podobny zabieg tłumacz stosuje do postaci Mojżesza (TgN Wj 35,31) i Jozuego (TgN Lb 27,18).

Nie należy zapominać, że w Targumie Neofiti 1 pojawia się również inne określenie wyrażające ideę obecności Boga, zamieszkiwania pośród ludu. Jest to termin שכונה (Szekina), który najczęściej występuje w syntagmie איקר שכונתה (Chwała Obecności)²³³. Dzięki tej obecności Boga Izrael odnajduje swoją tożsamość, która wyróżnia go ze wszystkich ludów ziemi (TgN Wj 33,16). W TgN Wj 33,14 Pan zapewnia Mojżesza, że Chwała Obecności będzie towarzyszyć (דבר) ludowi, a dosłownie „będzie poruszała się pośród” ludu²³⁴. Warto zwrócić uwagę, że Chwała Obecności

²²⁸ Wróbel, *Księga Rodzaju*, 52–53.

²²⁹ TgN Rdz 31,21M; 41,38; 42,1; TgN Wj 2,12M; 35,31; TgN Lb 11,17.25(2).26.28.29; 14,24; 24,2; 27,18 – zob. Kaufman – Cook – Sokoloff, *Concordance*, 1247.

²³⁰ P. Casanellas, „The Use of the Expressions ‘Prophetic Spirit’ and ‘Holy Spirit’ in the Targum and the Dating of the Targums”, *ArSt* 11/2 (2013) 174. Targum Onkelosa jedynie raz stosuje wyrażenie רוח קודש (duch święty) w TgO Rdz 45,27. Martin McNamara twierdzi, że jest to prawdopodobnie spowodowane wpływem midraszy – zob. M.J. McNamara, *Targum Neofiti 1: Genesis. Translated, with Apparatus and Notes* (ArBib 1A; Edinburgh: Clark 1992) 39.

²³¹ TgN Rdz 31,21M; 42,1; TgN Wj 2,12M.

²³² Wróbel, *Księga Rodzaju*, 410–411.

²³³ Zagadnienie Chwały Obecności zostało omówione w pierwszym rozdziale niniejszej pracy (paragraf 1.2.2) – zob. s. 67–77.

²³⁴ Wróbel, *Księga Wyjścia*, 356–357. Zob. Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 138–139.

wielokrotnie łączy się z czasownikiem שׁרׁי (mieszkać, przebywać)²³⁵. Można tu zauważyć podobieństwo do Janowej idei Ducha, który ma mieszkać (μένω) u wierzących (J 14,17)²³⁶.

Podsumowując można zauważyć pewne podobieństwa między pneumatologią Janową a targumiczną. Po pierwsze, Targum Neofiti 1 uwypukla zamieszkiwanie Chwały Obecności pośród Izraela jako znaku obecności samego Boga. W czwartej Ewangelii to Paraklet zamieszkuje w uczniach kontynuując w nich obecność Jezusa. Podobnie jak Chwała Obecności była znakiem tożsamości Izraela jako ludu należącego do Boga (TgN Wj 33,16), tak Duch jest w uczniach źródłem tożsamości dzieci Bożych (J 3,5; por. 1,13). Inny aspekt dotyczy stwórczego działania Ducha. Jan ewangelista dostrzega Jego życiodajną moc określając Go mianem τὸ ζῳοποιοῦν, natomiast Targum Neofiti 1 ukazuje Jego działanie przy stworzeniu (TgN Rdz 1,2). Ponadto, autor targumu łączy działanie ducha świętego z funkcją objawieniową, ponieważ dzięki niemu patriarchowie mogli widzieć rzeczy przyszłe, zakryte przed ludzkimi oczami (np. TgN Rdz 42,1). Ewangelia Janowa również podkreśla rolę Ducha w nauczaniu (J 14,26) i objawianiu prawdy (J 16,13). Mając na uwadze powyższe podobieństwa tradycji, należy jednak podkreślić *novum* pneumatologii Janowej w stosunku do tekstów targumicznych. Ewangelia ukazuje bowiem Ducha jako byt osobowy, na co wskazuje odniesiony do Niego zaimbek ἐκεῖνος (J 16,14). Duch jest również Tym, który rodzi ucznia Jezusa do nowego życia dziecka Bożego (J 3,5). Wprowadza wierzących w relację z Ojcem i uzdalnia do dawania o Nim świadectwa.

4.2.3.2. *Eschatologiczny aspekt dziecięctwa Bożego*

Uczeń, który dzięki wierze w Słowo otrzymał moc, by stać się dzieckiem Bożym (J 1,13), jest również tym, który został zrodzony z Ducha (J 3,5). Dzięki temu może uczestniczyć w królestwie Bożym, które w teologii Janowej jest tożsame z życiem wiecznym. Ta rzeczywistość jest równocześnie obecnym darem, jak i przyszłym, połączonym z sądem i zmartwychwstaniem (J 5,25-29; 11,24-25). Życie wieczne jest więc rodzajem życia podobnym do tego, jaki ma Bóg Ojciec, a które jest już w posiadaniu wierzących jako Jego dzieci²³⁷.

Matthew Vellanickal twierdzi, że w Ewangelii Janowej synostwo Boże można utożsamić z byciem członkiem królestwa Bożego²³⁸. Ten związek obu rzeczywistości jest również obecny w Ewangeliach synoptycznych. Królestwo głoszone przez Jezusa jest przede wszystkim

²³⁵ Np. TgN Rdz 3,24; 9,27; 49,27; TgN Wj 18,5; 25,8; TgN Kpł 15,31; TgN Lb 11,20; TgN Pwt 4,39; 16,11.

²³⁶ Czasownik μένω występuje aż 40 razy w Ewangelii Janowej. Dla porównania: Mt – 3; Mk – 2; Łk – 7.

²³⁷ Vellanickal, *Divine Sonship*, 211.

²³⁸ Vellanickal, *Divine Sonship*, 211.

wewnętrznym doświadczeniem życia pod panowaniem Boga, który jest Ojcem. Świadczą o tym słowa modlitwy „Ojcie nasz” zawierające prośbę o przyjście Jego królestwa (Mt 6,9-10; Łk 11,2), bądź wyrażenia: „spodobało się Ojcu waszemu dać wam królestwo” (Łk 12,32), „w królestwie mojego Ojca” (Mt 26,29). W czwartej Ewangelii bycie dzieckiem Boga jest uzależnione od wiary w Słowo (J 1,12). Podobnie, by wejść do królestwa, trzeba narodzić się z Ducha (J 3,5). Ten paralelizm wskazuje na fakt, że wchodząc do królestwa Bożego uczniowie stają się dziećmi Boga, czyli członkami królestwa Ojca. Nie są już niewolnikami, ale synami, dlatego zamieszkują w domu Boga na zawsze (J 8,35).

Należy podkreślić, że posiadanie życia wiecznego oznacza dla Jana to samo, co wejście do królestwa Bożego, tak jak przedstawiają to synoptycy²³⁹. W czwartej Ewangelii czasownik ἔχω (mieć) łączy się z wyrażeniem ἡ ζωὴ αἰώνιος (życie wieczne) 9 razy²⁴⁰, natomiast z samym rzeczownikiem ἡ ζωὴ (życie) 5 razy²⁴¹. Życie wieczne jest obecnym darem, o czym świadczy fakt, że czasownik ἔχω za każdym razem występuje w czasie teraźniejszym. Inauguracja Janowej eschatologii dokonuje się zatem w spotkaniu z Synem Bożym, gdyż to w Nim przyszłość staje się teraźniejszością²⁴². Kto wierzy w Niego ma życie wieczne (J 3,15), a kto nie wierzy, już sam został potępiony (J 3,18). Posiadanie życia dzięki wierze w Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego jest celem spisania Ewangelii (J 20,31). Natomiast jego definicją jest poznanie Ojca i Tego, który Go objawia, czyli Jezusa Chrystusa (J 17,3).

W Ewangelii Janowej życie wieczne i dziecięstwo Boże są darami, które chrześcijanin już posiada, choć w pełni urzeczywistnią się w czasie zmartwychwstania (J 5,29)²⁴³. W Targumie Neofiti 1 idea życia wiecznego jest oddana za pomocą wyrażenia עֲלָמָא דְּחַיִּי (świat, który ma nadzieję). Wielokrotnie łączy się z tematem sądu, nagrody lub kary, czyli rzeczywistością czekającą człowieka po śmierci²⁴⁴. Stąd też można zauważyć, że targum rozwija starotestamentalną naukę o życiu wiecznym. Z drugiej strony żywi przekonanie, że Izraelici, którzy są umiłowanym ludem Pana, będą mieć do niego dostęp dopiero w świecie, który ma nadzieję. Jest to zatem rzeczywistość przyszła. Inną tendencję ujawnia Ewangelia Janowa. Uczniowie Jezusa mają dostęp do królestwa Ojca już tu na ziemi dzięki wierze w Słowo (*Logos*). Warto jednak zauważyć, że w TgN Pwt 33,21 przez pojęcie „świata, który ma nadzieję” autor

²³⁹ Morris, *Gospel*, 190.

²⁴⁰ J 3,15.16.36; 5,24.39; 6,40.47.54.68.

²⁴¹ J 5,26.40; 6,53; 10,10; 20,31.

²⁴² Paciorek, *Ewangelia*, 182.

²⁴³ Sarasa Gallego, *La filiación*, 331.

²⁴⁴ Np.: TgN Rdz 3,24; 4,8; 15,12.

rozumie zapowiadane czasy mesjańskie²⁴⁵. Nie jest to wyrażone bezpośrednio, ponieważ mowa jest o Mojżeszu, który będzie „wchodził i wychodził na czele ludu w świecie, który ma nadejść”²⁴⁶. Powiązanie tego tekstu z Mesjaszem jest możliwe dzięki zestawieniu go z TgN Wj 12,42. Przedstawiona jest tam czwarta noc, tzw. noc zbawienia, podczas której Mojżesz i Król Mesjasz będą kroczyć razem na czele stada²⁴⁷. Idea świata, który ma nadejść łączy się zatem z przyjściem Mesjasza. Fakt ten mógłby być zatem wyjaśnieniem istniejących różnic w rozumieniu eschatologii. Czwarta Ewangelia głosi więc, że wraz z Jezusem nadeszły czasy mesjańskie, a wraz z nimi rzeczywistość życia wiecznego.

Podsumowując należy zauważyć, że w J 3,3-5 życie dzieci Bożych jest rozważane ze szczególnym odniesieniem do jego początku, a mianowicie do narodzin, które wprowadzają człowieka w synowską relację z Bogiem Ojcem²⁴⁸. Ważną rolę w tym procesie pełni również Duch Święty, który rodzi wierzącego do nowego życia. Dzięki Niemu może on stać się uczestnikiem królestwa Bożego, które urzeczywistnia się już w życiu doczesnym, a swoją pełni osiągnie w wieczności.

4.3. Jedność dzieci Bożych (J 17,20-21)

Jezus jako umiłowany Syn Ojca prosi za tymi wszystkimi, którzy będą wierzyć dzięki przepowiadaniu uczniów (J 17,20). Pragnie, aby stanowili jedno, podobnie jak On jest jedno z Ojcem (J 17,21). Ich relacja jest wzorem i podstawą trwania wierzących w Bogu (J 17,21). Ponadto, jedność uczniów ma cel misjologiczny – świat ma uwierzyć, że Jezus jest posłany przez Ojca (17,21.23)²⁴⁹. Jej źródłem nie jest ludzki wysiłek, ale jest darem Ojca, o który prosi Jezus (J 17,20).

W niniejszym paragrafie wersety J 17,20-21 zostaną przeanalizowane pod względem literackim, egzegetycznym i teologicznym. Badanie tekstu biblijnego w odniesieniu do tradycji zawartych w Targumie Neofiti 1 pozwoli dostrzec wzajemne powiązania i wnikać w głębszy sens przesłania Janowego.

²⁴⁵ McNamara, *Targum and Testament*, 201.

²⁴⁶ Parchem, *Księga Powtórzonego Prawa*, 415.

²⁴⁷ Wróbel, *Księga Wyjścia*, 125.

²⁴⁸ Vellanickal, *Divine Sonship*, 163.

²⁴⁹ Culpepper, „Realized Eschatology”, 270.

4.3.1. Analiza literacka

Analizowane wersety zostaną przebadane w kilku etapach. Pierwszym z nich jest krytyka tekstu, która pozwoli na ustalenie jego brzmienia najbliższego oryginałowi. Drugim etapem jest tłumaczenie tekstu ze zwróceniem szczególnej uwagi na znaczenie występujących tam słów i wyrażań. Na końcu omawiane wersety zostaną zaprezentowane w szerszym kontekście wraz z określeniem gatunku literackiego i struktury całej perykopy (J 17,1-26).

4.3.1.1. Krytyka tekstu

Na podstawie analizy dostępnych manuskryptów i kodeksów można zauważyć kilka wariantów tekstualnych w omawianych wersetach. Po pierwsze, w J 17,20 obok wariantu τῶν πιστευόντων pojawia się τῶν πιστευσόντων. Różnica dotyczy użycia czasu – w pierwszym przypadku jest to imiesłów czasu teraźniejszego, a w drugim przyszłego. Wariant τῶν πιστευσόντων jest jednak poświadczony jedynie przez kilka manuskryptów: D^c, lat, sa, pbo²⁵⁰. Bardziej prawdopodobną lekcją jest zatem forma τῶν πιστευόντων, ponieważ wierzący, za których Jezus się modli należą do obecnej rzeczywistości. Innymi słowy, ci, którzy w przyszłości będą uczniami Pana, są już teraz przedmiotem Jego modlitwy, są niejako przed Jego oczami. W tym przypadku należy uznać imiesłów czasu teraźniejszego za tzw. *praesens pro futuro* mający odniesienie do przyszłości²⁵¹. Raymond E. Brown twierdzi, że takie użycie może odzwierciedlać semicki charakter tekstu²⁵². Zmiana wariantu na formę τῶν πιστευσόντων może być próbą dostosowania tekstu modlitwy do tego, co ma nastąpić w przyszłości. Podobny problem widoczny jest w następnym wersecie (J 17,21), gdzie pojawiają się dwa warianty: πιστεύη i πιστεύση²⁵³. Również tutaj należy uznać lekcję πιστεύη za oryginalną.

Kolejny problem tekstualny pojawia się w J 17,21, gdzie występują dwa warianty: πᾶτερ i πατήρ. Pierwszy z nich jest poświadczony przez większość manuskryptów, m.in. A C K L Γ Δ Θ Ψ. Drugi jedynie przez B D N W²⁵⁴. Ponadto, argumenty wewnętrzne tekstu również przemawiają za uznaniem lekcji πᾶτερ za bardziej prawdopodobną. Jezus zwraca się w modlitwie do swojego Ojca, stąd też bardziej zasadne wydaje się użycie formy wołacza (πᾶτερ).

²⁵⁰ Nestle – Aland, *Nowy Testament*, 361.

²⁵¹ Piwowar, *Składnia*, 313.

²⁵² Brown, *John XIII-XXI*, 769.

²⁵³ Nestle – Aland, *Nowy Testament*, 361.

²⁵⁴ Nestle – Aland, *Nowy Testament*, 361.

Ostatnią i najbardziej dyskutowaną kwestią jest odczytanie wyrażenia (J 17,21) jako ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ᾧσιν (aby i oni w nas byli) lub jako ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ἐν ᾧσιν (aby i oni w nas jedno byli). Badacze twierdzą, że dodanie ἐν przed ᾧσιν wynika z jego wcześniejszego wystąpienia w wersecie, w celu zharmonizowania brzmienia tekstu²⁵⁵. Bruce M. Metzger dodaje, że to bardziej zaciemnia myśl, niż ją rozjaśnia²⁵⁶. Pierwszy wariant nie dotyczy bowiem tylko jedności, ale jest prośbą o zamieszkanie uczniów w Bogu, czyli w Ojcu i Synu²⁵⁷. Biorąc pod uwagę kryteria zewnętrzne, należy podkreślić, że dowody na pominięcie ἐν (Ɱ⁶⁶ B C D W) są silniejsze niż dowody na jego włączenie (Ɱ A C³ K L N Γ Δ Θ Ψ Wulgata)²⁵⁸. Stąd też należy uznać za bardziej prawdopodobną lekcję ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ᾧσιν.

4.3.1.2. Tekst i tłumaczenie

Przeprowadzona krytyka tekstu pozwoliła na ustalenie brzmienia J 17,20-21, które wydaje się być najbliższe oryginałowi. Przedmiotem dalszych analiz będzie zatem tekst, który przedstawia poniższa tabela.

J 17,20-21 (tekst grecki)	J 17,20-21 (tłumaczenie literalne) ²⁵⁹
Οὐ περὶ τούτων δὲ ἐρωτᾷ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν πιστευόντων διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν εἰς ἐμέ,	Nie tylko za nimi proszę, ale i za wierzącymi we Mnie, dzięki ich słowu
ἵνα πάντες ἐν ᾧσιν, καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ᾧσιν, ἵνα ὁ κόσμος πιστεύῃ ὅτι σύ με ἀπέστειλας.	aby wszyscy byli jedno, tak jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni w Nas byli, aby świat wierzył, że Ty Mnie posłałeś.

²⁵⁵ Bernard, *Commentary*, 577; Metzger, *A Textual Commentary*, 250; Beasley-Murray, *John*, 293; Michaels, *Gospel*, 874.

²⁵⁶ Metzger, *A Textual Commentary*, 250. Por. Omanson – Metzger, *A Textual Guide*, 207.

²⁵⁷ Brown, *John XIII-XXI*, 770.

²⁵⁸ Nestle – Aland, *Nowy Testament*, 361. Więcej na temat krytyki tekstu J 17,21 – zob. N.C. Croy, „That They also Might Be [One] in Us’. Establishing and Interpreting the Text of John 17:21”, *NovT* 64/2 (2022) 230–237.

²⁵⁹ Tłumaczenie własne.

Tekst rozpoczyna się sformułowaniem typowym dla Ewangelii Janowej: οὐ περὶ..., ἀλλὰ...²⁶⁰. Teraz Jezus modli się nie tylko za uczniów, ale też za tych, którzy uwierzą dzięki słowu ich świadectwa. Spójnik ἵνα wskazuje na cel prośby zanoszonej do Ojca, a mianowicie jest nim jedność wszystkich wierzących (J 17,21). Lidija Novakovic zauważa, że liczebnik ἓν znajduje się przed czasownikiem εἰμί (forma ὄσιν) dla emfazy, tak by uwypuklić znaczenie jedności²⁶¹. Następnie pojawia się spójnik καθὼς, który zazwyczaj wprowadza zdanie porównawcze służąc do wyrażenia analogii między rzeczami, ideami czy osobami²⁶². Raymond E. Brown zauważa jednak, że spójnik ten może mieć tutaj znaczenie zarówno porównawcze, jak i przyczynowe²⁶³. Jedność Ojca i Syna jest modelem jedności między wierzącymi, ale też jej źródłem. Dzięki wzajemnemu zamieszkaniu Ojca i Syna, uczniowie mogą budować jedność między sobą. Wyrażenie σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ καὶ γὰρ ἐν σοὶ jest tzw. wzajemną formułą immanencji²⁶⁴. Pojawia się ona kilkakrotnie w czwartej Ewangelii, za każdym razem opisując bliską relację Ojca i Syna²⁶⁵. W podobny sposób wyrażona jest więź między wierzącymi a Ojcem i Synem (αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὄσιν). Można ją więc określić jako zamieszkiwanie wierzących w Ojcu i Synu.

Ostatni spójnik ἵνα wprowadza kolejne zdanie celowe: ἵνα ὁ κόσμος πιστεύῃ ὅτι σύ με ἀπέστειλας (aby świat uwierzył, że Ty Mnie posłałeś). Warto zwrócić uwagę, że wyrażenie ὅτι σύ με ἀπέστειλας występuje jedynie w czwartej Ewangelii. Trzykrotnie jako treść wiary (J 11,42; 17,8.21) i dwukrotnie jako przedmiot poznania (J 17,23.25). W teologii Janowej wiara i poznanie są bowiem ze sobą ściśle powiązane²⁶⁶. Jedność uczniów ma zatem doprowadzić świat do wiary w Jezusa i Ojca, który Go posłał.

Należy podkreślić, że w analizowanym tekście (J 17,20-21) dwukrotnie pojawia się czasownik πιστεύω (wierzyć). Za pierwszym razem odnosi się do przyszłego pokolenia uczniów i łączy się z wyrażeniem εἰς ἐμέ (we Mnie). Natomiast w następnym wersecie (J 17,21) to świat jest podmiotem tego czasownika. Ponadto, za drugim razem występuje w syntagmie πιστεύω ὅτι (wierzyć, że). W teologii czwartej Ewangelii to rozróżnienie jest kluczowe. Sformułowanie πιστεύω ὅτι oznacza bowiem akceptację jakiejś prawdy, podczas gdy πιστεύω εἰς jest osobowym

²⁶⁰ Moulton, *Grammar*, 66. Zob. J 13,18; 17,9 i podobne: J 11,52; 12,9.

²⁶¹ L. Novakovic, *John 11-21. A Handbook on the Greek Text* (BHGNT 7; Waco, TX: Baylor University Press 2020) 208.

²⁶² Piwowar, *Składnia*, 537.

²⁶³ Brown, *John XIII-XXI*, 769. Zob. Blass – Debrunner, *Grammar*, 236.

²⁶⁴ Novakovic, *John 11-21*, 208.

²⁶⁵ J 10,38; 14,10.11.

²⁶⁶ Zob. J 4,53; 6,69; 10,38; 17,8.

przyłgnięciem w całkowitym zaufaniu²⁶⁷. Uczniowie są więc zaproszeni do głębokiej wiary i zaufania, natomiast świat ma jedynie przyjąć prawdę o Jezusie.

W tekście greckim J 17,20-21 można zauważyć trzykrotne występowanie spójnika ἵνα. Jest to charakterystyczne dla Ewangelii Janowej, ponieważ spójnik ten pojawia się tam kilka razy częściej niż u synoptyków²⁶⁸. Charles F. Burney twierdzi, że autor czwartej Ewangelii stosuje ἵνα w wielu znaczeniach, na wzór aramejskiego ܝܢܐ (zaimiek względny, spójnik)²⁶⁹. W omawianych wersetach spójnik ἵνα wyraża cel, co język aramejski oddaje również przez zastosowanie przyimka ܠ. Poniższa tabela ukazuje retrowersję aramejską J 17,20-21 wraz z jej tłumaczeniem.

Tłumaczenie wersji aramejskiej	Retrowersja aramejska ²⁷⁰	Tekst grecki J 17,20-21
Nie za nimi proszę jedynie, ale za tymi, którzy uwierzą we Mnie <i>ufając</i> ich słowu	לא על אינון שאליית לחוד ארום ועל דמהימנון לפיתגמהון בי	Οὐ περὶ τούτων δὲ ἐρωτῶ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν πιστευόντων διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν εἰς ἐμέ,
aby wszyscy byli jedno jak Ty, Ojczy, we Mnie, a Ja w Tobie aby byli i oni w nas <i>byli</i> , aby świat uwierzył, że Ty Mnie posłałeś.	למהוי כולן חד כדן את אבא באנה ואנה בך למהוי ואינון בינינון די עלמא יהימן ארום את שלחת אתי	ἵνα πάντες ἐν ὧσιν, καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ καὶ γὰρ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὧσιν, ἵνα ὁ κόσμος πιστεύῃ ὅτι σύ με ἀπέστειλας.

W tekście aramejskim J 17,20 pojawia się czasownik ܝܝܡܢ, który oznacza „wierzyć”, „ufać”²⁷¹. Warto zwrócić uwagę, że łączy się on z dwoma słowami, ale za każdym razem stosuje

²⁶⁷ La Potterie, „Wiara”, 109–110.

²⁶⁸ Użycie spójnika ἵνα: Mt – 39; Mk – 64; Łk 46; J – 145.

²⁶⁹ Burney, *Aramaic*, 70.

²⁷⁰ Retrowersja własna. Retrowersję aramejską dokonano na podstawie porównania z tekstem Targumu Neofiti 1, gdzie pojawiają się podobne sformułowania. Korzystano również ze słownika i pomocy gramatycznych – zob. Sokoloff, *Jewish Palestinian*; Stevenson, *Grammar*. Współczesny przekład Nowego Testamentu na język aramejski tłumaczy J 17,20-21 w następujący sposób: ולא הוא על אפי הליון בעא אנא בלחוד אלא אף על אפי אילין דמהימנין בי במלתהון. – zob. Roth, *Aramaic*, 314.

²⁷¹ Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 162.

inny przyimek. W pierwszym przypadku tworzy wyrażenie לפיתגמהון היימן, które można przetłumaczyć jako „ufać ich słowu”. W Targumie Neofiti 1 sformułowanie ל היימן odnosi się do zaufania danej osobie, wiary w jej słowa. Jakub nie dowierzał synom (לא הימן להון), którzy oznajmili mu, że Józef żyje (TgN Rdz 45,26)²⁷². W TgN Wj 4,1 Mojżesz wypowiada swoją obawę, że lud nie uwierzy mu i nie posłucha jego słów²⁷³. W J 17,20 czasownik היימן łączy się również z wyrażeniem przyimkowym בי, co można przetłumaczyć jako „wierzyć we Mnie”. Paralelny zwrot można zauważyć w Targumie Neofiti 1, gdzie ב היימן łączy się za każdym razem z wyrażeniem „imię Słowa (*Memra*) Pana”²⁷⁴. Autor targumu wyraźnie oddziela zatem rzeczywistość wiary w Słowo (*Memra*) od wiary czy też zaufania ludzkim słowom. Aramejska retrowersja tekstu J 17,20 ukazuje więc, że wiarę w Jezusa nie osiąga się jedynie „dzięki słowu” uczniów, ale ufając słowu ich świadectwa (por. J 20,31).

Ponadto, w aramejskiej wersji J 17,21 pojawia się przyimek בין, który w dialekcie palestyńskim może oznaczać „w”, „między” lub „wśród”²⁷⁵. W połączeniu z zaimkiem 1. osoby liczby mnogiej powstaje wyrażenie בינינן (w nas). Autor targumu stosuje to określenie do ukazania obecności Chwały pośród Narodu Wybranego. Czyni to na trzy sposoby. Po pierwsze, głosząc, że Chwała Obecności Pana zamieszkuje wśród Izraelitów (איקר שכינתה דיי שרייה בינינן)²⁷⁶. Po drugie, że Chwała Obecności Pana jest wśród nich (איקר שכינתה בינינן)²⁷⁷. Po trzecie, stwierdza, że Chwała Pana podąża wśród nich (ידבר איקרה יי בינינן)²⁷⁸. Te wszystkie określenia ukazują przebywanie Chwały Obecności w Narodzie Wybranym, co jest zbieżne z Janową ideą zamieszkiwania Ojca i Syna w uczniach (J 17,21). Co więcej, Stanley W. Theron zauważa, że ww. 20-23 przypominają hebrajską poezję charakteryzującą się skomplikowanymi paralelizmami, co może wskazywać na ich palestyńskie pochodzenie²⁷⁹.

4.3.1.3. Kontekst i gatunek literacki

Tekst J 17,20-21 jest częścią tzw. modlitwy arcykapłańskiej Jezusa (J 17,1-26). W poprzednim rozdziale zostały już omówione zagadnienia literackie związane z perykopą.

²⁷² Wróbel, *Księga Rodzaju*, 456–457.

²⁷³ Wróbel, *Księga Wyjścia*, 28–29. Por. TgN Wj 4,8. Natomiast w TgN Wj 4,9 wyrażenie odnosi się do wiary/zaufania w znaki dokonywane przez Mojżesza.

²⁷⁴ TgN Rdz 15,6; TgN Wj 4,31; 14,31; TgN Lb 14,11; 20,12; TgN Pwt 1,32; 9,23.

²⁷⁵ Sokoloff, *Jewish Palestinian*, 105.

²⁷⁶ TgN Wj 17,7; TgN Pwt 31,17 – zob. Wróbel, *Księga Wyjścia*, 186–187; Parchem, *Księga Powtórzonego Prawa*, 364–365. Por. TgN Kpł 26,1; TgN Lb 11,20.

²⁷⁷ TgN Wj 33,15 – zob. Wróbel, *Księga Wyjścia*, 356–357. Por. TgN Pwt 6,15.

²⁷⁸ TgN Wj 34,9 – zob. Wróbel, *Księga Wyjścia*, 366–367. Por. TgN Pwt 7,21; 20,4.

²⁷⁹ S.W. Theron, „‘INA ΩΣΙΝ ‘EN: A Multifaceted Approach to an Important Thrust in the Prayer of Jesus in John 17’”, *Neot* 21/1 (1987) 88.

Przywołano wtedy kilka propozycji struktury tekstu, jednak przy analizie obecnych wersetów pomocne będzie wyodrębnienie sześciu części modlitwy Jezusa²⁸⁰. W pierwszej z nich Chrystus prosi Ojca o otoczenie chwałą (J 17,1-5). W drugiej wskazuje na swoich uczniów jako na uwieńczenie swojej posługi w świecie (J 17,6-8). Natomiast w J 17,9-19 modli się, by Ojciec ustrzegł ich od zła oraz zachował ich w jedności i świętości. Czwarta część modlitwy (J 17,20-23) dotyczy tych, którzy nie są jeszcze uczniami, ale wierzą dzięki ich słowu. Jezus prosi o jedność wszystkich w Ojcu i Synu, aby świat uwierzył. W J 17,24 stwierdza, czego ostatecznie pragnie dla swoich uczniów. Ostatnią część modlitwy można uznać za podsumowanie, zwieńczenie całości (J 17,25-26).

Omawiane wersety należy zatem umieścić w czwartej sekcji (J 17,20-23)²⁸¹. Bezpośrednim ich kontekstem są słowa Jezusa o poświęceniu samego siebie, aby uczniowie mogli być poświęceni i posłani na świat przez Ojca (J 10,36; 17,18)²⁸². Temat posłania uczniów pojawia się również w J 20,21, kiedy po zmartwychwstaniu Jezus daje im Ducha Świętego i posyła, tak jak sam został posłany przez Ojca. Ponadto, dokładna analiza J 17,20-23 wskazuje na paralelną strukturę gramatyczną ww. 20-21 i ww. 22-23²⁸³. To podobieństwo przedstawia poniższa tabela. Warto szczególnie zwrócić uwagę na identyczną sekwencję wyrażen rozpoczynających się kolejno od spójników: ἵνα – καθὼς – ἵνα – ἵνα.

J 17,20-21 (tekst grecki)	J 17,22-23 (tekst grecki)
Οὐ περὶ τούτων δὲ ἐρωτῶ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν πιστευόντων διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν εἰς ἐμέ,	κατὰ τὴν δόξαν ἣν δέδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς,
ἵνα πάντες ἐν ᾧσιν,	ἵνα ᾧσιν ἐν
καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ καὶ ἐν σοί,	καθὼς ἡμεῖς ἐν· ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί,
ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ᾧσιν,	ἵνα ᾧσιν τετελειωμένοι εἰς ἐν,

²⁸⁰ Michaels, *Gospel*, 857.

²⁸¹ Taki podział przyjmują również: Carson, *Gospel*, 568; Beasley-Murray, *John*, 301.

²⁸² Temat posłania pojawia się jeszcze pod koniec czwartej Ewangelii, kiedy po zmartwychwstaniu Chrystus daje uczniom Ducha Świętego i mówi: „Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam” (J 20,21).

²⁸³ Theron, „Multifaceted Approach”, 82; Brown, *John XIII-XXI*, 769; Sadananda, *Johannine Exegesis*, 145.

ἴνα ὁ κόσμος πιστεύῃ ὅτι σὺ με ἀπέστειλας.	ἴνα γινώσκῃ ὁ κόσμος ὅτι σὺ με ἀπέστειλας καὶ ἠγάπησας αὐτοὺς καθὼς ἐμὲ ἠγάπησας.
--	--

Pierwsze i drugie zdanie rozpoczynające się od ἴνα dotyczy jedności wierzących, podczas gdy trzecie odnosi się do oddziaływania na świat. Należy zauważyć, że drugie zdanie ἴνα nie tylko powtarza pierwsze, ale również rozwija pojęcie jedności. Zdanie καθὼς w każdym z tych wersetów (J 17,20-21) podtrzymuje w wierzących model jedności Jezusa i Ojca²⁸⁴. Ostanie zdania ze spójnikiem ἴνα mają natomiast na celu świadectwo dotyczące posłannictwa Jezusa, a w J 17,23 dodany jest również motyw miłości Ojca. Można więc dostrzec powtarzalny i narastający sposób eksponowania myśli, co jest charakterystyczne dla semickiego sposobu myślenia²⁸⁵.

4.3.2. Analiza egzegetyczna

W dalszej części pracy zostaną omówione najistotniejsze zagadnienia egzegetyczne wynikające ze struktury tekstu J 17,20-21. Pierwszym z nich jest jedność uczniów między sobą. Kolejnym – zagadnienie wzajemnego zamieszkania Ojca i Syna, a następnie uczniów w Ojcu i Synu. Ostatnim tematem egzegetycznym jest wiara świata będąca konsekwencją jedności uczniów. Wszystkie te zagadnienia zostaną przeanalizowane w kontekście tekstów Targumu Neofiti 1, co pozwoli na odczytanie Janowego przesłania w świetle ówczesnej rzeczywistości.

4.3.2.1. Jedność uczniów między sobą

Przedmiotem pierwszej prośby Jezusa jest jedność wszystkich (πάντες) wierzących (J 17,21). Dotyczy ona zarówno uczniów żyjących w czasach Jezusa, jak i tych, którzy uwierzą dzięki słowu ich świadectwa (J 17,20). Jest ona wyrażona słowem εἷς (jeden), które może odnosić się do liczebnika „jeden” i do idei jedności. W Biblii wielokrotnie wyraża ona głębokie znaczenie teologiczne, co jest najwyraźniej widoczne w formule κύριος εἷς ἐστιν (Pwt 6,4)²⁸⁶.

Warto zauważyć, że w prośbie dotyczącej jedności uczniów: ἴνα πάντες ἐν ᾧσιν (J 17,21) liczebnik εἷς (jeden) pojawia się w rodzaju nijakim (ἐν). Taka forma pojawia się 13 razy w Ewangelii Janowej, przy czym 7 razy odnosi się do jedności jako koncepcji teologicznej²⁸⁷. Jednak niezależnie od rodzaju, liczebnik ten występuje w znaczących kontekstach czwartej

²⁸⁴ Brown, *John XIII-XXI*, 769.

²⁸⁵ J.F. Randall, „The Theme of Unity in John 17:20-23”, *ETHL* 41/3 (1965) 384.

²⁸⁶ Stauffer, „εἷς”, 283.

²⁸⁷ J 1,3; 3,27; 6,22; 7,21; 9,25; 21,25. Jedności w znaczeniu koncepcji teologicznej: J 10,30; 11,52; 17,11.21.22(2).23.

Ewangelii. Już na początku jest mowa o tym, że wszystko zostało stworzone przez Słowo i ani jedna rzecz (οὐδὲ ἓν) nie powstała bez Niego (J 1,3). Następnie Żydzi w dyskusji z Jezusem wyznają, że mają jednego Ojca (ἓνα πατέρα ἔχομεν), którym jest Bóg (J 8,41). Pragnieniem zaś Jezusa – Dobrego Pasterza jest zgromadzenie wszystkich owiec wokół siebie, tak by powstała jedna owczarnia (μία ποιμνὴ) i jeden pasterz (εἷς ποιμήν – J 10,16). Liczba „jeden” wskazuje również na jedność Jezusa z Ojcem (J 10,30). W J 11,50 Kajfasz wygłasza proroctwo, że lepiej jest, aby jeden człowiek (εἷς ἄνθρωπος) umarł za lud, niż miałby zginąć cały naród. Nazwanie Jezusa jako εἷς ἄνθρωπος przywołuje na myśl targumiczne określenie Izaaka jako Człowieka Jedynego (גברא יחידה) w kontekście ofiary na górze Moria (TgN Kpł 22,27)²⁸⁸. Ofiara Izaaka byłaby zatem archetypem doskonałej ofiary Jezusa. W kolejnych wersach narrator czwartej Ewangelii, odwołując się do słów najwyższego kapłana stwierdza, że śmierć Jezusa miała na celu zgromadzenie w jedno (εἰς ἓν) rozproszonych dzieci Bożych (J 11,52). Temat jedności uczniów jest dalej rozwinięty w modlitwie Jezusa (J 17,11.21.23). Ma ona wzorować się na relacji, która łączy Ojca i Syna (J 17,22). W Ewangelii Jana słowo „jeden” jest zatem terminem bardzo wymownym i obfitym w znaczenia teologiczne, jak słusznie zauważył Richard Bauckham, twierdząc, że „jeden to znacznie więcej niż liczba”²⁸⁹.

Analizując Targum Neofiti 1 również można dostrzec chęć podkreślenia aspektu jedności ludu. Świadczy o tym tłumaczenie hebrajskiego terminu יחד (razem) jako wyrażenia: כחדא בלבא שלמא (razem w doskonałości serca)²⁹⁰. Warto zauważyć, że zarówno słowo hebrajskie יחד, jak i aramejskie כחדא ma ścisły związek z ideą jedności (חד/חדא). Autor targumu zaznacza, że w momencie zawarcia przymierza synajskiego Izraelici tworzyli wspólnotę idealną, opartą na doskonałej jedności (TgN Wj 19,8)²⁹¹. Przyjęli słowa Boga przekazane przez Mojżesza i obiecali je wypełnić. Podobna myśl pojawia się w modlitwie Jezusa (J 17,1-26), który przekazał uczniom słowa Ojca, a oni je przyjęli i zachowali. Dlatego prosi, aby Ojciec zachował ich w Swoim imieniu, aby wszyscy pozostali w jedności. Można więc stwierdzić, że tak jak dla narodu żydowskiego, tak i dla uczniów objawienie i przyjęcie Słowa było źródłem i fundamentem jedności²⁹². Targum Neofiti 1 przedstawia również doskonałą jedność, jaka zachodzi między Abrahamem a Izaakiem (TgN Rdz 22,6.8). Autor podkreśla, że zmierzają na górę Moria „razem w doskonałości serca” (כחדא בלבא שלמא). Takie ujęcie jedności Abrahama z synem może stanowić punkt odniesienia dla

²⁸⁸ Tronina, *Księga Kapłańska*, 206–207.

²⁸⁹ Bauckham, *Gospel*, 21.

²⁹⁰ TgN Rdz 22,6.8; TgN Wj 19,8.

²⁹¹ Do tej idei nawiązywała wspólnota qumrańska, która zgromadziła się na pustyni określając się mianem „doskonałych” – zob. Marzotto, „Giovanni”, 383.

²⁹² Marzotto, „Giovanni”, 384.

ukazania relacji Ojca z Jezusem w czwartej Ewangelii. Temu aspektowi zostanie jednak poświęcony następny paragraf pracy.

4.3.2.2. Ojciec w Synu i Syn w Ojcu

Słowa Jezusa $\sigma\upsilon, \pi\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho, \acute{\epsilon}\nu \acute{\epsilon}\mu\omicron\iota \kappa\acute{\alpha}\gamma\omega\acute{\nu} \acute{\epsilon}\nu \sigma\omicron\iota$ (J 17,21) wskazują na wzajemne zamieszkanie Ojca w Synu i Syna w Ojcu. Jest to tzw. formuła wzajemnej immanencji, która dość często pojawia się w czwartej Ewangelii²⁹³. Może być również oddana za pomocą wyrażen: $\acute{\epsilon}\nu \acute{\epsilon}\mu\omicron\iota \acute{\omicron} \pi\alpha\tau\eta\rho \kappa\acute{\alpha}\gamma\omega\acute{\nu} \acute{\epsilon}\nu \tau\tilde{\omega} \pi\alpha\tau\rho\iota$ (J 10,38) czy $\acute{\epsilon}\gamma\omega\acute{\nu} \acute{\epsilon}\nu \tau\tilde{\omega} \pi\alpha\tau\rho\iota \kappa\alpha\iota \acute{\omicron} \pi\alpha\tau\eta\rho \acute{\epsilon}\nu \acute{\epsilon}\mu\omicron\iota$ (J 14,10.11). Jeszcze innym sposobem jest użycie czasownika $\mu\acute{\epsilon}\nu\omega$ (trwać, mieszkać)²⁹⁴. Ojciec trwa w Synu (J 14,10), a Syn trwa w miłości Ojca (J 15,10). Należy podkreślić, że te wyrażenia są charakterystyczne dla Ewangelii Janowej, ponieważ nie występują w innych księgach Nowego Testamentu.

W ten sposób wyrażona jest jedność, która istnieje między Jezusem a Ojcem. Jest ona tak głęboka, że w Synu można zobaczyć Ojca (J 14,9). Ponadto, przejawia się we wzajemnym poznaniu, miłości, dziełach i chwale²⁹⁵. Syn ma całkowitą wiedzę o Ojcu i dlatego jest w stanie Go objawić (J 17,26). Nie jest to jedynie jakaś informacja o Nim, ale znajomość relacji opartej na wyjątkowej bliskości (J 1,18). Drugim przejawem jedności jest wzajemna miłość Ojca i Syna (np. J 3,35; 5,20), która pozostaje w ścisłym związku z pełnionymi dziełami. Syn czyni to, co widział u Ojca (J 5,19), a w innym miejscu stwierdza, że Ojciec sam dokonuje w Nim swoich dzieł (J 14,10). W czwartej Ewangelii widoczna jest również jedność chwały, ponieważ należy ona tak do Ojca, jak i do Syna (np. J 8,54; 17,1). W ten sposób zarówno Ojciec, jak i Syn są połączeni nierozrwalną relacją, w której jedno nie może istnieć bez drugiego²⁹⁶.

Motyw ten można również odnaleźć w Targumie Neofiti 1, który w podobny sposób przedstawia relację Boga do Słowa (*Memra*). Pan zapewnia Abrahama o swojej obecności w Słowie (*Memra*) wyznając אהוי בממרי (jestem w Moim Słowie)²⁹⁷. Natomiast do Jakuba zwraca się: אהוי בממרי עמך (jestem z tobą w Moim Słowie)²⁹⁸. Innym przykładem jest obietnica, jaką Mojżesz otrzymał od Boga: $\text{אנה בממרי אהוי בסעדך}$ (Ja w Moim Słowie będę twoją pomocą)²⁹⁹. W tekście targumicznym wielokrotnie pojawia się również syntagma אנה בממרי (Ja w Moim

²⁹³ J 10,38; 14,10.11.20; 17,11.21.23.

²⁹⁴ Popowski, *Wielki słownik*, 385.

²⁹⁵ P. Simick, *That they may all be one. Jesus' Prayer of Unity According to John 17,20-26. Extractum ex dissertatione ad doctoratum in Facultate Theologiae* (Romae: Pontificia Universitas Urbaniana 1999) 16–22.

²⁹⁶ M.L. Appold, *The Oneness Motif in the Fourth Gospel. Motif Analysis and Exegetical Probe into Theology of John* (WUNT 1; Tübingen: Mohr Siebeck 1976) 282.

²⁹⁷ TgN Rdz 17,8. Por. 17,7 – zob. Wróbel, *Księga Rodzaju*, 140–141.

²⁹⁸ TgN Rdz 31,3 – zob. Wróbel, *Księga Rodzaju*, 298–299.

²⁹⁹ TgN Pwt 31,23 – zob. Parchem, *Księga Powtórzonego Prawa*, 366–367.

Słowie), która podkreśla ścisły związek między Bogiem a Jego Słowem³⁰⁰. Targumiczną ideę zamieszkania, czy też trwania Boga w Jego Słowie, oddaje niewątpliwie TgN Pwt 32,40. Pojawia się tam sformułowanie „Ja żyję i trwam w Moim Słowie na zawsze” (קיים אנה בממרי לעולם)³⁰¹. Nie sposób zatem nie zauważyć podobieństwa między targumiczną ideą zamieszkiwania Boga w Słowie (*Memra*) a Janowym rozumieniem relacji Ojca i Syna.

4.3.2.3. Uczniowie w Ojcu i Synu

Po analizie motywu wzajemnego zamieszkiwania Ojca i Syna pojawia się podobna idea, jednak tym razem dotycząca relacji uczniów z Ojcem i Synem (J 17,21). Jezus prosi Ojca, by wierzący mogli w Nich przebywać (ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ᾤσιν). N. Clayton Croy twierdzi jednak, że ta idea jest obca czwartej Ewangelii, stąd też za lekcję oryginalną (J 17,21) uznaje syntagmę ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ἔν ᾤσιν³⁰². W prośbie Jezusa dostrzega wyłącznie zaproszenie do jedności uczniów między sobą na wzór relacji Ojca i Syna, a nie do jedności z Nimi³⁰³. Rodzi się więc pytanie o to, czy idea zamieszkiwania uczniów w Synu i Ojcu ma swoje paralele w innych miejscach czwartej Ewangelii?

Po pierwsze, należy podkreślić, że więź między Jezusem a Jego uczniami jest jednocześnie więzią z Ojcem. Stwierdzenie Chrystusa: „kto Mnie przyjmuje, przyjmuje Tego, który Mnie posłał” (J 13,20) wyjaśnia, że relacja wierzących nie ogranicza się tylko do Jezusa, ale rozciąga się również na Ojca. Dzieje się tak, ponieważ Jezus i Ojciec są jednym (J 17,21). Podobna myśl jest wyrażona w modlitwie Chrystusa: „wszystko moje jest Twoje, a Twoje jest moje” (J 17,10). Oznacza to, że wierzący określani w innym miejscu jako τὰ ἴδια, czyli Jego własność (J 10,4), należą również do Ojca. Kilka wersetów dalej Jezus wyraża swoje pragnienie, by miłość, którą Ojciec żywi do Niego, była również w wierzących (J 17,26). Ci bowiem, którzy umiłowali Jezusa, zostali umiłowani przez Ojca (J 16,27). Miłość Ojca do Syna jest również ukazana jako wzór miłości pomiędzy Synem a wierzącymi (J 15,9). Uczniowie zostają zatem włączeni w komunie życia między Ojcem i Synem, dzięki czemu mogą uczestniczyć w życiu samego Boga, które Jezus otrzymał od swego Ojca³⁰⁴.

³⁰⁰ TgN Rdz 46,4; TgN Kpł 11,44M; 19,2; 20,7M; TgN Pwt 31,18; 32,39.

³⁰¹ Parchem, *Księga Powtórzonego Prawa*, 394–395.

³⁰² Croy, „Establishing”, 243.

³⁰³ Croy, „Establishing”, 238.

³⁰⁴ Simick, *Prayer*, 27.

Po drugie, Jezus wyznaje, że Jego objawienie się uczniom ma charakter przyjscia Ojca i Syna do wierzącego i przebywania w nim (J 14,23)³⁰⁵. Ten, kto wierzy staje się więc mieszkaniem dla Ojca i Syna dzieląc z Nimi swoje życie, wchodząc w ścisłą komunię. Co więcej, Jezus zapowiada, że idzie przygotować uczniom miejsce w domu Ojca (J 14,2), co zaś już bezpośrednio sugeruje ideę zamieszkiwania uczniów w Ojcu. James McCaffrey twierdzi, że „dom Ojca” należy tu rozumieć jako duchową przestrzeń, w której Jezus przebywa na stałe w jedności ze swoim Ojcem³⁰⁶. Natomiast zamieszkanie tam uczniów oznacza wejście w relację jedności i miłości zachodzącą między Ojcem i Synem.

Wyżej wymienione argumenty wskazują, że w czwartej Ewangelii jest obecna idea wzajemnego zamieszkiwania Ojca i wierzących, chociaż relacja Ojciec – uczniowie nie jest tak eksponowana jak relacja Ojciec – Syn. Z pewnością wiąże się to z teologicznym przesłaniem księgi mówiącym, że wierzący mają dostęp do Ojca jedynie przez Jezusa (J 14,6), dzięki wydarzeniom paschalnym (J 20,17). Niemniej jednak prośba Jezusa skierowana do Ojca: ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὄσιν wskazuje na pragnienie głębokiej jedności wierzących z Ojcem i Synem.

Analizując tekst Targumu Neofiti 1 trudno jest odnaleźć podobny motyw, co wskazuje na *novum* myśli Janowej. Mimo iż w przekazie targumicznym Izraelici są nazwani umiłowanymi synami (TgN Pwt 32,5.19) lub umiłowanym ludem, jednak nie ma mowy o zamieszkiwaniu w Bogu, byciu z Nim w głębokiej komunii³⁰⁷. Warto natomiast zwrócić uwagę na często pojawiający się wątek zamieszkiwania Chwały Obecności pośród ludu³⁰⁸. W tej relacji nie ma jednak wzajemności. Naród Wybrany nie posiada tak bezpośredniego dostępu do Boga, jak Jezus zapewnił swoim uczniom.

4.3.2.4. Wiara świata

Konsekwencją jedności uczniów między sobą, a także przebywania w Ojcu i Synu, jest dawanie świadectwa wobec świata. Ma ono być na tyle czytelne, by doprowadzić innych do wiary w posłannictwo Jezusa (J 17,21). Autor zastosował w tym miejscu syntagmę πιστεύω ὅτι (wierzyć,

³⁰⁵ Mędala, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 13–21)*, 103.

³⁰⁶ J. McCaffrey, *The House with Many Rooms. The Temple Theme of Jn. 14,2-3* (AnBib 114; Roma: Pontificio Istituto Biblico 1988) 220.

³⁰⁷ TgN Wj 19,5; TgN Pwt 4,20M; 7,6; 14,1.2; 26,18; 28,9M.

³⁰⁸ Np. TgN Rdz 3,24; 9,27; 49,27; TgN Wj 18,5; 25,8; TgN Kpł 15,31; TgN Lb 11,20; TgN Pwt 16,11.

że), która wskazuje na samą treść wiary³⁰⁹. Świat ma zatem przyjąć prawdę o tym, że Jezus został posłany przez Ojca.

Temat posłania jest bardzo ważny w teologii czwartej Ewangelii³¹⁰. Ojciec wielokrotnie określony jest terminem *ὁ πέμψας* (Posyłający) a Syn jest Tym, którego Ojciec posyła na świat. Posłanie Jezusa przez Ojca jest więc przedmiotem wiary (por. J 11,42; 17,8), natomiast tym, kto ma uwierzyć jest świat (*ὁ κόσμος*). Rzeczownik *ὁ κόσμος* pojawia się aż 78 razy w czwartej Ewangelii, najczęściej przyjmując ważne znaczenie teologiczne³¹¹. Z jednej strony świat reprezentuje tych, którzy nie rozpoznali i nie przyjęli Wcielonego Słowa (J 1,10), ani Ojca (J 17,25). Nienawidzą oni Jezusa (J 7,7) i Jego uczniów (J 15,18), nie są w stanie przyjąć Ducha Prawdy (J 14,17). Z drugiej strony to *ὁ κόσμος* jest przedmiotem miłości Ojca i powodem posłania Syna (J 3,16). Bóg pragnie, by świat został zbawiony (J 3,17), co potwierdza tytuł Jezusa: *ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου* (J 4,42). Ponadto, wyraźnie jest zaznaczona odrębność Jezusa od świata, jak i Jego uczniów (J 17,14), tym samym stając się powodem nienawiści i wrogości. Jednak podobnie jak Chrystus zwyciężył świat (J 16,33) przez wypełnienie woli swego Ojca (J 14,31), tak wierzący zwyciężą, jeśli wypełnią wolę Pana (J 13,34). Dzięki komunii z Synem i Ojcem są oni przedłużeniem zbawczej misji Jezusa w świecie, który może uwierzyć jedynie za pośrednictwem uczniów (J 17,21.23)³¹².

W Targumie Neofiti 1 (TgN Wj 4,13) pojawia się myśl, że to nie Mojżesz, ale Król Mesjasz, który nadejdzie, będzie odpowiednim, aby być posłanym (*למשחללחא*)³¹³. Podobnie jak Mojżesz miał objawić Boże orędzie ludowi Izraela, po to by ten uwierzył i wyszedł z niewoli egipskiej, tak też Jezus, posłany przez Ojca, w pełni objawił Boże orędzie miłości względem uczniów. Wierzący zaś, trwając w Jezusie i Ojcu, mają kontynuować tę misję wobec świata, tak by doprowadzić go do wiary (J 17,21). Innymi słowy, tak jak wiara uczniów była wynikiem misji Jezusa dla świata, tak ich misja będzie wzbudzać wiarę³¹⁴.

³⁰⁹ Vellanickeal, *Divine Sonship*, 143.

³¹⁰ Temat ten został szerzej omówiony w rozdziale 3 (paragraf 3.1.3.3.) – zob. s. 213–217.

³¹¹ Dla porównania: Mt – 9; Mk – 3; Łk – 3. Zob. S. Mędała, „Świat”, *Egzegeza Ewangelii*, 347–368.

³¹² Mędała, „Świat”, 366.

³¹³ Wróbel, *Księga Wyjścia*, 30–31.

³¹⁴ Barrett, *Gospel*, 511.

4.3.3. Analiza teologiczna

Ostatnim etapem badania tekstu biblijnego jest jego analiza teologiczna. Omówione wcześniej zagadnienia egzegetyczne wyraźnie wskazują na dwa kluczowe tematy teologiczne występujące w J 17,20-22. Pierwszym z nich jest ukazanie uczniów jako wspólnoty dzieci Bożych, które zachowują jedność między sobą, ale też z Ojcem i Synem. Przebywanie wierzących w Bogu czyni z nich Jego dzieci, które są wezwane do wzajemnej miłości i jedności. Natomiast celem jedności uczniów jest dawanie świadectwa wobec świata, by wzbudzić wiarę w to, że Jezus jest posłany od Ojca. Powyższe zagadnienia zostaną ukazane w świetle tradycji targumicznych przekazanych na kartach Targumu Neofiti 1.

4.3.3.1. Wspólnota dzieci Bożych

Ewangelia Janowa ukazuje uczniów jako wspólnotę zgromadzoną wokół Chrystusa. Są oni wezwani do wzajemnej miłości (J 13,34) i jedności (J 17,21). Podczas gdy świat (ὁ κόσμος) jest podzielony (np. J 7,43; 9:16), naśladowcy Jezusa są zaproszeni do życia w jedności (J 13,34-35; 17,21-23). Ma ona swoje głębokie źródło w Bożym działaniu, na co wskazuje już sam fakt prośby Jezusa skierowanej do Ojca. Oczywiście nie oznacza to bierności ze strony wierzących, ale podkreśla, że ich działanie nie jest jej głównym źródłem³¹⁵. Z drugiej strony czwarta Ewangelia przedstawia uczniów jako wspólnotę będącą w głębokiej komunii z Ojcem i Synem (J 17,21). Dzięki wierze w Słowo (*Logos*) stają się dziećmi Bożymi (J 1,12) i mają udział w królestwie Ojca (J 3,3.5).

Bliska więź Ojca i Syna jest ukazana jako model relacji dla wierzących. Charakterystyczną cechą wskazującą na porównanie tych dwóch rzeczywistości jest zastosowanie przysłowka καθώς. Zazwyczaj jest tłumaczony jako „(tak) jak”, przy czym wyraża „zgodność danego faktu z wcześniejszym określeniem”³¹⁶. Relacje we wspólnocie uczniów mają być zatem wzorowane na głębokiej więzi łączącej Ojca i Syna. Wolfgang Schrage zauważa, że przysłówek καθώς z jednej strony odzwierciedla relację Ojca do Jezusa i Jezusa do uczniów. Jezus zna swoje owce i one Go znają, tak jak (καθώς) zna Go Ojciec, a On Ojca (J 10,15). Mówi i czyni tak, jak (καθώς) nauczył go Ojciec (J 8,28; 14,31). Jezus umiłował uczniów tak, jak (καθώς) umiłował Go Ojciec (J 15,9). Podobnie miłość Ojca do uczniów jest taka, jak (καθώς) do Jezusa (J 17,23). Jezus posłał swoich uczniów tak, jak (καθώς) posłał go Ojciec (J 17,18; 20,21). Z drugiej strony słowo to konfrontuje

³¹⁵ Brown, *John XIII-XXI*, 776.

³¹⁶ Popowski, *Wielki słownik*, 307–308.

postępowanie uczniów wobec siebie nawzajem z działaniem Jezusa, tym samym wskazując na wzór życia wierzących³¹⁷. Mają służyć sobie tak, jak (καθώς) to czynił Jezus (J 13,14-15) i miłować, jak (καθώς) sami zostali umiłowani przez Niego (J 13,34; 15,12). Są wezwani do zachowywania przykazań i trwania w miłości Jezusa, jak (καθώς) On to czyni wobec Ojca (J 15,10). Można zatem zauważyć, że Janowy model relacji dotyczy zarówno miłości (J 13,34; 15,12), służby (J 13,15), posłania (J 20,21), jak i jedności (J 17,11.21).

Analizowany tekst J 17,20-21 wskazuje, że jedność Ojca i Syna nie jest jedynie wzorem jedności między uczniami, ale jest również modelem relacji wierzących z Bogiem Ojcem³¹⁸. Są oni niejako zaproszeni do zamieszkania w Ojcu i Synu (J 17,21) i włączenia się w ich wzajemną relację miłości³¹⁹. Niewątpliwie jedność między wierzącymi a Bogiem nie jest taka sama, jak między Ojcem i Synem, ale wskazuje na pewną analogię³²⁰. Ojciec jest w Synu i Syn w Ojcu (J 14,10), a mimo to są odrębni. Podobnie jest w przypadku wierzących, którzy nie tracąc swojej tożsamości, mają pozostawać w Ojcu i Synu (J 17,21). To doświadczenie komunii z Ojcem i Synem sprawia, że jedność we wspólnocie uczniów staje się możliwa, ponieważ opiera się na Bogu i Jego miłości³²¹. Innymi słowy, więź Ojca i Syna jest nie tylko wzorem jedności dla uczniów, ale czyni ją możliwą dzięki doświadczeniu Bożego ojcostwa. Uczniowie są wspólnotą dzieci Boga Ojca, a tym samym braćmi i siostrami wezwanymi do braterskiej miłości.

Autor Targumu Neofiti 1 również podkreśla wspólnotowy aspekt tożsamości Narodu Wybranego i jego przynależność do Boga. Potwierdza to wielokrotnie użyte sformułowanie „mój ludu, synowie Izraela” (עמי בני ישראל)³²². Izraelici są więc przedstawieni jako synowie Boga, którzy tworzą jeden lud złączony ze sobą przez akt wybrania i przymierza. W TgN Rdz 3,22 pojawia się idea, że jedność Boga jest modelem jedności Adama – pierwszego człowieka i jedności Izraela³²³. Naród Wybrany jest określony jako אום חדא (jeden lud)³²⁴. Matrycą jedności ludu jest więc jedność samego Boga, podobnie jak przedstawia to Ewangelia Janowa. W targumie nie ma zaś mowy o tym, że wzajemne relacje Izraelitów mają się wzorować na więzi między Bogiem a Słowem (*Memra*). Stąd też Janowa wizja uczniów jako dzieci Bożych będących w jedności między sobą, ale też z Ojcem i Synem, wprowadza nowe spojrzenie na wspólnotę wierzących.

³¹⁷ W. Schrage, *The Ethics of the New Testament* (Edinburgh: Clark 1988) 306.

³¹⁸ Simick, *Prayer*, 15.

³¹⁹ Da Silva, *'Io e il Padre'*, 41.

³²⁰ Morris, *Gospel*, 651.

³²¹ Schnackenburg, *Il Vangelo (13-21)*, 306.

³²² TgN Wj 12,45; 20,2; 20,8; TgN Kpł 19,26; TgN Pwt 5,6.

³²³ Wróbel, *Wprowadzenie*, 188.

³²⁴ Wróbel, *Księga Rodzaju*, 30-31.

4.3.3.2. Wspólnota świadcząca o Ojcu

Uczniowie stanowią jedno tylko dzięki trwaniu w Jezusie na wzór winnej latorośli, co zaś pozwala na przynoszenie obfitych owoców (J 15,5). Jedność ta nie jest tylko rzeczywistością duchową. Ma być na tyle widoczna, aby rzucić wyzwanie światu, by ten uwierzył w Jezusa (J 17,21.23)³²⁵. Podobnie jak wzajemna miłość braterska powinna być wyraźnym znakiem rozpoznawczym każdej wspólnoty wierzących (J 13,35). Bowiem tylko widzialna jedność i miłość między uczniami może być znakiem miłości Ojca i uobecniać ją w świecie.

Celem jedności uczniów jest wiara w to, że Jezus został posłany przez Ojca (J 17,21). To zaś oznacza przyjęcie Ojca takim, jakim objawił Go Syn, jak i to, że Jezus jest jedyną drogą do Niego³²⁶. Misja uczniów jest więc analogiczna do misji Jezusa. Podobnie jak Chrystus mówił to, co usłyszał od Ojca (J 15,15) i czynił to, co przekazał Mu Ojciec (J 14,31), tak wierzący mają trwać w tej samej jedności z Ojcem. Ich zadaniem jest objawianie światu Ojca, którego poznali już w Jezusie (J 14,9)³²⁷. Dzięki wzajemnej jedności świat ujrzy Ojca i Jego miłość, tak jak było to widoczne w czynach i słowach Jezusa, a szczególnie w Jego zmartwychwstaniu i uwielbieniu³²⁸. Z drugiej strony ewangelista Jan podkreśla, że uczniowie mogą objawiać Boga tylko dzięki ich trwaniu w jedności z Jezusem i Ojcem. Inaczej mówiąc, jedność, o którą modli się Jezus, ma prowadzić do pełniejszego doświadczenia Ojca i Syna³²⁹. Istotne są tu zatem dwa wymiary jedności. Po pierwsze, jedność wierzących we wspólnocie. Po drugie, ich jedność z Ojcem i Synem. To przebywanie w Ojcu i Synu sprawia, że sami stają się miejscem życia i działania Ojca (J 14,12; 15,7)³³⁰.

Jedność uczniów nie jest więc celem samym w sobie. Jej zadaniem jest dawanie świadectwa wobec świata. Trwanie w jedności z Jezusem i Ojcem czyni ich świadkami, którzy doprowadzą innych do wiary w Jezusa jako Tego, którego posłał Ojciec (J 17,21). Objawienie Boga nie może zatem nastąpić z zewnątrz, ale tylko z wnętrza relacji Ojciec – Syn – uczniowie³³¹. Fakt ten wyraźnie określa tożsamość wspólnoty uczniów. Są to ci, którzy należą do Ojca i zostali oddani Jezusowi (J 17,9), wybrani i pociągnięci przez Niego (J 6,44). Świat zaś powinien w nich zobaczyć i doświadczyć szeroko otwarte ramiona Ojca, który kocha każdego człowieka³³².

³²⁵ Brown, *John XIII-XXI*, 776.

³²⁶ R.A. Whitacre, *John* (IVPNTC 4; Downers Grove, IL: InterVarsity 1999) 420.

³²⁷ J. Stępień, „Modlitwa arcykapłańska Chrystusa (J 17,6-26) jako synteza Jego nauczania”, *StS* 1 (1980) 216.

³²⁸ Randall, „Unity”, 391.

³²⁹ Morris, *Gospel*, 651.

³³⁰ Carson, *Gospel*, 568.

³³¹ M.L. Coloe, „John 17:1-26: The Missionary Prayer of Jesus”, *ABR* 66 (2018) 10.

³³² Stępień, „Modlitwa”, 217.

Analogiczny motyw można odnaleźć w targumicznym dodatku opisującym spotkanie Abrahama z nieznanymi podróżnymi w Beer-Szebie (TgN Rdz 21,33). Patriarcha udzielając gościny uczy ich, że Bóg jest Ojcem, który zapewnia pożywienie swoim dzieciom (TgN Rdz 21,33M). Jego misją, podobnie jak zadaniem uczniów Jezusa, jest pomóc innym rozpoznać w Bogu miłującego Ojca.

Podsumowując treści zawarte w czwartym rozdziale pracy należy zauważyć, że Ewangelia Janowa wielokrotnie przedstawia relację uczniów z Bogiem przez pryzmat więzi łączącej Jezusa i Ojca. Ponadto podkreśla, że pełne doświadczenie Boga jako Ojca staje się możliwe dopiero po zmartwychwstaniu Chrystusa. Jedynie On jest Synem zrodzonym z Boga (J 1,13), podczas gdy wierzący stają się Jego dziećmi dzięki wierze w Słowo (J 1,12). Ta struktura chrystologiczna oznacza, że uczniowie mogą doświadczać dziecięstwa Bożego na tyle, na ile uczestniczą w życiu Syna. Jest to dar zarezerwowany dla tych, którzy wierzą w Słowo (*Logos*), nie jest zaś niezbywalnym prawem Izraela. Dziećmi Boga stają się więc ci, którzy przyjęli Wcielone Słowo z wiarą, a nie ci, którzy zostali określani jako „swoi” (J 1,11-12). To przeniesienie akcentu z przynależności narodowej na wiarę w Jezusa jest kluczowe dla zrozumienia Janowej teologii dziecięstwa Bożego.

Dialog Jezus z Nikodemem pozwala natomiast odczytać prawdę, że narodziny z wody i Ducha są koniecznym warunkiem wejścia do Królestwa Bożego (J 3,3-5). Wierzący stają się dzieckiem Bożym dzięki działaniu Ducha Świętego, który rodzi człowieka do nowego życia. Janowa koncepcja nowych narodzin różni się od synoptycznej, gdzie podkreśla się przede wszystkim nawrócenie i przemianę. Jan natomiast przypisuje inicjatywę Duchowi Świętemu, zaznaczając, że to Bóg jest sprawcą tych narodzin, a zadaniem człowieka jest jedynie przyjęcie Słowa w wierze. Przynależność do Narodu Wybranego nie jest już wystarczająca do uczestnictwa w królestwie Bożym.

Trzeci tekst omawiany w niniejszym rozdziale (J 17,20-21) koncentruje się na temacie jedności uczniów. Ta więź jest wzorem i fundamentem relacji we wspólnocie wierzących, a opiera się na komunii z Ojcem i Synem. Jan podkreśla, że uczniowie mogą wypełniać swoją misję, czyli objawiać Boga światu, tylko poprzez trwanie w jedności z Jezusem i Ojcem. Jedność i wzajemna miłość między uczniami mają być widocznym znakiem Bożej miłości, wzywającym świat do wiary w Jezusa jako Tego, którego posłał Ojciec (J 17,21).

Czwarty rozdział przedstawia zatem głęboką refleksję teologiczną nad statusem uczniów jako dzieci Bożych, podkreślając konieczność wiary w Jezusa i jedności z Nim jako warunki

doświadczenia Bożego ojcostwa. Wiara, jedność i miłość wśród uczniów mają być świadectwem ukazującym Bożą miłość i prowadzącym innych do wiary w Jezusa.

Zakończenie

Ewangelia Janowa objawia głęboką prawdę o ojcostwie Boga względem Jezusa oraz wszystkich wierzących. Jezus jest umiłowanym Synem Ojca (J 3,35), a uczniowie, dzięki wierze w Słowo (*Logos*), stają się dziećmi Bożym (J 1,12). Przedstawienie relacji Jezusa i uczniów z Ojcem przez Jana ewangelistę wyraźnie różni się od ujęcia synoptycznego. Źródłem tego mogą być wysiłki autora czwartej Ewangelii, by przekazać prawdy wiary w sposób zrozumiały dla odbiorców wywodzących się z judaizmu. Judeochrześcijanie, którzy tworzyli wspólnotę Janową byli zaznajomieni z liturgią synagogałną, podczas której słuchali czytań w języku hebrajskim i ich aramejskich tłumaczeń. W środowisku palestyńskim te przekłady, określane mianem targumów, nie były jedynie dosłownym tłumaczeniem, ale zawierały wiele dodatków oraz komentarzy. Miały one za zadanie wyjaśnić trudniejsze teksty biblijne i zaktualizować je do ówczesnej sytuacji wspólnoty. Targum Neofiti 1, będący Targumem Palestyńskim, przekazuje tradycje, które mogą sięgać czasów Jezusa i kształtowania się czwartej Ewangelii. Dzięki obecności wielu parafraz i midrasz ukazuje starożytny sposób interpretacji tekstów biblijnych. Porównanie targumicznych idei z tekstami Ewangelii Janowej pozwala więc na głębsze wniknięcie w sens zamierzony przez autora czwartej Ewangelii.

Targum Neofiti 1 przedstawia ojcostwo Boga w trzech aspektach: transcendentnym, immanentnym i społecznym. Kilkakrotnie jest On nazwany „Ojcem, który jest w niebie”, co wskazuje na Jego odrębność od świata. Mieszka w niedostępnych niebiosach, choć swoim panowaniem obejmuje cały wszechświat (Ps 103,19). Z drugiej strony określenie Boga jako Ojca jest wyrazem Jego bliskości i miłości względem każdego człowieka. W tradycji targumicznej wyrażenie „Ojciec, który jest w niebie” występuje w ściśle określonych kontekstach. Pierwszym z nich jest modlitwa zanoszona do Ojca niebieskiego, czy to przez Abrahama (TgN Rdz 21,33M), czy przez kobiety hebrajskie (TgN Wj 1,19). Drugim kontekstem jest woła Ojca (TgN Lb 20,21b), z którą wiąże się posłuszeństwo wierzącego, na wzór uległości dziecka wobec ojca. W innym miejscu mowa jest o pojednaniu, jakiego ma dokonywać Aser między swoimi braćmi a Ojcem, który jest w niebie (TgN Pwt 33,24).

Natomiast aspekt immanentny ojcostwa Boga jest ukazany przez Jego obecność i działanie w świecie. Pan objawia się człowiekowi i daje mu się poznać w swoim Słowie (*Memra*), Chwale (*Jeqara*) i Obecności (*Szekina*). Autor targumu podkreśla, że Bóg mieszka na ziemi w Słowie (TgN Wj 8,18). W ten sposób przybliża się do człowieka i wchodzi z nim w zażyłą więź. Ponadto, Chwała Obecności, jak i Słowo mają udział w stwórczym i zbawczym działaniu Boga.

Aspekt społeczny Bożego ojcostwa przejawia się w Jego szczególnej trosce wobec synów Izraela. Świadczy o tym wybranie ich spośród innych narodów i zawarcie z nimi przymierza. Targum Neofiti 1 wielokrotnie określa Izraelitów jako „umiłowanych” (TgN Pwt 14,1), „lud umiłowany” (TgN Wj 19,5), czy też „umiłowanych synów” (TgN Pwt 32,5). Bóg jest Ojcem, który okazuje łaskę i miłosierdzie swoim synom w tym świecie, ale również w świecie, który ma nadejść (עלמא דאתי). Przekonanie o istnieniu życia po śmierci jest motywacją do pełnienia dobrych czynów, a nawet do poniesienia największej ofiary (TgN Rdz 22,10; 38,25). Relacja Boga do synów Izraela jest zatem ukazana jako więź łącząca ojca z dziećmi. Bóg wybrał Izraela ze względu na swoją miłość i uczynił go swoją szczególną własnością.

Ewangelia Janowa kontynuuje myśl starotestamentalną podkreślając, że człowiek nie może zobaczyć Boga (J 1,18; 5,37). Jest On rzeczywistością wykraczającą poza ludzkie zmysły. Transcendencja Ojca jest przedstawiona w kontekście modlitwy, podczas której Jezus wznosi oczy ku niebu (J 11,41; 17,1), jak i w kontekście pełnienia Jego woli (J 8,29). Jan ewangelista wyraźnie zaznacza, że tylko w Jezusie można oglądać oblicze Ojca (J 14,9). Jest On Tym, który widział Boga, ale również Tym, w którym Ojciec stał się widzialnym.

Drugim aspektem Janowej idei ojcostwa Boga jest podkreślenie Jego immanencji, czyli działania w świecie. Objawia się On przez Słowo (*Logos*), Chwałę (*Doksa*) i Ducha Parakleta. Z jednej strony te trzy rzeczywistości są od siebie odrębne, ale z drugiej można zauważyć wysiłek autora, aby ukazać ich jedność i podobieństwo. Słowo jest nazwane Bogiem (J 1,1), a Bóg jest określony Duchem (J 4,24). Jezus głosi uczniom, to co usłyszał od Ojca (J 15,15), podobnie jak nauczanie Ducha jest tożsame z przesłaniem Jezusa (J 14,26). Co więcej, jak Jezus jest egzegetą Ojca (J 1,18), tak Duch jest egzegetą Jezusa (J 14,26). Taki sposób ukazania ścisłego związku Jezusa, Ducha i Boga uwypukla prawdę, że Bóg jest jeden (Pwt 6,4). Fakt ten nie burzy więc monoteizmu żydowskiego, który stanowił nadrzędną zasadę wiary.

Czwarta Ewangelia również podkreśla społeczny wymiar ojcostwa Boga, mimo że nie jest On wprost nazwany Ojcem uczniów. Jednak wielokrotnie wyraża tę prawdę przez odniesienie się do motywu wybrania, przymierza, miłości i życia wiecznego. Wierzący są wybrani i umiłowani przez Jezusa i przez Ojca (J 15,9; 16,27). Ponadto, jak Izrael był określony ludem świętym w Starym Testamencie (Wj 19,6), tak Jezus prosi Ojca o uświęcenie uczniów (J 17,17). Ten, kto widzi i wierzy w Syna ma życie wieczne (J 6,40). A ono zaś jest uczestnictwem w życiu samego Boga, poznaniem Ojca i Syna (J 17,3).

Niniejsza praca wykazała wiele podobieństw między Janową ideą ojcostwa Boga a koncepcjami utrwalonymi na kartach Targumu Neofiti 1. Przeprowadzone badania potwierdziły, że teksty czwartej Ewangelii mogą być głębiej rozumiane w świetle tradycji zawartych w literaturze targumicznej. Wnioski wynikające z podjętych analiz można pogrupować w dwie kategorie. Pierwszą z nich są określenia Jezusa charakterystyczne dla Ewangelii Janowej wskazujące na związki z tradycjami targumicznymi. Jezus jest zatem określony jako:

– **Słowo** (*Logos*) będące Bogiem (J 1,1) i posiadające moc stwórczą (J 1,3). Podobnie targumiczne Słowo (*Memra*) jest Bogiem (TgN Rdz 17,7) i uczestniczy w stworzeniu świata (TgN Rdz 1,3). Mieszka na ziemi pośród ludu Izraela (TgN Wj 8,18), tak jak Janowe Słowo (*Logos*), które rozbija namiot pośród swego ludu (J 1,14).

– **Światłość** świecąca pośród ciemności (J 1,5; por. 8,12). W targumicznym „Poemacie o czterech nocach” Słowo (*Memra*) nazwane jest Światłością, która świeci pośród nocy (TgN Wj 12,42). Należy podkreślić, że jest to zbawcza noc stworzenia.

– **Bóg** (J 1,1; 10,33) równy Ojcu i będący z Nim w ścisłej relacji (J 1,18; 10,30). W podobny sposób jest ukazane bóstwo Słowa (*Memra*) w Targumie Neofiti 1. Dzięki tej analogii Jezus jest ukazany jako prawdziwy Bóg, co jednocześnie nie zaprzecza prawdzie o monoteizmie.

– **Przebywający w łonie Ojca** (J 1,18). Janowy Jezus jest tak zespolony z Ojcem, jak matka z poczętym dzieckiem, przebywającym w jej łonie. Targumiczne Słowo (*Memra*) jest również z jednej strony odrębne od Boga, a z drugiej wydaje się być z Nim tożsame.

– **Objawiciel Ojca** (J 1,18). Misją Jezusa jest objawianie światu oblicza Ojca (J 17,26). W Targumie Neofiti 1 Słowo (*Memra*) wielokrotnie objawia się człowiekowi (np. TgN Rdz 12,7; 17,1). Jednocześnie to Pan objawia się w Słowie (*Memra*), podobnie jak Bóg Ojciec objawia się w Jezusie (J 14,9).

– **Posłany** (J 5,37). Targum Neofiti 1 określa tym terminem Mesjasza, który będzie odpowiednią osobą do przekazania Bożego orędzia (TgN Wj 4,13M). Zgodnie z teologią Janową to właśnie Jezus – Mesjasz jest posłany przez Ojca, by objawić Jego oblicze i przekazać ludzkości orędzie zbawienia.

– **„Ja Jestem”** (J 18,6). W Targumie Neofiti 1 aramejska syntagma **אנה הוא** jest za każdym razem wypowiedzana przez Boga i łączy się jedynie z rzeczownikami **אני** (Pan) lub **אלה** (Bóg). Jezus określając siebie Bogiem nie musiał więc mówić wprost **אנה הוא**, wystarczyło, że powiedział **אנה הוא** (ἐγὼ εἰμι), ponieważ w targumie dalej zawsze pojawiała się imię Boga. Ponadto, Targum

Neofiti 1 podkreśla, że boska tożsamość (אֱלֹהֵי הוּא) istnieje w Jego Słowie (TgN Pwt 32,39), podobnie jak Janowe Słowo posiada boską tożsamość.

Drugą kategorią wniosków wynikających z przeprowadzonych badań są określenia uczniów, które wskazują na ich relacją do Boga Ojca:

– **Dzieci Boga** (J 1,12). Wierzący otrzymują ten status dzięki wierze w imię Słowa. Targum Neofiti 1 również podkreśla, że tym, co decyduje o trwaniu w przymierzu z Bogiem, czyli o tożsamości Izraelitów jako synów Bożych, nie jest sam fakt przynależności do Narodu Wybranego. Natomiast istotne jest przestrzeganie Prawa i wiara w imię Słowa (TgN Wj 4,31; TgN Pwt 32,14).

– **Narodzeni z Ducha** (J 3,5). Jan ewangelista podkreśla życiodajną moc Ducha Świętego (J 6,63), który zamieszkuje w uczniach (J 14,16), podobnie jak Chwała Obecności zamieszkiwała pośród Izraelitów (TgN Wj 33,14). Była ona znakiem tożsamości Narodu Wybranego należącego do Boga (TgN Wj 33,16), tak też Duch jest w uczniach źródłem tożsamości dzieci Bożych (J 3,5).

– **Wspólnota charakteryzowana przez jedność** (J 17,21). Targum Neofiti 1 ukazuje, że w momencie zawarcia przymierza synajskiego Izraelici tworzyli wspólnotę opartą na doskonałej jedności (TgN Wj 19,8). Jej fundamentem było przyjęcie słowa Boga przekazanego przez Mojżesza. Identyczną ideę można zauważyć w Ewangelii Janowej – objawienie i przyjęcie Słowa jest dla uczniów źródłem jedności (J 17,6).

– **Wspólnota świadcząca o Ojcu** (J 17,21). Misja uczniów jest analogiczna do misji Jezusa. Podobnie jak Chrystus objawiał Ojca, tak też wierzący mają objawiać Go światu. Idea ta obecna jest również w targumicznym przekazie o Abrahamie, który uczy nieznanym przybyszów, że Bóg jest ich Ojcem i udziela pożywienia swoim dzieciom (TgN Rdz 21,33M).

Jan ewangelista uwydatnia z jednej strony starotestamentalną prawdę o niewidzialności Boga (J 1,18), a z drugiej ukazuje boską tożsamość Jezusa, który stał się widzialny przez przyjęcie ludzkiego ciała (J 1,14). Ten paradoks staje się bardziej zrozumiały w kontekście tradycji targumicznych mówiących, że człowiek nie może zobaczyć oblicza Boga (Wj 33,23), ale może zobaczyć Słowo (TgN Wj 33,23). W ten sposób Pan staje się widzialny w swoim Słowie, podobnie jak przedstawia to Jan (J 1,14). Innym zagadnieniem podjętym w dysertacji jest Janowa „godzina”, która może być również interpretowana w kontekście Targumu Neofiti 1. Autor targumu wielokrotnie stosuje bowiem sformułowanie „godzina utrapienia”, która nie jest jedynie czasem ucisku, ale przede wszystkim momentem Bożej interwencji i odkupienia. Jezus dobrowolnie

wchodzi w rzeczywistość „godziny” pokładając ufność w Bogu, podobnie jak Izaak (TgN Rdz 22,10) czy Tamar (TgN Rdz 38,25).

Dla wierzącego Izraelity prawda o synostwie Bożym Jezusa była trudna do przyjęcia, stąd też Jan ewangelista posłużył się koncepcjami znanymi z tradycji targumicznej. Z drugiej strony należy podkreślić *novum*, jakie wnosi osoba Chrystusa. Ewangelia nie jest bowiem powtórzeniem tradycji targumicznych, ale wykorzystaniem ich jako sposobu dotarcia do żydowskich odbiorców Dobrej Nowiny. Wspólnota Janowa, wywodząca się głównie z judaizmu, uczestniczyła w liturgii synagoidalnej i doskonale znała te tradycje. Dlatego też targumy stanowiły dla autora czwartej Ewangelii przygotowanie do przyjęcia objawienia nowotestamentalnego.

Niniejsza dysertacja z pewnością nie wyczerpuje podjętego tematu. Przeprowadzone analizy ukazały nowe pola badawcze, które mogą stanowić cenny wkład w rozwój studiów dotyczących Ewangelii Janowej i jej związków z literaturą targumiczną. Wśród tych zagadnień znajdują się m.in. analiza innych tematów teologicznych obecnych w Ewangelii św. Jana w kontekście Targumu Neofiti 1. Ważnym studium byłoby również zbadanie Ewangelii Janowej w kontekście Targumu do Księgi Izajasza. Interesującym kierunkiem badań mogłaby być analiza związku liturgii synagoidalnej z konstrukcją Ewangelii Janowej. Niektórzy egzegeci twierdzą bowiem, że czwarta Ewangelia została napisana do użytku liturgicznego, ponieważ odpowiada trzyletniemu cyklowi liturgicznemu obowiązującemu w synagogach na terenie Palestyny. Wykazanie tych zależności pozwoliłoby na przedstawienie Ewangelii Janowej jako „chrześcijańskiego targumu”, co zaś potwierdziłoby jej ścisły związek z tradycjami targumicznymi.

Prezentowana praca nawiązuje do trafnej obserwacji Papieskiej Komisji Biblijnej, która podkreśla znaczenie badań Nowego Testamentu w kontekście jego związków z judaizmem. W ten sposób bowiem „zdajemy sobie sprawę z pełnej podziwu symbiozy, jaka łączy obie części Biblii chrześcijańskiej i jednocześnie z zadziwiającej siły duchowych więzów, które łączą Kościół Chrystusowy z narodem żydowskim”¹. Można więc wyrazić pragnienie, aby niniejsza rozprawa przyczyniła się do głębszego zrozumienia tajemnicy ojcostwa Boga oraz lepszego poznania wspólnego dziedzictwa oraz duchowych więzów, które w wyjątkowy sposób łączą te dwie religie.

¹ Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej* (Kielce: Verbum 2002) 168.

Bibliografia

1. Źródła

1.1. Teksty biblijne

- Aland, K. *et al.*, *Novum Testamentum Graece*, wyd. 28 (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2012).
- Ambroży, M. *et al.*, *Biblia Ekumeniczna to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu bez Ksiąg Deuterokanonicznych. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych*, wyd. 2 (Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce 2018).
- Bardski, K. *et al.*, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem* (Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2009).
- Elliger, K. – Rudolph, W., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, wyd. 5 (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1997).
- Jankowski, A. – Stachowiak, L. – Romaniuk, K. (red.), *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5 (Poznań: Pallottinum 2003).
- Nestle, E. – Aland, K., *Nowy Testament Grecki i Polski. Novum Testamentum Graece et Polonice* (Poznań: Pallottinum 2017).
- Pecaric, S., *Chumasz Pardes Lauder. Księga Pierwsza Bereszit. Przekład Pięcioksięgu z języka hebrajskiego opatrzonego wyborem komentarzy Rabinów oraz hebrajski tekst komentarza Rasziego z punktacją samogłoskową i Haftary z błogosławieństwami* (Kraków: Stowarzyszenie Pardes 2001).
- Peter, M. – Wolniewicz, M. (red.), *Pismo Święte. Stary i Nowy Testament w przekładzie z języków oryginalnych* (Poznań: Święty Wojciech 2014).
- Romaniuk, K., *Pismo Święte Nowego Testamentu w przekładzie z języka greckiego* (Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne 2016).
- Roth, A.G., *Aramaic English New Testament*, wyd. 5 (Bellingham, Washington: Netzari Press 2012).

1.2. Teksty apokryficzne

Charlesworth, J.H. (red.), *The Old Testament Pseudepigrapha. I. Apocalyptic Literature and Testaments* (The Anchor Bible Reference Library; New York, NY *et al.*: Doubleday 1983).

Charlesworth, J.H. (red.), *The Old Testament Pseudepigrapha. II. Expansions of the 'Old Testament' and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works* (The Anchor Bible Reference Library; New York, NY *et al.*: Doubleday 1985).

Rubinkiewicz, R., „Apokryf Ezechiela”, *The Biblical Annals* 31/1 (2017) 119–125.

Rubinkiewicz, R. (red.), *Apokryfy Starego Testamentu*, wyd. 2 (Prymasowska Seria Biblijna 13; Warszawa: Vocatio 2000)

Stone, M.E. – Wright, B.G. – Satran, D. (red.), *The Apocryphal Ezekiel* (Early Judaism and Its Literature 18; Atlanta, GA: Society of Biblical Literature 2000).

Suski, A., „Józef i Asenet: wstęp, przekład z greckiego, komentarz”, *Studia Theologica Varsaviensia* 16/2 (1978) 199–240.

Tromp, J., *The Life of Adam in Eve in Greek. A Critical Edition* (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece 6; Leiden – Boston: Brill 2005).

1.3. Teksty rabiniczne

Biblioteca Apostolica Vaticana, *Codex Neofiti 1*, https://digi.vatlib.it/view/MSS_Neofiti.1 [dostęp: 29.05.2024].

Blackman, P., *Mishnayoth* (New York: Judaica 1990) IV.

Braclawska, I., „Joma”, *Miszna. Moed (Święto)* (red. R. Marcinkowski) (Warszawa: Wydawnictwo DiG – Bellerive-sur-Allier: Edition La Rama 2014) 147–166.

Clarke, E.G. – McNamara, M.J., *Targum Neofiti 1: Numbers. Targum Pseudo-Jonathan: Numbers* (The Aramaic Bible 4; Edinburgh: Clark 1995).

Díez Macho, A., *Neophyti 1. Targum palestinense. MS. de la Biblioteca Vaticana. I. Génesis. II. Exodo. III. Levítico. IV. Números. V. Deuteronomio* (Madrid – Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1968, 1970, 1971, 1974, 1978).

Grossfeld, B., *The Targum Onqelos to Exodus* (The Aramaic Bible 7; Edinburgh: Clark 1988).

- Hayward, R., *The Targum of Jeremiah* (A Michael Glazier Book 12; Collegeville, MN: Liturgical Press 1999).
- Kuśmirek, A. – Parchem, M., *Targum Jonatana. Edycja tekstu aramejskiego. Przekład na język polski z wprowadzeniem i notami. I. Prorocy wcześniejsi* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW 2022).
- Kuśmirek, A. – Parchem, M., *Targum Jonatana. Edycja tekstu aramejskiego. Przekład na język polski z wprowadzeniem i notami. II. Prorocy późniejsi* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW 2023).
- Le Déaut, R. – Robert, J., *Targum du Pentateuque. Traduction des deux recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index. I. Genèse. II. Exode et Lévitique. III. Nombres. IV. Deutéronome* (Sources chrétiennes 245, 256, 261, 271; Paris: Cerf 1978, 1979, 1979, 1980).
- Marcinkowski, R., *Miszna. Nezikin (Szkody). Wstęp, przekład z języka hebrajskiego i opracowanie* (Warszawa: Wydawnictwo DiG – Bellerive-sur-Allier: Edition La Rama 2022).
- Martínez Sáiz, T., *Traducciones Arameas de la Biblia. Los Targumim del Pentateuco. Génesis* (Biblioteca Midrásica 28; Estella: Verbo Divino 2004).
- Martínez Sáiz, T. – Pérez Fernández, M., *Traducciones Arameas de la Biblia. Los Targumim del Pentateuco. Éxodo* (Biblioteca Midrásica 34; Estella: Verbo Divino 2011).
- McNamara, M.J., *Targum Neofiti 1: Genesis. Translated, with Apparatus and Notes* (The Aramaic Bible 1A; Edinburgh: Clark 1992).
- McNamara, M.J., *Targum Neofiti 1: Deuteronomy. Translated, with Apparatus and Notes* (The Aramaic Bible 5A; Edinburgh: Clark 1997).
- McNamara, M.J. – Hayward, R. – Maher, M., *Targum Neofiti 1: Exodus. Targum Pseudo-Jonathan: Exodus* (The Aramaic Bible 2; Edinburgh: Clark 1994).
- McNamara, M.J. – Maher, M., – Hayward, R., *Targum Neofiti 1: Leviticus. Targum Pseudo-Jonathan: Leviticus* (The Aramaic Bible 3; Edinburgh: Clark 1994).
- Midrash Rabbah. Genesis I*, wyd. 3 (London: Soncino 1961).
- Midrash Rabbah. Genesis II*, wyd. 3 (London: Soncino 1961).
- Midrash Rabbah. Leviticus IV*, wyd. 3 (London: Soncino 1961).
- Nachmanides – Chavel, C.B., *Commentary on the Torah / Ramban (Nachmanides). Deuteronomy* (New York, NY: Shilo Publishing House 1976).

- Neusner, J., *The Babylonian Talmud. A Translation and Commentary* (Peabody, MA: Hendrickson 2005) I.
- Parchem, M., *Targum Neofiti 1. Księga Powtórzonego Prawa. Tekst aramejski – przekład, aparat krytyczny – przypisy* (Biblia Aramejska 5; Lublin: Gaudium 2021).
- Pérez Fernández, M., *Traducciones Arameas de la Biblia. Los Targumim del Pentateuco. Números* (Biblioteca Midrásica 38; Estella: Verbo Divino 2016).
- Rashi, *The Torah: with Rashi's Commentary Translated, Annotated, and Elucidated. Shemos/Exodus* (The Artscroll Series 2; Brooklyn, NY: Mesorah Publications 1999).
- Tanna Dēbbe Eliyyahu. *The Lore of the School of Elijah* (Philadelphia, PA: The Jewish Publication Society of America 1981).
- Tronina, A., *Targum Neofiti 1. Księga Kapłańska. Tekst aramejski – przekład, aparat krytyczny – przypisy* (Biblia Aramejska 3; Lublin: Gaudium 2019).
- Wróbel, M.S., *Targum Neofiti 1. Księga Rodzaju. Tekst aramejski – przekład, aparat krytyczny – przypisy* (Biblia Aramejska 1; Lublin: Gaudium 2014).
- Wróbel, M.S., *Targum Neofiti 1. Księga Wyjścia. Tekst aramejski – przekład, aparat krytyczny – przypisy* (Biblia Aramejska 2; Lublin: Gaudium 2017).

1.4. Teksty patrystyczne

- Besson, É., *Didache czyli nauka dwunastu Apostołów* (Warszawa: Księgarnia Kuncewicza i Hofmana 1923).
- Moscattelli, F. – Cives, S., *Didaché. Dottrina dei Dodici Apostoli* (Milano: San Paolo 1999).
- Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię i Pierwszy List św. Jana. Cz. 1* (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 15; Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1977).
- Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana* (Biblioteka Europejska; Kęty: Antyk 2002).
- Świderkówna, A., *Ojcowie Apostolscy* (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 45; Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1990).

2. Nauczanie papieskie i dokumenty Kościoła

- „Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym”, *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski*, wyd. 3 (Poznań: Pallottinum 1986) 350–363.

Ojciec Święty Franciszek, *List Apostolski Patris Corde. Z okazji 150. rocznicy ogłoszenia Świętego Józefa Patronem Kościoła Powszechnego* (Poznań: Pallottinum 2020).

Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele. Przemówienie Ojca Świętego Jana Pawła II oraz Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej* (Poznań: Pallottinum 1994).

Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej* (Kielce: Verbum 2002).

Posynodalna adhortacja apostolska Verbum Domini Ojca Świętego Benedykta XVI. Do biskupów i duchowieństwa, do osób konsekrowanych i wiernych świeckich o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła (Poznań: Pallottinum 2010).

3. Komentarze

Baranowski, M., *Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 5; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2022).

Barrett, C.K., *The Gospel According to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, wyd. 2 (Philadelphia, PA: Westminster 1978).

Beasley-Murray, G.R., *John*, wyd. 2 (Word Biblical Commentary 36; Nashville, TN: Thomas Nelson Publishers 1999).

Bednarz, M., *Pisma św. Jana*, wyd. 5 (Academica 18; Tarnów: Biblos 2004).

Bernard, J.H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John* (International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments; Edinburgh: Clark 1929).

Boismard, M.É. – Cothenet, É., *La tradition johannique* (Introduction à la Bible. Édition nouvelle III.4; Paris: Desclée 1977).

Brant, J.-A.A., *John* (Paideia Commentaries on the New Testament 4; Grand Rapids, MI: Baker Academic 2011).

Brown, R.E., *The Gospel According to John (I-XII), Introduction, Translation, and Notes* (Anchor Yale Bible 29; New Haven – London: Yale University Press 2008).

Brown, R.E., *The Gospel According to John (XIII-XXI). Introduction, Translation, and Notes* (Anchor Yale Bible 29A; New Haven – London: Yale University Press 2008).

Bultmann, R., *The Gospel of John. A Commentary* (Oxford: Blackwell 1971).

- Carson, D.A., *The Gospel According to John* (The Pillar New Testament Commentary; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1991).
- Coloe, M.L., *John 1-10* (Wisdom Commentary 44A; Collegeville, MN: Liturgical Press 2021).
- Coloe, M.L., *John 11-21* (Wisdom Commentary 44B; Collegeville, MN: Liturgical Press 2021).
- Harris, M.J., *John* (Exegetical Guide to the Greek New Testament 4; Nashville, TN: B&H Academic 2015).
- Ford, D.F., *The Gospel of John. A Theological Commentary* (Grand Rapids, MI: Baker Academic 2021).
- Keener, C.S., *The Gospel of John. A Commentary*, wyd. 2 (Peabody, MA: Hendrickson 2005).
- Klink, E.W., *John* (Zondervan Exegetical Commentary Series. New Testament 4; Grand Rapids, MI: Zondervan 2016).
- Kruse, C.G., *John. An Introduction and Commentary* (Tyndale New Testament Commentaries 4; Downers Grove, IL: InterVarsity 2017).
- Léon-Dufour, X., *Lettura dell'evangelo secondo Giovanni* (La parola di Dio; Milano: Edizioni Paoline 1990).
- Lincoln, A.T., *The Gospel According to Saint John* (Black's New Testament Commentaries 4; London: Hendrickson 2005).
- Łach, S., *Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz – ekskursy.* (Pismo Święte Starego Testamentu 2.3; Poznań: Pallottinum 1971).
- Marsh, J., *The Gospel of St. John* (The Pelican Gospel Commentaries 4; London: Penguin 1968).
- Martini, C.M., *Il Vangelo secondo Giovanni* (Roma: Borla 1981).
- McHugh, J.F., *A Critical and Exegetical Commentary on John 1-4* (International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments; London – New York, NY: Clark 2009).
- Mędala, S., *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 1–12). Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 4/1; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2010).
- Mędala, S., *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 13–21). Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 4/2; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2010).
- Michaels, J.R., *The Gospel of John* (New International Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI: Eerdmans 2010).

- Moloney, F.J., *The Gospel of John* (Sacra Pagina 4; Collegeville, MN: Liturgical Press 1998).
- Morris, L.L., *The Gospel According to John* (New International Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1995).
- Novakovic, L., *John 1-10. A Handbook on the Greek Text* (Baylor Handbook on the Greek New Testament 6; Waco, TX: Baylor University Press 2020).
- Novakovic, L., *John 11-21. A Handbook on the Greek Text* (Baylor Handbook on the Greek New Testament 7; Waco, TX: Baylor University Press 2020).
- Paciorek, A., *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Ewangelia według św. Jana. Thumaczenie, wstęp i komentarz* (Biblia Lubelska; Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 2000).
- Ridderbos, H.N., *The Gospel According to John. A Theological Commentary* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1997).
- Schnackenburg, R., *Il Vangelo di Giovanni. Testo greco e traduzione. Introduzione e commento ai capp. 1-4* (Commentario Teologico del Nuovo Testamento 4.1; Brescia: Paideia 1973).
- Schnackenburg, R., *Il Vangelo di Giovanni. Testo greco e traduzione. Commento ai capp. 13-21* (Commentario Teologico del Nuovo Testamento 4.3; Brescia: Paideia 1981).
- Stachowiak, L., *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz* (Pismo Święte Nowego Testamentu 4; Poznań: Pallottinum 1975).
- Stachowiak, L., *Księga Izajasza I (1-39). Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu 9; Poznań: Pallottinum 1996).
- Stasiak, S., *List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 6; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2020).
- Stibbe, M.W., *John* (Readings: A New Biblical Commentary; Sheffield: Academic Press 1993).
- Strack, H.L. – Billerbeck, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, wyd. 2 (München: Beck 1961).
- Westcott, B.F., *The Gospel According to St. John* (London: J. Murray 1908).
- Whitacre, R.A., *John* (The IVP New Testament Commentary Series 4; Downers Grove, IL: InterVarsity 1999).

4. Literatura podstawowa

- Anderson, P.N., „The Having-Sent-Me Father. Aspects of Agency, Encounter, and Irony in the Johannine Father-Son Relationship”, *God the Father in the Gospel of John* (red. A. Reinhartz) (Semeia 85; Atlanta, GA: Society of Biblical Literature 1999) 33–57.
- Ashton, J., *Understanding the Fourth Gospel*, wyd. 2 (Oxford: Clarendon 2007).
- Baran, G., „Znaczenie Janowej frazy ‘gennēthē(i) eks hýdatos kaí pneúmatos’ (J 3,5)”, *Tarnowskie Studia Teologiczne* 41/1 (2022) 7–34.
- Bauckham, R., *God Crucified. Monotheism and Christology in the New Testament* (The Didsbury Lectures 1996; Carlisle: Paternoster 1998).
- Bauckham, R., „Monotheism and Christology in the Gospel of John”, *Contours of Christology in the New Testament* (red. R.N. Longenecker) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2005) 148–166.
- Bauckham, R., *The Testimony of the Beloved Disciple. Narrative, History, and Theology in the Gospel of John* (Grand Rapids, MI: Baker Book House 2007).
- Bauckham, R., *Gospel of Glory. Major Themes in Johannine Theology* (Grand Rapids, MI: Baker Academic 2015).
- Belleville, L.L., „‘Born of Water and Spirit’. John 3:5”, *Trinity Journal* 1/2 (1980) 125–141.
- Betz, O.W., *Der Paraklet. Fürsprecher im häretischen Spätjudentum, im Johannes-Evangelium und in neu gefundenen gnostischen Schriften* (Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums 2; Leiden: Brill 1963).
- Black, M., *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, wyd. 2 (Oxford: Clarendon 1954).
- Boismard, M.É., „«Dans le sein du Père» (Jo. I,18)”, *Revue Biblique* 59/1 (1952) 23–39.
- Boismard, M.É., *St John’s Prologue* (London: Blackfriars Publications 1957).
- Boucher, P.M., „Jn 3,3.7: γεννηθῆναι ἀνωθεν (IV). L’adverbe ἀνωθεν dans l’aire dialectale du quatrième évangile”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 88/1 (2012) 71–93.
- Box, G.H., „The Idea of Intermediation in Jewish Theology. A Note on Memra and Shekinah”, *The Jewish Quarterly Review* 23/2 (1932) 103–119.
- Boyarín, D., „The Gospel of the Memra: Jewish Binitarianism and the Prologue to John”, *Harvard Theological Review* 94/3 (2001) 243–284.
- Burge, G.M., *The Anointed Community. The Holy Spirit in the Johannine Tradition* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1987).
- Burney, C.F., *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* (Oxford: Clarendon 1922).

- Burrows, M., „The Johannine Prologue as Aramaic Verse”, *Journal of Biblical Literature* 45/1/2 (1926) 57–69.
- Caird, G.B., „The Glory of God in the Fourth Gospel. An Exercise in Biblical Semantics”, *New Testament Studies* 15 (1969) 265–277.
- Chilton, B.D., „Typologies of Memra and the Fourth Gospel”, *Textual and Contextual Studies in the Pentateuchal Targums* (red. P. Flesher) (Targum Studies 1; Atlanta: Scholars Press 1992) 89–100.
- Chilton, B.D., „God as ‘Father’ in the Targumim in Non-Canonical Literatures of Early Judaism and Primitive Christianity, and in Matthew”, *The Pseudepigrapha and Early Biblical Interpretation* (red. J.H. Charlesworth) (Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity 2; Sheffield: JSOT Press 1993) 151–169.
- Coloe, M.L., „John 17:1-26: The Missionary Prayer of Jesus”, *Australian Biblical Review* 66 (2018) 1–12.
- Cook, W.R., „The ‘Glory’ Motif in the Johannine Corpus”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 27/3 (1984) 291–297.
- Croy, N.C., „‘That They also Might Be [One] in Us’”. Establishing and Interpreting the Text of John 17:21”, *Novum Testamentum* 64/2 (2022) 229–248.
- Culpepper, R.A., „The Pivot of John’s Prologue”, *New Testament Studies* 27/1 (1980) 1–31.
- Culpepper, R.A., *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design* (Foundations and Facets. New Testament; Philadelphia, PA: Fortress 1983).
- Culpepper, R.A., „Realized Eschatology in the Experience of the Johannine Community”, *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John* (red. R. Bieringer – C.R. Koester) (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 222; Tübingen: Mohr Siebeck 2008) 253–276.
- Culpepper, R.A., „The Prologue as Theological Prolegomenon to the Gospel of John”, *The Prologue of the Gospel of John. Its Literary, Theological, and Philosophical Contexts. Papers Read at the Colloquium Ioanneum 2013* (red. J.G. van der Watt – U. Schnelle – R.A. Culpepper) (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 359; Tübingen: Mohr Siebeck 2016) 3–26.
- Dalman, G.H., *The Words of Jesus. Considered in the light of post-biblical Jewish writings and the Aramaic language* (Edinburgh: Clark 1902).
- Da Silva, L.H., „Io e il Padre siamo una cosa sola”. *Studio esegetico di Gv 10,22-39. Estratto dalla dissertazione dottorale in Sacra Scriptura* (Roma: Pontificio Istituto Biblico 2006).

- Devillers, L., *La fête de l'Envoyé. La section johannique de la Fête des Tentes (Jean 7,1-10,21) et la christologie* (Études bibliques. Nouvelle série 49; Paris: Gabalda 2002).
- Drozd, J., „Chwała Chrystusa”, *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, wyd. 2 (red. F. Gryglewicz) (Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1992) 167–182.
- Evans, C.A., *Word and Glory. On the Exegetical and Theological Background of John's Prologue* (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 89; Sheffield: Academic Press 1993).
- Fennema, D.A., „John 1.18: 'God the Only Son'”, *New Testament Studies* 31/1 (1985) 124–135.
- Ferraro, G., *L'„ora” di Cristo nel quarto Vangelo* (Aloisiana 10; Roma: Herder 1974).
- Ferraro, G., *Lo Spirito e Cristo nel Vangelo di Giovanni* (Studi Biblici 70; Brescia: Paideia 1984).
- Ferraro, G., *Mio-Tuo. Teologia del possesso reciproco del Padre e del Figlio nel Vangelo di Giovanni* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1994).
- Ferraro, G., *Il Paraclito, Cristo, il Padre nel quarto Vangelo* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1996).
- Filtvedt, O.J., „The Transcendence and Visibility of the Father in the Gospel of John”, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 108/1 (2017) 90–118.
- Flesher, P.V. – Chilton, B., *The Targums. A Critical Introduction* (Studies in the Aramaic Interpretation of Scripture 12; Leiden: Brill 2011).
- Frey, J., *The Glory of the Crucified One. Christology and Theology in the Gospel of John* (Baylor-Mohr Siebeck Studies in Early Christianity; Waco, TX: Mohr Siebeck 2018).
- Galot, J., *Etre né de Dieu: Jean 1,13* (Analecta Biblica 37; Roma: Pontificio Istituto Biblico 1969).
- Grossfeld, B. – Schiffman, L.H., *Targum Neofiti 1. An Exegetical Commentary to Genesis: Including Full Rabbinic Parallels* (New York, NY: Sepher-Hermon Press 2000).
- Hayward, R., „The Memra of YHWH and the Development of Its Use in Targum Neofiti I”, *Journal of Jewish Studies* 25/3 (1974) 412–418.
- Hayward, R., „Holy Name of the God of Moses and the Prologue of St John's Gospel”, *New Testament Studies* 25/1 (1978) 16–32.
- Hayward, R., *Divine Name and Presence. The Memra* (Totowa, NJ: Allanheld 1981).

- Hayward, R., „The Lord is One”. Reflections on the Theme of Unity in John’s Gospel from a Jewish Perspective”, *Early Jewish and Christian Monotheism* (red. L.T. Stuckenbruck – W.E. North) (London: Clark 2004) 138–154.
- Hayward, R., „Abraham as Proselytizer at Beer-Sheba in the Targums of the Pentateuch”, *Targums and the Transmission of Scripture into Judaism and Christianity* (red. R. Hayward) (Studies in the Aramaic Interpretation of Scripture 10; Leiden – Boston: Brill 2010) 17–34.
- Hayward, R., „God as Father in the Pentateuchal Targumim. The Case of Abraham’s Garden at Be’er Sheba”, *The Targums in the Light of Traditions of the Second Temple Period* (red. T. Legrand – J. Joosten) (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 167; Leiden – Boston: Brill 2014) 97–119.
- Hayward, R., „God as Father in the Pentateuchal Targumim”, *The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity* (red. F. Albrecht – R. Feldmeier) (Themes in Biblical Narrative 18; Leiden – Boston: Brill 2014) 137–164.
- Jankowski, A., „Paraklet”, *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, wyd. 2 (red. F. Gryglewicz) (Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1992) 183–206.
- Jeremias, J., *Abba* (Supplementi al Grande lessico del Nuovo Testamento 1; Brescia: Paideia 1968).
- Johnston, G., *The Spirit – Paraclete in the Gospel of John* (Society for New Testament Studies. Monograph Series 12; Cambridge: University Press 1970).
- Kręcidło, J., *Duch Święty i Jezus w Ewangelii Świętego Jana. Funkcja pneumatologii w chrystologicznej strukturze czwartej Ewangelii* (Series Biblica Paulina 2; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2006).
- Kuśmirek, A., „Zobaczyć Ojca w Synu w Ewangelii św. Jana”, *Verbum Vitae* 16 (2009) 145–159.
- La Potterie, I. de, „La figliolanza divina del cristiano secondo Giovanni”, *Atti del VI Simposio di Efeso su S. Giovanni apostolo* (red. L. Padovese) (Turchia: la Chiesa e la sua storia 11; Roma: Pontificio Ateneo Antoniano. Istituto Francescano di Spiritualità 1996) 53–80.
- Lofthouse, W.F., *The Father and the Son. A Study in Johannine Thought* (London: Student Christian Movement Press 1934).
- Marchel, W., *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens: étude exégétique sur les origines et la signification de l’invocation à la divinité Père, avant et dans le Nouveau Testament* (Analecta Biblica 19A; Roma: Pontificio Istituto Biblico 1971).

- Marchel, W., „Ojciec”, *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, wyd. 2 (red. F. Gryglewicz) (Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1992) 147–156.
- McNamara, M.J., „Logos of the Fourth Gospel and Memra of the Palestinian Targum (Ex 12:42)”, *Expository Times* 79 (1968) 115–117.
- McNamara, M.J., *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, wyd. 2 (Analecta Biblica 27A; Roma: Pontificio Istituto Biblico 1978).
- McNamara, M.J., *Targum and Testament Revisited. Aramaic Paraphrases of the Hebrew Bible. A Light on the New Testament*, wyd. 2 (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2010).
- McNamara, M.J., *Targum and New Testament. Collected Essays* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 279; Tübingen: Mohr Siebeck 2011).
- Meyer, P.W., „‘The Father’: The Presentation of God in the Fourth Gospel”, *Exploring the Gospel of John. In Honor of D. Moody Smith* (red. C.C. Black – R.A. Culpepper) (Louisville, KY: Westminster John Knox 1996) 255–273.
- Mędala, S., *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, wyd. 2 (Kraków: Instytut Teologiczny Księża Misjonarzy 2001).
- Morrison, C.E., „The ‘Hour of Distress’ in Targum Neofiti and the ‘Hour’ in the Gospel of John”, *Catholic Biblical Quarterly* 67/4 (2005) 590–603.
- Muñoz León, D., *Dios-Palabra. Memrá en los Targumím del Pentateuco* (Granada: Institución San Jerónimo 1974).
- Pamment, M., „John 3:5: ‘Unless one is born of water and the Spirit, he cannot enter the kingdom of God’”, *Novum Testamentum* 25/2 (1983) 189–190.
- Pereparambil, S.G., *Jesus as the Way to the Father in the Gospel of John. A Study of the Way Motif and John 14,6 in its Context* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 584; Tübingen: Mohr Siebeck 2023).
- Pollard, T.E., „The Exegesis of John X. 30 in the Early Trinitarian Controversies”, *New Testament Studies* 3/4 (1957) 334–349.
- Pollard, T.E., „The Father-Son and God-Believer Relationships According to St John. A Brief Study of John’s Use of Prepositions”, *L’Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie* (red. M. de Jonge) (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 44; Gembloux: Duculot 1977) 363–369.

- Pryor, J.W., „John 3:3,5. A Study in the Relation of John's Gospel to the Synoptic Tradition”, *Journal for the Study of the New Testament* 13/41 (1991) 71–95.
- Puech, E., „Dieu le Père dans les écrits péritestamentaires et les manuscrits de la Mer Morte”, *Revue de Qumran* 20(2) (2001) 288–310.
- Randall, J.F., „The Theme of Unity in John 17:20-23”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 41/3 (1965) 373–394.
- Ronning, J.L., *The Jewish Targums and John's Logos Theology* (Peabody, MA: Hendrickson 2010).
- Sabourin, L., „The Memra of God in the Targums”, *Biblical Theology Bulletin* 6/1 (1976) 79–85.
- Sarasa Gallego, L.G., *La filiación de los creyentes en el Evangelio de Juan* (Monografías y tesis 2; Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana 2010).
- Schelbert, G., *Abba Vater. Der literarische Befund vom Altaramäischen bis zu den späten Midrasch- und Haggada-Werken in Auseinandersetzung mit den Thesen von Joachim Jeremias* (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 81; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011).
- Simick, P., *That they may all be one. Jesus' Prayer of Unity According to John 17,20-26. Extractum ex dissertatione ad doctoratum in Facultate Theologiae* (Romae: Pontificia Universitas Urbaniana 1999).
- Thompson, M.M., „The Living Father”, *God the Father in the Gospel of John* (red. A. Reinhartz) (Semeia 85; Atlanta, GA: Society of Biblical Literature 1999) 19–31.
- Tönges, E., „*Unser Vater im Himmel*”. *Die Bezeichnung Gottes als Vater in der tannaitischen Literatur* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 147; Stuttgart: Kohlhammer 2003).
- Vellanickal, M., *The Divine Sonship of Christians in the Johannine Writings* (Analecta Biblica 72; Roma: Pontificio Istituto Biblico 1977).
- Vries, P. de, „The Targumim as Background of the Prologue of the Gospel According to John”, *Journal of Biblical Theology* 1/4 (2018) 97–122.
- Windisch, H., *The Spirit-Paraclete in the Fourth Gospel* (Biblical Series 20; Philadelphia, PA: Fortress 1968).
- Wróbel, M.S., „‘Ja i Ojciec jedno jesteśmy’ (J 10,30). Chrystologia Ewangelii św. Jana wobec żydowskiego monoteizmu”, *Jezus jako Syn Boży w Nowym Testamencie i we wczesnej*

literaturze chrześcijańskiej (red. H. Drawnel) (Analecta Biblica Lublinensia 1; Lublin: Wydawnictwo KUL 2007) 53–62.

Wróbel, M.S., „Jezus Janowy jako Objawiciel Oblicza Ojca”, *Verbum Vitae* 20 (2011) 191–203.

Wróbel, M.S., „Theological Concept of the Fourth Gospel in the Context of Jesus’ Glorification Prayer (Jn 17:1-5)”, *The Person and the Challenges The Journal of Theology Education Canon Law and Social Studies Inspired by Pope John Paul II* 7/2 (2017) 223–242.

Wróbel, M.S., *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej* (Biblia Aramejska 0; Lublin: Gaudium 2017).

5. Literatura pomocnicza

Adams, S., *Prayer in John’s Farewell Discourse. An Exegetical Investigation* (Eugene, OR: Pickwick Publications 2020).

Augustyn, J., *Ojcostwo. Aspekty pedagogiczne i duchowe* (Kraków: WAM 2013).

Anderson, G., „The Interpretation of Genesis 1:1 in the Targums”, *Catholic Biblical Quarterly* 52/1 (1990) 21–29.

Anderson, B.W., „Przymierze”, *Słownik wiedzy biblijnej*, wyd. 4 (red. B.M. Metzger – M.D. Coogan) (Prymasowska Seria Biblijna 5; Warszawa: Vocatio 2004) 666–667.

Appold, M.L., *The Oneness Motif in the Fourth Gospel. Motif Analysis and Exegetical Probe into Theology of John* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 1; Tübingen: Mohr Siebeck 1976).

Baran, G.M., „Świętość”, *Nowy słownik teologii biblijnej* (red. H. Witczyk) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL – Kielce: Jedność 2017) 874–876.

Baraniak, M., „Słowo ‘modlitwa’ (slw/sly) w aramejskich targumach do Biblii Hebrajskiej – z perspektywy tekstów palestyńskich (II w. p.n.e. – I w. n.e. oraz VIII w. n.e.)”, *Modlitwa – w językach i tekstach artystycznych* (red. A. Różyło) (Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne 2007) 35–53.

Baraniak, M., „Motyw miasta w Księdze Pieśni nad Pieśniami i jego targumiczna interpretacja”, *Scripta Biblica et Orientalia* 3 (2011) 209–234.

Baraniak, M., „Targumy rabiniczne a chrześcijaństwo”, *Jezus i chrześcijaństwo w źródłach rabinicznych. Perspektywa historyczna, społeczna, religijna i dialogowa* (red. K. Pilarczyk – A. Mrozek) (Estetyka i Krytyka 27; Kraków: Antykwa 2012) 105–124.

- Baraniak, M., *Zjawisko targumizacji na podstawie Targumu do Pieśni nad Pieśniami* (Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa 2013).
- Baraniak, M., „The Methods and Techniques of the Targumic Exegesis of the Song of Songs”, *The Song of Songs Afresh. Perspectives on Biblical Love Poem* (red. S. Fischer – G. Fernandes) (Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2019).
- Barczuk, K. – Wieja, E., *Przeszłość i przyszłość w świętach biblijnych* (Ustroń: Koinonia 2008).
- Bartoszek, A., „Znaczenie imienia na starożytnym Bliskim Wschodzie”, *Communio* 14/1 (1994) 15–24.
- Behm, J., „παράκλητος”, *Grande lessico del Nuovo Testamento* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Brescia: Paideia 1974) IX, 675–716.
- Beutler, J., *Judaism and the Jews in the Gospel of John* (Subsidia Biblica 30; Roma: Pontificio Istituto Biblico 2006).
- Bietenhard, H., „ὄνομα”, *Grande lessico del Nuovo Testamento* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Brescia: Paideia 1972) VIII, 681–790.
- Blackwood, A., *The Theology of Judgement in the Fourth Gospel. Christology and Eschatology in John 5* (Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller 2008).
- Boer, M.C. de, „Jesus’ Departure to the Father in John. Death or Resurrection?”, *Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar* (red. G. van Belle – J.G. van der Watt – P. Maritz) (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 184; Leuven: Leuven University Press 2005) 1–19.
- Boismard, M.É. – Lamouille, A., *Un Évangile pré-johannique* (Études Bibliques. Nouvelle Série 17; Paris: Gabalda 1993)
- Borg, M.J., *Conflict, Holiness, and Politics in the Teachings of Jesus* (Harrisburg, PA: Trinity Press International 1998).
- Boyarin, D., *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press 2004).
- Boyle, M.O., „Covenant Lawsuit of the Prophet Amos: 3:1-4:13”, *Vetus Testamentum* 21/3 (1971) 338–362.
- Brandstaetter, R., *Krąg biblijny*, wyd. 6 (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1999).
- Breck, J., *Spirit of Truth. The Holy Spirit in Johannine Tradition. I. The Origins of Johannine Pneumatology* (Crestwood: St Vladimir’s Seminary Press 1991).

- Brendsel, D.J., *Isaiah Saw His Glory. The Use of Isaiah 52–53 in John 12* (Berlin: De Gruyter 2014).
- Brettler, M.Z., *God is King. Understanding an Israelite Metaphor* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 76; Sheffield: Academic Press 1989).
- Brockington, L.H., „The Septuagintal Background to the New Testament Use of Δοξα”, *Studies in the Gospels. Essays in Memory of R.H. Lighfoot* (red. D.E. Nineham) (London: Blackwell 1955) 1–8.
- Brown, R.E., „The Gospel Miracles”, *The Bible in Current Catholic Thought* (red. J.L. McKenzie) (Saint Mary’s Theology Studies 1; New York, NY: Herder 1962) 184–201.
- Brown, R.E., „The Paraclete in the Fourth Gospel”, *New Testament Studies* 13 (1966–1967) 113–132.
- Brown, R.E., *The Community of the Beloved Disciple* (New York, NY: Paulist Press 1979).
- Brown, R.E., „Diverse Views of the Spirit in the New Testament”, *Worship* 57/3 (1983) 225–236.
- Brown, T.G., *Spirit in the Writings of John. Johannine Pneumatology in Social-scientific Perspectives* (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 253; London: Clark 2003).
- Büchsel, F., „εἰμί, ὁ ὄν”, *Grande lessico del Nuovo Testamento* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Brescia: Paideia 1967) III, 185–192.
- Büchsel, F., „ἐλέγχω”, *Grande lessico del Nuovo Testamento* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Brescia: Paideia 1967) III, 389–396.
- Büchsel, F., „κρίσις”, *Grande lessico del Nuovo Testamento* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Brescia: Paideia 1969) V, 1076–1078.
- Büchsel, F., „μονογενής”, *Grande lessico del Nuovo Testamento* (red. G. Kittel – Friedrich G.) (Brescia: Paideia 1971) VII, 465–478.
- Büchsel, F. – Hertrich, V., „κρίνω”, *Grande lessico del Nuovo Testamento* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Brescia: Paideia 1969) V, 1021–1076.
- Bultmann, R., „ζωή”, *Grande lessico del Nuovo Testamento* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Brescia: Paideia 1967) III, 1365–1474.
- Bultmann, R., „ζωοποιέω”, *Grande lessico del Nuovo Testamento* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Brescia: Paideia 1967) III, 1478–1480.
- Bultmann, R. – Weiser, A., „πιστεύω”, *Grande lessico del Nuovo Testamento* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Brescia: Paideia 1975) X, 337–488.

- Burkholder, B.J., „Considering the Possibility of a Theological Corruption in Joh 1,18 in Light of its Early Reception”, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 103/1 (2012) 64–83.
- Casanellas, P., „The Use of the Expressions ‘Prophetic Spirit’ and ‘Holy Spirit’ in the Targum and the Dating of the Targums”, *Aramaic Studies* 11/2 (2013) 167–186.
- Charlesworth, J.H., *Jesus as Mirrored in John. The Genius in the New Testament* (London: Clark 2019).
- Chellamthara, R.T., „As the Father has sent me, I also send you” (Jn 20:19-23). *Continuation of the Mission of Jesus According to the Gospel of John* (Dissertationes biblicae 3; Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso 2023).
- Chennattu, R.M., *Johannine Discipleship as a Covenant Relationship* (Peabody, MA: Hendrickson 2006).
- Chester, A., *Divine Revelation and Divine Titles in the Pentateuchal Targumin* (Texts and Studies in Ancient Judaism 14; Tübingen: Mohr Siebeck 1986).
- Chilton, B.D., *The Glory of Israel. The Theology and Provenience of the Isaiah Targum* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 23; Sheffield: JSOT Press 1983).
- Chilton, B.D., „Recent and Prospective Discussion of Memra”, *From Ancient Israel to Modern Judaism. Intellect in Quest of Understanding: Essays in Honor of Marvin Fox* (red. J. Neusner et al.) (Brown Judaic Studies 173; Atlanta, GA: Scholars Press 1989) 119–137.
- Chilton, B.D., *Judaic Approaches to the Gospels* (University of South Florida International Studies in Formative Christianity and Judaism 2; Atlanta, GA: Scholars Press 1994).
- Chrostowski, W., „Targumiczne reguły i techniki przekładu Pisma Świętego”, *Przegląd Powszechny* 2 (1990) 249–262.
- Chrostowski, W., „Ewolucja sensu tekstu świętego na przykładzie targumicznej wersji Ez 16”, *Collectanea Theologica* 61/1 (1991) 63–80.
- Chrostowski, W., „Palestyńskie Targumy Pięcioksięgu”, *Collectanea Theologica* 61/2 (1991) 33–46.
- Chrostowski, W., „Literatura targumiczna a Septuaginta”, *Collectanea Theologica* 63/3 (1993) 49–68.
- Chrostowski, W., „Od wiary w Boga do zawierzenia Bogu. Biblijna koncepcja wiary”, *Świadkowie wiary. Biblia o wierze* (red. D. Dziadosz) (Analecta Biblica Lublinensia 9; Lublin: Wydawnictwo KUL 2014) 11–21.

- Chrostowski, W., „Prozelici”, *Nowy słownik teologii biblijnej* (red. H. Witczyk) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL – Kielce: Jedność 2017) 744–746.
- Coloe, M.L., *God Dwells with Us. Temple Symbolism in the Fourth Gospel* (Collegeville, MN: Liturgical Press 2001).
- Coloe, M.L., „Nicodemus: A Rabbi Seeking Wisdom”, *Interpretation* 77/4 (2023) 316–324.
- Conzelmann, H., „φῶς”, *Grande lessico del Nuovo Testamento* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Brescia: Paideia 1988) XV, 361–492.
- Coppens, J., „Le don de l’Esprit d’après les textes de Qumrân et le Quatrième Évangile”, *L’évangile de Jean. Études et problèmes* (red. F.M. Braun) (Recherches bibliques 3; Paris: Desclée de Brouwer 1958) 209–223.
- Cordoni, C., *Seder Eliyahu. A Narratological Reading* (Studia Judaica 100; Berlin – Boston: De Gruyter 2018).
- Creevey, P.J., „God’s Δικαιοσύνη and Jesus’ ‘Hour’ in John’s Gospel. Divine Love in Action”, *Biblica* 104/1 (2023) 93–109.
- Debrunner, A. *et al.*, „λέγω”, *Grande lessico del Nuovo Testamento* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Brescia: Paideia 1970) VI, 199–380.
- Delling, G., „λαμβάνω”, *Grande lessico del Nuovo Testamento* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Brescia: Paideia 1970) VI, 21–27.
- Delling, G., „ᾠρα”, *Grande lessico del Nuovo Testamento* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Brescia: Paideia 1988) XV, 1341–1358.
- Devillers, L., „Le prologue du quatrième évangile, clé de voûte littérature johannique”, *New Testament Studies* 58/3 (2012) 317–330.
- Díez Macho, A., „El Logos y el Espíritu Santo”, *Atlántida* 1/4 (1963) 381–396.
- Dodd, C.H., *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press 1965).
- Dodd, C.H., *Le parabole del Regno* (Studi Biblici 10; Brescia: Paideia 1970).
- Dodd, C.H., *Historical tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press 1979).
- Dohmen, C., „כבוד”, *Grande lessico dell’Antico Testamento* (red. H. Ringgren – J.H. Fabry) (Brescia: Paideia 2004) IV, 174–179.

- Dunn, J.D., „Let John be John”, *Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982* (red. E.E. Ellis – P. Stuhlmacher) (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 28; Tübingen: Mohr Siebeck 1983) 303–339.
- Du Rand, J.A., „The Creation Motif in the Fourth Gospel. Perspectives on its Narratological Function within a Judaistic Background”, *Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar* (red. G. van Belle – J.G. van der Watt – P. Maritz) (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 184; Leuven: Leuven University Press 2005) 21–46.
- Eising, H., „זכר”, *Grande lessico dell’Antico Testamento* (red. G.J. Botterweck – H. Ringgren) (Brescia: Paideia 2002) IV, 607–631.
- Evans, C.A., *The Bible Knowledge Background Commentary. John’s Gospel, Hebrews-Revelation* (Colorado Springs, CO: David C Cook 2005).
- Fabry, H.J., „הוֹאֵ”, *Grande lessico dell’Antico Testamento* (red. G. J. Botterweck – H. Ringgren) (Brescia: Paideia 2002) II, 388–394.
- Fabry, H.J., „יְהוָה”, *Grande lessico dell’Antico Testamento* (red. G. J. Botterweck – H. Ringgren) (Brescia: Paideia 2003) III, 693–703.
- Franck, E., *Revelation Taught. The Paraclete in the Gospel of John* (Coniectanea Biblica. New Testament Series 14; Lund: CWK Gleerup 1985).
- Frey, J., „‘Die Juden’ im Johannesevangelium und die Frage nach der ‘Trennung der Wege’ zwischen der johanneischen Gemeinde und der Synagoge”, *Die Herrlichkeit des Gekreuzigten* (red. J. Frey – J. Schlegel) (Tübingen: Mohr Siebeck 2013) 339–377.
- Frey, J., „God’s Dwelling on Earth. ‘Shekhina-Theology’ in Revelation 21 and in the Gospel of John”, *John’s Gospel and Intimations of Apocalyptic* (red. C.H. Williams – C. Rowland) (London: Clark 2013) 79–103.
- George, A., „L’ ‘Heure’ de Jean 17”, *Revue Biblique* 61/3 (1954) 392–397.
- Gieschen, C.A., „The YHWH Christology of the Gospel of John”, *Concordia Theological Quarterly* 85/1 (2021) 3–22.
- Givón, T., *Verb Complements and Relative Clauses. A Diachronic Case Study in Biblical Hebrew* (Monographic Journals of the Near East. Afroasiatic Linguistic 1.4; Malibu: Undena Publications 1974).
- Gordley, M., „The Johannine Prologue and Jewish Didactic Hymn Traditions. A New Case for Reading the Prologue as a Hymn”, *Journal of Biblical Literature* 128/4 (2009) 781–802.

- Gorlewski, A., „Wtedy zaczęto wzywać imienia JHWH’ (Rdz 4,26). Imię Boga jedyną nadzieją dla ludzkości – znaczenie imienia Bożego w tekstach Rdz 4,26 i Wj 3,14-15”, *Warszawskie Studia Teologiczne* 30/2 (2017) 100–125.
- Gorman, M.J., *The Death of the Messiah and the Birth of the New Covenant. A (Not-So) New Model of the Atonement* (Cambridge: James Clarke & Co 2014).
- Goshen-Gottstein, A., „God the Father in Rabbinic Judaism and Christianity. Transformed Background or Common Ground?”, *Journal of Ecumenical Studies* 38/4 (2001) 470–504.
- Gottstein, M.H., „Afterthought and the Syntax of Relative Clauses in Biblical Hebrew”, *Journal of Biblical Literature* 68 (1949) 35–47.
- Greenlee, J.H., „‘My Father’: The Significance of the Manner in Which Jesus Refers to God as Father”, *Bible Translator* 6/3 (1955) 119–121.
- Grelot, P., *Les juifs dans l’Évangile selon Jean. Enquête historique et réflexion théologique* (Cahiers de la Revue biblique 34; Paris: J. Gabalda 1995).
- Grochowski, Z., *Il discepolo di Gesù nell’ora della prova (Gv 18-19), luogo di rivelazione del Maestro* (Studia Biblica Lublinensia 13; Lublin: Wydawnictwo KUL 2015).
- Grochowski, Z.T., „Godzina uczniów Jezusa (J 16,32; 18–19) okazją do objawiania się Mistrza”, *Verbum Vitae* 38/1 (2020) 149–177.
- Gryglewicz, F., *Duchowy charakter Ewangelii św. Jana* (Sprawy Biblijne 20; Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1969).
- Guilding, A., *The Fourth Gospel and Jewish Worship. A Study of the Relation of St. John's Gospel to the Ancient Jewish Lectionary System* (Oxford: Clarendon 1960)
- Haenchen, E. – Busse, U. – Funk, R.W., *John 1. A Commentary on the Gospel of John: Chapters 1-6* (Hermeneia; Philadelphia, PA: Fortress 1984).
- Hałas, S., *Biblijne słownictwo miłości i miłosierdzia na zderzeniu kultur. Określenia hebrajskie i ich greckie odpowiedniki* (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydział Teologiczny. Studia 18; Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II 2011).
- Hałas, S., *W jakim sensie Bóg jest Ojcem? O ojcowskiej miłości Boga w Biblii Starego Testamentu* (Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe 2019).
- Harner, P.B., „Qualitative Anarthrous Predicate Nouns: Mark 15:39 and John 1:1”, *Journal of Biblical Literature* 92/1 (1973) 75–87.

- Heim, E.M., *Adoption in Galatians and Romans. Contemporary Metaphor Theories and the Pauline Huiiothesia Metaphors* (Biblical Interpretation Series 153; Leiden: Brill 2017).
- Hera, M.P., *Christology and Discipleship in John 17* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 342; Tübingen: Mohr Siebeck 2013).
- Herrmann, T., „Miłość braterska”, *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, wyd. 2 (red. F. Gryglewicz) (Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1992) 253–260.
- Hill, D., „The Relevance of the Logos Christology”, *Expository Times* 78 (1966–1967) 136–139.
- Holwerda, D.E., *The Holy Spirit and Eschatology in the Gospel of John. A Critique of Rudolf Bultmann's Present Eschatology* (Kampen: Kok 1959).
- Hort, F., *On [monogenès Teós] in Scripture and Tradition On the „Constantinopolitan” Creed and Other Eastern Creeds of the Fourth Century: two dissertations* (Cambridge: Macmillan 1876).
- Houtman, A. – Misset-Van de Weg, M., „The Fate of the Wicked: Second Death in Early Jewish and Christian Texts”, *Empsychoi Logoi – Religious Innovations in Antiquity. Studies in Honour of Pieter Willem van der Horst* (red. A. Houtman – A. de Jong – M. Misset-Van de Weg) (Ancient Judaism and Early Christianity 73; Leiden: Brill 2008) 405–424.
- Howell, A.J., *Finding Christ in the Old Testament Through the Aramaic Memra, Shekinah, and Yeqara of the Targums* (Diss. The Southern Baptist Theological Seminary; Louisville, KY 2015).
- Huffman, H.B., „The Treaty Background of Hebrew Yāda”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 181 (1966) 31–37.
- Ihenacho, D.A., *The Community of Eternal Life. The Study of the Meaning of Life for the Johannine Community* (Lanham – New York, NY – Oxford: University Press of America 2001).
- Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela* (Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1987).
- Jelonek, T., *Religia Izraela wobec religii ościennych* (Kraków: Petrus 2009).
- Jenni, E., „אֱלֹהִים”, *Theological Lexicon of the Old Testament* (red. E. Jenni – C. Westermann) (Peabody, MA: Hendrickson 1997) I, 1–13.
- Jepsen, A., „אֱלֹהִים”, *Grande lessico dell'Antico Testamento* (red. G. J. Botterweck – H. Ringgren) (Brescia: Paideia 1988) I, 625–696.
- Jeremias, J., *The Prayers of Jesus* (Studies in Biblical Theology 6; London: SCM 1967).

- Jeremias, J., „Słowo Objawiające”, *Biblia dzisiaj* (red. J. Kudasiewicz) (Kraków: Znak 1969) 301–315.
- Jojko, B., *Worshipping the Father in Spirit and Truth. An Exegetico-Theological Study of Jn 4:20-26 in the light of the Relationships among the Father, the Son and the Holy Spirit* (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 193; Roma: Pontificia Università Gregoriana 2012).
- Jones, L.P., *The Symbol of Water in the Gospel of John* (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 145; Sheffield: Sheffield Academic Press 1997).
- Jonge, M. de – Tromp, J., *The Life of Adam and Eve and Related Literature* (Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha; Sheffield: Academic Press 1997).
- Kasher, R., „The Aramaic Targumim and their Sitz im Leben”, *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies* (red. M.H. Goshen-Gottstein) (Jerusalem: Hebrew University 1988) 75–85.
- Kaufman, K., „Holiness”, *The Jewish Encyclopedia* (red. I. Singer) (New York, NY: Funk and Wagnalls 1904) VII, 439–442.
- Kiejza, A., „Śmierć”, *Nowy słownik teologii biblijnej* (red. H. Witczyk) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL – Kielce: Jedność 2017) 860–862.
- Kittel, G. – Rad, G. von, „δοξα”, *Grande lessico del Nuovo Testamento* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Brescia: Paideia 1966) II, 1348–1398.
- Klein, M.L., „The Translation of Anthropomorphisms and Anthropopathisms in the Targumim”, *Michael Klein on the Targums. Collected Essays 1972–2002* (red. A. Shinan – R. Kasher) (Studies in the Aramaic Interpretation of Scripture 11; Leiden – Boston: Brill 2011) 59–75.
- Kleinknecht H. *et al.*, „πνεῦμα”, *Grande lessico del Nuovo Testamento* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Brescia: Paideia 1975) X, 767–1099.
- Kl'uska, B., *Uczeń ikoną Chrystusa. Studium egzegetyczno-teologiczne Mowy pożegnalnej J 13,31-16,33* (Studia Biblica Lublinensia 3; Lublin: Wydawnictwo KUL 2007).
- Koester, C.R., „The Death of Jesus and the Human Condition. Exploring the Theology of John's Gospel”, *Life in Abundance. Studies of John's Gospel in Tribute to Raymond E. Brown* (red. J.R. Donahue) (Collegeville, MN: Liturgical Press 2005) 141–157.
- Kohler, K., *Jewish Theology. Systematically and Historically Considered* (New York, NY: Macmillan 1923).
- Kornfeld, W. – Ringgren, H., „שקד”, *Grande lessico dell'Antico Testamento* (red. G.J. Botterweck – H. Ringgren) (Brescia: Paideia 2007) VII, 835–865.

- Kot, P., *Targumy a Pierwszy List św. Jana. Literacko-teologiczne związki tradycji targumicznej o Kainie i Ablu (TNRdz 4,1-17) z Pierwszym Listem św. Jana* (Rozprawy i Studia Biblijne 38; Warszawa: Vocatio 2010).
- Kotecki, D., „‘Słowo stało się ciałem’. Teologia i historia w J 1,14: klucz do chrystologii”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 9/4 (2016) 39.
- Kowalski, M., „Stoicka ‘pneuma’ a Pawłowa koncepcja Ducha w Rz 8. Cz. 2: Paweł i stoicy na temat Ducha – podobieństwa i różnice”, *Biblical Annals* 8/4 (2018) 491–543.
- Köstenberger, A.J. – Swain, S.R., *Father, Son and Spirit* (New Studies in Biblical Theology 24; Downers Grove, IL: InterVarsity 2008).
- Krawczyk, R., „Transcendencja jako przedmiot Boga w myśli Starego Testamentu”, *Collectanea Theologica* 56/3 (1986) 35–41.
- Kruijf, T.C., „The Glory of the Only Son (John 1:14)”, *Studies in John. Presented to Professor Dr. J.N. Sevenster on the Occasion of his Seventieth Birthday* (red. W.C. van Unnik) (Supplements to Novum Testamentum 24; Leiden: Brill 1970) 111–123.
- Kudasiewicz, J. – Szymik, S., „Królestwo Boże”, *Nowy słownik teologii biblijnej* (red. H. Witczyk) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL – Kielce: Jedność 2017) 442–449.
- Kumblumootil, G., *The Christocentric Pneumatology of John. An Exegetico-theological and Holistic Approach to the Paraclete Passages in the Farewell Discourses* (Diss. Pontificia Universitas S. Thomae in Urbe; Romae 2009).
- Kuśmirek, A., *Posłannictwo Jezusa Chrystusa według czwartej Ewangelii* (Rozprawy i Studia Biblijne 12; Warszawa: Vocatio 2003).
- Kuśmirek, A., „Zjawisko targumizmu w aramejskiej wersji Pierwszej i Drugiej Księgi Kronik”, *Collectanea Theologica* 89/4 (2019) 221–248.
- Kutsch, E., „קִיּוּן”, *Grande lessico dell’Antico Testamento* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Brescia: Paideia 2003) III, 336–345.
- Kvalbein, H., „The Kingdom of God and the Kingship of Christ in the Fourth Gospel”, *Neotestamentica et Philonica. Studies in Honor of Peder Borgen* (red. D.E. Aune – T. Seland – J.H. Ulrichsen) (Supplements to Novum Testamentum 106; Leiden: Brill 2002) 215–232.
- Kysar, R., *The Fourth Evangelist and His Gospel. An Examination of Contemporary Scholarship* (Minneapolis, MN: Augsburg Publishing House 1975).
- La Potterie, I. de, „L’emploi dynamique de eis dans Saint Jean et ses incidences théologiques”, *Biblica* 43/3 (1962) 366–387.

- La Potterie, I. de, *Studi di cristologia giovannea* (Dabar. Studi biblici e giudaistici 4; Genova: Marietti 1986).
- La Potterie, I. de, *Modlitwa Jezusa. Mesjasza – Sługi Bożego – Syna Bożego* (Myśl Teologiczna 6; Kraków: WAM 1996).
- La Potterie, I. de, *La vérité dans Saint Jean. I. Le Christ et la vérité. L'Esprit et la vérité*, wyd. 2 (Analecta Biblica 73; Roma: Pontificio Istituto Biblico 1999).
- La Potterie, I. de, „Wiara w pismach Janowych”, *Verbum Vitae* 5 (2004) 107–115.
- La Potterie, I. de, *Męka Jezusa Chrystusa według Ewangelii Jana* (Kraków: WAM 2006).
- Lange, A. – Eshel, E., „‘The Lord is One’. How its Meaning Changed”, *Biblical Archaeology Review* 39/3 (2013) 58–63.
- Leaney, A., „The Johannine Paraclete and the Qumran Scrolls”, *John and the Dead Sea Scrolls* (red. J.H. Charlesworth) (New York, NY: Crossroad 1991) 38–61.
- Le Déaut, R., „Traditions targumiques dans le Coprus paulinien?”, *Biblica* 42/1 (1961) 28–48.
- Le Déaut, R., „Jalons pour une histoire d’un manuscrit du Targum palestinien (Neofiti 1)”, *Biblica* 48/4 (1967) 509–533.
- Le Déaut, R., *The Message of the New Testament and the Aramaic Bible (Targum)* (Subsidia biblica 5; Roma: Pontificio Istituto Biblico 1982)
- Ledwoń, D., *Świadectwo Ojca w czwartej Ewangelii. Studium egzegetyczno-teologiczne* (Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 3625; Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2017).
- Lee, D.A., „In the Spirit of Truth. Worship and Prayer in the Gospel of John and the Early Fathers”, *Vigiliae Christianae* 58/3 (2004) 277–297.
- Legrand, T., „À propos d’un messianisme qui divise: Targum Genèse 49.8-12”, *Aramaic Studies* 12/1 (2014) 32–52.
- Lemański, J., „*Sprawisz, abym ożył!*” (Ps 71,20b). *Źródła nadziei na zmartwychwstanie w Starym Testamencie* (Rozprawy i Studia 532; Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego 2004).
- Lemański, J., „Wybranie, Lud Boży, Przymierze”, *Teologia Starego Testamentu. T. 1. Teologia Pięcioksięgu* (red. M. Rosik) (Bibliotheca Biblica 1; Wrocław: TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 2011) 97–152.
- Levine, E., *The Aramaic Version of the Bible. Contents and Context* (Berlin – Boston: De Gruyter 1988).

- Levison, J.R., *The Spirit in First Century Judaism* (Leiden – New York, NY – Köln: Brill 1997).
- Lipiński, E., „סגלה”, *Grande lessico dell’Antico Testamento* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Brescia: Paideia 2006) VI, 68–73.
- Maher, M., „God as Judge in the Targums”, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 29/1 (1998) 49–62.
- Malatesta, E., „Consecration and Mission”, *The Way. Supplement* 13 (1971) 3–13.
- Malatesta, E., „The Literary Structure of John 17 (Two Folding Charts)”, *Biblica* 52/2 (1971) 190–214.
- Malatesta, E., *Interiority and Covenant. A Study of [eînai en] and [mênein en] in the First Letter of Saint John* (Analecta Biblica 69; Roma: Pontificio Istituto Biblico 1978).
- Mann, J., „Genizah Fragments of the Palestinian Order of Service”, *Hebrew Union College Annual* 2 (1925) 269–338.
- Manns, F., *L’Evangile de Jean à la lumière du Judaïsme* (Analecta. Studium Biblicum Franciscanum 33; Jerusalem: Franciscan Printing Press 1991).
- Martyn, J.L., *History and Theology in the Fourth Gospel* (New York, NY: Paulist Press 1968).
- Marzotto, D., „Giovanni 17 e il Targum di Esodo 19-20”, *Rivista Biblica* 25 (1977) 375–388.
- McCaffrey, J., *The House with Many Rooms. The Temple Theme of Jn. 14,2-3* (Analecta Biblica 114; Roma: Pontificio Istituto Biblico 1988).
- McConville, G.J., „ברית”, *New International Dictionary of Old Testament. Theology and Exegesis* (red. W.A. VanGemeren) (Grand Rapids, MI: Zondervan 1997) I, 747–755.
- McNamara, M.J., *I Targum e il Nuovo Testamento. Le parafrasi aramaiche della Bibbia ebraica e il loro apporto per una migliore comprensione nel Nuovo Testamento* (Studi Biblici 5; Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna 1978).
- McNamara, M.J., „Targum and the New Testament. A Revisit”, *The New Testament and Rabbinic Literature* (red. R. Bieringer *et al.*) (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 136; Leiden – Boston: Brill 2010) 387–427.
- McNamara, M.J., „‘To Prepare a Resting-Place for You’. A Targumic Expression and John 14,2-3”, *Targum and New Testament. Collected Essays* (red. M.J. McNamara) (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 279; Tübingen: Mohr Siebeck 2011) 444–449.
- Meeks, W.A., „Equal to God”, *The Conversation Continues: Studies in Paul & John. In Honor of J. Louis Martyn* (red. R.T. Fortna – B.R. Gaventa) (Nashville, TN: Abingdon Press 1990) 309–321.

- Mercer, C.R., „Αποστελλειν and πεμπειν in John”, *New Testament Studies* 36/4 (1990) 619–624.
- Mercer, C.R., „Jesus The Apostle. „Sending” and the Theology of John”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 35/4 (1992) 457–462.
- Merwe, D. van der, „Conceptualising Holiness in the Gospel of John (Part 1). The Mode and Objectives of Holiness”, *Hervormde Teologiese Studies* 73/3 (2017) 1–9.
- Meyer, R., „κόλπος”, *Grande lessico del Nuovo Testamento* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Brescia: Paideia 1969) V, 761–768.
- Mędala, S., „Świat”, *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, wyd. 2 (red. F. Gryglewicz) (Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1992) 347–368.
- Michel, O., „μυμησκομαι”, *Grande lessico del Nuovo Testamento* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Brescia: Paideia 1971) VII, 299–308.
- Mielcarek, K., *Ojciec na ziemi w dziele Łukasza* (Studia Biblica Lublinensia 23; Lublin: Wydawnictwo KUL 2023).
- Misiarczyk, L., „Uwielbienie Ojca poprzez uwielbienia Syna w J 12,27-33”, *Studia Theologica Varsaviensia* 37/1 (1999) 21–40.
- Moloney, F.J., *Glory Not Dishonor. Reading John 13-21* (Minneapolis, MN: Fortress 1998).
- Moloney, F.J., „The Johannine Son of Man Revisited”, *Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar* (red. G. van Belle – J.G. van der Watt – P. Maritz) (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 184; Leuven: Leuven University Press 2005) 177–202.
- Montefiore, H.W., „God as Father in the Synoptic Gospels”, *New Testament Studies* 3/1 (1956) 31–46.
- Montgomery, J.A., *The Origin of the Gospel According to St. John* (Philadelphia, PA: The John C. Winston 1923).
- Moore, G.F., „Intermediaries in Jewish Theology: Memra, Shekinah, Metatron”, *Harvard Theological Review* 15/1 (1922) 41–85.
- Moore, G.F., *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim* (Cambridge: Harvard University Press 1927) II.
- Morgen, M., „Le (Fils) monogène dans les écrits johanniques. Évolution des traditions et élaboration rédactionnelle”, *New Testament Studies* 53/2 (2007) 165–183.
- Morris, L.L., *The Cross in the New Testament* (Exeter: The Paternoster Press 1967).

- Muñoz León, D., „Apéndice Sobre El Memra de Yahweh en El Ms Neophyti 1”, *Neophyti 1. Targum palestinense. MS. de la Biblioteca Vaticana. Levítico* (red. A. Díez Macho) (Textos y Estudios ‘Cardenal Cisneros’ 3; Madrid – Barcelona: Consejo superior de investigaciones científicas 1971) 70–83.
- Myers, A.D., „‘In the Father’s Bosom’: Breastfeeding and Identity Formation in John’s Gospel”, *Catholic Biblical Quarterly* 76/3 (2014) 481–497.
- Nicholson, E.W., *God and His People. Covenant and Theology in the Old Testament* (Oxford: Clarendon 1986).
- Nicol, W., *The Sēmeia in the Fourth Gospel. Tradition and Redaction* (Supplements to Novum Testamentum 32; Leiden: Brill 1972).
- Oczachowski, A., *Przyszedłem na tę godzinę (J 12,27). Rzeczownik ὥρα w czwartej Ewangelii. Studium egzegetyczno-teologiczne* (Biblioteka Studiów Paradyskich 1; Paradyż: Zielonogórsko-Gorzowskie Wyższe Seminarium Duchowne 2001).
- Odeberg, H., *The Fourth Gospel. Interpreted in its Relation to Contemporaneous Religious Currents in Palestine and the Hellenistic-oriental World* (Amsterdam: B.R. Grüner Publishing 1968).
- Oepke, A., „ἀνίστημι”, *Grande lessico del Nuovo Testamento* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Brescia: Paideia 1965) I, 987–998.
- Oepke, A., „παῖς”, *Grande lessico del Nuovo Testamento* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Brescia: Paideia 1974) IX, 223–276.
- Olsson, B., *Structure and Meaning in the Fourth Gospel. A Text-Linguistic Analysis of John 2:1-11 and 4:1-42* (Coniectanea Biblica. New Testament Series 6; Lund: CWK Gleerup 1974).
- Oñate-Ojeda, J.A., *El Paráclito y notas exegéticas sobre la Santísima Trinidad en San Juan* (Series Valentina 44; Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer 1998).
- Ordon, H., „Eschatologia”, *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne, wyd. 2* (red. F. Gryglewicz) (Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1992) 369–382.
- Ordon, H., „Pneumatologia qumrańska”, *Roczniki Teologiczne* 40/1 (1993) 69–78.
- Paciorek, A., *Ewangelia umiłowanego ucznia* (Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 2000).

- Painter, J., „‘The Light Shines in the Darkness...’. Creation, Incarnation, and Resurrection in John”, *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John* (red. C.R. Koester – R. Bieringer) (Tübingen: Mohr Siebeck 2008) 21–46.
- Parchem, M., *Pojęcie Królestwa Bożego w Księdze Daniela oraz jego recepcja w pismach qumrańskich i w apokaliptyce żydowskiej* (Rozprawy i Studia Biblijne 9; Warszawa: Vocatio 2002).
- Parchem, M., „Teologiczne znaczenie terminu „niebiosa” jako zastępczego określenia Boga w tradycji biblijnej oraz w literaturze rabinicznej”, *Gloriam praecedat humilitas* (Prz 15,33). *Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 70. rocznicę urodzin* (red. M. Szmajdziński) (Częstochowa: Częstochowskie Wydawnictwo Archidiecezjalne „Regina Poloniae” 2015) 515–533.
- Paroschi, W., *Incarnation and Covenant in the Prologue to the Fourth Gospel (John 1:1-18)* (European University Studies 820; Frankfurt et al.: Lang 2006).
- Parsenios, G.L., *Departure and Consolation. The Johannine Farewell Discourses in Light of Greco-Roman Literature* (Supplements to Novum Testamentum 117; Leiden: Brill 2005).
- Pastorelli, D., *Le Paraclet dans le corpus johannique* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 142; Berlin – Boston: De Gruyter 2006).
- Pecaric, S., *Sidur Pardes Lauder. Modlitwy na dni powszednie i na Szabat z tłumaczeniem na język polski Nusach Aszkenaz* (Kraków: Stowarzyszenie Pardes 2005).
- Pennington, J.T., *Heaven and Earth in the Gospel of Matthew* (Supplements to Novum Testamentum 126; Leiden – Boston: Brill 2007).
- Pilarz, K., *Pneumatologia qumrańska* (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2015).
- Piwowar, A., „Czy logos w J 1,1c jest Bogiem czy posiada naturę boską?”, *Misja teologii w uniwersytecie* (red. M. Jodkowski – A. Nalewaj – M. Piechocka-Kłos) (Olsztyn: Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego 2015) 217–233.
- Piwowar, A., „Znaczenie przymiotnika αἰώνιος w Setpuagincie, pseudoepigrafach Starego Testamentu i Nowym Testamencie w nawiązaniu do interpretacji Wacława Hryniewicza tekstu Mt 25,46”, *Verbum Vitae* 36 (2019) 445–490.
- Powęska, M.F., *The Christological Metaphors of Wine, Water, and Bread in the Gospel of John in Relation to Their Sapiential Background. An Intertextual Study* (Lublin Theological Studies 13; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2024) (w druku).

- Quell, G. – Behm, J., „διαθήκη”, *Grande lessico del Nuovo Testamento* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Brescia: Paideia 1966) II, 1017–1094.
- Quell, G. – Stauffer, E., „ἀγαπάω”, *Grande lessico del Nuovo Testamento* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Brescia: Paideia 1965) I, 57–146.
- Rad, G. von, *Teologia Starego Testamentu* (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1986).
- Rakocy, W., „Wybranie”, *Nowy słownik teologii biblijnej* (red. H. Witczyk) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL – Kielce: Jedność 2017) 970–973.
- Reif, S.C., *Jews, Bible and prayer. Essays on Jewish Biblical exegesis and liturgical notions* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 498; Berlin – Boston: De Gruyter 2017).
- Rengstorf, K.H., „ἀποστέλλω”, *Grande lessico del Nuovo Testamento* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Brescia: Paideia 1965) I, 1063–1086.
- Rengstorf, K.H., „διδάσκω”, *Grande lessico del Nuovo Testamento* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Brescia: Paideia 1966) II, 1093–1126.
- Rengstorf, K.H., „σημεῖον”, *Grande lessico del Nuovo Testamento* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Brescia: Paideia 1979) XII, 17–172.
- Rengstorf, K.H. – Büchsel, F., „γεννάω”, *Grande lessico del Nuovo Testamento* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Brescia: Paideia 1966) II, 397–416.
- Riley, P.C., „Translating Kyrios in the Gospel of John”, *Bible Translator* 71/2 (2020) 221–230.
- Ringgren, H., „כח”, *Grande lessico dell'Antico Testamento* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Brescia: Paideia 1988) I, 5–40.
- Rissi, M., „John 1:1-18 (The Eternal Word)”, *Interpretation* 31 (1977) 394–401.
- Rosik, M., „Judaistyczne tło Modlitwy Pańskiej (Mt 6, 9-13) w świetle idei ojcostwa Bożego w Kazaniu na Górze”, *Verbum Vitae* 20 (2012) 115–138.
- Rossetti, M., *Giuseppe negli scritti di Qumran. La figura del patriarca a partire da 4Q372 I* (Nuova Biblioteca di Scienze Religiose 3; Roma: LAS 2007).
- Rouiller, G., „Życie w Jego Imieniu. Św. Jan i jego teologia Imienia”, *Communio* 14/1 (1994) 59–66.
- Rubinkiewicz, R., *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu* (Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1987).

- Rubinkiewicz, R., „Królestwo Boże a społeczność Izraela w literaturze apokryficznej Starego Testamentu”, *Królestwo Boże jest wśród was. Wybrane zagadnienia z teologii biblijnej* (red. R. Rubinkiewicz) (Studia Biblica Lublinensia 6; Wydawnictwo KUL 2010) 39–49.
- Ruckstuhl, E., „Johannine Language and Style. The Question of Their Unity”, *L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie* (red. M. de Jonge) (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 44; Gembloux: Duculot 1977) 125–147.
- Sabourin, L., „Isaac and Jesus in the Targums and the NT”, *Religious Studies Bulletin* 1/2 (1981) 37–45.
- Sadananda, D.R., *The Johannine Exegesis of God. An Exploration into the Johannine Understanding of God* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 121; Berlin: De Gruyter 2004).
- Sandt, H. van de – Flusser, D., *The Didache. Its Jewish Sources and its Place in Early Judaism and Christianity* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 3/5; Assen – Minneapolis: Royal Van Gorcum; Fortress Press 2002).
- Schechter, S., „Some Aspects of Rabbinic Theology”, *The Jewish Quarterly Review* 6/3 (1894) 405–427.
- Schechter, S. – Abrahams, I., „Genizah Specimens”, *The Jewish Quarterly Review* 10/4 (1898) 654–661.
- Schlier, H., „ἀμὴν”, *Grande lessico del Nuovo Testamento* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Brescia: Paideia 1965) I, 909–916.
- Schneiders, S.M., „Born Anew”, *Theology Today* 44/2 (1987) 189–196.
- Schnelle, U., „The Signs in the Gospel of John”, *John, Jesus, and History. III. Glimpses of Jesus through the Johannine lens* (red. P.N. Anderson – F. Just – T. Thatcher) (Early Christianity and Its Literature 18; Atlanta, GA: Society of Biblical Literature 2016) 231–243.
- Schrage, W., *The Ethics of the New Testament* (Edinburgh: Clark 1988).
- Schrenk, G. – Quell, G., „ἐκλέγομαι”, *Grande lessico del Nuovo Testamento* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Brescia: Paideia 1970) VI, 400–487.
- Schrenk, G., „θελημα”, *Grande lessico del Nuovo Testamento* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Brescia: Paideia 1974) IX, 283–311.
- Schrenk, G. – Quell, G., „πατηρ”, *Grande lessico del Nuovo Testamento* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Brescia: Paideia 1974) IX, 1111–1306.
- Schuller, E., „‘4Q372’ 1: A Text About Joseph”, *Revue de Qumran* 14/3 (1990) 349–376.

- Seesemann, H., „οἶδα”, *Grande lessico del Nuovo Testamento* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Brescia: Paideia 1972) VIII, 329–338.
- Seeskin, K., „‘No One Can See My Face and Live’”, *Negative Theology as Jewish Modernity* (Bloomington, IN: Indiana University Press 2017) 48–61.
- Segalla, G., „La volontà di Dio nel LXX, in rapporto al TM: θελημα, rasôn, hefes”, *Rivista Biblica* 13 (1965) 121–143.
- Segalla, G., „Il Dio inaccessibile di Giovanni”, *Dio nella Bibbia e nelle culture. Ad essa contemporanee e connesse* (red. Associazione Biblica Italiana) (Torino: Editrice Elle Di Ci 1980) 84–123.
- Segalla, G., *La preghiera di Gesù al Padre (Giov. 17): un addio missionario* (Studi Biblici 63; Brescia: Paideia 1983).
- Shepherd, D., „‘Do you love me?’. A Narrative-Critical Reappraisal of αγαπάω and φιλέω in John 21:15-17”, *Journal of Biblical Literature* 129/4 (2010) 777–792.
- Shmidman, A., „Developments within the Statutory Text of the Birkat Ha-Mazon in Light of its Poetic Counterparts”, *Jewish and Christian Liturgy and Worship. New Insights into its History and Interaction* (red. A. Gerhards – C. Leonhard) (Jewish and Christian Perspectives Series 15; Leiden: Brill 2007) 109–126.
- Silva, M., „Approaching the Fourth Gospel”, *Criswell Theological Review* 3 (1988) 17–29.
- Simoens, Y., *La gloire d’aimer. Structure stylistiques et interprétatives dans le Discours de la Cène (Jn 13-17)* (Analecta Biblica 90; Roma: Pontificio Istituto Biblico 1981).
- Snodgrass, K.R., „That which is Born from ΠΝΕΥΜΑ is ΠΝΕΥΜΑ. Rebirth and Spirit in John 3:5-6”, *Perspectives on John. Methods and Interpretation in the Fourth Gospel* (red. M.C. Parsons – R.B. Sloan) (National Association of Baptist Professors of Religion Special Studies Series 11; Lewiston, NY: Mellen Biblical Press 1993) 181–205.
- Sparks, H.F., „The Doctrine of the Divine Fatherhood in the Gospel”, *Studies in the Gospels. Essays in memory of R.H. Lighfoot* (red. D.E. Nineham) (London: Blackwell 1955) 241–262.
- Stachowiak, L., „Duch”, *Nowy słownik teologii biblijnej* (red. H. Witczyk) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL – Kielce: Jedność 2017) 190–192.
- Stählin, G., „φιλέω”, *Grande lessico del Nuovo Testamento* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Brescia: Paideia 1984) XIV, 1118–1198.

- Stauffer, E., „ἐγώ”, *Grande lessico del Nuovo Testamento* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Brescia: Paideia 1967) III, 41–94.
- Stauffer, E., „εἶς”, *Grande lessico del Nuovo Testamento* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Brescia: Paideia 1967) III, 283–304.
- Stauffer, E., „ἐμφυσάω”, *Grande lessico del Nuovo Testamento* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Brescia: Paideia 1967) III, 555–558.
- Stępień, J., „Modlitwa arcykapłańska Chrystusa (J 17,6-26) jako synteza Jego nauczania”, *Studia Sandomierskie* 1 (1980) 213–218.
- Szłaga, J., „Godzina”, *Nowy słownik teologii biblijnej* (red. H. Witczyk) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL – Kielce: Jedność 2017) 245–246.
- Szłaga, J., „Imię Boże”, *Nowy słownik teologii biblijnej* (red. H. Witczyk) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL – Kielce: Jedność 2017) 268–269.
- Szojda, D., „Woda żywa”, *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, wyd. 2 (red. F. Gryglewicz) (Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1992) 283–290.
- Szwarc, U., „[...] On twoim Ojcem [...]’. Idea rodzicielstwa JHWH w świetle Pwt 32”, *‘Abba, Ojczy!’* (red. A.J. Nowak) (Homo meditans XXI; Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2000) 103–116.
- Szymanek, E., „Wiara i niewiara”, *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, wyd. 2 (red. F. Gryglewicz) (Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1992) 261–281.
- Szymik, S., „Benedykta XVI hermeneutyka wiary”, *The Biblical Annals* 2/1 (2012) 217–228.
- Tasker, D.R., *Ancient Near Eastern Literature and the Hebrew Scriptures about the Fatherhood of God* (Studies in Biblical Literature 69; New York, NY: Peter Lang 2004).
- Tengström, S., „רוח”, *Grande lessico dell’Antico Testamento* (red. H.J. Fabry – H. Ringgren) (Brescia: Paideia 2008) VIII, 258–299.
- Theron, S.W., „INA ΩΣΙΝ ‘EN: A Multifaceted Approach to an Important Thrust in the Prayer of Jesus in John 17”, *Neotestamentica* 21/1 (1987) 77–94.
- Thompson, M.M., „Eternal Life in the Gospel of John”, *Ex Auditu* 5 (1989) 35–55.
- Thompson, M.M., *The Promise of the Father. Jesus and God in the New Testament* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press 2000).
- Thompson, M.M., *The God of the Gospel of John* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2001).

- Thompson, M.M., „Jesus: ‘The One Who Sees God’”, *Israel’s God and Rebecca’s Children. Christology and Community in Early Judaism and Christianity. Essays in Honor of Larry W. Hurtado and Alan F. Segal* (red. D.B. Capes et al.) (Waco, TX: Baylor University Press 2007) 215–226.
- Tilborg, S. van, *Reading John in Ephesus* (Supplements to Novum Testamentum 83; Leiden: Brill 1996).
- Toenges E., „The Image of God as Father as a Response to Political Crises in the First Century B.C.E.”, *Religious Responses to Political Crisis* (red. R. Reventlow) (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 444; New York, NY: Clark International 2008) 94–108.
- Tolmie, D.F., „The Characterization of God in the Fourth Gospel”, *Journal for the Study of the New Testament* 20/69 (1998) 57–75.
- Tops, T., „The Orientation of the Teaching of the Paraclete in the Gospel of John: Retrospective or Prospective?”, *New Testament Studies* 66/1 (2020) 68–86.
- Torrey, C.C., „The Aramaic Origin of the Gospel of John”, *Harvard Theological Review* 16/4 (1923) 305–344.
- Tovey, D., „Narrative Strategies in the Prologue and the Metaphor of ο λογος in John’s Gospel”, *Pacifica* 15/2 (2002) 138–153.
- Traub, H. – Rad, G. von, „οὐρανός”, *Grande lessico del Nuovo Testamento* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Brescia: Paideia 1972) VIII, 1392–1405.
- Tronina, A., „Monoteizm”, *Nowy słownik teologii biblijnej* (red. H. Witczyk) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL – Kielce: Jedność 2017) 594–595.
- Uglorz, M., *Obecność Boga w chrystologicznej refleksji ewangelisty Jana* (Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna 1988).
- Urbanek, B., *Rola głosu Jezusa w dziele Objawienia. Studium z teologii Ewangelii według św. Jana* (Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 50; Katowice: Księgarnia św. Jacka 2009).
- Vañuš, M., *La presenza di Dio tra gli uomini. La tradizione della „shekinah” in Neofiti e in Matteo* (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 214; Roma: Pontificia Università Gregoriana 2015).
- Varghese, J., *The Imagery of Love in the Gospel of John* (Analecta Biblica 177; Roma: Pontificio Istituto Biblico 2009).
- Vaux, R. de, *Instytucje Starego Testamentu* (Poznań: Pallotinum 2004).

- Vawter, B.F., „What Came to Be in Him Was Life (Jn 1:3b-4a)”, *Catholic Biblical Quarterly* 25/3 (1963) 401–406.
- Vincent, M.R., *Word studies in the New Testament* (London: James Nisbet 1887) II.
- Voorwinde, S., „Αγαπάω and φιλέω: is there a difference?”, *Reformed Theological Review* 64/2 (2005) 76–90.
- Wagner, S., „הוה”, *Grande lessico dell’Antico Testamento* (red. G.J. Botterweck – H. Ringgren) (Brescia: Paideia 2003) III, 1062–1085.
- Wallace, D.B., „Greek Grammar and the Personality of the Holy Spirit”, *Bulletin for Biblical Research* 13/1 (2003) 97–125.
- Warzecha, J., „Bóg jako Ojciec u sąsiadów biblijnego Izraela”, ‘Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem’ (*Iz 64,7*). *Biblia o Bogu Ojcu* (red. F. Mickiewicz – J. Warzecha) (Rozprawy i Studia Biblijne 5; Warszawa: Vocatio 1999) 15–37.
- Watt, J.G. van der, „The Use of αἰώνιος in the Concept ζωὴ αἰώνιος in John’s Gospel”, *Novum Testamentum* 31/3 (1989) 217–228.
- Watt, J.G. van der, „Double Entendre in the Gospel According to John”, *Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar* (red. G. van Belle – J.G. van der Watt – P. Maritz) (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 184; Leuven: Leuven University Press 2005) 463–481.
- Weber, F.W., *Jüdische Theologie. Auf Grund des Talmud und verwandter Schriften gemeinfasslich dargestellt* (Leipzig: Dörffling & Franke 1897).
- Weissenrieder, A., „Spirit and Rebirth in the Gospel of John”, *Religion & Theology* 21/1-2 (2014) 58–85.
- Westcott, B.F., *An Introduction to the Study of the Gospels*, wyd. 8 (London: Macmillan 1895).
- Wilcox, M., „Prayer of Jesus in John 11:41b-42”, *New Testament Studies* 24/1 (1977) 128–132.
- Williams, C.H., *I am He. The Interpretation of ‘Anî Hû’ in Jewish and Early Christian Literature* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 113; Tübingen: Mohr Siebeck 2000).
- Williams, C.H., „(Not) Seeing God in the Prologue and Body of John’s Gospel”, *The Prologue of the Gospel of John. Its Literary, Theological, and Philosophical Contexts. Papers Read at the Colloquium Ioanneum 2013* (red. J.G. van der Watt – U. Schnelle – R.A. Culpepper) (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 359; Tübingen: Mohr Siebeck 2016) 79–98.

- Wilson, I.D., „‘Face to Face’ with God. Another Look”, *Restoration Quarterly* 51/2 (2009) 107–114.
- Witczyk, H., „‘Godzina’ Jezusa – Ofiara zbawczej męki, śmierci i zmartwychwstania”, *Verbum Vitae* 8/0 (2005) 117–136.
- Witczyk, H., „Modlitwa Jezusa – Arcykapłana (J 17,1-4)”, *Od Melchizedeka do Jezusa – Arcykapłana. Biblia o kapłaństwie* (red. D. Dziadosz) (Analecta Biblica Lublinensia 5; Lublin: Wydawnictwo KUL 2010) 181–192.
- Witczyk, H., „‘Panowanie Boga’ w dziele i osobie Jezusa z Nazaretu”, *Jezus i Ewangelie w ogniu dyskusji. Od H. Reimarus do T. Polaka* (red. J. Kudasiewicz – H. Witczyk) (Biblioteka „Verbum Vitae” 2; Kielce: Verbum 2011) 322–367. ‘
- Witczyk, H., *Kościół Syna Bożego. Studium eklezjologii czwartej Ewangelii* (Biblioteka „Verbum Vitae” 3; Kielce: Verbum 2012).
- Witczyk, H., „Przymierze”, *Nowy słownik teologii biblijnej* (red. H. Witczyk) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL – Kielce: Jedność 2017) 748–754.
- Wróbel, M.S., *Synagoga a rodzący się Kościół. Studium egzegetyczno-teologiczne Czwartej Ewangelii (J 9,22; 12,42; 16,2)* (Studia Biblica 3; Kielce: Verbum 2002).
- Wróbel, M.S., „‘Żydzi’, którzy uwierzyli Jezusowi”, *Verbum Vitae* 5 (2004) 117–126.
- Wróbel, M.S., *Who are the Father and his Children in Jn 8:44? A Literary, Historical and Theological Analysis of Jn 8:44 and its Context* (Cahiers de la Revue biblique 63; Paris: Gabalda 2005).
- Wróbel, M.S., „Janowa wizja kapłaństwa Chrystusa i Jego uczniów (J 17)”, *Verbum Vitae* 12 (2007) 73–90.
- Wróbel, M.S., „Dwa dary Ukrzyżowanego: Maryja i Duch (J 19, 25-37)”, *Salvatoris Mater* 10/2 (2008) 31–44.
- Wróbel, M.S., „Władza w Ewangelii św. Jana”, *Verbum Vitae* 14/0 (2008) 135–152.
- Wróbel, M.S., *Studia z Ewangelii Janowej (W Kręgu Słowa 5; Tarnów: Biblos 2009).*
- Wróbel, M.S., „Wierzyć, czyli przyjmować”, *Pastores* 50/1 (2011) 7–14.
- Wróbel, M.S., *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie. Analiza tekstologiczna, historyczna i socjologiczna* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2013).
- Wróbel, M.S., „Ewangelia według św. Jana w świetle Targumu Neofiti 1 do Księgi Rodzaju”, *Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich* 12 (2015) 439–452.

- Wróbel, M.S., „‘I skłoniwszy głowę, przekazał ducha’ (J 19,30). Duch Święty jako dar umierającego Pana”, *Gloriam praecedit humilitas. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 70. rocznicę urodzin* (red. M. Szmajdziński) (Częstochowa: Częstochowskie Wydawnictwo Archidiecezjalne „Regina Poloniae” 2015) 859–870.
- Wróbel, M.S., „Świadectwo Jana Chrzciciela w IV Ewangelii”, *Verbum Vitae* 28 (2015) 213–233.
- Wróbel, M.S., „The ‘Western Text’ and its Chief Witnesses in the Gospel of John”, *The Biblical Annals* 1/1 (2015) 35–45.
- Wróbel, M.S., „The Gospel According to St. John in the Light of Targum Neofiti 1 to the Book of Genesis”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 9 (2016) 115–130.
- Wróbel, M.S., „The Aramaic Bible as a Translation of the Word of God in the Synagogal Liturgy”, *Ways to Religion* (red. A.R. Knapik *et al.*) (Wrocław: Wyższa Szkoła Filologiczna, Polska Akademia Nauk – Washington, WA: Internation Communicology Institute 2017) 211–226.
- Wróbel, M.S., „Tradycje targumiczne a Nowy Testament”, *Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich* 15 (2018) 403–413.
- Wróbel, M.S., „Znaczenie targumów w argumentacji fundamentalnoteologicznej”, *Historia – Wiara – Nauka. Źródła poznania Jezusa Chrystusa* (red. P. Artemiuk) (Płock: Płocki Instytut Wydawniczy – Lublin: Stowarzyszenie Teologów Fundamentalnych w Polsce 2018) 185–202.
- Wróbel, M.S., „Love in Mourning. The Gospel of Love and Presence (John 11:1-45)”, *Dignity in Suffering, Closeness in Dying, Love in Mourning. Interdisciplinary Study* (red. C. Ciccarino *et al.*) (Prace Wydziału Teologii 211; Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL – Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II – South Orange: Seton Hall University 2020) 201–210.
- Wróbel, M.S., „The Eschatological Spirituality of ‘the Sons of Light’ in Qumran”, *Verbum Vitae* 37/2 (2020) 347–363.
- Wróbel, M.S., „Eschatologia w ujęciu Biblii aramejskiej”, *Dobrze jest dziękować Panu. Księga Jubileuszowa dla Księdza Profesora Waldemara Chrostowskiego w 70. rocznicę urodzin* (red. J. Kręciło – B. Strzałkowska) (Ad Multos Annos 22; Warszawa: Stowarzyszenie Biblistów Polskich – Kielce: Jedność 2021) 788–795.
- Wróbel, M.S., „Motywy Bożego gniewu wobec Izraela i jego wrogów w targumach”, *Łódzkie Studia Teologiczne* 31/1 (2022) 115–126.
- Wróbel, M.S., *Anti-Judaism and the Gospel of John. A New Look at the Fourth Gospel’s Relationship with Judaism* (Lublin Theological Studies 7; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2023).

- Wróbel, M.S., „Ideological and Intertextual Relations Between the Targum Isaiah and the Gospel of John 1”, *Collectanea Theologica* 93/1 (2023) 85–102.
- Wróbel, M.S., „Wizja świata w judaizmie Drugiej Świątyni”, *Kościół i świat* (red. A.A. Napiórkowski) (Cracoviensis Cogitatio Ecclesialis 14; Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe 2023) 11–30.
- Wróbel, M.S., „Wyznanie wiary ‘obcych’ w Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba w interpretacji Biblii Aramejskiej”, *Religijne obrazy obcych. Żydzi. Chrześcijanie. Muzułmanie* (red. R. Marcinkowski – A. Citlak – M. Grodzki) (Kraków: Libron 2023) 199–217.
- Wülfing Martitz, P. von – Schweizer, E., „ $\nu\iota\theta\epsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ ”, *Grande lessico del Nuovo Testamento* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Brescia: Paideia 1984) XIV, 268–274.
- Wypych, S., „Intertekstualność a najbardziej znane metody analizy literackiej tekstów Pisma Świętego”, *Studia Theologica Varsaviensia* 42/1 (2004) 155–168.
- York, A.D., „The Targum in the Synagogue and in the School”, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 10/1 (1979) 74–86.
- Young, F.W., „A Study of the Relation of Isaiah to the Fourth Gospel”, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 46/3-4 (1955) 215–233.
- Zdybicka, Z.J., *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem* (Studia z Filozofii Teoretycznej 3; Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1972).
- Ziaja, K., „Specyfika dialogów w Ewangelii św. Jana na przykładzie dialogu z Samarytanką”, *Scriptura Sacra* 20 (2019) 107–121.
- Zimmermann, C., *Die Namen des Vaters. Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen* (Ancient Judaism and Early Christianity 69; Leiden – Boston: Brill 2011).
- Zimmermann, R., „Are there Parables in John? It is Time to Revisit the Question”, *Journal for the Study of the Historical Jesus* 9/2-3 (2011) 243–276.

6. Pomoce

- Abbott, E.A., *Johannine Vocabulary. A Comparison of the Words of the Fourth Gospel with those of the Three* (London: Black 1905).
- Abbott, E.A., *Johannine Grammar* (London: Black 1906).

- Balz, H.R. – Schneider, G.J., *Exegetical Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1990) I.
- Balz, H.R. – Schneider, G.J., *Exegetical Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1992) III.
- Bauer, W. – Danker, F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, wyd. 3 (Chicago, IL: The University of Chicago Press 2000).
- Bazyliński, S., *Wprowadzenie do studium Pisma Świętego. Wydanie drugie poprawione, uzupełnione i poszerzone. Apendyks opracował ks. Adam Kubiś*, wyd. 2 (Kielce: Jedność 2019).
- Blass, F.W. – Debrunner, A., *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Cambridge: The University of Chicago Press 1961).
- Brown, F. – Driver, S.R. – Briggs, C.A., *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. With an appendix containing the Biblical Aramaic* (Oxford: Clarendon 1907).
- Cingolani, S., *Dizionario di critica testuale del Nuovo Testamento. Storia, canone, apocrifi, paleografia* (Cinisello Balsamo: San Paolo 2008).
- Clines, D.J., *The Dictionary of Classical Hebrew* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2010) VII.
- Collins, B.J. – Buller, B. – Kutsko, J.F., *The SBL Handbook of Style. For Biblical Studies and Related Disciplines*, wyd. 2 (Atlanta, GA: SBL Press 2014).
- Gigilewicz, E. – Sawa, R. – Warmiński, J., *Encyklopedia katolicka. Wykaz skrótów*, wyd. 3 (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2010).
- Flis, J., *Konkordancja Starego i Nowego Testamentu do Biblii Tysiąclecia* (Warszawa: Fundacja Misyjna Świeckich 1991).
- Golomb, D.M., *A Grammar of Targum Neofiti* (Harvard Semitic Monographs 34; Chico, CA: Scholars Press 1985).
- Jastrow, M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (London – New York, NY: Luzac; G.P. Putnam 1903).
- Johns, A.F., *A Short Grammar of Biblical Aramaic*, wyd. 3 (Andrews University Monographs 1; Berrien Springs, MI: Andrews University Press 1972).
- Kasovsky, C.Y., *Thesaurus Mishnae. Concordantiae verborum quae in sex Mishnae ordinis reperiuntur* (Hierosolymis: Massadah 1956–1961) I–IV.

- Kasovsky, C.Y., *Thesaurus Thosephthae. Concordantiae verborum quae in sex Thosephthae ordinibus reperiuntur* (Hierosolymis: The Jewish Theological Seminary of America 1958) V.
- Kaufman, S.A. – Cook, E.M. – Sokoloff, M., *A Key-Word-in-Context Concordance to Targum Neofiti. A Guide to the Complete Palestinian Aramaic Text of the Torah* (Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press 1993).
- Kaufman, S.A. – Fitzmyer J.A., *The Comprehensive Aramaic Lexicon* (Cincinnati, OH: Hebrew Union College 2005) <https://cal.huc.edu/> [dostęp: 29.05.2024].
- Koehler, L. – Baumgartner, W. – Stamm, J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, wyd. 2 (Prymasowska Seria Biblijna 30; Warszawa: Vocatio 2013).
- Kogler, F. (red.), *Nowy Leksykon Biblijny* (Kielce: Jedność 2011).
- Léon-Dufour, X., *Słownik teologii biblijnej*, wyd. 3 (Poznań: Pallotinum 1990).
- Liddell, H.G. – Scott, R., *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon 1996).
- Lisowsky, G., *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament = Concordance to the Hebrew Old Testament*, wyd. 3 (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2010).
- Metzger, B.M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (London: United Bible Societies 1971).
- Montanari, F., *The Brill Dictionary of Ancient Greek* (Leiden: Brill 2015).
- Moulton, J.H., *A Grammar of New Testament Greek. IV. Style*, wyd. 3 (Edinburgh: Clark 1976).
- Muraoka, T., *A Greek-Hebrew/Aramaic Two-way Index to the Septuagint* (Leuven: Peeters 2010).
- Omanson, R.L. – Metzger, B.M., *A Textual Guide to the Greek New Testament. An Adaptation of Bruce M. Metzger's Textual Commentary for the Needs of Translators* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2006).
- Ostański, P., *Bibliografia biblistyki polskiej* (Series Bibliographica 1–4; Poznań: Uniwersytet im Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny. Redakcja Wydawnictw 2002–2020) I–VII.
- Parchem, M., *Biblijny język aramejski. Gramatyka, kompletne preparacje, słownik* (Biblica et Judaica 5; Pelplin: Bernardinum 2016).
- Piwowar, A., *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu*, wyd. 2 (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Biblistyki 13; Lublin: Wydawnictwo KUL 2017).
- Piwowar, A., *Język grecki Nowego Testamentu. Gramatyka – indeksy. Tom 1* (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Biblistyki 15; Lublin: Wydawnictwo KUL 2022).

- Popowski, R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, wyd. 4 (Prymasowska Seria Biblijna 3; Warszawa: Vocatio 2006).
- Schwertner, S.M., *IATG 3. Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete: Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben*, wyd. 3 (Berlin: De Gruyter 2014).
- Sokoloff, M., *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods* (Dictionaries of Talmud, Midrash and Targum 3; Ramat-Gan – Baltimore, MD – London: Bar Ilan University; Johns Hopkins University 2002).
- Sokoloff, M., *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, wyd. 2 (Dictionaries of Talmud, Midrash and Targum 2; Ramat-Gan – Baltimore, MD – London: Bar Ilan University Press; Johns Hopkins University 2002).
- Sokoloff, M., *A Dictionary of Judean Aramaic* (Ramat-Gan: Bar Ilan University Press 2003).
- Soulen, R.N. – Soulen, R.K., *Handbook of Biblical Criticism*, wyd. 3 (Louisville, KY: Westminster John Knox Press 2002).
- Stevenson, W.B., *Grammar of Palestinian Jewish Aramaic* (Analecta Gorgiana 987; Piscataway, NJ: Gorgias Press 2013).
- Strong, J., *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego* (Prymasowska Seria Biblijna 42; Warszawa: Vocatio 2015).
- Szymik, S., *Współczesne modele egzegezy biblijnej* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2013).
- Tronina, A. – Walewski, P., *Biblijne nazwy osobowe i topograficzne. Słownik etymologiczny* (Series Biblica Paulina 7; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2009).
- Turner, N., *A Grammar of New Testament Greek J.H. Moulton. III. Syntax* (Edinburgh: Clark 1998).
- Wallace, D.B., *Greek Grammar Beyond the Basics. An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Zondervan 1996).
- Waltke, B.K. – O'Connor, M.P., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, wyd. 13 (Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2018).
- Zerwick, M., *Il greco del Nuovo Testamento* (Subsidia Biblica 38; Roma: Gregorian & Biblical Press 2010).
- Zerwick, M. – Grosvenor, M., *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, wyd. 4 (Roma: Pontificio Istituto Biblico 1993).

Streszczenie

Ojcostwo Boga jest ważnym tematem teologicznym w Ewangelii Janowej. Wskazuje na to fakt, iż termin „ojciec” jest najczęściej występującym słowem. Pojawia się 136 razy, w tym aż 118 razy odnosi się do Boga jako Ojca. Jeszcze bardziej jest to widoczne w zestawieniu z Ewangelią synoptycznymi, gdzie termin ten występuje zdecydowanie rzadziej (Mt–63, Mk–18, Łk–56). W czwartej Ewangelii relacja Ojca i Syna jest przedstawiona w szczególny sposób. Ojciec jest Tym, który miłuje Syna (J 3,25; 10,17) i przekazuje Mu całą władzę (J 3,35). Natomiast Jezus jest określony jako Jednorodzony Syn (J 1,18; 3,16) i Posłany przez Ojca (J 12,44). Ta więź jest tak ścisła, że w Synu można zobaczyć Ojca (J 12,45; 14,9). Konsekwencją tego jest ich głęboka jedność wyrażona w słowach: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10,30).

Ewangelia Janowa ukazuje również ojcostwo Boga względem wierzących. Należy jednak zauważyć, że ta relacja przedstawiona jest przez pryzmat więzi łączącej Jezusa i Ojca. Ewangelista podkreśla, że pełne doświadczenie Boga jako Ojca jest udziałem uczniów dopiero po zmartwychwstaniu Chrystusa. Oznacza to, że mogą oni doświadczać relacji z Ojcem na tyle, na ile uczestniczą w życiu Syna. Stają się dziećmi Bożymi przez wiarę w Słowo (J 1,12), a dzięki Duchowi Świętemu otrzymują nowe życie (J 3,5).

Rozprawa doktorska składa się z czterech rozdziałów. Pierwszy i drugi przedstawiają ogólne idee dotyczące ojcostwa Boga w Targumie Neofiti 1 i Ewangelii Janowej. Posiadają one paralelną strukturę, by wyraźniej ukazać podobieństwa. Dwa następne rozdziały analizują wybrane wersety czwartej Ewangelii w kontekście omawianego targumu. Również w tym przypadku widoczna jest ich podobna struktura wynikająca z przyjętej metody historyczno-krytycznej i egzegezy teologicznej.

Pierwszy rozdział jest zatytułowany „Bóg jako Ojciec w Targumie Neofiti 1”. Przedstawia ojcostwo Boga w trzech aspektach: transcendentnym (Ojciec, który jest w niebie), immanentnym (Bóg, który objawia się na ziemi) oraz społecznym (Bóg wobec synów Izraela). W pierwszej kolejności została omówiona terminologia, a następnie przeanalizowano konteksty, w jakich występuje badany fragment targumu.

Drugi rozdział podejmuje temat: „Bóg jako Ojciec w czwartej Ewangelii”. Został on przeanalizowany w trzech aspektach (transcendentnym, immanentnym i społecznym), analogicznie do poprzedniego rozdziału. Należy jednak podkreślić, że na tym etapie celowo nie

pojawiają się żadne odniesienia do Targumu Neofiti 1, choć niejednokrotnie wskazuje się na podobieństwa terminologiczne i teologiczne z tekstami targumicznymi.

Trzeci rozdział: „Jezus jako Syn Boga” analizuje wybrane teksty Ewangelii Janowej dotyczące ojcostwa Boga względem Jezusa (J 1,18; 10,30; 17,1). Każdy z nich został poddany analizie literackiej, egzegetycznej i teologicznej. Na etapie analizy literackiej została dokonana próba retrowersji tekstu aramejskiego, który mógł tkwić u podłoża greckiej wersji Ewangelii. To działanie motywowane jest przekonaniem o aramejskim źródle czwartej Ewangelii istniejącym czy to w formie spisanej, czy też jedynie w przekazie ustnym. Dokonana retrowersja pozwoliła wyraźniej dostrzec podobieństwa z tekstem Targumu Neofiti 1.

W czwartym rozdziale zatytułowanym „Uczniowie jako dzieci Boga” przeprowadzono analizę literacką, egzegetyczną i teologiczną wybranych tekstów Janowych (J 1,12-13; 3,3-5; 17,20-21). Ponadto, została dokonana aramejska retrowersja omawianych wersetów dotyczących ojcostwa Boga względem uczniów. Należy podkreślić, że w trzecim i czwartym rozdziale teksty Janowe były badane w kontekście tradycji zawartych w Targumie Neofiti 1.

Podsumowując, niniejsza praca wykazuje wiele podobieństw między Janową ideą ojcostwa Boga a tradycjami zawartymi w Targumie Neofiti 1. Janowy sposób ukazania relacji Ojca z Synem, jaki i z uczniami, wielokrotnie odnosi się do terminów, czy też idei przekazanych w tradycji targumicznej. Przeprowadzone badania potwierdzają, że teksty czwartej Ewangelii mogą być głębiej rozumiane w świetle tegoż targumu.

Słowa kluczowe: Ojcostwo, Ewangelia Jana, Targum Neofiti 1

Summary

The fatherhood of God is an important theological theme in the Gospel of John. This is indicated by the fact that the term ‘father’ is the most common word. It occurs 136 times, of which 118 times God is referred to as Father. This is even more evident when we compare it with the Synoptic Gospels, where the term appears much less frequently (Matt–63, Mk –18, Lk–56). In the Fourth Gospel, the relationship between the Father and the Son is presented in a particular way. The Father is the One who loves the Son (Jn 3:25; Jn 10:17) and delegates all authority to Him (Jn 3:35). Jesus, on the other hand, is identified as the only begotten Son (Jn 1:18; Jn 3:16) and the One sent by the Father (Jn 12:44). This relationship is so close that the Father can be seen in the Son (Jn 12:45; Jn 14:9). The consequence of this is their profound unity expressed in the words: ‘I and the Father are one’ (Jn 10:30).

The Gospel of John also shows the fatherhood of God towards believers. It should be noted, however, that this relationship is presented through the lens of the bond between Jesus and the Father. The evangelist emphasises that the full experience of God as Father can only be experienced by the disciples after the resurrection of Christ. This means that they can experience the relationship with the Father to the extent that they participate in the life of the Son. They become children of God through faith in the Word (Jn 1:12) and receive new life through the Holy Spirit (Jn 3:5).

The dissertation consists of four chapters. The first and second present general ideas about the fatherhood of God in Targum Neofiti 1 and the Gospel of John. They have a parallel structure in order to make the similarities clearer. The next two chapters analyse selected verses of the fourth Gospel in the context of the respective Targum. Again, the similarity in structure is due to the historical-critical method and theological exegesis adopted.

The first chapter is entitled ‘God as Father in Targum Neofiti 1’. It presents the fatherhood of God in three aspects: transcendent (the Father who is in heaven), immanent (God who manifests himself on earth) and social (God towards the sons of Israel). The terminology is discussed first, followed by an analysis of the contexts in which the targum passage under study occurs.

The second chapter takes up the theme: ‘God as Father in the Fourth Gospel’. It is analysed in three aspects (transcendent, immanent and social), analogous to the previous chapter. It should be emphasised, however, that there are deliberately no references to the Targum Neofiti 1 at this stage, although terminological and theological similarities with targumic texts are repeatedly pointed out.

The third chapter: 'Jesus as the Son of God' analyses selected texts from the Gospel of John concerning the fatherhood of God in relation to Jesus (Jn 1:18; Jn 10:30; Jn 17:1). Each of these has been subjected to literary, exegetical and theological analysis. At the stage of literary analysis, an attempt is made to retrovert the Aramaic text that may underlie the Greek version of the Gospel. This action is motivated by the conviction of an Aramaic source for the Fourth Gospel, existing either in written form or solely in oral transmission.

The fourth chapter, entitled 'The disciples as children of God', provides a literary, exegetical and theological analysis of selected texts from John (Jn 1:12-13; Jn 3:3-5; Jn 17:20-21). In addition, an Aramaic retroversion of the relevant verses concerning God's fatherhood towards the disciples has been undertaken. It should be emphasised that in the third and fourth chapters the texts of John are examined in the context of the traditions contained in Targum Neofiti 1.

In conclusion, this thesis shows many similarities between John's idea of the fatherhood of God and the traditions contained in the Targum Neofiti 1. John's presentation of the Father's relationship with the Son and with the disciples repeatedly refers to terms or ideas found in the Targum tradition. The research carried out confirms that the texts of the Fourth Gospel can be better understood in the light of this targum.

Keywords: Fatherhood, Gospel of John, Targum Neofiti 1