

**UNIWERSYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II
W KRAKOWIE
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY**

Ks. MGR LIC. SZYMON WRÓBEL

***AGAPE OJCA I SYNA W EWANGELII
ŚW. JANA***

Praca doktorska
przygotowana na seminarium z teologii biblijnej
pod kierunkiem ks. prof. dr hab. Stanisława Hałasa SCJ

Kraków 2023

Autor: ks. mgr lic. Szymon Wróbel

Tytuł: *Agape* Ojca i Syna w Ewangelii św. Jana

Promotor: ks. prof. dr hab. Stanisław Hałas SCJ

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Kraków 2023

Stron: 206

ABSTRAKT

W opracowaniu przeanalizowano wszystkie teksty Ewangelii Janowej na temat wzajemnej miłości Boga jako Ojca i Jezusa jako Syna. Podstawowym określeniem ich wzajemnej relacji jest greckie *ἀγάπη* w formie czasownikowej lub rzeczownikowej. Typowym jej sensem jest miłość o charakterze rodzinnym, jaka istnieje choćby między rodzicami a dziećmi. Oznacza to, że Autor Czwartej Ewangelii ukazuje relację między Ojcem i Synem jako typową dla kochającej się rodziny. Właśnie dlatego określa najczęściej Boga jako Ojca, a Jezusa jako Syna bez dodatkowych dookreśleń. Rodzinna miłość między Ojcem i Synem rozciąga się także na chrześcijan, tworząc w ten sposób wielką rodzinę Kościoła.

SŁOWA KLUCZOWE

Ἀγάπη, Ojciec, Syn, miłość, μένω.

ABSTRACT

The study analyses all the texts in the Gospel of John concerning the mutual love of God as the Father and Jesus as the Son. The primary designation of their mutual relationship is the Greek word *ἀγάπη*, in verb or noun form. Its typical sense is love with a familial character, such as that which exists between parents and children. This means that the author of the Fourth Gospel presents the relationship between the Father and the Son as typical of a loving family. This is why he most often refers to God as the Father and Jesus as the Son without additional qualifying terms. The familial love between the Father and the Son also extends to Christians, thus creating a large family, the Church.

KEYWORDS

Ἀγάπη, Father, Son, love, μένω.

SPIS TREŚCI

BIBLIOGRAFIA	5
WYKAZ SKRÓTÓW	29
WSTĘP.....	31
§ <i>Status queastionis</i>	33
A. Dzieła wczesnochrześcijańskie	34
B. Ojcowie Kościoła i pustyni, mistycy oraz mistrzowie życia duchowego ..	35
Γ. Doktorzy Kościoła i pisarze średniowiecza.....	39
Δ. Literatura reformatorów protestanckich i doktryna oraz teologia Kościoła rzymskokatolickiego	41
E. Współczesna egzegeza nt. <i>agape</i> Ojca i Syna w Ewangelii Jana.....	43
α. C.S. Spicq.....	44
β. R. Frieling	45
γ. J. Varghese	46
δ. F. J. Moloney.....	47
ε. G.C.A. Fernando/ L.S. Sánchez.....	48
§ Zakres znaczeniowy <i>agape</i> Ojca i Syna.....	50
Metodologia i układ treści w poszczególnych rozdziałach.....	57
ROZDZIAŁ I – <i>Agape</i> Ojca do Syna.....	60
1.1. <i>Agape</i> Ojca i oddanie wszystkiego w rękę Syna – J 3, 35	60
1.1.1. Władza Ojca, który ofiaruje absolutnie wszystko umiłowanemu Synowi	61
Wnioski	75
1.2. <i>Agape</i> za oddanie życia – J 10, 17	76
1.2.1. Dobry Pasterz nagrodzony za swoje poświęcenie.....	77
Wnioski	85
1.3. <i>Agape</i> ojcowska a miłość Jezusowa – J 15, 9	86
1.3.1. Ojciec kochający Syna – model i kierunek <i>agape</i> Jezusa.....	86
Wnioski	93
1.4. <i>Agape</i> Ojca przed założeniem świata – J 17, 24	94

1.4.1. Miłość od zawsze	94
Wnioski	104
ROZDZIAŁ II – Agape Syna do Ojca	106
2.1. Agape Syna wyrażająca się w posłuszeństwie – J 14, 31.....	106
2.1.1. Świat ma poznać agape Syna do Ojca i Jego pełne posłuszeństwo....	107
Wnioski	115
2.2. Synowska agape w zachowywaniu przykazań – J 15, 10.....	116
2.1.2. Przykazania Ojca „dowodem” w praktykowaniu agape przez Syna ..	117
Wnioski	124
ROZDZIAŁ III – Określenia analogiczne i przejawy agape Ojca i Syna	126
3.1. Φιλία Ojca do Syna – J 5, 20.....	128
3.1.1. Ojciec lubi Syna	131
3.1.2. Φιλία w perspektywie miłości rodzinnej	137
Wnioski	144
3.2. Ojciec w Synu, a Syn w Ojcu – zjednoczenie.....	145
3.2.1. Wzajemne przebywanie w sobie Ojca i Syna	147
3.2.2. Zjednoczenie Ojca i Syna wyrazem wszelkiej agape – J 17, 20–26 ...	166
Wnioski	173
3.3. Przejawy agape Ojca i Syna we wzajemnym oddziaływaniu.....	174
3.3.1. Agape Ojca i Syna w perspektywie wiedzy i nauczania (γινώσκω – οἶδα – διδάσκω).....	175
3.3.2. Posłannictwo Syna wyrazem agape do Ojca (πέμπω – ἀποστέλλω) ..	179
3.3.3. Syn patrzy na Ojca (ὁράω – βλέπω).....	183
3.3.4. Cześć, słuchanie i chwała (τιμάω – ἀκούω – δοξάζω) okazywane Ojcu przez Syna	189
Wnioski	194
WNIOSKI KOŃCOWE	197
SUMMARY	204

BIBLIOGRAFIA

1. LITERATURA ŹRÓDŁOWA BIBLIJNA

Biblia Hebraica Stuttgartensia, Ellinger K., Rudolph W., Rüger H.-P. (red.), wyd. II, Stuttgart 1967 (verkleinerte Ausgabe 1984).

Gli Apocrifi del Nuovo Testamento, Ebeta M. (red), t.I-III, Torino 1966-1975.

Novum Testamentum Graece et Polonice, Nestle Eb., Nestle Er., Aland B., Aland K., Karavidopoulos J., Martini C.M., Metzger B.M. (red.), wyd. 28 (poprawione), Bogacz R., Mazur R., (red. pol.), Poznań: Pallotinum 2017.

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, Rahlpfs A. (red.), 1–2, Stuttgart 1935 (editio altera by Robert Hanhart, 2006).

The Dead Sea Scrolls. Study edition, García Martínez F., Tigchelar E.J.C., t. I: 1Q1-4Q273 i II: 4Q274-11Q31, Leiden-Boston-Köln 1997-1998.

2. SŁOWNIKI, LEKSYKONY, ENCYKLOPEDIA, GRAMATYKI

I PROGRAMY

Abramowiczówna Z., *Słownik grecko-polski*, t. I-IV, Warszawa 1958-1965.

Accordance Bible Software, ver. 13.3.2, OakTree Software 2023.

Baker W. – Carpenter E. (red.), *The Complete Word Study Dictionary: Old Testament*, Chattanooga 2003.

- Balz H. – Schneider G. (red.), *The Exegetical Dictionary of the New Testament*, t. I-III, Grand Rapids 1990.
- Botterweck G.J. – H-J. Fabry – Ringgren H. (red.), *Theological dictionary of the Old Testament*, t. 7, 11, 13 i 15, Charlotte 1970.
- Broderick R.C. (red.), *The Catholic Encyclopaedia. Revised and Updated Edition*, Nashville 1987.
- Brown F. – Driver S.R. – Briggs C.A. (red.), *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English lexicon*, Oxford 1951.
- Bultmann R., *Γινώσκω, Γνώσις, Ἐπιγινώσκω, Ἐπίγνωσις, Καταγινώσκω, Ἀκατάγνωστος, Προγινώσκω, Πρόγνωσις, Συγγνώμη, Γνώμη, Γνωρίζω, Γνωστός [w:] Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids 1964.
- Butler T.C. – Brand C. – Draper C. – England A. (red.), *Holman Bible Dictionary*, Nashville 2003.
- Clines D.J.A.C. (red.), *The Concise Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield 2009.
- Danker F.W. (red.), *A Greek - English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature (BDAG)*, Chicago 2000.
- Easton M.G. (red.), *Easton's Bible Dictionary*, London 1897.
- Freedman D.N. (red.), *The Anchor Yale Bible Dictionary*, t. IV, Doubleday 1992.
- Freedman D.N. (red.), *Eerdmans Dictionary of the Bible*, Grand Rapids 2000.
- Gazda G. – Tyniecka-Makowska S. (red.), *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, Kraków 2006.
- Harkavy A. – Charlap A.H. (red.), *Students' Hebrew and Chaldee Dictionary to the Old Testament*, New York 1914.
- Jenni E. – Westermann C. (red.), *Theological Lexicon of the Old Testament*, t. II, Peabody 1997.

- Khoury A.T. (red.), *Lexikon religiöser Grundbegriffe: Judentum, Christentum, Islam*, Graz 1987.
- Kittel G. – Bromiley G.W. – Litt D. (red.), *Theological Dictionary of the New Testament*, t. I, Grand Rapids 1964.
- Kittel G. – Friedrich G. – Bromiley G.W. (red.), *Theological Dictionary of the New Testament. Abridged in one volume.*, Grand Rapids 1990.
- Kohlenberger J.R. – Mounce W.D. (red.), *Concise Hebrew-Aramaic Dictionary of the Old Testament*, OakTree Software 2012.
- Léon-Dufour X. (red.), *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1994.
- Liddel H.G. – Scott R. (red.), *A Greek-English Lexicon*, New York 1996.
- Liddel H.G. – Scott R. – McKenzie R. (red.), *Intermediate Greek Lexicon*, Oxford 1996.
- Louw J.P. – Nida E.A. (red.), *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*, t. I, New York 1999.
- Mateos J. – Barreto J. (red.), *Vocabulario teológico del Evangelio de Juan*, Madrid 1980.
- McKay K.L., *A New Syntax of the Verb in New Testament Greek: An Aspectual Approach*, New York 1994.
- Piwowar A., *Greka Nowego Testamentu. Gramatyka*, t. 1, Kielce 2010.
- Piwowar A., *Język grecki Nowego Testamentu*, t. I, Lublin 2022.
- Piwowar A., *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu*, t. 13, Lublin 2017.
- Popowski R. – Wojciechowski M. (tłum.), *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kluczem gramatycznym, z kodami Stronga i Popowskiego oraz pełną transliteracją greckiego tekstu*, wyd. 10 (poprawione), Warszawa 2017.
- Renn S.D. (red.), *Expository Dictionary of Bible Words*, Peabody 2005.

- Robertson A.T., *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, New York 1914.
- Spicq C., *Theological Lexicon of the New Testament*, t. 1, Peabody 1995.
- Strong J., *Strong's Hebrew and Chaldee Dictionary of the Old Testament*, OakTree Software 2011.
- Thayer J.H., *Greek-English Lexicon of the New Testament*, New York 1889.
- Thrall M., *Greek particles in the New Testament: Linguistic and exegetical studies*, Brill 2019.
- Trench R.C., *Synonyms of the New Testament: with some etymological notes*, Indiana 2020.
- Turner N. – Moulton J.H. (red.), *A Grammar of New Testament Greek*, t. III-Syntax, London-New York 2003.
- Wood D.R.M. – Marshall H. et al. (red.), *New Bible Dictionary*, Leicester 1996.

3. KOMENTARZE DO EWANGELII JANOWEJ

- Bauer W. (red.), *Das Johannesevangelium*, Tübingen 1933.
- Beasley-Murray G.R., *John* (Word Biblical Commentary t. 36), Grand Rapids 2018.
- Bernard J.H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John. International Critical Commentary*, t. II, Edinburgh 1928.
- Birger O., *Johannesbrevnen*, t. 19, Stockholm 2008.
- Brown R.E., *The Gospel according to John (I-XII/ XIII-XXI)*, t. 29/29A, New York 1966/1970.
- Bultmann R., *The Gospel of John. A Commentary*, Philadelphia 1971.

- Collins R.F., *These things have been written. Studies on the Fourth Gospel*, t. 2, Louvain 1990.
- Dodd C.H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953.
- Fredrikson R.L., *John*, t. 4, Cambridge 1985.
- Gerhard J., *The Literary Unity and the Compositional Methods of the Gospel of John*, Washington 1975.
- Gryglewicz F. (red.), *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, Lublin 1992.
- Keener C.S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000.
- Keener C.S., *The Gospel of John. A Commentary*, t. I-II, Grand Rapids 2012.
- Léon-Dufour X., *Lecture de l'Évangile selon Jean*, t. II, Paris 1990.
- Malina B.J. – Rohrbaugh R.L. (red.), *Social-Science Commentary on the Gospel of John*, Minneapolis 1998.
- Mędała S., *Ewangelia według świętego Jana (1 – 12/ 13 – 21)*, NKB NT IV/ 1-2, Częstochowa 2010.
- Moloney F.J., *The Gospel of John*, t. IV, Minnesota 1998.
- Paciorek A., *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000.
- Schnackenburg R., *Das Johannesevangelium*, t. 1, Freiburg - Basel - Wien 1975.
- Strack H.L. – Billerbeck P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. I, München 1926.
- Świeżawski W., *Pierwszy umiłował. Komentarz do Ewangelii Jezusa Chrystusa według świętego Jana*, Wrocław 1982.

Thompson M.M., *John. A Commentary*, Louisville 2015.

Thyen H., *Das Johannes-evangelium*, Tübingen 2015.

4. LITERATURA PRZEDMIOTU

Abbott E.A., *Johannine Vocabulary: a comparison of the words of the fourth gospel with those of the three*, London 1905.

Allegue V., *Abba Padre! (4Q372 1, 16): Dios como Padre en Qumrán*, Salamanca 1998.

Anderson P.N., *The Having-Sent-Me Father: Aspects of Agency, Encounter, and Irony in the Johannine Father-Son Relationship*, „Semeia” nr 85 (1999), [online], dostęp: 01.06.2023, https://www.academia.edu/11558065/_The_Having_Sent_Me_Father_Aspects_of_Agency_Encounter_and_Irony_in_the_Johannine_Father_Son_Relationship_, s. 33–57.

Appold M.L., *The Oneness Motif in the Fourth Gospel: Motif Analysis and Exegetical Probe into the Theology of John*, „Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament” nr 2/1 (1976), s. 74–78.

Appold M.L., *The Oneness Motif in the Fourth Gospel: Motif Analysis and Exegetical Probe Into the Theology of John*, Tübingen 1976.

Arrieta M., *El amor misericordioso de Cristo a la luz del „Super Evangelium S. Ionis Lectura” de Santo Tomás de Aquino*, Romae 2019, s. 227–232.

Back F., *Gott als Vater der Jünger im Johannesevangelium*, Tübingen 2012.

Bieringer R., „...Because the Father is greater than I” (John 14:28): *Johannine christology in light of the relationship between the Father and the Son* [w:]

Gospel images of Jesus Christ in church tradition and in biblical scholarship, Tübingen 2012.

Brown R.E., *The Gospel according to John* (I-XII), t. 29, New York 1966, (appendix: *agape*) s. 497–499.

Carson D.A., *The Difficult Doctrine of the Love of God*, Wheaton 2000.

Caruso G., *L'agape nei Padri apostolici*, „Alpha Omega” nr 14 (3) (2011), s. 359–387.

Chmiel J., *Agape als Grundbegriff des christlichen Ethos. Biblisch-strukturelle Analysen*, „Analecta Cracoviensia” nr XIV (1982), s. 297–304.

Cipriani S., *Dio è amore. La dottrina della carità in San Giovanni*, „La Scuola Cattolica” t. 94 nr 3 (1966), s. 214–231.

Cowan C.W., *The Father And Son In The Fourth Gospel: Johannine Subordination Revisited*, „Journal of the Evangelical Theological Society” nr 49:1 (2006), s. 115–135.

D'Angelo M.R., *Abba and „Father”: Imperial Theology and the Jesus Traditions*, „Journal of Biblical Literature” t. 111 nr 4 (1992), [online], dostęp: 01.06.2023, <https://www.jstor.org/stable/3267435>, s. 611–630.

Dettwiler A., *Die Gegenwart Des Erhöhten: Eine Exegetische Studie Zu Den Johanneischen Abschiedsreden (Joh 13.31-16,33) unter Berücksichtigung Ihres Relecture-Charakters*, Göttingen 1995.

Devillers L., *Dieu le Père dans Le Quatrième Évangile*, Lublin 2005.

Dibelius M., *Joh 15, 13. Eine Studie zum Traditionsproblem des Johannesevangeliums*, Tübingen 1953.

Dodd C.H., *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1989.

- Dodd C.H., *The Dialog Form in the Fourth Gospel*, „Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester” nr 37 (1989), s. 54–67.
- Doh H., *The Johannine Paroimia*, „Dissertations” nr 36 (1992), s. 136–167.
- Drączkowski F., *Kościół-Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1996.
- Elliott M.A., *Faithful Feelings. Rethinking Emotion in the New Testament*, Grand Rapids 2006.
- Ellis P. F., *The Genius of John: A Composition-Critical Commentary on the Fourth Gospel*, Minnesota 1984.
- Evans E., *The Verb Agapan in the Fourth Gospel*, „Studies in the Fourth Gospel” (1957), s. 64–71.
- Farkasfalvy D., *A szeretetről szóló tanítás szent János írásaiban*, „Szolgálat” nr 24 (1974), s. 32–38.
- Fernando G.C.A., *Die Beziehung zwischen Gesetz und Liebe im Johannesevangelium: eine detaillierte wissenschaftliche Studie über die Konzepte - Gesetz und Liebe - im Johannesevangelium und ihre Beziehung zueinander*, Chennai 2014.
- Feuillet A. de, *Le Mystère de l'Amour Divin dans la Théologie Johannique*, Paris 1972.
- Frey J. – Watt J.G. van der – Zimmermann R.Z. (red.), *Imagery in the Gospel of John. Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language*, Tübingen 2006.
- Frieling R., *Studien zum Neuen Testament. Die heilige Zahl im Johannes-Evangelium. Agape. Die Verklärung auf dem Berge*, t. IV, Stuttgart 1986.
- Frieling R., *New Testament Studies (Agape – Divine Love in the Fourth Gospel)*, Edinburgh 1994.

- Gnilka J., *Zur Christologie des Johannesevangeliums*, Düsseldorf 1980.
- Górka B., „*Ma życie wieczne i nie idzie na sąd*” (J 5, 24). *Zbawienie egzystencjalne i eschatyczne*, Kraków 2001.
- Gundry R.H., „*In my Father’s House are many „Monai” (John 14:2)*”, „*Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche*” t. 58 nr 1 (1967), s. 68–72.
- Hałas S., *Biblijne słownictwo miłości i miłosierdzia na zderzeniu kultur*, Kraków 2011.
- Hałas S., *W jakim sensie Bóg jest Ojcem? O ojcowskiej miłości Boga w Biblii Starożytnego Testamentu*, Kraków 2019.
- Hamerton-Kelly R., *God the Father: Theology and Patriarchy in the Teaching of Jesus*, Philadelphia 1979.
- Haraguchi T., *Philia as Agapē. The Theme of Friendship in the Gospel of John*, „*Asia Journal of Theology*”, nr 28 (2014), s. 250–262.
- Heise J., *Bleiben: Menein den Johanneischen Schriften*, Tübingen 1967.
- Ip P.H., *Origen’s Johannine Trinitarian Theology of Love*, „*Modern Theology*” t. 38 nr 2 (2022), [online], dostęp: 01.06.2023, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/moth.12780>, s. 260–281.
- Jeanrond W.G., *A Theology of love*, London 2010.
- Koester C.R., *Hearing, seeing, and believing in the Gospel of John*, „*Biblica*” t. 70 nr 3 (1989), [online], dostęp: 01.06.2023, http://digitalcommons.lthersem.edu/faculty_articles/22, s. 327–348.
- Koester C.R., *Symbolism in the Fourth Gospel*, Minneapolis 2003.

- Köstenberger A.J. – Swain S.R., *Father, Son and Spirit: The Trinity and John's Gospel*, t. 24, Westmont 2008.
- Köstenberger A.J., *The Missions of Jesus and the Disciples according to the Fourth Gospel*, Grand Rapids 1998.
- Kręcidło J., *Świadectwo Boga Ojca o Jezusie w Ewangelii wg św. Jana*, „*Verbum Vitae*” nr 27 (2015), s. 147–167.
- Kuśmirek A., *Posłannictwo Jezusa Chrystusa według Czwartej Ewangelii*, Warszawa 2003.
- Lai P., *Divine Love, Human Love, and Non-Duality of Self and Other: A Sino-Christian Perspective*, nr 49 (2018), [online], dostęp: 01.06.2023, https://www.iscs.org.hk/Template/Shared/Books/PeviewFile/LPJ049/LPJ049_08.pdf, s. 197–222.
- Lattke M., *Einheit im Wort. Die spezifische Bedeutung von ἀγάπη, ἀγαπᾶν und φιλεῖν im Johannesevangelium*, München 1975.
- Malan G.J., *Does John 17:11b, 21–23 refer to church unity?*, „*HTS Theologiese Studies/ Theological Studies*” nr 67(1), [online], dostęp: 01.06.2023, <http://www.scielo.org.za/pdf/hts/v67n1/a67v67n1.pdf>, s. 1–10.
- McCaffrey J., *The House With Many Rooms. The Temple the of Jn. 14, 2-3*, Roma 1988.
- McPolin J., *The „name” of the Father and of the Son in the Johannine Writings: an exegetical study of the Johannine Texts on Onoma with reference to the Father and the Son*, Rome 1972.
- Mees M., *Jesu Selbstzeugnis nach Joh 5, 19-30 in frühchristlicher Sicht*, „*Ephemerides Theologicae Lovanienses*” nr LXII (1986), s. 102–117.

- Meyer P., *The Father": The Presentation of God in the Fourth Gospel*, Westminster 1996.
- Miller J.W., *Calling God „Father”*: Essays on the Bible, Fatherhood and Culture, New York 1999.
- Miranda A., *I sentimenti di Gesù. I verba affectuum dei vangeli nel loro contesto lessicale*, t. 49, Bologna 2006.
- Mlakuzhyil G., *Christocentric Literary-Dramatic Structure of John's Gospel*, Roma 2016.
- Moloney F.J., *Glory not Dishonour: Reading John 13-20 (21)*, Minneapolis 1998.
- Moloney F.J., *Love in the Gospel of John: An Exegetical, Theological, and Literary Study*, Grand Rapids 2013.
- Moloney F.J., *The Johannine Son of Man: Second Edition*, Eugene 2007.
- Montefiore C.G., *Notes on the Religious Value of the Fourth Gospel*, „The Jewish Quarterly Review” t. 7 nr 1 (1894), [online] dostęp: 01.06.2023, <https://www.jstor.org/stable/1450331>, s. 24–74.
- Moraldi L., *Dio è amore: Saggio sul concetto di amore in S. Giovanni con introduzione al IV Vangelo*, Roma 1954.
- Morgen M., *Le (Fils) monogène dans les écrits johanniques: Évolution des traditions et élaboration rédactionnelle*, „New Testament Studies” (2007) t. 53 nr 2, s. 165–183.
- Navarro L.S., *Agápe en el Evangelio de Juan*, „Scripta Theologica” nr 39 (2007), s. 171–184.
- Nawrot J., *Przyjaźń domaga się rezygnacji. Kilka aspektów relacji między przyjaciółmi poruszonych w Biblii*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” nr 17 (2010), s. 11–31.

- Nygren A., *Agape and Eros*, New York 1969.
- O'Day G.R., „*Show Us the Father, and We Will Be Satisfied*” (*John 14:8*), [w:] Reinhartz A., (red.), *God the Father in the Gospel of John*, „Semeia” nr 85 (1999), s. 11–12.
- Outka G.H., *Agape: An Ethical Analysis*, Yale University Press 1972.
- Paeslack M., *Zur Bedeutungsgeschichte der Wörter φιλεῖν ‘lieben’, φιλία ‘Liebe’, ‘Freundschaft’, φίλος ‘Freund’ in der LXX und im NT*, „Theologia Viatorum” nr 5 (1953), s. 117–120.
- Piper R.A., *Satan, demons and the absence of exorcisms in the Fourth Gospel: Christology, controversy, and community: New Testament essays in honour of David R. Catchpole* [w:] *Christology, controversy, and community: New Testament essays in honour of David R. Catchpole*, Leiden 2000.
- Potterie I. de la, *L’amore per Dio-Padre fonte dell’amore per i figli di Dio (1Gv 5,1-2)*, „Parola, Spirito e Vita” nr 12 (1985), s. 195–216.
- Schnackenburg R., *Die „situationsgelösten” Redustücke in Joh 3*, „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft” nr 49 (1958), s. 88–99.
- Segovia F.F., *Love Relationships in the Johannine Tradition: Agape/ Agapan in I John and the Fourth Gospel*, Chico 1982.
- Segovia F.F., *The Theology and Provenance of John 15:1-17*, „Journal of Biblical Literature” t. 101 nr 1 (1982), s. 115–128.
- Schlosser J., *Les logia johanniques relatifs au Père*, „Revue des Sciences Religieuses” nr 69 (1995), s. 87–104.
- Skinner C., „*Overcoming Satan, Overcoming the World: Exploring the Cosmologies of Mark and John*,” in *Evil in Second Temple Judaism and Early Christianity: Cultural, Historical, and Textual Approaches*, Tübingen 2016.

- Sosa Siliezar C.R., *Creation Imagery in the Gospel of John*, London 2015.
- Spencer A., *Father-Ruler: The Meaning of the Metaphor „Father” for God in the Bible*, „Journal of the Evangelical” nr 39 (1996), [online], dostęp: 01.06.2023, https://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/39/39-3/39-3-pp433-442_JETS.pdf, s. 433–442.
- Spicq C., *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, t. III, Paris 1959.
- Spicq C., *Agape in the New Testament: Agape in the Gospel, Epistles and Apocalypse of St. John*, t. III, Eugene 2006.
- Staley J., *The Structure of John’s Prologue: Its Implications for the Gospel’s Narrative Structure*, „The Catholic Biblical Quarterly” t. 48 nr 2 (1986), s. 241–264.
- Suski A., *Struktura literacka perykopy o dobrym pasterzu (J 10, 1–18)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” t. 29 nr 5–6 (1976), [online], dostęp: 01.06.2023, <https://rbl.ptt.net.pl/index.php/RBL/article/view/3372>, s. 271–279.
- Szymik S., *Jesus’ Intitulation of God as Abba: Its Sources and Impact on the Idea of the Fatherhood of God in the New Testament*, „Verbum Vitae” t. 38 (2020), [online], dostęp: 01.06.2023, <https://czasopisma.kul.pl/index.php/vv/article/view/10354/10205>, s. 485–502.
- Talbert C.H., *Artistry and Theology: An Analysis of the Architecture of Jn 1, 9 - 5, 47*, „The Catholic Biblical Quarterly” t. 32 nr 3 (1970), s. 341–366.
- Tarelli C.C., *Johannine Synonyms*, „The Journal of Theological Studies” t. 47 nr 187/188 (1946), [online], dostęp: 01.06.2023, <https://www.jstor.org/stable/23952695>, s. 175–177.
- Thompson M.M., *The promise of the Father: Jesus and God in the New Testament*, Luisville 2000.

- Tilborg S. van, *Imaginative Love in John*, Leiden 1991.
- Tops T., *Paroimia and Parrēsia in the Gospel of John*, Tübingen 2022.
- Vanhoye A., *La composition de Jean 5, 19-30*, „Mélanges Bibliques en hommage“
[w:] Béda Rigaux R. P – Halleux de A. – Descamps A., Gembloux: Ducolot
1970, s. 259–274.
- Varghese J., *The Imagery of Love in the Gospel of John*, Roma 2009.
- Voigt G., *Licht-Liebe-Leben. Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1991.
- Warnach V., *Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Düsseldorf 1951.
- Warzecha J., *Ojcostwo Boga w Piśmie Świętym*, „Comunio” nr 2 (1982), s. 34–53.
- Watt J.G. van der, *Family of the King: Dynamics of metaphor in the Gospel of John*,
Leiden 2000.
- Witczyk H., *Miłość Boża jako „eros” i „agape” w ujęciu św. Jana ewangelisty*
[w:] *Przybliżyło się Królestwo Boże. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Romana Bartnickiego w 65. rocznicę urodzin*, Warszawa 2008,
s. 512–524.
- Wróbel M.S., *Studia z Ewangelii Janowej*, Tarnów 2009.
- Zingg E., *Das Reden von Gott als „Vater” im Johannesevangelium*, Herder 2006.
- Żychlińska B.K., *Rzeczownikowe implikacje scalające objawieniową formułę „ἐγὼ εἰμι” w Janowej ewangelii: próba weryfikacji autentycznej świadomości Synostwa Bożego Jezusa Chrystusa*, Wrocław 2003.

5. LITERATURA UZUPELNIAJACA LUB POMOCNICZA

- Abucewicz K., *Ukrzyżowany eros Ignacego Antiocheńskiego: interpretacja w perspektywie historii recepcji*, Kraków 2021.
- Ali M.B., "The Ruler" in the Fourth Gospel, „Biblica et Patristica Thoruniensia” t. 12 nr 1 (2019), [online], dostęp: 01.06.2023, <https://apcz.umk.pl/BPTh/article/view/BPTh.2019.002>, s. 11–23.
- Allison Jr. D.C., *The Resurrection of Jesus. Apologetics, Polemics*, London 2021.
- Anderson P.N., *John, Qumran and the Dead Sea Scrolls: Sixty Years of Discovery and Debate*, „Early Judaism and its Literature” nr 32 (2011), s. 15–50.
- Augustyn z Hippony, *Homilie na Ewangelię i pierwszy list św. Jana*, tłum. Kania W., Szoldrski W., XV/ 1-2, Warszawa 1977.
- Augustyn z Hippony, Migne J.-P. (red.), *De quantitate animae liber unus*, t. XXXII, PL, Paris 1877.
- Augustyn z Hippony, Migne J.-P. (red.), *De Trinitate*, t. XLII, PL, Paris 1841.
- Augustyn z Hippony, Migne J.-P. (red.), *In Joannis Evangelium tractatus CXXXIV*, t. XXXV, PL, Paris 1844.
- Augustyn z Hippony, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty 2002.
- Augustyn z Hippony, *Wyznania*, Kraków 2009.
- Barbaglio G., *Dio violento? Lettura delle Scritture ebraiche e cristiane*, Assisi 1991.
- Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, tłum. J. Naumowicz, Warszawa 1999.
- Berger K., *Formen und Gattungen im Neuen Testament*, Tübingen 2005.
- Bernat D.A., *Klawans J., Religion and Violence: The Biblical Heritage*, Sheffield 2007.
- Bourdin D., Souletie J.-L., *Dieu le Père...*, Paris 1999.

- Boyer J.L., *The Classification of Subjunctives: A Statistical Study*, „Grace Theological Journal” (1986), s. 3–19.
- Branscheidt R., *Abraham. Glaubenswanderschaft und Opfergang des von Gott Erwählten*, Würzburg 2009.
- Brzegowy T., *Księga Izajasza*, NKB ST XXII/1-2, Częstochowa 2010.
- Causse J.-D. – Cuvillier É. – Wénin A. (red.), *Violenza divina. Un problema esegetico e antropologico*, Bologna 2012.
- Cross F.M., Eshel E., *Ostraca from Khirbet Qumrân*, „Israel Exploration Journal” t. 47 nr 1/2 (1997), s. 17–28.
- Davies P.R., *Behind the Essenes: History and Ideology in the Dead Sea Scrolls*, Atlanta 2020.
- Davies P.R., *Sects and Scrolls: Essays on Qumran and Related Topics*, Atlanta 1966.
- Deissmann A., *Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu”*, Marburg 1892.
- Dodd C.H., *More New Testament Studies*, Grand Rapids 1968.
- Egger-Wenzel R. (red.), *Ben Sira’s God: Proceedings of the International Ben Sira Conference*, Durham, Boston 2013.
- Fabris R. – Pesce M. – Maggioni B., et al. (red.), *Duchowość Nowego Testamentu*, t. II, Kraków 1998.
- Ferraro G., *Il Paraclito, Cristo, il Padre nel quarto Vangelo*, Roma 1996.
- Fitzmyer J.A., *According to Paul: Studies in the Theology of the Apostle*, New York/Mahwah 1993.
- Fretheim T., “I was only a little angry”. *Divine Violence in the Prophets*, „Interpretation” t. 5 nr 4 (2004), s. 365–375.
- Fuchs E., *Zur frage nach dem historischen Jesus*, t. II, Tübingen 1960.
- Galot J., *Découvrir le Père. Esquisse d’une théologie du Père*, Louvain 1985.

- Garza A., *Matthew: A Rabbinic Source Commentary And Language Bible*, t. 1, Sefer Press Publishing House 2015.
- Gerard B., *Review of Creation Imagery in the Gospel of John* (Library of New Testament Studies 546) [w:] Carlos Raúl Sosa Siliezar, „Biblica” t. 97 nr 4 (2016), s. 620–622.
- Gertruda z Helfty, *Zwiastun Bożej miłości*, tłum. B. Chądzyńska i E. Kędziorek, Kraków 2001.
- Gnilka J., *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002.
- Gomola A., *Mysł feministyczna w przekładach Biblii*, „Przekładaniec” nr 24 (2011), [online], dostęp: 01.06.2023, https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/bitstream/handle/item/11744/gomola_czy_biblia_mowi_to_co_mowi_2007.pdf?sequence=1&isAllowed=y, s. 42–51.
- Grelot P., *Dieu, le Père de Jésus Christ*, Paris 1994.
- Grignon de Montfort L.M., *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*, Warszawa 1998.
- Grzegorz z Nazjanzu, *On God and man. The Theological Poetry of St. Gregory of Nazianzus*, tłum. P. Gilbert, New York 2001.
- Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarne*, tłum. T. Grodecki, Kraków 2004.
- O tytułach Psalmów*, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2014.
- Harężga S., *Pierwszy i drugi list do Tymoteusza. List do Tytusa*, NKB NT XIV, Częstochowa 2018.
- Jan Chryzostom, *Commento al Vangelo di Giovanni*, tłum. A. Del Zanna, t. I-III, Roma 1969-1970.
- Jan Chryzostom, *Saint Chrysostom: Homilies on the Gospel of St. John and the Epistle to the Hebrews*, tłum. P. Schaff, t. 14, Grand Rapids 1889, [online], dostęp: 01.06.2023, <https://www.ccel.org/ccel/s/schaff/npnf114/cache/npnf114.Pdf>.

- Jan Szkot Eriugena, *Komentarz do Ewangelii Jana (z Homilią do Prologu Ewangelii Jana)*, tłum. A. Kijewska, Kęty 2000.
- Jankowiak L.A., *Synonimia w świetle Słownika Synonimów Polskich Adama Stanisława Krasieńskiego z 1885 r.*, "Studia Językoznawcze. Synchroniczne i diachroniczne aspekty badań polszczyzny" t. 11 (2012), [online], dostęp: 01.06.2023, https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Studia_Jezykoznawcze/Studia_Jezykoznawcze-r2012-t11/Studia_Jezykoznawcze-r2012-t11s8191/Studia_Jezykoznawcze-r2012-t11-s81-91.pdf, s. 81–92,
- Jaśkiewicz S., *Duch Święty jako Miłość w „De Trinitate” św. Augustyna*, „Tarnowskie studia teologiczne”, t. 37 nr 1–2 (2018), [online], dostęp: 01.06.2023, <http://dx.doi.org/10.15633/tst.3250>, s. 31–46.
- Joosten J., *Aramaic or Hebrew behind the Greek Gospels?*, [online], dostęp: 01.06.2023, https://www.academia.edu/12299996/Aramaic_or_Hebrew_behind_the_Greek_Gospels, s. 1–15.
- Jordaan G.J.C., *The joy of seeing Christ: A thematic study of joy in the Gospel of John*, „In die Skriflig” t. 49 nr 2 (2015), s. 1–9.
- Justin M., *Diognetus*, tłum. L.B. Radford, *The Epistle to Diognetus*, London 1908.
- Kalwin J., *Institutes of the Christian Religion*, tłum. H. Beveridge, Grand Rapids.
- Katz M.B., *Discipleship, Disciple*, „De Gruyter Encyclopedia of the Bible and its Reception”, [online], dostęp: 01.06.2023, https://www.academia.edu/6021902/Discipleship_Disciple.
- Klauck H.-J., *Die religiöse Umwelt des Urchristentums I: Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube*, t. I, Stuttgart 1995.
- Klauck H.-J., *The Religious Context of Early Christianity: A Guide to Graeco-Roman Religions*, Minneapolis 2003.
- Koontz A.C., *The Imitation of Paul in the Graeco-Roman world*, Philadelphia 2020.
- Köster H.M., „*De Maria nunquam satis*” *Wer fand, was bedeutet diese Formel?*, „Marian Library Studies” t. 17 nr 43, [online], dostęp: 01.06.2023, <https://>

ecommons.udayton.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1197&context=ml_studies.

Kręcidło J., *The Spirit Paraclete and Jesus in the Gospel of John*, Kraków 2007.

Kugel J.L., *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History*, New Haven and London 1981.

Kuhn K.A., *The Heart of Biblical Narrative: Rediscovering Biblical*, Minneapolis 2009.

Lang D., Davis J.F. (red.), *The Accordance Bible Lands PhotoGuide*, Altamonte Springs 2017.

Leaney A.R.C., *The Rule of Qumran and Its Meaning*, SCM Press LTD 1966.

Lemański J., *Księga Wyjścia*, NKB ST II, Częstochowa 2009.

Lemański J., *Księga Rodzaju*, NKB ST I/2, Częstochowa 2014.

Lemcio E.E., *The Synoptics and John: The Two So Long Divided. Hearing Canonical Voices for Ecclesial Conversations*, „Horizons in Biblical Theology” nr 26.1 (2004), s. 50–96.

Levinthal H.I., *The Jewish Law of Agency*, „The Jewish Quarterly Review” t. 13, nr 2 (1922), [online], dostęp: 01.06.2023, <https://www-1jstor1org1000008vp004f.han.upjp2.edu.pl/stable/1451278>, s. 117–191.

Lingen A. van der, *Les guerres de Yahvé. L'implication de YHWH dans les guerres d'Israël selon les livres historiques de l'Ancient Testament*, Paris 1990.

List do Diogneta [na:] „Opus Dei”, [online], dostęp: 01.06.2023, <https://opus-dei.org/pl-pl/article/list-do-diogneta/>.

Lohfink N., *Il Dio violento dell'Antico Testamento e la ricerca di una società non violenta*, „La Civiltà Cattolica” t. 2 nr 135 (1984), s. 30–48.

Lohmeyer E., *Über Aufbau und Gliederung des vierten Evangeliums*, „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft”, t. 27 nr 1 (1928), s. 11–36.

Luter M., *Commentary on the Epistle to Galatians*, tłum. T. Graebner, 2013.

- Luter M., *Postylla Domowa*, Królewiec 1574.
- Majewski M., *Jak przekłady zmieniają sens Biblii... O teorii i praktyce tłumaczenia Biblii*, [online], dostęp: 01.06.2023, https://www.academia.edu/5331176/Jak_przek%C5%82ady_zmniaj%C4%85_Bbli%C4%99_O_t%C5%82umaczeniu_Pisma_%C5%9Awi%C4%99tego_raz_jeszcze.
- Majewski M., *Pięcioksiąg odczytany na nowo*, Kraków 2018.
- Malatesta E., *Interiority and Covenant: A Study of Einai En and Menein En in the First Letter of Saint John*, Rome 1978.
- Malina A., *List do Hebrajczyków*, NKB NT XV, Częstochowa 2018.
- Malina B.J., *The Social World of Jesus and the Gospels*, London 1996.
- McGrath J.F., *The Only True God: Early Christian Monotheism in its Jewish Context*, Illinois 2009.
- Melanchton P., *Philip Melanchton: Loci Communes Theologici* [w:] *Melanchton and Bucer*, Philadelphia 1969.
- Metso S., *The Textual Development of the Qumran Community Rule*, Brill 2018.
- Meynet R., *Oniszczyk J., Esercizi di analisi retorica biblica*, Roma 2013.
- Mędała S., *Chrystologia ewangelii św. Jana*, Kraków 2001.
- Mędała S., *Problem struktury literackiej czwartej Ewangelii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, t. 46 nr 1 (1993).
- Mickiewicz F., *Ewangelia według świętego Łukasza*, NKB NT III/1, Częstochowa 2011.
- Miranda A., *I sentimenti di Gesù. I verba affectuum dei vangeli nel loro contesto lessicale*, t. 49, Bologna 2006.
- Moore A.M., *Signs of Salvation. The Theme of Creation in John's Gospel*, Cambridge 2013.

- Nawrot J., *Przyjaźń w „Etykach” Arystotelesa, w pismach mądrościowych Septuaginty oraz w Nowym Testamencie*, Poznań 2004.
- Nel P.J., *Does changing the metaphor liberate? On the „fatherhood” of God*, „Old Testament Essays” t. 15 nr 1 (2002), [online], dostęp: 01.06.2023, <https://journals.co.za/doi/abs/10.10520/EJC85448>, s. 131–148.
- Nerbun D.D., *The original Icons of Faithful Discipleship within the Eschatological Family of Jesus: John and Mary Standing by the Crucifixes (Jn 19:26-27)*, Romae 2019.
- Olds S., *Deus ut pater? : The normative, but non-exclusive naming of God as „Father”: its sources in scripture, the sub-apostolic Fathers and patristic period*, Rome 1998.
- Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, tłum. S. Kalinkowski, t. 27, Kraków 2005.
- Paciorek A., *Elementy składniowe biblijnego języka greckiego*, Kielce 2001.
- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza*, NKB NT I/1 poprawiona, Częstochowa 2005.
- Pagels E., *The Social History of Satan, Part II: Satan in the New Testament Gospels*, „Journal of the American Academy of Religion” t. LXII nr 1 (1994), [online], dostęp: 01.06.2023, <https://academic.oup.com/jaar/article-lookup/doi/10.1093/jaarel/LXI I.1.17>, s. 17–58.
- Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, tłum. K. Romaniuk, Poznań: Pallotinum 1994.
- Phd A.G. – Garza A. – Phd A.G.S., *Matthew: A Rabbinic Source Commentary And Language Bible*, 2015, [online], dostęp: 01.06.2023, https://www.google.pl/books/edition/Matthew_A_Rabbinic_Source_Commentary_And/DCR7CgAAQBAJ?hl=pl&gbpv=1&dq=MATTHEW+A+Rabbinic+Jewish+Source+Commentary+And+Language+Study+Bible:+KJV-Greek-Hebrew+With+Transliteration.&pg=PA2&printsec=frontcover.

- Porter S.E., *When Paul Met Jesus: How an Idea Got Lost in History*, New York 2016.
- Pseudo-Dionizy Aeropagita. Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005.
- Puech É., *Dieu le Père dans les écrits péritestamentaires et les manuscrits de la Mer Morte*, „Revue de Qumrân” t. 20 nr 2 (78) (2001), [online], dostęp: 01.06.2023, <https://www.jstor.org/stable/24663059>, s. 287–310.
- Quinones-Roman L., QÔL QÔRE' [קוֹל קוֹרֵא']- *The yahad community and the John the Baptizer in the usage of Isaiah 40:30*, [online], dostęp: 01.06.2023, https://www.academia.edu/38134473/Q%C3%94L_Q%C3%94RE%CA%BE_%D7%A7_%D7%95%D6%B9%D7%9C_%D7%A7%D7%95%D6%B9%D7%A8%D6%B5_%D7%90_THE_YA%E1%B8%A4AD_COMMUNITY_AND_JOHN_THE_BAPTIZER_IN_THE_USAGE_OF_ISAIAH_40_3_pdf, s. 1–46.
- R. Meynet, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, Kraków 2001.
- Ratzinger J., *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości*, t. XII, Lublin 2012.
- Ratzinger J., *Joseph Ratzinger. Opera Omnia. Jezus z Nazaretu*, t. VI/1, Lublin 2015.
- Ratzinger J., *Joseph Ratzinger. Opera Omnia. Rozumienie objawienia i teologia historii według Bonawentury. Rozprawa habilitacyjna i studia nad Bonawenturą*, t. II, Lublin 2014.
- Ravasi G., *La paternité de Dieu dans la Bible cycle de conférences bibliques*, Bologna 2000.
- Romaniuk K., *Morfokrytyka i historia redakcji*, Warszawa 1983.
- Römer T., *Dark God: Cruelty, Sex, and Violence in the Old Testament*, Mahwah 2013.
- Rosik M., *Pierwszy List do Koryntian*, NKB NT VII, Częstochowa 2009.
- Roth C.A., *God as a Gardener*, Roanoke 2019.

- Salij J., *Ojcostwo i synostwo u świętego Augustyna*, [online], dostęp: 01.06.2023, „Fundacja Opoka”, https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/wyberajmy_zycie/synostwo.
- Schutz J.H., *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority*, Louisville 2007.
- Smith M., *Jesus the Magician: A Renowned Historian Reveals How Jesus Was Viewed by People of His Time*, Charlottesville 2014.
- Smith R.T., *St. Basil the Great*, London, Society for Promoting Christian Knowledge 1879.
- Špidlík T. – Gargano I. – Grossi V. (red.), *Historia duchowości*, t. III, Kraków 1998.
- St. Bonaventure of Bagnoregio, *Opera Omnia S. Bonawentrua*. I, tłum. S. Wickham-Smith, t. V, Florentia 1891.
- Stander A.J.J., *Menein as key to a mystical reading of John 15*, [online], dostęp: 01.06.2023, <http://scholar.ufs.ac.za/xmlui/handle/11660/6530>.
- Stauffer E., *Jesus and the Wilderness Community at Qumran*, Minneapolis 1964.
- Stettler H., *Die Gebote Jesu im Johannesevangelium (14,15.21; 15,10)*, „Biblica” t. 92 nr 4 (2011), s. 554–579.
- Story J.L., *Jesus’ „enemy” in the Gospels*, „American Theological Inquiry” t. 6 nr 1 (2013), [online], dostęp: 01.06.2023, <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rft&AN=ATLA0001931377&lang=pl&site=ehost-live>, s. 43–63.
- Synowiec J.S., *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003.
- Szłaga J., *Proroctwo Kajfasza*, „Roczniki teologiczno-kanoniczne” t. XXVIII (1981), s. 55–64.
- Talbert C.H., *What Is the Gospel? The Genre of the Canonical Gospels*, Philadelphia 1977.

- Talmon S., *The Sectarian? - a Biblical Noun*, „Vetus Testamentum” t. 3 nr 1 (1953), [online], dostęp: 01.06.2023, <https://www.jstor.org/stable/1516317>, s. 133–140.
- Thomas D.W., *Additional notes on the root שׁוּר in Hebrew*, „The Journal of Theological Studies” t. 15 nr 1 (1964), [online], dostęp: 01.06.2023, <https://www.jstor.org/stable/23960674>, s. 54–57.
- Tomasz à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, tłum. A. Kamińska, Warszawa 1989.
- Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. T. Bartoś, Kęty 2002.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna - Miłość*, tłum. A. Głazewski, t. 16, Londyn 1967.
- Tonelli D., *Immagini di violenza divina nell'Antico Testamento*, Bologna 2014.
- Wróbel M. S., *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej*, Lublin 2017.
- Wyraǳkiewicz A., *Ideal miłości chrześcijańskiej*. Sylwetka św. Makryny Młodszej w pismach św. Grzegorza z Nyssy, „Teologia i Człowiek” t. 31 nr 3 (2015), s. 29–48.
- Zagórski D., *Miłość (ἀγάπη) w Homiliach św. Jana Chryzostom na List do Rzymian*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” nr 3 (2010), [online], dostęp: 01.06.2023, <https://repozytorium.umk.pl/bitstream/handle/item/2112/BPTH.2010.008%2CZagorski.pdf?sequence=1>, s. 149–158.
- Zwingli H., *Commentary on True and False Religion*, Durham 1981.

WYKAZ SKRÓTÓW

Skróty biblijne i inne

Cytaty biblijne i sigła ksiąg Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu cf. Jankowski A. – Stachowiak L. – Romaniuk K (red.), *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (Biblia Tysiąclecia), Poznań: Pallotinum 2000, wyd. 5.

Sigła i skróty aparatu krytycznego cf. Aland B. – Aland K. – Kravidopoulos J. – Martini C.M. – Metzger B.M. (red.), *Novum Testamentum Graece et Polonice*, Bogacz R. – Mazur R., (red.), Poznań: Pallotinum 2017, wyd. 28 poprawione.

Skróty zwojów z Qumran cf. Garciá Martínez F. – Tigchelaar E.J.C. (red.), *The Dead Sea Scrolls*. Study edition, Leiden-Boston-Köln 1997-1998, t. I: 1Q1-4Q273 i II: 4Q274-11Q31.

Skróty dzieł

BT	Biblia Tysiąclecia
NA28	<i>Neste-Aland</i> wyd. 28
NKB NT	Nowy Komentarz Biblijny – Nowy Testament
NKB ST	Nowy Komentarz Biblijny – Stary Testament
PL	<i>Patrologia Cursus Completus, Series Latina</i> , red. J.-P. Migne
PG	<i>Patrologia Cursus Completus, Series Graeca</i> , red. J.-P. Migne
WBC	<i>Word Biblical Commentary</i>

Skróty słowne

acc.	<i>accusativus</i>	op.	<i>opus</i>
act.	<i>activi</i>	op.cit.	<i>opus citatum</i>
ang.	angielski	nr	numer
aor.	<i>aoristus</i>	nt.	na temat
cf.	<i>confer</i>	p.	<i>persona</i>
con.	<i>coniunctivus</i>	p.n.e.	przed naszą erą
cz.	część	part.	<i>participium</i>
dat.	<i>dativus</i>	pass.	<i>passivi</i>
et al.	<i>et alii</i>	perf.	<i>perfectum</i>
f.	<i>femininum</i>	pl.	<i>pluralis</i>
fut.	<i>futurum</i>	pol.	polski
gr.	grecki	praes.	<i>praesentis</i>
hebr.	hebrajski	red.	redakcja
ibid.	<i>ibidem</i>	s.	strona
imperf.	<i>imperfectum</i>	sg.	<i>singularis</i>
ind.	<i>indicativus</i>	t.	tom
inf.	<i>infinitivus</i>	tj.	to jest
itd.	i tak dalej	tłum.	tłumaczenie
kol.	kolumna(-y)	txt	<i>textus receptus</i>
łac.	łaciński	tn.	to znaczy
m.in.	między innymi	w.	wiek
niem.	niemiecki	ww.	wersety
nn.	następne	wyd.	wydanie
nom.	<i>nominativus</i>	x	razy

WSTĘP

Parafrazując osiemnastowieczną maksymę św. Ludwika Marii Grignon de Montfort „*de Maria nunquam satis*”¹, wobec *agape* Ojca i Syna Boga w Ewangelii św. Jana należałoby napisać: *de caritate Dei nunquam satis*². Poczynając od apokryfów, poprzez naukę ojców i doktorów Kościoła, na systematycznych pracach filozoficznych i teologicznych kończąc, okazuje się, że ἀγάπη staje się i pozostaje na zawsze *leitmotivem* lub *Grundmotivem* wspólnoty Kościoła, i nie tylko. Szczególnym jej wyrazem jest charakterystyczna i unikatowa relacja Ojca i Syna oraz zainteresowanie życiem rodzinnym Jezusa.

Nolens volens problemy współczesne generują konkretne pytania, a te w kontekście badania relacji Ojciec–Syn przywodzą na myśl to, co dzieje się w rodzinach. Podczas konsultacji dotyczącej tematu, wiele pytań odnoszących się do *agape* Ojca i Syna w Ewangelii Jana dotyczyło tego, czy praca będzie komentowała kryzys ojcostwa (kryzys ojców), a także bieżące problemy rodzinne, z jakimi zmagają się poszczególne wspólnoty. Wielu może chcieć odnaleźć w teologii św. Jana inspiracje do tego, by zaradzić swoim kryzysom, jakie następują w relacjach ze swoimi dziećmi czy rodzicami.

Napięcia rodzą się również na linii ciągłej próby definiowania, czym miłość jest, a czym nie jest. Stąd tak wielu współczesnych ludzi próbuje na nowo prze-myśleć kwestie związane z tym, jak wyrazić swoje uczucia, myśli i pragnienia. Zwolennicy mówienia o miłości w perspektywie uczuć, chętnie stronić będą od zagadnienia woli i rozumności. Z kolei wielu, którzy kładą nacisk na wolę czy rozum, traktuje uczucia z największą podejrzliwością.

¹ „*O Maryi nigdy dość*” [w:] L. M. Grignon de Montfort, *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*, Warszawa 1998, s. 14; H. M. Köster, „*De Maria nunquam satis*” *Wer fand, was bedeutet diese Formel?*, [online], dostęp: 01.06.2023, „Marian Library Studies” t. 17 nr 43, https://ecommons.udayton.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1197&context=ml_studies, s. 617–632.

² O miłości Boga nigdy dość.

Kolejnym elementem, który zbiega się z mówieniem o *ἀγάπη* Ojca i Syna, jest kwestia szeroko pojętej tożsamości. Na gruncie biblistyki proces związany z odczytywaniem Pisma przez tzw. myśl feministyczną powoduje, że wydobywa się żeńskie elementy, które czasem są, a czasami nie są obecne *explicite* w tekście³. Z pewnością może to mieć, jak wykazuje dokument Papieskiej Komisji Biblijnej⁴, zarówno pozytywne jak i negatywne konsekwencje, także w odniesieniu do tematu *agape* Ojca i Syna.

Wydaje się, że zwłaszcza w debacie związanej z tożsamością, gdy mowa o rolach społecznych i tym, jak widziany jest Bóg w zależności od kontekstu kulturowego, mamy do czynienia ze sporem światopoglądowym. Rola ojca i rola matki, także kwestie związane z płcią są pewnego rodzaju „kością niezgody”, jeśli chodzi o przekaz dotyczący nie tylko człowieka, ale także i obrazu Boga. Wielu współczesnych apologetów chrześcijańskich otwarcie podejmuje debatę na temat męskiej metafory Boga jako Ojca⁵.

W tyglu różnych zapatrywań i sporów teologia biblijna musi zachować pewną ostrożność, by móc skutecznie i zgodnie z Bożym zamysłem wnikać w tekst natchniony. Dlatego być może dla kogoś będzie to pewnego rodzaju rozczarowaniem, iż niniejsza dysertacja nie rości sobie prawa do komentowania współczesnych problemów przez podany wyżej pryzmat. *Agape* Ojca i Syna w Ewangelii św. Jana jest ponadczasowym ujęciem, który nie wnika *explicite* w taki sposób myślenia, jaki prezentowany jest w XX czy XXI wieku. Nie oznacza to, że czytelnik zapoznając się z treścią niniejszej pracy, nie może odkryć czegoś, co znacząco przyczyni się do jego refleksji na interesujący go temat. Jednak jeśli ktoś szuka pogłębionej egzegezy biblijnej, która próbuje ująć tę jedyną w swoim rodzaju relację Ojca i Syna w Ewangelii św. Jana, znajdzie tu szereg intuicji, które w gruncie rzeczy mają potwierdzić tezę, iż *agape* Ojca i Syna to miłość rodzinna.

³ Cf. A. Gomola, *Myśl feministyczna w przekładach Biblii*, „Przekładaniec” nr 24 (2011), [online], dostęp: 01.06.2023, https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/bitstream/handle/item/11744/gomola_czy_biblia_mowi_to_co_mowi_2007.pdf?sequence=1&isAllowed=y, s. 214–217.

⁴ Cf. Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, tłum. K. Romaniuk, Poznań: Pallotinum 1994, s. 52–57.

⁵ Cf. P. Kreeft, *Aniołowie i demony. Co tak naprawdę o nich wiemy?*, Kraków 2010, s. 68.

Wszystko, co kształtowane jest następnie w perspektywie jakiegokolwiek relacji międzyludzkiej, bierze tam swój początek i koniec. Jest to pewnego rodzaju szczególne odwzorowanie, „rodzinna pieczęć” Ojca i Syna, którą otrzymują wszyscy ludzie stworzeni na obraz i podobieństwo Boga, ale przede wszystkim zanurzeni w wodach chrztu świętego.

W obliczu różnych problemów, niniejsza dysertacja stanowi próbę ujęcia ponadczasowego, a jednocześnie ciągle aktualnego słowa, które odnosząc się do *ἀγάπη* Ojca i Syna ma za cel ukazać głębię, która ma źródło w Bogu. Najpierw nastąpi przedstawienie stanu badań dotyczących tematu niniejszej dysertacji, następnie uwidoczniiony zostanie zakres *agape* Ojca i Syna, by zakończyć na merytorycznym i metodologicznym ujęciu niniejszej pracy.

§ *Status queastionis*

Jeśli chodzi o literaturę, która przez wieki kształtowała Kościół w odczytywaniu *ἀγάπη* Ojca i Syna w Ewangelii Jana, to różne odniesienia zostały w pewien sposób zawężone ze względu na temat niniejszej dysertacji. Poszczególne okresy w dziejach oraz gatunki pism komentujących miłosną relację ojcowsko-synowską zaprezentowane zostaną za pomocą następujących kategorii: dzieła wczesnochrześcijańskie, ojcowie Kościoła i pustyni, mistycy i mistrzowie duchowi; doktorzy Kościoła i pisarze średniowiecza; literatura reformacji i Kościoła rzymskokatolickiego, a zwłaszcza współczesna egzegeza w odniesieniu do *agape* Ojca i Syna.

A. Dzieła wczesnochrześcijańskie

Jedną z najwcześniejszych wzmianek o relacji Ojca z Synem w perspektywie *agape* jest list do Diogneta, przypisywany Justynowi Męczennikowi⁶. Syn, który jest *logosem* Ojca, jest też przez Niego umiłowany (*ἀγαπητός*). G. Caruso komentując ten list zwrócił uwagę, że miłość charakteryzuje właśnie relację Ojca z Synem, co jest pewną miłosną logiką, która przez Ich życie rozszerza się i obejmuje ludzi⁷. Nie dotyczy to jednak wprost refleksji czy egzegezy opartej na Ewangelii Jana, a jedynie porusza tematy relacji Ojca i Syna jako takiej.

Na gruncie opisu *ἀγαπᾶω* Ojca i Syna istotnymi dla niniejszych rozważań teologami wczesnochrześcijańskim są Klemens Aleksandryjski i Ignacy Antiocheński. Jeśli chodzi o aleksandryczyka, jeden z komentatorów dzieła tego ojca Kościoła podaje, że rzeczownik *ἀγάπη* występuje w jego dziełach 264 razy⁸, co na tle Nowego Testamentu⁹ jest dość znaczącą liczbą. U teologa pochodzącego z Aleksandrii widać dbałość o to, by *agape* miało właściwe rozumienie, bez spływania i sprowadzania tego terminu do chrześcijańskich posiłków. Ujmuje to w kategoriach cnót i pewnej hierarchii, gdzie miłość wieńczy cnoty, będąc na ich szczycie. Wpływ teologii św. Jana na Klemensa Aleksandryjskiego jest widoczny w opisie relacji Ojciec-Syn, która została wyeksponowana na pierwszym planie¹⁰.

⁶ Cf. Justyn Męczennik, *Diognetus*; L.B. Radford, *The Epistle to Diognetus*, London [etc.] Society for promoting Christian knowledge; 1908, s. 52–90; tłum. [w:] *List do Diogneta* [na:] „Opus Dei”, [online], dostęp: 01.06.2023, <https://opusdei.org/pl-pl/article/list-do-diogneta/>.

⁷ Cf. G. Caruso, *L'agape nei Padri apostolici*, „Alpha Omega” nr 14 (3) (2011), s. 386.

⁸ Cf. F. Drączkowski, *Kościół-Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1996, s. 31. 69.

⁹ Cf. szczegółowo nt. tego zagadnienia w następnej części (§ Zakres znaczeniowy *agape* Ojca i Syna).

¹⁰ Cf. F. Drączkowski, *Kościół-Agape według Klemensa Aleksandryjskiego...*, s. 72. Warto w tym miejscu dysertacji wspomnieć św. Ignacego z Antiochii, którego poglądy nie będą szczegółowo prezentowane, gdyż nie zawierają bezpośredniego odniesienia do relacji Ojciec-Syn. Otóż, wydaje się zasadnym dostrzec badania przeprowadzone przez K. Abucewicza (cf. *Ukrzyżowany eros Ignacego Antiocheńskiego: interpretacja w perspektywie historii recepcji*, Kraków 2021). Konkluzje dotyczące terminów *ἀγάπη* i *ἔπος* z jednej strony ukazują, że w części pierwotnego Kościoła unikano mówienia o miłości stosując *ἔπος* (cf. *ibid.*, s. 300–301), z drugiej wskazana jest niejednoznaczność terminologiczna i synonimiczność *agape* i *ἔπος* (cf. *ibid.*, s. 301–309). W tym względzie św. Ignacy Antiocheński wydaje się być unikalnym pisarzem, który jako pierwszy nie

Z kolei antiocheńczyk w trzech swoich listach używa ἀγάπη m.in. do określenia relacji Ojca i Syna¹¹. Warto jednak wziąć pod uwagę, co niezwykle precyzyjnie nakreślił K. Abucewicz, że u św. Ignacego z Antiochii jest widoczny brak przeciwstawienia terminów *agape* i ἔπος, gdyż używa on ἀγάπη bez intencji teologicznych¹². Komentarz św. Ignacego Antiocheńskiego bardziej dotyczył Listu do Rzymian niż samej Ewangelii Jana.

B. Ojcowie Kościoła i pustyni, mistycy oraz mistrzowie życia duchowego

Ojcowie kapadoccy, tzn. św. Grzegorz z Nyssy, św. Grzegorz z Nazjanzu oraz Bazyli Wielki, mający fundamentalny wpływ na rozumienie relacji Ojca, Syna i Ducha Świętego, byli niejako kontynuatorami myśli Orygenesa. Jeśli chodzi o Orygenesa, opisuje on miłość Ojca do Syna (cf. J 3, 35) w odniesieniu do woli (będącej obrazem pierwszej woli Ojca) oraz prawdziwego Bóstwa Jezusa¹³. Jeden z uczonych zauważył, iż Orygenes jest pierwszym spośród chrześcijańskich pisarzy, którzy zaproponowali systematycznie ułożoną teologię miłościw oparciu o pisma św. Jana¹⁴. Twierdzi on, że lepiej jest nazywać ten rodzaj refleksji „Janową teologią synostwa” (*Johannine understanding of sonship*)¹⁵. Ponadto wydaje się, iż w przypadku Orygenesa i innych pisarzy greckich starożytności, tj.

podążył za głównym nurtem, opierając się na stosowaniu przede wszystkim ἀγάπη w pisaniu o relacji z Bogiem, sobą i drugim człowiekiem.

¹¹ Są to Listy do Kościoła w Tralleis, w Rzymie i Filadelfii, cf. K. Abucewicz, *Ukrzyżowany eros Ignacego Antiocheńskiego: interpretacja w perspektywie historii recepcji...*, s. 582–583.

¹² Cf. *ibid.*, s. 583. Autor pracy powołuje się również na innych badaczy tj. Lightfoot czy Trentin.

¹³ Cf. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, tłum. S. Kalinkowski, t. 27, Kraków 2005, s. 321–322.

¹⁴ Cf. P.H. Ip, *Origen's Johannine Trinitarian Theology of Love*, „Modern Theology” t. 38 nr 2 (2022), (02.04.2022), s. 260–261. O ile jeśli chodzi o refleksję na temat Ewangelii św. Jana, jest to interesująca konkluzja, ale nie wydaje się zasadnym twierdzić, że refleksja na temat połączenia *agape* i ἔπος, to zasługa Orygenesa (cf. K. Abucewicz, *Ukrzyżowany eros Ignacego Antiocheńskiego: interpretacja w perspektywie historii recepcji...*, s. 511–518).

¹⁵ Cf. P.H. Ip, *Origen's Johannine...*, s. 275.

Dydyma Ślepego, Pseudo-Dionizego Aeoropagity¹⁶, Teodora Studyty czy Andrzeja z Krety, zamiennie stosowano *agape* i *ἔπος*¹⁷.

Wracając do ojców kapadockich, niektórzy dopatrują się w twórczości św. Grzegorza z Nyssy odniesienia do wymiany miłości pomiędzy Ojcem, Synem i Duchem Świętym poprzez zwrócenie uwagi na występujący termin ἀνακύκλησις¹⁸. Termin ἀγάπη jest wielokrotnie stosowany przez nysseńczyka przede wszystkim z uwagi na odniesienie miłości Boga do człowieka i *vice versa*¹⁹. Grzegorz z Nyssy zamiennie stosuje pojęcie *agape* i φιλανθρωπία określając naturę Bożą, którą nazywa „łonem, które nas [ludzi] zrodziło i wydało na świat”²⁰.

Z kolei jego imiennik, pochodzący z Nazjanzu, oprócz poezji poświęconej Ojcu i Synowi²¹, a także obrony Trójcy Świętej jako wspólnoty Osób, nie

¹⁶ Cf. A. Świtkiewicz-Blandzi, *Interpretacja myśli Pseudo-Dionizego w wybranych dziełach Grzegorza Palamasa* [w:] 2013, s. 99. Autorka wskazuje na związek bardziej z Listami św. Jana, gdyż właśnie tam Bóg nazwany jest miłością, niemniej w innym miejscu, gdy wskazuje jak Pseudo-Dionizy komentuje Ewangelię Jana (J 14, 23 – cf. idem, s. 164), pada nawiązanie do Ewangelii Janowej, którą miał komentować, jak już wspomniano, zamiennie stosując *agape* i *ἔπος* (cf. M. Dzielska (tłum.), *Pseudo-Dionizy Aeropagita. Pisma teologiczne*, Kraków 2005, s. 255).

¹⁷ Cf. K. Abucewicz, *Ukrzyżowany eros Ignacego Antiocheńskiego: interpretacja w perspektywie historii recepcji...*, s. 302–309.

¹⁸ Autor przekładu, opracowania i wprowadzenia do dzieła św. Grzegorza z Nyssy podaje, iż wspomnianą powyżej hipotezę udowadnia D.F. Stramara (cf. [w:] Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarnie*, tłum. T. Grodecki, Kraków 2004, s. 36). Zauważa on, że patrząc na sprawę bardziej holistycznie, cytowany przez niego amerykański uczony w tym konkretnym przypadku cytując *Do Ablabiusza*, nie wziął pod uwagę zrównania terminu ἀνακύκλησις z μίξις. Słowo ἀνακύκλησις oznacza: obieg, obrót w koło (cf. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. I, Warszawa 1958, s. 147), natomiast formę czasownikową (ἀνακθέω) można tłumaczyć: obracać naokoło, medytować, rozważać coś w umyśle, obracać się, powracać w kółko, obiegać (cf. *ibid.*, s. 146).

¹⁹ Na ten temat w oparciu o dzieła św. Grzegorza z Nyssy (*Dialogus de anima resurrectione; Vita sanctae Macrinae*) swoją refleksję zawarła A. Wyrąbkiewicz, (cf. *Ideal miłości chrześcijańskiej. Sylwetka św. Makryny Młodszej w pismach św. Grzegorza z Nyssy*, „Teologia i Człowiek” t. 31 nr 3 (2015), s. 38). Św. Grzegorz wydaje się stosować swoje rozumie *agape* w oparciu o 1 J 4, 8. 16, skłaniając się ku określeniu miłości jako fundamentu łaski dla duszy będącej u tego myśliciela terminem bardzo ogólnym (cf. idem, [w:] L.F. Mateo-Seco – G. Maspero, *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, tłum. S. Cherney, Leiden-Boston 2010, s. 457).

²⁰ Cf. Grzegorz z Nyssy, *O tytułach Psalmów*, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2014, s. 115. A. Wyrąbkiewicz, która podejmuje refleksję nad tym fragmentem (cf. idem, s. 39) twierdzi, że Grzegorz z Nyssy nigdy Bożej natury nie opisuje stosując termin *ἔπος*.

²¹ Cf. Grzegorz z Nazjanzu, *De Patre*, PG 37, 397–401; *De Filio*, PG 37, s. 401–408 [w:] *On God and man. The Theological Poetry of St. Gregory of Nazianzus*, tłum. P. Gilbert, New York 2001, s. 37–42. Oczywiście w poezji jest miejsce dla Ducha Świętego (cf. idem, *De Spiritu Sancto*, s. 43–47), ale w niniejszej dysertacji, nie jest On w takiej relacji, jak Ojca i Syna.

wykazuje szczególnego zainteresowania relacją *agape* Ojca i Syna. Podobnie jak jego przyjaciel św. Bazyli Wielki²², główna oś refleksji prowadzona jest bardziej wokół rozróżnień trynitarnych. U autora pochodzącego z Cezarei teologia ogniskuje się zwłaszcza na Duchu Świętym²³.

Jeśli chodzi o św. Jana Chryzostoma²⁴, w odniesieniu do Ewangelii św. Jana²⁵ i *agape* Ojca i Syna możemy zauważyć odniesienia do fragmentów, mówiących o miłości Jezusa w posłuszeństwie woli Ojca, aż do śmierci²⁶. Podkreślenie przez biskupa Aleksandrii braku konieczności oddania życia ze względu na *ἀγάπη* do Ojca odniesione zostaje także do działania Ducha Świętego²⁷. Obszerniejszym komentarzem, jeśli chodzi o miłość ojcowsko-synowską, został opatrzonej tekst z J 15, 9–10²⁸. Ta miłość określona jest jako ogromna wartość

²² Niektórzy komentatorzy podają, że św. Bazyl pisząc „Regułę większą”, jedną z pierwszych rozpraw o miłości na gruncie chrześcijaństwa, prezentuje swój punkt widzenia stosując „dość naiwny przykład” (cf. T. Śpidlik – I. Gargano – V. Grossi, *Historia duchowości*, t. III, Kraków 1998, s. 951). Głównie jednak chodzi o odniesienie trynitarne, a także odpowiedź człowieka na miłość Boga.

²³ Cf. Bazyl Wielki, *O Duchu Świętym*, tłum. J. Naumowicz, Warszawa 1999; R. T. Smith, *St. Basil the Great*, London 1879, s. 95–105.

²⁴ W odniesieniu do tego myśliciela warto zaznaczyć, iż główną osią jego refleksji teologicznej na temat *ἀγάπη* są listy św. Pawła. Szczególnie istotnymi są homilie na List do Rzymian, o czym wspomina D. Zagórski nazywając Złotoustego „gorącym entuzjastą św. Pawła” i ukazując, jak wiele miejsca w swoich homiliach autor z Antiochii poświęcił na opis szczególnej relacji miłości Boga do człowieka, (cf. *Miłość (ἀγάπη) w Homiliach św. Jana Chryzostom na List do Rzymian*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” nr 3 (2010), s. 149. 150–158), co rzecz jasna jest istotne, ale nie należy do tematu niniejszej dysertacji.

²⁵ Cf. Jan Chryzostom, *Commento al Vangelo di Giovanni*, tłum. A. Del Zanna, t. I-III, Roma 1969-1970; Jan Chryzostom, *Homilies on the Gospel of St. John and the Epistle to the Hebrews*, P. Shaff, t. 14, Grand Rapids, [online], dostęp: 01.06.2023, <https://ccel.org/ccel/s/schaff/npnf114/cache/npnf114.pdf>.

²⁶ Cf. J 10, 17: Jan Chryzostom, *Commento al Vangelo di Giovanni...*, t. II, s. 282; Jan Chryzostom, *Saint Chrysostom: Homilies on the Gospel of St. John and the Epistle to the Hebrews...*, t. 14, s. 427.

²⁷ Cf. J 14, 15-30: Jan Chryzostom, *Commento al Vangelo di Giovanni...*, t. III, s. 139–140; Jan Chryzostom, *Saint Chrysostom: Homilies on the Gospel of St. John and the Epistle to the Hebrews...*, t. 14, s. 532–533.

²⁸ Cf. Jan Chryzostom, *Commento al Vangelo di Giovanni...*, t. III, s. 145–147.

i twierdza nie do zdobycia²⁹, o czym Syn chce przy każdej nadarzającej się okazji mówić i okazywać ją Ojcu oraz swoim uczniom³⁰.

W szeroko rozumianej twórczości Ojców Pustyni³¹, mistyków czy mistrzów życia chrześcijańskiego³², sam temat miłości Boga jest czymś oczywistym. Jednak w perspektywie *agape* Ojca i Syna w Ewangelii Jana odnosi się głównie do stosowania cytatów czy obrazów, które możemy zastosować m.in. w modlitwie i życiu duchowym. Refleksja została ukierunkowana bowiem na wymiar moralny, ascetyczny (związany z walką ze złym duchem mnicha), modlitewny i praktyczny (relacyjny), skoncentrowany na życiu chrześcijanina względem Boga i we wspólnocie. Obok wyżej wymienionych pisarzy i mistyków, św. Katarzyna ze Sieny najbardziej szczegółowo omawia Ewangelią św. Jana³³ (patrzac z perspektywy niniejszej dysertacji) i pisząca, że miłość synowska jest doskonała, bo zawiera w sobie miłość przyjacielską³⁴.

²⁹ Cf. *ibid.*, s. 146.

³⁰ Cf. *ibid.*

³¹ Cf. M. Borkowska (tłum.), *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1, Kraków 2007, s. 32, 135; C. Dobak, S. Hiżycki (red.), *Filokalia*, tłum. C. Dobak, t. 1, Kraków 2023. Cf. *Ewagriusz z Pontu. Pisma ascetyczne.*, t. 1, s. 34–37; M. Grzelak et al. (tłum.), *Ewagriusz z Pontu. Pisma ascetyczne.*, t. 2, s. 43, 45–46, 47, 58, 87, 94–98, 113–114, 117, 138, 143, 185, 199, 265.

³² Cf. Benedykt z Nursji, *Reguła św. Benedykta*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 2010, s. 17, 21–22, 26; Katarzyna ze Sieny, *Dialog*, tłum. L. Staff; H.P. Kossowski (tłum.), *Pisma Świętej Teresy*, t. I, Warszawa 1898; H.P. Kossowski (tłum.), *Pisma Świętej Teresy*, t. II, Warszawa 1899; W. Królikowski (red.), *Św. Ignacy Loyola. Pisma.*, Kraków 2022, s. 186, 261–265, 301; Ludwik z Grenady, *Przewodnik grzeszników czyli nauka dla wszelkich stanów o zacności i pożytkach cnót oraz o drodze do nich prowadzącej*, tłum. z wyd. francuskiego, Kraków 2002; H. Pietras (red.), *Św. Ignacy Loyola. Ćwiczenia duchowne*, tłum. J. Ożóg, Kraków 2013; Tomasz à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, tłum. A. Kamińska, Warszawa 1989; Tomasz à Kempis, *O życiu Jezusa Chrystusa*, tłum. W. Szymona, Kraków 2017; O. Filek (red.), *Dzieła św. Jana od Krzyża*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1995, s. 148–150, 184–185, 853–858; Teresa z Lisieux, *Dzieje duszy*, tłum. K. Rogalska, Poznań 2008; Św. Gertruda z Helfty, *Zwiastun Bożej miłości*, tłum. B. Chądzyńska i E. Kędziorek, Kraków 2001; P. Faber, *Dziennik duchowy*, tłum. B. Steczek, Kraków 2021; Franciszek z Asyżu, *Pisma Św. Franciszka z Asyżu*, [online], dostęp: 01.06.2023, <http://www.francesco.katowice.opoka.org.pl/spis01.html>.

³³ Cf. Katarzyna ze Sieny, *Dialog...*, s. 108–115.

³⁴ Cf. *ibid.*, s. 109.

F. Doktorzy Kościoła i pisarze średniowiecza

Jeśli chodzi o istotne i fundamentalne traktaty filozoficzno–teologiczne, które przedstawiały miłość Boga i wywarły ogromny wpływ także na teologię biblijną, bez wątpienia należą do nich pisma św. Augustyna z Hippony. Oprócz samej refleksji na temat miłości w obrębie Trójcy Świętej i miłości jako akcie woli³⁵, komentując Czwartą Ewangelię wyraża przekonanie, iż *caritas* (*charitas*) pozwala lepiej poznać dany przedmiot relacji. Jedną z głównych myśli biskupa z Hippony było to, iż Bóg jest niezmienną miłością (*incommutabilem charitatem*), przy szczególnym podkreśleniu roli Ducha Świętego, którym Ojciec i Syn się miłują³⁶. Tak więc cała Trójca może być nazwana miłością, ale po dłuższych rozważaniach szczególne miejsce autor przyznaje Duchowi Świętemu³⁷. Jeśli chodzi o odniesienie do relacji Ojca i Syna, to biskup z Hippony skupiał się na rozróżnieniu synostwa naturalnego od naszego synostwa z adopcji oraz dowodzeniu, że pochodzenie Syna jest substancjalne i na podstawie J 3, 35 ujmuje „inność” miłości do Jezusa niż tę, którą Ojciec ma ku nam³⁸. Istotnym elementem, który biskup z Hippony ukazuje, jest brak rozróżnienia *caritas* od *amor* zarówno w kręgach świeckich, filozoficznych jak i autorów natchnionych³⁹. Z kolei to, co pisze

³⁵ Cf. Augustyn z Hippony, [w:] J.-P. Migne, *De Trinitate*, t. XLII, PL, Paris 1841, s. 180–183. 1087. 1089. 1090.

³⁶ Cf. Augustyn z Hippony, [w:] J.-P. Migne, *De Trinitate...*, t. XLII, s. 1081–1082.

³⁷ Cf. S. Jaśkiewicz, *Duch Święty jako Miłość w „De Trinitate” św. Augustyna*, „Tarnowskie studia teologiczne”, t. 37 nr 1–2 (2018), [online], dostęp: 01.06.2023, <http://dx.doi.org/10.15633/tst.3250>, s. 31–46.

³⁸ Cf. Augustyn z Hippony, *Homilie na Ewangelię i pierwszy list św. Jana*, tłum. W. Kania i W. Szoldrski, t. XV/ cz. 1, Warszawa 1977, s. 221; Szczególnie zróżnicowanie, jeśli chodzi o naturę miłości, widoczne jest w homilii nr 82 (*Homilie na Ewangelię i pierwszy list św. Jana*, tłum. W. Kania i W. Szoldrski, t. XV/ cz. 2, Warszawa 1977, s. 181) oraz nr 111 (cf. idem, s. 309–310). W syntetycznej formie opracował to zagadnienie J. Salij, cf. *Ojcostwo i synostwo u świętego Augustyna*, „Fundacja Opoka”, [online], dostęp: 01.06.2023, https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/wybijamy_zycie/synostwo.

³⁹ Cf. Augustyn z Hippony, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty 2002, s. 515–517.

w *Wyznaniach*, bardziej nacechowane jest jego odniesieniem do swojego nawrócenia lub miłości jako takiej, niż do relacji Ojca i Syna⁴⁰.

Innym myślicielem, który swoją refleksję na temat Ewangelii św. Jana odniósł po części do miłości Ojca i Syna, był Jan Szkot Eriugena. W rozdziale szóstym, irlandzki uczyony ujmuje miłość Boga Ojca poprzez danie Syna dla zbawienia świata, ale dodaje, że chodzi o świat wyższy, tzn. naturę ludzką⁴¹. Dla Eriugeny wszystko to, co Ojciec oddał z *agape* dla Syna oznacza to, co substancjalnie Ojciec posiada w sobie – przez to rodząc Go z Siebie, uczynił Syna równym Mu we wszystkim⁴².

Św. Tomasz z Akwinu, który wywarł równie wielki wpływ na rozumienie Objawienia Bożego twierdził, co jest dla niego swoistym aksjomatem, iż miłość Boża nie należy do porządku uczuć (*passio*), ale woli⁴³. W *Sumie teologicznej* skupił się on jednak na samej miłości bardziej szczegółowo⁴⁴. Natomiast w *Komentarzu do Ewangelii Jana* poruszył temat *agape* Ojca do Syna jako przyczyny wszelkiego stworzenia⁴⁵ oraz zarysował różnicę w miłowaniu Jezusa jako człowieka przez Ojca i niemożności zasłużenia na miłość jako taką⁴⁶.

Teologiem, będącym podobnie jak św. Tomasz z Akwinu doktorem Kościoła, który podjął pewną refleksję na temat miłości Ojca do Syna, jest św. Bonawentura. Niektórzy komentatorzy jego dzieła podkreślają przede wszystkim, że

⁴⁰ Cf. Augustyn z Hippony, *Wyznania*, Kraków 2009, s. 31. 55. 71. 75. 104. 106–110. 195. 204. 279–280. 399. 415–418. 450.

⁴¹ Cf. Jan Szkot Eriugena, *Komentarz do Ewangelii Jana (z Homilią do Prologu Ewangelii Jana)*, tłum. A. Kijewska, Kęty 2000, s. 102.

⁴² Cf. *ibid.*, s. 114.

⁴³ Cf. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 20 a. 1 ad. 1, tłum. P. Bełch, Londyn 1975. Jeden z komentatorów myśli Tomasza (cf. M. Arrieta, *El amor misericordioso de Cristo a la luz del „Super Evangelium S. Ionnis Lectura” de Santo Tomás de Aquino*, Romae 2019, s. 227–232), odnosząc się do miłości Ojca do świata (cf. J 3, 16), ujmuje tę miłość interpersonalnie, a następnie pokazuje ją w odniesieniu do miłosierdzia (cf. *idem*, s. 233–239), jakie Ojciec przez Syna okazuje światu. Uwaga autora w tym kontekście odniesiona została do słów *voluntas patiendi*, czyli gotowości do cierpienia jako wyrazu miłości, którą Syn okazuje Ojcu.

⁴⁴ Cf. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna - Miłość*, tłum. A. Głazewski, t. 16, Londyn 1967, s. 9–116.

⁴⁵ Cf. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. T. Bartoś, Kęty 2002, s. 258–259.

⁴⁶ Cf. *ibid.*, s. 657–658.

centralnym punktem refleksji Doktora Serafickiego jest m.in. kwestia prymatu Ojca i pochodzenia wszystkiego od Ojca i współzależności od Niego (*interdependencia*), w opisie czego wykracza on znacznie ponad teologię tamtego okresu⁴⁷. Ponadto interesującym aspektem tej sprawy jest stwierdzenie, zainspirowane u R.J. Woźniaka myślą J. Ratzingera, iż wymiar miłości Jezusa do Ojca, otwierającej wszystkie możliwości życia i miłości, został zagubiony w myśli scholastycznej, z wyjątkiem teologii św. Bonawentury⁴⁸. Franciszkanin z Bagnoregio istotę objawienia widział jednak raczej w odniesieniu do *Logosu* i przenosi nas to do wymiaru kosmicznego⁴⁹, będącego centrum historii⁵⁰. Natomiast Boża miłość objawiona jest w posłaniu aniołów⁵¹.

Δ. Literatura reformatorów protestanckich i doktryna oraz teologia Kościoła rzymskokatolickiego

Spośród reformatorów protestanckich (m.in. Luter, Melanchton, Kalwin, Zwingli) w kontekście *agape* Ojca i Syna u św. Jana, trudno doszukać się analizy tej szczególnej relacji. Jeśli już, dotyczy to *agape* jako takiej w innych fragmentach Nowego Testamentu, często w odniesieniu również do chrześcijańskiego *praxis*⁵².

⁴⁷ Cf. R.J. Woźniak, *Primitas et Plenitudo. Dios Pade la teología trinitaria de San Buenaventura*, Pamplona 2006, s. 314–315, 329–330.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, s. 261–262.

⁴⁹ Cf. J. Ratzinger, *Joseph Ratzinger. Opera Omnia. Rozumienie objawienia i teologia historii według Bonawentury. Rozprawa habilitacyjna i studia nad Bonawenturą*, t. II, Lublin 2014, s. 111–119.

⁵⁰ Cf. *ibid.*, s. 209–211.

⁵¹ Cf. *ibid.*, s. 105.

⁵² Cf. M. Luter, *Postylla Domowa*, Królewiec 1574, nr 96 a, 100 a, 133 a, 137 b, 159 b, 206 a, 207 b; *Commentary on the Epistle to Galatians*, tłum. T. Graebner, 2013, w. 1. 4, P. Melanchton, *Philip Melanchton: Loci Communes Theologici [w:] Melanchton and Bucer*, Philadelphia 1969, s. 110–112; J. Kalwin, *Institutes of the Christian Religion*, tłum. H. Beveridge, Grand Rapids, s. 396 i 485 (najbliższe tematowi niniejszej dysertacji), pozostałe, głównie odniesione do cytatów biblijnych z innych ksiąg Nowego Testamentu: s. 286. 348. 352. 355. 444–445. 453; H. Zwingli, *Commentary on True and False Religion*, Durham 1981, s. 75–76. 78. 81. 83–84. 86. 92. 104. 137–143.

Interesującym i ważnym jest odniesienie do *agape* Ojca i Syna w Ewangelii Jana w perspektywie Magisterium Kościoła i nauczania papieży. Zanim to jednak nastąpi, warto w tym kontekście wspomnieć o pracach teologów, którzy omawiając zagadnienia doktrynalne dali początek pogłębionym studiom na temat patrylogii⁵³. Dzięki ich pracy rozpoczęła się też pośrednio refleksja na temat relacji Ojca i Syna w teologii, co daje przyczynek do teologii biblijnej w kontekście Ewangelii św. Jana, i asumpt by zbadać jak Autor natchniony ujmuje tę relację. Wracając do nauki Kościoła, z uwagi na charakter, jaki posiada wykładnia Magisterium, widzimy ujęcia porządkujące i wykładnię wiary w obliczu herezji czy błędów, jakie występują w danym okresie. Tak więc brak *explicite* odniesienia do *agape* Ojca i Syna w Ewangelii Jana jako osobnej refleksji czy zagadnienia, wokół którego się koncentrowano⁵⁴. Zagadnienie Bożej miłości między Ojcem i Synem widoczne

146, 148. 152. 162. 166. Tekstów dotyczących miłości jako takiej w różnych kontekstach jest więcej, niemniej niniejsza dysertacja nie zajmuje się nimi ze względu na brak we wspomnianych dziełach szczegółowego skupienia się na relacji Ojca i Syna w perspektywie *agape*.

⁵³ Cf. J. Galot, *Découvrir le Père. Esquisse d'une théologie du Père*, Louvain 1985, s. 28 (przypis nr 1) oraz 29-36. Według J. D. Szczurka, to właśnie ten francuski teolog jest tym, który zaproponował odróżnienie patrologii od patrylogii, jak również uwypuklił konieczność rozwinięcia odrębnej dziedziny teologicznej ze względu na istnienie wystarczającej ilości danych biblijnych (cf. J.D. Szczurek, *Trójjedyny*, Kraków 2003, s. 164). Profesor z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, zarówno podczas swoich wykładów, jak i w swoich publikacjach, również przyczynia się do rozwoju myśli o Bogu Ojcu (cf. J.D. Szczurek, *Elementy patrylogii*, „Analecta Cracoviensia” nr 28 (1996); J.D. Szczurek, *Rozwój teologii Boga Ojca w soborowym nauczaniu Kościoła o Trójcy Świętej*, [online] <http://bc.upjp2.edu.pl/dlibra/docmetadata?id=2573> [w:] J.D. Szczurek, A. Baron, J. Kupczak (red.), *Rozwój dogmatu trynitarnego: perspektywa historiozbawcza*, Kraków 2015).

⁵⁴ O ile w ogóle występuje w nauczaniu soborów temat miłości w kontekście Ewangelii św. Jana.

jest w nauczanie papieży, szczególnie XX i XXI w., tj. Jan Paweł II⁵⁵, Benedykt XVI⁵⁶ czy Franciszek⁵⁷.

E. Współczesna egzegeza nt. *agape* Ojca i Syna w Ewangelii Jana

Choć temat *agape* w odniesieniu m.in. do Ewangelii Jana⁵⁸ doczekał się kilkunastu ciekawych i istotnych opracowań egzegetycznych jak i filozoficznych nawiązujących do tekstów pism Janowych⁵⁹, zaledwie kilka odnosi się *explicite* do tematu niniejszej dysertacji.

⁵⁵ Cf. Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, 1980, s. 46; *Redemptoris donum*, 1984, s. 33; *Ibid.*, s. 701–702; *Dominum et vivificantem*, 1986, s. 115–116; *Ecclesia in Asia*, 1999, s. 1123–1124; *Ecclesia in Asia...*; *Ecclesia in America*, 1999, s. 1067 [online ww.], dostęp: 01.06.2023, http://www.skpt.pl/ko/images/biblioteka/wiara/ENCYKLIKI_I_ADHORTACJE_JANA_PAWLA_II.pdf.

⁵⁶ Cf. Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 2005, s. 6, 14 [online], dostęp: 01.06.2023, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben_xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.pdf; *Sacramentum Caritatis*, 2007, s. 5, [online] https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.pdf, [online], dostęp: 01.06.2023; *Caritas in veritate*, Watykan 2009, s. 1–3, [online], dostęp: 01.06.2023, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.pdf.

⁵⁷ Cf. Franciszek, *Lumen fidei*, Watykan 2013, s. 19, 53, 73; *Laudato si*, Watykan 2015, s. 25. Oczywiście celem niniejszej dysertacji nie jest omówienie całości nauczania Magisterium na temat miłości jako takiej. Zostało wskazane kilka miejsc, gdzie w odniesieniu do *agape* miłości Ojca i Syna w Ewangelii Jana.

⁵⁸ Czasem ujętych także razem z Listami św. Jana, jako *corpus Johanneum*.

⁵⁹ Są to rzecz jasna wyselekcjonowane pozycje, które nie roszczą sobie prawa do tego, by uznać je za całościową bibliografię dotyczącą *agape* jako takiej, ale funkcjonować mają jedynie, ściśle nawiązując do tematu niniejszej dysertacji. W tym przypisie chodzi o śladowy związek z zagadnieniem, w następnym przypisie przedstawione są prace, które znacząco i dogłębniej podejmują temat miłości Ojca i Syna w Ewangelii św. Jana; cf. E.A. Abbott, *Johannine Vocabulary: a comparison of the words of the fourth gospel with those of the three*, London 1905, s. 103–104; R.E. Brown, *The Gospel according to John (I–XII)*, t. 29, New York 1966, s. (appendix) 497–499; D.A. Carson, *The Difficult Doctrine of the Love of God*, Wheaton 2000, s. 15; J. Chmiel, *Agape als Grundbegriff des christlichen Ethos. Biblisch-strukturelle Analysen*, „Analecta Cracoviensia” nr XIV (1982), s. 298–300; S. Cipriani, *Dio è amore. La dottrina della carità in San Giovanni*, „La Scuola Cattolica” t. 94 nr 3 (1966), s. 214–231; M. Dibelius, *Joh 15, 13. Eine Studie zum Traditionsproblem des Johannesevangeliums*, „Botschaft und Geschichte” (1953), s. 168–186; M.A. Elliott, *Faithful Feelings. Rethinking Emotion in the New Testament*, Grand Rapids 2006, s. 149–153; D. Farkasfalvy, *A szeretetről szóló tanítás szent János írásaiban*, „Szolgálat” nr 24 (1974), s. 32–38; A. de Feuillet, *Le Mystère de l'Amour Divin dans la Théologie Johannique*, Paris 1972, s. 5–38; W.G. Jeanrond, *A Theology of love*, London 2010, s. 35–37; C.S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary*, t. I, Grand Rapids 2012, s. 324–325; M. Lattke, *Einheit im Wort. Die spezifische Bedeutung von ἀγάπη, ἀγαπᾶν und φιλεῖν im Johannesevangelium.*, München 1975, s. 63–245; C.G. Montefiore, *Notes on the Religious Value of the Fourth Gospel*, „The Jewish

α. C.S. Spicq

Pierwszym z nich jest fragment dzieła C. S. Spicq, który omawiając *agape* w Nowym Testamencie, zawarł refleksję na temat miłości Ojca będącej źródłem Jezusowej suwerenności (*Jesus' sovereignty*)⁶⁰, by następnie ukazać problem egzegetów z połączeniem *ἀγάπη* oraz Bożego ojcostwa, które jest ściśle związane ze sobą⁶¹. Dominikanin kończy swoją refleksję odniesieniem do akceptacji ofiary Syna przez Ojca⁶², ukazując jednocześnie zupełną wolność i posłuszeństwo oraz poprzez analizę dotyczącą J 10, 17 (διὰ τοῦτό... ἵνα), nawiązując również do nowego przykazania i nagrody za miłość Jezusa⁶³. Bez wątpienia jest to cenna refleksja, jednak brakuje w niej odniesienia do tego, co sam autor nazwał najtrudniejszym zadaniem dla egzegety, a więc ustaleniem związku między *agape* a Bożym ojcstwem⁶⁴. To jednak pokazuje, jak istotna jest niniejsza dysertacja, próbująca odnaleźć i wytłumaczyć tę specyficzną Janową koneksję.

Quarterly Review” t. 7 nr 1 (1894), [online], dostęp: 01.06.2023, <https://www.jstor.org/stable/1450331>, s. 24–74; L. Moraldi, *Dio è amore: Saggio sul concetto di amore in S. Giovanni con introduzione al IV Vangelo*, Roma 1954, s. 110–191; A. Nygren, *Agape and Eros*, New York, Harper & Row 1969, s. 151–152; G.H. Outka, *Agape: An Ethical Analysis*, Yale University Press 1972, s. 44; F.F. Segovia, *Love Relationships in the Johannine Tradition: Agape / Agapan in I John and the Fourth Gospel*, Chico 1982, s. 181–219; S. van Tilborg, *Imaginative Love in John*, Leiden 1991, s. 3–57, 239–252; V. Warnach, *Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen theologie*, Düsseldorf 1951, s. 150–175; H. Witczyk, *Miłość Boża jako „eros” i „agape” w ujęciu św. Jana ewangelisty [w:] Przybliżyło się Królestwo Boże. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Romana Bartnickiego w 65. rocznicę urodzin*, Warszawa 2008, s. 512–524. Najbardziej podobnym tytułem w stosunku do niniejszej dysertacji jest artykuł Ignace de la Potterie, ale dotyczy on 1 J 5, 1–2 (cf. I. de la Potterie, *L'amore per Dio-Padre fonte dell'amore per i figli di Dio (1Gv 5,1-2)*, „Parola, Spirito e Vita” nr 12 (1985), s. 195–216. Jeśli chodzi o literaturę dalekowschodnią, to warto byłoby wyróżnić, cf. T. Haraguchi, *Philia as Agapē The Theme of Friendship in the Gospel of John*, nr 28 (2014), s. 250–262. Nie ma jednak w dostępnych materiałach tekstu, który bardziej szczegółowo oscylowałby wokół tematu niniejszej dysertacji. Widać natomiast, iż teologowie azjatyccy prowadzą teologię komparatystyczną, zestawiając swoje wierzenia z wiarą katolicką, np. cf. P. Lai, *Divine Love, Human Love, and Non-Duality of Self and Other: A Sino-Christian Perspective*, [online], dostęp: 01.06.2023, https://www.iscs.org.hk/Template/Shared/Books/PeviewFile/LPJ049 /LPJ049_08.pdf, nr 49 (2018) s. 197–221.

⁶⁰ Cf. C. Spicq, *Agape in the New Testament: Agape in the Gospel, Epistles and Apocalypse of St. John*, t. III, Eugene 2006, s. 22–23.

⁶¹ Cf. *ibid.*, s. 23–25.

⁶² Cf. *ibid.*, s. 26.

⁶³ Cf. *ibid.*, s. 26–28.

⁶⁴ Cf. *ibid.*, s. 25.

β. R. Frieling

Drugie studium na temat ἀγάπη Ojca i Syna w jednym z rozdziałów swojej pracy poświęcił R. Frieling⁶⁵. Po tym, jak przedstawił on ogólny zarys występowania *agape*⁶⁶, który wydaje się mieć za zadanie przełamanie wrażenia, jakoby Ewangelia Jana była monotonna⁶⁷, nastąpiła właściwa część pracy. Relacja Ojca i Syna została ujęta w jednym stopniu z tymi, które dotyczą świata i uczniów⁶⁸. Odzwierciedlone zostało to w ilości uwagi, jaką niemiecki biblista poświęca refleksji dotyczącej uczniów, przyjaciół i świata w odniesieniu Jezusa⁶⁹. Takie podejście do tematu sprawia, że są podane lakonicznie brzmiące wnioski, np. dotyczące ἀγάπη i φιλία (cf. J 5, 20), w których bez szczególnego wyjaśnienia uznaje się, że dochodzi do takiej samej zamiany jaka ma miejsce w J 11, 5 i 21, 15, a także stwierdzenia, iż mówi się tu po prostu o bliższej przyjaźni czy tajemniczej formie Bożej miłości⁷⁰.

Być może dlatego, że R. Frieling utożsamia miłość Ojca z pewnego rodzaju tajemniczym wzgórzem, niedostępnym dla ludzi przed swą doskonałość⁷¹, dochodzi do apoteozy i zgłębienia miłości Boga do ludzi. Uważa ją jako bliższą i bardziej, posługując się stwierdzeniem biblisty, odniesioną do swoich (*den Seinen*)⁷², tak jakby wszystko inne było obce. Warte zauważenia jest powiązanie *agape* Ojca

⁶⁵ Cf. R. Frieling, *Studien zum Neuen Testament. Die heilige Zahl im Johannes-Evangelium. Agape. Die Verklärung auf dem Berge*, t. IV, Stuttgart 1986, s. 115–162; R. Frieling, *New Testament Studies*, Edinburgh 1994, s. 191–236.

⁶⁶ Cf. R. Frieling, *Studien zum Neuen Testament. Die heilige Zahl im Johannes-Evangelium. Agape. Die Verklärung auf dem Berge...*, t. IV, s. 117–119.

⁶⁷ Cf. *ibid.*, s. 115.

⁶⁸ Miłość Ojca do świata (cf. *ibid.*, s. 120–124.), do Syna, (cf. *ibid.*, s. 124–137.) do uczniów (cf. *Ibid.*, s. 138–142.); *agape* Syna do przyjaciół (cf. *Ibid.*, s. 143–159.) i do Ojca (cf. R. Frieling, *Studien zum Neuen Testament. Die heilige Zahl im Johannes-Evangelium. Agape. Die Verklärung auf dem Berge*, t. IV, Stuttgart 1986, s. 159–162).

⁶⁹ Relacja Ojca i Syna (Syna do Ojca).

⁷⁰ Cf. R. Frieling, *Studien zum Neuen Testament. Die heilige Zahl im Johannes-Evangelium. Agape. Die Verklärung auf dem Berge...*, t. IV, s. 126.

⁷¹ Cf. *ibid.*, s. 160.

⁷² Cf. *ibid.*, s. 143.

z terminem dotyczącym jedności⁷³, które podobnie jak w przypadku wszystkich konkluzji w przestrzeni Ojciec–Syn tego autora, są bardziej stwierdzeniem faktu występowania terminu, aniżeli szczegółową i dogłębną egzegezą i argumentacją, dlatego on się pojawił w danych perykopach.

γ. J. Varghese

Kolejnym egzegetą, który niezwykle kompleksowo zajął się tematem miłości w kluczu pewnej obrazowości miłości (*imagery of love*) w Ewangelii Jana, a jednocześnie w jakimś stopniu odniósł się do *agape* Ojca i Syna, jest J. Varghese. W swojej dysertacji doktorskiej oparł rozważania o obrazy, które według niego oddają dobrze teologię św. Jana: Oblubieniec-Oblubienica⁷⁴, co dla niego odnosi się do ἔρως⁷⁵, przyjaźń⁷⁶ będąca połączona z φιλία⁷⁷, przymierze⁷⁸ będące miłością wraz z odniesieniem do ἀγάπη⁷⁹. Na pewno to, co zasługuje na uznanie i jest ogromną wartością pracy w kontekście *agape* Ojca i Syna, dotyczy opracowania J 13–17, w którym to znalazło się odniesienie do ἀγάπη i μένω⁸⁰ i szeroko opracowane studium terminu i literatury, którą indyjski biblista przedstawił wraz z krytyką⁸¹ oraz przedstawienie kontekstu starotestamentowego do każdej z propozycji⁸².

Natomiast to, czego z punktu widzenia egzegezy miłości Ojca i Syna zabrakło, to fakt ujęcia tej głównej i dominującej relacji ojcowsko-synowskiej w osobną

⁷³ Cf. R. Frieling, *Studien zum Neuen Testament. Die heilige Zahl im Johannes-Evangelium. Agape. Die Verklärung auf dem Berge...*, t. IV, s., s. 129–131.

⁷⁴ Cf. J. Varghese, *The Imagery of Love in the Gospel of John*, Roma 2009, s. 59–204.

⁷⁵ Cf. *ibid.*, s. 361–362.

⁷⁶ Cf. *ibid.*, s. 235–277.

⁷⁷ Cf. *ibid.*, s. 362–364.

⁷⁸ Cf. *ibid.*, s. 311–359.

⁷⁹ Cf. *ibid.*, s. 364–365.

⁸⁰ Cf. *ibid.*, s. 329–356.

⁸¹ Cf. *ibid.*, s. 12–28.

⁸² Cf. *ibid.*, s. 39–46, 215–218, 281–291.

refleksję, która ma decydujący wpływ na wszystkie relacje związane zarówno z przestrzenią oblubieńczą, przyjacielską, jak i przymierzem zawartym przede wszystkim z Ojcem przez to, co zrobił z ἀγάπη Syn. Budzi też pewne zastrzeżenia interpretacyjne odniesienie miłości oblubieńczej w Czwartej Ewangelii do słowa ἔπος, gdzie autor dysertacji wprost pisze, iż ludzkie relacje zostały przekształcone w duchowe tuż przed wstąpieniem do Ojca⁸³. Varghese przyznaje, że Nowy Testament nie używa słowa ἔπος, ale wydaje się że zbyt pochopnie zestawił rozumienie greckie z tym, którego używa Jan⁸⁴. Nie wydaje się bowiem, że doszło do jakiegoś ukrycia tego słowa ani do jego użycia w relacjach Jezusa z kobietami, jako uczniami Pana. Nie zwrócenie uwagi na związki ἀγάπη z innymi odniesieniami do Ojca również skutkuje tym, że bardziej skupiono się na wyjaśnianiu międzyludzkich więzi niż na tej, od której wszystko bierze swój początek.

δ. F. J. Moloney

Jeśli chodzi o inne ujęcie, F.J. Moloney zaproponował spojrzenie całościowe na Ewangelię św. Jana z punktu widzenia refleksji o miłości w niej zawartej⁸⁵, a jedną z nich jest ta między Ojcem a Synem. Choć nie ma rozdziału czy paragrafu poświęconego tylko *agape* Ojca i Syna, jest parę miejsc, w których amerykański biblista *explicite* zaznacza pewne treści dotyczące tej relacji⁸⁶. Cenna z punktu widzenia niniejszej dysertacji jest egzegeza J 17, 1–26, gdyż spośród wszystkich miejsc swojej pracy, którą autor poświęcił ἀγάπη Ojca do Syna, właśnie ten fragment zawiera dużo refleksji o miłości⁸⁷. Za fundację „nowej rodziny” (ang. *new family*) uznał on krzyż, który według niego ukazuje chwałę omówioną

⁸³ Cf. J. Varghese, *The Imagery of Love in the Gospel of John*, Roma 2009, s. 361.

⁸⁴ Cf. *ibid.*, s. 362.

⁸⁵ Cf. F.J. Moloney, *Love in the Gospel of John: An Exegetical, Theological, and Literary Study*, Grand Rapids, 2013.

⁸⁶ Cf. *ibid.*, s. 2–5. 26–27. 34. 37. 50. 57. 62–69. 121–133. 136. 166.

⁸⁷ Cf. *ibid.*, s. 121–124 (miłość w modlitwie Jezusa do Ojca) oraz s. 124–127 (chwała, uwielbienie i czynienie Ojca znanym dla innych).

w trzecim rozdziale Ewangelii Janowej⁸⁸. Brak natomiast szczegółowej egzegezy pozostałych fragmentów, wspomnienia o roli Ducha Świętego czy bardziej szczegółowe odniesienia do tego, w jaki sposób miłość Ojca i Syna oddziałuje na uczniów. To kolejna, bardzo ciekawa, aczkolwiek mocno skoncentrowana na czło-
wieku, świecie i wszystkim, co wynika z kulturowych uwarunkowań praca.

ε. G.C.A. Fernando/ L.S. Sánchez

Prace, które spośród zaprezentowanych dotychczas mogą uchodzić za *exli-
cite* najbardziej zogniskowane wokół *agape* Ojca i Syna, są autorstwa G.C.A. Fer-
nando⁸⁹ oraz L.S. Sáncheza. Nowością jest zauważenie przez Fernando, że w prze-
strzeni *ἀγάπη* Syna do Ojca można wyróżnić dwa (cf. J 14,31; 15, 10)⁹⁰, a nie jedno
miejsce, co przeoczyli lub nie uwzględnili Varghese i Moloney. To, czego brakuje
temu studium, to przede wszystkim szczegółowa egzegeza, która miałaby na celu
wyjaśnienie pewnych intuicji, które autor zawarł w kilku zdaniach, np. dwie kon-
cepcje miłości, które według indyjskiego biblisty ukazują przemyślany wybór, ale
i spontaniczność⁹¹.

Z kolei artykuł Sáncheza również zwraca uwagę na J 14, 31 i 15, 10 jako na
teksty mówiące o miłości Syna do Ojca⁹², natomiast wydaje się on stanowić bar-
dziej recenzję czy streszczenie, aniżeli pogłębioną refleksję egzegetyczną. Znac-
nie więcej miejsca i rozważań dotyczy natomiast *agape* skierowanej ku uczniom
i ku światu, a także odpowiedzi, jaką powyżsi adresaci mieli ku Jezusowi⁹³. Nato-
miast nie ma tam wątków dotyczących egzegezy relacji *ἀγάπη* i *φιλία*, rozważań

⁸⁸ Cf. *ibid.*, s. 137.

⁸⁹ Cf. G.C.A. Fernando, *Die Beziehung zwischen Gesetz und Liebe im Johannesevangelium: eine detaillierte wissenschaftliche Studie über die Konzepte - Gesetz und Liebe - im Johannesevangelium und ihre Beziehung zueinander*, Chennai 2014, s. 203–209.

⁹⁰ Cf. *ibid.*, s. 210–212.

⁹¹ Cf. *ibid.*, s. 205.

⁹² Cf. L.S. Navarro, *Agápe en el Evangelio de Juan*, „Scripta Theologica” nr 39 (2007), s. 175.

⁹³ Cf. *ibid.*, s. 176–183.

w związku z tym, dlaczego miłość jest odwzajemniona przez świat i ludzi tylko wobec Jezusa, a nie Ojca. Jest to praca, która dobrze pokazuje tendencję, że *agape* Ojca i Syna opisuje się zazwyczaj w bardzo skrótowy i wręcz lakoniczny sposób, podając jedynie ogólne twierdzenia. Opis miłości ukierunkowanej na ludzi w refleksji systematycznie rozwija się, pogłębia, gdyż szuka się w niej głównego punktu zaczepienia do stosowania na co dzień. Niemniej przez to refleksja dotycząca ἀγάπη Ojca i Syna zostaje nie raz zupełnie zmarginalizowana.

Okazuje się więc, że ani w języku polskim, ani w znanych i dostępnych⁹⁴ opracowaniach obcojęzycznych nie poruszono tematu niniejszej dysertacji, a jeśli któryś z egzegetów podejmował ten temat, to była to próba zaznaczenia, iż u św. Jana *agape* Ojca i Syna jest istotna, bądź unaoczniła została egzegeza jednej z perykop czy też po prostu ujęcie tego tematu jako jednego z wielu bądź w zupełnie innym kluczu interpretacyjnym niż ten, który prezentuje niniejsza dysertacja. Jest więc to niezwykle nagłace, aby tę „biblijnie niezagospodarowaną przestrzeń” wypełnić refleksją egzegetyczną. Aby tego dokonać, poniżej zostanie zaprezentowany zakres, w jakim refleksja dotycząca miłości Ojca i Syna została ujęta w poszczególnych rozdziałach pracy, omówienie zastosowanej metody, jak również przedstawiona zostanie treść poszczególnych rozdziałów.

⁹⁴ Chodzi o fakt, iż np. bardzo trudno (stan na rok 2023) otrzymać szczegółową bibliografię z Chin czy Korei Płn., gdyż m.in. w tamtych krajach trwa reżim i prześladowanie chrześcijan i nie sposób zdobyć obiektywnej wiedzy na temat stanu badań teologii biblijnej.

§ Zakres znaczeniowy *agape* Ojca i Syna

Gdyby chcieć zestawić Ewangelię św. Jana z innymi księgami Nowego Testamentu, jeśli chodzi o występowanie czasownika ἀγαπάω to stosowany jest w Nowym Testamencie 143-krotnie, z czego właśnie Ewangelia Janowa zawiera najwięcej, bo aż 37 razy. Kolejno inne księgi, w których znajduje się ten czasownik, to ponownie 1 list św. Jana (28x), Ewangelia św. Łukasza (13x), list św. Pawła do Efezjan (10x) oraz *ex equo* Ewangelia św. Mateusza i list św. Pawła do Rzymian (8x)⁹⁵. Natomiast rzeczownik *agape* (ἡ ἀγάπη)⁹⁶ występuje 7 na 116 razy występowania w Nowym Testamencie, plasując się na „piątym miejscu”. Najwięcej pod względem ilości posiada 1 List św. Jana (18x), następnie 1 List św. Pawła do Koryntian (14x), Efezjan (10x) i *ex equo* 2 List do Koryntian i 1 do Rzymian (9x)⁹⁷. Widzimy więc, że *corpus Paulinum* zdecydowanie najczęściej odnosi się do miłości w różnych kontekstach wypowiedzi.

Liczne opracowania słownikowe i leksykograficzne⁹⁸ na temat ἀγάπη (ἀγαπάω, hebr. אָהַב) w Czwartej Ewangelii ukazują ogólną panoramę, często bez

⁹⁵ Inne księgi w Nowym Testamencie: Mk 5x; 2 Kor, 1 P i Ap – 4x; Jk – 3x; 1 Kor, Ga, Kol, 1–2 Tes, 2 Tm, Hbr, 2 J – 2x; 2 P, 3 J, Jud – 1x. Brak tego rzeczownika w Flp, 1 Tm, Tt oraz Flm.

⁹⁶ W pracy zamiennie zostaną użyte określenia miłość, *agape*, ἀγάπη/ἀγαπάω. Gdy mowa o miłości, w niniejszej dysertacji zawsze będzie chodziło *agape*. Pozostałe słowa, które nie występują w Ewangelii św. Jana, a dotyczą miłości lub określeń analogicznych lub przejawów *agape* zawsze będą pisane w gr. (φιλία, φιλέω itd.). Szczegółowe omówienie stosunku *agape*, do φιλία zostało zawarte w pierwszym paragrafie trzeciego rozdziału (cf. ROZDZIAŁ III – 3.1. Φιλία Ojca do Syna – J 5, 20).

⁹⁷ Pozostałe księgi Nowego Testamentu (idąc od największej do najmniejszej liczby występowania): Kol, 1 Tm i 1 Tes – 5x; Flp i 2 Tm – 4x; Ga, 2 Tes, Flm, 1 P i Jud – 3x; Hbr 2 J i Ap – 2x; Mt, Łk, Tt, 2 P i 3 J – 1x. Nie ma tego rzeczownika w Mk i Jk.

⁹⁸ Cf. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. I, Warszawa 1958, s. 7; D. Lanier [w:] T.C. Butler et al., *Holman Bible Dictionary*, Nashville 2003, nr 11049–17833; F.W. Danker, *A Greek - English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, Chicago 2000, s. 5–7; M.G. Easton, *Easton's Bible Dictionary*, London 1897, nr 4735; L.J. Braaten [w:] D.N. Freedman, *Eerdmans Dictionary of the Bible*, Grand Rapids 2000, s. 826; W. Klassen D.N. Freedman et al., *The Anchor Yale Bible Dictionary*, t. IV, Doubleday 1992, s. 388; E. Stauffer [w:] G. Kittel – G.W. Bromiley – D. Litt, *Theological Dictionary of the New Testament*, t. I, Grand Rapids 1964, s. 52–53; *Ibid.*, s. 5–10; H.G. Liddel – R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, New York 1996, s. 143; S.D. Renn, *Expository Dictionary of Bible Words*, Peabody 2005, nr 14421–27108; C. Spicq, *Theological Lexicon of the New Testament*, t. 1, Peabody 1995, s. 8–23; J.H. Thayer, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, New York 1889, nr 25–26; W. Klassen [w:] *The Anchor Yale Bible*

ujęcia teologii zawartej w Ewangelii św. Jana. Z uwagi na charakter wspomnianych opracowań trudno oczekiwać, że ich autorzy będą wnikać w szczegóły zaproponowanych przez siebie twierdzeń. W niektórych pracach nie ma informacji o *agape*⁹⁹, lub są one lakoniczne jeśli chodzi o termin, a rozwinięte w dalszej części, gdy mowa o miłości jako takiej¹⁰⁰. Z kolei w innych, po początkowym wyjaśnieniu, że chodzi o miłość chrześcijańską, akcent padał na uczyt organizowane przez chrześcijan, tzw. *agapy*¹⁰¹, czy Eucharystię¹⁰². Szczególnie dwie pozycje, w odniesieniu do teologii *ἀγάπη* u św. Jana, zasługują na wspomnienie¹⁰³.

Skupiając się na relacji *agape* Ojca i Syna, w niniejszej dysertacji zostanie wskazane parę istotnych z punktu widzenia obranego tematu treści, których brakuje w powyższych opracowaniach. Po pierwsze zauważalna wyjątkowość relacji *agape* Ojca i Syna w teologii św. Jana, z podkreśleniem działania Ojca względem Jezusa, a Jezusa najczęściej w odniesieniu do zachowywania przykazań i oddania życia. W naszym opracowaniu zostanie zwrócona uwaga nie tylko na samą częstotliwość określeń, ale przede wszystkim *ἀγάπη* oraz Boga jako Ojca i Jezusa jako Syna w Ewangelii Janowej. Zasługuje na uwagę to, że określenia Ojca i Syna są używane najczęściej bez żadnych dodatkowych dookreśleń, jakby Autor chciał

Dictionary, t. IV, Doubleday 1992, s. 383–384. 387–388; R.C. Trench, *Synonyms of the New Testament: with some etymological notes*, Indiana 2020, s. 38–42; F.H. Palmer [w:] D.R.M. Wood – H. Marshall et al., *New Bible Dictionary*, Leicester 1996, s. 701–702.

⁹⁹ Cf. T. Federici (red.), *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo*, Roma 1969; W. Rauch, *Lexicon des katholischen Lebens*, Freiburg 1952.

¹⁰⁰ Cf. E. McDonagh [w:] J.A. Komonchak – M. Collins – D.A. Lane (red.), *The New Dictionary of Theology*, Collegeville 1990, s. 10 (*agape*), 602–616; *Neues Theologisches Wörterbuch*, Freiburg - Basel - Wien 2000, s. 23-24 (*agape*), 390–393; G. O'Collins, E.G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, tłum. J. Ożóg i B. Żak, Kraków 2002, s. 15 (*agape*), 190–192.

¹⁰¹ R.C. Broderick (red.), *The Catholic Encyclopedia. Revised and Updated Edition*, Nashville 1987, s. 27; Jan Szymusiak [w:] F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), *Encyklopedia Katolicka*, t. I, Lublin 1985, s. 167–169; P.M.J. Stravinskis (red.), *Our Sunday Visitor's Catholic Encyclopedia*, Huntington 1991, s. 49; H. Vorgrimler (red.), *Nowy leksykon teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski i P. Pachciarek [w:] T. Mieszkowski, P. Pachciarek (tłum.), Warszawa 2005, s. 4.

¹⁰² Cf. F.L. Cross – E.A. Livingstone (red.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, New York 1983, s. 23; W. Wolarski (red.), *Britannica. Edycja Polska*, t. 1, Poznań 1997, s. 142; J. Janicki [w:] A. Zuberbier (red.), *Słownik teologiczny*, Katowice 1998, s. 21–22.

¹⁰³ Cf. J.A. Hardon (red.), *Modern catholic dictionary*, Bardstow 1999, s. 15; L. Pacomio (red.), *Lexicon Dizionario Teologico Enciclopedico*, Piemme 1993, s. 21.

najbardziej uwydatnić Boże ojcostwo przede wszystkim w stosunku do Jezusa jako Syna. Najbardziej jednak egzegeza zostanie odniesiona połączeniu tych terminów ze sobą, co wydaje się cechą najbardziej charakterystyczną dla Czwartej Ewangelii.

Powyższe obserwacje doczekają się rzecz jasna egzegetycznego rozwinięcia, niemniej trzeba w tym miejscu podkreślić, że teologia św. Jana jest na wskroś semickim sposobem myślenia i wyrażania. Założeniem niniejszej rozprawy jest wyjaśnienie bardzo istotnej kwestii związanej z językiem autora Czwartej Ewangelii. Zasadę, do której chcemy się odwołać, podaje J. G. van der Watt, (cytując H. J. Klaucka), zgodnie z którą porównując¹⁰⁴, należy starannie rozróżniać podobieństwa i zależności¹⁰⁵.

Innymi słowy, odkrywając w tekstach lub wykopaliskach archeologicznych przedmioty nawiązujące np. do zwyczajów rodzinnych w starożytności, możemy ująć pewne spektrum jakiegoś zjawiska. Niemniej powinniśmy odróżnić fakt występowania pewnych elementów od tego, czy to właśnie one miały wpływ na autora natchnionego, a więc tego, co przekazuje. *Sitz im Leben* jest i będzie ważny, niemniej głównym elementem będzie badanie tekstu wraz z tym, jak został on skomponowany, przy uwzględnieniu wszystkich istotnych czynników, jednakże z odpowiednim rozróżnieniem podobieństw i zależności. Jest to rzecz jasna zasadniczy problem i źródło wielu sporów interpretacyjnych.

Wobec powyższego warto zaznaczyć, że choć w niniejszej pracy uwzględniane zostały różne uwarunkowania, to głównym punktem, na podstawie którego wyprowadzono wnioski na temat familijnego charakteru *agape*, jest Ojcostwo Boga względem Jezusa zwłaszcza w Ewangelii Jana. Dodajmy niezwykle szeroko komentowany przez wielu biblistów aspekt¹⁰⁶. Argument ten bazuje rzecz jasna

¹⁰⁴ W niniejszej dysertacji *agape* Ojca i Syna z miłością rodzinną.

¹⁰⁵ Cf. H-J. Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums I: Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube*, t. I, Stuttgart 1995, s. 22; H-J. Klauck, *The Religious Context of Early Christianity: A Guide to Graeco-Roman Religions*, Minneapolis 2003, nr 253; J.G. van der Watt, *Family of the King: Dynamics of metaphor in the Gospel of John*, Leiden 2000, s. 164.

¹⁰⁶ Wśród cennych pozycji chcemy wyróżnić ledwie kilka: cf. P.N. Anderson, *The Having-Sent-My-Father: Aspects of Agency, Encounter, and Irony in the Johannine Father-Son Relationship*, „Semeia” nr 85 (1999), [online], dostęp: 01.06.2023, <https://www.academia.edu/1155>

na założeniu, że jest to jedyna tego typu relacja, o której tak często wspomina Autor natchniony, a oddaje to dobrze poniższa tabela:

8065/ The_Having_Sent_Me_Father_Aspects_of_Agency_Encounter_and_Irony_in_the_Johannine_Father_Son_Relationship_, s. 33–57; F. Back, *Gott als Vater der Jünger im Johannesevangelium*, Tübingen 2012; R. Bieringer, „...Because the Father is greater than I” (John 14:28): *Johannine christology in light of the relationship between the Father and the Son* [w:] *Gospel images of Jesus Christ in church tradition and in biblical scholarship*, Tübingen 2012; C.W. Cowan, *The Father And Son In The Fourth Gospel: Johannine Subordination Revisited*, „Journal of the Evangelical Theological Society” nr 49:1 (2006), s. 115–135; L. Devillers, *Dieu le Père dans Le Quatrième Évangile*, Lublin 2005; R. Egger-Wenzel (red.), *Ben Sira’s God: Proceedings of the International Ben Sira Conference, Durham*, Boston 2013; G. Ferraro, *Il Paraclito, Cristo, il Padre nel quarto Vangelo*, Roma 1996; J. Kręcidło, *Świadectwo Boga Ojca o Jezusie w Ewangelii wg św. Jana*, nr 27 (2015); J. McPolin, *The „name” of the Father and of the Son in the Johannine Writings: an exegetical study of the Johannine Texts on Onoma with reference to the Father and the Son*, Rome 1972; P. Meyer, *The Father”: The Presentation of God in the Fourth Gospel*, Westminster 1996; M. Morgen, *Le (Fils) monogène dans les écrits johanniques: Évolution des traditions et élaboration rédactionnelle*, „New Testament Studies” (2007) t. 53 nr 2, s. 167–183; G.R. O’Day, „Show Us the Father, and We Will Be Satisfied” (John 14:8), [w:] Reinhartz A., (red.), *God the Father in the Gospel of John*, „Semeia” nr 85 (1999), s. 11–12; J. Schlosser, *Les logia johanniques relatifs au Père*, „Revue des Sciences Religieuses” nr 69 (1995), s. 87–104; E. Zingg, *Das Reden von Gott als „Vater” im Johannesevangelium*, Herder 2006. Z innych biblijnych i pozabiblijnych opracowań na temat Ojcostwa w Starym i Nowym Testamencie szczególnie cenne są następujące opracowania, cf. V. Allegue, *Abba Padre! (4Q372 1, 16) : Dios como Padre en Qumrân*, Salamanca 1998; D. Bourdin, J.-L. Souletie, *Dieu le Père...*, Paris 1999, s. 11–17; M.R. D’Angelo, *Abba and „Father”: Imperial Theology and the Jesus Traditions*, „Journal of Biblical Literature” t. 111 nr 4 (1992), s. 611–630; R. Egger-Wenzel (red.), *Ben Sira’s God...*; J.A. Fitzmyer, *According to Paul: Studies in the Theology of the Apostle*, New York/Mahwah 1993, s. 47–63; P. Grelot, *Dieu, le Père de Jésus Christ*, Paris 1994; S. Hałas, *W jakim sensie Bóg jest Ojcem? O ojcowskiej miłości Boga w Biblii Starego Testamentu*, Kraków 2019; R. Hamerton-Kelly, *God the Father: Theology and Patriarchy in the Teaching of Jesus*, Philadelphia 1979; E.E. Lemcio, *The Synoptics and John: The Two So Long Divided. Hearing Canonical Voices for Ecclesial Conversations*, „Horizons in Biblical Theology” nr 26.1 (2004); B.J. Malina, *The Social World of Jesus and the Gospels*, London 1996, s. 147; J.W. Miller, *Calling God „Father”: Essays on the Bible, Fatherhood and Culture*, New York 1999; P.J. Nel, *Does changing the metaphor liberate? On the „fatherhood” of God*, „Old Testament Essays” t. 15 nr 1 (2002); S. Olds, *Deus ut pater? : The normative, but non-exclusive naming of God as „Father”: its sources in scripture, the sub-apostolic Fathers and patristic period*, Rome 1998; É. Puech, *Dieu le Père dans les écrits péritestamentaires et les manuscrits de la Mer Morte*, „Revue de Qumrân” t. 20 nr 2 (78) (2001); G. Ravasi, *La paternité de Dieu dans la Bible cycle de conférences bibliques*, Bologna 2000; A. Spencer, *Father-Ruler: The Meaning of the Metaphor „Father” for God in the Bible*, „Journal of the Evangelical” nr 39 (1996), [online], dostęp: 01.06.2023, https://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/39/39-3/39-3-pp433-442_JETS.pdf, s. 433–442; S. Szymik, *Jesus’ Intitulation of God as Abba: Its Sources and Impact on the Idea of the Fatherhood of God in the New Testament*, „Verbum Vitae”, t. 38 (2020), [online], dostęp: 01.06.2023, <https://czasopisma.kul.pl/index.php/vv/article/view/10354/10205>, s. 485–502; M.M. Thompson, *The promise of the Father : Jesus and God in the New Testament*, Luisville 2000; J. Warzecha, *Ojcostwo Boga w Piśmie Świętym*, „Comunio” nr 2 (1982), s. 34–53; E. Zingg, *Das Reden von Gott als „Vater” im Johannesevangelium*.

Ojciec i Syn <i>explicite</i> (112x)	Ojciec i Syn <i>implicite</i> (8x)
J 1, 14. 18; 2, 16; 3, 35; 4, 21. 23 (2x); 5, 17–23(8x). 26. 36–37(3x). 43. 45; 6, 27. 32. 37. 40. 44–46(4x). 57(2x). 65; 8, 18–19. 27–28, 38, 49, 54; 10, 15. 17–18, 25. 29–30(3x). 32. 36. 37. 38(2x); 11, 41; 12, 26. 27. 28. 49. 50; 13, 1. 3; 14, 2. 6–9(6x). 10(3x). 11 (2x). 12. 13, 16, 20–21, 23–24, 26, 28(2x). 31 (2x). 15, 1; 8–10 (3x). 15–16. 23–24. 26(2x); 16, 3. 10. 15. 17. 23. 25. 26. 27. 28(2x). 32; 17, 1. 5. 11. 21. 24–25; 18, 11; 20, 17(2x). 21;	J 8, 16. 42; 12, 50; 14, 7; 15, 5; 17, 21. 24 – 25

Ilość wersetów odnoszących się do ἀγαπᾶν w perspektywie Ojca i Syna (J 3, 35; 10, 17; 14, 31; 15, 9 –10; 17, 23–24.26) układa się w „sieć odniesień”, ale w niniejszej dysertacji centralnym zagadnieniem będzie jedynie relacja wewnątrz rodzinnej miłości Ojca i Syna. Jeśli jednak przedmiotem refleksji stanie się miłość do chrześcijan, uczniów czy ogólnie do świata, wówczas będzie to doprecyzowane z uwagi na kontekst wypowiedzi. Modelowość *agape* Ojca i Syna, którą wykażemy na przestrzeni trzech rozdziałów, inne aspekty miłości stanowić będą to uwypuklenie wyjątkowości tej jedynej relacji rodzinnej. Szczególnie widoczne jest to w tym, iż na przestrzeni całej Ewangelii Jana tylko Jezus odpowiada na miłość Ojca pozytywnie i wprost. A sposób odpowiedzi, jak również to, co Jezus ukazuje poprzez swoje czyny, sprawia, że Czwarta Ewangelia w stopniu najwyższym spośród innych tekstów zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu ujmuje familijny wymiar ἡ ἀγάπη.

W niniejszej dysertacji zostanie ukazane, że charakterystyczną cechą dla całości tekstu Janowego, jeśli chodzi o manuskrypty i papiirusy, jest brak zmian w warstwie tekstu pod względem występowania czasownika ἀγαπάω

w odniesieniu Ojca do Syna. W innych miejscach jest tych zmian niezwykle dużo, co również zostało wzięte pod uwagę.

Temat męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa został tylko wspomniany, gdyż główna oś narracji dotyczącej miłości rodzinnej Ojca i Syna tak naprawdę kończy się w Wieczerniku (cf. J 17, 23–24. 26). Natomiast istotnym elementem zakresu *agape* w obrębie badania tej szczególnej relacji Boga jest sieć odniesień i wyrazów towarzyszących. Z uwagi na wspólne występowanie, należało wziąć je pod uwagę w egzegezie. Będzie to przede wszystkim φιλεῖν, ale również przedmiotem zainteresowania będzie określenie μένω (μένειν ἐν). Jest to o tyle znaczące, że jak pokaże analiza szczegółowa, można je zaliczyć do określeń równoważnych, a nie zwykłych synonimów (jak zazwyczaj jest nazywany czasownik φιλέω) czy po prostu wyrazów opisujących po części analogię do wspólnego mieszkania w domu jednej rodziny (μένω).

W przypadku ἡ ἀγάπη Ojca i Syna Boga w Czwartej Ewangelii przyjęto raczej założenie dyskursu o różnych wymiarach Ich relacji niż o intensywności. I tutaj istotna jest wspomniana zasada, mówiąca o odróżnianiu podobieństw i zależności. Podobieństwem jest tu ukazanie tej samej relacji (Ojciec–Syn), natomiast jeżeli chodzi o zależność, to kwestia zawsze będzie sporna i podjęta później¹⁰⁷.

Niewystępowanie w Ewangelii św. Jana czasowników ἐράω¹⁰⁸ czy στέργω¹⁰⁹ jest interesujące, ale nie jest to cecha Czwartej Ewangelii, a Biblii jako całości. Zwłaszcza στοργή mogło by być zrozumiałe w perspektywie naturalnej miłości rodziców do dzieci¹¹⁰, a ἔρος¹¹¹, nie kojarzone tylko z miłością seksualną,

¹⁰⁷ Cf. ROZDZIAŁ III – Określenia analogiczne i przejawy *agape* Ojca i Syna.

¹⁰⁸ Cf. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. II, Warszawa 1960, s. 297: kochać, być zakochanym, pożądać, miłować (bez znaczenia seksualnego), namiętnie pragnąć; cf. H.G. Liddel – R. Scott, *A Greek-English Lexicon...*, s. 681.

¹⁰⁹ Cf. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. IV, Warszawa 1965, s. 102: kochać, miłować, lubić, być zadowolonym z czegoś, prosić, błagać; cf. H.G. Liddel – R. Scott, *A Greek-English Lexicon...*, s. 1650.

¹¹⁰ Cf. J. Varghese, *The Imagery of Love in the Gospel of John...*, s. 12.

¹¹¹ Cf. W Starym Testamencie w użyciu zarówno czasownika, jak i rzeczownika dominuje Prz 4, 6 (ἐράω); 7, 18 i 30, 16. Jest jeszcze 1x w Est 2, 17.

ale pasją kochania, mogło by służyć do ukazania prawdziwej i pełnej pasji miłości Ojca i Syna¹¹². Można jednak postawić hipotezę, iż Autor świadomie i celowo dokonał wyboru ἀγάπῳ jako głównej osi swojej teologii relacji. Wydaje się, że ἡ ἀγάπη to najbardziej „pojemny” czasownik opisujący uczucie bardzo zakorzenione w Septuagincie. Występuje tam aż 253 razy¹¹³, a więc nie jest neologizmem św. Jana, gdyż zarówno greka biblijna, jak i pozabiblijna operuje tym określeniem¹¹⁴.

Na koniec warto zaznaczyć, iż w Czwartej Ewangelii nie występuje związek z bezpośrednią relacją ἀγάπη w odniesieniu do Ducha Świętego. Nie oznacza to jednak, że Duch Święty został wyłączony z tej relacji. Zostanie to wyjaśnione szczegółowo w trzecim paragrafie III rozdziału¹¹⁵ dotyczącym przejawów *agape* Ojca i Syna we wzajemnym oddziaływaniu. Kiedy poruszany jest temat ojcostwa i synostwa, celowo pomijane są takie wątki jak: odniesienie Jezusa do matki, ziemskiego opiekuna św. Józefa i szereg innych odniesień, np. czy Jezus pełnił wobec swoich uczniów rolę ojca wspólnoty, przyjaciela czy brata (kuzyna) dla tych, którzy byli jego krewnymi. Te aspekty są już opracowane, dlatego niniejsza dysertacja ogranicza wątek Ojca i Syna tylko i wyłącznie w odniesieniu do Boga Ojca i Boga Syna. W pracy pojawi się również temat „księcia tego świata”, który ma być ojcem dla Żydów, niemniej wątek ten jest poboczny i ma za zadanie jeszcze bardziej uwypuklić jedyne Ojcostwo Boga w stosunku do jedyne Syna. Tak ujęty zakres pozwoli na dokonanie głębszej analizy treści.

¹¹² C. Spicq uważa, że w literaturze starożytnej ἔρως nastęrczał niekończącego się cierpienia i nieszczęścia (cf. *Theological Lexicon of the New Testament...*, t. 1, s. 11), niemniej znowu musimy być świadomi, że Ewangelista nie musiał rozumieć tej rzeczywistości przez pryzmat greckiej literatury.

¹¹³ Dla porównania φιλέω jedynie 32x. Co do ilości ἀγαπάω, to została ona zredukowana o 18, gdyż są to księgi spoza katolickiego kanonu (m.in. 3 i 4 Mch, Księga, Księga Od, Salomona, List Jeremiasza) i wygląda to następująco: Rdz (11x), Wj (2x), Kpł (2x), Pwt (27x), Joz (2x), Sdz (4x), Rt (1x), 1 Sm (8x), 2 Sm (9x), 1 Krl (4x), 1 Krn (2x), 2 Krn (5x), Neh (2x), Ps (44x), Prz (24x), Koh (3x), Pnp (2x), Hi (1x), Mdr (9x), Syr (24x), Est (1x), Jdt (1x), Tb (5x), Oz (16x), Am (2x), Mi (1x), Sof (1x), Za (3x), Ml (4x), Iz (16x), Jr (8x), Ba (1x), Lm (1x), Ez (1x), Dn (3x), 1Mch (2x).

¹¹⁴ Cf. C. Spicq, *Theological Lexicon of the New Testament...*, t. 1, s. 14–15.

¹¹⁵ Cf. ROZDZIAŁ III – 3.3.1. *Agape* Ojca i Syna w perspektywie widzenia i nauczania (γινώσκω (οἶδα) – διδάσκω).

Metodologia i układ treści w poszczególnych rozdziałach

Aby móc odpowiednio odczytać treść Ewangelii św. Jana, niniejsza dysertacja wielokrotnie korzysta z analizy semazjologicznej tekstu, dzięki której możliwe do zobaczenia jest spektrum występowania słów odnoszących się do *agape* Ojca i Syna. Odczytywany tekst wiązał się w sposób oczywisty z *Sitz im Leben* poszczególnych spotkań i dialogów. Każdorazowo elementy analizy historyczno-krytycznej ukazały, iż w przypadku *ἀγάπη* nie dochodzi do zmian w manuskryptach, tam gdzie jest mowa o miłości Ojca i Syna. Z tego powodu w niniejszej pracy nie ma odniesień do szczegółowych ustaleń krytyki tekstualnej, poza momentami gdy któryś z egzegetów twierdził coś innego.

Kolejnym elementem składającym się na metodę pracy jest egzegeza skupiająca się na zabiegach retorycznych, jakie autor natchniony zastosował, opisując spotkania Jezusa ze swoimi adwersarzami. Dzięki temu można było uwypuklić fakt, jak narracja Ewangelisty łączy się spójnie w jedną całość i wyprowadzić wnioski dotyczące szczególnie ważnych dla niniejszej dysertacji wersetów. Delimitacja danej perykopy, a także kwestie składniowe, literackie oraz gramatyczne miały na celu osadzić wypowiedź w odpowiednim kontekście, który bierze pod uwagę kilka poziomów języka, jaki stosował autor natchniony. Dzięki odniesieniom do różnych prac biblistów i próby odczytania gatunków literackich, można zobaczyć jak na przestrzeni lat egzegeci dokonywali analizy w oparciu o Ewangelię Jana. Istotnym było wybranie jednej z interpretacji bądź pogłębienie tej, która zauważała istotne elementy języka, jakie stosuje św. Jan, natomiast nie zostało to odniesione wcześniej do kwestii miłości, co dla tematu niniejszej dysertacji jest ważne.

W pracy duża uwaga została poświęcona temu, by ukazać egzegezę tekstu jako całość pochodzącą od jednego autora, jednocześnie wskazując na różne warstwy redakcyjne, które mogły mieć miejsce przy kompozycji tekstu. W tym wypadku widoczne jest to, iż tekst odnoszący się do *agape* Ojca i Syna zazwyczaj obecny jest na końcu bądź w podsumowujących częściach wypowiedzi. Celowo również nie zostały ujęte Listy św. Jana na zasadzie komparatystyki, gdyż ich analiza w kontekście *ἀγάπη* Ojca i Syna mogłaby na tym etapie niepotrzebnie

skomplikować rozumienie. Ewangelia św. Jana potraktowana została jako osobne dzieło, które ma wspólne wątki z listami św. Jana, ale wyjątkowość ἀγαπᾶω Ojca i Syna powoduje, iż mamy inne odniesienie niż to, które jest zawarte, wydaje się, w najczęściej cytowanym fragmencie 1 Listu Jana: „Bóg jest miłością” (4,8). Zdaje się bowiem, że mamy do czynienia z nieco odmiennym podejściem do miłości w Ewangelii Jana. Tak więc sytuacja obecna w listach powinna być zbadana osobno, a dopiero następnie być zestawiana czy porównywana z Ewangelią.

Z uwagi na to, iż egzegeza poszczególnych fragmentów rozpatrywana jest holistycznie jeśli chodzi o Ewangelię, w niniejszej dysertacji ukazana została synchronicznie, wespół z innymi określeniami, nazwanymi w pracy analogicznymi (φιλεῖν; μένειν, ἐν ἔστιν; ἔν) i ukazującymi przejawy *agape* (γινώσκω – οἶδα – διδάσκω; πέμπω – ἀποστέλλω; ὁράω – βλέπω; τιμάω, ἀκούω i δόξα). To pozwoliło ukazać, że miłość rodzinna Ojca i Syna jest niezwykle bogato przedstawiona na kartach Czwartej Ewangelii. Każde z tych odniesień zawiera ogromną głębię teologiczną, która dzięki tej analizie została zaprezentowana i ujęta w perspektywie całości dzieła Janowego, a nie tylko poszczególnych fragmentów.

Każdy z rozdziałów zbudowany jest w zależności od tego, ile perykop odnosi się do konkretnej relacji, określenia analogicznego czy przejawów *agape*. Pierwszy rozdział, który składa się z czterech paragrafów, odnosi się do ἀγάπη Ojca do Syna i ma za zadanie wykazać, że Ojciec z miłości oddaje całą swoją władzę Synowi (cf. J 3, 35), przyjmując ofiarę Syna (cf. J 10, 17), a ich „modelowa” relacja (J 15, 9) ugruntowana przed założeniem świata (cf. J 17, 24) może mieć wpływ na wszystkich.

To z kolei pociąga za sobą odpowiedź Syna, co stanowi treść drugiego rozdziału. W *agape* ku Ojcu jest On przede wszystkim posłuszny (cf. J 14, 31), co ma być przed światem wiernym świadectwem i co pociąga za sobą konkretne czyny, które ogniskują się wokół praktykowania przez Jezusa zachowywania przykazań Ojca (cf. J 15, 10).

Jako że obok ἀγάπη Autor Czwartej Ewangelii stosuje również czasownik φιλέω, w trzecim rozdziale zostanie omówione to, jak rozumieć słowa, iż „Ojciec lubi Syna” w perspektywie miłości rodzinnej. Oprócz tego egzegeza będzie

dotyczyć zjednoczenia Ojca i Syna w kontekście *agape*, by po tym skupić się na przejawach ἀγάπη, które odnoszą się do patrzenia i nauczania (γινώσκω–οἶδα–διδάσκω), posłannictwa (πέμπω–ἀποστέλλω), patrzenia (ὁράω–βλέπω) oraz czci, słuchania i chwały (τιμάω–ἀκούω–δόξα), jaką Syn okazuje Ojcu we wzajemnej miłości.

ROZDZIAŁ I

Agape Ojca do Syna

Kierunek relacji płynącej od Ojca ku Synowi wskazuje, że w *agape* każdy ma określoną rolę i zadanie do wykonania. Działając w tej wyjątkowej korelacji, zarówno Bóg Ojciec, jak i Bóg Syn przekazują swoją miłość tak, by ukazać piękno i niezwykłą współzależność wszystkiego, co dzieje się w tej „Rodzinie wszystkich rodzin”. Cztery poniższe paragrafy mają za zadanie ukazać różne wymiary tej szczególnej więzi. Pierwszą płaszczyzną jest oddanie wszystkiego w rękę Syna (cf. J 3, 35).

Druga refleksja dotyczyć będzie powierzenia życia Ojcu przez Syna (cf. J 10, 17). Trzeci paragraf omawiać będzie wzajemność miłości Ojca, ujętą w kontekście miłości Syna (cf. J 15, 9). Ostatni element ukaże perspektywę, która u szczytu działalności Jezusa nieustannie zaskakuje swoją wszechobecnością i zakorzenieniem w rzeczywistości eschatologicznej, która jest wyrazem *ἀγάπη* Ojca przed założeniem świata (cf. J 17, 24).

1.1. *Agape* Ojca i oddanie wszystkiego w rękę Syna – J 3, 35

Jak istotna jest *agape* Ojca do Syna, ukazuje sposób przekazania władzy (cf. J 3, 35). Konkretnie świadectwo tej miłości, w tym przypadku otrzymane od Jana Chrzciciela, wskazuje na kilka elementów, które będą przedmiotem analizy w niniejszej dysertacji. Oprócz tego rozważane będą aspekty związane jest z Oblubieńcem i przyjacielem Oblubieńca (cf. J 3, 29 – φίλος τοῦ νυμφίου). Jest tak dlatego, że miłość Jezusa otrzymana od Ojca i idąca za tym władza do jej rozporządzania dotyczy konkretnej tworzącej się nowej rodziny, podobnie jak małżonek wchodzący w relację z żoną tworzą ją poprzez zaślubiny. To z kolei daje określone

panowanie w obrębie rodziny i nową tożsamość dla tych, którzy zostali w to włączeni i biorą odpowiedzialność za wiarę w tę rzeczywistość (cf. J 3, 36). Mogą oni potwierdzić, że Bóg jest prawdomówny i otrzymać życie wieczne (ζωὴν αἰώνιον), a odrzucając, nie zobaczyć życia, ale gniew Boga (ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ).

1.1.1. Władza Ojca, który ofiaruje absolutnie wszystko umiłowanemu Synowi

Poniższe słowa zostały wypowiedziane w Aion, w miejscu prawdopodobnie nazywanym „Betanią za Jordanem” i tradycyjnie utożsamianym z terytorium, na którym działał Jan Chrzciciel, a wcześniej prorok Eliasz (cf. 2 Krl 2, 1–12)¹:

ὁ πατήρ ἀγαπᾷ τὸν υἱὸν

καὶ πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ (J 3, 35)

Aby dobrze zrozumieć myśl zawartą w powyższym wersecie, zarysujmy szerszy kontekst perykopy. Jest to o tyle istotne, że wiele z tych refleksji stanowi fundament egzegezy późniejszych paragrafów. Jezus i Jego uczniowie przenoszą się na obszar Judei (cf. J 3, 22), a lakoniczny zaimiek wskazujący μετὰ ταῦτα² odnosi się do wcześniejszych wydarzeń. Mogły one mieć miejsce wielokrotnie, gdyż użyte tu *imperfectum* iteratywne³ ἐβάπτιζεν odnosi się do czegoś powtarzalnego. Jednocześnie informuje ono uważnego czytelnika, że to zdarzenie odbywało się regularnie i w krótszym przedziale czasu. Innymi słowy Mistrz i uczniowie mieli

¹ Cf. D. Lang – J. F. Davis, *The Accordance Bible Lands Photo Guide*, Altamonte Springs 2017, nr 113–119.

² Cf. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu*, t. 13, Lublin 2017, s. 181.

³ Ibid., s. 317.

zwyczaj odbywać podróż w to miejsce. Wcześniejszy dialog z Nikodemem czy obecność Jana w Ainon (cf. J 3, 23) nie stanowi więc motywu podróży.

Kolejna tego typu zmiana (μετὰ ταῦτα) w narracji zauważalna jest w J 4, 1. Faryzeusze, dowiedziawszy się o pozyskiwaniu przez Jezusa większej ilości uczniów, niż zgromadził Jan, przybywają, by zbadać tę sprawę. Część biblistów, m.in. Talbert, Schnackenburg, van den Bussche, Brown, Dodd, Boismard⁴, jak również Beasley–Murray⁵ dzielą perykopę separując J 3, 31–36 oraz uznając ją za refleksję ewangelisty⁶ (wraz z J 3, 13–21), czy też poszerzając perykopę do J 4, 3, widząc inkluzję z J 3, 22⁷. By móc właściwie to rozstrzygnąć, należy cofnąć się do J 3, 16 i odróżnić zdanie wynikowe od skutkowego na podstawie spójnika ὥστε⁸.

Mamy do czynienia ze zdaniem skutkowym, co można przeoczyć, bo dochodzi do przestawienia podmiotu w szyku zdania. Skutek jest widoczny po spójniku wyjaśniającym, który należy do kategorii wprowadzającego, gdyż ἵνα funkcjonuje jako „wyjaśnienie jakiegoś słowa lub myśli wcześniej wyrażonej”⁹. Zdanie tak użyte może funkcjonować jako *infinitivus epexegeticus*, tzn. wyjaśnia

⁴ Cf. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (1-12)*, NKB NT IV/1, Częstochowa 2010, s. 434–436.

⁵ Cf. G.R. Beasley-Murray, *John* (Word Biblical Commentary, t. 36), Grand Rapids 2018, s. 53–56.

⁶ Stosunkowo trudne do wytłumaczenia jest oddzielenie J 3, 15 od tzw. „refleksji ewangelisty”, jak to sformułował van den Bussche, gdyż całe zdanie jest powtórzone w 3, 16. Łączy się też ono treściowo ściśle z treścią 3, 14, którą możemy określić jako typiczną i antytypiczną. Typem jest Mojżesz, który wywyższył (ind. aor. act.) węża na pustyni, a antytypem jest Bóg (cf. J 3, 16), który wywyższył (ind. aor. pass.) Syna Człowieczego (a innymi słowy: Syn Człowieczy został jeden raz wywyższony – *passivum theologicum*).

⁷ Cf. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (1-12)...*, s. 436. Warto zaznaczyć, że we wcześniejszej publikacji Talbert uznaje J 3, 22 – 36 za jedną jednostkę włączając ją w chiasm (pkt D), który obejmuje J 1, 19 – 5, 47, Cf. C.H. Talbert, *Artistry and Theology: An Analysis of the Architecture of Jn 1, 9 - 5, 47*, „The Catholic Biblical Quarterly”, t. 32 nr 3 (1970), s. 341–366.

⁸ Cf. A. Piwowar, *Greka Nowego Testamentu. Gramatyka*, t. 1, Kielce 2010, s. 241; A. Piwowar, *Język grecki Nowego Testamentu*, t. I, Lublin 2022, s. 314–315. Autor podręcznika widzi subtelna różnicę między zdaniem wynikowym, a skutkowym. Skutkowe: ὥστε + ind. + podmiot w nom.; wynikowe (najczęściej = nie zawsze): ὥστε + inf. + podmiot w acc.. Piwowar w przykładzie do tego zagadnienia używa właśnie J 3, 16 wykazując, że jest ono zdaniem skutkowym (ἔδωκεν: 3 p. sg. ind. aor. act. + ὁ θεός: podmiot w nom.). Należy ono do dwóch przykładów użycia takiego zdania w Nowym Testamencie (J 3, 16 i Ga 2, 13), a pozostałe 50x zdanie wynikowe.

⁹ A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu...*, t. 13, s. 528.

przymiotnik i rzeczownik, do którego się odnosi¹⁰. W tym przypadku kontekst ukazuje go jako spójnik zdania podrzędnego skutkowego¹¹. Skoro tak, to zamiar dania Jednorodzonego Syna (τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ) związany z *agape* (ἠγάπησεν) Boga do świata ma dać życie każdemu, kto wierzy w Syna. Zachodzi więc ścisła zależność między J 3, 16 a J 3, 35–36, jeśli chodzi o podstawowe elementy: miłość, Bóg Ojciec i Bóg Syn, władza, wiara i sąd.

Wydaje się więc, że limitacja zaproponowana przez H. van den Busschego i innych egzegetów idących po odmiennej linii jest gramatycznie trudna do udowodnienia. Właśnie całość (J 3, 22–36¹²) stanowi ramy dla perykopy. Odwołania do tożsamości Syna Człowieczego i powodu, dla którego przyszedł na świat, będą głównym zagadnieniem, jaki wyniknie z faktu, że Jezus i Jego uczniowie zaczynają chrzczyć.

Z uwagi na to, iż wydarzenia mają miejsce nad Jordanem, następuje powiązanie chrztu i identyfikacji osoby Mesjasza. Stanowi to całościowy obraz rozpoznany przez Jana Chrzciciela innym terminem, tzn. ὁ νεμφίος – narzeczony, oblubieniec, zięć¹³. Wystąpił on już w J 2, 9, choć nie w odniesieniu do Jezusa. W Czwartej Ewangelii termin ὁ νεμφίος występuje czterokrotnie, z czego trzykrotnie w J 3, 29. W całym Nowym Testamencie termin ten występuje dwunastokrotnie¹⁴.

¹⁰ Cf. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu...*, t. 13, s. 406–407.

¹¹ Cf. *ibid.*, s. 541.

¹² Manuskrypty perykopy J 3, 22–36 zawierają wielu świadków w *textus receptus*. W 6 przypadkach grup świadków mamy pominięte słowa (J 3, 23. 24. 28 [2x]. 32. 36), 1 raz frazy lub zdania (J 3, 31), dwukrotnie dodane jedno lub więcej słów (J 3, 25. 32. 33), 1 raz doszło do zastąpienia słowa (J 3, 25) oraz dwukrotną transpozycji lub dodania słów (J 3, 27. 34). Txt poświadczony jest przez papirusy z rodziny aleksandryjskiej, kodeksy majuskułowe z rodzin aleksandryjskiej, zachodniej i bizantyjskiej, a także kodeksy minuskułowe z rodziny aleksandryjskiej i zachodniej oraz tradycję Ojców. Jeśli chodzi o ewidencję wewnętrzną, to trudności, z jakimi spotykamy, służą dookreśleniu (cf. J 3, 34), a więc nie zostały włączone ze względu na *lectio difficilior*, albo redundancji (cf. J 3, 27. 32) nie włączone to txt z uwagi na *lectio brevior*. Ponadto zauważalna jest tendencja skrybów do hiperbolizacji zjawiska z sg. na pl. w 3, 25. W ewidencji zewnętrznej zauważalna jest obecność zarówno *lectio difficilior* jak i *brevior*, jest to zgodne z kontekstem i wyjaśnia istnienie innych wariantów.

¹³ Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. III, Warszawa 1962, s. 220.

¹⁴ Cf. D.D. Nerburn, *The original Icons of Faithful Discipleship within the Eschatological Family of Jesus: John and Mary Standing by the Crificies (Jn 19: 26-27)*, Romae 2019, s. 98–100. Autor

Badana perykopa znajduje się na zakończenie pierwszej z części (J 1, 1 – 3, 36)¹⁵. Różnica między takim ujęciem a tym, które prezentuje np. J. Gerhard i P.F. Ellis jest taka, że zarówno jeden, jak i drugi z wymienionych autorów traktują prolog jako niezależną jednostkę literacką. Najbardziej zasługującym na uwagę jest artykuł J. Staley'a¹⁶, w którym autor niezwykle precyzyjnie ułożył schemat koncentrycznej struktury prologu. Ponadto pozostałym czterem sekcjom nadał symetryzm, pozwalający pogrupować je w klarowny układ struktury literackiej¹⁷:

Prolog J 1, 1–18	Sekcja I 1, 19 – 3, 36
Relacja <i>Logosu do Boga</i> , stworzenia i ludzkości (1, 1–5)	---- ----
Świadectwo Jana (1, 6–8)	Świadectwo Jana (1, 19–42)
Podróż Światłości (1, 9–11)	Podróż Jezusa do Galilei (1, 43–51)
----	----
Podróż Logosu (1, 14)	Podróż Jezusa do Judei (3, 22–24)
Świadectwo Jana (1, 15)	Świadectwo Jana (3, 25–36)
Relacja <i>Logosu do ludzkości</i> , nowego stworzenia i Boga (1, 16–18)	---- ----

Po wykonaniu delimitacji i analizy retorycznej perykopy, kolejnym z zadań tej pracy będzie zmodyfikowanie jednego małego szczegółu tej struktury:

zwraca uwagę, iż także badany w naszej dysertacji fragment obejmujący wypowiedź Jana Chrzciciela o byciu przyjacielem oblubieńca, wchodzi w skład tych fragmentów, które były jego zdaniem inspirowane Księgą Pieśni nad Pieśniami.

¹⁵ Cf. G. Mlakuzhyil, *Christocentric Literary-Dramatic Structure of John's Gospel*, Roma 2016, s. 88; Cf. J. Gerhard, *The Literary Unity and the Compositional Methods of the Gospel of John*, Washington 1975.

¹⁶ Cf. J. Staley, *The Structure of John's Prologue: Its Implications for the Gospel's Narrative Structure*, „The Catholic Biblical Quarterly” t. 48 nr 2 (1986), s. 241–264.

¹⁷ Cf. *ibid.*, s. 250.

Świade ^{ctwo} Jana (1, 15) ←	Świade ^{ctwo} Jana* (J 3, 25–30) Świade ^{ctwo} Jana** (J 3, 31–36)
Relacja <i>Logosu</i> do ludzkości, nowego stworzenia i Boga (1, 16–18)	---- ----

Schemat tak pojętej struktury literackiej ułatwia rozumienie, dlaczego świade^{ctwo} Jana Chrzciciela stanowi tak istotny element całości.

Podobnie jak Wikenhauser¹⁸ warto zwrócić uwagę, że w tekście nie ma obiektywnej przesłanki mówiącej o „refleksji ewangelisty”, a nie samego Jana Chrzciciela. I choć trudno się zgodzić ze S. Mędałą co do tego, że termin „Syn Człowieczy” występuje tylko w ustach Jezusa¹⁹ (cf. J 12, 34), to cennym argumentem w dyskusji jest wskazanie przez tegoż autora krótszej wersji czwartej Ewangelii z przekazu Diodora z Tarsu, ukazującej ścisły związek z J 3, 22 – 30 i J 3, 31 – 36²⁰. Chociaż tekst może zawierać różne warstwy redakcyjne, stanowi spójną jednostkę literacką opisującą szczególną misję Jana Chrzciciela, przyjaciela Oblubieńca, w dziele Jezusa jako Oblubieńca.

Można by zgodzić się, że nie wiadomo, kto mówi w J 3, 31–36, jak chce S. Mędała, gdyby znalazły się przekonujące argumenty, że Jan Chrzciciel przestał mówić. Badania wykazują jedynie zmianę charakteru wypowiedzi czy pogłębienie treści, ale nie wykluczają, że w tej samej wypowiedzi inna osoba dodaje swoją interpretację. Z punktu widzenia wypowiedzi samego Ewangelisty zawartej w drugim epilogu (cf. J 21, 24–25) wynika, że dokonania można było bardziej szczegółowo opisać.

¹⁸ Cf. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (1-12)*..., s. 434.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid., s. 434–435.

Analiza retoryczna²¹ obrazowo przedstawi teraz perykopę, dzięki czemu będziemy mogli głębiej zrozumieć myśl Autora dotyczącą ἀγάπη:

A. Zarysowanie wydarzenia (J 3, 22–26)

B. Odpowiedź Jana Chrzciciela (J 3, 27–36)

a. Każdy człowiek jeśli coś ma, to zostało mu to dane z nieba.
b. Świadeństwo Jana: ja nie jestem Mesjaszem, ale posłanym przed Nim.
c. Oblubieniec ma Oblubienicę. Przyjaciół (φίλος) Oblubienca – doznaje najwyższej radości na Jego głos, a ta radość jest wypełniona.
d. Konkluzja indywidualnego świadectwa: On (Oblubieniec) ma wzrastać – ja (Jan) zostać umniejszonym.
a'. Przychodzący z wysoka (niebo) – rozwinięcie tematu o ziemi i byciu ponad wszystkim.
b'. Rozwinięcie świadectwa Jana.
c'. Ojciec miłuje (ἀγαπᾷ) Syna i wszystko oddał w jego rękę (ma Oblubienicę).
d'. Konkluzja dotycząca wszystkich: Wierzący w Syna mają życie wieczne. Nieposłuszni Synowi nie zobaczą życia, ale gniew Boży pozostaje nad nimi.

Po zakończeniu wypowiedzi Jana Chrzciciela następuje opuszczenie Judei i odejście do Galilei. Jezus dowiedział się, że faryzeusze mają wiedzę na temat pozyskiwania większej ilości uczniów i udzielania chrztu na większą skalę niż Jan (cf. J 4, 1–3). W świetle powyższego schematu wydaje się zasadne połączenie intuicji

²¹ Cf. R. Meynet, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, Kraków 2001. Jest to próba wykorzystania metody tegoż uczonego, która ma na celu nie tylko próbę zweryfikowania delimitacji, ale także odnalezienia w retoryce Ewangelisty/Redaktora wskazówek do interpretacji, odkrycia tematów i zwrotów cennych z punktu widzenia teologii biblijnej. Dodatkowe inspiracje zostały zaczerpnięte również z innej pozycji (cf. R. Meynet, J. Oniszczyk, *Esercizi di analisi retorica biblica*, Roma 2013). Nie zostało to odwzorowane dosłownie, a jedynie wykorzystana została idea oraz sposób podejścia do danej perykopy prezentowany przez autorów.

biblistów, którzy widzą w tym zmiany w narracji (m.in. R. Schnackenburg²²) z faktem, że przyczyną takiego stanu rzeczy jest pogłębienie tematyki. Miałyby to być oparte o uogólnienia służące już nie tylko jednostce (Jan Chrzciciel), ale także społeczności czy wspólnocie uczniów, którzy widzą i komentują (cf. J 3, 26) zmiany zachodzące na ich oczach. Stosowanie przez Autora Ewangelii paralelizmów ułatwia nie tylko tworzenie, ale także organizuje kompozycję dzieła i nie ucina tematu autorstwa, ani nie bagatelizuje, uznawszy, że to nieważne lub drugorzędne.

Gatunkiem rozważanej perykopy (J 3, 22 – 36) wydaje się być *chreia* (ἡ χρεία²³), przedstawiająca tło, krótką wypowiedź i zakończoną pouczeniem o charakterze budującym²⁴. Z uwagi na to, że w Ewangelia Janowa ma charakter typowo semicki, trzeba za każdym razem wziąć pod uwagę targumy i ich oddziaływanie na teologię czwartej Ewangelii²⁵. W tej perykopie występuje arameizm ραββί (cf. J 3, 26) w odniesieniu do Jana Chrzciciela. M.S. Wróbel opisuje związek tradycji targumicznej m.in. z prologiem św. Jana, odnosząc go do *Targumu Neofiti I* do Księgi Wyjścia, jeśli chodzi o midrasz pt. „Poemat o czterech nocach”²⁶.

Ów Autor nawiązuje do czwartej nocy, gdzie Król Mesjasz przychodzący z wysoka będzie uczestniczył w zbawianiu świata za pomocą *Memra* (Słowa), które przychodzi z wysoka (cf. J 3, 31; ἄνωθεν), aby wypełnić dzieło Ojca²⁷.

²² Cf. R. Schnackenburg, *Die „situationsgelösten” Redustücke in Joh 3*, „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft” nr 49 (1958), s. 88–99.

²³ Cf. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski...*, t. IV, s. 637–638. Retorycznie jest to powiedzenie, sentencja, maksyma, zwł. anegdota; cf. G. Gazda – S. Tyniecka-Makowska, *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, Kraków 2006, s. 122–124; K. Berger, *Formen und Gattungen im Neuen Testament*, Tübingen 2005, s. 142.

²⁴ Cf. K. Romaniuk, *Morfokrytyka i historia redakcji*, Warszawa 1983, s. 41–43.

²⁵ Cf. M.S. Wróbel, *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej*, Lublin 2017, s. 268–304. Autor podaje informację, iż Autor (Autorzy) Ewangelii myślą po semicku, piszą po grecku.

²⁶ Cf. *Ibid.*, s. 273.

²⁷ Cf. *Ibid.*, s. 274–275. R.E. Brown, *The Gospel according to John (XIII–XXI)*, New York 1970, s. 523–524. Brown odnosi się do słowa *Memra*, pisząc o określeniu zamiennym dla Boga. Ujęcie dotyczące zagadnienia języka aramejskiego zostało również ujęte: cf. J. Joosten, *Aramaic or Hebrew behind the Greek Gospels?*, [online], dostęp: 01.06.2023, https://www.academia.edu/12299996/Aramaic_or_Hebrew_behind_the_Greek_Gospels, s. 1–15. Obfity komentarz do *Memra Jahve* związany z Talmudem i Midraszem w perspektywie Ewangelii św. Jana

W rozważanej perykopie zaakcentowany jest jeszcze jeden istotny element, którego nie ma w *Targum Neofiti*: związek Oblubienicy z Oblubieńcem. Przyjaciół Oblubieńca przypomina swoim uczniom (cf. J 3, 28), że nie on jest Mesjaszem, o czym zaświadczył w obecności kapłanów z Jeruzalem (cf. J 1, 20).

Biorąc pod uwagę zdanie Talberta, należało by uznać, że mamy do czynienia z mitem zstępowania–wstępowania²⁸. Byłby to element konstytutywny dla formującej się wspólnoty chrześcijan. Niepewne wydaje się uzależnianie wyboru gatunku literackiego od hipotetycznego celu, który mógł mieć Ewangelista. Z drugiej strony nie możemy wykluczyć, że perykopa została napisana i była formowana ze względu na konkretną wspólnotę.

Ostatecznie wydaje się, że mamy tu jednak do czynienia ze świadectwem ustnym (cf. J 3, 22–30). Tekst został spisany po jakimś czasie przez wspólnotę Janową i osadzony w jej kontekście tworzącej się wspólnoty uczniów Jezusa. Następnie w ramach rozwijającej się wspólnoty, która rozpoczęła swoją własną identyfikację. Doszło do pogłębienia świadectwa pierwotnie ustnego oraz przeniesienia go na poziom uniwersalny, także związany z Ojcem, który oddał wszystko w rękę Syna. Świadectwo to służyło także w kontekście prawnym (Żydzi i synagoga)²⁹, ponadto ma na za cel uwiarygodnić całą misję Mesjasza. Jest to proces, który nadal trwa.

Hermeneutyka ciągłości stwarza odpowiednią przestrzeń między sferą analizy gramatyczno–strukturalnej a teologią tekstu, biorąc pod uwagę ujęcie, które nazwiemy „agapetologicznym”. Tym mostem jest słowo relacja – odniesienie, a ściśle rzecz ujmując, relacja rodzinna i miłosa zarazem. Tak, jak widoczne jest to w prologu (cf. J 1, 1–5; 16–18), tak następnie widoczne jest to we wspólnocie uczniów Jana i Jezusa (cf. J 1, 19–42; 3, 25–36). W. J. Jeanrond cytując Augustyna

opracowali Strack i Billerbeck (cf. H.L. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. I, München 1926, s. 302–333).

²⁸ Cf. C.H. Talbert, *What Is the Gospel? The Genre of the Canonical Gospels*, Philadelphia 1977, s. 78.

²⁹ Cf. A.T. Houry, *Lexikon religiöser Grundbegriffe: Judentum, Christentum, Islam*, Graz 1987, s. 1480. kol. 1158–1159.

(*De Trinitate*) zauważa, że nie tylko gramatycznie miłość potrzebuje drugiego, ale nie ma sensu mówienie o miłości bez dokładnego doprecyzowania, kogo lub co się kocha³⁰. W perykopie J 3, 22–26, którą chcemy analizować, mamy dodatkowy element: widzimy, poprzez co Ojciec kocha Syna.

Takim elementem, na który już wcześniej Jan Chrzciciel zwraca swoim uczniom uwagę, jest dar z nieba (cf. J 3, 27; δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ). Poprzedzone to zostało względnie często występującym u św. Jana spójnikiem warunkowym ἐάν μή³¹. Rozpoczyna to zdanie warunkowe typu *eventualis/probabilitatis*, w którym wyraża się prawdę ponadczasową, niezależną od wszelkich okoliczności³². Sformułowanie kluczowe dla nas (cf. J 3, 35) pokazuje jeszcze inny wymiar. Ojcowska miłość Boga do Syna uwidoczniła się w przekazaniu wszystkiego dosłownie w rękę (ἐν τῇ χειρὶ) Syna. Zwrot δίδωμι ἐν τῇ χειρὶ może wskazywać na przekazanie pełnomocnictwa, a więc władzy³³.

Widać to choćby na przykładzie Mojżesza, któremu Bóg udzielił władzy czynienia cudów przed faraonem (cf. Wj 4, 21), czy też władzy Nabuchodonozora nad swoim imperium (cf. Dn 2, 38; Hi 1, 12). Władza przekazana Synowi jest powszechna i rozciąga się na wszystko (πάντα). Jest całkowita podobnie jak Duch, którego Bóg udzielił Mu w nieograniczony sposób (cf. J 3, 34; ἐκ μέτρου). Udzielone Jezusowi pełnomocnictwa dotyczą nauczania, a przede wszystkim daru życia wiecznego i darowania Bożego gniewu (cf. J 3, 36).

To nieograniczone uprzywilejowanie Jezusa ze strony Ojca jest wyrazem Jego zaufania i wielkiej ojcowskiej *agape*. Motywowany nią Ojciec udzielił Synowi nieograniczonej władzy i mocy permanentnie i całościowo. Na tożsamy zwrot napotykamy jeszcze w J 13, 3 (ἔδωκεναὐτῷ ὁ πατήρ εἰς τὰς χεῖρας), choć został tam sformułowany nieco inaczej. Mowa w nim bowiem o przekazaniu wszystkiego w ręce Syna w liczbie mnogiej (εἰς τὰς χεῖρας). Innymi słowy, miłość

³⁰ Cf. W.G. Jeanrond, *A Theology of love*, London 2010, s. 2–3.

³¹ Na 48x, gdy występuje ἐάν μή w Nowym Testamencie, 16x jest w Ewangelii św. Jana.

³² Cf. A. Piwowar, *Greka Nowego Testamentu. Gramatyka...*, t. 1, s. 175; A. Piwowar, *Język grecki Nowego Testamentu...*, t. I, s. 176.

³³ Cf. S. Mędala, *Ewangelia według świętego Jana (1-12)...*, s. 441.

nie powstrzymuje się przed niczym, jak również nie odmierza „malutkich części Ducha” teraz i później, jak konkluduje R.L. Fredrikson³⁴.

M.S. Wróbel pisząc o władzy w kontekście Ewangelii Janowej³⁵, zwraca uwagę podając statystykę R. Morgenthalera, że 76 razy występuje czasownik dawać (δίδωμι). Natomiast u początku tego daru jest miłość, co objawia relację między dającym (Ojciec), a obdarowanym i u Ewangelisty czasownik ten ma zazwyczaj znaczenie teologiczne³⁶.

A. Kuśmirek, powołując się na egzegezę w kontekście posłannictwa Jezusa w Ewangelii Jana, przytacza opinie m.in. Mirandy, Stracka–Billerbecka i Bernarda, że w J 3, 34 została użyta prawnicza formuła utożsamiająca wysłannika z posyłającym. Autorka zwraca także uwagę na Ducha i tradycję żydowską mówiącą o dwufunkcyjności τὸ πνεῦμα: objawiciela prawd i umiejętności ich zrozumienia³⁷. Dla Kuśmirek πάντα δέδωκεν dotyczy zbawczej mocy, która będąc w pełni, jest szczególnie potrzebna jest Synowi, aby wypełnił swoją misję na świecie, a dzieje się tak dzięki namaszczeniu Duchem i dawaniu tegoż Ducha³⁸.

Jednak inne spojrzenie, które opiera się o wspólnotę, uwidaczniając związek J 3, 35 z wcześniejszym tematem Oblubieńca (ὁ νυμφίος³⁹) oraz przyjaciela Oblubieńca (cf. J 3, 29; φίλος τοῦ νυμφίου⁴⁰) nawiązuje również do tematu zaślubin. Wiemy, iż małżeństwo kobiety i mężczyzny zawierano w Izraelu w I w. dwuetapowo (איירוסין/קידושין, a następnie נישואין)⁴¹. Określenie Izraela jako oblubienicy

³⁴ Cf. R.L. Fredrikson, *John*, t. 4, Cambridge 1985, s. 90.

³⁵ Cf. M.S. Wróbel, *Studia z Ewangelii Janowej*, Tarnów 2009, s. 171–182.

³⁶ Cf. *ibid.*, s. 173.

³⁷ A. Kuśmirek, *Posłannictwo Jezusa Chrystusa według Czwartej Ewangelii*, Warszawa 2003, s. 136-137.

³⁸ Cf. *ibid.*, s. 137–138.

³⁹ Cf. F.W. Danker, *A Greek - English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature...*, s. 681.

⁴⁰ Cf. *ibid.*, s. 1059.

⁴¹ Cf. A. Garza, *Matthew: A Rabbinic Source Commentary And Language Bible*, Sefer Press Publishing House 2015, s. 14; s. 14; H.I. Levinthal, *The Jewish Law of Agency*, „The Jewish

Boga jest obecne u proroków Izajasza (cf. Iz 62, 4–5) czy Ozeasza (cf. Oz 2, 4–25), jak również w obrazowych porównaniach Jeremiasza (cf. Jr 33, 11), który przedstawia też konsekwencje niewierności (cf. Jr 7, 34; 16,9; 25,10).

Przyjaciół Oblubieńca to pośrednik, który aranżował małżeństwo, aby kiedy ono już było na etapie uroczystości weselnych (*nissuin* –יִשׁוּבִין), zająć poczesne miejsce wśród zaproszonych gości⁴². Narracja nawiązujący do tych słów znajduje się w 1 Mch 9, 37–42, gdzie opisany jest orszak pana młodego i jego przyjaciół, w którym ostatecznie doszło do krwawych walk i płaczu (ww. 41–42). M.L. Coloe zwraca uwagę, że istotą tej „ceremonii” jest wprowadzenie do swojego domu [u Jezusa, to dom Ojca (cf. J 2, 16), poczęcie dzieci i nowe narodziny (cf. J 3, 1–10)]⁴³.

Nie jest to jedyny motyw, który odnosi się do zaślubin i niejedyny, który dotyczy miłości. Kana galilejska (cf. J 2, 1–12) oraz rozmowa z Nikodemem, podczas której czytamy o Bogu, który raz jeden, co jest cechą aorystu⁴⁴ (cf. J 3, 16; ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον) umiłował świat. Analizowany już spójnik ὥστε wskazuje, że podmiotem tego zdania jest Bóg (ὁ θεὸς), który zamierzył dać Syna Jednorodzonego (τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ), a tenże zamiar mający źródło w miłości skutkuje wiarą i życiem wiecznym.

W innym przypadku, gdyby rozpatrywać to jako zdanie wynikowe lub po prostu rezultat czynności Ojca, efekt byłby nie do przewidzenia przez Niego. Tu mamy do czynienia z niesamowicie precyzyjnym planem, zamiarem, który ma

Quarterly Review t. 13, nr 2 (1922), [online], dostęp: 01.06.2023, <https://www-1jstor1org1000008vp004f.han.upjp2.edu.pl/stable/1451278>, s. 117–191.

⁴² Cf. F.W. Danker, *A Greek - English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature...*, s. 681. Interesujący artykuł na ten temat został napisany przez M. L. Coloe (cf. [w:] J. Frey – J.G. van der Watt – R.Z. Zimmermann, *Imagery in the Gospel of John. Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language*, Tübingen 2006, s. 329–332. Autorka zwraca uwagę m.in. na to, że we wszystkich Ewangeliach jest mowa o Jezusie jako Oblubieńcu (cf. Mk 2, 18–20; Mt 9, 14–15; Łk 5, 33–35; J 3, 25–30).

⁴³ Cf. M.L. Coloe [w:] J. Frey – J.G. van der Watt – R.Z. Zimmermann, *Imagery in the Gospel of John. Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language...*, s. 329–330.

⁴⁴ Cf. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu...*, t. 13, s. 324–333. Prawdopodobnie jest to aoryst kompleksywny (*aoristus complexivus*), gdyż widziana z perspektywy całości, nie podkreślając jakiegось szczególnego początku czy zakończenia, cf. *ibid.* s. 326.

wywołać właśnie ten planowany przez Ojca skutek. To natomiast rzuca światło na zagadnienie takie jak władza i relacja Oblubieńca i Oblubienicy, a także reakcje na tak specyficznym ujęciu rzeczywistości. Następuje najwyższa radość (hebraizm *χαρᾶ χαίρει*), szczytowa czy też pełna radość⁴⁵ (*ἡ χαρὰ πεπλήρωται*), a przede wszystkim wiara (wierzenie, jako czynność – *πιστεύων*) i życie wieczne (*ζωὴν αἰώνιον*). To właśnie wspomniany zamiar Boga Ojca i władza, która ma konkretny wymiar oddziałujący zarówno indywidualnie (świadek Jana), a jednocześnie na sposób wspólnototwórczy [każdy (cf. J 3,16; *πᾶς*) i wszystko (cf. J 3, 35; *πάντα*)].

Biorąc pod uwagę powyższe obserwacje, można lepiej zrozumieć znaczenie pierwszego znaku z Kany galilejskiej (cf. J 2, 1–12). Kluczowy i najważniejszy moment jest wyrażony przez aoryst ingresywny⁴⁶ (*ἐπίστευσαν*): uczniowie zaczęli wierzyć w Jezusa. W centrum wydarzeń jest Pan młody i starosta weselny (*ὁ ἀρχιτρίκλιος*) oraz najlepsze wino (*τὸν καλὸν οἶνον*), którego wydanie od początku było zamierzone, co widać też w spotkaniu Jezusa z Niewiastą: *τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι*. Można to przetłumaczyć: co mnie i Tobie, Niewiasto [w domyśle: co byłoby nam przeciwnie]. Ten zamiar powoduje, że nie patrzymy na miłość jako coś oczekiwanego (J 3, 4; *οὐπω ἤκει ἡ ὥρα μου*) czy skutek interwencji, lecz na wejście w przestrzeń już „ukochaną” i zaplanowaną. Jedynie zamierzone skutki nie są jeszcze widoczne i dla niektórych ciągle pozostaną zakryte. Miłość Ojca i Syna objawia je wspólnocie w odpowiednim i ściśle określonym przez Niech czasie.

W kontekście miłości swoją myśl przedstawił J. Varghese⁴⁷. Istotne z punktu widzenia *agape* Ojca i Syna jest potwierdzenie zakorzenienia figury Oblubieńca i panny młodej w Starym Testamencie. Ów autor wyraził *explicite*, że Jan Ewangelista w odniesieniu do Jezusa używa metafory małżonka podobnie jak czynili to Izajasz (Iz 49, 18; 54, 5; 62, 4–5), Jeremiasz (cf. Jr 2, 1–2; 3, 1–20), Ezechiel (cf. Ez 16) czy Ozeasz (cf. Oz 2). Dodał także, że identyfikuje przyjaciela

⁴⁵ Cf. G.J.C. Jordaan, *The joy of seeing Christ: A thematic study of joy in the Gospel of John*, „In die Skriflig” t. 49 nr 2 (2015), s. 1–3.

⁴⁶ Cf. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu...*, t. 13, s. 327.

⁴⁷ Cf. J. Varghese, *The Imagery of Love in the Gospel of John...*, s. 97–113.

Oblubieńca z wyrażeniem שושבין⁴⁸, tzn. z drużbą czy świadkiem, który towarzyszy panu młodemu podczas ceremonii ślubnej.

Varghese podaje też trzy płaszczyzny refleksji egzegetów na ten temat tego słowa i związku z tzw. głosem Oblubieńca (τὴν φωνὴν τοῦ νυμφίου). Po pierwsze dwóch przyjaciół Oblubieńca i Oblubienicy, którzy pozostają na zewnątrz komnaty w oczekiwaniu na głos radości z powodu odkrycia dziewictwa Oblubienicy (Winandy, a za nim Schlatter i Büchler). Głos dotyczy modlitwy na zakończenie ceremonii małżeństwa z zaznaczeniem, że mamy z tym do czynienia dopiero od XIV w.,

choć również istnieją odniesienia do Talmudu (Epstein). Ostatnia z prezentowanych opcji dotyczy bycia uczniem Jezusa, a słyszeć głos to oznacza typowo Janowe wyrażenie wiary w Mesjasza i Syna Bożego⁴⁹.

Ostatnim akcentem w tej sekcji będzie rzecz jasna odniesienie do prologu, w którym od początku jest mowa o relacji *Logosu* do Boga Ojca. Kontekst ten jak najbardziej odpowiada podstawowemu znaczeniu słowa ἀγαπᾶν, którym jest miłość typowa dla środowiska rodzinnego, egzystującego w określonym świecie (ὁ κόσμος). Ma ona miejsce wobec wszystkich ludzi (cf. J 1, 9 – πάντα ἄνθρωπον), by wreszcie stali się dziećmi Bożymi (cf. J 1, 12 – τέκνα θεοῦ), które zostaną zgromadzone w jedno (cf. J 11, 52 – συναγάγη εἰς ἓν). Oznacza to miłość Ojca do swych dzieci i zakłada jej odwzajemnienie ku Niemu i wszystkich pomiędzy sobą. Świat sam z siebie nie jest w stanie tego zrobić, bo kierowany jest tym, co ludzkie (krew, żądza ciała lub wola męża (J 1, 13 – ἐξ αἱμάτων, ἐκ θελήματος σαρκὸς, ἐκ θελήματος ἀνδρὸς). Ale zamiar Boga Ojca wyprzedza i przewyższa (cf. J 1, 15; ἔμπροσθέν μου γέγονεν) każdego i wszystko.

Dzięki temu, że Ojciec oddał wszystko w rękę Syna, może On bez przeszkód przekazywać całą *agape* Ojca. Czy więc Jezus może przez to rozporządzać wszystkim tym, co Ojciec? Stanowi to zupełne *novum*, gdyż nikt nigdy wcześniej

⁴⁸ Cf. *ibid.*, s. 105.

⁴⁹ Cf. *ibid.*, s. 105–106.

ani nigdy później nie był zaproszony do tak bliskiej relacji. Ale już samo podkreślenie, że Ojciec oddał Synowi wszystko, dowodzi ogromnego zaufania Ojca do Syna i tego, w jak zdecydowany sposób działa Ojciec.

Miłość rodzinna, rozumiana przede wszystkim w odniesieniu do konkretnej władzy i działania, także dokonywania sądu, staje się pewnego rodzaju sprawdzianem miłości całego świata. Ogrom tego, co zostało przekazane Jezusowi, domaga się przyjęcia tego świadectwa (cf. J 3, 33 – ὁ λαβὼν αὐτοῦ τὴν μαρτυρίαν). Dotyczy to także tego, że Jezus będzie obdarzony Duchem (cf. J 3, 34 – τὸ πνεῦμα) i będzie go udzielał poprzez tchnienie (cf. J 20, 22 – ἐμφυσάω) swoim uczniom po zmartwychwstaniu (cf. J 20, 22–23).

To odniesienie do Jezusa, którego kocha Ojciec, prowadzi do ponownego odkrycia relacji Oblubieńczej między Bogiem a człowiekiem. Ukochany Syn ma Oblubienicę – będą to przede wszystkim chrześcijanie, którzy narodzili się ponownie z wody i z Ducha (cf. J 3, 5. 7. 9). Celem władzy otrzymanej od Ojca jest zbawienie świata (cf. J 3, 18). Władza sądenia umiłowanego Syna skupiona jest wokół odpowiedzi na tę wyjątkową propozycję relacji.

Brak odpowiedzi pozytywnej na tę nową więź został przez św. Jana powiązany ze złymi uczynkami (cf. J 3, 19). Nie jest to częsty sposób narracji, gdyż w Czwartej Ewangelii tylko dwukrotnie użyte jest sformułowanie τὰ ἔργα πονηρά (cf. J 3, 19; 7, 7), a w J 17, 15 Jezus prosi Ojca, aby ustrzegł uczniów od zła (τηρήσης αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ). Zło związane z umiłowaniem ciemności przez ludzi (ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος) jest tożsame z odrzuceniem tej jasności (τὸ φῶς), którą daje Syn dzięki władzy otrzymanej od Ojca.

Ewangelista do opisu tego wyboru, przed którym stawia człowieka Bóg, wybrał jeszcze określenie: φαῦλα πράσσω (cf. J 3, 20; 5, 29). Przymiotnik φαῦλος⁵⁰ w połączeniu z czasownikiem πράσσω wyrażonym w obu przypadkach za pomocą participium zwraca uwagę na ujawnienie zła (cf. J 3, 20) i sąd ostateczny

⁵⁰ Cf. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski...*, t. IV, s. 500. Tłumaczenie w odniesieniu do Nowego Testamentu: zapłata za dobre lub złe czyny. O osobach: niskiego stanu, pospolity, nieudolny, zły, niedbały, bezmyślny, obojętny. O rzeczach: łatwy, nieznaczny, prosty, skromny, podły, nędzny, zły. Stosunkowo rzadko pojawia się w Nowym Testamencie (6x), oprócz powyższych pojawia się głównie w listach św. Pawła (cf. Rz 9, 11; 2 Kor 5, 10; Tt 2, 8) i Jakuba (cf. Jk 3, 16).

(J 5, 29). Można w kontekście tej relacji mówić o „miłosnej służbie” Jezusa, jaką podejmuje po otrzymaniu od Ojca władzy.

Innymi słowy to, co zazwyczaj było ukryte, jeśli chodzi o relację niewidzialnego Boga i widzialnego człowieka, Syn władzą otrzymaną od Ojca będzie skutecznie ujawniał wszystko w sposób zupełnie jawny i ponadczasowy. Zdecyduje też, kto z tych, co umarli, zmartwychwstanie do życia (ἀνάστασιν ζωῆς), a kto do potępienia (ἀνάστασιν κρίσεως). Jest to władza nad żywymi i umarłymi. Nie zmienia to faktu, że źródłem tej władzy jest miłość Ojca do Syna i na jej podstawie dokonuje się władza sądenia. Jest ona absolutna, dokładnie tak, jak Ich relacja i sposób działania. Jest to niespotykana bliskość, która – jak się później okazuje – została potwierdzona w ofierze Syna (cf. J 10, 17), będącej kontynuacją wielkiego dzieła *agape* Ojca.

Wnioski

Miłość Ojca do Syna ma swój wyraz w semickim, a jednocześnie ze względu na niezwykłość Czwartej Ewangelii uniwersalnym i ponadczasowym ujęciu rodziny i wspólnoty chrześcijan. Oparte jest ono na stworzeniu wszystkiego i wszystkich oraz na zamiarze rozciągającym się od zawsze na zawsze ku określonemu celowi, jakim jest wiara w świadectwo Syna, którego Ojciec kocha.

Analiza perykopy wykazuje, że świadectwo ustne zostało wyrażone przez Jana Chrzciciela, który jest przyjacielem Oblubieńca. Jezus, który otrzymał od Ojca pełnię władzy, na mocy Ich *agape* ma dokonać ostatecznego ustalenia relacji z tymi, którzy przyjmą tę miłość i uwierzą Synowi.

Przekazanie wszystkiego w rękę Syna wydaje się mieć przynajmniej cztery podstawowe zamysły. Pierwszym jest ukazanie ἀγάπη w perspektywie konkretnej władzy i pełnomocnictwa otrzymanego od Ojca. Drugim jest celebrowanie Jej poprzez zaślubiny Oblubieńca z Oblubienicą (chrześcijanami). Trzeci dotyczy władzy sądenia nad przyjmującymi miłość poprzez wiarę w Syna (życie bądź

potępienie), a czwarty to najwyższa radość i spełnienie tych, którzy świadczą o tej miłości (cf. Jan Chrzyciel) i tych, którzy przyjmą Jezusa.

Tak pojęta miłość zawsze będzie spotykała się ze sprzeciwem, niezrozumieniem i sprawdzaniem wierności, gdyż dochodzi do ujawnienia złych uczynków (*πονηρός, φαῦλος*) które dotąd były ukryte. Dlatego samo poddanie się tej weryfikacji poprzez *ἀγαπᾶν* zawsze będzie wymagało ofiary ze strony Boga Ojca, który odda Syna (cf. J 10, 17), a także świadków miłości, którzy będą posłani na świat.

Władza przekazana przez Ojca w rękę Syna to właśnie tego rodzaju „miłosa służba”, a tłumaczona jest też jako pełnomocnictwo do potwierdzenia tożsamości Jezusa poprzez działanie. Tak więc prawo, na mocy którego Syn przejmuje spuściznę Ojca w każdej przestrzeni życia chrześcijan, związane jest z otrzymaniem Ducha, którego udzieli Jezus. Po tym rozpoznaje się prawdziwość tego, czego dokonuje Syn dla chrześcijan.

1.2. *Agape* za oddanie życia – J 10, 17

Miłość, którą Ojciec obdarzył Syna i władza przekazana w Jego rękę nie wskazuje od początku na to, jakoby Syn miał z tego powodu cierpieć. Jednak kolejny fragment Czwartej Ewangelii (cf. J 10, 17) wskazuje niejako na dychotomiczny wymiar cierpienia i ofiary Syna, który jest ukochany przez Ojca. W teologii Janowej ten specyficznie „historiozbawczy dualizm”⁵¹ stanowi organiczny element (cf. np. światło/ ciemność – świat zły/ świat umiłowany).

Biorąc to pod uwagę, egzegeza tego paragrafu zostanie rozszerzona o pewne aspekty. Są one konstytutywne dla precyzyjnego rozumienia *agape* Ojca i Syna w Czwartej Ewangelii. Jest to *ἀγαπάω* „przez” (*διά*, cf. J 10, 1. 9. 10) konkretną postawę Syna, wyrażającą się w oddaniu życia i poświęceniu. Ostatecznie kończy

⁵¹ Nie jest to jednak ani dualizm filozoficzny, metafizyczny ani kosmologiczny, [w:] "Christologische Schwerpunkte" / herausgegeben von Walter Kasper ; mit Beiträgen von Joachim Gnilka ...et al."; J. Gnilka, *Zur Christologie des Johannesevangeliums*, Düsseldorf 1980, s. 92–108.

się ono wielkim zwycięstwem nad śmiercią poprzez zmartwychwstanie. Wyrażają to słowa Jezusa o odzyskaniu życia przez Niego (πάλιν λάβω αὐτήν, J 10, 17).

1.2.1. Dobry Pasterz nagrodzony za swoje poświęcenie

W momencie gdy uzdrowiony przez Jezusa człowiek wyznał wiarę w Niego, do głosu dochodzą faryzeusze, którzy usłyszeli o sądzie, jaki musi zostać przeprowadzony (cf. J 9, 38). Jezus odpowiadając, w pewnym momencie mówi o *agape*, jaką Ojciec Go obdarzył:

Διὰ τοῦτό με ὁ πατήρ ἀγαπᾷ

ὅτι ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχὴν μου,

ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν (J 10, 17)

Perykopa, w której zawarty jest J 10, 17, to część dyskursu nt. pasterza i stada, który rozpoczyna się J 10, 1, a kończy J 10, 21. To fragment opisu większego wydarzenia, jakim jest Święto Namiotów (cf. Pwt 16, 13). W Czwartej Ewangelii opis tego święta ma swój początek w J 7, 1 i trwa do J 10, 21. Jezus przedstawia „parojmię”⁵² (ἡ παροιμία) pasterza, stada i złodziei (J 10, 1–6). Następnie zostaje przeprowadzone stosowne pogłębienie czy też wyjaśnienie⁵³ (J 10, 7–18), po którym następuje schizma wśród Żydów (J 10, 19–21). Tym razem

⁵² Złożoność języka Ewangelii św. Jana i zestawienie ἡ παροιμία oraz ἡ παρηγορία wyjaśnia T. Tops (cf. *Paroimia and Parrēsia in the Gospel of John*, Tübingen 2022). Jego dzieło ukazuje te dwa pojęcia w ich kontekście zarówno filozoficznym jak i retorycznym.

⁵³ Cf. A. Suski, *Struktura literacka perykopy o dobrym pasterzu (J 10, 1–18)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” t. 29 nr 5–6 (1976), s. 272.

dotyczy to już rozłamu, który wyłonił się ze zróżnicowania w przyjęciu słów Nauczyciela przez Żydów.

Wyrażenie εἶπεν οὖν πάλιν⁵⁴ obecne na początku owego wyjaśnienia (cf. J 10, 7) to z jednej strony kontynuacja, gdyż nawiązuje do poprzedzającej treści. Z drugiej rozpoczyna się zupełnie nowy wątek⁵⁵. Przysłówek πάλιν można zakwalifikować jako przysłówek czasu⁵⁶. Koniec perykopy stanowią słowa o przykazaniu (rozkazie, poleceniu⁵⁷) otrzymanym przez Jezusa od Ojca (cf. J 10, 18 – ταύτην τὴν ἐντολήν).

Oprócz „klamry perykopowej” mamy do czynienia z interesującym zabiegiem, który odwołuje się do dwóch poprzednich wydarzeń, gdy następuje wspomniana schizma (σχίσμα/ σχίζω). Chodzi mianowicie o miejsca zawarte w J 7, 43 i J 9, 16. Jest to więc trzeci, i jak się okaże ostatni w tej Ewangelii przypadek opisu tego typu sytuacji. Trzeba jednak doprecyzować, iż pierwszy przypadek dotyczył tłumu (ἐν τῷ ὄχλῳ), a drugi grona faryzeuszów (τῶν Φαρισαίων).

Poniższy schemat, sporządzony na bazie analizy retorycznej, może przybliżyć nam rozumienie J 10, 17 bardziej obrazowo:

⁵⁴ πάλιν pojawia się 3x (J 10, 7. 17 i 19) w obrębie tej perykopy.

⁵⁵ Oprócz wspomnianej perykopy, wyrażenie obecne w takiej formie w J 8, 21. Poza tymi dwoma miejscami, mamy jeszcze odwołanie do ponownej podróży (cf. J 4, 46; 20, 10), głębokiego wzruszenia Jezusa (cf. J 11, 38), wejścia Piłata do pretorium (cf. J 18, 33) i wrzawy tłumu (cf. J 18, 40).

⁵⁶ Cf. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu*, Lublin 2017, t. 13, s. 571. Jest on odniesiony do słów Jezusa, które nie stanowią komentarza do wypowiedzi rozmówców, gdyż oni nie zrozumieli Jego słów (swoisty *insight* autora natchnionego). Statystycznie rzecz ujmując w Ewangelii Jana Autor używa go 45x na 141x występowania tego przysłówka czasu w Nowym Testamencie.

⁵⁷ Cf. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, op. cit., t. II, s. 155.

J 9, 39–41 – sąd: **niewidomi** → widzą/widzący → **są ślepi (faryzeusze)**, grzech ich trwa (μένει):

10, 1–6 *Amen Amen*

– (pierwszy paralelizm antytetyczny) – 10, 1–2

nie wchodzący przez bramę = **złodzieje i uzurpatorzy**

wchodzący przez bramę = Pasterz

– (drugi paralelizm antytetyczny) – 10, 3–5

otwarcie odźwiernego + owce słuchają głosu, wyprowadza je, idą za Nim, głos znają = Pasterz

brak odźwiernego + owce nie idą, uciekają, nie znają głosu = **Obcy**

↑(!) 10, 6 – **Oni (faryzeusze)** nie pojęli (οὐκ ἔγνωσαν) znaczenia tego, co im mówił (!) ↓

10, 7–18 *Amen Amen*

Motyw bramy (ἡ θύρα τῶν προβάτων)

ἐγὼ εἶμι (2) + ἐγὼ (1)

Grzesznicy (3) + przykłady

Brama owiec

złodzieje i uzurpatorzy → przyszli przed Jezusem, brak posłuszeństwa owiec

Brama

złodziej → kradnie, zabija, niszczy

ἐγὼ → podtrzymanie życia i dostatek

Motyw Dobrego Pasterza (ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς)

ἐγὼ εἶμι (2) + ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς (1)

Grzesznicy (3) + przykłady

Dobry Pasterz + ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς

→ daje swoje życie za owce

uzurpator i nie będący Pasterzem
→ ucieka przed wilkiem

Dobry Pasterz

chiasm:

→ znam (γινώσκω) owce i owce Mnie znają (znam/znają // moje/moje)

paralelizm syntetyczny:

jak (καθώς) Mnie zna Ojciec, Ja znam Ojca

→ życie za owce

uzurpator

→ ucieka, bo jest uzurpatorem nie zależy mu na owcach

Inne owce – Jedna Owczarnia – Jeden Pasterz (chiasm)

inne owce

nie ta

przyprowadzić

posłuszni

Jedna Ow-

Jeden Pa-

ἄλλα

zagroda

(ἀγαγεῖν)

(ἀκούσουσιν)

czarnia

sterz

πρόβατα

(ἡ αὐλή)

(μία

(εἷς ποιμὴν)

ποίμνη)

Ojciec kocha (ἀγαπᾷ) Syna (chiasm)

Ojciec

Oddaje

Oddaje

Mój Ojciec

(ὁ πατήρ ἀγαπᾷ)	(λάβω)	(ἐγὼ τίθημι αὐτήν ἀπ' ἑμαυτοῦ)	(πατρός μου)
Ojciec i Syn (paralelizm synonimiczny)			
ἐγὼ τίθημι (w. 17) → ἐγὼ τίθημι αὐτήν ἀπ' ἑμαυτοῦ (w.18)		λαβεῖν αὐτήν (w. 18) → ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός (w. 18)	
10, 19–21 – rozłam : ma demona i jest szalony (1 stronnictwo) // to nie są słowa opętanego (2 stronnictwo) Czyż zły duch mógłby otworzyć oczy niewidomym ? (τυφλῶν ὀφθαλμοὺς ἀνοῖξει)			

Tak ujęta struktura, w skróconej wersji może wyglądać koncentrycznie:

A: J 9, 39–41⁵⁸

B: J 10, 1–5

J 10, 6: Faryzeusze nie pojęli znaczenia tego, co im mówił

B': J 10, 7–18

A': J 10, 19–21

Gdyby popatrzeć od tej strony, wówczas można by powiedzieć, że Autor nie tyle stosuje technikę nieporozumienia, ile chce przekazać merytorycznie, jakie jest źródło tego niepojmowania, tzn. trwanie w grzechu. Tak jak ojciec kłamstwa ma swoje dzieci (cf. J 8, 44), tak Ojciec ma swojego Syna i podległą Mu „owczarnię”. Jezus przeprowadza sąd już tu na ziemi i określa dokładnie, kto i w jaki sposób zgrzeszył, a także kto to naprawi. Sąd jest związany z rozłamem, ale jednocześnie biorąc pod uwagę rozważania między faryzeuszami, grzech trwa nadal, więc nie mogą pojąć tego, co Jezus im objawia (cf. J 10, 19–21). Jeśli chodzi o krytykę tekstualną, co też było widoczne przy poprzedniej perykopie, nie mamy świadków, którzy ukazywali by zmianę struktury czy rozumienia interesującego nas J 10, 17.

⁵⁸ Cf. U. Poplutz [w:] J. Frey – J.G. van der Watt – R.Z. Zimmermann, *Imagery in the Gospel of John. Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language...*, s. 112.

Rozważany werset mieści się więc perykopie J 10, 7–18. Biorąc pod uwagę termin ἡ παρουσία⁵⁹ (ἡ παρουσία) zawarty w poprzedniej części (J 10, 6)⁶⁰, dostrzegalna jest łączność także w zastosowaniu wyrażenia: ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν. Zwrot Jezusa (ἐγὼ εἰμι), który występował już wcześniej (cf. J 4, 26; 6, 20; 6, 35; 6, 38; 8, 12. 18. 24. 28. 58) ma za zadanie pogłębić i rozszerzyć wcześniejszą parojmię (J 10, 1–5). Ellis nazwał taką wypowiedź alegorycznym wyjaśnieniem terminów (*allegorical explanation of terms*)⁶¹. Przyjęto tutaj, że lepiej oddaje to funkcję, jaką pełni perykopa, niż nazwanie jej mową⁶², czy też mową o charakterze wyjaśniającym⁶³.

Alegoryczne wyjaśnienie Ewangelisty skupia naszą uwagę na dwóch rzeczownikach: brama (ἡ θύρα) i pasterz (ὁ ποιμὴν). Podobnie jak w J 3, 22–36, mamy do czynienia z rozwijaniem motywów i dążeniem do ukazania uniwersalizacji misji Jezusa. Tym, co także cenne dla tematu *agape*, w końcowym ujęciu jest mowa o miłości Ojca do Syna ze względu na ofiarę, tj. oddanie życia za owce. W perspektywie, w której zostało to zaprezentowane, konsekwentnie wykazano ujęcie tematu miłości Ojca do Syna w szczytowym punkcie refleksji. Patrząc na całość kompozycji Czwartej Ewangelii, mamy trzecią część narracji (J 7, 1 – J 10, 42)⁶⁴. *Agape* Ojca do Syna została wyrażona w obecności faryzeuszów, którzy toczą zacięty spór z Jezusem, zakończony próbą ukamienowania Go (cf. J 8, 59). Następnie

⁵⁹ Cf. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski...*, t. III, s. 447; Cf. F.W. Danker, *A Greek - English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature...*, s. 779. W swoim dziele dotyczącym m.in. Ewangelii Jana, bardzo wnikliwe opracowanie terminologii w kontekście Janowej parojmii: Cf. J. Frey – J.G. van der Watt – R.Z. Zimmermann, *Imagery in the Gospel of John. Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language...*, s. 9n..

⁶⁰ Cf. H. Doh, *The Johannine Paroimia*, „Dissertations” nr 36 (1992), s. 136–167.

⁶¹ Cf. P.F. Ellis, *The Genius of John: A Composition-Critical Commentary on the Fourth Gospel*, Minnesota 1984, s. 168.

⁶² Cf. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, t. 1, Freiburg - Basel - Wien 1975, s. 99; J.S. Synowiec, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003, s. 138–150.

⁶³ Cf. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (1-12)...*, s. 740.

⁶⁴ Cf. J. Staley, *The Structure of John's Prologue...*, s. 256.

dyskusja przenosi się na zewnątrz świątyni, gdzie Jezus czyni szósty znak (cf. J 9, 1–7) i po Nim następuje objawienie miłości, jaką Ojciec ma do Syna.

To, co Bultmann nazwał kontrowersją⁶⁵, jak wynika z przeprowadzonej w niniejszej dysertacji analizy, może stanowić element inkluzji, mającej ostatecznie doprowadzić do trzeciej (cf. J 7, 43; 9, 16 i 10, 19) schizmy czy rozdarcia⁶⁶ (σχίσμα). Jest to zamierzony kontrast zestawiony z ogromną miłością Ojca do Syna, która wyrażona jest w J 10, 17 przez ἀγάπη wynikającą (διὰ τοῦτο) z oddania życia za owce i przyprowadzenia tych spoza owczarni. Dzięki tej miłości mocno rodzinnej i wspólnotowej ma zagościć jedność zarówno owczarni (między zgromadzonymi), jak i postrzeganiu Pasterza jako tego, który jest jedyny dla wszystkich bez wyjątku (cf. J 10, 16).

Co do samego czasownika ἀγαπάω, znajduje się on w drugim z sześciu wersetów (cf. J 10, 17) i ponownie⁶⁷ jest wyrażony w czasie teraźniejszym (ἀγαπᾷ, 3 p. sg. ind. praes. act.). Pozostałe dwie perykopy, które zawierają interesujące nas cztery wersety (cf. J 15, 9; 17, 23. 24. 26) stosują inny czas. Ten tryb i aspekt wyrażony przez Autora Ewangelii określa kochanie trwałe, bez początku i końca tej czynności dziejącej się teraz⁶⁸. Jest to działanie odnoszące się do pewnej uniwersalności. Sięga ona nie tylko przeszłości i przyszłości, ale także czegoś zdecydowanie ponadczasowego.

Należałoby w tym miejscu określić typ czasu teraźniejszego, którego użył Autor Ewangelii⁶⁹. Określając właściwe odniesienie spośród trzynastu opcji, bierzemy pod uwagę *preasens gnomicum*⁷⁰ oraz *preasens* zwyczajowy⁷¹, który

⁶⁵ Cf. R. Bultmann, *The Gospel of John. A Commentary*, Philadelphia 1971, s. 339-342.

⁶⁶ Cf. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski...*, t. III, s. 264; F.W. Danker, *A Greek - English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature...*, s. 981.

⁶⁷ Cf. J 3, 35.

⁶⁸ Cf. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu...*, t. 13, s. 303.

⁶⁹ Cf. *ibid.*, s. 303–316. Piwowar w swoim opracowaniu wymienia aż 12 (lub 13, jeśli policzymy *prasens* perfektywny w jego dwóch odśłonach) rodzajów ind. praes., powołując się na różnych autorów (m.in. Robertsona, Blassa, Debrunnera czy Wallace'a).

⁷⁰ Cf. *ibid.*, s. 307–308.

⁷¹ Cf. *ibid.*, s. 307.

nazywany jest *praesens consuetum*. Jeśli chodzi *praesens gnomicum*⁷² dotyczy on szczególnie miejsc, gdzie podmiotem danej czynności jest Bóg lub natura⁷³. Kwestia omawiana stanowi prawdę ogólną, uniwersalną, ponadczasową i dotyczy pewnych ściśle określonych stanów, mówiąc o nich nie jako o czynności dokonującej się, ale wydarzeniu zawsze się dziejącym⁷⁴. Biorąc pod uwagę preegzystencję miłowania Syna przez Ojca, a zwłaszcza gdy podmiotem jest Bóg, możemy uznać w świetle języka greckiego κοινή jako trwałą prawdę o ἀγάπη. Dotyczy to zarówno tej opisaną wcześniej w J 3, 35, jak i w alegorii wyjaśniającej, w której skład wchodzi J 10, 17.

Aby dopełnić opisu miłości Ojca do Syna w naszym wersecie, Ewangelista zastosował przyimek właściwy δία. Po połączeniu go z zaimkiem w akuzatiwie liczby pojedynczej (τοῦτό) wyraża on powód lub rację, ze względu na coś lub z powodu czegoś, albo cel i coś, co można nazwać przyczyną finalną⁷⁵. Zasygnalizowany paralelizm synonimiczny obecny w J 10, 17–18 ma funkcję podkreślenia relacji Ojca, który kocha Syna dającego (τίθημι – 1 p. sg. ind. praes. act.) wszystko co ma (ἡ ψυχή⁷⁶), jako zwieńczenie ich *agape*.

Jednocześnie wobec wspomnianej czynności dawania życia nie można powiedzieć, że miłość Ojca jest uwarunkowana tymże Jezusowym oddaniem. *Agape* Ojca do Syna nie została wyrażona w tym miejscu przez Ewangelistę zdaniem warunkowym. Ogłoszenie umiłowania nie nastąpiło też po ofierze Jezusa na krzyżu (cf. J 19, 30; ὁ πνεῦμα), gdyż zasięg miłości jest ponadczasowy i uniwersalny. To dotyczy całego życia (ἡ ψυχή) i wielu jego aspektów⁷⁷, a więc i preegzystencji oraz

⁷² Gr. ἡ γνώμη – myśl, sąd, wola, usposobienie (cf. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski...*, t. I, s. 473).

⁷³ Cf. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu...*, t. 13, s. 308. Przykłady, które zostały podane, to np. J 3, 8: „Wiatr wieje tam, gdzie chce” oraz 2 Kor 9, 7: „Radosnego dawcę kocha Bóg”.

⁷⁴ Cf. *ibid.*, s. 307–308.

⁷⁵ Cf. *ibid.*, s. 220.

⁷⁶ Cf. F.W. Danker, *A Greek - English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature...*, s. 1098.

⁷⁷ Cf. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski...*, t. IV, s. 670–671; H.G. Liddel – R. Scott – R. McKenzie, *Intermediate Greek Lexicon*, Oxford 1996, par. 62522.

planu, jaki ma Ojciec w ἀγάπη do Syna. Paralelizm nie mówi o odebraniu, ale o dobrowolnym położeniu (τίθημι⁷⁸), a następnie wzięciu z powrotem (λάβω – 1 p. sg. con. aor. act.). To wyraża również *coniunctivus*, czyli tryb prawdopodobieństwa, w tym kontekście jest skierowany na przyszłość. W tym miejscu powyższy czasownik pełni rolę prospektywną, czyli futuryczną⁷⁹. Dotyczy on zamartwychwstania Chrystusa, o czym Jezus mówił wcześniej m.in. uczniom, używając obrazu „świętyni swojego ciała” (cf. J 2, 21–22), czy Żydom o słyszeniu przez umarłych głosu Syna Bożego (cf. J 5, 25).

Potwierdzenie synowskiego oddania następuje w drugim członie paralelizmu (J 10, 18), w którym Jezus mówi, że nikt czy też nic (οὐδείς) nie zabiera Mu życia. Przeciwnie, On sam z siebie oddaje i ma moc (ἐξουσία) zarówno do oddania, jak i odzyskania. To inicjatywa, która wyrażona została słowem przykazanie (ἡ ἐντολή) i wyprzedza wszystkie późniejsze sytuacje, w których Jezus zostaje zdradzony, pojmany i skazany na śmierć. Oddała to fałszywe rozumienie, jakoby Jezus umarł za swoje przestępstwo⁸⁰. Zarzuty w tej sekcji dotyczą też źródła Jego działania, które doprowadziło do trzeciego rozłamu w gronie faryzeuszów. Z jednej strony płyną oskarżenia Jezusa o opętanie i odejście od zmysłów (cf. J 10, 20), a inni zachęcają do zwrócenia się w stronę znaku, jakiego dokonał Jezus, uzdrawiając niewidomego od urodzenia (cf. J 10, 21).

Właśnie dlatego relacja Ojca do Syna w kontekście oddania życia została wpisana w alegorię. Obraz dobrego Pasterza i Jego walka z wilkiem, a także informacja o złodziejach i rozbójnikach wdzierających się do zagrody mają ukazać, jak ofiarna jest miłość Syna. Doświadczywszy pełnej *agape* Ojca ma szansę uratować i zjednoczyć podzieloną i zranioną wspólnotę. Tylko Ojciec, który miłuje

⁷⁸ Cf. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski...*, t. IV, s. 322–324.. Jest to bardzo zróżnicowanie i szeroko tłumaczony czasownik: postawić, położyć, umieścić, zasadzić, posadzić, złożyć w zastaw, zdeponować, zapłacić, wypłacić, zapisać, spisać.

⁷⁹ Cf. A. Piwowar, *Greka Nowego Testamentu. Gramatyka...*, t. 1, s. 47; Cf. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu...*, t. 13, s. 372; A. Piwowar, *Język grecki Nowego Testamentu...*, t. I, s. 89.

⁸⁰ Cf. P.F. Ellis, *The Genius of John: A Composition-Critical Commentary on the Fourth Gospel...*, s. 169.

Syna, mógł przekazać przez Niego i w Nim, jak powinna wyglądać jedność we wspólnocie chrześcijan. I ponownie, owocem tego, iż Jezus czyni to z własnej woli i władzą daną od Ojca, jest nowe życie, czyli zmartwychwstanie. Ewangelista w parojmii nazwał to życiem oddanym i odzyskanym (cf. J 10, 17).

Wnioski

Agapetologia perykopy J 10, 7–21 wpisana w szerszą strukturę (cf. J 9, 39–10, 21) ukazuje coraz większą uniwersalizację przesłania o miłości. Próba dotarcia do wielu (cf. faryzeusze i zagubione owce) poprzez ponowną próbę ukazania misji Jezusa, pokazuje determinację i otwartość Syna. Można powiedzieć, że ἀγάπη za oddanie życia w relacji rodzinnej Ojca i Syna to sięgająca od zawsze na zawsze więź i chęć ocalenia absolutnie wszystkich. Nie chodzi tylko o misję ratunkową dla ludzkości, ale o zamysł wprowadzania tej jednej relacji Ojca i Syna dla świata. Widzimy dialogiczność tej miłości. Nakaz Ojca jest przez Niego artykułowany (cf. J 10, 18), ale z drugiej strony nie jest uwarunkowany zachowaniem Jezusa. Przestrzeń, w której odbywa się tak pojęta relacja jest „papierkiem lakmusowym” dla tych, którzy i tak już między sobą są podzieleni (cf. J 10, 19–21).

Co więcej, objawienie i zapraszanie w głąb tej relacji jest doświadczeniem dla wielu utrudniającym zrozumienie. To kolejny raz element sądu (εἰς κρίμα), o którym powiedział Jezus: „by widzący przestali widzieć” (cf. J 9, 39). Miłość Ojca do Syna za oddanie życia niejako „oślepia” przekonanych o właściwym patrzeniu na swoją relację do Boga. Szczególnie jest to widoczne wobec umiłowanego Syna będącego Dobrym Pasterzem.

Pocieszającą treścią płynącą od Autora Ewangelii jest fakt, że można uznać swoją ślepotę, czyli grzech, a wtedy Jezus ma moc, by uzdrowić całego człowieka i wprowadzić do jednej owczarni i przez jedną bramę. Trzeba jednak poddać się prowadzeniu i iść drogą *agape*, a to jest możliwe dzięki ofiarności Syna, który nabył i otrzymał wszelkie prawa, także do osądu i odzyskania życia od swojego

Ojca. Wówczas Boża rodzina, po wykonaniu tego dzieła może zostać zgromadzona w jedno, by „nastąpiła jedna owczarnia i jeden Pasterz” (J 10, 16).

1.3. *Agape* ojcowska a miłość Jezusowa – J 15, 9

Istnieje ścisła analogia między miłością Ojca do Jezusa, a *agape* Syna do Ojca oraz do chrześcijan. Początek zawsze jednak znajduje się w inicjatywie Ojca. Refleksja Ewangelisty na temat miłości to rozwinięcie obrazu winnego krzewu. Mamy do czynienia z uwydatnieniem miłości, która rozrasta się i jest konieczna do utrzymania (μένω) życia, a także niejako nakazana (imp. aor. μείνατε). Typowo Janowy sposób prezentacji ἀγάπη widzimy w emfazie i poszerzaniu wspólnoty korzystającej z miłości Ojca przez pośrednictwo Syna. Zobaczymy, jak prezentuje się szczegółowo teologia św. Jana w tym ujęciu.

1.3.1. Ojciec kochający Syna – model i kierunek *agape* Jezusa

Zanim zostaną ukazane uczniom prawa przyjaźni z Jezusem (cf. J 15, 12–17), Mistrz odnosi się do głównej miłości swojego życia, a więc do swojego Ojca i Ich wzajemnej relacji:

καθὼς ἠγάπησέν με ὁ πατήρ,

κἀγὼ ὑμᾶς ἠγάπησα:

μείνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ (J 15, 9)

Znany w egzegezie biblijnej, a obecny w J 15, 9 motyw paralelizmu wewnątrz jednego wersu⁸¹, oparty jest na dosłownym powtórzeniu elementów z oczywistą zmianą, jeśli chodzi o osobę⁸². *Agape* Ojca jest modelem tego, w jaki sposób kocha Jego Syn. Z poprzedniej perykopy (cf. J 10, 7–21) nieobcy jest nam kontekst Pasterza i Jego stada. Akcent perykopy położony był jednak na znajomości⁸³, bez zobrazowania tego tak, jak w parojmii o winnicy.

Jest ona ilustracją trwania w miłości Jezusa. Ojciec, który kocha Syna, porównany jest do uprawiającego winnicę (cf. J 15, 1 – ὁ πατήρ μου ὁ γεωργός ἐστίν), a Syn nazywa siebie prawdziwym krzewem winnym (ἐγὼ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή). Harmonijność takich postaw jak miłość i zobrazowanie jej winnicą uwydatnione jest na końcu poprzez bardzo ważny dla teologii św. Jana czasownik μένω⁸⁴. Zostaje on przeniesiony na konkretne postawy życiowe (cf. J 15, 10), które jako pierwszy pokazuje swoim życiem Syn. To on zachowuje przykazania, trwa w nich, co jest jednoznaczne z okazaniem ἀγάπης Ojcu.

Tak zarysowany kontekst obrazów i paralelizmów w mówieniu o relacji Ojca i Syna prowadzi nas do struktury tekstu. Przy analizie należy wziąć pod uwagę, że ten wiersz znajduje się w części rozpoczynającej się od J 11, 1 i trwającej do J 21, 25⁸⁵. Taka struktura wypływa z koncentryzmu⁸⁶ dzieła Janowego oraz ujęcia

⁸¹ Cf. J.L. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History*, New Haven and London 1981, s. 51.

⁸² ἠγάπησέν – 3 p. sg. ind. aor. act. / ἠγάπησα – 1 p. sg. ind. aor. act.

⁸³ Tylko w J 10, 14–15 mamy czterokrotne powtórzenie *verb.* γινώσκω. O oddziaływaniu tego czasownika można przeczytać w III rozdziale (3.3. Przejawy *agape* Ojca i Syna we wzajemnym oddziaływaniu). Co warto podkreślić to fakt, że jedno ze znaczeń γινώσκω (γινγνώσκω) brzmi: „być w zażyłym, bliskim stosunku, także miłośnym” (cf. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski...*, t. I, s. 467).

⁸⁴ Cf. ROZDZIAŁ III – Określenia analogiczne i przejawy *agape* Ojca i Syna.

⁸⁵ Cf. J. Staley, *The Structure of John's Prologue...*, s. 258–262.

⁸⁶ Koncentryzm, a dokładnie symetria koncentryczna w Czwartej Ewangelii polega na takim układzie treści, aby to co kluczowe, znajdowało się w środku danej perykopy, a elementy składowe miały do niej doprowadzać. Różne są koncepcje ujęcia tego koncentryzmu (cf. S. Mędała, *Problem struktury literackiej czwartej Ewangelii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” t. 46 nr 1 (1993), s. 13–15), jednak co do zasady, autorzy odkrywają, jak precyzyjnie i w sposób wyrafinowany Autor Ewangelii przekazuje słowo Boże.

szczególnej bliskości Ojca i Syna w kluczu *agape*, które jest miłością rodzinną, tzn. wpływającą z rodziny i do rodziny prowadzącą.

Istotnym elementem są także podróże Jezusa, w które wpisuje się nasza perykopa. Właśnie ta ostatnia z czterech podróży Jezusa rozpoczyna się od wędrówki do Betanii. Do opisu relacji Jezusa z przyjaciółmi Ewangelista posłużył się specyficznym użyciem i przestawieniem czasowników φιλέω⁸⁷ (cf. J 11, 3) i ἀγαπάω⁸⁸. Widzimy tu motyw, który pojawi się ponownie w J 21, 15–17, co Staley nazwał zestawieniem kontrastującym (*juxtaposition*)⁸⁹. Istotne jest też doprecyzowanie wspomnianego biblisty, jako że w kontekście miłości Ojca i Syna narrator pierwszy raz użył ἀγαπάω w takiej konwencji⁹⁰, a drugi raz znowu zostanie to użyte na koniec dzieła w specyficznym układzie: ἀγαπᾷς–φιλῶ (cf. J 21, 15. 16) i na koniec φιλεῖς–φιλῶ (cf. J 21, 17).

Tuż przed rozpoczęciem perykopy J 15, 1–17 mamy zakończenie mowy Jezusa, która szczegółowo zostanie rozwinięta w niniejszej rozprawie na początku drugiego rozdziału. Jeśli chodzi o J 15, 9 można wskazać istotną zmianę, która wpływa na nowe rozumienie mocy miłości Ojca do Syna. Po pierwsze lokacja treści różni się znacząco od dwóch poprzednich. Wchodzimy bowiem do Wieczernika, gdzie Jezus daje się głębiej poznać swoim uczniom. Po drugie następuje zmiana z czasu teraźniejszego na aoryst. Po trzecie nie mamy do czynienia z uniwersalizacją i rozszerzaniem, ale porównaniem działania Jezusa względem uczniów z tym, co dzieje się w relacji wewnątrz Boga (Ojciec–Syn). W odróżnieniu od poprzednich uwaga jest skupiona na podobieństwie miłości Jezusowej do *agape* Ojca. Zauważalne jest też, że kilka manuskryptów zawiera inną kolejność słów. Jest to pierwsza tego typu zmiana w kontekście tematu miłości Ojca do Syna.

⁸⁷ Kilku świadków inaczej niż w *textus receptus* zawiera εφιλει (D a e); φιλεῖς – 2 p. sg. ind. praes. act..

⁸⁸ ἠγάπα – 3 p. sg. ind. imperf. act..

⁸⁹ Cf. J. Staley, *The Structure of John's Prologue...*, s. 261.

⁹⁰ Cf. *ibid.*

Z powyższych elementów istotne jest porównanie, które zostało zaznaczone poprzez spójnik καθώς⁹¹. Autor wprowadza analogię między Ojcem i Synem, a Synem i chrześcijanami, która jest podsumowaniem alegorii o Winnym Krzewie. Tym razem jest to wyrażone *explicite*. J. Gnilka powołując się na Bauera i Alanda, uważa, że καθώς użyte nieco dalej (cf. J 15, 12)⁹² wskazuje na przykład i uzasadnienie, że ta miłość Ojca do Syna jest wzorem dla chrześcijan⁹³. Ona jest modelem każdej innej. Nie ma tu podziału i mowy o jakiegokolwiek innej charakterystyce *agape*. W teologii Czwartej Ewangelii poza miłością Ojca i Syna nie istnieje inny „źródłowy model” w ἀγάπη do bliźnich.

Kolejno odnosząc się do dwukrotnie użytego tu czasownika w ind. aor. act. (ἠγάπησέν i ἠγάπησα) warto po pierwsze wskazać na trudność w tłumaczeniu. Tego czasu nie posiadamy m.in. w języku polskim, a więc każdy uważny czytelnik będzie musiał dokonać dogłębnej analizy gramatycznej. Po drugie już w obrębie słowa należy dokonać odpowiedniej klasyfikacji wyrażenia⁹⁴. Tutaj na zasadzie analogii możemy stwierdzić, że w poprzedniej perykopie (cf. J 10, 7 – 18) użyte zostało *praesens gnomicus*, a tutaj również jest on zastosowany, tyle że *aoristus gnomicus*, który z punktu widzenia egzegetycznego (F. Blass, A. Debrunner) ma czytelnikom mówić o sytuacjach ponadczasowych, czy jak to ujął A. Piwowar „typicznych”⁹⁵.

Jest to więc zasada życiowa, modelowa i zawsze relacyjna w obrębie rodzinnej (wspólnotowej) relacji. *Agape* Ojca i Syna jest wzorem do naśladowania i ma mieć miejsce w każdej rodzinie chrześcijańskiej. Inne rozumienie, a więc że jest

⁹¹ Cf. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu...*, t. 13, s. 537.

⁹² Idea, która zawarta jest w tym fragmencie z jednej strony polega na tym, że zarówno J 15, 9 jak i 15, 12 dotyczą miłości, jak również zawierają w sobie konkretny wzorzec, na którym w ramach tej jednej *agape* funkcjonuje Jezus jak i uczniowie (chrześcijanie).

⁹³ Cf. J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002, s. 333.

⁹⁴ Tym razem wybór aorystu ograniczony zostanie do dziewięciu wariantów, Cf. *ibid.*, s. 325–333. Sam autor zestawienia zdaje sobie jednak sprawę, że część gramatyk łączy w jedną całość to, co zostało w jego pracy oddzielone (np. aoryst chwilowy i całościowy (*complexivus*)).

⁹⁵ Cf. *ibid.*, s. 331–332. Dodatkowo tłumaczymy go przy użyciu czasu teraźniejszego i występuje dość rzadko w Nowym Testamencie.

to *aoristus complexivus*⁹⁶, wyraża rzecz jasna coś ponadczasowego i stosowany jest najczęściej w Nowym Testamencie, patrząc na rodzaj⁹⁷. Kontekst i zestawienie czasowników z J 3, 35 oraz J 10, 17 wskazuje wyraźnie na podmiot (Bóg Ojciec) i rzeczywistość uniwersalną nie tylko ze względu na ponadczasowość, ale jako na regułę życia. *Aoristus complexivus* nie prezentuje, tak jak to ujął S. Mędala, miłości czyli życia Boga i zasady wszystkiego⁹⁸. Ten rodzaj nie mówi o aspekcie tej czynności⁹⁹. *Gnomicus* ukazuje zarówno aspekt, jak i uniwersalną zasadę działania miłości.

Przejdźmy teraz do trzeciego członu wersetu J 15, 9 (μείνате ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ), który opisuje trwanie w miłości. Chodzi o łączność w miłości chrześcijan do Jezusa. Ta postawa trwania powinna być jak najbardziej relacyjna w odniesieniu do Jezusa (winna latorośl). Na niej opiera się całość ich wiary, tego co będzie w przyszłości oraz faktu budowania relacji wewnątrz wspólnoty chrześcijan. Dokładniejsze znaczenie czasownika μείνате (od μένω, 2 p. pl. imp. aor. act.) w Ewangelii Janowej omówione zostanie w rozdziale trzecim. Warto jednak wspomnieć, że ten również niezwykle „Janowy” sposób używania μένω nadaje rozumieniu kontekst domowy i rodzinny¹⁰⁰. W tej parojmii od J 15, 4–7 μένω zostało użyte 7 razy, a zdanie analizowane przez nas (J 15, 9) oraz wers następny (J 15, 10) jest podsumowaniem i zawiera trzykrotne użycie czasownika odnoszącego się do trwania. Ojciec jest jego gwarantem, gdyż jako Gospodarz¹⁰¹ troszczy się o swojego Syna (cf. J 15, 2 – καθαίρει), w którego włączeni zostają chrześcijanie.

Natomiast w tej perykopie, zwłaszcza w 15, 9 mamy do czynienia z narracją o odwzorowaniu *agape* Ojca przez Syna, który kocha dokładnie tak samo jak Ojciec. Św. Jan bardzo mocno akcentuje wzajemność i wzorowanie się

⁹⁶ Cf. S. Mędala, *Ewangelia według świętego Jana (13 - 21)*, s. 117.

⁹⁷ Cf. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu...*, t. 13, s. 326.

⁹⁸ Cf. S. Mędala, *Ewangelia według świętego Jana (13 - 21)...*, s. 117.

⁹⁹ Cf. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu...*, t. 13, s. 326.

¹⁰⁰ Cf. O. Birger, *Johannesbrevnen*, t. 19, Stockholm 2008, s. 228–229.

¹⁰¹ Cf. C.A. Roth, *God as a Gardener*, Roanoke 2019, s. 37–42.

w odniesieniu Syna do Ojca. Chce uwypuklić, że jest to taka sama miłość, relacja i uczucie o tym samym charakterze. Przez użycie tego samego czasownika w aoryście (paralelizm) podkreśla i uwydatnia (emfaza: τῆ ἀγάπῃ τῆ ἐμῆ), że chodzi o taką samą miłość. Czy to wyakcentowanie tej Synowskiej ἀγάπῃ wynika z tego, że uczniowie mogli wątpić i nie wierzyć w miłość Jezusową? Wydaje się, że tak. Tym bardziej więc zadziwia hojność ich Mistrza. Taki dar może ofiarować tylko Ktoś, kto prawdziwie jest kochany i kocha według tego, co sam otrzymał od Ojca. Jest jednorodnym Ojca (cf. J 1, 14. 18; 3, 16. 18 – μονογενής¹⁰²) i jednoczy chrześcijan w Sobie.

Ten motyw miłości ofiarnej Ojca i pierworodnego Syna u Jana jest pełnym rozwinięciem motywu starotestamentowego *agape*, o czym wspomniane jest również w kontekście ofiary w Hbr 11, 17. Dotyczyło to przede wszystkim ofiary Abrahama i Izaaka (cf. Rdz 22, 1–19). To kulminacja cyklu o tym Patriarsze¹⁰³, odnosząca się *explicite* do ἀγάπῃ między ojcem a synem, którego Abraham ma złożyć w ofierze jako jedyne dziecko. Hebr. 𐤒𐤓 w Septuagincie zostało trzykrotnie oddane przez gr. ἀγαπητόν (cf. Rdz 22, 2. 12. 16) i tłumaczone „którego miłujesz”. Rzeczownik ten rozumieć należy jakościowo, gdyż kontekst śmierci syna (cf. Jr 6, 26; Am 8, 10) i utrata jedyne go życia (Ps 22, 21; 35, 17) na to wskazuje¹⁰⁴.

Nie chodzi więc o naturę ἀγάπῃ, ale o całą miłość skupioną na jednej osobie skierowaną ku drugiej, a także istotnym jest, iż więcej ofiarować po prostu nie można. O ile w historii Abrahama chodziło o próbę wiary, o tyle jedyne Syna Boga Ojca skupia w sobie całą historię zbawienia przez wyrażenie miłości na krzyżu, od której „nikt nie ma większej miłości” (cf. J 15, 13 – μεῖζονα ταύτης ἀγάπην). Mamy jeszcze kilka przykładów jednorodnych/pierworodnych, jeśli chodzi o kobiety, jest jedyna córka Jeftego, którą ten przysiągł ofiarować (cf. Sdz 11, 34), czy też Sara (cf. Tb 3, 15; 6, 11).

¹⁰² Oprócz Ewangelii Jana (i 1 J 4, 9), 3 x μονογενής stosuje Łukasz (Łk 7, 12; 8, 42; 9, 38), a 1 x mamy w Hbr 11, 17.

¹⁰³ Cf. J. Lemański, *Księga Rodzaju*, NKB ST I/2, Częstochowa 2014, s. 481.

¹⁰⁴ Cf. Ibid, s. 489.

Dlatego właśnie, wracając do rozważanego fragmentu (J 15, 9), emfaza o której wspomnieliśmy (μείνετε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ), zaznacza specyfikę miłości Ojca i Syna. Jest to też specyfika Autora Ewangelii Janowej. Na 65 przypadków użycia w Nowym Testamencie zaimka dzierżawczego oraz rodzajnika, aż 34 znajduje się w dziele Janowym. Wiadomym jest fakt, że poprzez opuszczenie lub użycie rodzajnika Autor może chcieć pokazać konkretność myśli, także od strony teologicznej. Z uwagi na specyfikę języka polskiego jest to trudno dostrzegalne i na pewno, jeśli chodzi o badaczy Nowego Testamentu, ciągle temat ten czeka na szczegółowe opracowanie¹⁰⁵.

Położenie akcentu na konkretne przesłanie przez użycie dłuższej formy zaimka dzierżawczego jest widoczne w Czwartej Ewangelii także w innych sytuacjach, m.in. dotyczących: radości Jana Chrzciciela (cf. J 3, 29), woli (cf. J 5, 30; 6, 38), słów, nauki i przykazań (cf. J 5, 47; 7, 16; 8, 31. 37. 42; 14, 15), czasu zbawienia (cf. J 7, 6. 8) czy pokoju, który ofiaruje właśnie Jezus (cf. J 14, 27). Najbliższy kontekst wskazuje na dwa przykłady: radość (cf. J 15, 11) oraz przykazanie (cf. J 15, 12) wyrażone w ten sam sposób co *agape*.

Doskonała i zarazem będąca modelem dla innych miłość Ojca do Syna zawiera zachętę do trwania (μείνετε) w Jego miłości (τῇ ἀγάπῃ) z podkreśleniem, że to dotyczy właśnie Jego miłości (τῇ ἐμῇ), która stanowi funkcję atrybutywną. Jeśli chodzi o rozumienie tej funkcji, to ma prezentować cechę rzeczownika wyróżniającą ją spośród innych. Ten drobny element po raz kolejny ma charakter przestrogi w piśmie Janowym. Autor nie prowadzi otwartego sporu, ale zaznacza, że nie ma innej miłości niż Ojca do Syna, a w konsekwencji *agape* Syna do uczniów nie posiada innego źródła i spełnienia.

Stąd w całości obrazu winnej latorośli obecne są rozważania na temat odcięcia bezowocnych: „Ten, kto nie trwa we Mnie, zostanie wyrzucony jak winna

¹⁰⁵ Cf. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu...*, t. 13, s. 98. Bardzo podobnie, jeśli chodzi o dodawanie lub ujmowanie rodzajnika jest w Starym Testamencie, jeśli chodzi o hebr. np. Rdz 22, 2, gdzie jest nazwa Moria (מֶרְיָ) znajduje się rodzajnik określony (יָ), co oznacza bardziej typologiczne aniżeli geograficzne ujęcie (cf. R. Branscheidt, *Abraham. Glauenswanderschaft und Opfergang des von Gott Erwählten*, Würzburg 2009, s. 263).

latorośl i uschnie. Potem ją zbierają i wrzucają w ogień, i płonie” (J 15, 6). Występuje tu także motyw oczyszczania „owocujących” chrześcijan przez Ojca: „Każdą latorośl, która nie przynosi we Mnie owocu, odcina, a każdą, która przynosi owoc, oczyszcza, aby przynosiła owoc obfitszy” (J 15, 2). Jest to warunek *sine qua non*, jeśli chodzi o wejście w miłość Ojca do Syna.

Wnioski

Autor Czwartej Ewangelii dokonał zupełnie nowej odsłony tej samej i niezmiennej miłości Ojca do Syna. Tym razem określił kolejny „odcień” *agape* jako model i kierunek biorący początek z wzajemności Ojca i Syna. Jako przeznaczona do naśladowania i skuteczniana (zachowywanie przykazań), stanowi ona wzorzec, który powinien być punktem odniesienia dla chrześcijan, co ma wpływ na konkretne moralne postępowanie. Widzimy również nowe formy czasu w odniesieniu do ἀγαπάω (na przykład ἠγάπησέν/ἠγάπησα – *aoristus gnomicum*) podkreślający powszechnie i ponadczasowo obowiązującą prawdę, stanowiący model kochania wszystkich uczniów Chrystusa.

Alegoria Gospodarza (ὁ γεωργός) pielęgnującego Winny Krzew (jedyne Syna) uwydatnia fakt, że Ich *agape* może ocalić, a odrzucenie tego daru skazuje na zatracenie. Relacja, której spoiwem jest *agape* jako jedyna tworzy sferę bezpieczeństwa i daje możliwość wytrwania nawet w bardzo ciężkich momentach. Jest to też pewnego rodzaju przestroga, by nie szukać ἀγαπάω poza jedynym źródłem, bo wówczas oddalamy się od prawdziwego środowiska rodzinnego, a ostatecznie może to prowadzić do bycia „synem zatracenia”. Chwała Ojca będzie widoczna, jeśli Jezus uchroni przed tym losem swoich uczniów (cf. J 15, 8).

1.4. *Agape* Ojca przed założeniem świata – J 17, 24

Biorąc pod uwagę władzę, jaką Syn otrzymał od Ojca (cf. J 3, 35), oddanie życia (cf. J 10, 17) i wzajemność relacji (cf. J 15, 9), w teologii św. Jana pojawia się także ważny aspekt „ponadczasowy” (cf. J 17, 24). Kulminacyjny moment Ostatniej Wieczerzy zostaje ukazany jako przeżywanie bliskości Ojca ze swoim Synem. Syn współdzieli tę bliskość z uczniami i dzięki temu nadaje Wieczernikowi nowe oblicze, niespotykane w Ewangeliach synoptycznych. Obecne wcześniej akcenty dotyczące *agape* są w tym miejscu pogłębiane i celebrowane w nowej wspólnoty, w rodzinie. Do niej zaproszeni są uczniowie Jezusa i wszyscy ci, którzy dzięki świadectwu chrześcijan przekonają się o tej miłości i w nią uwierzą.

1.4.1. Miłość od zawsze

Na samym końcu swojej ostatniej modlitwy Jezus stwierdził, że Ojciec umiłował Go jeszcze przed założeniem świata:

ἠγάπησάς με

πρὸ καταβολῆς κόσμου (J 17, 24)

W najbliższym kontekście tego stwierdzenia rdzeń ἀγαπ– użyty jest aż pięciokrotnie (cf. J 17, 23 – 26), co podkreśla wagę miłości Ojca. Widzimy tu więc odmienną koncepcję niż u synoptyków. Czwarta Ewangelia nie zawiera też modlitwy w Ogrójcu, ale Autor umieszcza modlitwę Jezusa właśnie pod koniec Ostatniej Wieczerzy (cf. J 17, 1 – 26) i koncentruje ją wokół relacji Ojciec–Syn. Jest ona ukazana właśnie po to, by podkreślić wagę ich współdziałania. Preegzystujące

więzy miłości Ojca i Syna stanowią „model”¹⁰⁶ i niejako aksjomat obowiązujący cały czas¹⁰⁷, co wyraża powtarzany aoryst gnomiczny ἡγάπησός. Ta relacja jest źródłem wszelkiej miłości i wszelkich więzów, jakie tworzą się we wspólnocie wierzących bez względu na wszystkie wydarzenia, jakie będą miały miejsce.

Powyższe odniesienie Jezusa do Ojca jest szczególnie widoczne w tej modlitwie, w której aż sześć razy występuje określenie πατήρ, za każdym razem bez rodzajnika. Dodatkowo zaimek osobowy skierowany do Ojca (np. σύ, σέ, σου) zastosowany został aż dwudziestosiedmiokrotnie. Warte zaznaczenia jest powiązanie bożego ojcostwa z wyrażeniem μόνον ἀληθινὸν θεόν (J 17, 3). *Explicite* wyraża ono zamysł Autora, aby połączyć Boże ojcostwo z określeniem jedyne Boga, a także połączenie z Nim posłanego Syna, Jezusa Chrystusa (καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν).

W egzegezie Ewangelii Jana rozdział siedemnasty jest określany modlitwą¹⁰⁸, modlitwą arcykapłańską¹⁰⁹, modlitwą konsekracji¹¹⁰, czy testamentem ukochanego (*lover's last testament*)¹¹¹. Interpretacja w kluczu *agape* akcentuje przede wszystkim aspekt synowskiej modlitwy Jezusa do Ojca, która najpełniej wyraża tę miłość. Jest „rodzinną celebracją miłości”, czy też pełną miłości rozmową Syna z Ojcem.

¹⁰⁶ „Model” relacji Ojciec–Syn został podkreślony w trzecim paragrafie (1.3. *Agape* ojcowska, a miłość Jezusowa – J 15, 9).

¹⁰⁷ Cf. N. Turner – J. H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*, t. III-Syntax, London-New York 2003, s. 73.

¹⁰⁸ Cf. P.F. Ellis, *The Genius of John: A Composition-Critical Commentary on the Fourth Gospel...*, s. 239-245. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (13 - 21)...*, s. 144; W. Świeżawski, *Pierwszy umiłował. Komentarz do Ewangelii Jezusa Chrystusa według świętego Jana*, Wrocław 1982, s. 243-251; R. Frieling, *New Testament Studies...*, s. 211.

¹⁰⁹ Cf. G. Voigt, *Licht-Liebe-Leben. Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1991, s. 241.

¹¹⁰ Cf. G.R. Beasley-Murray, *WBC...*, s. 291.

¹¹¹ Cf. G. Mlakuzhyil, *Christocentric Literary-Dramatic Structure of John's Gospel...*, s. 626–648.

W tejże rozmowie widocznym jest, że Jezusowy dialog miłości rozgrywa się w kontekście świata (ὁ κόσμος)¹¹². Patrząc od strony *agape* Ojca i Syna, uczeń obdarzony taką miłością zawsze ma naprzeciw siebie drugiego ucznia czy spotkanego człowieka. Wobec tego potrzebuje niejako „świadków” swojej relacji z Bogiem Ojcem. O ile w przypadku Jezusa wiemy, że On nie potrzebuje zeznania świadków (cf. J 8, 14) oraz że nie jest sam, gdyż jest z Nim Ojciec (cf. J 8, 16), tak Jego uczniowie potrzebują po odejściu Jezusa miłości Ojca i Syna. Jezus jest świadomy swojego bóstwa i nie potrzebuje nikogo, aby pełnić swoje posłannictwo¹¹³. Dopiero w takim ujęciu jest możliwe zespolenie się w jedno nowo powstającej wspólnoty. Dzięki temu można świadczyć, że Ojciec miłuje Syna i posłał Go, co staje się gwarancją takiej misji uczniów. Tak więc ich świadectwo nie pochodzi od nich, ale z miłości Ojca.

Dalsze wyjaśnienie motywu świata następuje w J 17, 24, gdzie mamy zwrot „przed założeniem świata” (πρὸ καταβολῆς κόσμου). Wcześniej (cf. 17, 5) występuje zapis: „zanim świat powstał” (πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι)¹¹⁴, co jest wersją nieco zmodyfikowaną, ale oddającą sens. Rzeczownik καταβολή¹¹⁵ jest złożeniem

¹¹² Cf. S. Mędała, *Świat* [w:] F. Gryglewicz, *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, Lublin 1992, s. 347–368.

¹¹³ Bardzo cenne studium na temat boskiej samoświadomości Jezusa, w odniesieniu do Ewangelii Janowej, zostało przedstawione przez B. K. Żychlińską (cf. *Rzeczownikowe implikacje scalające objawieniową formułę „ἐγὼ εἰμι” w Janowej ewangelii: próba weryfikacji autentycznej świadomości Synostwa Bożego Jezusa Chrystusa*, Wrocław 2003). Autorka opatrzyła swoją dysertację wieloma cennymi wykresami, a po dwóch z nich (np. cf. s. 107–108) skonstatowała, że tak naprawdę we wszystkich obrazowych wypowiedziach Jezusa następuje pełna identyfikacja Jezusa z tym, co robi, stąd nie tyle wskazuje drogę do Ojca, a sam jest tą drogą (cf. s. 108). Jest to swoiste rozwinięcie jego Absolutu i przyporządkowane wyłącznie do Niego (cf. s. 108–109). Innymi słowy, Jezus zna swoją tożsamość na tyle, by w każdej chwili swojego życia móc pełnić wolę Ojca, będąc jednocześnie równym Ojcu, o co właśnie oskarżają Go Żydzi (cf. J 5, 18).

¹¹⁴ Na temat koncepcji stworzenia w Ewangelii Jana istnieje kilka cennych opracowań: Cf. C.R. Sosa Siliezar, *Creation Imagery in the Gospel of John*, London 2015; B. Gerard, *Review of Creation Imagery in the Gospel of John (Library of New Testament Studies 546)*, Carlos Raúl Sosa Siliezar, „Biblica” t. 97 nr 4 (2016). A.M. Moore, *Signs of Salvation. The Theme of Creation in John's Gospel*, Cambridge 2013.

¹¹⁵ Cf. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski...*, t. II, s. 569–570: spłodzenie, spleta, połączenie fundamentów, budowa, początek, rozpoczęcie. F.W. Danker, *A Greek - English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, s. 515.

κατά+βάλλω¹¹⁶ i występuje jedenaście razy w Nowym Testamencie. W Czwartej Ewangelii jest to *hapax legomenon*. Dla porównania w całym Starym Testamencie (Septuaginta), słowo to występuje jedynie w 2 Mch 2, 29, gdzie jest mowa o budowie domu. Jeżeli odczytamy sens tego określenia w znaczeniu położenia fundamentu pod budowę będzie to bliskie odwołaniu się Autora do koncepcji stworzenia świata jako budowy domu. Ojcowska miłość Boga do Syna zaistniała wcześniej od całego stworzonego świata, co nawiązuje do Janowego Prologu, który mówił o preegzystencji Słowa, a także o Boskiej miłości do Jednorodzonego, ukierunkowanego na ojcowskie łono Boga (cf. J 1, 18).

Niektórzy bibliści widzą tu odpowiednik i odniesienie do J 1, 1–2, wskazując również na Mt 13, 35, Łk 11, 50 czy Hbr 4, 3 i 9, 26¹¹⁷. Interesującą uwagę co do terminu καταβολή zaprezentował S. Mędała, który twierdzi, że na 78 razy, kiedy w Czwartej Ewangelii mamy termin świat (ὁ κόσμος), tylko jeden raz mamy odniesienie do καταβολή¹¹⁸. Autor ten wiąże J 17, 24 z 1 P 1, 20, gdzie „godzina” Jezusowa dotyczy krzyża, wokół którego następuje jakby nowy czas dla uczniów. Wtedy bowiem mogą jednocześnie uczestniczyć w życiu Boga i pozostawać jeszcze na tym świecie¹¹⁹. Relacyjność tej „chwili” (Syn przychodzi do Ojca – niebo łączy się z niebem) sprawia, że także ujmowanie czasu może mieć charakter rodzinny i wspólnototwórczy, ponieważ włącza w życie Ojca i Syna Boga także uczniów Jezusa pozostających na świecie.

Rozważane przez nas wersety (J 17, 5. 24) dotyczące założenia świata odnoszą nas z powrotem do prologu, zwłaszcza do J 1, 1–2. 10. Wykazuje to w swoim

¹¹⁶ Cf. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski...*, t. II, s. 567–568: zrzucić, położyć, odpiąć, ustawić, umieścić, kłaść fundamenty.

¹¹⁷ Niektórzy autorzy piszą o tym w odniesieniu do predestynacji (cf. C.S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary*, t. II, Grand Rapids 2012, s. 1063). Jest to zbyt daleko idąca interpretacja, gdyż powyższe teksty wskazują bardziej na rzeczywistość odwieczną i dotyczą sądu i kary za wyrządzone zło (cf. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, NKB NT XV, Częstochowa 2018, s. 255–256.; F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, NKB NT III/1, Częstochowa 2011, s. 626–627; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, NKB NT I/1 poprawiona, Częstochowa 2005, s. 590).

¹¹⁸ Cf. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (13 - 21)...*, s. 163.

¹¹⁹ Cf. *ibid.*, s. 164.

studium C.R.S. Siliezar, który cały rozdział siedemnasty prezentuje jako wyjaśnienie wszelkich niejasności, że preegzystencja Boskiego *Logosu* i preegzystencja Jezusa to jeden i ten sam temat. Relacja Ojca i Syna ukazana jest według niego poprzez brak czasowników określających zjednoczenie. Czasowniki te, np. ὄσιν, zostały uprzednio użyte (J 11, 22–23) do ukazania zjednoczenia Jezusa z wierzącymi¹²⁰. Nerozpoznanie miłości Ojca istniejącej od założenia świata jest zdaniem Siliezara związany z tym, że świat nie poznał Ojca (J 17, 25)¹²¹. Autor wykazał istotną różnicę, która dotyczy zaistnienia świata za sprawą *Logosu* (cf. J 1, 10), podczas gdy w naszej perykopie akcent pada na fakt, że to Ojciec stworzył świat (J 17, 25)¹²².

Jest to spójne stanowisko, jednak brak w nim rozwinięcia dotyczącego miłości i jej preegzystującego istnienia. Siliezar nie ujmuje więc *agape* jako więzi zjednoczenia, co wydaje się błędem lub przeoczeniem. Natomiast miłość Ojca do Syna, która zaistniała przed założeniem świata, została w całym rozdziale siedemnastym Ewangelii Jana, będącym pogłębieniem prologu, wyrażona wielokrotnie (cf. J 17, 23. 24. 26). Stało się to także za pośrednictwem licznych form czasownikowych¹²³ obecnych we wspomnianym rozdziale. Ukazują one dynamikę relacji, która dotyczy przede wszystkim Ojca i Syna.

Tak naprawdę to, dlaczego nie poznawszy Syna, nie można poznać Ojca, ma ścisły związek z Ich miłością i relacją do każdej osoby w naszym otoczeniu. A więc ostatecznie „Rodzina Boża” ma fundamentalny wpływ na tworzenie relacji rodzinnej w każdej społeczności ludzkiej niezależnie od czasu, w którym to się wydarza. Wraca tu inny fragment prologu, gdy Jan Chrzciciel powiedział o Jezusie jako o będącym wcześniej od niego (cf. J 1, 15). To uniwersalizm relacji miłości

¹²⁰ Cf. C.R.S. Siliezar, *Creation Imagery in the Gospel of John...*, s. 60–61.

¹²¹ Cf. *ibid.*, s. 64. Autor powołuje się głównie na Bultmanna i Abotta.

¹²² Cf. *ibid.*

¹²³ Siliezar podał, że w J 17 włącznie z part. i inf. mamy 60 form czasownikowych, z których 42 to aor., 19 perf., imperf. 4x. Nieco inaczej wygląda to w ind. praes. (34 x), a tylko jedna ind. fut.. Z precyzyjniejszych obliczeń wynika jednak, że tylko ind. perf. i fut. zostało poprawnie policzone. Jeśli chodzi o dane liczbowe: 40x aor., 3 x imperf. i 38x praes.. Również liczba 60, która wedle wyliczeń sprzed korekty powinna wynosić 65, po zsumowaniu daje 62 (aor. + perf. + imperf.).

rodzinnej Ojca i Syna konstytuuje i zmienia wszystko w świecie, ale nic i nikt z tego świata nie jest w stanie zmienić założonego fundamentu i źródła, z którego ona wypływa.

Niezwykle ważnym dla czytelnika Ewangelii będzie zestawienie obrazu miłości rodzinnej i świata, w którym należy się zmagać z przeciwnościami i złem. Autor Czwartej Ewangelii pragnie uświadomić swym adresatom, że ojcowska miłość Boga do Syna posiada znaczenie prefundamentalne, podobnie jak w rodzinie miłość rodziców prowadzi do powstania rodziny i konstytuuje jej wymiar. Widać tu wręcz globalne (uniwersalne) odniesienie i cel wszystkich stworzeń¹²⁴, których dramatem jest nieznanostwo źródła, a więc miłości Ojca, który ukierunkował cały wszechświat na tę jedną relację, jaką On ma z Synem. Nieznanostwo wynika z grzechu odrzucenia i sprzeciwu wobec Jezusa.

Takie ujęcie kontrastuje z tym, jak inaczej można odczytać tę miłość opisaną przez Jana w siedemnastym rozdziale. Niemiecki biblista, R. Frieling uważał, że ludzka *agape* nie jest w najmniejszym stopniu brana pod uwagę, a Boża jest tak wzniosła, że pozostaje bez odpowiedzi. Nawet gdyby zainteresowani odpowiedzieli, to i tak byłaby to kontr-*agape* (niem. »*Gegen-Agape*«)¹²⁵. Używa też obrazowego porównania, w którym źródło ojcowskiej miłości zamieszkuje w niedostępnej samotności na wzgórzu¹²⁶. Problemem dla tego autora jest doskonałość relacji Ojca i Syna.

Istnieją w Ewangelii Janowej ujęcia, gdy człowiek deklaruje miłość (cf. J 21, 15–17), a także gdy jest mowa o miłości Jezusa do człowieka (cf. J 11, 5; 13, 23; 20, 2; 21,7). Ale dzieło Janowe, w którego dominujący jest kontrast między

¹²⁴ Cf. C.R.S. Siliezar, *Creation Imagery in the Gospel of John...*, s. 64. Konkluzja, zaczerpnięta od Appolda (cf. M.L. Appold, *The Oneness Motif in the Fourth Gospel: Motif Analysis and Exegetical Probe into the Theology of John*, „Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament” nr 2/1 (1976), s. 282) o tym, że jedność została założona, odwiecznie zabezpieczona, preegzystencjalnie obecna i nigdy nie zerwana, zawiera ciekawe sformułowanie, a mianowicie Jezus nigdy nie modli się o swoją jedność z Bogiem, co wyróżnia Jego modlitwę o jedność wierzących.

¹²⁵ Cf. R. Frieling, *Studien zum Neuen Testament. Die heilige Zahl im Johannes-Evangelium. Agape. Die Verklärung auf dem Berge...*, t. IV, s. 159–160.

¹²⁶ Cf. *ibid.*, s. 160.

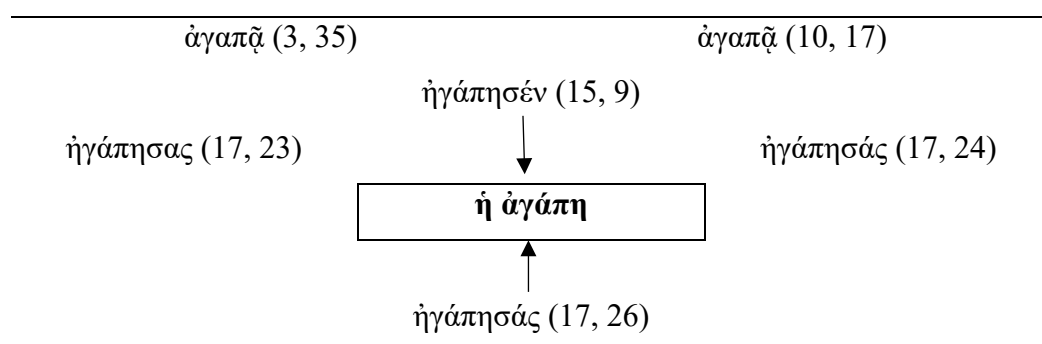
światem i chrześcijanami sprawia, że mamy do czynienia z nieprzyjęciem oraz brakiem poznania Jezusa (cf. J 1, 10–11). To nie kwestia doskonałości miłości Ojca i Syna jest przyczyną dystansu i niemożności kochania. Przeciwnie, przez *agape* Ojca i Syna dystans jest skracany. Ten swoisty „teologiczny fatalizm” Frielinga w odniesieniu do miłości Ojca i Syna może brać się z błędnych założeń dotyczących struktury perykopy. Nie wziął on także pod uwagę całego bogactwa gramatycznego poprzednich rozdziałów Ewangelii, czy też zostało zlekceważone ukryte znaczenie zawarte w każdym pojedynczym słowie. Takie ujęcie sprawia, że teologiczny opis miłości Ojca i Syna staje się pewnego rodzaju oskarżeniem, jakoby Bóg zbyt wysoko postawił swoje wymagania. Człowiek nie musi się starać, aby *agape* przyjąć czy poznać, a wręcz staje się oczywistym odrzuceniem tak „wygórowanej” miłości.

Idąc dalej, widzimy końcowy werset, który oddziela narrację dotyczącą Wieczernika od wydarzeń z ogrodu za potokiem Cedron (cf. J 17, 26; 18, 1). Dotyczy on miłości Ojca do Syna ukierunkowanej na uczniów. Jezus mówi o imieniu, a zwrot ten przypomina typowo semicki sposób wyrażania się na temat osoby (cf. נש – Rdz 12, 2; 33, 27; 2 Sm 7, 26; 22, 50; 1 Krl 8, 48; 2 Krn 6, 32. 38; 20, 8). Jeśli chodzi o związek imienia z miłością w Starym Testamencie, to przykłady znajdziemy przede wszystkim w psalmach (cf. Ps 5, 12; 118, 132). W J 17, 1–25 aż trzykrotnie występuje sformułowanie $\text{\acute{o}\nu\mu\alpha\tau\acute{i}\ \sigma\omicron\upsilon}$ (w. J 17, 11. 12. 26.). Właśnie ta konkretna $\text{\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta}$, którą miłuje Jezusa Ojciec, staje się znakiem rozpoznawczym w poznaniu Ojca. Łącząc te dwa istotne dla teologii św. Jana elementy, otrzymujemy wniosek, że tym imieniem będącym najważniejszym określeniem Boga jest „kochający Ojciec”. Stąd stwierdzenie dotyczące tej miłości ($\text{\acute{\eta}\ \acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta\ \acute{\eta}\nu\ \acute{\eta}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta\ \sigma\acute{\alpha}\varsigma\ \mu\epsilon}$), które wydaje się na pierwszy rzut oka tautologią (miłością, którą mnie kocha [Ojciec]) stanowi tak naprawdę charakterystykę imienia Boga Ojca w Ewangelii Św. Jana: kochający Ojciec. Jest tak blisko, że kocha uczniów tą miłością, którą ukochał Jezusa.

Odnosząc się jeszcze do powyższego określenia, należy zaznaczyć, że od strony gramatycznej w bardzo niewielu przypadkach rodzajnik może zostać użyty

na sposób antycypacji¹²⁷. Ma to miejsce właśnie w J 17, 26. Oznacza to, że *agape* zostaje przez Ewangelistę konkretnie nazwana, wyszczególniona czy może zindywidualizowana oraz bliżej określona¹²⁸. Dodatkowym elementem jest zaimiek względny określony (ἦν), który nie zachowuje zgodności co do przypadku z rzeczownikiem ἡ ἀγάπη¹²⁹.

Wracając do meritum niniejszej pracy, należy zauważyć, że schemat sześciu czasowników oraz jednego rzeczownika (z rodzajnikiem ukonkretniającym), określających miłość Ojca do Syna tworzy następujący układ:



Powyższy schemat ma nam unaocznic, jak Autor Ewangelii uwydatnia i buduje twierdzenie¹³⁰ o tym, jaka jest relacja *agape* Ojca i Syna w perspektywie wspólnoty chrześcijan. Uwidacznia się ona poprzez relacje rodzinne. Jest to też charakterystyczne, że odbywa się to w jednej z najbardziej uroczystych chwil

¹²⁷ Cf. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu...*, t. 13, s. 102. Piwowar nazywa go kataforycznym.

¹²⁸ Cf. *ibid.*, s. 102.

¹²⁹ Cf. *ibid.*, s. 183. Od strony gramatycznej zaimiek względny nie musi tej zgodności zachowywać, gdyż to konstrukcja zdania podrzędnego nadaje zaimkowi względnemu przypadek, w którym ma wystąpić. Podobne sytuacje, w których taka zgodność występuje, cf. Mt 2, 9; Mk 11, 21, *per analogiam* w J 17, 26 zgodność jest nie z ἡ ἀγάπη, ale z zaimkiem osobowym με (od ἐγώ) w acc..

¹³⁰ ἡ κατάφασις – twierdzenie, zdanie twierdzące (cf. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski...*, t. II, s. 617).

podczas Ostatniej Wieczerzy, gdy zebrani są wszyscy najbliżsi uczniowie. Zaraz po tym rozpoczyna się opis męki i śmierci Chrystusa na krzyżu.

Aspekt, który jest ważny w naszej perykopie i odnosi się również do miłości Ojca i Syna, to jedność (cf. J 17, 11). "Ev¹³¹ (od εἷς, μῑᾶ, ἕν)¹³² nie jest dominującym słowem u Jana na tle Nowego Testamentu (40 razy, najmniej spośród ewangelistów: Mt – 66, Mk – 44, Łk – 43). Zwłaszcza w końcowej fazie perykopy (J 17, 21–23) ten liczebnik pojawia się czterokrotnie¹³³. Szczególnie interesującym nas zdaniem jest J 17, 23, gdzie po raz pierwszy w ostatniej z badanych przez nas perykop jest mowa o miłości Ojca do Syna (cf. J 15, 9). Tym razem „bezpośrednio” dotyczy ona miłości Ojca do uczniów¹³⁴, co poszerza znany nam schemat przedstawiania miłości. Wpisuje się też w Janową uniwersalizację przesłania. Choć *explicite* słowo μαθητής (μαθηταί) nie zostaje użyte, to jednak w J 18, 1 mamy już informację o tym, że Jezus opuścił Wieczernik wraz z uczniami (σὸν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ).

Agape Ojca do Syna przed założeniem świata, a w konsekwencji ta sama miłość obecna w relacji Ojca do uczniów, ma wyzwolić u nich poznanie (γινώσκω)¹³⁵. Jezus jako ukochany przez Ojca Syn realizuje skrupulatnie Jego posłanie–ἀπέστειλας. Dzięki temu, jak celnie to nazwał M. S. Wróbel, Jezus „staje się Władcą Miłości ludzkich serc”¹³⁶, a przede wszystkim serc swoich uczniów. Teologia posłannictwa w relacji miłości Ojca do Syna została opisana m.in. przez

¹³¹ Cf. H.G. Liddel – R. Scott – R. McKenzie, *Intermediate Greek Lexicon...*, nr 18286.

¹³² Cf. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski...*, t. I, s. 40–41: jeden, ten sam, jedno i to samo, (matematycznie) jedność, (filozoficznie) jedno, jedyność. Cf. F.W. Danker, *A Greek - English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature...*, s. 200.

¹³³ Ten element został szczegółowo omówiony w ostatnim paragrafie dysertacji, cf. Skutki *agape* Ojca i Syna we wzajemnym oddziaływaniu.

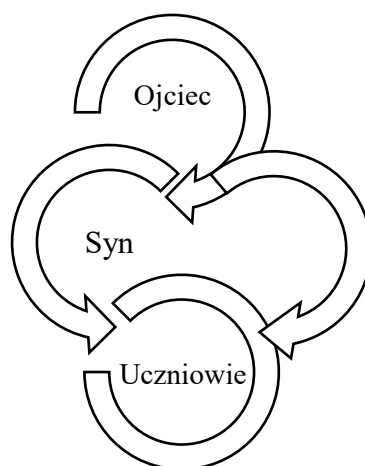
¹³⁴ Cf. R.F. Collins, *These things have been written. Studies on the Fourth Gospel*, t. 2, Louvain 1990, s. 46–55; M.B. Katz, *Discipleship, Disciple*, „De Gruyter Encyclopedia of the Bible and its Reception”, [online], dostęp: 01.06.2023, https://www.academia.edu/6021902/Discipleship_Disciple, s. 889. Słowo μαθητής występuje 78 razy u Jana, czyli najwięcej spośród autorów Nowego Testamentu.

¹³⁵ Cf. R.E. Brown, *The Gospel according to John (XIII-XXI)...*, s. 514.

¹³⁶ M.S. Wróbel, *Studia z Ewangelii Janowej...*, s. 174.

J. Gnilkę, który zwraca uwagę na posyłającego Ojca i cel główny posłania Jezusa, to jest wiarę w tę misję¹³⁷. Autor Ewangelii używa w J 17, 25 czasownika ἀποστέλλω, a nie jak jest w innych fragmentach, πέμπω (cf. J 6, 44), gdyż jest mowa o celu tej misji, jakim jest wiara¹³⁸. Jako posłaniec Jezus nie jest bezwiednym wykonawcą tego, czego chce Ojciec, by potem zdać mu z tego relację¹³⁹. Nade wszystko Jezus chce zjednoczenia z tymi, z którymi ma tworzyć więzi rodzinne, do których został posłany. W kulminacyjnym momencie Ostatniej Wieczerzy Chrystus zwraca się do Ojca, doprowadzając do utożsamienia miłosnej relacji łączącej ich od zawsze, z tą, która ma być (εἰμί) udziałem uczniów.

Aby dobrze zilustrować J 17, 23 i ukazać wspomniane więzi, posłannictwo i utożsamienie miłości Ojca i Syna z uczniami, można by wyodrębnić schemat:



Wprawdzie wszystko, co z miłości otrzymują uczniowie, jest dostępne przez Syna, jednak jest to dokładnie ten sam kierunek i ta sama miłość, którą Ojciec obdarzył Syna. Dzięki temu każdy, kto chce wejść w relację z Ojcem, może mieć pewność, że doświadcza dokładnie tej samej *agape*, którą Jezus został umiłowany przed powstaniem wszystkiego, co istnieje.

¹³⁷ Cf. J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu...*, s. 330.

¹³⁸ Cf. *ibid.*, s. 328–239.

¹³⁹ Cf. *ibid.*, s. 330.

Rozdział siedemnasty nie jest zdaniem relacji z misji, którą czynił wysłannik. Ta misja objawienia miłości Ojca do Syna wydarza się dokładnie tak, jak chce tego Ojciec. Wyjątkowo zaznaczony tutaj fakt umiłowania uczniów przez Ojca stanowi podkreślenie świadectwa, jakiego potrzebuje uczeń, by głosić miłość światu. Innymi słowy, tylko Jezus mógł polegać na swoim świadectwie i świadectwie Ojca, natomiast uczeń potrzebuje potwierdzenia Ojca i Syna, gdyż to oni decydują o kierunku i celu misji w świecie, jako że pierwsi umiłowali świat (cf. J 3, 16).

Inkluzja tematyczna (cf. J 17, 5. 24) odnosząca się do świata pokazuje dualizm myśli Janowej. Z jednej strony tenże świat jako stworzony przez Boga i jest ukochany, a z drugiej jednak wrogi Bogu. Jednak właśnie w tym świecie uczniowie mają ukazać *agape* Ojca i Syna i prowadzić do poznania tej miłości. Taki dualizm ukazuje głębsze rozumienie terminu „założenie świata” (καταβολῆς κόσμου) przez Ewangelistę. Odwieczna miłość Ojca do Syna zostaje tak głęboko wpisana w misję Syna, że choć świat jest Im przeciwny, nie ma możliwości zniweczenia misji Syna, gdyż będzie ona zawsze kontynuowana, także po Jego odejściu.

Wnioski

Agape Ojca ukierunkowana na Syna w momencie kluczowym i poprzedzającym cierpienie krzyża, z punktu widzenia agapetologii św. Jana stanowi jednocześnie szczyt Objawienia Ojca uczniom. Nie zostają sami, gdyż ta konkretna *ἀγάπη* pozostaje w nich na zawsze (cf. J 17, 26), tak jak trwająca relacja Ojca i Syna.

Znakami rozpoznawczymi chrześcijan jest przyjęcie jako odwiecznego fundamentu miłości Ojcowsko–Synowskiej oraz zjednoczenia, wspólnoty wierzących uczniów chrześcijan. To właśnie w tej perykopie nacisk na świadectwo spowodowany jest tym, że świat patrząc na uczniów, ma zobaczyć i poznać *ἀγάπη* Ojca i Syna. Jeśli jednak nie będzie jedności, droga do źródła, jakim jest Ojciec i Jego miłość do Syna, zostanie utrudniona. Jeśli we wspólnocie chrześcijan *agape* będzie zachowana, nastąpi poznanie Ojca. Istnieje więc ścisła relacja między miłością

Ojca i Syna, a wypływającą z Nich miłością we wspólnocie. W relacji tej jest to *ἀγάπη* niekwestionowana i pewna, a w przypadku uczniów oczekiwana i ciągle podlegająca zmianom.

Po raz kolejny widoczny jest tu aspekt miłości Ojca do Syna, która fundamentalnie przemienia i doprowadza do powstania nowej „sieci relacji”, której potrzebują uczniowie. Również trwałość i wierność, która pochodzą od Ojca i Syna. Są Oni ukierunkowani w ten sposób na całe stworzenie, dotknięte często dramatem nieznajomości miłości Ojca. Na końcu w niemalże „miłosnym uniesieniu” mamy do czynienia z precyzyjnym ujęciem myśli: tylko o taką miłość chodzi. Jedynie tak objawiona *agape* Ojca do Syna gwarantuje skuteczność misji uczniów Jezusa w świecie. Świadectwem tego ma być jedność wspólnoty wierzących.

ROZDZIAŁ II

Agape Syna do Ojca

Egzegeza zawarta w tym rozdziale opiera się na szczególnej dialogiczności ukrytej w relacji *agape* Ojca i Syna. Choć ilościowo badane perykopy są mniej obecne w tekście Ewangelii Janowej w stosunku do perykop badanych w poprzednim rozdziale¹, to jednak ukazują one punkty odniesienia będące drugą stroną tej samej więzi. Zarówno posłuszeństwo (cf. J 14, 31), jak i zachowywanie przykazań (cf. J 15, 10) przez Jezusa, wywodzą się z jednego źródła – ἀγάπη. Jest to też warunek *sine qua non* wszystkich innych relacji tworzonych w „Bożej Rodzinie”. Jednocześnie poprzez nasłuchiwanie woli Ojca i wykonywanie Jego przykazań, Syn postanowił wyrazić swoją miłość, co jest Jego odpowiedzią i reakcją na to, że Ojciec Go miłuje.

2.1. *Agape* Syna wyrażająca się w posłuszeństwie – J 14, 31

Wszystko, co będziemy chcieli powiedzieć o miłości Syna do Ojca wyrażającej się w posłuszeństwie, zawiera się w obrębie dwóch perykop (J 14, 1–31; 15, 1–26). Z tych dwóch fragmentów tylko w jednym wersecie *explicite* mamy wyrażoną czasownikowo miłość Syna do Ojca (cf. J 14, 31). Druga z perykop (cf. J 15, 10) zawiera kluczowe wyrażenia: τῆ ἀγάπῃ μου, gdy Jezus mówi o Jego miłości także do Ojca oraz μένω αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ – wyrażające trwanie w Jego miłości, tj.

¹*Agape* Ojca do Syna – cztery perykopy; *agape* Syna do Ojca – dwie perykopy. Jest autor, który uważa, że jedynie J 14, 31 to werset, w którym Jan ukazuje miłość Jezusa do Ojca (Cf. J. Varghese, *The Imagery of Love in the Gospel of John...*, s. 339). Egzegeza zarówno drugiego, jak i trzeciego rozdziału ma za zadanie ukazać, że Jezus mówiąc o trwaniu w miłości Ojca (μένω αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ), odnosi się *explicite* do tego, jak On kocha Ojca. Stąd tak istotne jest to, by interpretując słowa Jezusa, zwrócić uwagę na określenia, które występują nieodłącznie z *agape*, np. μένω. Natomiast prawdą jest, że tylko w J 14, 31 czasownik ἀγαπᾶω występuje w 1 p. sg. ind. praes. act..

agape Ojca. Układ taki sprawia, że druga z perykop stanie się niejako wstępem do trzeciego rozdziału, gdzie będzie mowa o tzw. „określeniach analogicznych”. Założeniem niniejszej pracy jest, z uwagi na obecność czasownika μένω (μενεῖτε) czy też wskazówki w postaci obecnej w tekście zamiany czasowników φιλέω i ἀγαπάω², odkrycie głębszego sensu relacji Ojca i Syna.

2.1.1. Świat ma poznać *agape* Syna do Ojca i Jego pełne posłuszeństwo

Jezus, wykonując wolę swojego Ojca, chce by ten świat, który został umiłowany (cf. J 3, 16) poznał to, z czego wypływa i do czego prowadzi relacja z Bogiem. Właśnie dlatego, kiedy wobec uczniów Chrystus odkrywa swój zbawczy plan, padają następujące słowa dotyczące *agape* Syna do Ojca:

ἀλλ' ἵνα γινῶ ὁ κόσμος ὅτι ἀγαπῶ τὸν πατέρα,

καὶ καθὼς ἐνετείλατό μοι ὁ πατήρ, οὕτως ποιῶ.

ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν (J 14, 31)

Na podstawie analizy strukturalnej i gramatycznej³ perykopy możemy powiedzieć, że w J 14, 31 słowo o wyjściu z Wieczernika wyrażone czasownikiem ἐγείρεσθε nie dotyczy obecności w Wieczerniku⁴. To końcowy fragment inkluzji,

² Cf. J. Staley, *The Structure of John's Prologue...*, s. 261. Autor zauważa to samo wprowadzie na kanwie innego fragmentu (J 11, 3. 5), niemniej nasza analiza pozwala na ukazanie podobnego ujęcia, które obejmuje holistycznie dzieło Janowe w kluczu miłości Ojca do Syna, a więc stanowi to poszerzenie perspektywy teologicznej.

³ Inną interpretację ma m.in. C.H. Dodd, cf. *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, s. 409.

⁴ Może to być znak zabiegu Autora, który dokonywał redakcji. Mimo swojej głównej tezy o „monoautorstwie” przyznaje to także P.F. Ellis. Zwraca on uwagę, że Redaktor mógł z łatwością zmodyfikować ten wers, a tego nie zrobił. Uważa, że lepszym wytłumaczeniem jest narracja jednego Autora w odwołaniu do zasad paralelizmu, zamiast skupienia się na narracyjnej ciągłości jak

która rozpoczyna się w J 14, 1 słowami: μη ταρασέσθω ὑμῶν ἡ καρδιά, a kończy w J 14, 27 dokładnie takim zwrotem, z dodanym μηδὲ δειλιάτω. Jezus domaga się od swoich uczniów tego, by nie mieli lęku w swoich sercach. Czego uczniowie mieliby się bać?

W kontekście mówienia o *agape* Syna do Ojca R. Frieling zwrócił uwagę na fakt wycucia (*fühlt*) przez Jezusa nadchodzącego „władcy/księcia tego świata⁵” (cf. J 14, 30 – ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων)⁶. Ów autor pisze, że w momencie kiedy Jezus odczuł dotyk bliskości szatana, wyprowadza to jedno słowo o miłości do Ojca. To z kolei ma wyrażać chęć natychmiastowego działania (ποιῶ), aby całkowicie zdetronizować „księcia tego świata” i by Ojciec mógł być „wszystkim we wszystkich”⁷.

Kontekst rzeczywiście może wskazywać na złego ducha. Wniosek, iż bliskość zagrożenia wzmaga w Synu chęć uwidocznienia miłości do Ojca, może być oderwany od tego, co już wcześniej zostało wyrażone czasownikiem ἀγαπῶ (*praesens gnomicum*). Prowadzi to do stwierdzenia, że spełnianie przez Syna przykazań Ojca wynika z obawy przed konfrontacją, która ma nastąpić.

Przechodzimy więc do bardziej szczegółowego zbadania, czy powyższe intuicje mają swoje ugruntowanie w tekście. Czasownik ποιῶ⁸ nie jest *praesens* iteratywnym, czyli powtarzanym nieregularnie⁹, ale *praesens* zwyczajowym. Odnosi

w tym momencie o wiele bardziej, niż gdziekolwiek w tejże Ewangelii: Cf. P.F. Ellis, *The Genius of John: A Composition-Critical Commentary on the Fourth Gospel...*, s. 225.

⁵ Cf. E. Pagels, *The Social History of Satan, Part II: Satan in the New Testament Gospels*, „Journal of the American Academy of Religion” t. LXII nr 1 (1994), s. 40–42.; J. L. Story, *Jesus’ „enemy” in the Gospels*, „American Theological Inquiry” t. 6 nr 1 (2013), [online], dostęp: 01.06.2023, <https://search-1ebscohost-1com-1lid414hj00f4.han.upjp2.edu.pl/login.aspx?direct=true&db=rflh&AN=ATLA0001931377&lang=pl&site=ehost-live>, s. 47–49. R. A. Piper, *Satan, demons and the absence of exorcisms in the Fourth Gospel: Christology, controversy, and community: New Testament essays in honour of David R. Catchpole* [w:] *Christology, controversy, and community: New Testament essays in honour of David R. Catchpole*, Leiden 2000, s. 253–278.

⁶ Cf. R. Frieling, *Studien zum Neuen Testament. Die heilige Zahl im Johannes-Evangelium. Agape. Die Verklärung auf dem Berge...*, t. IV, s. 160.

⁷ Ibid., s. 161–162.

⁸ 1 p. sg. ind. praes. act.; cf. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski...*, t. IV, s. 567–569; Cf. F.W. Danker, *A Greek - English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature...*, s. 839–842.

⁹ Cf. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu...*, t. 13, s. 306.

się on do regularnej czynności w szerszym przedziale czasu¹⁰. W J 14, 31 czasownik ten łączy się z ἐνετείλατό¹¹ (3 p. sg. ind. aor. med.), który został oddany aorystem. Mimo tzw. cechy obejmującej jeden punkt w danym czasie, dotyczy to faktu już zrealizowanego. Ojciec nakazał Jezusowi, tzn. fakt nakazu już nastąpił. Mogło to oczywiście rozciągać się w czasie (cf. J 2, 20) co jest cechą aorystu¹². Zostało to wyrażone poprzez stronę medialną, którą można tłumaczyć jako *medium* korzyści: „nakazał Mi Ojciec [dla siebie]”.

Na tej podstawie egzegeza tego fragmentu mogłaby brzmieć następująco: Ojciec przed wydarzeniem z Wieczernika ukazał Synowi te czynności, które Jezus ma teraz zrealizować. Decyzja o wyjściu (ἐγείρεσθε) nie jest więc spowodowana bliskością złego, jak sugerował niemiecki biblista Frieling, ale wcześniejszym nakazem Ojca. To wszystko co Jezus zrobił: przyjście na świat, misja i każde działanie jest ukierunkowane przez wolę Ojca i wyraża Jego absolutne posłuszeństwo w czynach (cf. J 14, 31: καθὼς ἐνετείλατό μοι ὁ πατήρ, οὕτως ποιῶ).

Czasownik ποιέω, który jest często wykorzystywany przez Jana Ewangelistę¹³, ma dość szerokie zastosowanie. W perspektywie relacji Jezusa do Ojca występuje m.in. po wyrzuceniu kupców ze świątyni (cf. J 2, 15), w rozmowie z uczniami przy studni (cf. J 4, 34), w mowie po uzdrowieniu w szabat (cf. J 5, 19. 27. 36), w dialogu o Eucharystii (cf. J 6, 38), w ostrym sporze z Żydami (cf. J 8, 28–29) oraz w końcowej fazie rodzinnej celebracji miłości (cf. J 17, 4). Tak więc w tym konkretnym momencie w Wieczerniku, Jezus umocniwszy swoich uczniów, podejmuje decyzję o działaniu i jest to wyraz ogromnej *agape* Syna ku Ojcu. Jeśli tak, to jaką rolę odgrywa wspomniany „władca tego świata” (ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων)?

¹⁰ Cf. *ibid.*, s. 307.

¹¹ Cf. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski...*, t. I, s. 154; Cf. F.W. Danker, *A Greek - English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature...*, s. 339.

¹² Cf. A. Piwowski, *Greka Nowego Testamentu. Gramatyka...*, t. 1, s. 147; A. Piwowski, *Język grecki Nowego Testamentu...*, t. I, s. 141.

¹³ 110x, najwięcej spośród Autorów Nowego Testamentu (cały *corpus Ioanneum* to 153x na 568 występujących w Nowym Testamencie czasowników).

Zanim jednak przejdziemy do roli „władcy tego świata”, warto zapytać kim on jest? Co do samego terminu ἄρχων, refleksję na ten temat podjęła M. B. Ali¹⁴. Analizując m.in. J 14, 30, wskazała na brak zaimka wskazującego τουτου¹⁵ uważając, że tytuł ten odnosi się do Jezusa. Problem w tak pojętej interpretacji tkwi nie tyle w braku lub nie zaimka, przymiotnika czy nawet rzeczownika¹⁶, ale w niewłaściwym zrozumieniu rzeczowników ὁ ἄρχων i ὁ βασιλεύς. W Ewangelii św. Jana zestawienie tych terminów prezentuje się jednak następująco:

ὁ ἄρχων – 7 razy	ὁ βασιλεύς – 16 razy
a) dotyczący człowieka (ludzi) 3, 1; 7, 26; 7, 48; 12, 42	a) dotyczący Jezusa 1, 49; 6, 15; 12, 13; 12, 15; 18, 33 ; 18, 37 (2x); 18, 39; 19, 3; 19, 12; 19, 14; 19, 15; J 19, 19; 19, 21 (2x).
b) dotyczący władcy tego świata 12,31; 14, 30; 16, 11	b) dotyczący Cezara 19, 15

Tak więc Autor natchniony, aby określić władzę Jezusa, nie stosuje w żadnym wypadku terminu ὁ ἄρχων, ale ὁ βασιλεύς z jednym wyjątkiem, który pochodzi z perykopy dotyczącej sądu przed Piłatem i dotyczy Cezara. Natomiast biorąc pod uwagę teologię Jana w Ewangelii, która pojęcie „świat” rozumie

¹⁴ Cf. M.B. Ali, „The Ruler” in the Fourth Gospel, „Biblica et Patristica Thoruniensia” t. 12 nr 1 (2019), [online], dostęp: 01.06.2023, <https://apcz.umk.pl/BPTh/article/view/BPTh.2019.002>, s. 11–23. Autorka artykułu pisze o możliwych interpretacjach tego terminu w kontekście J 12, 31; 14, 30 i 16, 11. Ukazuje, w kontraście do danych części Tradycji (m.in. Augustyn, Chryzostom) i egzegezy biblijnej (m.in. J. Beutler, R.E. Brown, J. Zumstein), z tym że tytuł ὁ ἄρχων w Ewangelii Jana odnosi się każdorazowo do Jezusa.

¹⁵ Autorka nazywa zaimek wskazujący (łac. *pronomen demonstrativum*, ang. *demonstrative pronoun*) przymiotnikiem wskazującym (*demonstrative adjective*). Niezależnie od tego, nie zmienia to kwalifikacji rzeczownika, który rządzi τοῦ κόσμου.

¹⁶ Cf. F.W. Danker, *A Greek - English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature...*, s. 740; Cf. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu...*, t. 13, s. 182–183. Nie zmienia to kwalifikacji rzeczownika rządzącego.

w kategoriach przeciwnych królestwu Boga, wówczas nie ma wątpliwości, że chodzi o złego ducha. Także analiza J 14, 30 czy J 16, 11, gdzie również występuje to wyrażenie, wskazuje, że jest tu mowa o szatanie. Jego koniec i perspektywa jest tu *explicite* wyartykułowana. Ma on zostać wyrzucony (ἐκβληθήσεται), co jest *passivum theologicum* i oznacza, że tego dokona Bóg.

Idąc jeszcze krok dalej, należałoby nadmienić, iż dzieło Janowe w ogóle nie zawiera narracji, jak to jest np. u synoptyków, dialogu ze złym duchem, egzorcizmów czy spotkań z opętanymi. Są oskarżenia, że Jezus jest opętany (cf. J 8, 48. 52) lub momenty, gdzie sam Jezus mówi, że jeden z dwunastu jest diabłem (cf. J 6, 70). Jest fragment nakłonienia Judasza do zdrady przez diabła (cf. J 13, 2). Mamy również inne miejsca dotyczące „ojcostwa” w niezwykle doniosłej perykopie J 8, 31–59, gdzie mocna polemika zawiera określenie: Żydzi mają „diabła za ojca” (8, 44; τοῦ πατρὸς¹⁷ τοῦ διαβόλου). Jest to jeden z trudniejszych do interpretacji wersetów, co wykazuje M. S. Wróbel w oparciu o targumy i starożytne tradycje wiążące diabła z Kainem, a Jezusa z Abrahamem¹⁸.

Jaka jest więc rola szatana? Rozpatrując tę kwestię od strony *agape* Syna do Ojca w kontekście nadejścia „władcy tego świata”, warto zauważyć, iż miłość rodzinna stanowi drogę wyjścia i pozwala działać w sposób wolny i nieskrępowany. Nie mamy zatem do czynienia z ucieczką z Wieczernika, ale ze ściśle określonym planem kryjącym się za słowem „nakaz” (ἐντέλλω → ἡ ἐντολή). Rolą „władcy tego świata” jest więc zostać „zdetronizowanym”. Co istotne, u św. Jana ponad wszystko, co dzieje się w obrębie działalności Jezusa, na pierwszym planie jest objawianie Ojca¹⁹. Poprzez to objawienie i ἀγάπη Syna do Ojca, zły duch musi oddać wszystko, co przez grzech zostało mu niejako „ofiarowane”. Utraci on wszystkich tych, których Jezus, jednorodzony Syn, mocą swojej męki, śmierci i zmartwychwstania odda na nowo swojemu Ojcu.

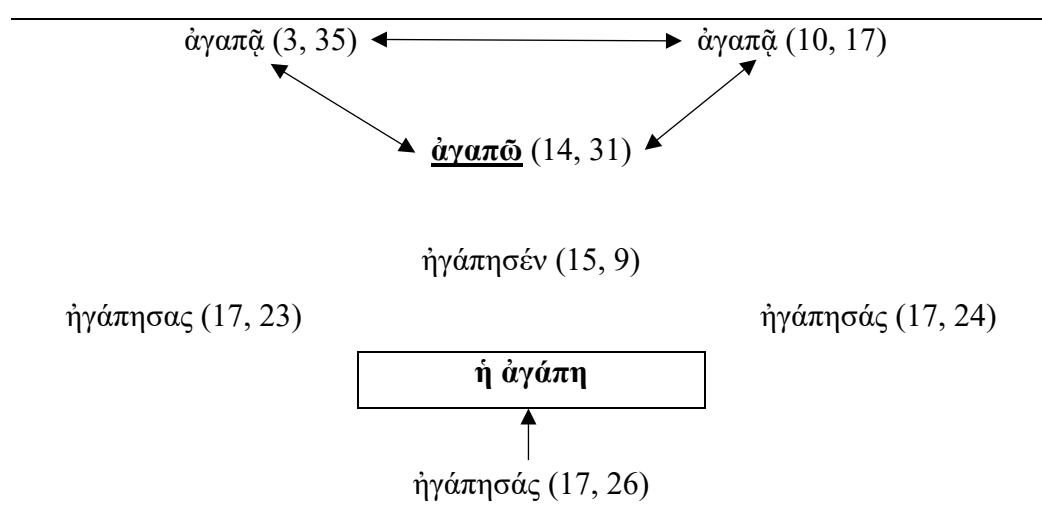
¹⁷ Trzech świadków (K sy^s bo^{ms}) pomija określenie τοῦ πατρὸς, co od strony krytyki tekstualnej jest cenną wskazówką recepcji tego tekstu (złagodzenie *lectio difficilior*).

¹⁸ Cf. M.S. Wróbel, *Studia z Ewangelii Janowej...*, s. 93–125.

¹⁹ Cf. C. Skinner, „Overcoming Satan, Overcoming the World: Exploring the Cosmologies of Mark and John,” in *Evil in Second Temple Judaism and Early Christianity: Cultural, Historical, and Textual Approaches*, Tübingen 2016, s. 19.

Właśnie na podstawie tak rozumianej relacji Syna do Ojca (ἀγαπᾶ/ ἐνετείλατό/ ποιῶ) powstaje sposób działania całej wspólnoty uczniów. Zaczyna się ona budzić do działania (ἐγείρεσθε) widząc, co dokonuje Syn. Czasownik ἐγείρω oznacza: wstać, niemniej znajdujemy także inne tłumaczenia tj. budzić, pobudzać, podniecać, wznosić, wszcząć, czuwać, obudzić się czy ocknąć się²⁰. Z jednej strony Jezus przekazuje nakaz Ojca, a z drugiej pokazuje natychmiastowość realizacji. Ta dynamika wypływa z *agape*, a ponadto pokazuje, jak każdy z chrześcijan powinien być czujny i nie pozostawiać żadnych wątpliwości co do tego, z jakiego źródła bierze się to konkretne działanie. Jezus mówi bowiem wyraźnie: „nie ma on [zły duch] jednak nic swego we Mnie” (cf. J 14, 30), zdecydowanie pokazując władzę i autonomię działania.

Trzeci raz (cf. J 3, 35; 10, 17) został użyty czasownik ἀγαπάω w *praesens gnomicum*, o który trzeba będzie uzupełnić wcześniejszy zarys w kontekście miłości, tym razem Syna do Ojca:



²⁰ Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski...*, t. I, s. 9. Bardzo podobnie podaje F.W. Danker cf. *A Greek - English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature...*, s. 271.

Tym samym powyższy schemat składa się teraz z siedmiu czasowników (trzykrotne *praesens gnomicum*, czterokrotne *aoristus gnomicum*) oraz rzeczownika ἡ ἀγάπη. Stanowi on dla naszej refleksji punkt wyjścia do następnego tematu związanego z synowską miłością w zachowywaniu przykazań (cf. J 15, 10). Ten element stanowi ujęcie dialogiczne w relacji Syna do Ojca. Dialog ten jest wyrazem zasłuchania w Ojca, a jednocześnie zawiera odpowiedź umiłowanego Syna na słowa Ojca. Warto więc w tym miejscu przyrzeć się bliżej tej reakcji i temu, co ona oznacza dla *agape* Ojca i Syna.

Jeśli chodzi o J 14, 31, interesującą nas teraz kwestią jest przysłówek miejsca ἐντεῦθεν, który w Ewangelii Janowej występuje sześciokrotnie²¹ (cf. J 2, 16; 7, 3; 14, 31; 18, 36; 19, 18 (2x)). C.S. Keener słusznie zauważa, że mimo problemów interpretacyjnych i warstwy redaktorskiej należy w egzegezie wziąć pod uwagę wcześniejsze słowa Jezusa o tym, że idzie do Ojca i to, jak jest posłuszny Ojcu i czyni, co Ten Mu poleca²². To właśnie po wyznaniu miłości Syna do Ojca następuje przedstawienie uczniom obrazu winnego krzewu.

Zanim jednak to nastąpi, w świetle powyższej analizy o władcy tego świata i motywie przewodnim decyzji Jezusa o wyjściu, dopiero teraz uwidacznia się, dlaczego Mistrz mówi do swoich uczniów o świecie (ὁ κόσμος) i o ἀγάπη Syna do Ojca. Fakt, iż świat nie poznał Jego, tj. *Logosu* (οὐκ ἔγνω, cf. J 1, 10), nie stanowi dla Jezusa przeszkody, aby wyrwać zwiedzionych z ręki „kłamcy i ojca kłamstwa” (cf. J 8, 44 – ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ). Nie ma innej drogi, która po negacji i odrzuceniu Syna mogłaby otworzyć drogę światu niż miłość Syna do Ojca.

To *novum*, które w Ewangelii św. Jana stanowi pewne apogeum i kontynuację działania Boga. Świat i miłość będąc „podstawowymi założeniami czwartej Ewangelii”²³ zawartymi w J 3, 16, nie stanowią dla siebie opcji do wyboru.

²¹ Na dziesięć miejsc w Nowym Testamencie (cf. Łk 4, 9; 13, 31; Jk 4,1, Ap 22, 2). W Starym Testamencie (Septuaginta) mamy takich miejsc 28.

²² Cf. C.S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary...*, t. II, s. 986–987.

²³ Cf. S. Mędała [w:] F. Gryglewicz, *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne...*, s. 350.

W istocie, ta relacja *agape* Syna do Ojca, o której świat ma się dowiedzieć (cf. J 14, 31) jest świadkiem w sprawie potępienia lub zbawienia wszystkich ludzi na tym świecie, a nie tylko po śmierci (cf. J 3, 17–18). Już tu dokonuje sąd nad całym światem, właśnie w kontekście miłości Syna do Ojca.

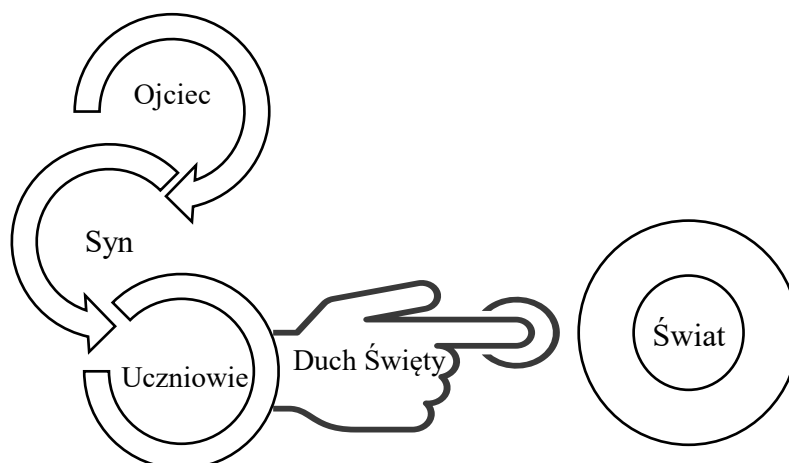
Jest niesamowicie istotne, by uchwycić ten swoiście Janowy sposób mówienia o rzeczywistości, w której wydarza się Jezusowa miłość do Ojca czy Ojca do świata. Chodzi o to, co wydarza się tu i teraz. Autor natchniony w tej Ewangelii skłania się ku częstemu używaniu przysłówka czasu ἤδη²⁴, który występuje aż szesnastokrotnie²⁵. W odniesieniu do miłości i sądu odbywającego się już teraz, jest szczególny moment w J 3, 18, gdzie jest mowa o natychmiastowym osądzeniu (ἤδη κέκριται).

Natomiast kluczowe sformułowanie dotyczące miłości, którą został obdarzony świat, to ukochanie przez ludzi bardziej ciemności niż światła (J 3, 19: ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς). W świetle tych słów lepiej można rozumieć słowa Jezusa będące w bezpośrednim kontekście słów o Jego miłości do Ojca. Jezus odpowiadając Judzie na pytanie o powód objawienia się uczniom, a nie światu, odpowiada właśnie twierdzeniem na temat *agape* Jego i Ojca (cf. J 14, 23–24). Innymi słowy Juda jest w błędzie sądząc, że świat nie został włączony w objawienie Jezusa. Jan Ewangelista wyraźnie pokazuje, że Jezus robi wszystko, aby świat mógł ciągle uczestniczyć w pełni Jego miłości do Ojca. Dlatego też Ojciec posyła Ducha Świętego w imię Jezusa (cf. J 14, 26): aby wszystkiego nauczył (διδάξει πάντα) i przypomniał (ὑπομνήσει). To dotyczy chrześcijan, ale poprzez ich świadectwo i Ducha Świętego rozciąga się to na każdego człowieka, który tutaj opisany jest przez Ewangelistę słowem ὁ κόσμος (J 14, 31).

Tak więc do już istniejącego schematu miłości Ojca do Syna należy dodać to, co istotne jest w dziele Jezusa względem Ojca, a także uczniów i świata:

²⁴ Cf. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski...*, t. II, s. 410–411. Oznacza on m.in. już, właśnie, na przyszłość, zaraz, natychmiast, teraz, oto teraz, obecnie czy właśnie.

²⁵ Najwięcej spośród wszystkich ksiąg Nowego Testamentu: Mt – 7x; Mk – 8x; Łk – 10x; Dz – 13x; Rz – 3x; 1 Kor – 4x; Flp – 3x; 2 Tes – 1x; 1 Tm – 1x; 2 Tm – 2x; 2 P – 1x; 1 Jn – 2x.



Wnioski

Miłość Syna do Ojca w tej perykopie, pomimo obecnego zagrożenia w postaci „władcy tego świata”, stanowi źródło i motyw posłuszeństwa dla Syna. Jest ona doskonałym wypełnieniem tego, na co Syn już wcześniej się zgodził, poznając wolę Ojca. Obawa konfrontacji jest planem, który staje się dla Jezusa nakazem wypełnianym z pełnią miłości i zrozumienia na długo przed tym, co dzieje się w Wieczerniku.

Agape ta ukazana w czynieniu ($\piοιέω$) przez Syna tego, czego chce Ojciec, naznaczona jest regularnością i dotyka całości dzieła. Dotyczy już pewnego faktu zrealizowanego, a jednocześnie rozłożonego w ściśle określonym przez Ojca czasie i miejscu. Można to nazwać miłością Syna do Ojca z obopólną korzyścią, gdyż nakaz Ojca jest spełniany dla Niego samego i w Nim.

Syn darzy Ojca $ἀγάπη$ pełną konsekwencji, które związane są ze skutkami zamierzonymi i przewidzianymi. Jak to już bywało wcześniej, taka miłość napotyka na konfrontację i przeciwnika, czyli złego ducha nazwanego „władcą tego świata”. Jest to wtórne, a więc zewnętrzne w stosunku do miłości rodzinnej Syna do Ojca. „Władca tego świata” nie wychodzi od źródła ani tego źródła nie może

zamącić czy sprokurować do działania. U Jezusa widać połączenie tego, co dzieje się wewnątrz (nakaz Ojca) i tego, co cały czas ma wyrażać na zewnątrz (wykonanie woli Ojca).

Biorąc pod uwagę trzy czasowniki wyrażone za pomocą *prasens gnomicum* mamy w tej perykopie potwierdzenie, że żadne okoliczności przeciwnie nawet sięgające świata złego ducha nie są w stanie przeszkodzić wyrażeniu miłości Syna do Ojca. Jezus w sposób nieskrępowany prowadzi i będzie realizował swoją działalność. Taka *agape* sprawia, że uczniowie pociągnięci nią będą mogli przez moc posłanego od Ojca Ducha Świętego dać poznać miłość Syna do Ojca całemu światu.

2.2. Synowska *agape* w zachowywaniu przykazań – J 15, 10

Każda wspólnota rodzinna potrzebuje wzorca, a w perykopie J 15, 1–17 Jezus przedstawia siebie jako Ten, którego działanie należy naśladować. Biorąc pod uwagę synowską *agape* w zachowaniu przykazań Ojca, na pierwszy plan wychodzi zdanie warunkowe (ἐάν... καθώς, cf. J 15, 10). Jezus ukazuje swoje „miłosne zestawienie”, polegające na wskazaniu swojej miłości do Ojca jako ciągłego wzoru dla uczniów. Zwrócona zostanie także uwaga na dwukrotnie użyty czasownik τηρέω. Analiza perykopy ma za zadanie ukazać, w jaki sposób w kontekście agapetologii Janowej obejmującej Syna i Ojca można interpretować przykazania Jezusa (τὰς ἐντολάς μου) i przykazania Ojca (τὰς ἐντολάς τοῦ πατρός μου).

2.1.2. Przykazania Ojca „dowodem” w praktykowaniu *agape* przez Syna

Po raz kolejny²⁶ odniesienie do miłości Syna i Ojca znajduje się w obrębie obrazu krzewu winnego i latorośli. Tym razem widzimy jednak, że weryfikacja relacji zostaje uszczegółowiona i wpisana w konkretne powinności Jezusa, który stawia siebie jako wzór i argumentuje, jak konkretnie można kochać i być kochanym:

ἐὰν τὰς ἐντολάς μου τηρήσητε, **μενεῖτε ἐν τῇ ἀγάπῃ μου,**
καθὼς ἐγὼ τὰς ἐντολάς τοῦ πατρός μου τετήρηκα
καὶ μένω αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ (J 15, 10)

To, co od początku warto poddać analizie, dotyczy zdania warunkowego widocznego zwłaszcza na kanwie dwóch czasowników (τηρέω – μένω). Poprzez dobre ich zrozumienie możemy poznać głębię słów dotyczących miłości Jezusa ku Ojcu, w której On trwa (μένω αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ). Wśród czterech²⁷ zdań warunkowych w nowotestamentowej grece biblijnej, w J 15, 10 mamy do czynienia z typem *eventualis/ probabilitatis*, tzn. odnoszącym się do przyszłości²⁸ i wyrażającym określone prawdy. Wylicza się ponad sześćset konstrukcji zdań warunkowych jako takich²⁹. Względnie często, bo aż 63 razy³⁰ św. Jan używa trybu

²⁶ Cf. ROZDZIAŁ I – 1.3. *Agape* ojcowska, a miłość Jezusowa – J 15, 9.

²⁷ Cf. A. Piwowar, *Greka Nowego Testamentu. Gramatyka...*, t. 1, s. 152–154. 174–176; Cf. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu...*, t. 13, s. 464–476; A. Piwowar, *Język grecki Nowego Testamentu...*, t. I, s. 186–187. A. Paciorek twierdzi, że jest pięć tego typu konstrukcji, cf. *Elementy składniowe biblijnego języka greckiego*, Kielce 2001, s. 93.

²⁸ Cf. A. Piwowar, *Greka Nowego Testamentu. Gramatyka...*, t. 1, s. 175.

²⁹ Cf. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu...*, t. 13, s. 464.

³⁰ W Nowym Testamencie tylko Mateusz Ewangelista o 1 x więcej stosuje tego typu konstrukcje.

warunkowego *eventualis*. Dzięki temu możemy być pewni, co mówca, czyli w tym wypadku Jezus, zakładał (*protasis*) i jakiego skutku się On spodziewa (*apodosis*). Na wyżej wymienioną klasyfikację trybu warunkowego obecnego w J 15, 10 składają się następujące elementy:

- a. $\epsilon\acute{\alpha}\nu$ ³¹ (spójnik warunkowy, złożony z partykuły ściągniętej i złożonej z $\epsilon\acute{\iota}$ + $\alpha\acute{\alpha}\nu$)
- b. *protasis* (poprzednik) został oddany w 1 p. pl. con. aor. act. (τηρήσητε)
- c. *apodosis* (następnik) zapisany został w 2 p. pl. ind. fut. act. (μενεῖτε)

Sytuacja opisana tu nie stanowi warunku ogólnego³², ale jest to kwestia typowo skierowana na przyszłość. Zakłada się, że nie jest możliwe trwanie kiedykolwiek w miłości Jezusa, jeśli nie zachowuje się Jego przykazań³³ w taki sposób, jak On robi to względem Ojca. Aby mogła zaistnieć taka miłość, musi być spełnione wypełnianie przykazań. Jest to zdanie stanowiące warunek *sine qua non*, w którym sam Jezus uzależnia miłość od czynów i wedle tego zamysłu miłość jako taka dalej trwa niezależnie od wszystkiego, ale zależnie od wypełniania przykazań. Wykorzystując jednak język alegorii winnego krzewu ktoś, kto nie przestrzega przykazań, zostanie odcięty od krzewu winnego przez Ojca. Jest to inna śmierć niż ta, która jak wykażemy to poniżej, jest związana z przykazaniem Ojca dotyczącym oddania życia przez Jezusa.

W przypadku uczniów jest możliwe (stąd *eventualis/probabilitatis*), że oni nie spełnią warunku zachowania przykazań, a więc zostaną odcięci od winnego krzewu przez Ojca, który jest Gospodarzem. U Jezusa jest zupełnie inaczej. Jego wypowiedź, która odnosi się do zachowywania przez Niego przykazań w *agape* Ojca,

³¹ Cf. M. Thrall, *Greek particles in the New Testament: Linguistic and exegetical studies*, Brill 2019, s. 18. 21. Autorka nie rozwija wprawdzie osobnego paragrafu dotyczącego tej partykuły, niemniej partykuła $\epsilon\acute{\alpha}\nu$ $\mu\acute{\eta}$ występuje 5x w kontekście $\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}$, 1 raz samo $\epsilon\acute{\alpha}\nu$ z $\pi\lambda\acute{\eta}\nu$.

³² Aby taki zaistniał, wówczas w *protasis* musiałby wystąpić *con.*, a w *apodosis* byłby ind. praes.; Cf. A. Piwowar, *Greka Nowego Testamentu. Gramatyka...*, t. 1, s. 176; A. Piwowar, *Język grecki Nowego Testamentu...*, t. I, s. 187.

³³ Liczba mnoga – $\tau\acute{\alpha}\varsigma$ $\epsilon\nu\tau\omicron\lambda\acute{\alpha}\varsigma$ (f. acc.).

nie została wyrażona w zdaniu warunkowym. Po raz kolejny zastosowany został charakterystyczny dla Jana motyw przysłówka καθώς połączony z zaimkiem osobowym ἐγώ³⁴, który ma na celu zbudowanie pewnego wzorca, który jest możliwy do naśladowania.

Jezus dla przeciwwagi do sytuacji, w której uczniowie mają możliwość zaprzeczenia trwania w Jego miłości, pokazuje swoją relację do Ojca. Czasownik wyrażony w *perfectum*: τετήρηκα³⁵ w kontekście miłości Syna do Ojca mówi nam o skutkach czynności dokonanej w przeszłości, ale nadal nieprzerwanie trwającej. Dlatego niektórzy (S.E. Porter, K.L. McKay) zarówno τετήρηκα jak i μένω sugerują, aby tłumaczyć jako *perfectum* statyczne, a inni (A.L. Lloyd, C. Bache, C.R. Cambell) są przeciwni takiemu tłumaczeniu³⁶. Innymi słowy pierwsi z wymienionych egzegetów zwracają uwagę na trwające skutki: Jezus teraz zachowuje przykazania i będzie to czynił. Druga grupa badaczy dostrzega element zmienności w tym, co robi Jezus. *Perfectum* zawiera niezwykłą wagę teologiczną, biorąc pod uwagę kontekst perykopy oraz jego strukturę gramatyczną (kontrast z użytym wcześniej zdaniem warunkowym). Tu mamy do czynienia z *perfectum gnomicum*, który akcentuje trwanie skutków w teraźniejszości³⁷.

To oznacza, że w przypadku Jezusa nie ma możliwości nawet hipotetycznej, aby ta miłość została w jakikolwiek sposób niespełniona i niezrealizowana. Określa to wyraźnie kontekst, w którym miłość jest nie tylko trwała, ale jest w istocie trwaniem. Jezus nie daje miejsca jakiegokolwiek innej przestrzeni pochodzącej z innego źródła i będącej tak definitywną jak Jego ἀγάπη do Ojca.

Wobec takiego podejścia do tematu, *agape* Syna w zachowywaniu przykazań oznacza stałość, a jednocześnie ciągle pragnienie wyboru tego, czego chce Ojciec. To już się wydarzyło, o czym Jezus wspominał poprzednio, kiedy mówił

³⁴ Niektóre rękopisy manuskrypty (8 D lat co) mają καγω. W Ewangelii Jana zarówno przysłówek καθώς (31x) jak i καθώς + zaimek osobowy (8x) są jeśli chodzi o liczbę występowania na pierwszym miejscu spośród innych pism Nowego Testamentu.

³⁵ 1 p. sg. ind. perf. act.

³⁶ Cf. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu...*, t. 13, s. 335.

³⁷ Cf. *ibid.*, s. 340.

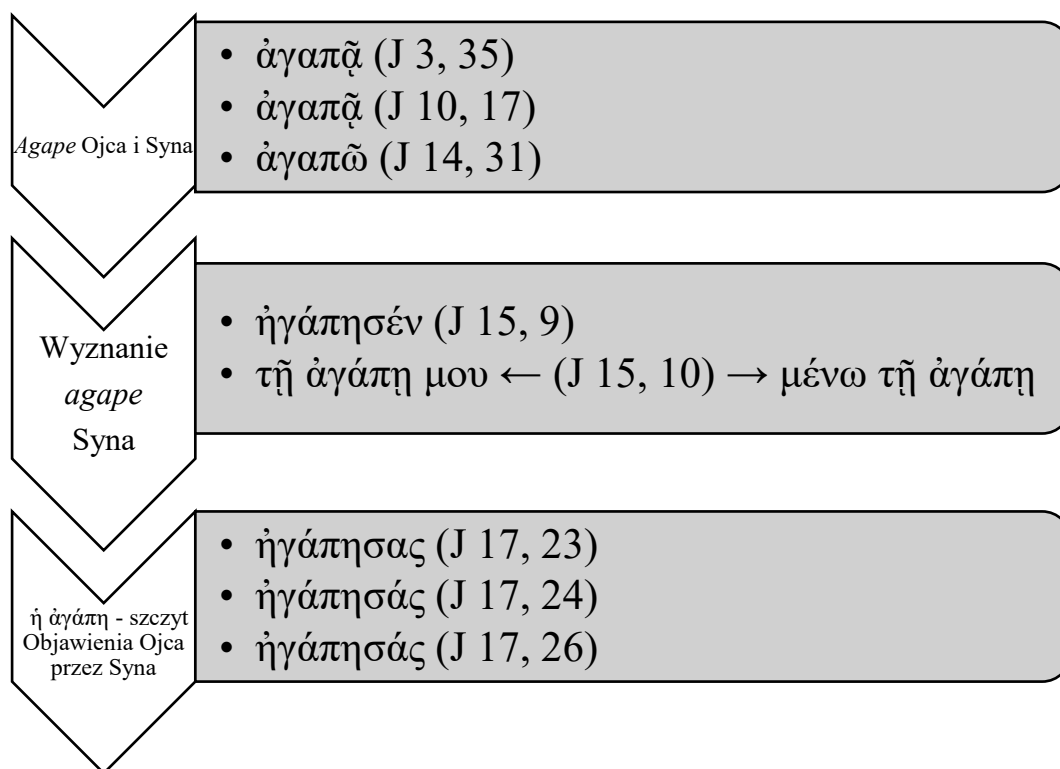
o działaniu wedle woli Ojca (ποιήσω/ποιῶ τὸ θέλημα – cf. J 4, 34; 6, 38; 8, 2) i zachowaniu Jego słowa (τὸν λόγον αὐτοῦ τηρῶ, cf. J 8, 55). Z drugiej strony ciągle staje się na nowo. Syn nadaje temu działaniu simultaniczności i oddziaływania na innych, tzn. chrześcijan i ludzi na świecie objętych miłością. Owocem odkrycia tego rodzaju miłości Syna do Ojca w kwestii kluczowej, tj. przestrzeganiu przykazań, jest „radość Jezusowa” (ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ – cf. J 15, 11).

Ten sam skutek wspomniany był przy świadectwie Jana Chrzciciela, którego radość osiągnęła pełnię (cf. J 3, 29). Temat miłości Syna do Ojca, wyrażony zachowaniem przykazań, jest ściśle związany z radością. W Ewangelii Jana siedem razy użyty jest rzeczownik radość (ἡ χαρά), z czego w kontekście Jezusa i Ojca jeden raz (cf. J 17, 13). Z jednej strony radość nie jest celem samym w sobie, jak konstatuje A. Paciorek³⁸. Jednak biorąc pod uwagę miłość Ojca do Syna i Syna do Ojca, nie można zgodzić się na wniosek wspomnianego autora, że pozostawanie w miłości Jezusa nie należy do porządku uczuć, także uczucia radości. Jeśli chodzi o Ewangelię Jana i jej ujęcie familijne, nie ma potrzeby oddzielania *agape* od uczuć i odczytywania jej tak, jak my dzisiaj podchodzimy do sfery emocji i uczuć, często nie biorąc pod uwagę semickiego rozumienia człowieka jako całości.

Ewangelista nie posługuje się bowiem agapetologią, która wyróżnia porządek uczuć, rozumu czy woli w tak charakterystyczny sposób jak wyraża to myśl grecka czy rzymska. Nie należy więc oddzielać porządków, gdyż na tym etapie i w kontekście miłości Syna do Ojca wyrażona jest jedność, a nie podział poszczególnych elementów przeżywania miłości.

W istocie ἀγάπη Syna do Ojca, Jan Ewangelista odnosi ją do trwania w Ojcu przy zachowaniu Jego przykazań. Siedem czasowników odnoszących się bezpośrednio do *agape*: Ojca do Syna (6 razy), Syna do Ojca (1 raz) oraz trzy rzeczowniki ukazują w kontekście całości jeden spójny schemat agapetologiczny:

³⁸ Cf. A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000, s. 359.



W kontekście *agape* Syna do Ojca, gdzie warunkiem jest przestrzeganie przykazań, nieodłączny wydaje się temat ich zachowywania (τηρέω). Interesujące, że w Nowym Testamencie tylko dwie spośród Ewangelii³⁹, tj. Mateusza⁴⁰ i Jana⁴¹ używają zwrotu „zachowywać/przestrzegać przykazań”. *Corpus Joanneum* obfituje w takie określenia. Jeśli chodzi o Czwartą Ewangelię, to obok wspomnianego jeden raz występuje „zachowywać słowo/naukę” (cf. J 8, 51 – λόγον τηρήση). Tym,

³⁹ W Ewangelii Marka i Łukasza nie ma czasownika τηρέω, natomiast w Dziejach Apostolskich występuje on ośmiokrotnie, natomiast brak jest odniesienia do przykazań. Jedynie Dz 15, 5 mają zwrot „przestrzeganie Prawa Mojżeszowego” (τηρεῖν τὸν νόμον Μωϋσέως), a pozostałe dotyczą więzienia Piotra i Pawła. Nie oznacza to jednak, że w Ewangelii Marka i Łukasza nie ma nic o przykazaniach, gdyż w pierwszej z nich jest sześć takich miejsc (cf. Mk 7, 8–9; 10, 5, 19; 12, 28. 31), w drugiej cztery (cf. Łk 1, 6; 15, 29; 18, 20; 23, 56).

⁴⁰ Mt – 6x (19, 17; 23, 3; 27, 36. 54; 28, 4; 20) z czego tylko Mt 19, 17 dotyczy przykazań (τήρησον τὰς ἐντολάς).

⁴¹ J – 18x (2, 10; 8, 51. 52. 55; 9, 16; 12, 7; 14, 15. 21. 23. 24; (2x) 15, 10; (2x) 15, 20); 17, 6. 11. 12. 15), a jeśli chodzi o przykazania oprócz dwukrotnego użycia w J 15, 10 jest jeszcze 14, 15. 21.

co łączy obie perspektywy, jest źródło, z którego pochodzi przykazanie i nauka, a więc Syn. Podkreślanie przez Jezusa, że chodzi właśnie o Jego przykazanie i słowo, jest bardzo charakterystyczne dla dzieła Janowego⁴², także w perspektywie miłości Syna do Ojca. Jezus mówi, że Jego przykazania (τὰς ἐντολάς μου) chrześcijanie powinni zachowywać i trwać w Jego miłości (τῇ ἀγάπῃ μου), jak Syn trwa w miłości Ojca. Biorąc pod uwagę występowania zdania warunkowego typu *eventualis*, które zostało zestawione z postawą Jezusa, egzegeza tego fragmentu powinna być następująca: *agape* Syna do Ojca poprzez zachowywanie przykazań i trwanie w Ojcu stanowi „dowód”, że Jezus nie tylko nie rozdziela warstwy deklaratywnej od czynów, ale wyraża w nich swą miłość.

Co możemy rozumieć poprzez słowa Jezusa o zachowywaniu przez Niego przykazań? Co do uczniów, Jego przykazaniem jest: „miłujcie się wzajemnie, jak Ja was umiłowalem” (cf. J 15, 12 – ἀγαπᾶτε ἀλλήλους καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς). Wcześniej zostało ono wypowiedziane tuż po wyjściu Judasza z Wieczernika (cf. J 13, 34). Aby właściwie zrozumieć optykę, jaką ma Jezus, należy wrócić tu do Jego wcześniejszych wypowiedzi, z których pierwsza dotyczy oddania (τίθημι) i odzyskania (λαβεῖν) życia (cf. J 10, 18). Jezus *explicite* mówi, że właśnie takie przykazanie⁴³ (τὴν ἐντολήν) otrzymał od swojego Ojca (πατρός μου). W innej perykopie (cf. J 12, 35–50) określa jeszcze dwa aspekty tego przykazania: treściowy (τί εἶπω καὶ τί λαλήσω, cf. J 12, 49) oraz celowy (ζωὴ αἰώνιος, cf. J 12, 50). Pierwszy dotyczy tych wszystkich spraw, jakie Jezus usłyszał od Ojca. A drugi, co Autor

⁴² Przykładem może być konstrukcja – rodzajnik + zaimek μου, który w różnych odmianach występuje w Ewangelii aż 34x.

⁴³ Tutaj, co ciekawe, mamy τὴν ἐντολήν, a więc f. acc. sg., a nie jak w J 15, 10 w pl.. Niektórzy (Léon-Dufour), co cytuje S. Mędala w swoim komentarzu (cf. *Ewangelia według świętego Jana (1-12)*..., s. 890), uważają że zmiana liczby z mnogiej na pojedynczą oznacza nie nakaz, ale całe dzieło Syna. Przy tej okazji można tylko wspomnieć, że nie zawsze tego typu zmiana musi mieć wydźwięk teologiczny, gdyż w tym wypadku chodzi najprawdopodobniej o wyszczególnienie tego, co Syn rozpoznał jako konkretne przykazanie (jedno!) płynące od Ojca. Natomiast liczba mnoga jest właśnie nawiązaniem do tej niezwyklej dynamiki rozpoznawania i dialogu *agape*, który Syn prowadzi z Ojcem trwając w Jego miłości (μένω αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ).

Czwartej Ewangelii podkreśla to wielokrotnie⁴⁴, że ma służyć osiągnięciu zbawienia.

Taka perspektywa stanowi dla *agape* Syna niekończący się dialog z Ojcem, w którym „dowód” tej miłości jest wyrażany w postaci zachowania przykazania, potwierdzającego prawdziwość działania Syna. Miłość ta jest widoczna w wiernym przekazywaniu i wykonywaniu tego, czego chce Ojciec. Jednocześnie następuje przekazywanie niezbędnej treści i celu, tj. życia wiecznego wszystkim, którzy chcą wziąć udział w Ich miłości. Jak słusznie zauważa S. Mędała, nie chodzi tylko o to, by wypełnić przykazanie Prawa, ale by zastąpić je nową rzeczywistością⁴⁵. To jakby ciągłe wprowadzanie *novum* płynącego od Ojca przez Jego umiłowanego Syna.

Istotnym jest fakt, iż rzeczywistość opiera się na ἀγάπη, która wymaga i nie jest tylko porywem chwili. To stałe i nieustanne przyjmowanie i obdarowywanie. Biorąc pod uwagę obraz winnego krzewu, stanowi trwanie w relacji (μένω αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ) Syna do Ojca. Dlatego właśnie Jezus mówi o swojej radości, którą niektórzy zestawiają z tym, co pisał św. Paweł do Galatów (cf. Ga 5, 22) i Rzymian (cf. Rz 14, 17), czyli ujmując miłość i radość jako owoc Bożej obecności i znak Jego władania⁴⁶.

Jeśli chodzi o tę rzeczywistość, to właśnie ukazuje ona całe spektrum określeń analogicznych w stosunku do *agape*, które przedstawimy w następnym rozdziale. Określenia, które stosuje Autor Czwartej Ewangelii, nadają tej relacji rodzinnej niezwykle i ponadczasowy charakter i dynamikę. Bez nich trudno jest zrozumieć głębiej, na czym polega ἀγάπη Ojca do Syna. Jest to jednak proces, który jest widoczny w ciągłej aktualizacji i dążeniu Syna, by zachowywać przykazania Ojca. Interesujące jest też to, że oddanie życia nie stanowi odłączenia, ale właśnie warunek zachowania przykazania Ojca. U synoptyków ten paradoks, który stratę życia

⁴⁴ W całym Nowy Testamencie zwrot ζῶην αἰώνιον występuje 37 razy, z czego 16 jest właśnie w Ewangelii św. Jana (cf. J 3, 15–16. 36; 4, 14. 36; 5, 24. 26. 29. 39–40; 6, 27. 33. 35. 40. 47–48. 51. 53–54. 63. 68; 8, 12; 10, 10. 28; 11, 25; 12, 25. 50; 14, 6; 17, 2–3; 20:31).

⁴⁵ Cf. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (1-12)*..., s. 890.

⁴⁶ Cf. C.S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary*..., t. II, s. 1004.

traktuje jako zachowanie, a zachowanie jak stratę, jest mocno zaakcentowany⁴⁷ i wydaje się, że obraz winnego krzewu może stanowić dopełnienie i zupełnie nowy zamysł. W Czwartej Ewangelii jest to przykazanie nowe o wzajemnej miłości właśnie na sposób ukazany przez miłość Syna do Ojca.

Wnioski

Agape Syna do Ojca jest warunkiem *sine qua non* tej miłości, która ma stać się w przyszłości udziałem słuchaczy i uczniów Jezusa. On po raz kolejny nakreślił swoje czyny (καθὼς ἐγώ) i zamysł Ojca jako swoje przykazanie, które zachowuje i przez to trwa (μένω) w miłości Ojca.

W przypadku Jezusa wyraźnie zostało zaznaczone, że taka forma okazywania miłości Ojcu jest przykładem i inspiracją dla Jego uczniów. To oni stoją nie tyle przed wyborem, ale przed zawsze widocznym wzorem (*perfectum gnomicum*), możliwym do odkrycia w terażniejszości. Skutkiem, który pozwala rozpoznać pełnienie tej woli, jest radość Jezusa, uwydatniona i podkreślona w kontekście relacji Syna i Ojca w J 15, 11.

Po raz kolejny znaczenie ἀγάπη jako miłości rodzinnej pozwala nam na uniknięcie błędu oddzielania sfery uczuć, rozumu czy woli od tego, co czyni Jezus w stosunku do Ojca. Autor Ewangelii nie traktuje wspomnianych „porządków” jako czegoś oddzielnego, ale włącza w całość życia Osoby Chrystusa. Tak więc Ich relacja oddana jest przede wszystkim poprzez owocującą w radość ἀγάπη, bez dewaluacji jakiegokolwiek strony tej szczególnej relacji.

Trwanie jest tu ukazane jako coś dynamiczno–statycznego. Nie chodzi bowiem o jakąkolwiek czynność w odpowiedzi na przykazanie, ale okazywanie miłości poprzez zachowywanie przykazań – zwłaszcza oddanie życia. Kochać w tej perspektywie można tylko i wyłącznie miłością Jezusową ofiarną i wsłuchaną

⁴⁷ Cf. Mt 10, 39; 16, 25; Mk 8, 35; Łk 9, 24.

w Ojca. Tak jak Jezus, chrześcijanin może kochać, patrząc na oddanie Syna trwającego w miłości Ojca. *Agape* Syna do Ojca jest ukazane jako niewzruszone trwanie, które wprowadza w zupełnie nowa rzeczywistość przykazań, będącą czymś nowym i uniwersalnym oraz nastawionym na przyszłość dla tych, którzy będą się tej miłości Syna do Ojca uczyć i ją praktykować.

ROZDZIAŁ III

Określenia analogiczne i przejawy *agape* Ojca i Syna

Przez „określenia analogiczne” nie zawsze¹ rozumieć można synonimy ἀγάπη. Ten rozdział pokaże inne podejście do egzegezy odniesień niżej wymienionych czasowników. Chodzi także o zobrazowanie niezwyklej precyzji użycia przez św. Jana określeń dotyczących miłości Ojca i Syna, do których możemy zaliczyć:

- 1) ἡ φιλία (φιλέω) Ojca do Syna
- 2) wzajemne trwanie (μένω) Ojca i Syna
- 3) „bycie” Ojca w Synu, a Syna w Ojcu (ἐν ἐμοὶ ὁ πατήρ καὶ γὰρ ἐν τῷ πατρὶ/ ὁ πατήρ ἐν ἐμοὶ ἐστίν/ ὁ πατήρ μετ’ ἐμοῦ ἐστίν)
- 4) zjednoczenie (ἐν) Ojca i Syna będące źródłem wszelkiej *agape*

Ponadto chcielibyśmy wyróżnić skutki *agape* Ojca i Syna, jeśli chodzi o wzajemne oddziaływanie:

- 1) nauczanie Syna poprzez czerpanie od Ojca (γινώσκω – οἶδα – διδάσκω)
- 2) posłanie (πέμπω – ἀποστέλλω) Syna przez Ojca
- 3) patrzenie Syna na Ojca (ὁράω – βλέπω)
- 4) cześć, słuchanie i chwała (τιμάω – ἀκούω – δοξάζω) okazywane Ojcu przez Syna

Złożoność określeń analogicznych i skutków dobrze zobrazuje tabela. Przedstawia ona w sposób syntetyczny wspomniane „akcenty”, mogące mieć odniesienie do *agape* Ojca i Syna obecne w Ewangelii św. Jana:

¹ Biorąc pod uwagę kontekst, strukturę i teologię Autora Czwartej Ewangelii.

Rodzaj relacji	ἀγαπάω/ ἡ ἀγάπη	Określenia analogiczne
Ojciec → Syn	3, 35 10, 17 15, 9 17, 23 17, 24 17, 26	5, 20: φιλέω 5, 37; 8, 16. 18; 12, 49: ὁ πέμψας με πατήρ 14:24: τοῦ πέμψαντός με πατρός 3, 34; 5, 36; 20, 21: ὁ πατήρ με ἀπέσταλκεν 6, 57; 7, 29; 8, 42; 10, 36: ἀπέστειλέν 11, 42; 17, 3. 8. 18. 21. 23: ἀπέστειλας 5, 19: βλέπη τὸν πατέρα 8, 28: ἐδίδαξέν με ὁ πατήρ 8, 29: ὁ πατήρ μετ' ἐμοῦ ἐστίν 10, 15: γινώσκει 10, 36: ὁ πατήρ ἡγίασεν 10, 38: ἐν ἐμοὶ 14, 10: ὁ πατήρ ἐν ἐμοὶ ἐστίν 14, 10: πατήρ ἐν ἐμοὶ μένων 16, 32: πατήρ μετ' ἐμοῦ ἐστίν 17, 3: ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν 17, 21: ἐν ἐμοὶ 17, 22: ἡμεῖς ἔν 17, 23: σὺ ἐν ἐμοὶ
Syn → Ojciec	 14, 31 15, 10	3, 32: ὃ ἐώρακεν καὶ ἤκουσεν 5,30: καθὼς ἀκούω κρίνω 6, 46: ὁράω 7, 29; 8, 55: οἶδα 8, 49: τιμῶ τὸν πατέρα μου 10, 15: γινώσκω 10, 30: ἔν ἐσμεν 10, 38: ἐν τῷ πατρί 14, 10: ἐγὼ ἐν τῷ πατρί 14,13: δοξασθῆ ὁ πατήρ ἐν τῷ υἱῷ 14, 20: ἐν τῷ πατρί μου 15, 10: μένω αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ 17, 11: ὧσιν ἐν 17, 21: ἐν σοὶ / σύ με ἀπέστειλας 17, 22: ἡμεῖς ἔν 17, 25: σε ἔγνω

Takie ujęcie domaga się podziału, który najlepiej unaoczni ἀγάπη Ojca i Syna wobec określeń analogicznych. Zostanie to uporządkowane w następującej kolejności. Jako pierwszy element zostanie zaprezentowana φιλία Ojca do Syna, gdyż jest to najbardziej istotowa część egzegezy dotyczącej *agape*. Z uwagi na to, cały paragraf będzie poświęcony właśnie temu, jak rozumieć fakt, iż Ojciec lubi Syna.

Następnie omówione zostanie przebywanie (μένω) i „istnienie” w sobie Ojca i Syna (εἶναι ἐν oraz μετά εἶναι). Rozwinięciem tychże określeń analogicznych w perspektywie współistnienia będzie egzegeza w kluczu *agape* dotycząca zjednoczenia Ojca i Syna (ἐν). Ostatnim elementem będzie przedstawienie siedmiu czasowników. Jako pierwsze γινώσκω, οἶδα i διδάσκω, ukazujące perspektywę uczenia się od Ojca i przekazywania Jego nauczania przez Syna. Następnie πέμπω i ἀποστέλλω, ukazujące misję i posłannictwo Syna, jakie wypływają z relacji z Ojcem. Po trzecie poruszone zostanie to, jak Syn patrzy na Ojca (ὁράω i βλέπω), by w końcu pokazać τιμάω Syna względem Ojca.

3.1. Φιλία Ojca do Syna – J 5, 20

W świetle badań nad miłością Ojca i Syna w Ewangelii Jana znane jest ujęcie J.H. Bernarda mówiące, że na podstawie analizy φιλεῖν można ten czasownik praktycznie nazwać synonimem ἀγαπᾶν². Podobnie wygląda to, jeśli chodzi o egzegezę W. Bauera³ i M. Dibeliusa⁴ twierdzących, że w zasadzie ἀγαπᾶν i φιλεῖν są stosowane bez różnicy. M. Lattke, który podsumowuje powyższe wypowiedzi, dodaje od siebie, że na tej zasadzie mamy do czynienia z takim samym

² Cf. J.H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John. International Critical Commentary*, t. II, Edinburgh 1928, s. 702.

³ Cf. W. Bauer, *Das Johannesevangelium*, Tübingen 1933, s. 84.

⁴ Cf. M. Dibelius, *Joh 15, 13. Eine Studie zum Traditionsproblem des Johannesevangeliums*, „Botschaft und Geschichte”, Tübingen 1953, s. 204–220.

zjawiskiem, jeśli chodzi o historię Łazarza⁵. Oznaczałoby to dowolną wymiennosc *ἀγαπᾶν* i *φιλεῖν* dokładnie tak, jak opisaliśmy to w paragrafie trzecim pierwszego rozdziału. Wrócimy do tego elementu w dalszej części rozważań.

Nieco odmienne argumenty jednak, choć nadal w kluczu „synonimicznym”, przedstawił E.A. Abbott⁶. Stwierdził, że Ewangelia Jana jest przesiąknięta rozróżnieniem myśli i na zasadzie analogii będzie uwydatniać te różne warianty rozumienia⁷. Tę zamianę, jak sam przyznaje, nieraz trudną do wykrycia, uczonego popiera krytyką tekstualną⁸, próbą korelacji z literaturą grecką, tj. z Ksenofontem (*Memorabilia*, *Anabasis*), Platonem (*Lizys*) czy Homerem (*Iliada*) zaznaczając, że znane było rozróżnienie *ἀγαπᾶν* oraz *φιλεῖν*, jak *amo* od *diligo*⁹. Abbott zestawiał również Ewangelię Jana z Septuagintą i dokonał krótkiej analizy terminologicznej w obrębie samej Ewangelii¹⁰. W tym kontekście swoje odniesienie do łacińskich określeń dodał też R.C. Trench¹¹.

Wokół różnego rodzaju subtelności językowych wyróżniłbym prace C. Spicq’a¹² i E. Evansa¹³. Z kolei M. Paeslack również należy do grona egzegetów, którzy przedstawili argumenty przeciwne pojmowaniu *agape* i *φιλία*

⁵ Cf. M. Lattke, *Einheit im Wort...*, s. 53. Właśnie w tym momencie pracy widać, jak dokładna i skupiona na teologii św. Jana egzegeza może wychwycić właściwe rozumienie *agape*, a także za pomocą analizy strukturalnej, która zakłada celowość wielu zabiegów retorycznych i literackich Autora. Dzięki niej możliwe staje się odkrycie, że J 11, 3. 5 oraz J 21, 15–17, to celowy zabieg, o którym wspominaliśmy przy okazji *agape* ojcowskiej, a miłość Jezusowa, gdzie wyraźnie podkreślałem za J. Staleyem zestawieniem (*juxtaposition*) *agape* i *φιλία* (cf. *The Structure of John's Prologue...*, s. 261).

⁶ Cf. E.A. Abbott, *Johannine Vocabulary: a comparison of the words of the fourth gospel with those of the three*, London 1905.

⁷ Cf. *ibid.*, nr 1595.

⁸ NA28 (jak zostało ukazane w krytyce tekstualnej) nie ujmuje żadnej zmiany, jeśli chodzi o słowo *φιλεῖν*. Autor musiał czerpać z innych źródeł, które w tamtym czasie powoływały się np. na Kodeks Bezy (D) i innych świadków, którzy nie zostali wymienieni, cf. *ibid.*, nr 1596.

⁹ Cf. *ibid.*, nr 1728 m–1728 o.

¹⁰ Cf. *ibid.*, nr 1728 o–1728 p.

¹¹ Cf. R.C. Trench, *Synonyms of the New Testament: with some etymological notes*, Indiana 2020, s. 38–39.

¹² Cf. C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, t. III, Paris 1959, s. 219–222.

¹³ Cf. E. Evans, *The Verb Agapan in the Fourth Gospel*, „Studies in the Fourth Gospel” (1957), s. 64–71.

w kluczu synonimów¹⁴. G.C.A. Fernando uznaje nawet, że Ewangelista używa dwóch koncepcji miłości (*Begriffe der Liebe*), z których jedna ma się opierać na przemyślanym wyborze sposobu w jaki Ojciec miłuje Syna (cf. J 3, 35), a jednocześnie jest to ἀγάπη spontaniczna i odnawiająca się w każdym momencie, dzięki swej ekspresywności (cf. J 5, 20)¹⁵.

Cały rozdział poświęcił koncepcji przyjaźni J. Varghese, który przedstawił obszerną bibliografię w odniesieniu do świata grecko-rzymskiego¹⁶ (Homera, Sokratesa, Platona, Arystotelesa, a także różnych szkół filozoficznych). Poruszył on rzecz jasna zagadnienia związane ze Starym Testamentem, Talmudem czy wspólnotą z Qumran¹⁷, a także odnosząc się do Nowego Testamentu¹⁸. W tym ostatnim zagadnieniu jego *résumé* dotyczy listów św. Pawła i dzieł św. Łukasza. Rozważania Varghesego, mimo bardzo klarownego i syntetycznego ujęcia, nie zawierają egzegezy relacji Ojca i Syna, gdyż akcent pada na relację Jezusa z Martą, Marią i Łazarzem, uczniami i umiłowanym uczniem.

Dla relacji z Ojca z Synem w tej perspektywie cenne jest kilka elementów. Od V w. p.n.e. zauważalne jest stopniowe zawężanie znaczenia czasownika φιλεῖν do tłumaczenia „całować”, podczas gdy rzeczowniki φιλία czy φίλος) zachowują swoje normalne użycie w postklasycznym okresie¹⁹. Zwraca się uwagę, że literatura mądrościowa Starego Testamentu (hebr. אהבה/ חבה) zawiera najwięcej odniesień do przyjaźni, a tylko jeden tekst (cf. Mdr 7, 14) bezpośrednie odniesienie do przyjaźni z Bogiem, zostało także ukazane, jak to wygląda w Septuagincie²⁰.

¹⁴ Cf. M. Paeslack, *Zur Bedeutungsgeschichte der Wörter φιλεῖν 'lieben', φιλία 'Liebe', 'Freundschaft', φίλος 'Freund' in der LXX und im NT*, „Theologia Viatorum” nr 5 (1953), s. 117–120.

¹⁵ Cf. G.C.A. Fernando, *Die Beziehung zwischen Gesetz und Liebe im Johannesevangelium...*, s. 205.

¹⁶ Cf. J. Varghese, *The Imagery of Love in the Gospel of John...*, s. 207–215.

¹⁷ Cf. *ibid.*, s. 215–226.

¹⁸ Cf. *ibid.*, s. 226–234.

¹⁹ Cf. *ibid.*, s. 207–208.

²⁰ Cf. *ibid.*, s. 215–221.

W Apokryfach główną osią jest egzegeza oparta na konkretnych przykładach przyjaciół Boga: Abrahama, Mojżesza, wspólnoty, badaczy Tory²¹. Istotna jest konkluzja, w której J. Varghese pisze, że rozumienie judeochrześcijańskie przyjaźni prawdopodobnie czerpało i było pod wpływem filozofii grecko-rzymskiego świata, a tzw. Chrystusowe oddziaływanie (*Christ factor*) ma na celu zbudowanie trwałej przyjaźni z Bogiem i to jest widoczne w Ewangelii Jana²². Właśnie dlatego poniższa egzegeza ma wykazać, jak brak tego istotnego elementu, a więc gruntownego umiejscowienia relacji Ojca z Synem, może wpłynąć na ograniczone w swojej istocie podejście do precyzji „języka miłości rodzinnej”, którą prezentuje św. Jan.

3.1.1. Ojciec lubi Syna

W momencie, w którym następuje tzw. apologia Jezusa, tuż po podwójnym ἀμήν i zapewnieniu o naśladowaniu przez Niego Ojca, Chrystus postanawia odpowiedzieć Żydom na ich zarzuty. Dotyczyły one łamania szabatu i czynienia się równym Bogu (cf. J 5, 18). Po raz kolejny, gdy dochodzi do niezwykłego napięcia i konfliktu, odniesienie do Ojca zajmuje wyjątkowe miejsce i w perspektywie miłości Ojca i Syna prowadzi do pogłębienia tego, co dotychczas o tej relacji było znane słuchaczom Jezusa:

ὁ γὰρ πατήρ φιλεῖ τὸν υἱὸν

καὶ πάντα δείκνυσιν αὐτῷ ἃ αὐτὸς ποιεῖ,

καὶ μείζονα τούτων δείξει αὐτῷ ἔργα,

ἵνα ὑμεῖς θαυμάζητε (J 5, 20)

²¹ Cf. *ibid.*, s. 221–226.

²² Cf. *ibid.*, s. 234.

Analiza strukturalna Ewangelii św. Jana ukazuje zabieg retoryczny w mówieniu o *agape*, który wydaje się być stosowany przez Autora Ewangelii czterokrotnie²³. R.E. Brown podkreślił, iż trzeba być niezwykle ostrożnym, dokonując szeroko zakrojonych uogólnień dotyczących zastosowania i różnicy między ἀγαπᾶν i φιλεῖν²⁴. Jest tak dlatego, ponieważ w czterech innych miejscach Ewangelii wspomniane czasowniki opisują ukochanie ciemności (cf. J 3, 19), ludzkiej chwały (cf. J 12, 43), egoistycznej miłości swojego życia (cf. J 12, 25) i miłości świata (cf. J 15, 19)²⁵.

Zasadniczym pytaniem, które należy postawić, badając *agape* Ojca do Syna w odniesieniu do φιλία jest to, czy Ewangelista naprawdę stosuje zabieg retoryczny (cf. J 11, 1 – 21, 25)? Jeśli tak, to czy zabieg ten stanowi dokładnie to samo, co zawiera się w obrębie pozostałych trzech symetrycznych części (cf. J 1, 19 – 3, 36 (J 3, 35: ἀγαπᾶ) i J 4, 1 – 6, 71 (J 5, 20: φιλεῖ))?

Biorąc pod uwagę rozważania dotyczące perykopy J 3, 22 – 36 oraz te, które dotyczą J 5, 1 – 47 byłoby sporym uproszczeniem stwierdzić, że mamy do czynienia z tym samym zabiegiem, który możemy dostrzec w perykopie o znaku wskrzeszenia Łazarza czy dialogu Jezusa z Piotrem. Świadczy o tym brak jedności w obrębie jednej perykopy, odwrotna kolejność użycia czasowników, a przede wszystkim nieobecność inkluzji. Tekst J 11, 3. 5 nie wydaje się stanowić inkluzji dla J 3, 35 – J 5, 20, gdyż tak ujęte zjawisko nie da się gramatycznie uargumentować z innymi analizowanymi przez nas perykopami dotyczącymi miłości.

Z drugiej strony błędem byłoby nie wskazać elementów paralelnych, które mogą być interesujące dla egzegezy komparatystycznej w kluczu *agape*. Kontekst perykop dotyka konkretnego znaku (ὁ σημεῖον), który uczynił Jezus. Jest to uzdrowienie niewidomego od urodzenia (cf. J 9, 1–41) i wskrzeszenie Łazarza (cf. J 11, 1–44), a także działania, gdzie Ojciec oddał wszystko w rękę Syna (cf. J 3, 36),

²³ cf. J 3, 35 → 5,20: Ojciec kocha Syna; J 11, 3 → 11, 5: Jezus kocha Łazarza, Martę i Martę; J 14, 23 → 16, 27: Ojciec kocha uczniów; J 21, 15–17: miłość Piotra do Jezusa.

²⁴ Cf. R.E. Brown, *The Gospel according to John (I-XII)*, s. 498–499.

²⁵ Cf. *ibid.*, s. 498.

a Piotr otrzymuje od Jezusa misję, by paść owce i baranki (cf. J 21, 15–17). Powtarza się kwestia sporu z Żydami (cf. J 5, 18; 7, 19; 8, 37; 11, 53), którzy chcą zabić Jezusa. Jest także element wyjątkowości działania Chrystusa, gdy jest On ukazany nad Janem Chrzcicielem (cf. J 1, 26–27. 30–31), a Piotr otrzymuje pytanie o miłość większą od innych uczniów (cf. J 21, 15).

Tak więc w kontekście miłości Ojca do Syna użycie φιλεῖν w J 5, 20 nie wydaje się być częścią zabiegu. To, że Autor Ewangelii stosuje ten czasownik jeszcze 12 razy w obrębie całej Ewangelii, nie oznacza, że w dowolnym miejscu znaczy on po prostu co innego niż ἀγάπη. Akurat w tym konkretnym i przez nas analizowanym fragmencie należałoby przetłumaczyć to następująco: „Ojciec lubi Syna”. Nie jest to inna koncepcja miłości, jak chce Fernando. *Context maior* dotyczy ἀγαπᾶν, a jednorazowość w użyciu φιλεῖ odnośnie miłości Ojca do Syna nie czyni zeń osobnej koncepcji, a jedynie włącza w zupełnie nowe i pełniejsze rozumienie *agape* Ojca i Syna, poszerzając horyzont widzenia retorycznego.

Co do synonimiczności, to na samym początku trzeba uznać, że rozumiemy ją zazwyczaj dokładnie tak, jak współcześnie podają niektóre słowniki poszczególnych języków, tzn. przez objęcie i skatalogowanie pewnego bogactwa językowego, jakie przez wieki zostało nagromadzone²⁶. Ponadto kiedy opracowywany jest temat miłości Ojca do Syna, trzeba wziąć pod uwagę, że *lectio difficilior* i niekompatybilne z naszymi kategoriami myślenia użycie φιλέω w J 5, 20 stanowi jedynie potwierdzenie, że być może Autor chciał przekazać coś, co nie do końca

²⁶ Przykładem może być pierwszy w historii polszczyzny słownik synonimów z roku 1885 autorstwa bpa A.S. Krasińskiego, gdzie Autor oprócz zaznaczenia roli synonimów jako porządkującej, podaje iż świadczy to po prostu o bogactwie danego języka (cf. L. A. Jankowiak, *Synonimia w świetle Słownika Synonimów Polskich Adama Stanisława Krasińskiego z 1885 r.*, "Studia Językoznawcze. Synchroniczne i diachroniczne aspekty badań polszczyzny" t. 11 (2012), s. 82–83). W samym wyszukiwaniu informacji o synonimach jako takich w danym języku, pierwszym, co pojawia się na liście wyszukiwanych haseł, jest mnogość innych słów powiązanych, czyli jak można by wyrazić synonim inaczej. Ciekawy przypadek jeśli chodzi o tłumaczenie podaje M. Majewski (cf. M. Majewski, *Jak przekłady zmieniają sens Biblii... O teorii i praktyce tłumaczenia Biblii*, [online], dostęp: 01.06.2023, <https://upjp2.academia.edu/MarcinMajewski>, s. 77), który omawia błąd związany z tłumaczeniem słowa τοὺς πρεσβυτέρους (cf. Jk 5, 14) pisząc, iż tłumacz uznał je za synonim słowa ὁ ἱερεὺς, ponieważ dla strony katolickiej od IV w. jest jasne, że prezbiterów zaczęto nazywać kapłanami. W niniejszej pracy chodzi właśnie o to, by zbyt pochopnie nie przyporządkowywać teologii św. Jana do współczesnej nomenklatury tak, jakby sam Autor miał to na myśli.

mieści się w ramach naszego myślenia dzisiaj. Stąd właśnie badania egzegetyczne powinny ciągle „wrywać” nas z pewności, że zrozumieliśmy Słowo Boga w Jego całej rozpiętości znaczeń.

Problem jest o tyle ważny, że niektórzy bibliści²⁷ wyznaczyli sposób czytania Czwartej Ewangelii na sposób numeryczno–symboliczny, m.in. w kontekście *agape*. Taka metoda paradoksalnie nie tylko nie pomaga zobaczyć meritum sprawy, ale dodatkowo może przyczynić się do nałożenia na Autora Ewangelii własnego mocno ograniczonego schematu. Pomija on inne elementy na rzecz swoich własnych domysłów. Stąd kiedy wyznaczona została tutaj konstrukcja w oparciu o czasowniki mówiące o miłości Ojca do Syna, nie znalazło zastosowania twierdzenie, że liczba 7 lub 3 ma wymiar teologiczny czy numeryczno–symboliczny. Celem było podsumowanie, ale nie wyciągnięcie zbyt daleko idących wniosków.

Właśnie w określeniach analogicznych dotyczących miłości Ojca i Syna rysuje się problem jedności tekstu czy długiego procesu tradycji Janowej. Trudno jest wyważyć argumenty retoryczne, warstwę literacką i w końcu teologiczną, która niejednokrotnie, co celnie ujmuje S. Mędała, ma inny poziom odniesień. Stąd są odniesienia do tekstu w obrębie Czwartej Ewangelii, ale też elementy intertekstualności w ramach całego kanonu biblijnego²⁸.

Znamy w historii badań nad Ewangelią Jana porównanie do greckiej literatury (Platon) jak i zestawienie z dialogami synoptycznymi w wykonaniu C.H. Dodda²⁹. Jednak mimo pewnych podobieństw, okazuje się, że nie mają one

²⁷ Cf. G. Mlakuzhyil, *Christocentric Literary-Dramatic Structure of John's Gospel...*, s. 69–72. Autor analizuje głównie założenia E. Lohmeyera (cf. E. Lohmeyer, *Über Aufbau und Gliederung des vierten Evangeliums*, „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft” t. 27 nr 1 (1928), s. 11–36). Natomiast w przypisie do tego zagadnienia ujmuje dwóch innych uczonych (N. Koulomzine, F. Quiévreux), z których pierwszy opiera plan Ewangelii Jana na symbolizmie liczb 7 i 3, a drugi nie dzieli dzieła Janowego na sekcje, ale bada częstotliwość występowania słów (np. *agape*) i w każdym z nich szuka symbolicznego wyjaśnienia każdej liczby, np. 6, jako wyrażające boską harmonię z racji tego, że słowo ἡ εἰρήνη pojawia się sześciokrotnie, a ἡ ἀγάπη jako że pojawia się siedmiokrotnie, oznacza doskonałość.

²⁸ Cf. S. Mędała, *Chrystologia ewangelii św. Jana*, Kraków 2001, s. 57.

²⁹ Cf. C.H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1989, s. 322–334; cf. C.H. Dodd, *The Dialog Form in the Fourth Gospel*, „Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester” nr 37 (1989), s. 54–67.

struktury dialogów Platona. Próba zestawienia jest niezwykle ważna i podobny problem mamy w odniesieniu ἀγαπᾶν i φιλεῖν. Takie badanie komparatystyczne m.in. na podstawie Arystotelesa, Starego i Nowego Testamentu wykonał J. Nawrot³⁰. Z kolei syntetyczne opracowanie i komentarz teologiczny ujmujący to zagadnienie zostało wykonane przez S. Hałasa³¹.

Wartym podkreślenia za wspomnianymi opracowaniami dotyczącymi miłości, jest fakt swoistej „elastyczności słowotwórczej”, która kryje się w zastosowaniu ἡ φιλία³². Ukazane jest też związanie z szerszym kontekstem znaczeniowym niż ἀγαπᾶν. Niemniej „inność” Ewangelii Jana polega m.in. na tym, że proporcje są odwrócone: dominuje ἀγαπᾶν (36 razy)/ ἡ ἀγάπη (7 razy), a φιλεῖν (13 razy) z zastrzeżeniem, że w ogóle w Ewangelii Jana³³ nie występuje rzeczownik ἡ φιλία³⁴, przymiotnik (urzeczownikowiony)³⁵ występuje zaś sześciokrotnie. Co więcej, w trzech listach św. Jana wcale nie napotyamy na φιλεῖν, a tylko dwukrotnie spotykamy to określenie w Apokalipsie (cf. Ap 3, 19; 22, 15).

To właśnie w Czwartej Ewangelii szczególna relacja Ojca z Synem w obrębie miłości (ἡ ἀγάπη) rozumianej jako familijna „przełamuje” myślenie o φιλεῖν. Zwykle lekceważy się bądź traktuje ją jako drugorzędne (mniej szlachetne, gorsze itp.) od racjonalnego wyboru i bardziej szlachetnego uczucia wyrażonego czasownikiem ἀγαπᾶν³⁶. Oczywiście istotne jest spostrzeżenie, że istnieją, nazwijmy to „generalne” sposoby odczytania ἀγάπη³⁷, z których jedni

³⁰ Cf. J. Nawrot, *Przyjaźń w „Etykach” Arystotelesa, w pismach mądrościowych Septuaginty oraz w Nowym Testamencie*, Poznań 2004; J. Nawrot, *Przyjaźń domaga się rezygnacji. Kilka aspektów relacji między przyjaciółmi poruszonych w Biblii*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” nr 17 (2010), s. 11–31.

³¹ Cf. S. Hałas, *Biblijne słownictwo miłości i miłosierdzia na zderzeniu kultur*, Kraków 2011, s. 71–75.

³² Cf. *ibid.*, s. 72: ἡ φιλάδελφια, ἡ φιλανθρωπία, ἡ φιλαργυρία i wiele innych określeń.

³³ Także u synoptyków.

³⁴ *Hapax legomenon* w Nowym Testamencie: Jk 4, 4.

³⁵ φίλος – cf. J 3, 39; 11, 11; 15, 13. 14. 15; 19, 12.

³⁶ Cf. S. Hałas, *Biblijne słownictwo miłości i miłosierdzia na zderzeniu kultur...*, s. 73–74.

³⁷ Cf. *ibid.*, s. 73.

egzegeci uznają za bardziej intensywne pierwsze z nich³⁸, inni to drugie³⁹. Jednak w kontekście rozważań o *φιλία* Ojca i Syna w kluczu *agape* nie wydaje się właściwa ani jedna – „synonimiczna” – ani druga – „wartościująca” – droga hermeneutyczna.

Powodów jest kilka i poniżej nastąpi ich syntetyczne wyjaśnienie:

- a) nie powinno się nakładać na Autora w jego semickim ujęciu miłości filozofii czy teologii związanej z podziałem władz w człowieku na uczucia, wolę i myśl (racjonalność). Nie oddaje to semickiego ujęcia człowieka jako całości.
- b) „synonimiczność” dla wielu egzegetów stanowi po prostu użycie innego słowa, żeby wyrazić to samo albo wpisać układ słów w schemat⁴⁰, który można „naskicować” w celu lepszego zobrazowania problemu. Natomiast Ewangelista mógł wybrać taki sposób wyrażania myśli właśnie ze względu na audytorium czy wspólnotę, do której kierował swoją Ewangelię. Hipotetycznie może to oznaczać, że tendencje obecne wspólnotowo znajdują odpowiedź w słowach Jezusa. Lub też, co również prawdopodobne, słowa Jezusa mają wywołać niustającą dyskusję m.in. na temat miłości. Pamiętajmy, że dzieło Janowe kończy się trzykrotnym pytaniem właśnie o miłość. Ta z kolei ma ciągle na nowo ma inspirować do działania każdego członka wspólnoty.
- c) pisanie i argumentowanie, gdzie jest więcej uczucia, a gdzie mniej oraz co jest bardziej szlachetne w sytuacji opisu miłości Ojca do Syna, dowodzi bardziej subiektywnego postrzegania egzegety i nie ma ugruntowania w tekście Ewangelii. Jest tak dlatego, że „patrylogiczne” nastawienie Czwartej Ewangelii stanowi już samo w sobie taką hiperbolizację relacji, że wszystko trzeba rozpatrywać jako więcej, a nigdy mniej. Taka argumentacja opiera się na permanentnym

³⁸ Cf. A. Miranda, *I sentimenti di Gesù. I verba affectuum dei vangeli nel loro contesto lessicale*, t. 49, Bologna 2006, s. 61.

³⁹ Cf. M.G. Easton, *Easton's Bible Dictionary...*, nr 4735. Autor słownika powołuje się na R.C. Trencha uznając, iż odcień znaczeniowy tego słowa można wyjaśnić jedynie w kontekście J 21, 16–17 i dotyczy sytuacji, w której świadomy wybór i osąd (*ἀγαπᾶν*) kontrastuje z przywiązaniem i osobistym uczuciem – jakby między zimnem a namiętnością.

⁴⁰ Także „numerologiczno-symboliczny”, wspomniany powyżej.

wzroście, który przez samego Autora został nazwany „niepomieszczonym” (οὐδ’... χωρηῆσαι) jeśli chodzi o ilość ksiąg (τὰ γραφόμενα βιβλία) możliwych do spisania (cf. J 21, 25).

Stąd też z uwagi na chęć bycia bardziej precyzyjnym, wydaje się bardziej właściwym pisać w tej konkretnej relacji Ojca i Syna o określeniach analogicznych. Unika się w ten sposób próby sprowadzenia Autora Ewangelii do własnych intuicji czy hipotez, a jednocześnie nieustannie jest się otwartym na nowe perspektywy czy odkrycia archeologiczne (odkrycia nowych świadków, jeśli chodzi o papirusy, manuskrypty), lingwistyczne, hermeneutyczne czy egzegetyczne.

Niemniej właśnie czasownik φιλέω i użycie go w kontekście agapetologicznym relacji miłości Ojca i Syna, stanowi wyróżnienie tej myśli wobec całości dzieła Janowego. Nadaje on jeszcze głębszego odcienia familijnego i wspólnototwórczego. Komparatystyka stanowi jednak pewien zarys, który musi zostać pogłębiony o gruntowną analizę samego tekstu i wyciągnięcie możliwie najbardziej prawdopodobnych wniosków z wypowiedzi Jezusa. To prowadzi nas do rozważań, jak w perspektywie miłości rodzinnej Ojca i Syna można rozumieć φιλέω.

3.1.2. Φιλία w perspektywie miłości rodzinnej

Podobnie jak w przypadku poprzednich rozważań, zostanie zwrócona uwaga na samo słowo i kontekst użycia φιλέω w perykopie J 5, 19–30. Mamy do czynienia z czasownikiem w 3 p. sg. ind. praes. act. Wyrażenie ὁ γὰρ πατήρ φιλεῖ τὸν υἱὸν (cf. J 5, 20) można przetłumaczyć: „Ojciec bowiem lubi Syna”. Nie znajduje się ono, jak bywało to poprzednio, w końcowej części narracji. Tym razem umiejscowione jest na początku perykopy, w której dana została odpowiedź na kontrowersje wokół szabat (τὸ σάββατον) i równości Jezusa z Bogiem (τὸν θεὸν ἴσον, cf. J 5, 1–18).

Czy podobnie jak to zostało zaprezentowane w kontekście *agape*, także teraz można zaklasyfikować φιλεῖ jako *praesens gnomicum*? Wydaje się, że na takie

rozumienie składa się kilka czynników, przy uwydatnieniu także kontekstu familijnego, o którym była mowa w odniesieniu do ἀγαπᾶν, a mianowicie naśladowanie ojca⁴¹ przez syna.

Swoją refleksję na ten temat ukazał B. Górka w swoim studium nad Ewangelią Jana. Autor ten na podstawie prac P. Gaechtera i C.H. Dodda zaprezentował hipotezę, w której J 5, 19 to ukryta przypowieść (*une parabole cachée* – Dodd). Istniał w starożytności zwyczaj zawierania kontraktów, gdy głowa rodziny przekazywała swojego syna konkretnemu rzemieślnikowi, aby go uczył⁴². Górka tłumaczy, że choć możemy odnaleźć w Starym i Nowym Testamencie dziedziczenie pewnych rzemiosł, jeśli chodzi o relację w rodzinie, to wprowadzenie „ma charakter procesowy i objawieniowo-proroczy” nie będący klasyczną alegorią z treści znacznie wykraczającą poza J 5, 20⁴³.

Powyższe rozważanie prowadzi do pytania: czy Jezus mówi tu o sobie i swoim Ojcu, czy po prostu podaje przykład z życia typowej rodziny, gdzie tekst dotyczący ojca i syna rozumielibyśmy jako relację ogólnoludzką? B. Górka twierdzi, że wydaje się słusznym J 5, 19 tłumaczyć słowo ὁ υἱὸς i τὸν πατέρα jako „syn” i „ojciec” pisane z małej litery udowadniając, że „syn–czeladnik” czyni podobnie, bo po prostu nie może zrobić identycznego wytworu, potwierdzają to manuskrypty (sy^c, sy^s), które zabezpieczają według niego przed „figuratywnymi interpretacjami”, a także βλέπη nie posiada tu „teologicznej konotacji”⁴⁴.

Aby sprawdzić to twierdzenie, zacznijmy od manuskryptów. W *textus receptus*, czyli przyjętym obecnie tekście Pisma, zdanie καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ

⁴¹ Celowo napisane z małej litery zarówno „ojciec” jak i „syn”.

⁴² Cf. B. Górka, „*Ma życie wieczne i nie idzie na sąd*” (J 5, 24). *Zbawienie egzystencjalne i eschatyczne*, Kraków 2001, s. 103. Podobnie, ale znacznie później i syntetycznie opisuje tę sytuację S. Mędała, który podobnie jak B. Górka cytuje C.H. Dodda uszczegóławiając, że chodzi o okres po przesiedleniu babilońskim, gdzie rzemiosła, którymi zainteresowani byli Judejczycy przekazywane były z ojca na syna oraz utarł się zwyczaj nazywania ojca mistrzem. Prof. Mędała przytacza zdanie pięciu egzegetów, którzy uważają, że przypowieść może być tłem wypowiedzi, ale sama wypowiedź jest chrystologiczna, cf. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (1-12)*..., s. 516.

⁴³ Cf. B. Górka, „*Ma życie wieczne i nie idzie na sąd*” (J 5, 24). *Zbawienie egzystencjalne i eschatyczne*..., s. 104–105.

⁴⁴ Cf. *ibid.*, s. 105.

w NA28 mamy do czynienia z inwersją słów, jeśli chodzi o trzech świadków⁴⁵. Oprócz Łk 3, 11, gdzie pada wyrażenie ὁμοίως ποιῶ nie ma innego miejsca, w którym występuje to określenie. Wprawdzie w J 5, 19 znajduje się trochę modyfikacji na poziomie świadków, niemniej Peszitta nie dostarcza potwierdzenia⁴⁶. Nie bardzo zrozumiałe jest też to, jak zmiana, jeśli miałyby miejsce, z ὁμοίως ποιῶ na αὐτὸν μιμεῖται, mogłaby być zabezpieczeniem natury interpretacji figuratywnej. Zmiana taka stanowi bardziej interpretację, po której łatwiej nam uznać i znaleźć *lectio difficilior*.

Druga uwaga dotyczy tego, co już zostało opisane w niniejszej pracy. Nieodłączna relacja Ojca i Syna w Ewangelii św. Jana z dodatkowym zaimkiem dzierżawczym w kontekście tej perykopy zawiera wyrażenie ὁ πατήρ μου (cf. J 5, 17). Poprzedza ją wypowiedź natury apologetycznej stanowiąca klarowne połączenie, kiedy mówimy o relacji miłości, a w tym wypadku lubienia Syna przez Ojca w perspektywie Boga.

Tym bardziej nie tyle „pasuje”, co nie kontrastuje i jest czymś „naturalnym”, że Autor posługuje się czasownikiem βλέπει τὸν πατέρα. Słusznie B. Górka, cytując F. Mannsa, C. Hergenrödera czy L.A. Sáncheza Navarro, wyróżnia obok wspomnianego czasownika dotyczącego widzenia także odniesienia do innych form, tj. ὁράω czy θεωρέω⁴⁷, niemniej akurat w tym kontekście, gdy dołączymy do tego stronę agapetologii Janowej, właśnie takie ujęcie cechuje Jezusa i jego niezwykle rodzinną relację z Ojcem, którego Syn widzi. Nie chodzi więc o teologiczną konotację, ale o „patrocentryczną relację”, w której cały Jezus uczestniczy w dziele Ojca, dokładnie na wszystko patrząc i naśladowując działanie Ojca.

O tym będzie jeszcze mowa później, ale należałoby już tu zaznaczyć, że B. Górka zwraca uwagę na wyrażenie ποιῶν ἑαυτοῦ i ποιῶν ἅπ' ἑμαυτοῦ (cf.

⁴⁵ ⋈ D it.

⁴⁶ Być może B. Górka korzystał z jakiegoś źródła, które podaje takie informacje. Zarówno NA28, jak i poprzednia wersja (27) wydana w 2001 roku. Prawdopodobnie autor korzystał z jakiegoś innego źródła.

⁴⁷ Cf. B. Górka, „*Ma życie wieczne i nie idzie na sąd*” (J 5, 24). *Zbawienie egzystencjalne i eschatyczne...*, s. 105.

J 5, 19. 30), które może zawierać taką referencję do działania⁴⁸. Ono właśnie stanowi odniesienie do zmysłów Jezusa opisanych w tych wersetach, tj. J 5, 19 – wzrok (βλέπω) i J 5, 30 – słuch (ἀκούω). Tak więc tym bardziej słowa odnoszące się do Syna i Ojca możemy i powinniśmy pisać w tłumaczeniu z wielkich liter, gdyż mamy na myśli tego konkretnego Syna – Jezusa, a także Jego Ojca, w którego ten jest wpatrzony i zasłuchany, po raz kolejny wykonując Jego wolę, co ma świadczyć o miłości.

Wobec początkowego pytania o φιλέω i odniesienie do konkretnej klasyfikacji zasadnym jest zaznaczenie, że w tak dynamicznym układzie treści oraz strukturze perykopy J 5, 19 – 30 wydaje się właściwym uznanie tego czasownika jako *praesens* zwyczajowy (regularny) czy też nieustanny⁴⁹. Przemawia za tym kilka elementów. Po pierwsze, słowa dotyczące tego, że Ojciec ukazuje Jezusowi to, co sam czyni, dotyczą ciągłości relacji między Nimi. Po drugie, jest to *praesens* zwyczajowy z racji odnoszenia się do szerszego przedziału czasu, tak jak to, co ciągle ukazuje się i będzie ukazywane Synowi zapatrzonemu i zasłuchanemu w Ojca. Nie jest to więc w tym miejscu wyrażenie pewnej prawdy, jak to miało miejsce w poprzednich siedmiu przypadkach stosowania czasownika ἀγαπᾶν *praesens gnomicum*. Tutaj stanowi to odniesienie do pewnego zwyczaju i dynamiki, jaka zachodzi w więzi łączącej Ojca i Syna.

Wydaje się, że Ewangelista, biorąc pod uwagę dynamikę relacji i ostry spór, który wciąż toczony jest na linii Jezus – Żydzi, postanowił użyć określenia równoważnego, które wyraża właśnie lubienie i upodobanie, przy czym akurat w tym momencie najlepiej oddającym te znaczenia było nie *agape*, ale φιλία. W pierwszym, bardzo intuicyjnym podejściu, ktoś mógł odnieść wrażenie, że nie reprezentuje ono takiej szlachetności, jaką mamy w przypadku ἡ ἀγάπη, niemniej w tym konkretnym kontekście i odniesieniu ma upewnić słuchaczy (wspólnotę, rodzinę, chrześcijan) o pewnej ciągłości wszystkiego, co przeżywają. To kolejny wymiar tej samej miłości, ale nie tak samo ujętej i przeżywanej.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, s. 105–160.

⁴⁹ Cf. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu...*, t. 13, s. 307.

Dla Żydów, którzy tego słuchają, słowo to stanowi korektę ich obrazu Boga⁵⁰. Właśnie tu widać odcień, który często lekceważy się, analizując spór Jezusa z Żydami: ukazanie bliskości Ojca do Syna dotychczas niespotykanej w perspektywie myśli o Jahwe. Gdybyśmy wzięli odcień Septuaginty, gdzie φιλέω służy do opisu ulubionych potraw (cf. Rdz 27, 4. 9. 14), pocałunku (cf. Rdz 27, 26; 29, 11. 13; 33, 4) czy mądrości (cf. Prz 29, 3), to opis Jana ma ten cały ładunek „zwyczajności”, a jednocześnie „nadzwyczajności”, co pokazuje równość między lubiącym i lubianym wypływającą ze znaczenia słowa φιλεῖ⁵¹. M. Mees twierdzi nawet, że Jezus zaprasza przeciwników, aby rozpoznali Jego i Jego zadanie poprzez wiarę⁵². Patrząc przez ten pryzmat, nie lekceważąc oczywiście zagrożenia, które jest realne i następuje coraz gwałtowniej, Jezus odwoływałby się do całości doświadczeń, jakie mają słuchacze w perspektywie relacji międzyludzkich.

Nie możemy zapominać, że przedstawienie relacji Ojca i Syna ma miejsce w szabat, zaraz po uzdrowieniu chorego przy „pięciokrużgankowej” sadzawce Betesda (cf. J 5, 1). A więc to, co Jezus zrobił, było ściśle związane z działaniem Ojca, który wybrał szabat na „czas” wydarzenia się takiego znaku. Z analizy strukturalnej można konstatować, że relacja Ojca i Syna ma kilka perspektyw. Pierwsza dotyczy posiadania życia w sobie (ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ) i dokonywania sądu (κρίσιν ποιεῖν)⁵³. Kolejne dotyczą posłuszeństwa i wiary w Ojca posyłającego Syna⁵⁴. W końcu działania Ojca i Syna mającego decydujące znaczenie zarówno

⁵⁰ Cf. C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 197.

⁵¹ Cf. M.A. Elliott, *Faithful Feelings. Rethinking Emotion in the New Testament*, Grand Rapids 2006, s. 136. 149–153. O pewnej marginalizacji oraz kwestii emocji, jeśli chodzi o biblijne sformułowania, pisze: K.A. Kuhn, *The Heart of Biblical Narrative: Rediscovering Biblical*, Minneapolis 2009, s. 1–62.

⁵² Cf. M. Mees, *Jesu Selbstzeugnis nach Joh 5, 19–30 in frühchristlicher Sicht*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” nr LXII (1986), s. 102.

⁵³ Cf. P.F. Ellis, *The Genius of John: A Composition-Critical Commentary on the Fourth Gospel...*, s. 90.

⁵⁴ Cf. A. Vanhoye, La composition de Jean 5, 19–30, „Mélanges Bibliques en hommage” [w:] Bédaride R. P – Halleux de A. – Descamps A., Gembloux: Ducolot 1970, s. 268–272.

dla żywych, jak i umarłych⁵⁵. Nie jest to tylko związek przyczynowo–skutkowy. To ukazanie odwiecznej relacji miłości, która biorąc pod uwagę obecny w J 5, 24 – 25; 28 – 29 (μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν; εἰς ἀνάστασιν ζωῆς/ἀνάστασιν κρίσεως) element eschatologiczny czy apokaliptyczny, stanowi warunek *sine qua non* istnienia takiej możliwości.

Innymi słowy, możliwość wiary i konkretnej postawy względem Boga płynie z relacji, w której Ojciec jest związany (φιλία) z Synem tak dalece, że cokolwiek chrześcijanin „buduje”, zawiera w sobie ten „zamysł”. Misją Jezusa jest osąd, ale też przekazanie w sposób bezpośredni i całościowy Ewangelii o Jego relacji z Ojcem. Z uwagi na to, co już zostało zaakcentowane w prologu: Jednorodzony będący (istniejący) i ukierunkowany na Ojcowskie łono ma (ἐξηγήσατο) wytłumaczyć⁵⁶ (cf. J 1, 18 – 3 p. sg. ind. aor. med.), jaka jest istota tej relacji z Ojcem.

Wobec takiego ujęcia, φιλία Ojca do Syna to ulubiony sposób działalności ogarniającej każdą sferę życia Jezusa. Stanowi to kolejny krok na drodze argumentacji, która wprawdzie nie odrzuca w całym spektrum rozumienia, że φιλέω to synonim ἀγαπᾶν, ale jak widać po głębszej analizie ukazuje szczególny zamiar w użyciu tego czasownika przez Autora. Zawiera to pewne tło rodzinnego i zarazem przenikające najbardziej podstawowe elementy istnienia relacji. Można powiedzieć, odwołując się do słów S. Mędali, który stwierdza: „w rodzinie nie wszystkie tajemnice ojciec przekazuje synowi”⁵⁷, że taka bliskość „fileologiczna” Ojca i Syna wykracza swoim wyobrażeniem ponad kategorie, które znane były na kanwie rodziny w Narodzie Wybranym i dlatego może budzić kontrowersje (cf. J 10, 36).

Być może dlatego ci, którzy obserwują taką formę relacji Ojca do Syna, doświadczą zdziwienia (θαυμάζητε), bo będą podziwiać większe (μείζονα

⁵⁵ Cf. X. Léon-Dufour, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, t. II, Paris 1990, s. 42; Cf. F.J. Moloney, *The Johannine Son of Man: Second Edition*, Eugene 2007, s. 76.

⁵⁶ Cf. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski...*, t. I, s. 179–180. Można to również przetłumaczyć: przywodzić, nakazać dla siebie.

⁵⁷ Cf. S. Mędala, *Ewangelia według świętego Jana (1-12)...*, s. 517.

+ *genetivus comparationis* τούτων)⁵⁸) dzieła od tych. A więc perspektywa jest trudna do wyobrażenia i zdecydowanie przekracza ich zdolności pojmowania. Dotychczas w narracji Janowej dwa razy wystąpił czasownik θαυμάζω: gdy Nikodem zdziwił się, że trzeba powtórnie się narodzić (cf. J 3, 7), a także pokazując reakcję uczniów na rozmowę z Samarytanką (cf. J 4, 27). Zostanie on jeszcze użyty dwukrotnie (cf. J 7, 15. 21), gdy Żydzi dziwią się znajomością Pisma przez Jezusa i uzdrowieniem przy sadzawce.

W omawianej perykopie wydaje się istnieć pewne rozróżnienie w tym, czy trzeba się dziwić, czy nie: ἴνα ὑμεῖς θαυμάζητε (cf. w. 20) / μὴ θαυμάζετε τοῦτο (w. 28). Zdziwienie lub podziw obecne w w. 20 dotyczy większych dzieł, a w w. 28 konkretnie Jezusa i tego, Kim jest w odniesieniu do Ojca. Pierwszy przypadek ma za cel zdziwienie dziełami (ἔργα), drugi odnosi się do władzy sądenia (κρίσιν ποιῆν), która to władza z uwagi na to, że Jezus jest Synem Człowieczym dotyczy wszystkich – żyjących (cf. J 3, 19). W tej perykopie mowa przede wszystkim o umarłych (πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις).

Warto zwrócić uwagę w kontekście refleksji na temat słyszenia głosu Syna (cf. J 3, 29 – głos Oblubieńca). Mamy tu odniesienie moralne, tzn. dobre i złe czyny (τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες / τὰ φαῦλα πράξαντες) z jednej strony, a z drugiej kryterium słuchania związanego z wiarą w Ojca, który posłał Syna (cf. J 5, 24–25). Ponownie wraca temat ważny dla św. Jana, tym razem związany z bardzo istotną dla tej Ewangelii teologią posłania. Jak wskazuje A. Kuśmirek, na trzydzieści dwa przypadki, gdy używany jest w Czwartej Ewangelii πέμπειν, odniesienie do Ojca posyłającego liczy 26 i wyrażony jest w aoryście, co w połączeniu z rodzajnikiem ó staje się tytułem Boga i jednocześnie wyraża, że jest to aspekt wewnętrzny misji Jezusa⁵⁹. Nie pierwszy raz agapetologia (cf. J 3, 34–35), a w tym wypadku jej określenie równoważne w postaci φιλεῖ połączone jest z działaniem, które wpływa z przyjaźni Ojca i Syna i ma do niej prowadzić.

⁵⁸ Cf. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu...*, t. 13, s. 46. 156–158.

⁵⁹ Cf. A. Kuśmirek, *Posłannictwo Jezusa Chrystusa według Czwartej Ewangelii...*, s. 284.

Wnioski

Pierwsze z określeń analogicznych, zostało przedstawione w kluczu egzegezy komparatystycznej ($\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\tilde{\alpha}\nu - \phi\iota\lambda\epsilon\tilde{\iota}\nu$). Miało to na celu nie tylko ukazanie pewnego sporu natury lingwistyczno–retoryczno–egzegetycznej, ale zaproponowanie nowej drogi do rozumienia tego zagadnienia. Pozwoliło to pokazać, że Ewangelista nie zastosował tego samego zabiegu retorycznego – zamiany $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\tilde{\alpha}\omega$ na $\phi\iota\lambda\epsilon\tilde{\omega}$ – w przypadku perykopy J 5, 19–30. Zdanie z J 5, 20 można tłumaczyć następująco: „Ojciec bowiem lubi Syna”. Nie ma to jednak związku z tym, iż Autor Ewangelii zastosował tu rodzaj przypowieści o ojcu i synu, ale włączając perspektywę $\phi\iota\lambda\iota\alpha$ Ojca i Syna pozwala znacznie rozszerzyć horyzont patrzenia na tę relację rodzinną.

Nowość teologii związanej z relacją Ojca i Syna w Ewangelii Jana, poprzez odwrócenie akcentów i postawienie na $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$, jest związana z semickim rozumieniem człowieczeństwa, które nie postrzega uczuć jako gorszych od rozumu oraz nie uznaje *agape* za bardziej szlachetne określenie niż $\phi\iota\lambda\epsilon\tilde{\omega}$. Nie wydaje się właściwym wskazywać w tym miejscu ani gdzie jest więcej uczucia, ani co jest bardziej szlachetne w perspektywie Czwartej Ewangelii i miłości, lubienia oraz przyjaźni Ojca i Syna. Mamy tu bowiem do czynienia z hiperbolizacją ujęcia relacji, gdzie zawsze jest więcej do wyrażenia, niż moglibyśmy to zrobić.

Jednocześnie gdy przeanalizowana została sama perykopa, widać wyraźnie, że $\phi\iota\lambda\iota\alpha$ Ojca i Syna, wyrażona za pomocą *praesens* zwyczajowego, zaznacza nową przestrzeń dynamiki (spór, posłannictwo, działanie). Przez to umożliwia wskazanie nowych przestrzeni w życiu Syna. Określenie $\phi\iota\lambda\epsilon\tilde{\iota}\nu$ ukazuje tę samą miłość nie w nowej koncepcji czy idei. W dziele Janowym chodzi przede wszystkim o osobę Jezusa Chrystusa, a nie ideę.

Tak ujęta przyjaźń Ojca skierowana ku Synowi to ulubiony sposób działania Boga względem Siebie, jak również przekracza kategorie istniejące na kanwie rodziny w Narodzie Wybranym. Biorąc pod uwagę polemiczny charakter Ewangelii Jana, lepiej rozumiemy, że wyzwała ona bardzo mocne reakcje wśród Żydów.

Jezus podejmując się działania, które zobaczył u Ojca, ukazuje najpełniej istotę przyjaźni i miłości między Nim i Ojcem.

3.2. Ojciec w Synu, a Syn w Ojcu – zjednoczenie

Terminologia Janowa związana z miłością Ojca i Syna wykazuje szeroko pojętą „płodność” i wysublimowanie. Inspiracje wśród biblistów (m.in. S. Segovii⁶⁰, G. Segalla⁶¹, S. Mędała⁶²) dotyczące tematu przebywania, czy inaczej trwania (μένω⁶³) Ojca w Synu (J 14, 10), a Syna w *agape* Ojca (J 15, 10) zaczerpnięte zostały od J. Heisego. Jego monografia wykazuje m.in., że trzydzieści razy św. Jan stosuje to słowo w swojej Ewangelii „do codziennego użytku” (*auf den alltäglichen Gebrauch*), a teologicznie w różnych kontekstach 27 razy⁶⁴.

Oprócz tego u Heisego możemy znaleźć wyjaśnienie tego podwójnego podziału⁶⁵. Biblista ten wymienia, iż pierwszy podział dotyczy przebywania w jednym konkretnym miejscu (cf. J 1, 38; J 2, 12; 4, 40; 10, 40; 11, 54; 19, 31; 21, 22nn.) czy podróży Jezusa (cf. J 7, 9; 11, 6)⁶⁶. Drugi sposób, rzecz jasna bardziej wnikliwie opisany, dotyczy teologicznego ujęcia (*in theologischen Zusammenhängen/ theologische Gebrauch*), gdzie szczególnie podkreślone są m.in.

⁶⁰ Cf. F.F. Segovia, *The Theology and Provenance of John 15:1-17*, „Journal of Biblical Literature” t. 101 nr 1 (1982), s. 119.

⁶¹ Cf. G. Segalla [w:], *Duchowość Nowego Testamentu*, R. Fabris et al., t. II, Kraków 1998, s. 304.

⁶² Cf. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (1-12)...*, s. 323.

⁶³ Cf. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski...*, t. III, s. 107. Tłum. m.in. jako stać w miejscu, dotrzymać pola, zostać w domu, przebywać, pozostać niezmiennym, oczekiwać, zwlekać, pragnąć.

⁶⁴ Cf. J. Heise, *Bleiben: Menein den Johanneischen Schriften*, Tübingen 1967, s. 44.

⁶⁵ Cf. *ibid.*, s. 47–103.

⁶⁶ Cf. *ibid.*, s. 47–50.

połączenia μένω z ἐπί (cf. J 1, 32)⁶⁷, παρά (cf. J 1, 39; 4, 40; 14, 17. 25)⁶⁸, ἐν (cf. J 8, 31nn. 35; 6, 56; 14, 10; 15, 4–7. 9nn. 16)⁶⁹, a także μένειν jako imiesłowu w funkcji atrybutywnej (cf. J 6, 27)⁷⁰ czy predykatywnej (cf. J 5, 38)⁷¹.

Co do obliczeń krotności występowania μένω, jedynym miejscem, w którym zostały znalezione drobne błędy w danych liczbowych, jest praca J. Varghesego⁷². Natomiast zazwyczaj podaje się⁷³, że w Ewangelii Jana słowo μένω występuje 40 razy, 27-krotnie w 1 i 2 liście Janowym oraz jeden raz w Apokalipsie (łącznie 68 krotnie w tzw. *opus Johanneum*)⁷⁴. Interesujący z punktu widzenia egzegezy jest fakt, iż biorąc pod uwagę rzeczownik ἡ μὴνὴ w Nowym Testamencie, tylko Ewangelia Jana zawiera takie odniesienie (J 14, 2. 23), a jeśli chodzi o Septuagintę, to ww. rzeczownik znajduje się w 1 Mch 7, 38 i jest *hapax legomenon* w Starym Testamencie. W tym miejscu warto podkreślić, że w zdecydowanej większości użycia μένειν i ἡ μὴνὴ odnosi się on do Ojca (cf. J 14, 23) i Jezusa (cf. J 6, 56; 15, 4. 5. 7. 9; 14, 23) w relacji uczniów. Dotyczy to także Ducha Świętego w odniesieniu do Jezusa (cf. J 1, 33) i uczniów (cf. J 14, 17).

Miejsca, które zostaną omówione w pierwszej kolejności (J 14, 10; 15, 10) odnosząc się *explicite* do ἀγάπη Ojca i Syna zawierają tę „permanencję”, a następne prezentujące bardziej układ εἶναι ἐν, samo ἐν (J 10, 38; 14, 20; 16, 23

⁶⁷ Cf. *ibid.*, s. 61–63.

⁶⁸ Cf. *ibid.*, s. 63–66.

⁶⁹ Cf. *ibid.*, s. 71–93.

⁷⁰ Cf. *ibid.*, s. 66–69.

⁷¹ Cf. *ibid.*, s. 69–70.

⁷² Cf. J. Varghese, *The Imagery of Love in the Gospel of John...*, s. 348. W dolnym przypisie zamiast 40 jest 41 w J (pewnie przeoczenie), a 25 zamiast 27 w 1 i 2 J. Zgadza się liczba dotycząca Ap, a 3 J ze względu na niewystępowanie w tym liście μένω. Co do poszukiwania innych miejsc, gdzie są inne liczby, to oczywiście nie wykluczam, że takie istnieją.

⁷³ Cf. H. Hübner [w:] H. Balz – G. Schneider, *The Exegetical Dictionary of the New Testament*, t. II, Grand Rapids 1990, s. 407. Cf. J. McCaffrey, *The House With Many Rooms. The Temple the of Jn. 14, 2-3*, Roma 1988, s. 32. przypis nr 15.

⁷⁴ Cf. R.E. Brown, *The Gospel according to John (I-XII)...*, t. 29, s. 510. Co do zapisu Browna, to gdyby być precyzyjnym, nie trzeba wyszczególniać 3 J – albo konsekwentnie wpisać „0” jako wartość liczbową bez sugestii, że w trzecim liście występuje μένειν.

17, 21. 23) czy też εἶναι μετὰ (J 8, 29; 16, 32) dopełnią refleksji o pozostałych przestrzeniach, w których temat przebywania i istnienia Ojca w Synu został zaprezentowany. W przypadku ostatniego wyrażenia stanowić to będzie most łączący to zagadnienie ze skutkami *agape* w relacji Ojca i Syna.

3.2.1. Wzajemne przebywanie w sobie Ojca i Syna – J 8, 29; 10, 30. 38; 14, 10. 20; 15, 10; 16, 32; 17, 21. 23)

Tak jak zaznaczyłem we wstępie do tego rozdziału, przebywanie (μένω) Ojca i Syna łączy się z kwestią „istnienia” Ojca w Synu (cf. J 14, 10 – ὁ πατήρ ἐν ἐμοί ἐστιν). Sam przyimek właściwy, bo do takich zaliczamy ἐν łączący się z dat., jest najczęściej stosowaną formą przyimka w Nowym Testamencie⁷⁵. W Ewangelii Jana w połączeniu z μένω odnosi się do wzajemności Ojca i Syna (μένειν ἐν) w znaczeniu aktywnego przebywania w Bogu, przyjmującego formę permanentnej relacji⁷⁶.

⁷⁵ Cf. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu...*, t. 13, s. 221. Autor cytuję statystykę za Robertsonem i Turnerem (cf. A.T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, New York 1914, s. 586; N. Turner – J.H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek...*, t. III-Syntax, s. 260-261). Liczba: 2713, czyli 28% występowania wszystkich przyimków. Po podliczeniu dokonany w programie *Accordance Bible* wychodzi 2752, a więc 45 więcej.

⁷⁶ Cf. J. Varghese, *The Imagery of Love in the Gospel of John...*, s. 348. Bardzo cenne zestawienie w temacie μένειν ułożył A.J. J. Stander (cf. *Menein as key to a mystical reading of John 15*, [online], dostęp: 01.06.2023, <http://scholar.ufs.ac.za/xmlui/handle/11660/6530>). Porusza temat mistycyzmu w Ewangelii Janowej twierdząc, że Autor był pod wpływem myśli mistycznej swoich czasów; wciela to myślenie do swojego dzieła, sam praktykując mistycyzm i po spotkaniu z Jezusem będąc jeszcze bardziej zdeterminowanym w rozwijaniu własnego mistycyzmu. Problem w tym, że takie ujęcie (intuicja) egzegetów oparta np. na doświadczeniu duchowym konkretnego mistyka (mystyków Kościoła) staje się argumentem w dyskusji, podczas gdy w pracy egzegetycznej nie mamy na celu recenzować duchowych doświadczeń nawet największych duchowych mistrzów (włączając w to być może Autora Ewangelii), ale spróbować odczytać Słowo Boga, w którym kontekst Jego wypowiedzania i nieustannego życia jest wskazówką i zachętą do dalszych poszukiwań, a nie argumentem samym w sobie. Zawsze punktem wyjścia, nigdy punktem dojścia i warunkowania Słowa Bożego do kryterium mistycyzmu.

W stosunku do wcześniejszych rozważań⁷⁷ kluczowe dwa wersety (J 14, 10; 15, 10) to z jednej strony odpowiedź na prośbę Filipa, by Jezus pokazał uczniom Ojca (cf. J 14, 8). Jest to też związane z „trwaniem” w odniesieniu do alegorii winnego krzewu (cf. J 15, 1–17). Ważne jest również tło i kontekst Ostatniej Wieczerzy, a więc także *implicite* eucharystyczny⁷⁸. Nie jest to więc tylko opis w ramach teologicznej immanencji życia Boga⁷⁹. Przede wszystkim odnosi nas do krzyża Chrystusa, na którym Syn Boży ukaże pełnię trwania w miłości do Ojca (cf. J 19, 17–37).

R. Bultmann podkreślił dwa aspekty trwania w odniesieniu do J 15, 1–17, tj. ludzką lojalność i nieprzemijalny akt zbawienia dla wierzących⁸⁰. Ta egzegeza wyznacza pewien kierunek, w którym podkreśla się bardziej odpowiedź słuchaczy i gwarancję obietnicy Boga. Zawiera się ona w akcie przymierza (ברית) względem Narodu Wybranego, który symbolizowany jest przez winnicę (cf. Iz 5, 1–7; Jr 2, 21; Ez 15, 1–5; Oz 10, 1–2, Ps 80, 8–18). Niemniej wydaje się zasadne widzieć w miejscach opisu relacji Ojca i Syna inną, trzecią perspektywę Ich miłosego przebywania w sobie.

Już w początkowej części dotyczącej widzenia dzieł Ojca przez uczniów⁸¹ pada pytanie z ust Jezusa: „Czy nie wierzysz, że Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie?” (cf. J 14, 10; ὁ πατήρ ἐν ἐμοί ἐστιν). Po czym następuje rozwinięcie: „To Ojciec, który trwa we Mnie, On sam dokonuje tych dzieł” (πατήρ ἐν ἐμοὶ μένων). Niektóre rękopisy⁸², inaczej niż rękopisy prezentujące wśród nich bizantyjską tradycję (*textus receptus*)⁸³ dodają rodzajnik określony, co stanowi poprawkę stylistyczną. Poza tą wzmianką nie ma nic zasługującego na uwagę, jeśli chodzi

⁷⁷ Cf. ROZDZIAŁ II – Synowska *agape* w zachowaniu przykazań.

⁷⁸ Cf. J. Ratzinger, *Joseph Ratzinger. Opera Omnia. Jezus z Nazaretu*, t. VI/1, Lublin 2015, s. 313.

⁷⁹ Cf. R.E. Brown, *The Gospel according to John (XIII-XXI)*..., s. 511.

⁸⁰ Cf. R. Bultmann, *The Gospel of John. A Commentary*..., s. 535.

⁸¹ Cf. F.J. Moloney, *Glory not Dishonour: Reading John 13-20 (21)*, Minneapolis 1998, s. 392.

⁸² ⳨ A D K N Q W Γ Δ Θ f^{1.13} 33. 565. 579. 700. 892. 1241. 1424. ℓ 844 Ɔ

⁸³ Ɔ^{66.75} B L Ψ

o krytykę tekstualną⁸⁴. Zarówno na początku perykopy (cf. J 14, 2), jak i u jej końca (cf. J 14, 23) mamy logia na temat „mieszkań”, czy też „miejsce postoju”⁸⁵, a więc przygotowanego w domu Ojca „zamieszkania” Ojca i Syna u tego, kto miłuje (ἀγαπάω) Jezusa i zostanie umiłowany przez Ojca (cf. J 14, 23).

W Ewangelii Janowej nie chodzi jednak tylko o mieszkania w sensie materialnego domu (gdyż takowy także w tradycji biblijnej odnosi się m.in. do świątyni), a który określa się po grecku jako ὁ οἶκος. Warto zwrócić uwagę na fragmenty (cf. J 4, 53; 8, 35), w których mowa jest o środowisku rodzinnym, gdzie zwłaszcza w J 8, 35, widać związek z czasownikiem μένω. To w J 14, 2 zostaje „uszczegółowione” poprzez rzeczownik ἡ μὴνὴ mogący oznaczać gospodarstwo domowe lub rodzinę nie tyle w niebie, co Bożym domostwie czy rodzinie⁸⁶.

W specyficznym kontekście Ewangelii Janowej chodzi o pełne miłości zjednoczenie z Bogiem. Budowa J 14, 23 dobrze uwydatnia związek tego rodzaju mieszkania (μὴνὴ) z miłością Bożą. W odpowiedzi na *agape*, która jest ukierunkowana na Jezusa i wyraża się w zachowaniu słów Mistrza⁸⁷ (τὸν λόγον μου τηρήσει), pojawia się⁸⁸ miłość Ojca. Dopiero wówczas dochodzi do „zamieszkania”, co zostało przedstawione paralelnie:

⁸⁴ Są jeszcze inne zmiany, ale dotyczą czasownika λέγω w txt \mathfrak{B}^{66} \aleph B D (λαλω: \mathfrak{B}^{66} \aleph A K Q W Γ Δ Θ $f^{1.13}$) 33. 565. 579. 700. 892. 1241. 1424. ℓ 844 \mathfrak{M} lat; λελαληκα (D Ψ); υμιν w f^{13}), zdania ποιῆ τὰ ἔργα αὐτοῦ, które \mathfrak{B}^{75} L W 33. 579 mają zapis ποιει τα εργα ατος, a A K N^{vid} Q Γ Δ Θ Ψ $f^{1.13}$ 565. 700. 892. 1241. 1424. ℓ 844 \mathfrak{M} lat, ale one nie wpływają w jakikolwiek sposób na rozumienie tekstu.

⁸⁵ Cf. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski...*, t. III, s. 164. H.G. Liddel – R. Scott – R. McKenzie, *Intermediate Greek Lexicon...*, op. 37018.

⁸⁶ Cf. J. Varghese, *The Imagery of Love in the Gospel of John...*, s. 345–346.

⁸⁷ Jezus (Syn) jest tym, który (J 14, 31) wyraził swoją *agape* wobec Ojca właśnie w posłuszeństwie (cf. ROZDZIAŁ II – 2.1. *Agape* Syna wyrażająca się w posłuszeństwie).

⁸⁸ Nie chodzi o to, że tej miłości nie było (cf. J 3, 16), ale „pojawienie się” odnosi się do konkretnego człowieka, który otwarł się na miłość wcześniej widzianą, mówiąc językiem św. Pawła, „jakby w zwierciadle, niejasno” (cf. 1 Kor 13, 12). Jest to przede wszystkim związane z tym, co wypowiedział Juda (Ιουδας, οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης) pytając, o objawienie oferowane wspólnocie uczniów, a nie światu (cf. J 14, 22), na co Jezus odpowiada we właściwy sobie w tej Ewangelii sposób, tzn. jakby nie wprost i jak gdyby nie dokładnie na to pytanie, na które jego adresat chciałby otrzymać odpowiedź (cf. J 3, 1–21).

(a) Jeśli Mnie kto miłuje	ἐάν τις ἀγαπᾷ με	<i>protasis</i>
(b) będzie zachowywał moją naukę,	τὸν λόγον μου τηρήσει	<i>apodosis</i>
(a') i mój Ojciec umiłuje go	ἀγαπήσει αὐτὸν	ἡ κοινωνία
(b') i przyjdziemy do niego i mieszkanie u niego uczynimy.	πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα καὶ <u>μονὴν</u> παρ' αὐτῶ ποιησόμεθα	

Zawartość treściowa zacytowanego wiersza wskazuje, że *μονή* jest przestrzenią, gdzie miłość Ojca i Syna będzie okazana temu, kto miłuje Chrystusa. Sugeruje ono trwałą zażyłość i komunie, a nie tylko zwykłe miejsce do zamieszkania. Niektórzy sądzą, że dom czy mieszkanie to niebo⁸⁹. Inni dodają jeszcze sanktuarium niebieskie będące rzeczywistością duchową⁹⁰, czy, jak w specjalnym studium dotyczącym J 14, 2–3 napisał J. McCaffrey, dom Ojca lub niebiańska świątynia⁹¹. Gundry ujmuje to jako Boże rodzinne domostwo (*God's household of family*)⁹².

Zdanie warunkowe typu *eventualis* z uwagi na to, że w poprzednik (*protasis*) występuje koniunktyw (3 p. sg. ind. con. act. – ἀγαπᾷ), a następnik (*apodosis*) zostało wyrażone w czasie przyszłym (3 p. sg. ind. fut. act. – τηρήσει)⁹³. Oznacza to, że bez miłości do Jezusa nie ma możliwości zachowania kiedykolwiek w przyszłości Jego słów. Jednak wymagania odnośnie tej miłości są w pełni możliwe i prawdopodobne, by można było je wykonać. Stąd nie ma żadnej bariery i przeszkody, poza decyzją konkretnego człowieka.

⁸⁹ Cf. P.F. Ellis, *The Genius of John: A Composition-Critical Commentary on the Fourth Gospel...*, s. 220.

⁹⁰ Cf. X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1994, s. 214.

⁹¹ Cf. J. McCaffrey, *The House With Many Rooms. The Temple the of Jn. 14, 2-3...*, s. 29–35.

⁹² Cf. R.H. Gundry, "In my Father's House are many „Monai” (John 14:2), „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche” t. 58 nr 1 (1967), s. 70.

⁹³ Cf. A. Piwovar, *Greka Nowego Testamentu. Gramatyka...*, t. 1, s. 175–176; A. Piwovar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu...*, t. 13, s. 471–473; A. Piwovar, *Język grecki Nowego Testamentu...*, t. I, s. 176–177.

Powyższe zdanie warunkowe ma swoją kontynuację, w której potrójnie zastosowany spójnik καί można tu rozumieć po prostu jako trzy spójniki łączące⁹⁴. Nie wydaje się bowiem, by chodziło o dwa spójniki współzależne (καί... καί) tłumaczone jako „zarówno...i”⁹⁵. Mamy bowiem do czynienia z trzema elementami, a w Ewangelii Jana są miejsca, w których zastosowano spójniki współzależne w klasyczny sposób (cf. J 6, 36; 7, 28; 11, 48; 12, 28; 15, 24; 17, 25). Po drugie, zastosowanie tych spójników ma na celu połączenie myśli z czwartym typem zdania warunkowego, gdyż jest to zdanie podrzędne zależne.

Oznacza to, że istnieje taka konkretna forma bycia w relacji do Ojca i Syna, która domaga się jasnej postawy ze strony człowieka i dopiero wówczas, gdy takie działanie zostanie podjęte, uwidacznia się jej rodzinny wymiar „zamieszkania” i przebywania, który od miłości wychodzi (ἀγαπᾷ με – Jezus) i do miłości prowadzi (ἀγαπήσει αὐτὸν – Ojciec). Nie należy jednak rozumieć tego na zasadzie nagrody za dobre sprawowanie i otrzymanie za nie benefitów, gdyż u podłoża postawy zachowywania przykazań leży miłość, a to z kolei prowadzi do zjednoczenia, ukazującego kolejne przestrzenie relacji, którą moglibyśmy nazwać na potrzeby naszej pracy ἡ κοινωμία⁹⁶.

Skoro już kwestia Bożego rodzinnego domostwa została nakreślona, możemy przejść do egzegezy J 14, 10 i J 15, 10. To, co już wcześniej zostało określone w kluczu *agape* jako miłość rodzinna Ojca i Syna, zwłaszcza teraz zyskuje swoje potwierdzenie. Zauważyli to także inni, którzy notują, że np. w J 14, 10–11 nie chodzi bynajmniej o tożsamość osób, ale jedność związaną z celem, a ponadto, że

⁹⁴ Stąd w tłumaczeniu BT lepiej byłoby nie używać tłumaczenia καί jako „a”, gdyż w tym konkretnym miejscu nie jest to spójnik przeciwstawny (cf. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu...*, t. 13, s. 520–521).

⁹⁵ Cf. *ibid.*, s. 532.

⁹⁶ Samo słowo nie występuje rzecz jasna w Czwartej Ewangelii – zostało tu użyte jedynie technicznie, na określenie relacji. Jeśli chodzi o *corpus Ioanneum* to tylko pierwszy list św. Jana zawiera czterokrotne określenie (1 J 1, 3 (2x). 6 (2x)), natomiast dominujący motyw ἡ κοινωμία zawierają Listy św. Pawła (Rz 15, 26; 1 Kor 1, 9; 10, 16 (2x); 2 Kor 6, 14; 8, 4; 9, 13; 13, 13; Ga 2, 9; Flp 1, 5; 2, 1; 3, 10; Flm 6).

istotą nie jest tylko mistyczna relacja, ale intymność, zaufanie i miłość⁹⁷. Co więcej, wydaje się, że niesamowicie trafnym byłoby nazwanie ἀγάω Ojca i Syna „spoiwem” łączącym dwa nurty: poznanie Boga i wzajemne zamieszkiwanie Boga w człowieku, człowieka w Bogu oraz urzeczywistnienie tego w konkretnym działaniu⁹⁸ w świecie.

Jeśli chodzi o J 14, 10–11, to biorąc pod uwagę delimitację J 14, 5–14⁹⁹, widzimy w centrum motyw wiary, a w. 10 stanowi pierwszy element tego centrum tematycznego¹⁰⁰. Autor Czwartej Ewangelii zastosował w kontekście zamieszkiwania zwrot czasownikowy i μένειν ἐν. Niektórzy badacze podchodzą do nich jak do synonimów, zwracając uwagę na kwestię trwałości w przypadku μένειν ἐν, a εἶναι ἐν w kluczu *agape* bardziej odczytywano jako związane z pierwszym listem św. Jana, także J 15, 10 gdzie *explicite* wyrażony jest związek z miłością¹⁰¹.

Kilku komentatorów¹⁰² zwraca uwagę na kontekst związany z zasadą rabinacką. Mówi ona, że „wysłannik jest jak ten, który go posłał”. Wiąże się to

⁹⁷ Cf. A.J. Köstenberger – S.R. Swain, *Father, Son and Spirit: The Trinity and John's Gospel*, t. 24, Westmont 2008, s. 71. To, o czym pisał J.J. Stander, powołując się m.in. na Schneidera czy McGinna w sprawie mistycyzmu w Ewangelii Jana, znajduje swoje odzwierciedlenie także w starożytnej mistyce i gnozie (cf. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (13 - 21)...*, s. 98), niemniej ponownie trzeba podkreślić, że czym innym jest brać pod uwagę występowanie pewnych zjawisk w różnych środowiskach, a czym innym stwierdzić, że w tym konkretnym przypadku mamy do czynienia z „mistycyzmem Janowym” – co, jak się okazuje po dokładniejszym zbadaniu kontekstu i odniesienia do relacji Ojca i Syna w perspektywie *agape* nie wydaje się uprawnione w stosunku 1:1, co nie oznacza, że w obrębie tej relacji znajduje się coś swoiście mistycznego i zarezerwowanego tylko dla nich samych.

⁹⁸ Cf. C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel...*, s. 197–198. Wprawdzie autor ten nie wskazał ostatecznie, czy taką więź można nazwać mistyczną, na dalszych stronach (s. 199–200) tłumaczy, że natura Boskiej ἡ ἀγάπη jest konkretna i aktualna, co właśnie pozwala na takie zamieszkanie.

⁹⁹ Cf. P.F. Ellis, *The Genius of John: A Composition-Critical Commentary on the Fourth Gospel...*, s. 220–222; J. Varghese, *The Imagery of Love in the Gospel of John...*, s. 337.

¹⁰⁰ πιστεύεις (w. 10) – πιστεύετε, πιστεύετε (w. 11) – πιστεύων (w. 12).

¹⁰¹ Cf. R.E. Brown, *The Gospel according to John (XIII-XXI)...*, s. 510–512. Studium porównawcze powyższych czasowników w kontekście 1 J wykonał E. Malatesta (cf. E. Malatesta, *Interiority and Covenant: A Study of Einai En and Menein En in the First Letter of Saint John*, Rome 1978).

¹⁰² Cf. G.R. Beasley-Murray, *WBC...*, s. 253; P.F. Ellis, *The Genius of John: A Composition-Critical Commentary on the Fourth Gospel...*, s. 221; A. Kuśmirek, *Posłannictwo Jezusa Chrystusa według Czwartej Ewangelii...*, s. 281; J.F. McGrath, *The Only True God: Early Christian Monotheism in its Jewish Context*, Illinois 2009, s. 14; J. Ratzinger, *Głosiciele Słowa i słudzy Waszej radości*, t. XII, Lublin 2012, s. 38.

z dwoma terminami w języku hebrajskim, które wyróżnił L. Ginzberg: שלוח od שלח. To drugie słowo można przetłumaczyć jako „ten, który jest posłany”. Natomiast שלחית traktowane jest jako „techniczne” określenie osoby, która regularnie zajmuje stanowisko u swojego zleceniodawcy. Wysyłający to משלח lub שולח¹⁰³.

To terminologiczne rozróżnienie nie oddaje całej głębi tych słów, ale jest pewnym punktem wyjścia, po raz kolejny odnoszącym nas do tematu zjednoczenia. Kiedy pierwszy raz został Jezus oznajmił, że jest w Ojcu (J 10, 38; ἐν ἐμοὶ ὁ πατήρ), zakończyło się to kolejną¹⁰⁴ próbą pojmania udaremnioną przez Chrystusa poprzez ukrycie się (cf. J 10, 39–40)¹⁰⁵. Teraz adresat jest inny, gdyż chodzi o Filipa i jego brak poznania (οὐκ ἔγνωκάς) oraz niewiarę w słowa Jezusa (οὐ πιστεύεις). Bardzo trafnie określił to Beasley–Murray, pisząc, że rzeczywistości nie sposób jest wyczerpująco przełożyć na ludzki język, ale widoczna jest tu głębia wspólnoty (ἡ κοινωνία) Ojca i Syna¹⁰⁶. Tutaj należy na chwilę zatrzymać się jeszcze przy słowach Jezusa odnoszących się do bycia w Ojcu.

Agresja opisana w J 10 jeśli chodzi o relację Jezusa i Żydów ma pośredni związek z tematem *agape* Ojca i Syna poprzez wypowiedź: „Ojciec jest we Mnie, a Ja w Ojcu” (J 10, 38). Określenie zjednoczenia jest bardzo ważnym elementem podobnym znaczeniowo do ἀγάπη. W ten sposób Czwarta Ewangelia określa więź Ojca z Synem i Syna z chrześcijanami. Często¹⁰⁷ takiego określenia używa także św. Paweł w swoich listach, jednak nazywa nim przede wszystkim łączność chrześcijan z Chrystusem: ἐν Χριστῷ (np. Rz 6, 11; 8, 1; 12, 5; 1 Kor 1, 2. 30) czy też

¹⁰³ Cf. I.H. Levinthal, *The Jewish Law of Agency...*, s. 125.

¹⁰⁴ Jest to piąta próba (cf. J 5, 18; 7, 30. 32; 8, 59), a następnie mamy jeszcze jedną (J 11, 57), która łączy się ściśle z późniejszą zdradą dokonaną przez Judasza, choć nomenklatura stosowana przez Ewangelistę różni się nieco: do Judasza stosowany jest czasownik παραδίδομι (cf. J 6, 71; 12, 4, 13, 2), natomiast w powyższych fragmentach (wyłączając J 5, 18, gdzie mamy ἀποκτείνω) stosowany jest πιάζω.

¹⁰⁵ Cf. M. Smith, *Jesus the Magician: A Renowned Historian Reveals How Jesus Was Viewed by People of His Time*, Charlottesville 2014. Autor podejmuje próbę usystematyzowania jak było rozumiane przez wieki to, że Jezus tak często wymykał się swoim oponentom.

¹⁰⁶ Cf. G.R. Beasley-Murray, *WBC...*, s. 254.

¹⁰⁷ Cf. A. Deissmann, *Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu”*, Marburg 1892, s. 1–2. Na podstawie tych danych (które odnoszą się też do ἐν Ἰησοῦ, ἐν κυρίῳ, ἐν ᾧ, ἐν αὐτῷ) nie tylko sama liczba oddaje to stwierdzenie (*Corpus Paulinum* 164x, Dz i 1 P 8x; *Corpus Ioanneum* 24).

ἐν κυρίῳ (Rz 4, 14). Specyfiką Ewangelii Janowej, jak też i Pierwszego Listu św. Janam jest ukazanie za ich pomocą łączności i zjednoczenia istniejącego między Ojcem, a także Synem i chrześcijanami.

Warto podkreślić, że mamy w J 10, 38 do czynienia z tzw. orzeczeniem nominalnym¹⁰⁸. Poprzez elizję została opuszczona forma εἶναι, obecna w innym miejscu (cf. J 8, 29), gdzie pada stwierdzenie: „A Ten, który Mnie posłał, jest ze Mną”. Zjednoczenie (obecność) wyrażone jest poprzez μετ’ ἐμοῦ ἐστίν. Gramatycznie rzecz ujmując, zazwyczaj opuszczony jest tzw. czasownik kopulatywny εἶμι w trzeciej osobie¹⁰⁹. Właśnie wtedy gdy występuje inna osoba (np. ἐγώ), dodawany jest przyimek (ἐν), który standardowo towarzyszy formom pominiętym¹¹⁰.

Podkreślony został w J 10, 38 ścisły związek dzieł (τοῖς ἔργοις), które mają prowadzić do poznania zjednoczenia Ojca i Syna, choćby nawet ktoś nie wierzył Jezusowi. Tym razem zostało zastosowane zdanie warunkowe typu *realis*¹¹¹, jako że w *protasis* mamy ind. praes. act (1 p. sg. – ποιῶ), a *apodosis* posiada imp. praes. act. (2 p. pl. – πιστεῦτε) bez żadnej partykuły. Dzięki temu czytający otrzymuje wskazówkę, że jest to twierdzenie pewne i konieczne. To się wydarzyło, tak więc Żydzi mają obowiązek uwierzyć (*imperativus*). Dopiero po tym Jezus mówi, jaki jest cel dzieł i tego, że pojawia się wiara: wiedzieć i poznać (γινῶτε καὶ γινώσκητε) zjednoczenie Ojca i Syna.

Agape Ojca i Syna w tym miejscu stanowi pomost zakorzeniony w historii Narodu Izraelskiego, to znaczy oczyszczanie Ludu Wybranego z tego, co wiedzą i poznają. Gdy bowiem Izraelici wędrowali po pustyni, nie wierząc w przyszłe obietnice, doświadczywszy w przeszłości wielkich dzieł Jahwe (co podkreślali

¹⁰⁸ Cf. A. Piwowar, *Greka Nowego Testamentu. Gramatyka...*, t. 1, s. 23; A. Piwowar, *Język grecki Nowego Testamentu...*, t. I, s. 45.

¹⁰⁹ Cf. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu...*, t. 13, s. 262.

¹¹⁰ Cf. *ibid.*, s. 265.

¹¹¹ Cf. A. Piwowar, *Greka Nowego Testamentu. Gramatyka...*, t. 1, s. 152; Cf. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu...*, t. 13, s. 465–466; A. Piwowar, *Język grecki Nowego Testamentu...*, t. I, s. 119–120.

nauczyciele prawa ustnego, w tzw. *Tannaim*¹¹²) stale przekonywali się o prowadzeniu przez Boga i byli przez Niego oczyszczani. Podobnie podkreślali rabini, którzy zwracając uwagę na nieczyste intencje studiów nad Torą, tzn. nie dla niej samej, mówili, aby kontynuować studia i w końcu, ta intencja nieczysta zostanie przemieniona w czystą¹¹³. W przypadku miłości Ojca i Syna jest to kulminacyjny moment, od którego zależy dalszy los całego Izraela, co wobec oddania życia przez Jezusa zostało wypowiedziane później przez Kajfasza (cf. J 11, 49–53) jako proroctwo¹¹⁴.

Widzimy więc, jak treść dotycząca zjednoczenia jest ze wszech miar dostępna dla słuchaczy. Mamy do czynienia z modelem, który ukazuje, co ma się wydarzyć. Dzięki dziełom, które jednocześnie spełnia Ojciec i Syn (cf. J 10, 37) otwiera się droga do przyszłości relacji, jaka ma nastąpić między Żydami a Jezusem.

Znany i mocno zakorzeniony w Starym Testamencie, zwłaszcza jeśli chodzi o księgę Wyjścia, jest zwrot ἔσομαι μετά¹¹⁵. Interesujące dla nas są zwłaszcza dwa fragmenty (cf. Wj 3, 12). Jest to jedna z pięciu odpowiedzi Boga na obiekcję Mojżesza, który jest powoływany. Jeśli chodzi o strukturę literacką rozdziałów od trzeciego do czwartego tej księgi, odgrywa to w niej decydującą rolę¹¹⁶. „Ja jestem/będę z Tobą” (אֲנִי אֶהְיֶה עִמָּךְ) to klasyczne słownictwo mówiące o opiece i wsparciu dla konkretnej osoby, np. przywódcy lub ludu. Dzięki temu odnosi się do konkretnego błogosławieństwa i powodzenia misji zleconej przez Boga (cf. Lb 14, 43; Pwt 2, 7; Jr 1, 8. 19)¹¹⁷.

Na podstawie powyższego rozważania rodzi się pytanie: co więc wyraża zwrot ὁ πατήρ ἐν ἐμοί ἐστιν oraz ὁ δὲ πατήρ ἐν ἐμοὶ μένων w kluczu *agape*

¹¹² Cf. C.S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary*, t. I, Grand Rapids 2012, s. 830.

¹¹³ Ibid., s. 830.

¹¹⁴ Cf. J. Szlaga, *Proroctwo Kajfasza*, „Roczniki teologiczno-kanoniczne” t. XXVIII (1981), s. 55–64.

¹¹⁵ 108x w Starym Testamencie (38x w Pięcioksięgu) i Nowym Testamencie (25x, z czego Ewangelia Jana 7x).

¹¹⁶ Cf. J. Lemański, *Księga Wyjścia*, NKB ST II, Częstochowa 2009, s. 141.

¹¹⁷ Cf. ibid., s. 149.

w kontekście analizowanego fragmentu? Oznacza fakt, iż istnienie jakiegokolwiek relacji miłości, z którą mamy do czynienia w przestrzeni Bóg–człowiek czy w międzyludzkich relacjach w rodzinie i wspólnocie wynika z relacji zjednoczenia Boga Ojca i Boga Syna (cf. J 10, 30. 38; 14, 10). Nie jest to język immanencji czy transcendencji, bo w Czwartej Ewangelii kluczem jest nie opis, definicja czy idea ale Osoba Ojca i Syna. Został tu użyty język opisujący pierwszą „Rodzinę rodzin”, która dzieli się tym bogactwem najpierw ze Sobą (cf. J 1, 1), a następnie z każdym człowiekiem (cf. J 1, 14). Szczególnie widoczne jest to w odniesieniu do rodziny uczniów–przyjaciół (cf. J 15, 15) na fundamencie tego, co oznajmił Jezus, przekazując to, co otrzymał od swojego Ojca (παρὰ τοῦ πατρὸς μου).

W tym ujęciu lepiej będzie widoczny opis dokonany już w rozdziale drugim¹¹⁸. Akcent został tam położony na stałość wyboru Jezusa, dynamikę wybierania nieustannie tego, co Ojciec zamierzył i postanowił, a także oddziaływanie (ποιήσω/ποιῶ) na innych. Teraz należałoby zastosować tamten opis i odnieść go do słów μένω αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ (J 15, 10), które Jezus wypowiedział w kontekście miłości. Odniesienie do winnego krzewu (ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή), owocu (καρπὸν) oraz uprawiającego latorośl Ojca (ὁ γεωργός) ukazuje różne płaszczyzny relacji. Właśnie w tej perykopie, jak to już zostało ujęte w schemat, czasownik i rzeczownik opisujący miłość (ἀγαπᾶν– ἡ ἀγάπη) pojawiają się łącznie pięć razy, z czego dwukrotnie w J 15, 10.

Wracając do obrazu winnego krzewu, trzeba zauważyć, że zawarte jest tu odniesienie do Starego Testamentu i można to rozpatrywać z kilku punktów widzenia. Pierwszy dotyczyłby Iz 5, 1–7, czyli utworu poetyckiego („Pieśń o winnicy”), dodajmy, o charakterze miłosnym bliżej niezidentyfikowanego twórcy lub wykonawcy¹¹⁹. Pieśń nie kończy się dobrze, gdyż ostatecznie oblubienica staje się niewierna – a to, co miało charakter miłosny, staje się groźbą sądu i opuszczenia przez Boga bez obietnicy dotyczącej przyszłości¹²⁰. Natomiast w innym miejscu

¹¹⁸ Cf. ROZDZIAŁ II – 2.2. Synowska *agape* w zachowywaniu przykazań – J 15, 10.

¹¹⁹ Cf. T. Brzegowy, *Księga Izajasza*, NKB ST XXII/1, Częstochowa 2010, s. 282. 290–291.

¹²⁰ Cf. J. Ratzinger, *Joseph Ratzinger. Opera Omnia. Jezus z Nazaretu...*, t. VI/1, s. 308.

(Iz 27, 2–13) w tzw. Apokalipsie Izajasza znajduje się alegoria o winnicy (w. 2–6), będąca niejako „repliką” 5, 1–7, tyle że tu Jahwe jest stróżem (w. 3 – נֹצֵר), który ją podlewa, ale sama pieśń jest teologiczną rewizją tego, co zostało zapowiedziane jako kara i sąd¹²¹.

Bez wątpienia to odniesienie dotyczy Izraela i Jego relacji z Bogiem, a nie bez znaczenia jest to, iż w większości (np. Ps 80, 8–18, Syr 24, 17), obraz winnicy i jej Stróża (czy też Ogrodnika) występuje w pismach prorockich (cf. Jr 2, 21; 6, 9; 12, 10–11; Ez 15, 1–5, 17, 1–21; 19, 10–15; Oz 10, 1–2). W Ewangelii św. Jana nowość w kontekście opisu winnego krzewu i *agape* Syna do Ojca polega na tym, że nie da się opisu relacji sprowadzić do schematu: zewnętrzna–wewnętrzna/ immanentna–transcendentna/ wierna–niewierna. W tej perykopie występuje jako jedyna prawdziwa (ἡ ἀληθινή) i „bezkonkurencyjna”. To zupełnie nowy i wcześniej nieznan sposób opisu relacji.

Rozwijając go, w zasadzie w całej Ewangelii Jana nie ma konkretnej alternatywy czy konkurencji. Zagrożenie, które widoczne jest np. w parojmii o Dobrym Pasterzu (cf. J 10, 1–5) w postaci złodziei i rozbójników podszywających się pod prawdziwego Pasterza, jest przeszkodą dla ludzi, nie dla Ojca i Syna. I choć Jr 2, 21 wyraźnie nawiązuje do ujęcia winorośli przynoszącej owoc (זֶרַע כְּלֵה שֶׂרֶק/ ἄμπελον καρποφόρον) i prawdziwej (תָּמֵר/ ἀληθινήν) w przeciwieństwie do zmiany w dziki krzew¹²² (גִּפְנֵי נֹכַר / πικρία) i zwyrodniałą¹²³ (סֹרֵי/ ἡ ἀλλοτρία), to Czwarta Ewangelia, mając to niejako w tle, skupiona jest wokół tej jednej jedynej relacji miłości Ojca i Syna widocznej w przebywaniu w sobie i nie mogącej znieść żadnej innej alternatywy czy wyjątku.

W tym miejscu jest czas na szczegółową egzegezę μένειν ἐν *explicite* odniesionego do *agape* (J 15, 10 – τῆ ἀγάπη μου). Trzeba zaznaczyć, że każde

¹²¹ Cf. T. Brzegowy, *Księga Izajasza*, NKB ST XXII/2, Częstochowa 2010, s. 434. 437–438.

¹²² Gorycz, cf. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski...*, t. III, s. 535. Inne odniesienia: ostry, gryzący (smak), przynoszący cierpienie.

¹²³ Cudzą, cf. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski...*, t. I, s. 94. Inne tłumaczenie: osobliwy, niezwykły, dziwny, nieodpowiedni, niewłaściwy.

z jedenastu miejsc¹²⁴, w których μένειν występuje na przestrzeni perykopy J 15, 1–17, ma znaczenie ściśle teologiczne¹²⁵. Jak zostało wykazane w rozdziale pierwszym dotyczącym *agape* ojcowskiej, szczególny kierunek tematyczny obecny wcześniej (cf. J 8, 29; 10, 38; 14, 10. 20) zostaje jeszcze ściślej skoncentrowany na miłości Ojca do Syna i Syna do Ojca (J 15, 9–10). Po tym następuje wyjaśnienie, na czym polega przykazanie Jezusa i wzmianka w końcowej frazie perykopy (J 15, 16) mówiąca o owocu, który trwa.

Ponownie mamy do czynienia ze zdaniem warunkowym typu *eventualis* w pierwszej części wypowiedzi Jezusa (cf. J 15, 10 a), która wprost łączy zachowywanie przykazań¹²⁶ z miłością Jezusa. Jednym z dominujących sposobów użytych w J 15 w odniesieniu do μένω, obok występujących pięciokrotnie zdań warunkowych, jest użyty trzykrotnie *imperativus*, który pojawia się trzy razy. W J 15, 10 mamy jednak do czynienia z trybem *indicativus*, a dokładnie z ind. fut. act. (2 p. pl.), jeśli chodzi o μενεῖτε, a także μένω będące ind. praes. act. (1 p. sg.). Wydaje się, że pierwszy z czasowników (μενεῖτε) to *futurum* predykcyjne, które stanowi najczęściej występujący w Nowym Testamencie rodzaj czasu przyszłego¹²⁷.

Natomiast drugi (μένω) z uwagi na występowanie czasownika τετήρηκα (1 p. sg. ind. perf. act.) sugeruje albo *praesentis* progresywny¹²⁸, albo zwyczajowy¹²⁹. Biorąc pod uwagę charakter wypowiedzi Jezusa i cały kontekst starotestamentowy, lepiej znaczenie μένω oddaje *praesens* zwyczajowy, gdyż akcent

¹²⁴ J 15, 4: 3x (μείνατε; μένη; μένητε); 15, 5: 1x (μένω); 15, 6: 1x (μένη); 15, 7: 2x (μείνητε, μείνη); 15, 9: 1x (μείνατε); 15, 10: 2x (μενεῖτε, μένω); 15, 16: 1x (μένη).

¹²⁵ Cf. J. Heise, *Bleiben: Menein den Johanneischen Schriften...*, s. 81.

¹²⁶ Cf. H. Stettler, *Die Gebote Jesu im Johannesevangelium (14,15.21; 15,10)*, „Biblica” t. 92 nr 4 (2011), s. 554–579. Autorka udowadnia w swoim artykule, że wypowiedź Jezusa wyrażona w liczbie mnogiej (J 15, 10: τὰς ἐντολάς – acc. pl.) w Czwartej Ewangelii odnosi się do niezwykle wysublimowanej chrystologii, która oparta jest na fakcie, że tylko Jezus może, będąc jedno z Ojcem, żądać od swoich uczniów posłuszeństwa odnoszącego się do swoich własnych przykazań, które są weryfikacją, czy ktoś naprawdę go kocha. Oparte zostało to na potrójnym starotestamentowym tle: Jr, Ez i Pwt, gdzie bardzo mocno wyakcentowany został związek miłości i przykazań.

¹²⁷ Cf. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu...*, t. 13, s. 348.

¹²⁸ Cf. *ibid.*, s. 304–305.

¹²⁹ Cf. *ibid.*, s. 307–308.

położony jest na nieustanności i regularności, a nie na czymś będącym w rozwoju czy uzależnionym od konkretnej chwili.

Dominują tutaj zazwyczaj odniesienia do uczniów. Niektórzy wyciągają stąd wnioski, że *τηρέω* i *μένω* wskazują na proces życia, w którym człowiek rytmicznie oddycha: następuje jednoczesne poruszenie i stabilizacja¹³⁰. Natomiast w mówieniu o relacji Ojca i Syna dominuje u niektórych badaczy zwrócenie się ku szeroko pojętej immanencji¹³¹, także z odwołaniem się do mistyki hellenistycznej czy gnozy¹³², co wydaje się jedynie zaciemniać rozumienie teologii św. Jana w kontekście *agape* Ojca i Syna.

Odpowiadając na takie ujęcie, trzeba zwrócić uwagę na co innego. Patrząc na całość, widać wyraźnie, że Autor nawiązuje najpierw do latorośli w Krzewie Winnym (w. 4–7), by potem przejść do Właściciela Winnicy, a także odpowiedzi Syna – krzewu winnego – do Właściciela, którym jest Ojciec (w. 9–10). Poniższy schemat ułatwi nam lepsze zobaczenie tego tekstu:

μείνατε ἐν ἐμοί	imp.
μένη ἐν τῇ ἀμπέλῳ, ἐὰν μὴ ἐν ἐμοὶ μένητε (w. 4)	con.
ὁ μένων ἐν ἐμοὶ (w. 5)	part.
μένη ἐν ἐμοί (w. 6)	con.
ἐὰν μείνητε ἐν ἐμοί	con.
τὰ ῥήματά μου ἐν ὑμῖν μείνη (w. 7)	con.
μείνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ (w. 9)	imp.

¹³⁰ Cf. R. Frieling, *New Testament Studies...*, s. 204.

¹³¹ Cf. J.G. van der Watt, *Family of the King: Dynamics of metaphor in the Gospel of John...*, s. 210. 272. 353–354. Autor (cf. s. 210) odwołując się ludzkiego doświadczenia, pisze, że nie jest możliwe dla ludzi fizyczne bycie „jedno w drugim”, a jedynie zachowywanie i myślenie, jakby byli jedną osobą (i tu zgoda). Natomiast wniosek, że jeśli to jest niemożliwe dla ludzi wówczas musimy się skupić na myśleniu i nie na ontologicznej jedności (czy mistycznym zjednoczeniu), ale jedności funkcjonalnej (*functional union*, cf. także s. 271), z punktu widzenia niniejszego wywodu trzeba uznać za jeden z tych elementów argumentacji, które nie biorą pod uwagę *agape* w jej różnych wymiarach i dynamice, a jedynie próbują dostosować nasze ludzkie kategorie do obrazu Boga, jaki jest możliwy do wyobrażenia.

¹³² Cf. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (13 - 21)...*, s. 98.

μενεῖτε ἐν τῇ ἀγάπῃ μου	ind.
μένω αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ (w. 10)	ind.
ὁ καρπὸς ὑμῶν μένη (w. 16)	con.

Nie dziwi więc zmiana trybu, która opisuje rzeczywistość niepewną i wątpliwą, ale prawdopodobną (*coniunctivus*)¹³³ w odniesieniu do fundamentalnej (*indicativus*), na której jest to ugruntowane i nieustannie przebywa. W kontekście tego rozważanie znakomicie wpisuje się to, co napisał E. Fuchs o miłości w Ewangelii Jana: rozpoczyna się ona zawsze od daru, a nie od żądania i pod tym względem pozostaje rodzącą życie, w którym uczniowie mogą pozostawać. Oznacza to, że miłość rodzi się tylko i wyłącznie z miłości¹³⁴.

W tym ujęciu miłość rodzinna – ἀγαπάω Ojca do Syna (J 15, 9) i miłość, w której trwa Syn (J 15, 10) daje realną perspektywę preegzystencjalną (cf. J, 1–3) i stwórczą (cf. J 1, 12–13) dla tych, którzy „z Boga zostali narodzeni” (ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν) i chcą kochać. Od tego czasu (καίρως, cf. J 7, 6. 8) to pragnienie staje się również przykazaniem Jezusa w podobny sposób, jak zostało to wyrażone u Publiusza Wergiliusza Marona: „mnie spełnić trzeba, co stanowisz”¹³⁵. Tyle że w Ewangelii Jana nie jest to decyzja rodząca się z wyboru, przed którym każdy uczeń jest stawiany. To już wcześniej się dokonało, a wyrażone w J 15, 16 przebywanie Ojca w Synu stanowi jasny wybór Boga: „Nie wyście Mnie wybrali, ale Ja

¹³³ Cf. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu...*, t. 13, s. 371–372. Interesujące jest to, co pisze na ten temat cytowany przez Piwowara autor (cf. K.L. McKay, *A New Syntax of the Verb in New Testament Greek: An Aspectual Approach*, New York 1994, s. 53–54), który zwraca uwagę na użycie koniunktywu w zdaniach głównych po to, by wyrazić wolę mówiącego/piszącego.

¹³⁴ Cf. E. Fuchs, *Zur frage nach dem historischen Jesus*, t. II, Tübingen 1960, s. 48. To tłumaczenie, w którym słowo miłość (*die Liebe*) pisane jest z wielkiej litery, nie wynika tylko z faktu, że język niemiecki stosuje taką formę. Chodzi o to, że w ujęciu św. Jana Miłość uczniów nie powinna być pisana z małej litery, jako ludzka, ale właśnie z wielkiej, gdyż jest to dokładnie ta sama Miłość, którą Ojciec kocha Syna. Stąd decyzja o przetłumaczeniu tekstu Fuchsa, stosując zapis obydwóch słów z wielkiej litery, na potrzeby niniejszej rozprawy.

¹³⁵ Cf. Publiusz Wergiliusz Maron, *Eneida*, [online], dostęp: 01.06.2023, <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/wergiliusz-eneida.html>, 1.01.2022 r.. Łac. *mihi iussa capessere fas est* tłumaczone jest często: „Twoje życzenie jest dla mnie rozkazem”.

was wybrałem i przeznaczyłem was na to, abyście szli i owoc przynosili, i by owoc wasz trwał (ὁ καρπὸς ὑμῶν μένη)”. Każdy uczeń ma, można powiedzieć, wybrać to, co wybrał Jezus, jako jedyną drogę swojego spełnienia na tym świecie.

To właśnie dlatego został nakreślony wniosek, że J 15, 9–10 wyraża nie tylko miłość Ojca będącą punktem odniesienia dla Jezusa, ale także w w. 10 synowska *agape* jest skierowana ku Ojcu w posłuszeństwie. Teraz widać także, w jaki fundamentalny i nie budzący wątpliwości sposób urzeczywistnia się ona co do spełnienia w trwaniu oraz byciu w miłości Ojca. Jest to bez wątpienia odpowiedź, ale jednak odpowiedź Syna dana Ojcu.

Nie tylko więc J 14, 31, jak pisał Varghese, ale także J 15, 10 można uznać za ewangeliczny opis miłości Syna do Ojca, choć nie wprost wyrażony tutaj czasownikiem ἀγαπᾶν. Niemniej został on opisany określeniem analogicznym (μένω) skorelowanym *explicite* z rzeczownikiem ἀγάπη¹³⁶. Podobnym miejscem, które akcentuje posłuszeństwo Jezusa, jest J 8, 29, gdzie Jezus doprowadza do wiary wielu słuchaczy, a wcześniej odnosi się do „upodobania” (τὰ ἀρεστὰ¹³⁷ αὐτῷ), jakie ma Ojciec w Jezusie, który działa zawsze (πάντοτε) w sposób miły dla Ojca.

W J 14, 20 mamy również stwierdzenie o „byciu” Jezusa w Ojcu (ἐγὼ ἐν τῷ πατρί μου). Ta obecność została tam zestawiona z tą, która ma również swoje odniesienie w relacji Jezusa do uczniów. Warto więc w tym miejscu przedstawić *résumé* tych odniesień, które nie dotyczą wyłącznie relacji Ojca i Syna, ale mają związek z ἀγαπάω i określeniami równoważnymi (np. φιλέω czy μένω) w szerszym spektrum. Jest to o tyle ważne, o ile łączymy to w niniejszej refleksji ze źródłem i wskazujemy na ciągłe rozgałęzienie i dynamizm, jaki ukazuje nam Autor Czwartej Ewangelii:

¹³⁶ Cf. J. Varghese, *The Imagery of Love in the Gospel of John...*, s. 339. Gdyby autor sprecyzował, że J 14, 31 stanowi najbardziej dobitny przykład, gdzie Jezus mówi o swojej miłości do Ojca, wówczas można byłoby zgodzić się z tym stanowiskiem. Natomiast biorąc pod uwagę, że określenie μένω αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ stanowi Jezusową odpowiedź i przykład dla uczniów, którzy zostali wezwani do trwania w miłości Jezusa, nie można zgodzić się ze stwierdzeniem mówiącym o tym, że J 14, 31 to jedyne miejsce, gdzie Jan mówi o miłości Jezusa do Ojca.

¹³⁷ Cf. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski...*, t. I, s. 323. Znaczenie: podobający się, mile widziany, przyjemny, miły, ku własnemu zadowoleniu, ujmująco.

Rodzaj relacji	ἀγαπάω/ ἡ ἀγάπη	Określenia analogiczne
Ojciec ↓ uczniowie	3, 16 14, 21 14, 23 17, 23	14, 23: μονὴν παρ' αὐτῶ 16, 27: φιλεῖ ὑμᾶς
Syn → uczniowie	13, 1 (2x) 13, 34 14, 21	6, 56: μένω ἐν αὐτῶ 15, 4: μέναιτε ἐν ἐμοί, καὶ γὰρ ἐν ὑμῖν 15, 5: μένων ἐν ἐμοί καὶ γὰρ ἐν αὐτῶ 15, 7: ἐν ὑμῖν μείνη 14, 23: μονὴν παρ' αὐτῶ 14, 20: καὶ γὰρ ἐν ὑμῖν 17, 23: ἐγὼ ἐν αὐτοῖς
Uczniowie → Ojciec		14, 7: γινώσκετε αὐτὸν καὶ ἐώρακατε αὐτόν 14, 9: ἐώρακεν τὸν πατέρα 17, 21: ἐν ἡμῖν ᾧσιν
Uczniowie → Syn	14, 15 14, 21 (2x) 14, 23 14, 28 15, 9	6, 56: ἐν ἐμοὶ μένει 14, 20: ἐν ἐμοὶ 17, 21: ἐν ἡμῖν ᾧσιν 15, 4: μέναιτε ἐν ἐμοὶ bis 15, 5: μένων ἐν ἐμοὶ 15, 7: μείνητε ἐν ἐμοὶ
Uczeń → Uczeń	13,34 (2 x) 13, 35 15, 12 15, 17	17, 11: ἵνα ᾧσιν ἐν 17, 21: ἵνα ᾧσιν ἐν 17, 22: ἵνα ᾧσιν

Tak zaprezentowana tabela może doprowadzić nas do interesującej konkluzji. Na tle relacji Ojciec → Syn → uczniowie, jedno odniesienie zawiera brak jakiegokolwiek słownictwa dotyczącego ἀγαπάω czy ἡ ἀγάπη. Jest to relacja na linii Uczniowie → Ojciec. Analiza, która została zaprezentowana w rozdziale pierwszym¹³⁸, uwydatniając miłość Ojca i Syna w perspektywie posłania i misji, unaczni, że uczniowie sami z siebie nie mogą kochać Ojca. Jeśli jednak pokochają,

¹³⁸ Cf. ROZDZIAŁ I – 1.4. *Agape* Ojca przed założeniem świata – J 17, 23–24. 26.

to zawsze będzie to miało związek z patrzeniem na Syna, gdyż inna droga (cf. J 14, 9) nie została ujęta.

Analogiczny sens do J 10, 38 i J 14, 20 zawiera również stwierdzenie, że Ojciec jest z Synem (πατήρ μετ' ἐμοῦ ἐστίν – J 16, 32). Ten ostatni zwrot wskazuje na obecność w sensie pomocy i wspomagania w trudnościach, które czekają Jezusa w związku ze zbliżającą się Męką i opuszczeniem przez uczniów. Mówi o tym kontekst naszego wiersza. Tym razem dotyczy to rozumianej na sposób eschatologiczny godziny (cf. J 4, 23; 5, 25)¹³⁹, w której następuje objawienie i kiedy uczniowie stwierdzają, że właśnie teraz mówi on „otwarcie” (ἐν παρηρησίᾳ), tzn. nie w sekrecie (cf. J 7, 4. 26; 11, 54; 18, 20) czy też przedstawiając obrazy (cf. J 10, 24; 11, 14).

Dla niektórych badaczy jest to znak działania Ducha Świętego w uczniach¹⁴⁰. I właśnie tutaj mamy niezwykle istotny aspekt miłości rodzinnej, jaka wypływa z relacji Ojca i Syna: porzucony Jezus może liczyć tylko na Ojca, nawet gdyby wszyscy Jego (ukochani przez Niego) uczniowie Go opuścili: καὶ οὐκ εἰμὶ μόνος, ὅτι ὁ πατήρ μετ' ἐμοῦ ἐστίν (J 16, 32). Ten sposób narracji wystąpił już na kartach tej Ewangelii (cf. J 8, 29). W tradycji biblijnej mamy podobne zestawienie w 2 Tm 16–17, gdy w zakończeniu listu temat samotności „osiąga (...) swój szczyt”¹⁴¹. Paweł opisuje zbawczą obecność Chrystusa wobec całkowitego osamotnienia (οὐδεὶς μοι παρεγένετο). W Nowym Testamencie i Septuaginie, jeśli chodzi o występowanie tego typu konstrukcji (połączenie z zaimkiem osobowym w celowniku), jest to *hapax legomenon*¹⁴².

Warty zaznaczenia w J 16, 32 jest czasownik σκορπίζω¹⁴³. W analizowanym przez nas wersecie występuje on w koniunktywie aorystu – σκορπισθητε

¹³⁹ Cf. C.S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary...*, t. II, s. 1048.

¹⁴⁰ Cf. M.M. Thompson, *John. A Commentary*, Louisville 2015, s. 344.

¹⁴¹ Cf. S. Haręzga, *Pierwszy i drugi list do Tymoteusza. List do Tytusa*, NKB NT XIV, Częstochowa 2018, s. 507.

¹⁴² Cf. *ibid.*, s. 508.

¹⁴³ Cf. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski...*, t. IV, s. 71. Tłum.: rozsypać, rozprosyć. Jest tylko pięć miejsc w Nowym Testamencie, gdzie występuje ten czasownik: Mt 12, 30; Łk 11, 23; J 10, 12; 16, 32 oraz 2 Kor 9, 9.

(2 p. pl.) z tym, że w stronie pasywnej. Może on być rozumiany jako *aoristus proleptivus*. Zadaniem takiej formy aorystu jest ukazanie pewności. Choć jest to przedmiotem dyskusji, za jego pomocą można zwrócić uwagę na ważne z punktu widzenia teologicznego miejsce w refleksji¹⁴⁴.

Tłumaczenie J 16, 32 wydaje się wyglądać następująco: „Oto nadchodzi godzina, a nawet już trwa, abyście wszyscy (ἕκαστος) zostali rozproszeni (σκορπισθήτε – *passivum theologicum*) do swoich własności i Mnie zostawili samego. Ale Ja nie jestem sam: Ojciec jest ze Mną”. Niektórzy wyrażenie εἰς τὰ ἴδια tłumaczą jako powrót do swoim domów czy do „własnego kąta”¹⁴⁵. Opuszczenie Jezusa, które zostało wzmocnione przez ἀφήτε¹⁴⁶ (2 p. pl. con. aor. act.), ma kontrastować z wyrażeniami przeciwstawnymi: οὐκ εἰμι μόνος oraz ὁ πατήρ μετ’ ἐμοῦ ἐστίν. Zwraca ono uwagę na plan Ojca prowadzący do powrotu uczniów w pokoju (εἰρήνην) Jezusa. Nie czynią tego sami, ale dzięki danej im odwadze ze względu na zwycięstwo Chrystusa nad światem (cf. J 16, 33). Świat ten rozumiany jest tu jako wrogi, ponieważ nie poznał *Logosu* (cf. J 1, 10).

Tak więc mimo rozproszenia, droga powrotu nie zamyka się. Ze względu na miłosną jedność Ojca i Syna zapowiada drogę uczniów do rzeczywistości. Jest ona pełna pokoju, a jednak związana z przejściem przez ucisk. Odwaga i uczestnictwo w niej bierze się ze zwycięstwa (cf. J 16, 33 – νενίκηκα) Jezusa nad światem. Zastanawia fakt, że w kontekście tego zestawienia Koester opisuje separację czy wyobcowanie ludzi (ang. *human estrangment*) od Boga i uznaje to za stały motyw, który nazwał szczeliną (*a cleft*) oddzielającą człowieka od Boskości

¹⁴⁴ Cf. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu...*, t. 13, s. 330.

¹⁴⁵ Cf. D.C. Allison Jr., *The Resurrection of Jesus. Apologetics, Polemics, History*, London 2021, s. 71. Autor w obszernym przypisie cytuje zdanie von Campenhausena czy Dodda wokół zagadnienia opuszczenia (bądź nie) Jerozolimy tuż po śmierci Jezusa na krzyżu, co pierwszy z nich neguje, a drugi proponując paralele, uwydatnia bardziej dosłowne rozumienie. Próba zrozumienia tego zagadnienia związana jest z pytaniem, co stało się z uczniami po śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, co oparte zostało z kolei na przekonaniu (Brown), że rozdziały 16 i 21 Ewangelii Jana to wtórny etap redakcji.

¹⁴⁶ Od ἀφήμι (ἀπό + ἵημι) oznacza m.in. wypuścić, cisnąć, rzucić, pozostawić, zrzec się, oddać, odesłać precz, pozwolić odejść, wypędzić, poświęcić; cf. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski...*, t. I, s. 390–391.

w Janowej Ewangelii¹⁴⁷. Według tego uczonego podstawą do takiego twierdzenia jest J 14, 6b: „Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie”, a także twierdzenia Jezusa o niemożności pójścia za Jezusem tam, gdzie On idzie (cf. J 7, 34; 8, 21; 13, 33)¹⁴⁸.

W świetle prowadzonych tutaj rozważań o *agape* Ojca i Syna sytuacja wydaje się diametralnie inna. To ludzie rzekli się relacji *Logosem*, poprzez grzech nieprzyjęcia miłości Syna do Ojca taką, jaka ona jest. I właśnie dlatego Jezus mówi: „Gdyby Bóg był waszym Ojcem, to i Mnie byście miłowali (ἠγαπᾶτε). Ja bowiem od Boga wyszedłem i przychodzę. Nie wyszedłem sam od siebie, lecz On mnie posłał”. Zamiast ludzkiego wyobcowania, lepsze wydaje się ujęcie ludzkiego odrzucenia Boga (*human rejection of God*), który jest umiłowanym Wcielonym Synem Bożym. To niezgoda na tę miłość i ciągła próba negacji sposobu, jaki wybrał Ojciec, by odnowić relację ze światem. Stanowi to negatywną odpowiedź wszystkich ludzi, także najbliższych uczniów¹⁴⁹. Co do nich, Jezus widzi tę ich odpowiedź inaczej, gdyż kilkakrotnie (cf. J 6, 39; 10, 28; 17, 12; 18, 9) mówi, że oni ciągle trwają w tej relacji, poza „synem zatracenia”(J 17,2), czyli Judaszem, gdyż ma się wypełnić Pismo (cf. Ps 41, 10; 109, 8).

Z uwagi na powyższe argumenty, spotyka się to z negatywną oceną Jezusa. Nie jest tak dlatego, że istnieje szczelina czy oddzielenie początkowe. Wracają tu analizowane już w rozdziale pierwszym słowa z J 9, 41: „Gdybyście byli niewidomi, nie mielibyście grzechu, ale ponieważ mówicie: «Widzimy», grzech wasz trwa nadal”. Dotyczy to sytuacji pozostawania (μένει) w grzechu, a więc czynnego udziału zainteresowanych, którzy tę sytuację oddzielenia podtrzymują i nie zamierzają wyrzec się grzechu co prowadzi do prawdziwego zaślepienia. Wówczas przebywanie Ojca i Syna w takim człowieku jest niemożliwe.

¹⁴⁷ Cf. C.R. Koester, *Symbolism in the Fourth Gospel*, Minneapolis 2003, s. 290.

¹⁴⁸ Cf. *ibid.*, s. 291.

¹⁴⁹ Szczególnie ukazana jest osoba Szymona Piotra i jego zaparcie się Jezusa.

3.2.2. Zjednoczenie Ojca i Syna wyrazem wszelkiej *agape* – J 17, 20–

26

Jak zostało wykazane trwanie, bycie czy przebywanie nie stanowi jedynie czegoś immanentnego (niem. *Immanenformeln*)¹⁵⁰ czy wewnętrznie bliżej nieokreślonego w relacji wewnątrz Boga (Ojciec–Syn). Miłość, która u św. Jana jest opisywana jako rodzinna, nie jest też zamknięta wewnątrz własnej i idealnej wspólnoty. Zdecydowanie formuje innych i staje się źródłem wszelkiej ludzkiej *agape*. W rozdziale pierwszym więcej uwagi poświęciliśmy ukazaniu kwestii zakładania i zarysowywania głównej osi relacji rodzinnej, w tzw. ujęciu wertykalnym. Teraz czas na wskazanie owocności i wpływu na wszystkich, z czym wiąże się potraktowanie zagadnienia ἀγάπη Ojca i Syna nieco bardziej horyzontalnie.

Charakterystyczne dla dzieła Janowego jest to, że układ opisany w J 17, 21, jeśli chodzi o perykopę (J 17, 1–26) po raz kolejny ujmuje dwie płaszczyzny. Pierwsza dotyczy tych, którzy mają uwierzyć (cf. J 10, 16; 11, 52; 17, 20), a druga przedstawia motyw przyprowadzania do Jezusa poprzez świadków Jego działania (cf. J 1, 40. 44; 4, 29–30)¹⁵¹. Dla niektórych¹⁵² nasz fragment jest relekturą J 13, 1–38 z tym, że bardziej precyzyjnie trzeba by za Moloneyem dodać, iż jest to rodzaj „ciągłej relektury” (ang. *ongoing relecture*)¹⁵³. Mamy efekt pewnego narastania: J 13, 1–38 przez J 15, 1–16, zogniskowany wokół obrazu winnego krzewu, z wyraźnym inkluzją J 13, 1–38 i J 17, 1–26.

W J 17, 1–26 występują cztery kluczowe terminy, wchodzące w skład wspomnianej inkluzji: godzina (ἡ ὥρα cf. J 13,1 → 17,1), cel (εἰς τέλος cf. J 13, 1 → 17, 4), miłość (ἀγάπη, cf. J 13, 1. 34–35 → (15, 12–17) → 17, 24–26), a także

¹⁵⁰ Cf. J.G. van der Watt, *Family of the King: Dynamics of metaphor in the Gospel of John...*, s. 353–354.

¹⁵¹ Cf. M.M. Thompson, *John. A Commentary...*, s. 355.

¹⁵² Cf. A. Dettwiler, *Die Gegenwart Des Erhöhten: Eine Exegetische Studie Zu Den Johanneischen Abschiedsreden (Joh 13.31-16,33) unter Berücksichtigung Ihres Relecture-Charakters*, Göttingen 1995, s. 53–59.

¹⁵³ Cf. F.J. Moloney, *The Gospel of John*, t. IV, Minnesota 1998, s. 478.

chwala Boga (δοξαζω, cf. J 13, 31–32 → 17, 4)¹⁵⁴. Charakterystyczne i warte zauważenia jest to, że *agape* jako jedyny z powyższych kluczowych terminów jest obecna także w J 15, który stanowi centralny punkt całej paralelnej struktury¹⁵⁵.

W związku z powyższym nasuwa się pytanie: w jaki sposób można rozumieć zjednoczenie będące wyrazem wszelkiej *agape*? Skoro wcześniej opisana została zależność między rodzinną miłością Ojca i Syna a wypływającym z tego zjednoczeniem, to jaka jest właściwa rola jedności? Po pierwsze, zanim ktokolwiek zacznie wierzyć w Jezusa, dzięki słowu uczniów (cf. J 17, 20) ma widzieć, że oni kochają się wzajemnie (cf. J 13, 35). Jest to więc odpowiedzialność wspólnotowa, na co niektórzy autorzy zwracają uwagę, rozważając zasadę jedności w perspektywie wspólnoty z Qumran, w której obowiązywały konkretne zasady¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Cf. *ibid.*

¹⁵⁵ Cf. *ibid.*, s. 478; P.F. Ellis, *The Genius of John: A Composition-Critical Commentary on the Fourth Gospel...*, s. 210–211. Przykład struktury paralelnej proponowanej m.in. przez Maloneya jest taki: A (J 13, 1–38); B (J 14, 1–31); C (J 15, 1–11); D (J 15, 12–17); C' (J 15, 18–16, 3); B' (J 16, 4–33); A' (J 17, 1–26). Dla porównania zostanie zestawiony układ Ellisa: A (J 13, 1–32); B (J 13, 33–14, 31); C (J 15, 1–25); B' (J 15, 26–16, 33); A' (J 17, 1–26). To, co jest zbieżne w obu schematach to po pierwsze inkluzja, a także rozłożenie punktu centralnego.

¹⁵⁶ Cf. G.R. Beasley-Murray, *WBC...*, s. 302; R.E. Brown, *The Gospel according to John (XIII–XXI)...*, t. 29A, s. 769; F.M. Cross, E. Eshel, *Ostraca from Khirbet Qumran*, „Israel Exploration Journal” t. 47 nr 1/2 (1997), s. 17–28; P.R. Davies, *Sects and Scrolls: Essays on Qumran and Related Topics*, Atlanta 1966, s. 139–150; P.R. Davies, *Behind the Essenes: History and Ideology in the Dead Sea Scrolls*, Atlanta 2020, s. 87–106; A.R.C. Leaney, *The Rule of Qumran and Its Meaning [New Testament Library, SCM Press LTD 1966; S. Metso, *The Textual Development of the Qumran Community Rule*, Brill 2018; F.J. Moloney, *The Gospel of John...*, t. IV, s. 479; L. Quinones-Roman, *QÔL QÔRE' [אִיִּיְיָ לְיִיְיָ]- The yahad community and the John the Baptizer in the usage of Isaiah 40:30*, [online], dostęp: 01.06.2023, [online], dostęp: 01.06.2023, https://www.academia.edu/38134473/Q%C3%94L_Q%C3%94RE%CA%BE_%D7%A7_%D7%95%D6%B9%D7%9C_%D7%A7%D7%95%D6%B9%D7%A8%D6%B5_%D7%90_THE_YA%E1%B8%A4AD_COMMUNITY_AND_JOHN_THE_BAPTIZER_IN_THE_USAGE_OF_ISAIAH_40_30_pdf, s. 2–46; S. Talmon, *The Sectarian ? - a Biblical Noun*, „Vetus Testamentum” t. 3 nr 1 (1953), [online], dostęp: 01.06.2023, <https://www.jstor.org/stable/1516317>, s. 133–140. Clines np. podaje informacje dotyczące manuskryptów z Qumran (cf. 1QS5, 1QS1) w których znajdują się informacje dotyczące wspólnych zebrań i wspólnoty i rady wspólnoty (cf. D.J.A. Clines, *The Concise Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield 2009, s. 151). Szeroka dyskusja na temat zależności czwartej Ewangelii od wspólnoty z Qumran została ujęta syntetycznie także w gronie polskich biblistów m.in. przez M.S. Wróbla (cf. *Studia z Ewangelii Janowej...*, s. 31–35), w której Autor prezentuje konkluzję: zbieżności terminologiczne, paralele, stare tradycje czy pewne nowe hipotezy są jedynie koincydencją, ale trudno odnaleźć w nich wzajemny wpływ na siebie. O tym również pisze S. Mędała (cf. *Chrystologia ewangelii św. Jana...*, s. 24), podając przykład słowa ó κόσμος nie mającego*

Biorąc pod uwagę Stary Testament, słowem, które może dać nam wskazówkę do interpretacji jedności u św. Jana, jest hebr. **תָּו**¹⁵⁷. Oprócz podstawowego znaczenia jest również tłumaczone jako: rozradować się czy być wdzięcznym za coś¹⁵⁸ (szczególnie jest to widoczne w Septuagincie¹⁵⁹). Dominującym znaczeniem jest wspólne zamieszkanie czy jednoczesność wykonywania jakiejś czynności (np. mówienie, cf. Wj 19, 8)¹⁶⁰. Ważne ujęcie na temat charakteru jedności w kulturze starożytnej zaprezentował Keener, który wyłączając z tego grona Greków, określił brak jedności jako charakterystyczny punkt i normę widoczną w takich przestrzeniach starożytności jak poszczególne stany, armie, rodziny, polityka czy nauka¹⁶¹.

Powyższe rozważania wskazują wprawdzie na istnienie refleksji w różnych kręgach kulturowych i wspólnotowych na temat jedności, ale nie biorą pod uwagę ujęcia agapetologicznego. Ono jest warunkiem *sine qua non*, aby doszło do właściwego rozpoznania Ojca, który oprócz tego, że kocha Syna, jest sprawiedliwy (**πάτερ δίκαιε**, cf. J 17, 26). *Agape* Ojca i Syna, choć zawarte w określonym kręgu kulturowym i językowym, jest od nich niezależna. Stąd *Sitz im Leben* danej wspólnoty nie może być rozstrzygającym argumentem w dyskusji. Są badacze (np.

znaczenia „przymierze” tak, jak miało to miejsce we wspólnocie z Qumran. Studium zarysowujące proces badania tekstów z Qumran przedstawił P. N. Anderson (cf. *John, Qumran and the Dead Sea Scrolls: Sixty Years of Discovery and Debate*, „Early Judaism and its Literature” nr 32 (2011), s. 15–50, jak również interesujące ujęcie teologiczne: cf. E. Stauffer, *Jesus and the Wilderness Community at Qumran*, Minneapolis 1964.

¹⁵⁷ Występuje 96x w Starym Testamencie, z czego najczęściej u Iz (27x), Jr (17x) i Ps (13x) – jeśli chodzi o Torę to łącznie (Rdz, Wj i Pwt) 16x.

¹⁵⁸ Cf. W. Baker – E. Carpenter, *The Complete Word Study Dictionary: Old Testament*, Chattanooga 2003, s. 315; F. Brown – S.R. Driver – C.A. Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English lexicon*, Oxford 1951, s. 402; D.J.A.C. Clines, *The Concise Dictionary of Classical Hebrew...*, s. 151.

¹⁵⁹ Ps 85,11: **εὐφρανθήτω** (od **εὐφραίνω** – ucieszyć, rozweselić, zabawić (cf. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski...*, t. II, s. 377.; F.W. Danker, *A Greek - English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature...*, s. 414) oraz Jr 31, 13: **χαρήσονται** (od **χαίρω** – cieszyć się, radować się, być wesołym (cf. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski...*, t. IV, s. 582–583; F.W. Danker, *A Greek - English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature...*, s. 1074).

¹⁶⁰ **ἄμα** (przysłówek) (34x); **ἐπὶ τὸ αὐτό** (29x); **ὁμοθυμαδὸν** (7x); **κατὰ τὸ αὐτό** (5x); **ἐν τῷ αὐτῷ** (2x); **ὡσαύτως** (2 x); **μόνος** (1x); **πᾶς** (1x); **ὡσαύτως** (1x).

¹⁶¹ Cf. C.S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary...*, t. II, s. 1061–1062.

Malan, Malina, którzy uznali wspólnotę Janową za całkowicie antyspołeczną. Miała ona być w opozycji nie tylko do judaizmu i gnostycyzmu, ale także pozostałych grup w obrębie wczesnego chrześcijaństwa, także związanego z uczniami Jana Chrzciciela¹⁶². Niemniej nie oznacza to, że przekazując Ewangelię dotyczącą relacji Ojca i Syna, Autor chciał przyczynić się jedynie do zaakcentowania wewnętrznych sporów. Analiza perykopy dotyczącej zjednoczenia, które jest wyrazem wszelkiej *ἀγάπη*, wskazuje właśnie na ten element ponadczasowy. Tak jak zjednoczona pomimo podziałów była wspólnota chrześcijan wtedy, tak będzie zaw-
sze.

Wracając do analizy naszej perykopy, zauważamy sześciokrotnie powtórzony spójnik *ἵνα* wprowadzający tryb *coniunctivus*. Ma on ważną rolę do odegrania w analizowanym przez nas fragmencie. Wyraża on stany lub czynności pomyślane przez mówiącego jako coś wątpliwego, ale prawdopodobnego i w tym miejscu ma wymiar *futurum*. Tak więc nastawiony jest na przewidywane i oczekiwane przez mówiącego Jezusa efekty¹⁶³. I właśnie ze względu na charakter tej wypowiedzi, to co w świecie skutkuje brakiem poznania (*ὁ κόσμος σε οὐκ ἔγνω*), ma zostać doprowadzone do ujżenia chwały Jezusa (*θεωρῶσιν τὴν δόξαν*).

Zespolenie w jedno (*ὄσιν τετελειωμένοι εἰς ἕν*) za sprawą *agape* Ojca i Syna daje taką możliwość i nieustannie poszerza horyzonty. Natomiast samo odniesienie do świata zostało już *explicite* wielokrotnie wyrażone przez samego Jezusa (cf. J 3, 16–17; 4, 42; 6, 14. 33. 51; 8, 23. 26; 9, 5. 39; 14, 17. 27; 15, 18; 16, 28. 33). Robią to w Czwartej Ewangelii także inni, np. Marta (cf. J 11, 27), faryzeusze (cf. J 12, 19) czy też Juda (cf. J 14, 22). Rozdział siedemnasty czwartej Ewangelii jest swoistym zwieńczeniem planu Boga względem świata¹⁶⁴, a także „rozesłaniem” do tego świata uczniów włączonych w miłość Ojca i Syna.

¹⁶² Cf. G.J. Malan, *Does John 17:11b, 21–23 refer to church unity?*, „HTS Theologiese Studies/Theological Studies” nr 67(1), s. 1–10; B.J. Malina – R.L. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Gospel of John*, Minneapolis 1998, s. 7–9.

¹⁶³ Cf. A. Piwowar, *Greka Nowego Testamentu. Gramatyka...*, t. 1, s. 47–48; A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu...*, t. 13, s. 371–372; A. Piwowar, *Język grecki Nowego Testamentu...*, t. I, s. 89–90.

¹⁶⁴ 18x występuje słowo *ὁ κόσμος* (cf. w. 5. 6. 9. 11 (2x). 13-15 (7x). 18 (2x). 21. 23. 24 (2x)).

Kilku badaczy¹⁶⁵ w kontekście koniunktywu zwraca uwagę na spójnik καθώς¹⁶⁶. Należy on do tzw. *adverbial conjunctions*¹⁶⁷, mając za zadanie wprowadzić zdanie podrzędne przyczynowe¹⁶⁸. Powyższe zdanie może być tłumaczone poprzez „jako że” lub „skoro”¹⁶⁹ i wówczas J 17, 21 mogłoby brzmieć: „(...) aby wszyscy stanowili jedno, jako że Ty Ojczy [jesteś] we mnie i Ja w Tobie, aby i oni jedno w Nas stanowili, aby świat uwierzył, że Ty Mnie posłałeś”. Te słowa Jezusa odnoszą się do zwieńczenia perykopy J 17, 25–26, będąc jedną wielką inkluzją (*eine große Inklusion*) z J 13, 1n¹⁷⁰, w której ponownie Syn zwraca się do Ojca (πάτερ δίκαιε). Jest ona związana także z *mandatum* (cf. J 13, 2–11) wykonanym przez Jezusa oraz dokładnie objaśnionym (cf. J 13, 12–20). Zwłaszcza w J 13, 15 mamy zawarte przynaglenie Mistrza, by robić tak jak On (καθὼς ἐγὼ ἐποίησα ὑμῖν καὶ ὑμεῖς ποιήτε).

To, co istotne, zostało ponownie przedstawione w pewnej konstrukcji (J 17, 21). Tym razem podany jest liczebnik ἕν (nom. sg. od εἷς) rodzaju nijakiego z czasownikiem ὄσιν wyrażonym w koniunktywie (3 p. pl. con. praes.). Pokazuje to, jak dynamiczna jest *agape*, gdyż ona wyraża się w szeregu różnych „aktywności” (πιστεύη i ἀπέστειλας), które nie byłyby możliwe, gdyby ich motywem nie była w pełni rodzinna i płodna miłość Ojca i Syna. Zostanie to potwierdzone i rozwinięte w ostatnim paragrafie. Pewnym „refrenem” są słowa „aby stanowili jedno”

¹⁶⁵ Cf. R.E. Brown, *The Gospel according to John (XIII-XXI)...*, t. 29A, s. 769; C.S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary...*, t. I, s. 1063; F.J. Moloney, *The Gospel of John...*, t. IV, s. 479.

¹⁶⁶ Wynika to z cechy con., co z obliczeń np. J. L. Boyera stanowi aż 81,5% z 1857 przypadków występowania w zdaniach zależnych i podrzędnych (cf. *The Classification of Subjunctives: A Statistical Study*, „Grace Theological Journal” (1986), s. 7 przypis nr 16. Jeśli chodzi o liczbę występowania spójnika καθὼς to na 182x kiedy występuje w Nowym Testamencie to właśnie Ewangelista stosuje go najczęściej (31x), dla porównania łącznie synoptycy stosują ten spójnik 28 x. Tylko *corpus Paulinum* zawiera więcej, bo aż 86x (Rz (20x), 1-2 Kor (19x), Ga (3x), Ef (10x), Flp (3x), Kol (5x), 1-2 Tes (15x), 1 Tm (1x)).

¹⁶⁷ Czyli tzw. spójników przysłówkowych, które pełnią rolę zarówno przysłówka, jak i spójnika. Przekształcają bowiem zdanie wprowadzane (funkcja przysłówka), a z drugiej strony łączą dwa zdania niezależne (funkcja spójnika).

¹⁶⁸ Cf. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu...*, t. 13, s. 505–506. 535–537.

¹⁶⁹ Cf. *ibid.*, s. 506.

¹⁷⁰ Cf. H. Thyen, *Das Johannes-evangelium*, Tübingen 2015, s. 701.

(cf. ἵνα ὧσιν ἐν – 17, 11. 21. 22), „tak jak My/ Ja/ Mnie” (καθὼς ἡμεῖς/ καθὼς ἐγώ – J 17, 11. 14. 16. 18. 22). Poza tymi miejscami w Nowym Testamencie tylko św. Paweł (cf. 1 Kor 10, 33; 11, 1) stosuje takie porównanie. U Apostoła Narodów jest to wezwanie do naśladowania. Uwidacznia się to też w kontekście ἀγάπη Boga, którą Paweł odnalazł w Chrystusie (cf. 1 Kor 4, 16; Flp 3, 17; 4, 9; Ef 5, 1; 1 Tes 1, 6; 2 Tes 3, 7. 9) i co jest związane z terminem μιμηταί, nie będącym tylko zwykłym powielaniem słów czy gestów, ale wyrazem uznania prawdy reprezentowanej przez naśladowanego za swoją własną¹⁷¹.

Jeśli chodzi o krytykę tekstualną, to mamy w J 17, 21 świadków¹⁷², którzy dodają do drugiej części zdania pomiędzy zaimek osobowy ἡμῖν oraz czasownik ὧσιν omawiane ἐν. Papirusy i manuskrypty¹⁷³ należące do rodziny bizantyjskiej (*textus receptus*) stanowią *lectio difficilior* i wykazują brak tej nadwyżki (redundancji) zaimka, a przede wszystkim przynależą (℞⁶⁶) do *lectio brevior* (rodziny aleksandryjskiej).

Patrząc na całość Czwartej Ewangelii, jeśli chodzi o fragmenty mówiące o jedności, to Autor umieścił ich jeszcze pięć (cf. J 1, 3; 8, 41; 10, 16; 10, 30; 11, 52). Nagromadzenie określeń dotyczących jedności i *agape* w siedemnastym rozdziale nie wydaje się być przypadkowe, ale zamierzone przez Autora. Jezus przedstawiony jest jako ten, który kieruje wzrok uczniów na przyszłość. Nie dlatego, że uczniowie wydają się być jej pozbawieni¹⁷⁴. Mistrz chce, by jego słuchacze otwarli się na to, co za chwilę stanie się poprzez objęcie królowania przez Chrystusa¹⁷⁵. Stanie się to w męce, śmierci i zmartwychwstaniu (cf. J 18, 1 – 21, 25).

¹⁷¹ Cf. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian*, NKB NT VII, Częstochowa 2009, s. 344–345. Autor zawiera w swoim komentarzu kilka ciekawych pozycji na temat naśladowania, do których można by jeszcze dodać następujące dwie pozycje zawierające ciekawą bibliografię i rozwiązania: cf. A.C. Koontz, *The Imitation of Paul in the Graeco-Roman world*, Philadelphia 2020, [online], dostęp: 01.06.2023, https://scholarshare.temple.edu/bitstream/handle/20.500.12613/3134/TETD_EDXKoontz-temple-0225E-13951.pdf?sequence=1&isAllowed=y; J.H. Schutz, *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority*, Louisville 2007, s. 226–232.

¹⁷² ⋈ A C³ K L N Γ Δ Θ Ψ f^{1.13} 33. 565. 579. 700. 892^s. 1241. 1424. ℓ 844 ℞ lat sy^{p,h} bo; Cl Or

¹⁷³ ℞^{66vid} B C* D W it sa ly pbo bo^{ms}

¹⁷⁴ Cf. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (13 - 21)...*, s. 167.

¹⁷⁵ Cf. M.L. Appold, *The Oneness Motif in the Fourth Gospel: Motif Analysis and Exegetical Probe Into the Theology of John*, Tübingen 1976, s. 74–78.

Tym, co warto zaakcentować, jest wymiar rodzinny miłości¹⁷⁶ i nie tylko jej stopień, ale przede wszystkim płodność i nieustanny wzrost. Budowana w ten sposób rodzina poprzez wprowadzenie w najgłębszą relację Ojca i Syna może przetrwać wszystko i wyjść z doświadczenia cierpienia mocniejsza.

Bardzo pomocny w zaakcentowaniu wagi i roli ἀγάπη Ojca i Syna jest schemat koncentryczny (J 13, 1 – 17, 26) w formie siedmioramiennego świecznika¹⁷⁷, który zarysował w swoim komentarzu Moloney, umieszczając w centrum perykopę J 15, 12–17. Nacisk położony jest na odpowiedź uczniów, którzy umiłowani przez Jezusa mają miłować tak samo jak ich Mistrz¹⁷⁸. Jednakże właśnie ten fragment oraz inkluzja zogniskowana wokół jedności Ojca i Syna wyrażającej się w *agape* odzwierciedla jeszcze mocniej fakt, że to zjednoczenie daje możliwość miłości wzajemnej (ἀγαπᾶτε ἀλλήλους) każdemu człowiekowi. To, co w J 15, 17 wyrażone zostało przez koniunktyw (2 p. pl. con. praes. act.), nie jest możliwe bez zjednoczonej *agape* Ojca i Syna, co zaznaczyliśmy, rozważając zarówno J 15, 9, jak i termin μένω¹⁷⁹. Innymi słowy sama jedność bez miłości Ojca i Syna nigdy jednością nie będzie.

Specyfikacja koniunktywu, różne sposoby opisywania jedności (μένειν ἐν, εἶναι ἐν, μετά εἶναι i (εἶναι) ἐν), jak również inkluzywnie oraz koncentrycznie przedstawiana *agape* Ojca i Syna mają za zadanie ukazać, że jedność Ojca i Syna jest wyrazem wszelkiej ἀγάπη. Wydaje się to być spójną i możliwą do obrony koncepcją, która łącząc różne elementy, prezentuje precyzyjną myśl św. Jana Ewangelisty. Dzięki takiemu ujęciu łatwiej jest zrozumieć i zgłębić, jak konkretna miłość Ojca i Syna, może wpływać na całość relacji międzyludzkich i wspólnotowych u chrześcijan.

¹⁷⁶ Cf. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (13 - 21)...*, s. 167.

¹⁷⁷ Cf. R. Meynet, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej...*, s. 13.

¹⁷⁸ Cf. F.J. Moloney, *The Gospel of John...*, t. IV, s. 478.

¹⁷⁹ Cf. ROZDZIAŁ I – 1.3. *Agape* ojcowska, a miłość Jezusowa – J 15, 9; ROZDZIAŁ III – 3.2.1. Wzajemne przebywanie w sobie Ojca i Syna – J 8, 29; 10, 30. 38; 14, 10. 20; 15, 10; 16, 32; 17, 21. 23.

Wnioski

Zjednoczenie Ojca i Syna będące wyrazem wszelkiej ἀγάπη ukazane zostało przede wszystkim w wymiarze horyzontalnym. W Czwartej Ewangelii podkreślona została permanencja relacji (μένειν ἐν – εἶναι ἐν; cf. J 14,10 i J 15, 10), z której perspektywa rodzinnego zamieszkania automatycznie wyznacza działanie (współdziałanie) Boże. Rodzinne domostwo to nie tylko sprawa nieba, ale także tego, co już dziś ma wpływ na przyszłość i bez miłości Jezusa „dzisiaj” nie ma możliwości doczekać „jutra”. O takim zamyśle mówi nam przede wszystkim zdanie warunkowe typu *eventualis* użyte w J 14, 23.

Przede wszystkim to, co zwykle opisywane jest w kategoriach mistycznych, tutaj ma wymiar bardzo intymny, pełen zaufania i miłości, co czyni z ἀγαπάω most między wzajemnym zamieszaniem Boga i człowieka. Najpierw ma to miejsce w Jezusie, a potem w każdym konkretnym uczniu i Jego działaniu. Jedność Osób, pierwsza „Rodzina rodzin” szczególnie upodobała sobie rodzinę uczniów–przyjaciół (cf. J 15, 15). Nowość, która pojawia się w opisie tak pojętej rodziny i zjednoczenia, jest pokazaniem drogi bezkonkurencyjnej i takiej, która prawdziwie istnieje, inaczej niż to miało miejsce w opisie starotestamentowym (cf. Jr 2, 21; 6, 9; 12, 10–11; Ez 15, 1–5, 17, 1–21; 19, 10–15; Oz 10,1–2). Potwierdza to także parojmia o Dobrym Pasterzu i kolejny raz użyte zdanie warunkowe *eventualis* w J 15, 10a, a także dotyczące przyszłości *futurum* predykcyjne i wyraźnie wyróżniony koniunktyw i czas teraźniejszy. Wszystko zostaje wyrażone w ten sposób po to, by skonstatować dar i rodzące się życie, w którym od miłości się wychodzi i na miłości się kończy.

Z kolei przebywanie Ojca i Syna w sobie (εἶναι ἐν) w kluczu ἀγάπη to kolejny motyw dostępności, a raczej „wszechdostępności” i pewnego wyprzedzenia, z jakim działa Ojciec i Syn. Ta opieka i wsparcie opisane szczątkowo w Starym Testamencie (ἔσομαι μετὰ) zakreśla bardzo szerokie spektrum relacji. Jest to obecność Ojca tylko wtedy, jeżeli będzie to związane z Jego Synem. Dlatego właśnie Jezus mówi otwarcie o tym, co ma się stać i dzięki temu dowiadujemy się

o istotnym aspekcie miłości rodzinnej, jaka wypływa z relacji Ojca i Syna, a mianowicie Jezus może rzeczywiście polegać na Ojcu. To zaś oznacza, że mimo rozproszenia uczniów, droga do jej ponownego odnalezienia ze względu na miłosną jedność Ojca i Syna nigdy nie zostaje załamana. Tak więc wszelkie rodzaje pesymizmu i wyobcowania, które zdają się sugerować niektórzy w Ewangelii Jana, nie mają potwierdzenia. Jest wręcz przeciwnie: ma miejsce odrzucenie Ojca i Syna, a nie wyobcowanie człowieka.

W końcu zjednoczenie (ἐν ᾧσιν) w swoim opisie ma swój szczyt w J 17, 20–26, obejmując także szersze tło narracji (J 13, 1 – 17, 26). Jezus zakłada i oczekuje, że jedność zrodzona z *agape* Jego oraz Ojca będzie, można by powiedzieć, *perpetuum mobile caritatis* („wiecznie poruszającą się miłością”). Taką, która rozciąga się bardziej na coraz szersze grono uczniów, i dlatego w słowach Jezusa następuje wyraźne zaznaczenie prawdopodobieństwa (cecha koniunktywu) jak również dokładnego wzorca (καθὼς ἡμεῖς/ ἐγὼ), który stanowi ponadczasowe odniesienie. To z kolei wyzwala potencjał, który możemy nazywać skutkami konkretnej ἀγάπη Ojca i Syna.

3.3. Przejawy *agape* Ojca i Syna we wzajemnym oddziaływaniu

To, co wcześniej zostało nazwane „władzą” (cf. J 3, 35) w miłości między Ojcem a Synem, będziemy chcieli odnieść do przejawów, jakie przynosi *agape*. W naszym ujęciu jest to związane z relacją, a nie tylko elementem sprawczym czy zaznaczeniem wszechmocy Boga. Chodzi o taki rodzaj ἀγάπη rodzinnej, w której Syn jest doskonale przygotowany do misji (ἀποστέλλω, πέμπω), a więc bezpieczny, jeśli chodzi o powodzenie zadania poprzez to, czego się nauczył (γινώσκω, οἶδα, διδάσκω). Zostało Mu ukazane to wszystko przez Ojca (ὁράω, βλέπω) wobec czekającego Go zagrożenia, wrogości i nienawiści (cf. J 1, 11; 7, 44; 8, 59; 10, 31), męki oraz śmierci (J 18,1 – 19, 42). To całe zło i prześladowanie spotyka się z pełną czcią (τιμάω) ze strony Syna wobec swojego ukochanego Ojca. Ma to więc

wymiar głęboko agapetologiczny i rodzinny. Aby przedstawić wyżej wskazane skutki, zostanie to zaprezentowane w następującym ujęciu i kluczu ἀγάπη:

- a. γινώσκω – οἶδα – διδάσκω
- b. πέμπω – ἀποστέλλω
- c. ὁράω – βλέπω
- d. τιμάω – ἀκούω – δοξάζω

3.3.1. *Agape* Ojca i Syna w perspektywie wiedzy i nauczania (γινώσκω – οἶδα – διδάσκω)

Czasownik γινώσκω (hebr. יָדָע ¹⁸⁰) będąc jednym z często¹⁸¹ występujących w Czwartej Ewangelii, bywa zestawiany, jeśli chodzi o rzeczownikową formę (γνώσις) z σοφία, φρόνησις czy ἐπίγνωσις¹⁸². Jako taki jest również łączony z οἶδα (εἶδω) czy całą listą pochodnych czasowników¹⁸³. Zwracamy na to uwagę,

¹⁸⁰ Cf. W. Baker – E. Carpenter, *The Complete Word Study Dictionary: Old Testament...*, s. 420; F. Brown – S.R. Driver – C.A. Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English lexicon...*, s. 393; D.J.A. C. Clines, *The Concise Dictionary of Classical Hebrew...*, s. 147; A. Harkavy–A.H. Charlap, *Students' Hebrew and Chaldee Dictionary to the Old Testament*, New York 1914, s. 230–232; W. Schottroff [w:] E. Jenni – C. Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament*, t. II, Peabody 1997, s. 511–521; D.W. Thomas, *Additiona notes on the root יָדָע in Hebrew*, „The Journal of Theological Studies” t. 15 nr 1 (1964), [online], dostęp: 01.06.2023, <https://www.jstor.org/stable/23960674>, s. 54–57.

¹⁸¹ 57x na 222x użycia w Nowym Testamencie, najwięcej spośród wszystkich Pism.

¹⁸² Cf. R.C. Trench, *Synonyms of the New Testament: with some etymological notes...*, s. 263–267.

¹⁸³ Cf. R. Bultmann, *Γινώσκω, Γνώσις, Ἐπιγινώσκω, Ἐπίγνωσις, Καταγινώσκω, Ακατάγνωστος, Προγινώσκω, Πρόγνωσις, Συγγνώμη, Γνώμη, Γνωρίζω, Γνωστός* [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids 1964, s. 689.

gdyż naszym zadaniem jest odczytanie go w kluczu *agape*, uwzględniając także rzadziej¹⁸⁴ występujący w Janowym dziele czasownik διδάσκω¹⁸⁵.

Na dwadzieścia jeden rozdziałów Ewangelii św. Jana jedynie rozdział dwudziesty nie zawiera ani jednego z trzech czasowników¹⁸⁶, natomiast biorąc pod uwagę także οἶδα, nie ma takiego rozdziału, w którym nie mielibyśmy do czynienia z którymś z nich. Szczególnie w J 8 i J 14 można dostrzec współzależność czasownikową¹⁸⁷ w poszczególnych perykopach, z tym że występowanie w tym samym wersecie mamy jedynie w J 8, 55 (γινώσκω i οἶδα) oraz J 14, 31 (ἀγαπάω i γινώσκω). Oprócz podstawowego odniesienia γινώσκω do ὕψι należy zwrócić uwagę na wymiar intymności oraz bezpośredniego doświadczenia¹⁸⁸. Ten czasownik odnosi się do poznania Ojca przez Jezusa (cf. J 7, 29; 10, 15; 17, 25), a także zawiera *expressis verbis* treść: tak naprawdę tylko Jezus zna Ojca (cf. J 8, 9. 55; 10,15).

Takimi szczególnymi momentami są dwa wydarzenia. Pierwsze zawiera nauczanie Jezusa w świątyni przy skarbcu (cf. J 8, 20 – ἐν τῷ γαζοφυλακίῳ διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ). Następuje w nim zdecydowane zaprzeczenie, jakoby Żydzi, nawet Ci, którzy uwierzyli Jezusowi (cf. J 8, 31) znali Ojca. Inaczej jest z Jezusem, który zna Ojca (cf. 8, 55 – οὐκ ἐγνώκατε αὐτόν, ἐγὼ δὲ οἶδα αὐτόν). Jest to jeden z wyjątków, być może stanowiących to, o czym mówi R.E. Brown jeśli chodzi o temat precyzji Autora Ewangelii. Dotyczyć ma to tendencji Autora do używania jednego czasownika tak, a drugiego inaczej dla emfazy, a nie ostrego rozróżnienia i być może Autor Ewangelii nie jest tak precyzyjny jak chcieliby tego Jego

¹⁸⁴ 10x na 97x użycia w Nowym Testamencie, najmniej spośród Ewangelistów, spośród których dzieło Łukasze (Łk + Dz) ma największą liczbę użycia tego czasownika (33x).

¹⁸⁵ Cf. A.T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research...*, s. 352. Zarówno γινώσκω jak i διδάσκω z uwagi na cechę σκ miały formy reduplikowane: γιγνώσκω i δι-δάχ-σκω.

¹⁸⁶ ἀγαπάω/ γινώσκω / διδάσκω

¹⁸⁷ ἀγαπάω: J 8, 42; 14, 15. 21. 23. 28. 31; γινώσκω: J 8, 27. 32. 43. 52. 55; 14, 7. 9. 17. 20. 31; οἶδα: J 8, 14. 19. 37. 55; διδάσκω: J 8, 2. 20. 28; 14, 26.

¹⁸⁸ Cf. E.A. Abbott, *Johannine Vocabulary: a comparison of the words of the fourth gospel with those of the three...*, nr 1626–1629a; R.E. Brown, *The Gospel according to John (XIII–XXI)...*, t. 29A, s. 514–515; S. E. Porter, *When Paul Met Jesus: How an Idea Got Lost in History*, New York 2016, s. 109–111.

komentatorzy¹⁸⁹. Wydaje się to być podobnie zastosowanym mechanizmem, jak mogliśmy widzieć przy μένω¹⁹⁰, gdzie niektórzy badacze podają dokładnie, ile słów należy do życia codziennego, a ile ma teologiczne znaczenie. Z tak ujętego zagadnienia trudno jest jednak wywnioskować, że dokładnie takim rozumieniem posługiwał się Autor natchniony.

Drugim wydarzeniem jest parojmia o Dobrym Pasterzu, co do której wspominaliśmy, jak wiele zmian następowało w opisie, jeśli chodzi o manuskrypty¹⁹¹. Użyty tu został obraz pasterza zakorzeniony także w semickiej kulturze rodzinnej, choć często utożsamiany z zawodem pogardzanym przez inne narody czy elity żydowskie¹⁹². Św. Jan zwraca uwagę na specyficzną relację porównaną z tą, jaką Jezus ma wobec owiec na wzór tej jedynej i unikatowej relacji z Ojcem (καὶ γινώσκω... καθὼς γινώσκει, J 10, 14–15). Zwrócona została uwaga na cechy tej znajomości: głos i nadawanie imion każdej z owiec. W praktyce życia codziennego pasterzy dochodziło do tego jeszcze kilka czynności. Pasterze liczyli owce zwłaszcza po ataku dzikiego zwierzęcia, wydawali im komendy głosowe za pomocą głosu lub specjalnej fletni, trzymali warty nocne i wyznaczali trasę, na której owce musiały być posłuszne¹⁹³. Tak więc w obrębie tego obrazu widzimy różne zabiegi, jakie pasterz stosował, by prowadzić swoją trzodę.

Natomiast διδάσκω moglibyśmy nazwać konkretnym wdrażaniem tej relacji ojcowsko–synowskiej i wymiarem absolutnego posłuszeństwa, co widocznie jest zwłaszcza w J 8, 28. Jezus mówi *explicite*, że zupełnie nic (οὐδέν) nie robi sam z siebie, ale (ἀλλὰ καθὼς) tak jak Ojciec nauczył (ἐδίδαξέν – 3 p. sg. ind. aor. act.). Jednokrotność oraz całościowość tej czynności wyrażona w aoryście i kontekst relacji Ojca i Syna podpowiada, że mamy do czynienia z tzw. *aoristus*

¹⁸⁹ Cf. R.E. Brown, *The Gospel according to John (XIII-XXI)...*, s. 514.

¹⁹⁰ Cf. J. Heise, *Bleiben: Menein den Johanneischen Schriften...*, s. 44.

¹⁹¹ Cf. ROZDZIAŁ I – 1.2. *Agape* za oddanie życia – J 10, 17.

¹⁹² Cf. C.S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary...*, t. I, s. 799–800.

¹⁹³ Cf. *ibid.*, s. 805–809.

complexivus. Ma on za zadanie ukazać uważnym czytelnikom zasięg globalny danej aktywności, a także w pełni zrealizowany¹⁹⁴ przez Jezusa.

Z tak zarysowanego kontekstu wynika jednorazowy fakt (cecha aorystu), że cokolwiek Jezus powiedział także o *agape* Jego relacji do Ojca, najpierw doświadczył i poznał (dogłębnie i całościowo) oraz został poznany w taki sam sposób. Stąd mowa o głosie (cf. J 10, 4) zwłaszcza tam, gdzie rozlega się on z nieba (cf. J 12, 28 – φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) po to, żeby uczniowie usłyszeli Ojca po raz pierwszy (cf. J 12, 30). Wydaje się zasadnym podkreślić, że nie warto odrzucać tutaj myślenia o mistycznej nauce czy wiedzy Jezusa, jak to czyni to van der Watt¹⁹⁵. Przeciwnie, biorąc pod uwagę pojemność Janowych obrazów i metafor, należy zobaczyć je całościowo, co stanowi element dobrze pojętej egzegezy holistycznej.

W tym rozumieniu ἀγάπη Ojca do Syna nie tylko ma cechę „wtajemniczającą” w misteria Rodziny. Następuje nieustanne dzielenie się swoją intymnością poszerzając także rozumienie tej Bożej Wspólnoty i kręgów w niej zawartych w stronę Ducha-Parakleta. Stąd właśnie słowa: „A Paraklet, Duch Święty, którego Ojciec pošle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem” (cf. J 14, 26 – ὁ δὲ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον... διδάξει πάντα). To właśnie w tym miejscu (cf. J 14, 13–26) czasownik ἀγαπάω występuje aż ośmiokrotnie¹⁹⁶, a potem następuje kulminacja w ukazaniu ujęcia miłości, wyrażona w całkowitym posłuszeństwie Jezusa (cf. J 14, 31).

Tak więc nauczanie (διδάσκω) Jezusa w pewien ściśle określony osobowy sposób (ὑπομνήσει) jest kontynuowane także później przez Ducha Świętego. Staje się to, gdy Jezus odejdzie (ὑπάγω) spośród nich do Ojca, o czym poinformował Żydów (cf. J 8, 21) i uczniów (cf. J 14, 28). Jest to rodzaj z jednej strony zostawienia dóbr po śmierci i odejściu, czyli testament. Z drugiej strony jest

¹⁹⁴ Cf. A. Piwowar, *Greka Nowego Testamentu. Gramatyka...*, t. 1, s. 147; Cf. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu...*, t. 13, s. 326–327; A. Piwowar, *Język grecki Nowego Testamentu...*, t. I, s. 141; A.T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research...*, s. 847.

¹⁹⁵ Cf. J.G. van der Watt, *Family of the King: Dynamics of metaphor in the Gospel of John...*, s. 329.

¹⁹⁶ Cf. J. Kręcidło, *The Spirit Paraclete and Jesus in the Gospel of John*, Kraków 2007, s. 39.

zapewnieniem o nowym sposobie obecności, który zapobiega osieroceniu (cf. J 14, 18 – οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς), a więc byciu we wspólnocie wierzących. Skutek *agape* w takim ujęciu ukazują tę cechę, która została wyrażona już w Pwt 30, 11–14, a powtórzona w Rz 10, 6nn., mianowicie permanentną bliskość. Poznane słowo ma być stale na ustach, sercu, a w Septuagincie jest opis umieszczenia go jeszcze na rękach (cf. Pwt 30, 14 – ἐν ταῖς χερσίν), by móc je realizować właśnie w *agape* (cf. Pwt 30, 16 – צַדִּיק), będącej także w Ewangelii Jana nowym przykazaniem (cf. J 13, 34 – ἐντολὴν καινὴν) dla chrześcijan.

3.3.2. Posłannictwo Syna wyrazem *agape* do Ojca (πέμπω – ἀποστέλλω)

Jeśli chce się lepiej zrozumieć pełne oddziaływanie ἀγάπη Ojca i Syna w perspektywie posłania, należy zwrócić uwagę na bardzo istotne rozróżnienie między czasownikami ἀποστέλλω¹⁹⁷ i πέμπω¹⁹⁸ (hebr. פָּלַח¹⁹⁹). Występujący

¹⁹⁷ Cf. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski...*, t. I, s. 297; J.-A. Bühner [w:] H. Balz – G. Schneider, *The Exegetical Dictionary of the New Testament*, t. I, Grand Rapids 1990, s. 141; F.W. Danker, *A Greek - English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature...*, s. 120; S. Zodhiates, *The Complete Word Study Dictionary: New Testament*, Chattanooga 1993, s. 237. Nie jest to przedstawienie całej problematyki, która od początku XX w. toczy się wśród biblistów i dotyczy synonimiczności (bądź jego braku) pomiędzy πέμπω i ἀποστέλλω. Więcej na temat historii tej debaty można znaleźć m.in.: Cf. E.A. Abbott, *Johannine Vocabulary: a comparison of the words of the fourth gospel with those of the three...*, s. 645–697; K.H. Regenstorf [w:] G. Kittel – G.W. Bromiley – G. Friedrich, *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 1, Grand Rapids 1964, s. 398–405; A. J. Köstenberger, *The Missions of Jesus and the Disciples according to the Fourth Gospel*, Grand Rapids 1998, s. 98–111; A. Kuśmirek, *Posłannictwo Jezusa Chrystusa według Czwartej Ewangelii...*, s. 15–32.

¹⁹⁸ Cf. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski...*, t. III, s. 466–467; W. Baker – E. Carpenter, *The Complete Word Study Dictionary: Old Testament...*, s. 1137; H. Ritt [w:] H. Balz – G. Schneider, *The Exegetical Dictionary of the New Testament*, t. III, Grand Rapids 1990, s. 68; F.W. Danker, *A Greek - English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature...*, s. 794.

¹⁹⁹ Cf. W. Baker – E. Carpenter, *The Complete Word Study Dictionary: Old Testament...*, s. 1147; F. Brown – S.R. Driver – C.A. Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English lexicon...*, s. 1020; D.J.A.C. Clines, *The Concise Dictionary of Classical Hebrew...*, s. 463; M. Delcor, E. Jenni [w:] E. Jenni – C. Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament...*, t. II, s. 1330–1334; J. Strong, *Strong's Hebrew and Chaldee Dictionary of the Old Testament*, OakTree Software 2011, nr 7964; C.C. Tarelli, *Johannine Synonyms*, „The Journal of Theological Studies” t. 47 nr 187/188

28 razy ἀποστέλλειν ukierunkowany jest bardziej na zadanie, finał i rezultat, a 32 krotnie πέμπειν wewnątrznie i relacyjnie w związku z Ojcem²⁰⁰. Tak więc wydaje się, że z powyższych dwóch czasowników o wiele bardziej istotnym będzie dla naszej refleksji na temat miłości Ojca i Syna drugi z wymienionych czasowników, niemniej chcąc dokonać dokładnej analizy, będziemy starali się zgłębić także czasownik ἀποστέλλω.

Wspólne ich występowanie w konkretnych rozdziałach²⁰¹ ma miejsce, jeśli chodzi o J 8, jednakże nie dotyczy to *agape* Ojca i Syna a miłości, której nie mają Żydzi w odniesieniu do Jezusa (cf. J 8, 42). Rozpatrując inne odniesienia ἀγάπη w układzie: ἀγαπάω – πέμπω i ἀγαπάω – ἀποστέλλω, odnajdujemy znaczną ilość miejsc²⁰². Jeśli chodzi o wyłączną relację miłości Ojca i Syna w związku z πέμπω, szczególnie istotne są J 14, 24 i 15, 21, a w przypadku ἀποστέλλω J 3, 28. 34 i 10, 36 oraz J 17, 3. 8. 18. 21. To, co wydawało się bardziej istotne, z punktu widzenia całości stanowi bardzo komplementarny układ, w którym każde z ukierunkowań *agape* Ojca i Syna (Syna do Ojca)²⁰³ znajduje swoje umocowanie.

Patrząc od strony *agape* Syna do Ojca, która wyraża się w posłuszeństwie wolnym od lęku (cf. J 14, 30–31), słowa przestają mieć tutaj wiodące znaczenie (cf. J 14, 30 – οὐκέτι πολλὰ λαλήσω). W miejscu, gdzie prawdopodobnie w pierwotnej redakcji tekstu następował opis męki i śmierci Jezusa²⁰⁴, uczniowie słyszeli polecenie Jezusa, by wstać i iść (cf. J 14, 31 – ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν).

(1946), [online], dostęp: 01.06.2023, <https://www.jstor.org/stable/23952695>, s. 175–177. Jeśli chodzi o język hebrajski, znacznie więcej odnośników zawiera ἀποστέλλω (בוא, להל, רר, ממשבה, תח, נש, נת, סור, עו, פר, צוה, שוב, של, תוב), (cf. ἀποστέλλω, [online], dostęp: 01.06.2023, <https://biblebento.com/dictionary/G649.html>).

²⁰⁰ Cf. A. Kuśmirek, *Posłannictwo Jezusa Chrystusa według Czwartej Ewangelii...*, s. 284–285.

²⁰¹ ἀγαπάω: J 8, 42; πέμπω: J 8, 16. 18. 26. 29; ἀποστέλλω: J 8, 42; Gdyby wziąć określenie równoważne φιλέω, to można by wskazać J 5: φιλέω: J 5, 20/ πέμπω: J 5, 23–24. 30. 37/ ἀποστέλλω: J 5, 33. 36. 38. Z tym że warto oczywiście zaznaczyć podział na perykopy, który można ująć dwuczęściowo: J 5, 19–30 oraz ww. 31–47.

²⁰² ἀγαπάω: 12, 42; 13, 1. 23. 34; 14, 15. 21. 23. 28; 15, 9. 12. 17; → πέμπω: 12, 44. 49; 13, 16. 20; 14, 24. 26; 15, 21. 26; ἀγαπάω: 3, 16. 19; 8, 42; 11, 5; 17, 23 → ἀποστέλλω: 3, 17. 18. 34; 8, 42; 11, 3. 42; 17, 18. 23.

²⁰³ Cf. ROZDZIAŁY I i II niniejszej dysertacji.

²⁰⁴ Cf. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (13 - 21)...*, s. 105.

Jest to zagadnienie o tyle istotne, że jednym z głównych celów posłania Jezusa przez Ojca na świat jest śmierć na krzyżu i to właśnie ta perspektywa jest dominująca także w J 15, 18–27, gdzie mowa jest o nienawiści (cf. J 15, 18–19; 23 – μισέω²⁰⁵), prześladowaniu (cf. J 15, 20 – διώκω) i grzechu (cf. J 15, 22. 24 – ἡ ἀμαρτία).

W kontekście nienawiści wobec miłości rodzinnej Ojca i Syna warto odnieść się do refleksji o innej rodzinie, która pojawia się w J 8, 44: rodzinie diabła (*family of Satan*)²⁰⁶. Właśnie teologia rozdziału ósmego łączy rozważane czasowniki. Należałoby więc zaznaczyć na początku, że nie wszyscy Żydzi są członkami tak pojętej rodziny (cf. J 8, 31 – πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν). Z drugiej jednak strony brak miłości (cf. J 8, 42 – ἠγαπᾶτε ἂν ἐμέ), ostry zarzut i próby kamienowania (cf. J 8, 52 – νῦν ἐγνώκαμεν ὅτι δαιμόνιον ἔχεις; J 8, 59 – Ἦραν οὖν λίθους) świadczą o tym, że taka wspólnota istnieje. Należy zgodzić się z M.S. Wróblem który uważa, że brak miłości względem Jezusa nie ma charakteru etnicznego czy antyjudaistycznego, ale etyczny, będąc orędziem wiary dla następnych pokoleń²⁰⁷.

To, o czym jednak zapomniano, to podkreślenie związku z miłością Syna, która odnosi się do tematu szacunku, a raczej jego braku (dyshonoru – cf. J 8, 49: ἀτιμάζω²⁰⁸), będącego w rodzinie istotnym elementem²⁰⁹. Brak tak pojętej *agape* skutkuje wystąpieniem przeciw Ojcu i zwróceniem się do ojca będącego zabójcą i kłamcą (cf. J 8, 44 – ἀνθρωποκτόνος/ ψεύστης). Jest to także raną zadawaną Ojcu, ponieważ jeżeli Syn posłany przez Ojca jest tak traktowany, to z uwagi na

²⁰⁵ W całej perykopie ten czasownik występuje aż 7x, z czego w całym Nowym Testamencie 40x pojawia się μισέω (12 x u Jana – najwięcej spośród wszystkich Autorów).

²⁰⁶ Cf. J.G. van der Watt, *Family of the King: Dynamics of metaphor in the Gospel of John...*, s. 357.

²⁰⁷ Cf. M.S. Wróbel, *Studia z Ewangelii Janowej...*, s. 83–84.

²⁰⁸ Czasownik stosunkowo rzadko występuje w Nowym Testamencie (7 x: Mk 12, 3; Łk 20, 11; J 8, 49; Dz 5, 41; Rz 1, 24; 2, 23; Jk 2, 6), a w Starym Testamencie 33 x, m.in. w pieśni o Słudze Jahwe (Iz 53, 3), a jeśli chodzi o kontekst rodzinny: Rdz 16, 4; Prz 19, 26; 28, 7; Syr 3, 13; 8, 6; 22, 5; Mi 7, 6.

²⁰⁹ Cf. J.G. van der Watt, *Family of the King: Dynamics of metaphor in the Gospel of John...*, s. 358.

jedność i głębię relacji uderzenie następuje przede wszystkim w Ojca i całą Bożą rodzinę.

Ojciec jednak posłał (πέμπω) Syna, by ten był tak znieważany i zginął, a jest to perspektywa, która pozbawiona fundamentu w postaci ἀγαπάω jest absolutnie nie do przyjęcia i prowadzi do absurdalnych wniosków²¹⁰. Jako pewien skrót myślowy obarczona jest też pewnym błędem, gdyż przyjście Jezusa na świat miało objawić Ojca (cf. J 1, 18; 14, 9). Nie dlatego jednak Chrystus spotkał się z okrucieństwem, że Ojciec jest dla Niego okrutny. Stało się tak dlatego, że świat i część Żydów odrzuciła i nie uwierzyła w Jezusa (cf. J 1, 11; 3, 12; 5, 47; 6, 36; 8, 45; 10, 25) i nie pokochała Go także dlatego że Bóg nie jest ich Ojcem (cf. J 8, 42).

Natomiast biorąc pod uwagę naśladowanie Ojca przez Syna, które ma miejsce w sposobie działania Jezusa, widzimy, że Chrystus zdecydowanie przejmuje to, co jest trudem samego Ojca. Jest to współdziałanie, w którym Syn nie zrobiłby czy nie powiedział niczego sam od siebie (cf. J 8, 42; 12, 49). Jednocześnie napotykać na zło i odrzucenie, sam ciągle pragnie z „rodziny diabła” prowadzić Żydów do „rodziny swojego Ojca”. A Ojciec w obliczu buntu i grzechu, będącego przyczyną tak wielkiego rozłamu w całym świecie i każdej istniejącej rodzinie, ciągle podtrzymuje wspólnotę. Jest to o tyle doniosłe, że wszystkie konsekwencje tej schizmy i podzielenia, wziął na siebie umiłowany Syn Ojca.

Tym, co może zaskakiwać od samego początku Czwartej Ewangelii, jest ukochanie tego oddzielonego i pełnego zła świata (cf. J 3, 16). Widoczne jest to poprzez zapowiedź posłania (ἀποστέλλω) Syna (cf. J 3, 28 – Jan Chrzciciel), który

²¹⁰ Cf. D.A. Carson, *The Difficult Doctrine of the Love of God*, Wheaton 2000, s. 9–24. Takie przypadki, które opisuje Autor, są widoczne również w refleksji nad obrazem Boga w Starym Testamencie, a literatura jest dosyć obszerna, cf. G. Barbaglio, *Dio violento? Lettura delle Scritture ebraiche e cristiane*, Assisi 1991; D.A. Bernat, J. Klawans, *Religion and Violence: The Biblical Heritage*, Sheffield 2007; J.-D. Causse – É. Cuvillier – A. Wénin, *Violenza divina. Un problema esegetico e antropologico*, Bologna 2012; T. Fretheim, “I was only a little angry”. *Divine Violence in the Prophets*, „Interpretation” t. 5 nr 4 (2004), s. 365–375; A. van der Lingen, *Les guerres de Yahvé. L’implication de YHWH dans les guerres d’Israël selon les livres historiques de l’Ancient Testament*, Paris 1990; N. Lohfink, *Il Dio violento dell’Antico Testamento e la ricerca di una società non violenta*, „La Civiltà Cattolica” t. 2 nr 135 (1984); T. Römer, *Dark God: Cruelty, Sex, and Violence in the Old Testament*, Mahwah 2013, s. 30–48; D. Tonelli, *Immagini di violenza divina nell’Antico Testamento*, Bologna 2014.

ma ogłosić słowa Boga (cf. J 3, 34). Dla tego świata Syn ma dokonać dzieła Boga Ojca jako poświęcony i posłany na ten świat (cf. J 10, 36). Stanie się to dzięki utworzeniu nowej wspólnoty uczniów, która może nieustannie robić to, co Ojciec wyznaczył Synowi: kochać Ojca i Syna i posyłać tych, którzy narodzili się z Boga (cf. J 1, 13). Tak więc obserwacja skutków i możliwości *agape* w tym ujęciu na podstawie πέμπω i ἀποστέλλω wydaje się ukazywać, że ze swej strony Bóg uczynił absolutnie wszystko, aby otworzyć dostęp do wnętrza Bożej Rodziny i właśnie w tym kontekście będzie sądził tych, którzy nie pójdą tą drogą (cf. J 3, 18. 36; 15, 6). Ten rodzaj ἀγάπη można by nazwać miłością absolutnego oddania i nieograniczonych możliwości.

3.3.3. Syn patrzy na Ojca (ὁράω – βλέπω)

Spośród czterech²¹¹ czasowników używanych w Ewangelii Jana na oznaczenie „widzenia”: βλέπω, ὁράω (ἰδεῖν), θεάομαι i θεωρέω²¹², w ramach niniejszej refleksji zostanie zbadana rola dwóch: ὁράω – βλέπω. Mają one szczególny związek z *agape* Ojca i Syna. Przyjęto tutaj, że pełnią one istotną funkcję określającą skutki ἀγαπάω. Tak więc ὁράω²¹³ występujące 65 razy u Jana jest „ekskluzywne i bezprecedensowe” w odniesieniu do Jezusa i posiada odniesienie

²¹¹ R.E. Brown wylicza pięć, niemniej pisze następnie, iż łączy znaczenie ὁράω z ἰδεῖν (εἶδον) (cf. *The Gospel according to John (I-XII)*..., t. 29, s. 501–502). Z kolei E. A. Abbot wymienia szósty: Αἴρειν ὀφθαλμοῦς (cf. 4, 35; 6, 5; 11, 41; 17, 1; *Johannine Vocabulary: a comparison of the words of the fourth gospel with those of the three*..., nr 1607–1608).

²¹² Cf. J. Mateos – J. Barreto, *Vocabulario teológico del Evangelio de Juan*, Madrid 1980, s. 302.

²¹³ Cf. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*..., t. III, s. 307-308; J. Kremer [w:] H. Balz – G. Schneider, *The Exegetical Dictionary of the New Testament*..., t. II, s. 527–529; H. G. Liddel – R. Scott, R. McKenzie, *Intermediate Greek Lexicon*..., nr 40243; S. Zodhiates, *The Complete Word Study Dictionary: New Testament*..., s. 1055. Interesujące studium na temat widzenia w Ewangelii Jana, cf. C.R. Koester, *Hearing, seeing, and believing in the Gospel of John*, „Biblica” t. 70 nr 3 (1989), [online], dostęp: 01.06.2023, http://digitalcommons.luthersem.edu/faculty_articles/22, s. 327–348.

chrystologiczne (wieczne istnienie Syna Bożego)²¹⁴. Natomiast βλέπειν²¹⁵ (hebr. רָאָה²¹⁶), który występuje 17 razy w tej Ewangelii, związany jest zarówno z widzeniem fizycznym (cf. J 13, 22), momentami opisów uzdrowień (cf. J 9, 7–25) i metaforycznie ujęty jest także przy opisie duchowego widzenia (cf. J 9, 39–41) oraz szczególnie nas interesującym opisie patrzenia Syna na dzieła Ojca (cf. J 5, 19)²¹⁷.

Wspólna korelacja tekstualna powyższych czasowników wraz z ἀγαπάω jest dostrzegalna tym razem w rozdziale jedenastym (cf. J 11, 5 – *agape* Jezusa względem rodzeństwa z Betanii), a jeśli chodzi o określenie analogiczne (φιλέω), dotyczy rozdziału piątego Ewangelii (cf. J 5, 20). Natomiast łącząc refleksję nad ἀγαπάω z ὁράω²¹⁸, na szczególną uwagę w pryzmacie *agape* Ojca i Syna zasługują J 3, 32. 36; 8, 38; 14, 9 i 15, 24. Jeśli chodzi o związek ἀγαπάω z βλέπω²¹⁹, charakterystycznym jest fakt, że nie ma żadnego odniesienia, które dotyczyłoby badanej przez nas relacji, natomiast z uwagi na określenie równoważne φιλέω stanowi to pewną „wskazówkę”, która może potwierdzać, że ten czasownik u Autora Czwartej Ewangelii służy do opisu szczególnego rodzaju bliskości Ojca i Syna.

Skutki i oddziaływanie *agape* zostały ukazane poprzez przepowiadanie i świadectwo Jana Chrzciciela (cf. J 3, 32. 36). Oparte są na mechanizmie

²¹⁴ Cf. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (13 - 21)...*, s. 95.

²¹⁵ Cf. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski...*, t. I, s. 428–429; P.-G. Müller [w:] H. Balz – G. Schneider, *The Exegetical Dictionary of the New Testament...*, t. I, s. 222; F.W. Danker, *A Greek - English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature...*, s. 178–179; H.G. Liddel – R. Scott – R. McKenzie, *Intermediate Greek Lexicon...*, nr 10698; S. Zodhiates, *The Complete Word Study Dictionary: New Testament...*, s. 341–343.

²¹⁶ Cf. W. Baker – E. Carpenter, *The Complete Word Study Dictionary: Old Testament...*, s. 1023; Fuhs [w:] G.J. Botterweck – H.-J. Fabry – H. Ringgren, *Theological dictionary of the Old Testament*, t. 13, Charlotte 1970, s. 210–242; F. Brown – S.R. Driver – C.A. Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English lexicon...*, s. 906; D.J.A.C. Clines, *The Concise Dictionary of Classical Hebrew...*, s. 408–409; E. Jenni – C. Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament...*, t. II, s. 1177–1178; J. Strong, *Strong's Hebrew and Chaldee Dictionary of the Old Testament...*, nr 7200. Obok wyżej podanego słowa, są również trzy inne: פָּנָה / הָזִה / נָטָה.

²¹⁷ Cf. E.A. Abbott, *Johannine Vocabulary: a comparison of the words of the fourth gospel with those of the three...*, nr 1607.

²¹⁸ Cf. ὁράω: J 3, 3. 11. 32. 36; 8, 38. 56; 11, 31-32. 40; 12, 9. 21. 40; 14, 7. 9; 15, 24; 19,6. 26. 33. 35. 37.

²¹⁹ Cf. βλέπω: J 11, 9; 13, 22; 21, 9. 20.

konsekwencji. Jej pierwszym elementem jest ciągle aktualne świadectwo (cf. J 3, 32. 34)²²⁰, a więc dana została pełna możliwość. Drugim członem jest odpowiedź na otrzymaną szansę. Trzeci komponent stanowi nagroda (ἔχει ζωὴν αἰώνιον) lub kara (οὐκ ὀψεται ζωὴν) za wiarę lub jej brak w to, co zostało zaświadczone. Nie chodzi jedynie o jurydyczną władzę Syna. Jan Chrzciciel nazywając się „przyjacielem Oblubieńca” (φίλος τοῦ νυμφίου, J 3, 29), wskazuje na Jezusa jako tego, który jest *de facto* Oblubieńcem. Istotą jest więc to, że u początku wszystkiego co jest dawane leży miłość i jej urzeczywistnianie w Jezusie i poprzez Niego.

W planie Boga Ojca cały świat ma być pociągnięty widzeniem właśnie Oblubieńca, który kocha: najpierw swego Ojca, a potem tych, którzy zostali Mu dani. To, co zostało podkreślone poprzez *perfectum theologicum*²²¹ czasownika ὁράω, stanowi zamierzenie przez Autora Ewangelii, by wyrazić szczególnie istotną prawdę²²². Syn widział, a także nadal widzi to, co jest u Ojca, a więc gdy Jezus wyraża prawdę o swojej ἀγάπη do Ojca, jest zawsze w tej relacji, jak celnie to ujął S. Mędała: „w stanie dynamicznym (cf. J 1, 1, πρὸς τὸν θεόν), w stanie wiecznego bóstwa”²²³.

Ten skutek w kontekście *agape* widać po raz kolejny w J 8, 38, J 14, 9 i J 15, 24, gdy Jezus właśnie to, co widział i stale widzi u Ojca (ἑώρακα παρὰ τῷ πατρὶ) urzeczywistnia. Z uwagi na *novum* i nieporównywalną relację, jaką ma Jezus i Ojciec, dochodzi do problemów z rozpoznaniem (Filip, cf. J 14, 9), próby zabójstwa i oskarżenia o bluźnierstwo (Żydzi, cf. J 8, 24. 28. 59; 10, 33). Wydaje się warte podkreślenia, iż kiedy Jezus mówi o relacji z Ojcem, akcentuje widzenie, a kiedy stwierdza, że oni mają diabła za ojca podkreśla ich słyszenie (cf. J 8, 38, ἠκούσατε). Jest tu też zawarta myśl o tym, że Jezus ma pełnię poznania i widzenia nie tylko Ojca, ale i Abrahama (cf. J 8, 56).

Jeśli więc Jezus patrzy i cały czas widzi Ojca, uczestnicząc w Jego życiu i wyborach, każde słowo dotyczące ich relacji nie tyle jest odtworzeniem

²²⁰ Cf. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu...*, t. 13, s. 337.

²²¹ Cf. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (13 - 21)...*, s. 95.

²²² Cf. F. Poggi [w:] A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu...*, t. 13, s. 335.

²²³ S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (13 - 21)...*, s. 95.

przeszłości, ale dynamiczną rzeczywistością. *Agape* w takim ujęciu będzie odnosiło się do ujawnienia tożsamości Jezusa jako Boga. Widać to poprzez częste użycie formuły ἐγὼ εἰμί (cf. J 8, 12. 18. 24. 28. 58). Tylko Bóg może w taki sposób kochać i uczestniczyć, czyli być, w relacji wzajemnej (cf. J 8, 29) jako równy z równym.

Jeśli chodzi o wzajemność relacji, Jezus mówi o tym, w jaki sposób postępuje względem Ojca, to znaczy patrzy na Jego reakcję. W J 8, 29 występuje przymiotnik ἀρεστός, który można tłumaczyć jako „podobający się, mile widziany, przyjemny, miły (o osobach)”²²⁴. Oddając to słowo jako przysłówek „ujmująco, ku własnemu zadowoleniu”²²⁵, można stwierdzić, że Jezus patrzy, by otrzymać informację zwrotną od Ojca w postaci Jego zadowolenia i tego, że jest to Ojcu miłe. Dzieje się tak zawsze (πάντοτε), to znaczy także wtedy, kiedy okazywana jest miłość względem Ojca. Stąd tak istotnym i ważnym skutkiem miłości jest to odwieczne i ciągłe patrzenie na Ojca.

Innym wymiar tego patrzenia został wyrażony przez czasownik βλέπω. Istnieje tu pewna specyficznie zarysowana analogia. Zwykle naśladownictwo obecnego wśród synów względem ojców w Narodzie Wybranym w kontekście konkretnego zawodu²²⁶ jest wymiarem ziemskim. Należy jednak wziąć pod uwagę również kontekst szabatu, który mamy zaznaczony w J 5, 17 jeśli chodzi o odniesienie do *creatio continua* Ojca. Jest ono od początku (cf. Rdz 1, 1 – Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεός), a teraz także od „początku początków” (cf. J 1, 1 – Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος), nie przestaje być udziałem relacji Ojca i Syna. To, co odwieczne, widzi (ὁράω) Syn, przekłada się to na Jego widzenie fizyczne (βλέπω) i nadaje nowy wymiar w patrzeniu na Boga Ojca: „Ojciec mój działa aż do tej chwili i Ja działam” (J 5, 17). Stąd analogia naśladownictwa, która w naturalny sposób narzuca się poprzez patrzenie na ojca przez dziecko, ma tu wymiar ponadczasowy działania Jezusa widzącego swojego Ojca.

²²⁴ Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski...*, t. I, s. 323.

²²⁵ Ibid., s. 323.

²²⁶ Cf. C.H. Dodd, *More New Testament Studies*, Grand Rapids 1968, s. 36–38.

Kieruje nas to również do tematu „fizyczności Boga”, który nie jest tematem nowym, ale bardzo intensywnie zgłębianym przez badaczy. W kontekście widzenia Ojca przez Jezusa na sposób fizyczny, niezwykle ważne jest sięgnięcie do debaty biblistów na temat ciała Boga w Starym Testamencie, którą m.in. opisuje M. Majewski²²⁷. Bóg postrzegany na sposób fizyczny – za czym idą konkretne hipotezy badawcze pojawiające się ze względu na autora kapłańskiego (P) w Pięcioksięgu – jest zarówno opisywany przez proroków (cf. Ez 1, 26–28; 8, 2n.)²²⁸, a przede wszystkim poprzez tzw. *imago Dei* stanowiąc bardzo ważny punkt źródła kapłańskiego (cf. Rdz 1, 26; 5, 1–3; 9, 6). Co interesujące, wyjaśnianie tego aspektu niematerialnie i metaforycznie, to zdaniem Majewskiego zakładanie filozoficznego i chrześcijańskiego wzorca Boga, podczas gdy hebr. צלם oraz תמונה oznaczają podobieństwo właśnie fizyczne²²⁹.

Zatem być może właśnie dlatego tak wielu badaczy i egzegetów nie chce zgodzić się na potraktowanie tematu *agape* Ojca i Syna nie tylko jako zbioru metafor, przenośni i symboli, ale jako naprawdę na swój sposób „fizycznej” i bardzo bliskiej Ich relacji. Także w szerokim kontekście znaczenia φιλέω, o którym była mowa²³⁰, jest odniesienie do tego, co już zostało objawione w Bogu w Starym Testamencie (także poprzez autora kapłańskiego w Pięcioksięgu). Istotne jest także to, jak wiele z tego, co pisze autor Czwartej Ewangelii można powiedzieć nie tylko o duchowym widzeniu (όράω), ale także bardzo fizycznym, jeśli chodzi o Ojca i Syna (βλέπω). Jest to jednak zupełnie *novum*, nadające dyskusji jeszcze szczególniejszego wymiaru. Nikt nigdy wcześniej i nigdy później nie zjawił się i nie „rozbił namiotu” między nami tak jak *Logos*, jedyny Syn Ojca.

Rzecz jasna nie chodzi tu o egzegezę dosłowną, tzw. fundamentalistyczną, która idąc w drugą skrajność, akcentuje jedynie to, co jest napisane bez wzięcia pod uwagę retoryki i gramatyki hebrajskiej czy greckiej, *Sitz im Leben*,

²²⁷ Cf. M. Majewski, *Pięcioksiąg odczytany na nowo*, Kraków 2018, s. 132–141.

²²⁸ Cf. *ibid.*, s. 133–134.

²²⁹ Cf. *ibid.*, s. 136.

²³⁰ Cf. ROZDZIAŁ III – 3.1. Φιλία Ojca do Syna – J 5, 20.

Formgeschichte lub *Redaktionsgeschichte*. We właściwym ujęciu dynamiki *agape* w perspektywie widzenia (ὁράω – βλέπω) odnosi się do precyzji działania Boga, która, choć trudna do wyobrażenia, stanowi bardzo konkretną rzeczywistość.

Obecna jest ona wszędzie tam, gdzie jest człowiek, gdyż po pierwsze, człowiek odkąd został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, jest Jego obrazem (דלצ – cf. Rdz 1, 27). Po drugie, wielokrotnie w Czwartej Ewangelii mamy do czynienia z mówieniem, by każdy stał się dokładnie takim, jak Ojciec i Syn, jak Bóg²³¹. Nie tylko jeśli chodzi o J 17, 20–24 (cf. πάντες ἐν ὧσιν), ale także o J 10, 34 (cf. θεοί ἐστε), gdzie *explicite* Jezus cytuje Ps 82, 6 (hebr. אלהים אלהים, gr. Θεοί ἐστε). *Agape* w tej perspektywie jest wcieleniem nie tylko, jako stanie się człowiekiem (cf. J 1, 14 – σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν). To ucieleśnianie w całym życiu tego co uosabia Jezus. On widzi nie tylko duchowo, ale rozpoznaje w Sobie i poprzez Siebie będąc cały czas wpatrzony w Ojca, a chrześcijanie patrząc na Syna mogą przenieść to na swoje życie. Potwierdza to ten moment, w którym Jezus wznosił oczy do góry i bezpośrednio przemówił do Ojca (cf. J 11, 41 – Ἰησοῦς ᾤψεν τοὺς ὀφθαλμοὺς ἄνω καὶ εἶπεν· πάτερ).

Nie jest to więc sekwencja gestów, mających być jedynie symbolem połączenia i relacji Ojca z Synem. W perspektywie *agape* jest to przeżywanie intymnej i bardzo głębokiej relacji w związku ze wszystkim, co mówi i robi Jezus. Stąd właśnie skutkiem miłości Ojca i Syna jest widzenie całościowe, można by je nazwać bosko–ludzkim, w którym żadna z wymienionych płaszczyzn nie zostaje w żaden sposób pominięta. Przeciwnie, zostaje włączona i służy do wyrażenia miłości, która od zawsze i na zawsze jest między Nimi.

²³¹ W tej refleksji, ujmowanej w kategoriach θέωσης (przebóstwienia) czy też θεοποίηση (upodobnienia) swój główny wkład mieli ojcowie Kościoła (Klemens Aleksandryjski, Grzegorz z Nazjanzu, Diadoch z Photike i Maksym Wyznawca), a połączenie tego z obrazem Boga i miłością można znaleźć m.in. P. Artemiuk, *Przebóstwienie człowieka następstwem Wcielenia Perspektywa chrystologiczna kard. Christopha Schönborna*, „Studia Oecumenica” nr 19 (2019), s. 143–164; I. Zogas-Osadnik, *Przebóstwienie (theosis) jako kategoria antropologiczna w ujęciu św. Gregoriosa Palamasa (1296-1359)*, [online], dostęp: 01.06.2023, <https://www.dbc.wroc.pl/Content/3081/PDF/Zogas-Osadnik.pdf>, (rozprawa doktorska), Wrocław 2009, s. 37–58.

3.3.4. Cześć, słuchanie i chwała (τιμάω – ἀκούω – δοξάζω) okazywane Ojcu przez Syna

Ostatnie określenia ujęte w kontekst miłości Ojca i Syna bardzo dobitnie ukazują, że skutkiem ἀγάπη Boga są: szacunek, słuchanie i chwała okazywane Ojcu przez Syna. Aby to wyrazić, Autor Czwartej Ewangelii zastosował czasownik τιμάω²³² (hebr. כִּבֵּד²³³/ עָרַךְ²³⁴). Występuje on stosunkowo rzadko w Nowym Testamencie²³⁵ i Ewangelii Jana²³⁶. Można jednak zauważyć pewne odniesienia do ἀγαπάω. Wprawdzie w tym wypadku brak miejsca, gdzie występowanie powyższych czasowników ogniskowałoby się wokół jednego wspólnego miejsca (perykopy, okresu logicznego lub rozdziału), w jednym przypadku (cf. J 8, 49) można dostrzec związek miłości z τιμάω Syna ku Ojcu.

Warto w tym miejscu dodać refleksję na temat związku, który staraliśmy się wskazać poprzednio, jeśli chodzi o φιλέω, a który jest połączony z rozdziałem ósmym. Zwrócił na to uwagę również Spicq, zaznaczając, że J 8, 42 uważa się za dokończenie J 5, 42 i zaznaczył, że trzeba wyróżnić dwa oddzielne konteksty

²³² Cf. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski...*, t. IV, s. 325; F.W. Danker, *A Greek - English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature...*, s. 1004; G. Kittel – G. Friedrich – G. W. Bromiley, *Theological Dictionary of the New Testament. Abridged in one volume.*, Grand Rapids 1990, nr 1181–1183; H.G. Liddel – R. Scott – R. McKenzie, *Intermediate Greek Lexicon...*, nr 56278; J. H. Thayer, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, New York 1889, s. 624; S. Zodhiates, *The Complete Word Study Dictionary: New Testament...*, s. 1383.

²³³ Cf. W. Baker – E. Carpenter, *The Complete Word Study Dictionary: Old Testament...*, s. 491; Dohmen [w:] G.J. Botterweck – H-J. Fabry – H. Ringgren, *Theological dictionary of the Old Testament*, t. 7, Charlotte 1970, s. 13–17; F. Brown – S.R. Driver – C.A. Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English lexicon...*, s. 457; E. Jenni – C. Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament...*, t. II, s. 590; J. Strong, *Strong's Hebrew and Chaldee Dictionary of the Old Testament...*, nr 3512.

²³⁴ Cf. W. Baker – E. Carpenter, *The Complete Word Study Dictionary: Old Testament...*, s. 872; Firmage-Milgrom [w:] G.J. Botterweck – H-J. Fabry – H. Ringgren, *Theological dictionary of the Old Testament*, t. 11, Charlotte 1970, s. 355–358; F. Brown – S.R. Driver – C.A. Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English lexicon...*, s. 789; D.J.A.C. Clines, *The Concise Dictionary of Classical Hebrew...*, s. 344–345; J.R. Kohlenberger – W.D. Mounce, *Concise Hebrew-Aramaic Dictionary of the Old Testament*, OakTree Software 2012, nr H6885; J. Strong, *Strong's Hebrew and Chaldee Dictionary of the Old Testament...*, nr 6186.

²³⁵ τιμάω 21x; najczęściej τιμάω w Nowym Testamencie używają *ex aequo* autorzy Mt i J (6x).

²³⁶ τιμάω 6x (J 5, 23 (4x); 8, 49; 12, 26).

wypowiedzi. Od J 8, 33 rozpoczyna się polemika na temat autentycznego synostwa²³⁷. Jezus spełnia wszelkie kryteria: działa, myśli i mówi tak jak Ojciec²³⁸. Ale to, o czym się nie wspomina, jeśli chodzi o kryteria, to przede wszystkim kocha i lubi Ojca.

Natomiast tym, co dotyczy przejawów *agape*, jest cześć (τιμάω) oddawana Ojcu przez Syna (cf. J 8, 49), która wywołuje u Żydów gwałtowny sprzeciw i znieważanie czy brak czci (ἀτιμάζω) Jezusa. Wydarzyła się bowiem tragedia, łącząca się ściśle z nieprzyjęciem *agape* Ojca do Syna: ludzie pokochali bardziej ciemność niż światło (cf. J 3, 19 – ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον²³⁹ τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς). Przysłówek μᾶλλον w tym wypadku został zastosowany w znaczeniu stopnia wyższego i dodaje tej zdradzie jeszcze większej dramaturgii. Strona dopuszczająca się zła (πονηρὰ τὰ ἔργα) nie tylko odrzuca plan Boga, ale jeszcze kocha ciemność bardziej niż Boga. I tu jest cała głębia dramatu *agape* Ojca i Syna, gdyż jak wiemy²⁴⁰, Ojciec zamierzył dać Syna niezależnie od ich wyboru. Wybór uwarunkowuje nie miłość, ale jedynie sąd nad nimi, czyli konsekwencje. Staje się to dla ludzi kryterium autentyczności lub jej braku, prawdy lub kłamstwa, życia lub śmierci, trwania w świetle bądź w ciemności.

Na tej podstawie powstaje wniosek początkowo nieoczywisty, na który wskazuje kontekst i działanie Ojca i Syna: tylko *ἀγάπη* Jezusa do Ojca może sprawić, aby wybór zła przez ludzi nie zmieniał czci posłanego, nie modyfikował celu. Innymi słowy, miłość Ojca i Syna w perspektywie rodzinnej nigdy nie determinuje nikogo do niczego, ale jeszcze bardziej weryfikuje i ujawnia fałszywą miłość obecną w świecie. Samo jej pojawienie moglibyśmy nazwać „falsyfikacją” czy „papierkiem lakmusowym”, a w perspektywie Ewangelii Jana moglibyśmy mówić o świetle, które jest zawarte w tej *agape*. Jednocześnie nikt i nic nie jest w stanie

²³⁷ Cf. C. Spicq, *Agape in the New Testament, Volume 3...*, t. III, s. 24.

²³⁸ Ibid., s. 24–25.

²³⁹ Cf. A. Piwowar, *Greka Nowego Testamentu. Gramatyka...*, t. 1, s. 240; A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu...*, t. 13, s. 154-155; A. Piwowar, *Język grecki Nowego Testamentu...*, t. I, s. 314.

²⁴⁰ Cf. ROZDZIAŁ I – *Agape* Ojca i Syna.

zatrzymać tego daru, pomimo odrzucenia i „umiłowania ciemności” (cf. J 3, 19). Nie jest się w stanie wejść do rodziny bez sądu nad tym, co było wcześniej, jeśli chodzi o budowanie relacji. Stąd τιμῶω to czynnik wpływający na sąd, gdyż jeśli Syn czci Ojca, a ktoś nie czci Syna (cf. J 5, 23), nie będzie także oddawał czci Ojcu.

Te dwie istotne płaszczyzny, a więc nieustanna cześć Syna ku Ojcu i odpowiedź świata permanentnie odnoszą się do relacji miłości Ojca i Syna. Jest tak m.in. dlatego, żeby potwierdzić prawdziwość misji Jezusa²⁴¹, a także żeby ukazać, kiedy i jak przedstawia się autentyczna *agape* i jak należy ją rozumieć. Rzecz jasna ἀγάπη Ojca i Syna musi zostać przeniesiona na każdą relację w świecie (ὁ κόσμος), a jeśli nie występuje poprzez szacunek do Syna Bożego, wówczas nie nosi znamion prawdziwej miłości.

Stąd widzimy, jak szacunek dla Ojca okazywany przez Syna w kontekście *agape* pozwala diagnozować niewłaściwe rozumienie i praktykę w obrębie relacji z Bogiem. Autor Ewangelii wyraźnie zaznacza, że nie można właściwie kochać Boga bez miłości do Jego Syna. Natomiast jak kochać Syna, widzimy u Niego samego w tym, jak On miłuje Ojca. Ta relacja jest dynamiczna, a nie statyczna, gdyż Ojciec ciągle działa, a na podobieństwo Ojca – Syn, a po wstąpieniu Jezusa do nieba, także Duch Święty.

Jeśli chodzi o słuchanie (ἀκούω²⁴²) Ojca przez Syna (hebr. שמע²⁴³), to z uwagi na dosyć częste (58 razy) występowanie powyższego czasownika

²⁴¹ Cf. C. Spicq, *Agape in the New Testament, Volume 3...*, t. III, s. 25.

²⁴² Cf. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski...*, t. I, s. 72; F.W. Danker, *A Greek - English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature...*, s. 37–38; G. Kittel – G.W. Bromiley – D. Litt, *Theological Dictionary of the New Testament...*, t. I, s. 34–35; J.H. Thayer, *Greek-English Lexicon of the New Testament...*, s. 22–23; S. Zodhiates, *The Complete Word Study Dictionary: New Testament...*, s. 113–114.

²⁴³ Cf. W. Baker – E. Carpenter, *The Complete Word Study Dictionary: Old Testament...*, s. 1167; Rütterswörden [w:] G.J. Botterweck – H-J. Fabry – H. Ringgren, *Theological dictionary of the Old Testament*, t. 15, Charlotte 1996, s. 254–279; F. Brown – S.R. Driver – C.A. Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English lexicon...*, s. 1033–1034; D.J.A.C. Clines, *The Concise Dictionary of Classical Hebrew...*, s. 469–470; H. Schult [w:] E. Jenni – C. Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament...*, t. II, s. 1375–1380; J.R. Kohlenberger – W.D. Mounce, *Concise Hebrew-Aramaic Dictionary of the Old Testament...*, nr H9048; J. Strong, *Strong's Hebrew and Chaldee Dictionary of the Old Testament...*; *ibid.*, nr 8085.

w Ewangelii Jana²⁴⁴, w perspektywie miłości Ojca i Syna zauważalny związek ma kilka wersetów: J 3, 32; 5, 30; 14, 24 i 15, 15. W innych miejscach, jeśli chodzi o odniesienie Jezusa do Ojca, słowa Jezusa wynikają ze sporu z Żydami (cf. J 8, 26. 40) oraz ukazują ukryty dialog Jezusa z Ojcem, widoczny m.in. przy wskrzeszeniu Łazarza (cf. J 11, 41) czy świadectwie, jakie Jezus miał złożyć w obecności tłumu (cf. J 12, 28–34).

Niektórzy nie zwrócili uwagi na ten element²⁴⁵, ale w J 3, 32 Jan Chrzciciel *implicite* przekazuje, iż „przychodzący z wysoka” świadczy o tym, co słyszał, co oznacza, że Bóg (Ojciec), przekazał mu tę prawdę (słowo Boga) wcześniej (cf. J 3, 33). Do kwestii zaznaczonych poprzednio²⁴⁶, zostanie teraz dodana istotna z punktu widzenia egzegezy treść: *agape* w perspektywie tego, co Syn usłyszał (ἤκουσεν – 3 p. sg. ind. aor. act.) oznacza, że Syn nie jest sterowany przez Ojca. Właśnie to wszystko, co Ojciec z ἀγαπάω powiedział Synowi, jest całkowicie zanurzone w wolności. Słuchanie w perspektywie miłości rodzinnej oznacza zostawienie ukochanej osobie niezbędnej przestrzeni, którą Syn ma wykorzystać tak, jak tylko On może to zrealizować. Świadczy to o całkowitym zaufaniu Ojca. Liczy się tylko wola Ojca (cf. J 5, 30), ale nie jest niewolnicze spełnianie tego, czego chce ktoś inny, ale zupełna synergia działania. W tym kontekście biorąc pod uwagę także φιλέω, jest to ciągła dynamika w miłości Ojca i Syna, obejmująca coraz to nowe obszary relacji (uczniowie-świat).

Ostatnim elementem jest to, jak Jezus dzieli się tym, co usłyszał od Ojca, *per analogiam* można tu zestawić ten sam agapetologiczny model, który został już omówiony i przedstawiony na wykresie²⁴⁷. Jeżeli tę samą ἀγάπη Jezus darzy uczniów, którą został umiłowany przez Ojca, to fakt usłyszenia i przekazania uczniom tego, co powiedział, również jest tym samym słowem Ojca. W perspektywie *agape* Ojca do Syna można bowiem głębiej wniknąć w słowa: „Ja i Ojciec jedno

²⁴⁴ Autorem, który najczęściej w Nowym Testamencie używa tego czasownika, jest św. Łukasz. Łącznie 154x (Łk – 65x; Dz – 89), natomiast zaraz za nim jest św. Mateusz (63x).

²⁴⁵ Cf. C.R. Koester, *Hearing, seeing, and believing in the Gospel of John...*, s. 333–336.

²⁴⁶ Cf. ROZDZIAŁ I – 1.1. *Agape* Ojca i oddanie wszystkiego w rękę Syna – J 3, 35.

²⁴⁷ Cf. ROZDZIAŁ I – 1.4.1. Miłość od zawsze.

jesteśmy” (J 10, 30). Ten przepływ słowa, który nie jest po prostu przekazem informacji, ale miłosnym obdarowaniem najpierw Syna, a poprzez Niego chrześcijan i świata, do którego zostali oni posłani, staje się automatycznie dziełem miłości rodzinnej (wspólnotowej) wszystkich słuchających (cf. J 14, 24). W perspektywie obrazu winnego krzewu stanowi to oczyszczenie by przynosić obfitszy owoc (cf. J 15, 2).

Jeśli się to wydarzy, oczywistym wydaje się przejaw ἀγάπη jakim jest oddawanie chwały Ojcu (δοξάζω²⁴⁸). Zachwył z dzieł, które dokonuje Ojciec dla i przez Syna. Jeżeli chodzi o hebr. wyrażenie, to obok wspomnianego przy okazji rozważań nad τιμάω słowie כבד, mamy jeszcze kilka odpowiedników²⁴⁹, a więc biblijnie dość szerokie spektrum. Istotnym jest, na co słusznie zwrócił uwagę J. Drozd, iż jedynie w Ewangelii św. Jana następuje otoczenie chwałą już za życia Syna, a nie tak jak tak jak u synoptyków dopiero po zmartwychwstaniu²⁵⁰. Widoczne jest jednak to, że Czwarta Ewangelia w sposób szczególny zwraca uwagę zarówno na chwałę wyrażoną czasownikowo i rzeczownikowo (δόξα)²⁵¹, co w perspektywie *agape* Ojca i Syna może mieć znaczenie. Biorąc pod uwagę teksty, korelujące ze sobą, jeśli chodzi o ἀγάπη ojcowsko-synowską, wyróżnić można przede wszystkim J 14, 13 i J 17, 1. 4. 10. Pierwszy fragment dotyczy prośby w imię Jezusa, dzięki której będzie można oczekiwać skuteczności modlitwy (τοῦτο ποιήσω), a jednocześnie (*passivum theologicum* – δοξασθῆ) zostanie otoczony chwałą Ojciec w Synu. To zjednoczenie w chwale jest preludium tego, co

²⁴⁸ Cf. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski...*, t. I, s. 596; F.W. Danker, *A Greek - English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature...*, s. 257–258; H.G. Liddel – R. Scott, *A Greek-English Lexicon...*, nr 14655; J.P. Louw – E.A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*, t. I, New York 1999, s. 5; C. Spicq, *Theological Lexicon of the New Testament...*, t. 1, s. 362; J.H. Thayer, *Greek-English Lexicon of the New Testament...*, s. 156–157; S. Zodhiates, *The Complete Word Study Dictionary: New Testament...*, s. 477.

²⁴⁹ Są to m.in. הלל, פאר, טוב oraz גא.

²⁵⁰ Cf. J. Drozd [w:] F. Gryglewicz, *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne...*, s. 170. Autor uściśla, że przemienienie Jezusa na górze jest zapowiedzią eschatonu.

²⁵¹ Łącznie 42 miejsca (δοξάζω – 23x; δόξα – 19x). Dla porównania (czasownik/rzeczownik): Łk 31x (9+13+ Dz (5+4)), 2 Kor 21x (3+19), Rz 21x (5+16), Ap 19x (2+17), 2 Kor 14x (2+12) i 1 P 14 x (4+10).

potem nastąpiło w 14, 31 – świat ma dowiedzieć się o *agape* Syna do Ojca, a więc chwała, która jest widoczna w dziełach Syna, również odnosi się do miłości. To właśnie poprzez to, co będzie się działo, nigdy nie kończące się współdziałanie oraz efekt w postaci zachwyty nad tymi dziełami, ma przekonać o ἀγάπη Ojca i Syna.

Widać po raz kolejny, że wszystkie elementy przenikające się w działaniu Syna ostatecznie ukierunkowane są na Ojca. Gdy wcześniej podejmowany był temat patrzenia, zostało wykazane, jak łączy się on z wzajemną chwałą Ojca i Syna (cf. J 17, 1). To także w tym miejscu występuje inny sposób na określenie preegzystencji δόξα: πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι (J 17, 5). Zagadnienie *hapax legomenon*, czyli konkretnego słowa lub zwrotu użyte tylko raz które zostało już omówione w pierwszym rozdziale²⁵², tutaj łączy się za pomocą innej konstrukcji z chwałą oddawaną sobie przez Ojca i Syna. Dla *agape* w perspektywie Ich szczególnej relacji oznacza to, że władza, która również jest wyrazem miłości (cf. J 3, 35), jest nastawiona na dawanie życia wiecznego (ζωὴν αἰώνιον, J 17, 2), a więc wzbogaca rodzinę Bożą. Poprzez to stan posiadania jest zawsze nastawiony na wzrost, a także na rozszerzanie kręgu wspólnoty (cf. J 17, 10). Ta płodność, która wyraża się w ἀγάπη Ojca i Syna, zostaje poprzez podkreślenie chwały Ojca i Syna potwierdzona i jeszcze bardziej osadzona w rzeczywistości nieprzemijającej, czyli niebie (cf. J 17, 2). Ostatecznie to właśnie tam w pełni wszyscy będą mogli poznać, że Ojciec kocha Syna.

Wnioski

Każda z powyższych perspektyw przedstawienia przejawów *agape* Ojca i Syna ukazuje specyficzną dynamikę, którą można ująć przynajmniej w czterech płaszczyznach. Charakterystyczne jest to, że pośród powyższych czasowników

²⁵² ROZDZIAŁ I – 1.4. *Agape* Ojca przed założeniem świata – J 17, 24.

pewnym „zwornikiem” stała się polemika Jezusa z Żydami, gdzie uwidoczniiony jest kontrast pomiędzy Ojcem a ojcem kłamstwa (cf. J 8, 44), pomiędzy jedynym Synem a dziećmi tegoż ojca, będącego od początku (ἀπ’ ἀρχῆς) zabójcą i kłamcą.

Relacyjny i sprawczy charakter ukazuje, że Syn naucza o ἀγάπη do Ojca (διδάσκω). Poprzedza to doskonała znajomość wzajemna (γινώσκω – οἶδα), która prowadzi do wtajemniczenia w Rodzinę coraz to nowych członków, będących również zaproszonymi do celebracji i wnikliwego poznania. Właśnie w tej perspektywie globalnej i w pełni zrealizowanej ukazany jest Duch Święty–Paraklet, który także po odejściu Syna do Ojca nie pozostawi nowej Bożej Rodziny w samotności i izolacji.

Z kolei precyzyjnie przygotowany i znany plan Ojca sprawia, że Syn wyrusza w misję (ἀποστέλλω) tam, gdzie zdaje się panować grzech, śmierć i przesładowanie. Jezus jako Syn ma w tym kluczowe posłannictwo (πέμπω), które oznacza wzięcie trudu i odpowiedzialności za przyszłość rodziny ludzkiej, co stanowi absolutne zabezpieczenie i dostęp do intymnej relacji z Ojcem i Synem.

Przez patrzenie i widzenie dzieł Ojca (ὁράω) Syn daje świadectwo, że nigdy nie przestał wpatrywać się w działanie Ojca. Z kolei βλέπω bardziej powiązane z φιλέω Ojca i Syna może odnosić się do tematu ciągłości stwarzania, które Ojciec od początku wraz z Synem podtrzymuje. Ma to związek z teologią Starego Testamentu, w której „cielesność Boga” i biblijna teologia ciała wskazuje na rzeczywistość konkretną i obecną wszędzie tam, gdzie stworzony przez Boga człowiek, jako Jego obraz, się znajduje.

W końcu mamy do czynienia z szacunkiem (τιμάω), słuchaniem (ἀκούω) (δοξάζω) i chwałą oddawanej Syna ku Ojcu, wskazującym na czynniki będące z jednej strony swoistym sądem nad relacją z Bogiem, a z drugiej wyrazem nieskrępowania i płodności relacji. Brak szacunku względem Syna, staje się dowodem na to, iż nie można czcić Ojca. Jest w tym niesamowite zaufanie, gdyż Ojciec przekazał najcenniejsze słowa tylko temu, któremu w pełni zaufał. W przypadku Ojca i Syna jest to swoista manifestacja wolności i nieskrępowania. Ten sposób jest też ukazaniem niezwyklej płodności w relacji, która manifestuje się w dziełach Syna. Bez tego nie ma prawdziwej miłości, co staje się jasnym kryterium danym

wspólnocie, a jednocześnie zadaniem, które patrząc na Syna każdy wezwany do tej samej miłości ma realizować w drodze do życia wiecznego.

WNIOSKI KOŃCOWE

Agape Ojca i Syna, a więc odwieczna relacja wzajemna w Bogu, to szczególnie wyeksponowany *leitmotiv* w Ewangelii św. Jana. Dokonując syntetycznego ujęcia tego zagadnienia, dostrzeżono sześć istotnych fragmentów Pisma Janowego, które to potwierdzają. Najpierw przywołano słowa Jana Chrzciciela, w których ἀγάπη Ojca została związana z przekazaniem pełni władzy w rękę Syna (cf. J 3, 35). Następnie Jezus, Dobry Pasterz, ukonkretnił *agape* Ojca poprzez oddanie swojego życia (cf. J 10, 17), które ściśle odnosi się do Synowskiego posłuszeństwa (cf. J 14, 31). Dalej wzajemność Ich miłości wyrażona została w ściśle określonym modelu i stała się kierunkiem wszelkiej ἀγάπη (cf. J 15, 9), opartej przede wszystkim na zachowywaniu przykazań (cf. J 15, 10). Kochać tak, jak Jezus ukochał każdego (cf. J 15, 12), można tylko poprzez miłość płynącą od Ojca przez Syna. Ta Jezusowa *agape* opiera się bowiem na tej relacji, którą Ojciec od zawsze, to znaczy od założenia świata (cf. J 17, 24), darzy swojego jednorodzonego Syna w pełni jedności i ukierunkowuje ją na całe stworzenie.

Charakterystyczne w temacie ἀγάπη Ojca i Syna jest to, że powyższe teksty występują w perykopach, gdzie zazwyczaj ukazana jest dłuższa refleksja mówcy. Wydaje się, że może to wynikać z procesu redakcyjnego, dla autora natchnionego niezwykle ważną i podstawową myślą przewodnią jest objawienie *agape* Ojca i Syna. Zarówno bowiem wypowiedzi Jana Chrzciciela jak i Jezusa, zawierają szczególny rys agapetologiczny, obecny w samym zakończeniu wypowiedzi (cf. J 3, 35; 10, 17; 15, 9–10; 14, 31; 17; 23–24. 26.) jak i w rozwinięciu parojmii o winnym krzewie (cf. 15, 9–10), gdzie autor zajmuje się właśnie miłosną relacją Ojca i Syna. W odniesieniu do krytyki tekstualnej dostrzeżono również to, że nie ma zmian dotyczących używania słowa ἀγάπη w manuskryptach.

Jednocześnie, ta szczególna *agape* Ojcowsko–Synowska, jest istotą posłannictwa dla chrześcijan. Powinni oni przyjąć tę konkretną ἀγάπη (cf. J 17, 26) i budować wzajemnie relacje dokładnie tak, jak zobaczyli i doświadczyli tego od

Jezusa. To właśnie tę miłość mają odkryć, następnie wybrać i praktykować, co dla nich staje się nowym i Chrystusowym przykazaniem (cf. J 15, 12). Oprócz działania *ad extra*, także względem tych będących spoza owczarni (cf. J 15, 16), należy zwrócić uwagę na to, że najpierw każdy chrześcijanin otrzymał tę *agape ad intra*. Tak więc nikt nie działa sam z siebie, ale wszyscy czerpią z miłości Ojca do Syna, która jest tożsama z Boską *ἀγάπη*. Można więc uznać, że *agape* jest źródłem i szczytem wszystkich relacji, a Jezus jedynym i doskonale wypełniającym *ἀγάπη* względem Ojca i tych, którzy zostali przez Niego nazwani przyjaciółmi (cf. J 15, 15) i przyprowadzeni do „owczarni” (cf. J 10, 16).

Św. Jan nie tylko nie tworzy doktryny, idei ani definicji miłości Ojca i Syna, ale przedstawia *agape* jako coś oczywistego i bezspornego, opierając swoją teologię na przestrzeni relacji rodzinnych. Ojcowskie *ἀγαπάω* jest odwzajemniane przez Syna. Weryfikacja tej relacji, a więc konkretne czyny (m.in. zachowywanie przykazań czy ofiara na krzyżu) dotyczą przede wszystkim Jezusa i Jego *ἀγάπη* względem Ojca. Autor Ewangelii nie dokonuje też rozróżnienia na to, czy *agape* Ojca i Syna to uczucie, postawa woli czy decyzja rozumu. Dlatego twierdzenia, jakoby Ewangelista nie odnosił się do tej konkretnej relacji za pomocą którejkolwiek z powyższych kategorii, albo apoteoza i dowartościowanie tylko jednej z przestrzeni, stanowią bardziej uwidocznienie myśli poszczególnych egzegetów, a nie przedstawienie teologii św. Jana.

Oprócz *agape* jest kilka innych terminów, które *per analogiam* są związane z miłością Ojca i Syna. W niniejszej dysertacji zostało ukazane, że Ojciec lubi Syna (cf. J 5, 20), a więc *φιλέω* w tym konkretnym przypadku autora ukazuje wielopłaszczyznowość i dynamikę tej relacji. Jednocześnie została przedstawiona interpretacja, która przełamuje dotychczasowe patrzanie na *φιλέω* jedynie jako na synonim, albo część krótkiej przypowieści o ojcu i synu. W przypadku *ἀγάπη* Ojca i Syna, *φιλέω* nie zawsze stanowi po prostu chęć użycia innego wyrażenia w celu ukazania tej samej rzeczywistości. Nie stanowi też przestrzeni wątpliwej, podejrzanej, możliwej do deprecjonowania czy jakościowo „gorszej” od *agape*. W tym miejscu warto zaznaczyć, że brak czasowników *ἐράω* i *στέργω* wydaje się być

celowym i świadomym wyborem autora natchnionego, który rozwija ją jako *agape* o charakterze familiarnym oraz wspólnototwórczym.

Obok φιλέω, bardzo istotnymi określeniami analogicznymi opisującymi relację Ojcowsko-Synowską, są: jedność, wzajemne przebywanie oraz zjednoczenie. Zostały one wyrażone przez Ewangelistę poprzez terminy: μένω (μένειν ἐν) (cf. J 14, 10; 15, 10), εἶναι ἐν (cf. J 10, 30. 38; 14, 10. 20; 17, 21. 23), εἶναι μετὰ (cf. J 8, 29; 16, 32) oraz ἔν (cf. J 10, 30; 17, 22). Ta bliskość i intensywność ἀγάπη Syna i Ojca ukazuje pewną „przestrzeń przebywania” i bycia ze sobą, która, wyrażona przez Jezusa, wielokrotnie wywoływała u Żydów ogromną agresję: próby pojmania (cf. J 7, 30. 32. 44; 10, 39; 11, 57), usiłowanie kamienowania [cf. J 8, 59; 10, 31], rozłam (cf. J 7, 43; 9, 16; 10, 19) i zniewagi (cf. J 10, 49). Temat „miłosnej jedności” Ojca z Synem wiąże się też z tym, co autor Ewangelii mówi na temat *agape* Ojca przed założeniem świata (cf. J 17, 24). *Hapax legomenon* zawarty w Czwartej Ewangelii, czyli rzeczownik καταβολή, powiązany z ἀγάπη ukazuje, że preegzystencja więzi Ojca z Synem włącza w odwieczny zamysł relacji wszystkich chrześcijan. Stanowi to jednocześnie zaproszenie do Bożej Rodziny, w której dom Ojca gwarantuje miejsca dla „nowych mieszkańców”, które ma przygotować Syn (cf. J 14, 2–3).

W narracji mówiącej o relacji Ojca i Syna chodzi przede wszystkim o Bożą Rodzinę, do której dzięki Duchowi Świętemu będą włączani wszyscy wierzący i uczestniczący w *agape* Ojca i Syna. Dlatego właśnie główną osią narracji św. Jana są słowa πατήρ i υἱός. Niezwykle charakterystyczne dla Ewangelii św. Jana jest to, że między Ojcem a Synem toczy się dialog ukryty, który w momentach kulminacyjnych objawiany jest wspólnocie uczniów (cf. J 11, 41–42; 12, 28), mających narodzić się z wody i z Ducha Świętego (cf. J 3, 5). Ta ἀγάπη staje się źródłem każdej więzi między chrześcijanami, którzy tworzą między sobą relacje na wzór Ojca z Synem.

Aby to ukazać, Ewangelista stosuje szereg opisów, w których zawarte są przejawy *agape* Ojca i Syna, poprzez które ukazane zostało nieustannie oddziaływanie Ojcowsko-Synowskie. Stąd wnioski, iż w odniesieniu do Ich miłości tylko Syn zna Ojca (οἶδα [εἶδω], cf. J 7, 29; 8, 55; 10, 15), chce, by wszyscy Go poznali

(γινώσκω, cf. J 8, 55 [Żydzi]; 14, 31 [świat]), wiedząc dobrze co i jak ma robić, a następnie wdrażając poprzez swoje absolutne posłuszeństwo to, czego Ojciec Go nauczył (διδάσκω, cf. J 8, 28). Zanim Jezus objawił *agape* Ojca do Niego, poznał swojego Ojca całościowo i dogłębnie, dlatego teraz może „wtajemniczać” nowych członków Bożej Rodziny (cf. J 6, 59; 7, 14. 28; 8, 20; 18, 20). Dzięki temu będą oni wobec świata spełniać przykazanie miłości wzajemnej za sprawą Ducha Świętego (cf. J 14, 26), a przez to dawać szansę na włączenie do tej Rodziny wszystkich, którzy uwierzą w Syna Bożego.

Tym bardziej widoczny w obrębie *agape* Ojca i Syna jest przejaw posłannictwa, wyrażony na kartach Czwartej Ewangelii poprzez czasowniki πέμπω i ἀποστέλλω. Zbuntowane i grzeszne dzieci, mające „diabła za ojca” (cf. J 8, 43), otrzymują posłanego jednorodzonego Syna (cf. J 1, 18; 14, 9), aby Ten wziął na siebie całe zło potęgowane przez „księcia tego świata”. Nowa wspólnota chrześcijan (cf. J 1, 13), która otrzymała dostęp do intymnej *agape* Ojca i Syna, kochając miłością Jezusa będzie mogła rozszerzać dostęp do Bożej Rodziny w świecie (cf. J 3, 28; 3, 34, 10, 36). W ἀγάπη Ojca i Syna widzimy, że Jezus spełnia posłannictwo bez lęku (cf. J 14, 30) i ze względu na to, że już wcześniej Ojciec ukazał mu całą drogę zbawienia. Jezus wchodzi w trud Ojca (cf. J 8, 42; 12, 49), a Jego misja ma ukazać, że zostało uczynione wszystko, aby umożliwić światu bycie w relacji do Ojca. Dlatego właśnie *agape* związana z posłannictwem Jezusa wyraża nieograniczone możliwości przyjęcia relacji Ojca i Syna przez świat.

Łączność w ἀγάπη Ojca i Syna, która pomimo „przyjścia do swojej własności” nie została przyjęta przez „swoich” (cf. J 1, 11), wyraża się w nieustannym patrzeniu na Ojca. Poprzez zastosowanie czasownika ὁράω widzimy dynamiczną rzeczywistość, w której ujawnia się tożsamość Jezusa, będącego Bogiem, gdyż tylko równy Ojcu może uczestniczyć w permanentnej wzajemności (cf. J 8, 38; 14, 9; 15, 24). Dlatego właśnie przejawem *agape* względem Ojca jest ciągłość w patrzeniu na Siebie. To z kolei zawiera ważny, a jednocześnie bardzo mocno zakorzeniony w codzienności i tradycji biblijnej, motyw naśladowania Ojca przez Syna widzącego wszystko, co Ten czyni (βλέπω, cf. J 5, 20). W przypadku tej wyjątkowej relacji widzenie nie jest tylko metaforą, symbolem, gestem czy

zabiegiem retorycznym (np. oczy wzniesione w górę, cf. J 11, 41; J 17, 1). Na swój sposób takie patrzenie przedstawia konkretną miłość, trudną do zrozumienia, gdyż istniejącą na poziomie bosko–ludzkiem. I choć βλέπω odnosi się bardziej do innego określenia analogicznego, tzn. do φιλέω, niemniej uwidacznia, jak na wskroś holistyczne jest patrzenie Ewangelisty na relację Ojca i Syna. Nie wyklucza on fizycznego widzenia przez Jezusa swojego Ojca, który cały czas działa (cf. J 5, 17).

Istotnym kryterium w rozpoznawaniu prawdziwości *agape* Ojca i Syna jest oddawanie czci Ojcu (τιμάω, cf. J 8, 49), słuchanie (ἀκούω cf. J 3, 32; 5, 30, 14, 24 i 15, 15) i oddawanie Mu chwały (δοξάζω, cf. J 14, 13 i J 17, 1. 4. 10). Najpełniej wyraża się to w szacunku dla Jezusa. Niezależnie bowiem od wyboru, jakiego dokonał świat ukochany przez Boga (cf. J 3, 16), a wybrał on umiłowanie ciemności (cf. J 3, 19), ἀγάπη Syna do Ojca jest pełna wzajemnego szacunku. Jeśli jednak nie szanuje się tego, w jaki sposób Jezus wyraża swoją *agape* do Ojca, wówczas nie można prawdziwie czcić Ojca (cf. J 5, 23), choćby ktoś stworzył sobie swoje własne rozumienie czci Boga. Sąd, w kontekście miłości, dotyczy braku uczczenia Syna i polega na odkryciu fałszu i natychmiastowym ukaraniu za to, że stosunek do Ojca jest ukryty pod „maską” pustych deklaracji (cf. J 8, 33; 9, 41). Nie mają one bowiem nic wspólnego z prawdziwą *agape* Boga, gdyż wypowiadający je nie mają w sobie Jego miłości (cf. J 5, 42).

Powierzenie tego, co Ojciec sam chciał przekazać, jest elementem, który charakteryzuje zupełne zaufanie Synowi przez Ojca (J 3, 32–33). Ich *agape* tak ukierunkowuje relację, że słuchanie staje się otrzymywaniem niezbędnej przestrzeni do wykorzystania przez Syna. Licząc się całkowicie tylko z Jego wolą (cf. 5, 30), włącza jednak w to dzieło miłości wszystkich, by wspólnota słuchających mogła się rozrastać (cf. J 14, 24). To z kolei oznacza pewną płodność, która ukryta jest pod chwałą, jaką otrzymuje Ojciec dzięki skutecznym zaangażowaniu Syna (cf. J 14, 13). Gdy to się objawi, wszyscy patrząc na te wydarzenia, będą mogli zostać włączeni do rozszerzającego się kręgu wspólnoty (cf. J 17, 10). Wszystko to bowiem, oprócz tego wymiaru *hic et nunc*, jest też ukierunkowane na *in aeternum* (cf. J 17, 2) – życie wieczne wobec *agape* Ojca i Syna.

Warto zaznaczyć, iż w Czwartej Ewangelii nie występuje związek z bezpośrednią relacją ἀγάπη w odniesieniu do Ducha Świętego. Nie oznacza to jednak, że został On wyłączony z tej więzi. Jednakże nie wydaje się, że św. Jan mówiąc o Duchu Świętym stosuje utożsamienie Go z *agape* między Ojcem a Synem, jak chciał tego św. Augustyn. Niniejsza dysertacja wykazuje, że należy uznać Ducha Świętego za współzyciela i kontynuatora misji Syna, który najpełniej wyraził *agape* do Ojca. Po wstąpieniu Syna do domu Ojca, Duch Święty w ma być dla chrześcijan utożsamiany z ich nowym narodzeniem (cf. J 3, 8) i życiem (cf. J 6, 63; 7, 37–39) w nowo utworzonej wspólnoty. Wspomagając oddawanie przez nich czci Ojcu (cf. J 4, 23), broniąc ich (cf. J 14, 16; 16, 7), będąc Duchem Prawdy świadczącym o Jezusie (cf. J 15, 26), będzie prowadził chrześcijan do pełni prawdy (cf. J 16, 13) oraz świat do znajomości grzechu, sprawiedliwości i sądu (cf. J 16, 8–11).

Niniejsze dysertacja otwiera nowe przestrzenie interpretacyjne do dalszych badań. Warto w kontekście miłości Ojca i Syna ustalić dokładne odniesienie, jeśli chodzi o rolę Ducha Świętego w teologii św. Jana. Można również rozpocząć pogłębione studia komparatystyczne jeśli chodzi o Listy Janowe czy inne teksty Nowego Testamentu jeśli chodzi o ἀγάπη. Praca ta może stać się dobrym materiałem do pogłębionych studiów na temat rozwijającej się patrylogii czy pneumatologii biblijnej, także w kontekście chrystologii nowotestamentowej. To z kolei otwiera nowe możliwości zastosowania metod badania tekstu w oparciu o semicką retorykę także w odniesieniu do języka greckiego. Głębsze rozwinięcie relacji Ojca i Syna w innej perspektywie np. wspomnianego zjednoczenia (m.in. μένω) mogłoby stanowić kolejny etap to bardziej holistycznego ujęcia terminologii Czwartej Ewangelii.

Dzięki egzegezie zawartej w pracy można prowadzić dalsze badania związane z tym, jak wobec *agape* Ojca i Syna Ewangelista ujmuje inne relacje, które zazwyczaj są traktowane jako autonomiczne i wynikające po prostu ze spotkań Jezusa podczas Jego misji. Wiele możliwości egzegetycznych sprawia, że choć *de caritate Dei nunquam satis*, kierunek ogniskujący się wokół ἀγάπη Ojca i Syna w Ewangelii Jana bez wątpienia może stanowić nie tylko pewne *novum*

interpretacyjne, ale także przyczynek do twórczej egzegezy biblijnej na przyszłość. Odnieść korzyść może również teologia duchowości oraz wszelkie osoby prowadzące ćwiczenia duchowe czy rekolekcje. Przygotowanie czy wprowadzenie do danej modlitwy (np. *contemplatio ad amorem* św. Ignacego) może zyskać inne niż dotąd spojrzenie na relację najważniejszą nie tylko z punktu widzenia Czwartej Ewangelii, ale także całego życia ludzkiego, którą jest *agape* Ojca i Syna.

SUMMARY

***Agape* Father and Son in the Gospel of st. John**

Among various contemporary debates on family, fatherhood, love, identity, as well as on the depiction of God in different and sometimes difficult to reconcile ways, this study aims to present the *agape* of the Father and the Son in the Gospel of St. John. The main purpose of the work is to show that the *agape* between the Father and the Son is a familial love, i.e. the love that stands at the beginning of every relationship. The family is the first and fundamental environment, and the Father's plan is presented precisely in the fact that he decided out of love to give his only-begotten Son into the world (cf. Jn 3:16).

The detailed *status questionis* showed that while so much is written about love in the Gospel of St. John, biblical scholars focused their reflections on interpersonal relationships, the praxis of Christian life, or consideration of love as such. Therefore, it is even more worth delving into the subject that fills this "biblical niche" and tries to explore the issue through a detailed exegesis of the Fourth Gospel.

This dissertation has been divided into three chapters. The first describes the Father's *agape* to the Son, where *ἀγάπη* is expressed in a commission of the authority that the Father has fully entrusted to the Son (cf. Jn 3:35). This is closely related to the mission of the Son, that is, giving up his life (cf. Jn 10:17) and reciprocating *agape*, which only the Son can accomplish (cf. Jn 15:9). The father-son relationship, in fact, dates back to the foundation of the world (cf. Jn 17:24), and therefore is free from the accidental or tainted by sin and the mere succession of time.

The second chapter focuses on the answer of the Son – *ἀγάπη* has a chance to grow through reciprocity, which consists above all in the absolute and perfect obedience of the Son (cf. Jn 14:31). This is all the more important because of the state of the world, which has abandoned obedience and lost its way to the Father,

and is called to be a witness to love so oriented. A specific dimension emphasized by the Evangelist is the reference to keeping the Father's commandments (cf. Jn 15:10). The Son is not exempt from them, and adherence to commandments he sees as an expression of his *ἀγάπη* for the Father.

Throughout the Gospel, there is a wealth of vocabulary describing the relationship between the Father and the Son. Therefore, the third chapter focuses on analogical terms and specific manifestations of the *agape* between the Father and the Son. We already see that in this context we can say that the Father likes (φιλία) the Son (cf. Jn 5:20) and is fully united in love with him (μένειν, ἐν ἐστίν, ἔν) (cf. Jn 8:29; 10, 30, 38; 14, 10, 20; 15, 10; 16, 32; 17, 21, 23). This, in turn, was referred to the manifestations of *ἀγάπη*, i.e. knowledge and teaching (γινώσκω – οἶδα – διδάσκω), mission (πέμπω – ἀποστέλλω), looking at the Father (ὁράω – βλέπω) and honor, obedience and glory to the Father (τιμάω – ἀκούω – δόξα).

Through this exegesis, the thesis that the *agape* of the Father and the Son is family love was proven and the final conclusions were presented. The lack of changes in the manuscripts, the presence in the speaker's longer reflections, and the editorial process behind it, confirm that the theme of *agape* is extremely important and fundamental in the theology of the Fourth Gospel, especially when it comes to *ἀγάπη* of the Father and the Son.

Secondly, we can see how this love affects all Christians who must look within themselves (*ad intra*) to discover this *agape* and then act (*ad extra*) to be able to act not from themselves, but from the one source and summit of all the relationship of the Father and the Son.

Thirdly, there is no visible definition of *ἀγάπη* here, which does not focus only on feeling, will or understanding – but holistically shows the entire family and relational reality. Finally, analogical terms and manifestations of *agape* show how multifaceted and dynamic the relationship between the Father and the Son is. In the relationship between the Father and the Son, a hidden dialogue is also visible, which is revealed to the disciples through the climax (cf. Jn 11:41–42; 12:28). We have seen that the *agape* of the Father and the Son has no connection with the Holy Spirit in the narrative, which does not mean that He is excluded from this

relationship. Nor is it the view that St. Augustine or other commentators recognize that the Holy Spirit is the ἀγάπη between the Father and the Son. The continuation of the mission is more visible.

On the grounds that dissertation, new interpretative spaces are opening up, which would aim to establish an accurate reference to the role of the Holy Spirit in the theology of St. John. It enables also a start of an in-depth comparative study of John's epistles or other New Testament texts concerning love. This work may become a good material for an in-depth studies on the developing patrilogy or biblical pneumatology, as well as an insight into the New Testament's christology. This, in turn, opens up new possibilities for applying methods of textual research based on Semitic rhetoric also in relation to the Greek language. A deeper development of the relationship between the Father and the Son in a different perspective, e.g. the aforementioned union (μένω), could constitute the next stage of a more holistic approach to the terminology of the Fourth Gospel.