



## **Prolog Ewangelii według św. Jana. Przekład – analiza literacka – egzegeza**

FRANCISZEK SIEG SJ

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Collegium Bobolanum  
Warszawa

Każda z czterech kanonicznych Ewangelii o życiu i publicznej działalności Jezusa Chrystusa zaczyna się odmiennie. Ewangelista Marek pisze najpierw o wystąpieniu Jana, który przygotowywał lud na przyjście Mesjasza (1, 2-8; Ml 3, 1.23)<sup>1</sup>, a kiedy tenże Jan, na podstawie znaku, jaki otrzymał od Boga, rozpoznał, że On jest już obecny wśród ludu (Mk 1, 11; J 1, 32-34), złożył o Nim publiczne świadectwo wobec Izraela (Mk 1, 7.8, par. Mt 3, 1 nn.; Łk 3, 1 nn.), wobec oficjalnej delegacji od zwierzchników ludu (J 1, 19-28) a następnie wobec swoich uczniów (J 1, 29-35). Później Jezus potwierdził wobec swoich uczniów, że tenże Jan został posłany przez Boga i prawdziwe jest świadectwo, jakie złożył (Mk 9, 13). Ewangelista Marek częściej zaświadcza, że Jezus z Nazaretu jest Mesjaszem (Mk 8, 29) i Synem Bożym (Mk 1, 11; 9, 7; 14, 61; 15, 39). W Ewangelii według św. Marka cała publiczna działalność Jezusa z Nazaretu jest objęta najwyższym tytułem Jezusa, jaki nadał mu Bóg Ojciec.

Ewangelia Mateusza zaczyna się od rodowodu Jezusa (1, 1-17), autor daje dowód, w biblijnej formie, Jego pochodzenia od Abrahama, czyli stwierdza, że Jezus jest członkiem ludu wybranego. Wobec tego obietnice, jakie Bóg dał Abrahamowi odnoszą się także do Niego i On, zgodnie z proctwem Natana (2 Sm 7, 13), jest też dziedzicem tronu Dawida<sup>2</sup>. Z kolei autor podaje informacje o dzieciństwie Jezusa, a następnie obszernie świa-

<sup>1</sup> Werset Mk 1, 1 nie występuje w najwcześniejszych rękopisach lecz dopiero w późniejszych z czasów ok. 200 r., w których ma on charakter tytułu całej książki „Ewangelii według św. Marka”.

<sup>2</sup> Józef, oblubieniec Maryi, pochodził z linii królewskiej. Kiedy zgodnie z poleceniem Bożego posłańca przyjął Jezusa i nadał mu imię (Mt 1,18-24), był według judaistycznego prawa uważany za ojca Jezusa. Ten prawny tytuł stanowił też podstawę dziedziczenia przez Jezusa tronu Dawida.

dectwo Jana Chrzciciela (3, 1 nn.). W ten sposób Jezus z Nazaretu został przez ewangelistę Mateusza wpisany głęboko w historię ludu wybranego i w dzieje realizacji zbawczego planu Bożego zarówno w stosunku do swojego ludu, jak i ludów pogańskich – zgodnie z zapowiedziami proroków.

Inaczej postąpił ewangelista Łukasz, który po zbadaniu wszystkiego (1, 1-4) zaczyna swoje relacje od opisanie okoliczności wejścia Syna Bożego w dzieje Izraela i w świat ludzi (1, 5 nn.). Po obszernych opisach dzieciństwa Jezusa również informuje o działalności i świadectwie Jana, Jego poprzednika. Łukasz także przytacza świadectwo Boga Ojca o swoim Synu (3, 22, par. Mk 1, 11; Mt 3, 17). Przedstawiając genealogię Jezusa w formie zstępującej aż do Adama (Łk 3, 23-38), ewangelista ten podkreśla szczególne znaczenie dla wszystkich ludzi wydarzenia przyjścia Mesjasza. Syn Boży, przyjmując ludzką naturę, stał się Człowiekiem<sup>3</sup> i jest nowym Adamem, dzięki któremu wierzący w Niego otrzymują nowe życie (por. J 1, 4.12; 1Kor 15, 21 nn.).

Ewangelia Jana zaś rozpoczyna się od zwięzłego wykładu, w poetyckiej formie, o preegzystencji postaci określonej jako „Logos” (1, 1.2). Następnie, autor opiewa Jego rolę i dzieło: dzięki Niemu wszystko się stało. Ludzie, którzy pozytywnie odpowiadają na nową inicjatywę Boga, przyjmując Tego, którego posłał, i wierząc w Jego imię, otrzymują status dzieci Boga (1, 12). W hymnie są też wymienieni historyczni świadkowie: Jan (1,6-8.15), uczniowie Jezusa z Nazaretu (1, 14.16) i sam autor aktualnej wersji hymnu, czyli ewangelista Jan, który obok wspólnego świadectwa wraz z innymi uczniami (1, 14bc), składa też odrębne (1, 15-18).

Struktura Ewangelii według św. Jana i zarys jej teologii są odmienne niż w pozostałych trzech Ewangeliach, w których publiczna działalność Jezusa jest opisana w ramach jednego roku. Relacje zaś w Ewangelii Jana świadczą o tym, że trwała ona ponad dwa lata, na co wskazują wspomniane w tej księdze święta Paschy (J 2, 13nn.; 6, 4; 13, 1nn.). Częściej też jest w niej mowa o Jego posłannictwie od Boga Ojca (J 3, 2.16.17; 5, 23nn.)<sup>4</sup>, o wypełnianiu przez Niego swojej misji i postawach ludzi wobec Niego. Po powrocie do Ojca otrzymuje chwałę, jaką w pierw posiadał (J 17, 1nn.). Motyw drogi Jezusa w Ewangelii Jana jest więc całkowicie odmienny od Jego drogi opisanej przez synoptyków. Ewangelista Jan wybrał z publicznej działalności Jezusa i opisuje tylko określone epizody. Niejednokrotnie brak

<sup>3</sup> Franciszek Sieg, „Jezus Chrystus – Syn Boży, Syn Maryi Dziewicy (Łk 1, 26-38)”, *Bobolanum*, nr 6 (1995): 56-67.

<sup>4</sup> Jan A. Bühner, *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium. Die Kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen des johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/2 (Tübingen: J.C.B. Mohr Siebeck, 1977).

dla nich odpowiedników w Ewangeliach synoptycznych. Nadto po opisanych zdarzeniach podaje długie mowy Jezusa, które pozostają w związku z opisanymi wydarzeniami. W Prologu ewangelista opiewa „drogę” Jezusa: od Boga – przez świat ludzi – i Jego powrót do chwały Boga Ojca. Wersety 1, 1.2 i 1, 18 tworzą inkluzję tego poetyckiego utworu.

Tekst Prologu (1, 1-18) był przedmiotem badań wielu egzegetów. Interesowała ich zwłaszcza kwestia relacji: *Logos* w Prologu Ewangelii Jana i *Sophia* w biblijnej i judaistycznej tradycji mądrościowej<sup>5</sup>. Powszechna jest opinia, że u podstaw Prologu tkwi przekaz, który miał hymniczny charakter i pochodził z tradycji chrześcijańskiej<sup>6</sup>. Jego literacka rekonstrukcja

---

<sup>5</sup> Angelika Strotmann, „Relative oder absolute Präexistenz? Zur Diskussion über die Präexistenz der frühjüdischen Weisheitsgestalt im Kontext von Joh 1,1-18“, w *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium, Festgabe für Johannes Beutler*, red. Michael Labahn, Klaus Scholtissek, Angelika Strotmann (Paderborn-München-Wien-Zürich: Ferdinand Schöningh, 2004), 91-106; Craig S. Keener, *The Gospel of John I* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers LLC, 200), 333-426; Johannes Beutler, *Das Johannesevangelium* (Freiburg im Br.: Verlag Herder KG, 2013), 87; Lech Stachowiak, „Bogiem było Słowo (J 1,1). Pochodzenie i sens Janowego określenia Logos”, w *Studia z filozofii Boga*, red. Bohdan Bejze (Warszawa: Wydawnictwo Akademia Teologii Katolickiej, 1977); 121-133; Bogdan Poniży, „Uosobiona Mądrość w Sophia Salomonos (7,22-8,1)”, *Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich*, nr 13 (2016): 391-400; Hugolin Langkammer, „Pieśń o Logosie w Prologu św. Jana, jej tło i jej teologia (J 1,1-14)”, *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*, nr 4 (1975): 41-57; Henryk Witczyk, „Jezus Chrystus Świątynią chwały i prawdy (J 1,14)”, w *W posłudze słowa Pańskiego, Fs. Józef Kudasiwicz*, red. Stanisław Bielecki, Hubert Ordon, Henryk Witczyk (Kielce: Wydawnictwo: Jedność, 1997), 242-268; Michael Theobald, *Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu I Joh*, Neutestamentliche Abhandlungen N.F. 20 (Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1988); Eugen Ruckstuhl, Peter Dschulnigg, *Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium. Die johanneischen Spruchmerkmale auf dem Hintergrund des Neuen Testaments und des zeitgenössischen hellenistischen Schrifttums*, Novum Testamentum et Orbis Antiquus 17 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), 44 nn.; Stanisław Mędała, *Chrystologia Ewangelii św. Jana* (Kraków: Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, 1993), 192 nn.; Klaus Scholtissek, „»Er kam in sein Eigentum und die Eigenen nahmen ihn nicht auf« (J 1,11)“, *Geist und Leben*, 72, nr 6 (1999): 436-451.

<sup>6</sup> Por. Helmut Merklein, „Geschöpf und Kind. Zur Theologie der hymnischen Vorlage des Johannesprologs“, w *Ekklesiologie des Neuen Testaments, Festschrift für Karl Kertelge*, red. Rainer Kampling, Thomas Söding (Freiburg

jest jednak sprawą sporną<sup>7</sup>. Także w rozróżnianiu jednostek w strukturze aktualnego tekstu, opinie nie są zgodne<sup>8</sup>. Literackie figury w tekście oryginału: paralele, chiazmy, antytezy, inkluzje, a w treści tematyczne związki i katenowe nawiązania sprawiają, że sens określenia „Logos” zostaje stopniowo coraz pełniej wyjaśniony i powstają podstawy do wniosku, że cały tekst 1,1-18, mimo pewnych stylistycznych różnic, stanowi jeden poetycki utwór. Uwzględnić trzeba też semicki styl redagowania poetyckiego tekstu, w którym po ogólnym przedłożeniu tematu autor zwykle powraca do niego i naświetla różne aspekty omawianego zagadnienia oraz w nowej formie, przy zastosowaniu odpowiednich literackich figur, uściśla swoje wcześniejsze wypowiedzi<sup>9</sup>.

Uwaga na marginesie: skoro w kolejnych, następujących po sobie wersetach hymnu, autor interpretuje swe poprzednie wypowiedzi i w poetyckim stylu rozwija nowe treści, to celem wyjaśnienia kwestii, w jakim sensie stosuje on termin *logos*, należy szukać w ramach analizy samego Prologu z uwzględnieniem kontekstu Ewangelii Jana. Jeśli bowiem autor zapożyczył to określenie z jakiegoś kulturowego środowiska i umieścił je w redagowanym przez siebie kontekście, tym samym podał jego interpretację, czyli pewne przesłanki do odczytania, jak je rozumie. Wobec tego, w interpretacji tego terminu w omawianym tekście nie należałoby poprzestać na stawianiu hipotez o źródle jego pochodzenia i sensie, jaki w nich miał, i ten pośpiesznie przenosić na ten sam termin w jego nowym kontekście, lecz trzeba interpretować go w kontekście, w jakim został on umieszczony przez autora.

Poza tym, mając na uwadze poetycką formę Prologu, nie należałoby od jego autora oczekiwać precyzyjnych wypowiedzi, lecz przy interpretacji utworu uwzględnić jego poetycką inspirację, jaka płynęła z głębokiej osobistej religijności, opartej na doświadczeniach, jakie zdobył w historycz-

im Br.: Verlag Herder KG, 1996), 101-183.

<sup>7</sup> Por. Martinus C. De Boer, „The Original Prologue to the Gospel of John”, *New Testament Studies*, 61, nr 4 (2015): 448-467.

<sup>8</sup> Benedict T. Viviano, „The Structure of the Prologue of John (1:1-18)”, *Revue Biblique*, 105, nr 2 (1998): 176-184; Ignace de la Potterie, *Struttura letteraria del Prologo di S. Giovanni* (Genova 1986), 31-57; Giuseppe Segalla, „Il prologo di Giovanni (1,1-18) nell’ orizzonte culturale dei suoi primi lettori”, *Teologia* (M), 22, nr 1 (1997): 14-47; Henryk Witczyk, „Logos wcielony – Światłość prawdziwa”, w: *Nowy Testament a religie*, red. Ireneusz Sławomir Ledwoń. Biblioteka Teologii Religii KU (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2011), 287-317.

<sup>9</sup> Por. Thorleif Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, wyd. 4 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965), 165.

nych warunkach, o których jest mowa w omawianym Prologu i w Ewangelii Jana, a także w Ewangeliiach synoptycznych.

Grecki termin *logos* – w sensie wyrazowym – znaczy dźwiękowy lub graficzny znak, który należy do językowego systemu. Ten wyraz występuje w starożytnych, pozabiblijnych źródłach, zwłaszcza u greckich filozofów i w literaturze judaistycznej<sup>10</sup>, która pozostawała pod wpływami kultury hellenistycznej. To określenie zostało przyjęte w greckim przekładzie Biblii Hebrajskiej (Septuaginta), zwłaszcza w księgach mądrościowych (Mdr 1–5; 7, 22nn.; 9, 1; 16, 12; 18, 14–16; Prz 8, 27.30; Syr 24), a także w pismach proroków (Jr 23, 29; Iz 55, 10) i w Psalmach (119, 89; 147, 15–19). Termin *logos* jest odpowiednikiem hebrajskiego *dabar*, który często występuje w wyrażeniu: *dabar Jahwe* = „słowo Jahwe”, „słowo Boga” (Lb 22, 38; 23, 5; Am 3, 1; 5, 1; Mi 4, 1). W różnych historycznych sytuacjach Bóg Izraela dawał się poznać i przemawiał do swojego ludu, zwłaszcza przez proroków (Pwt 18, 22; Iz 55, 10.11; Hbr 1, 1.2a).

We wczesnych chrześcijańskich pismach określenie *logos* w kontekście imienia Jezus, często znaczy „słowo Jezusa”, Jego naukę, która została przekazana przez apostołów i pierwszych chrześcijańskich misjonarzy jako „słowo zbawienia”. Należało je przyjąć i wiernie zachowywać (por. Mk 2, 2; 10, 17–22; Mt 7, 24; Łk 11, 28; Ap 1, 3). W Prologu Ewangelii Jana „Logos” określa indywidualną Osobę, o której są wygłaszane różne orzeczenia, mianowicie o Jej relacji do Boga w preegzystencji (1, 1.2), o tym, co dzięki niej się stało (1, 3ab) i o różnych Jej funkcjach, jakie spełniała w stosunku do ludzi (1, 4.5.9–12.13c.14a.16–17). Słowa te i dzieła zostały potwierdzone przez licznych świadków, którzy są wymienieni już w Prologu, mianowicie przez Jana, uczniów Jezusa i autora omawianego tekstu (por. J 1, 6–8.14b–18).

„Logos” w omawianym tekście, jak stwierdza Henryk Witczyk, nie-skończenie przewyższa postać starotestamentalnej mądrości, która była stworzona przez Boga<sup>11</sup>. „Logos” jako „Osoba” w J 1, 1–3ab różni się też za-

<sup>10</sup> Stachowiak, „Bogiem było Słowo (J 1,1)”; Gianantonio Borgonovo, „Incarrazione del Logos. Il Logos giovanneo alla luce della tradizione giudaica”, *La Scuola Cattolica*, 130, nr 1 (2002): 45–75; Craig A. Evans, *Word and Glory. On the Exegetical and Theological Background of John's Prologue*, *Journal for the Study of the New Testament. Supplementum* 89 (Sheffield 1993), 83–99; Giovanni Salmeri, „Człowiek i jego życie słowem. W nawiązaniu do Prologu Ewangelii według św. Jana”, *Ethos*, 25, nr 1–2 (2012): 39–53.

<sup>11</sup> Henryk Witczyk, „Bóg – Słowo w relacji do świata i ludzi (J 1,3–4)”, w *Mów, Panie, bo słucha sługa twój. Fs. Józef Kudasiewicz*, red. Stanisław Bielecki, Hubert Ordon, Henryk Witczyk (Kielce: Wydawnictwo: Jedność, 1997), 261 nn.

sadniczo od niejednorodnych filozoficznych koncepcji logosu Filona z Aleksandrii. Filozoficzne zaś idee Platona i Filona z Laryssy były autorowi omawianego tekstu obce <sup>12</sup>.

### 1. Tekst Prologu i spojrzenie na niego *a tergo*.

Tekst <sup>13</sup>:  
<sup>1</sup> „Na początku było Słowo,  
a Słowo było u Boga – Bogiem było Słowo.  
<sup>2</sup> Ono było na początku u Boga.  
<sup>3</sup> Wszystko dzięki Niemu się stało, a bez Niego stało się nic.  
[Słowo], które stało się [Ciałem] –  
<sup>4</sup> w Nim było życie,  
a życie było światłością ludzi;  
<sup>5</sup> I światłość świeci w ciemności, a ciemność nie ogarnęła Go.  
<sup>6</sup> Był człowiek, który został posłany przez Boga – imię jego: Jan.  
<sup>7</sup> On przyszedł na świadectwo, aby zaświadczyć o światłości,  
by przez niego wszyscy uwierzyli.  
<sup>8</sup> On nie był światłością lecz przyszedł, aby świadczyć o światłości.  
<sup>9</sup> Była Światłość prawdziwa,  
która przychodząc na świat, oświeca każdego człowieka.  
<sup>10</sup> Był na świecie i przez Niego stał się świat, a świat nie poznał Go.  
<sup>11</sup> Przyszedł do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli.  
<sup>12</sup> Tym zaś, którzy Go przyjęli;  
którzy uwierzyli w Jego imię,  
dało moc stać się dziećmi Boga.  
<sup>13</sup> Oni nie z krwi ani z pożądania ciała ani z woli męża,  
lecz narodzili się z Boga.  
<sup>14</sup> A Słowo stało się Ciałem  
i zamieszkało wśród nas.  
Widzieliśmy Jego chwałę  
jaką Jednorodzony otrzymał od Ojca: pełen łaski i prawdy.  
<sup>15</sup> Jan świadczył o Nim i wołając obwieszczał: To Ten. O Nim  
mówiłem:  
Ten, który po mnie przychodzi, przewyższa mnie,  
ponieważ był pierwszy ode mnie.

---

<sup>12</sup> Por. tamże, 269.

<sup>13</sup> Przekład z: *Novum Testamentum Graece*, red. Barbara i Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger., wyd. 28 (Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfalen, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012).

<sup>16</sup> Z Jego pełniłości wszyscy otrzymaliśmy łaskę po łasce.

<sup>17</sup> Prawo zostało dane przez Mojżesza,

łaska zaś i prawda stały się naszym udziałem przez Jezusa Chrystusa.

<sup>18</sup> Boga nikt nigdy nie widział;

Jednorodzony Syn Boży, który jest na łonie Ojca,

On o Nim pouczał”.

Werset 1, 17 zawiera dwie wypowiedzi: Prawo było dane przez Mojżesza; łaska i prawda stały się przez Jezusa Chrystusa. Te stwierdzenia dają podstawę do pewnych wniosków. Tylko w tym jednym miejscu Prologu autor mówi o Prawie, które zostało dane przez Mojżesza. Natomiast łaska i prawda „stały się” (*egeneto di*) przez Jezusa Chrystusa (17b). Ta czasownikowa forma + *di* jest identyczna jak w 1, 3a.

Merytorycznie zaś w 1, 17b autor nawiązuje do w. 1, 14.16. Mówiąc o świadkach wydarzeń publicznej działalności Jezusa (1, 14ab), stosuje formę liczby mnogiej w pierwszej osobie, a więc do tych świadków zalicza także siebie. Z tego wynika, że on też był uczniem Jezusa. W 1, 15 zaś autor przypomina rolę świadka, jaką pełnił Jan Chrzciciel i określa jego egzystencję we względnej relacji w stosunku do „egzystencji” Tego, o którym składał on świadectwo (1, 6-8). W ten sposób autor tekstu potwierdza historyczną rolę Jana Chrzciciela jako świadka Jezusa Chrystusa, czyli misję, jaką on otrzymał od Boga (1, 6.7.15). Nadto autor podkreśla, że Jan „nie był światłością” lecz „został posłany przez Boga” (1, 6) i „przyszędł, aby zaświadczyć o światłości” (1, 7-8). Autor znał więc Jana Chrzciciela i dużo wiedział o jego działalności. Nasuwa się pytanie, czy on utożsamia się z anonimowym uczniem, który razem z Andrzejem przeszedł od Jana do Jezusa (J 1, 29-40)? Autor tej relacji o Janie i o Jezusie Chrystusie (1, 6-8.9) był zapewne świadkiem publicznej działalności najpierw pierwszego, a potem drugiego.

Po stwierdzeniu autora o Janie, że on „nie był światłością” lecz „przyszędł, aby zaświadczyć o światłości” (1, 8), przenosi on uwagę na „Światłość prawdziwą” (1, 9a). Jezus powiedział o Janie i o jego działalności: „był lampą” (J 5, 35). W Prologu słowa o „światłości” prowadzą do dalszych wniosków z tego poetyckiego tekstu. Ten, w którym było „życie”, a to „życie” było „światłością ludzi” (4), był „Światłością prawdziwą” (9a). Przychodząc na świat, „oświeca On każdego człowieka” i sprawia, że ci, którzy Go przyjmują i wierzą w Jego imię, otrzymają status „dzieci Boga” (1, 12). Oni „narodzili się z Boga” (1, 13c). W kontekście jest też wzmianka autora o tych, którzy nie przyjęli i nie uwierzyli (1, 5.11) i w konsekwencji nie mogą tego statusu uzyskać. Wobec tego w 1, 4.5.9-12 jest już mowa o „Słowie Wcielonym”. Owszem cały tekst 1, 4-17 mówi o „Słowie Wcielonym”,

czyli o Jezusie Chrystusie, chociaż w 1, 4-13 innym słownictwem i w innym stylu niż w 1, 14-17. Werset 1, 18 zamyka wielką scenę ziemskiej działalności Tego, który jest opisany jako „Światłość prawdziwa”, jaka „oświeca każdego człowieka” (1, 9b) i wierzącym przynosi zbawienie (1, 12.13c).

W 1, 3ab autor mówi ogólnie o jednym wielkim „wydarzeniu”, które stało się dzięki Słowu Wcielonemu<sup>14</sup>. Potem pisze o fakcie wcielenia: „Który stał się” (*ho gegonen* 1, 3c), a następnie stwierdza, że „w Nim było życie, które było światłością dla ludzi” (1, 4). Tekst 1, 1.2 o pregzystencji i 1, 18 o powrocie do Ojca tworzą inkluzję dla Prologu, czyli tworzą ramy, które obejmują wszystko, co Syn Boży, po przyjęciu ludzkiej natury, uczynił dla ludzi.

## 2. Logos w pregzystencji (1, 1.2)

W pierwszym wersecie (1, 1) zawierają się trzy twierdzenia: 1) „Na początku było Słowo”; 2) „Słowo było u Boga”; 3) „Bogiem było Słowo”. W tekście trzykrotnie jest mowa o tym samym podmiocie: „Logos” = „Słowo”. W orzeczeniach o nim również trzykrotnie zachodzi ta sama czasownikowa forma: „był” (*en – impf.*). Określenia przydawkowe: „na początku” i dopełnieniowe: „u Boga”, „Bogiem” wnoszą więcej informacji o podmiocie, który autor określa: Logos (1, 1.2). Fakt, że w oryginale wyraz ten występuje z rodzajnikiem określonym, daje podstawę do wniosku, że autor mówi o podmiocie, jaki stanowiła konkretna, indywidualna Osoba, która była adresatom znana – prawdopodobnie z głoszonego kerygmatu (J 1, 17) i uprawianej w Janowej gminie liturgii<sup>15</sup>. Również określenie „Bóg” (1, 1b) z rodzajnikiem określonym wskazuje, że mowa jest o znanym „Bogu”, mianowicie o „Bogu Izraela”. Wielokrotnie i w różnym historycznym kontekście, zwłaszcza przez Abrahama, Mojżesza i proroków, przemawiał On do swojego ludu i prowadził go do pełni czasu (Ga 4, 4; Hbr 1, 1.2a). W Ewangelii Jana określenie „Bóg” (z rodzajnikiem) niejednokrotnie znaczy „Bóg Ojciec” (3, 16.17; 6, 27; 8, 42).

Wyrażenia „na początku” (J 1, 1a) nie należy, ze względu na kontekst, rozumieć w paraleli do Rdz 1, 1a, jak przyjmują niektórzy egzegeci<sup>16</sup>, gdyż

<sup>14</sup> Por. niżej.

<sup>15</sup> Por. Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, t. IV/1 (Freiburg im Br.-Basel-Wien: Verlag Herder KG, 1966) I, 257nn.; Benedikt Schwank pisze, że okoliczność, iż tekst J 1, 1 został w ok. 4 tys. rękopisach bezbłędnie oddany, świadczy o szczególnej staranności i pietyzmie starożytnych i średniowiecznych pisarzy.

<sup>16</sup> Por. Theobald, *Fleischwerdung des Logos*, 227 n.; Evans, *Word and Glory*,



w J 1, 1.2 nie ma mowy o stwórczym akcie Boga ani o relacji Logosu do stworzeń, lecz autor opiewa Jego odwieczną egzystencję u Boga. Wyrażenie „na początku” (1a) ma sens: przed wszelkim stworzeniem; zanim zaistniało jakiegokolwiek stworzenie, jakikolwiek byt w czasie lub razem z czasem, Logos „był odwiecznie u Boga”, czyli autor mówi o Jego preegzystencji<sup>17</sup>.

Przyimek: „u” (*pros*), w omawianym tekście znaczy, że Logos „był u Boga” (1b). W preegzystencji trwał On w ścisłej jedności z Bogiem (1, 1.2), co zostało podkreślone w 1, 1c: „Bogiem był Logos”. W wersecie drugim autor, nawiązując do 1, 1ab, ponawia swoje twierdzenie o relacji Logosu do Boga. Ten aspekt zostanie jeszcze rozwinięty w 1, 18, a w Ewangelii Jana w przypomnieniu świadectwa Jezusa o sobie (J 8, 58), a także świadectwa ewangelisty w pierwszym epilogu (J 20, 30.31).

Trzykrotnie powtórzona w 1, 1.2 czasownikowa forma „był” (*en – impf.*) znaczy istnienie w przeszłości bez określenia czasowego początku i trwania. Ta wypowiedź nie ma abstrakcyjnego sensu, lecz autor mówi o realnej konkretnej egzystencji, gdyż w kontekście przyimka „u” forma czasownikowa „był” (1, 2) podkreśla Jego egzystencję i trwanie razem z Bogiem. Wobec tego wyrażenie „był u” należy rozumieć w sensie Jego odwiecznej egzystencji w jedności z Bogiem, który „JEST” (Wj 3, 14). Tak zresztą wynika z 1, 1c: „Bogiem był Logos”. Orzeczenie o Logosie: „był u Boga” (1b) zostało więc przez autora zinterpretowane i uzasadnione w 1, 1c. W preegzystencji, według tekstu hymnu, Logos różni się jednak od Boga, gdyż jest odrębnym podmiotem działania (por. 1, 3nn.). Ewangelia Jana często mówi o relacji osobowej między Bogiem Ojcem a Jezusem Synem Bożym (1, 14d.18b; 3, 16nn.; 5, 19nn.; 10, 29.30; 14, 23.24; 17, 1-26; 18, 6.9.30; 19, 30). W Piśmie Świętym nie ma jednak ścisłej definicji osoby, lecz określa się ją jako podmiot, który ma swoją egzystencję i atrybuty poznania oraz działania.

Zaimkiem wskazującym „ten” (*houtos* – 1, 2a) autor nawiązuje do wypowiedzi w 1, 1.2. Tym zaimkiem nie odsyła on jednak do abstrakcyjnej idei lecz do konkretnego, indywidualnego podmiotu, o którym dopiero co była mowa, a jest nim właśnie Logos, który jest zawsze zwrócony ku Bogu (1, 1); zawsze trwający w jedności z Bogiem. Albowiem „Bogiem był Logos” (1, 1c). W 1, 2 autor potwierdza więc tezę o Jego preegzystencji u Boga (1, 1). Omawiany tekst mówi zatem o odrębnej Osobie i o Jej odwiecznej egzystencji „u” Bogu, czyli o Jej preegzystencji. Dalsze wywody w tym poetyckim utworze stopniowo odsłaniają, kogo autor określa terminem „Logos”. Niektóre zaś kwestie zostaną rozwinięte w szerszym

77-79.

<sup>17</sup> Por. Edward Chat, „Logos – Słowo Odwiecznym Bogiem w Trójcy Świętej”, *Kieleckie Studia Teologiczne*, nr 7 (2008): 7nn.

kontekście w kolejnych rozdziałach Ewangelii Jana, np. wypowiedzi Jezusa o swojej preegzystencji (J 8, 58; 17, 5). Swoją tezę o Logosie autor hymnu nie powoduje uszczerbku objawionej w Starym Testamencie prawdzie o Jedynym Bogu, lecz na podstawie objawienia, jakie Jezus Chrystus przyniósł od Ojca (1, 17.18), potwierdza je i uzupełnia.

Omówione pierwsze dwa wersety Prologu, których tematem jest preegzystencja Logosu (1, 1.2), i wspomniany już pierwszy epilog (J 20, 30.31) tworzą, według ewangelisty Jana, inkluzję dla tej Ewangelii o Jezusie Chrystusie, który przyniósł ludziom Dobrą Nowinę o wielkiej zbawczej miłości Boga Ojca względem nich (J 3, 16.17).

### 3. Dzięki Niemu stało się wszystko (1, 3ab)

Wyrażeniem „przez Niego” (*di' autou* – 1, 3a) autor wskazuje znowu na ten sam podmiot – Logos – o którym była mowa w 1, 1.2. W interpretacji wielu egzegetów<sup>18</sup> autor tekstu 3ab mówi o Pośredniku podczas stworzenia wszystkiego przez Boga i, nawiązując do Rdz 1, 1, wysławia Odwieczny Logos (1.2). W ten sposób Logos został też eksponowany jako odrębny, w stosunku do Stwórcy, podmiot. Także w ustawicznym zachowaniu świata w jego egzystencji współdziała On ze Stwórcą (Hbr 1, 2.3; Kol 1, 16.17). Wspomniana rola Logosu jako Pośrednika w stworzeniu i zachowaniu świata nie umniejsza godności ani nie ogranicza władzy Boga Stwórcy (Kol 1, 16nn.). Wielu egzegetów interpretuje jednak tekst 1, 3ab nie jako o Pośredniku w stworzeniu świata, lecz odnosi go do odnowienia wszystkiego przez Jezusa Chrystusa<sup>19</sup>.

Wyrażenie w oryginale: *ho gegonen* (3c) sprawia pewne trudności w interpretacji<sup>20</sup>. W przekładach często zalicza się to wyrażenie do jednostki 1, 3ab. Podobnie tłumaczy Remigiusz Popowski: „cokolwiek się stało”<sup>21</sup>. Kwestia dotyczy miejsca znaku interpunkcji. W Wulgacie kropka stoi po „Quod factum est” (3c). W rękopisie P 75, pochodzącym z ok. 200 r., kropka znajduje się po 3ab. Ta wersja, po wielu badaniach, została przyjęta

<sup>18</sup> Opinie zostały zwięźle omówione w Witczyk, „Bóg-Słowo”, 256-282.

<sup>19</sup> Por. tamże, 273-282.

<sup>20</sup> Por. Kurt Aland, „Eine Untersuchung zu Joh 1, 3-4. Über die Bedeutung eines Punktes“, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, nr 59 (1968): 174-209; Ignace de la Potterie, „De interpunctione et interpretatione versuum Joh 1, 3.4“, *Verbum Domini*, nr 33(1955): 193-208; Otto Hofius, „Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus in Joh 1, 1-18“, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 78, nr 1-2(1978): 1-25.

<sup>21</sup> *Nowy Testament. Przekład na Wielki Jubileusz Roku 2000.*

w *Novum Testamentum Graece* <sup>22</sup>. Henryk Witczyk <sup>23</sup>, przeprowadzając filologiczną i semantyczną analizę tekstu, wykazuje, że wyrażenie *ho gegonen* (3c) należy zaliczyć już do następnej jednostki, czyli łączyć je z 1, 4a.

Wielokrotne stwierdzenie „był” o preegzystencji Logosu (1, 1.2), pozostaje w przeciwieństwie do tezy o stawaniu się wszystkiego „przez Niego” (3ab). Albowiem podczas gdy w 1, 1.2 orzeczenia w gramatycznej formie „był” (*en – impf*) mają charakter ogólnych wypowiedzi o trwaniu Logosu w przeszłości bez określenia początku, czasownikowa forma w 3ab „stało się” (*egeneto – aor.*) wyraża czynność przeszłą dokonaną, a w 1, 3c „stało się” (*gegonen – perf.*) oznacza obecny stan, który jest wynikiem czynności dokonanej w przeszłości i podkreśla trwanie jej skutku. Stwierdzenia „był” o preegzystencji i „stało się” o tym, co stało się w przeszłości (czynność dokonana) odnoszą się więc do różnych rzeczywistości, o których wypowiada się autor – poeta.

Odnoszenie wyrażenia „przez Niego” (*di’ autou – 3a*) do Logosu, jako Pośrednika stworzenia świata przez Boga, nawiązuje do Rdz 1, 1 i odpowiada wprawdzie tradycji mądrościowej, ale bliższy kontekst w Prologu daje podstawy do odmiennej interpretacji. Otóż analiza kontekstu prowadzi do wniosku, że przyimek *dia* (*di’ autou – 3a*) należy rozumieć w sensie przyczynowym<sup>24</sup>: „dzięki Niemu stało się wszystko” (*panta*). Termin *panta* (bez rodz.) w Ewangelii Jana oznacza „wszystko”: Ojciec oddał „wszystko” w ręce Jezusa i Jezus zdawał sobie z tego sprawę, kiedy szedł swoją drogą przez świat i wypełniał wolę Ojca, dokonując dzieła (J 3, 35; 13, 3; 17, 2; 21, 17; 19,30). Autor Ewangelii spogląda na „wszystko” (*panta*), co Jezus uczynił, ze stanowiska powielkanocnego i opiewa całe Jego dzieło – „wszystko, co stało się dzięki Niemu”. W zakresie odnowy „nic nie stało się bez” Jezusa Chrystusa (1, 3b; 1, 17)<sup>25</sup>. Znaczenie *panta* jako „wszystko”, co „Słowo Wcielone”, czyli Jezus, uczynił, jest bliższe kontekstowi w Prologu

<sup>22</sup> Zob. przyp. 13.

<sup>23</sup> Witczyk, „Bóg-Słowo”, 256 nn.; podobnie Beutler, *Das Johannesevangelium*, 82, 84 n.

<sup>24</sup> Analogicznie u Pawła: Kol 1, 15,16.19.20; zob. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. Gerhard Friedrich, t. II (Stuttgart-Berlin-Köln: Verlag W. Kohlhammer, 1990), 64-68.

<sup>25</sup> Nie można wykluczyć, że uczniowie Jana Chrzciciela, którzy po męczeńskiej śmierci swojego mistrza tworzyli sektę, podtrzymywali o nim pewne roszczenia. Może powstały one też z innych stron, zwłaszcza tych, którzy strzegli tradycji Mojżeszowych. Podobnym opiniom przeciwstawiał się autor omawianego tekstu.

i w Ewangelii Jana. To okazało się już podczas spojrzenia na tekst Prologu *a tergo*<sup>26</sup> i zostanie potwierdzone w dalszych rozważaniach.

Zapewne autor, niezależnie od tego, skąd zapożyczył „Logos” i jaki miał on sens w źródle jego pochodzenia, umieszczając go w omawianym teologicznym kontekście, nie rozumiał tego terminu w sensie abstrakcyjnych spekulacji, jak w hellenistycznej filozofii lub w judaistycznej i biblijnej tradycji mądrościowej, lecz jako indywidualny, osobowy podmiot, który w preegzystencji trwał w jedności z Bogiem i dzięki Niemu, gdy „Słowo stało się Ciałem” (Człowiekiem), wszystko stało się nowym.

#### 4. „W Nim było życie” — „światłość ludzi” (1, 4)

W wersecie 1, 4 autor – poeta wygłasza dwa twierdzenia o podmiocie, który określił zaimkiem „w Nim” (4a): w Nim było życie; życie było światłością ludzi. Pierwsze mówi o jego istotowym atrybucie, drugie o jego działaniu w stosunku do ludzi. Brak jednak wyjaśnienia wprost, kogo autor rozumie przez „w Nim”. Dopiero kontekst, w którym występuje więcej wypowiedzi o światłości, o świadku i o postawach ludzi wobec Światłości (J 1, 4.5.7.8.9.11.12), daje podstawę do pewnych wniosków.

„Życie”, jakie było „w Nim”, spełniało funkcję światłości dla tych ludzi, którzy pozytywnie ustosunkowali się do Niego: „przyjęli Go” i „uwierzyli w Jego imię”. Wobec tego otrzymali „moc stać się dziećmi Boga” (12b). Te właśnie funkcje wobec ludzi wierzących spełnia „Słowo Wcielone”, które w świat ludzi wniosło życie Boże. Zatem atrybuty „życie” i „światłość ludzi” (4) oraz stwierdzenie „Światłość prawdziwa oświecająca każdego człowieka” (1, 9) zakładają, że zaimkowe określenie „w Nim” (4a) odnosi się do podmiotu, który ma już status „Słowa Wcielonego”. Albowiem w tej kondycji mógł on spełniać wymienione w kontekście funkcje względem ludzi. W tym celu przyszedł On na „świat” (1, 9nn.) i do precyzyjnie określonych „swoich” (11). Również wypowiedzi o różnych postawach ludzi wobec tej „Światłości” zakładają, że ta Osoba była przez nich poznawana, czyli Ona dała im się poznać, by mogli podjąć decyzje, dokonać wyboru – przyjąć lub odrzucić, ponosząc też konsekwencje swoich wyborów. Wobec tego także rozwinięcie w 1, 4.9nn. daje podstawę do wniosku, że wyrażenie „w Nim” mówi o „Słowie Wcielonym”.

Powstaje jednak pytanie: Jaka jest relacja tego podmiotu (4a) do Logosu w 1, 1.2 i do 3ab? Skoro w 1, 4nn. występują wypowiedzi o konkretnych ludziach w ziemskiej rzeczywistości, to wypada przyjąć, że spełnia je nie Logos w preegzystencji (1, 1.2) lecz Osoba, która jest obecna w świecie, wśród ludzi i względem nich spełnia tak doniosłe funkcje. Przez nich może

<sup>26</sup> Por. wyżej, p. 2.

być poznawana i oni mogą ustosunkować się do Niej i do Jej działalności z ponoszeniem wszystkich konsekwencji swoich wyborów. Wobec tego określenie „w Nim” nie może odnosić się do statusu Logosu w preegzystencji (1, 1.2) ani do „Pośrednika w stworzeniu świata”, lecz odnosi się ono do Logosu, kiedy ma już status „Słowa Wcielonego”<sup>27</sup>.

Nasuwa się kwestia: Jak podmiot „w Nim” (4a) ma się do wyrażenia w 1, 3c? Jeśli w 1, 3ab autor mówi o „Słowie Wcielonym”, to również w 3c (*ho gegonen*) występuje ten sam podmiot (*di' autou, charis autou*). Od 1, 3 rozpoczyna się nowa jednostka, w której jest mowa ogólnie o konkretnych funkcjach podmiotu – najpierw pozytywnie (3ab), a potem w formie negatywnej (1c). Dopiero w 1, 4a podmiot zostaje określony zaimkowanym wyrażeniem: „w Nim”, bez podania Jego imiennego określenia, ale w kolejnych wersetych autor opiewa Jego zasadniczą funkcję, jaką spełnia względem ludzi. Autor przypomina też imię tego, którego Bóg posłał do swojego ludu na Jego świadka, czyli Jana (1, 6-8), a następnie mówi o postawach ludzi. Po ogólnych stwierdzeniach w 1, 3ab i 3c, autor mówi o tej samej Osobie, że w niej „było życie”, a to życie „było światłością ludzi” (4a). Są więc podstawy, aby 3c interpretować w ścisłym związku ze „Słowem Wcielonym”, podobnie jak 3ab<sup>28</sup>. To wyjaśnienie znajduje uzasadnienie w kontekście (1, 6-8nn.)<sup>29</sup>.

Znamienne wydaje się też to, że w tekście oryginału od 1, 3-13 nie występuje termin „Logos”, a merytoryczne orzeczenia o podmiocie określonym „w Nim”, jakie w tej części tekstu Prologu są obecne, odpowiadają twierdzeniom, które zostały wyraźnie sformułowane w 1, 14-17. Określenia *ho gegonen* (3c) i „w Nim”, jak wynika z wyżej przeprowadzonej analizy, odnoszą się do tej samej Osoby, o której jest mowa w 1, 14<sup>30</sup>. Kolejne wersety wnoszą więc wyjaśnienie kwestii, o kim autor mówi, stosując zaimkowane wyrażenie „w Nim” (4a) i kogo nazywa *ho gegonen* (3c). One mówią o nowym, w stosunku do 1, 1.2, statusie Logosu, mianowicie kiedy „stało się Ciałem”. Wersety zaś 1, 4.5.9.12.13c opiewają już zasadnicze funkcje, jakie On pełnił wobec ludzi i o tym, jak oni się do Niego ustosunkowali. Te tematy zostały w Ewangelii Jana, w różnym kontekście, szerzej rozwinięte.

<sup>27</sup> Biblijnych podstaw o roli Logosu, czyli drugiej Osoby Trójcy Przenajświętszej, w stworzeniu świata przez Boga należy szukać w innych źródłach Bożego objawienia. Dużo pisze o tym św. Paweł.

<sup>28</sup> Wydaje się, że już w pierwotnej wersji omawianego wersetu (3c) nie było słów: *logos, sarks*. Wersja bez tych dwóch terminów odpowiadałaby genezie tego tekstu w gminie ożywionej tradycją mądrościową.

<sup>29</sup> Literacki aspekt tekstu 1, 3c był już omówiony wyżej (p. 4).

<sup>30</sup> Por. wyżej p. 2.

Po analizie omawianego tekstu powstała hipoteza o literackiej genezie całego Prologu: w tekście 1, 1-18 występują elementy dwóch starochrześcijańskich hymnów o „Słowie Wcielonym”. Pierwszy tworzą wersety 1, 1.2 + 1, 3-13; drugi 1, 1.2 + 1, 14-18. Pierwszy nawiązuje do mądrościowej tradycji i był śpiewany w judeochrześcijańskiej wspólnocie; początek drugiego również wywodzi się z tej samej tradycji, ale potem wyraźnie opiewa dzieje „Słowa Wcielonego” i ten był odmawiany lub śpiewany podczas liturgii we wspólnocie chrześcijańskiej, jaką tworzyli nawróceni poganie. Precyzyjne rozróżnienie tych pierwotnych hymnów w Prologu i określenie czasu ich połączenia wydają się już niemożliwe. Wzmianki o historycznym świadectwie Jana (1, 6-8.15) także łączą obie części Prologu, w których w odmiennej formie i w różnym kontekście jest mowa o „Słowie Wcielonym”. W obu centralną postacią jest Bóg, który posłał do ludzi swojego Syna z bogactwem zbawczych darów, a Ten wypełnił swoją misję, czyli dokonał dzieła (J 19, 30) i powrócił do chwały Ojca (J 1, 18)<sup>31</sup>.

Twierdzenie „w Nim było życie” (1, 4a) ma bezwzględną formę, na którą w oryginale wskazuje rodzajnik w 4b. W tekście nie występują terminy *bios* lub *psyche* lecz *dzoē*. Pierwszy oznacza ogólnie życie biologiczne na ziemi; drugi – *psyche* – w Ewangelii Jana: „życie duszy” (13, 37; 10, 11.15.17.18); *dzoē* zaś. w tejże Ewangelii częściej oznacza „życie Boże” (3, 16; 5, 24.26; 17, 3)<sup>32</sup>.

W Piśmie Świętym (Septuaginta) termin *dzoē* występuje w wielu orzeczeniach o Bogu: On jest „Bogiem żywym”, „żyjącym” (Dn 6, 21.27; Dn 12, 7; Oz 2, 1); źródłem wszelkiego życia (1Sm 2, 6; 2Krl 5, 7; Jr 2, 13; 10, 10; Ps 36, 10). Termin *dzoē* występuje w formułach przysięgi: „na życie Pana” (1Sm 14, 39.45; Iz 49, 18; Jr 4, 2), a także kiedy przez proroków mówił On do swojego ludu: „na moje życie” (Jr 22, 24; Ez 14, 16). Następnie, w tekstach przeciwstawiających Boga Izraela, jako „żyjącego”, różnym bóstwom (Joz 3, 10; 23, 1; 24, 1; 1Sm 17, 26). W religijnym życiu ludu wybranego niezwykle ważne było doświadczenie obecności „Boga żyjącego” ze swoim ludem, dla którego dokonał On wielkich dzieł (Wj 14;

<sup>31</sup> Do odmiennych wniosków, na podstawie swoich badań nad strukturą Prologu, doszedł Michael Theobald, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12*, Regensburger Neues Testament (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2009), 104 nn.; por. Raymond E. Brown, *The Gospel according to John*, The Anchor Bible (New York-London-Toronto-Sydney-Auckland: Doubleday, 1966), I, 21-23.

<sup>32</sup> Interpretację immanencji w J 1, 4a podał Klaus Scholtissek, *In Ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften*, Herders Biblische Studien, t. 21 (Basel-Wien-Barcelona-Rom-New York-Freiburg i. Br.: Verlag Herder KG, 2000), 184-189.

Ps 66), a także świadomość, że bez Niego człowiek nie potrafi godnie żyć (Ps 36, 10; 80, 19; 103, 4). Ten „Bóg żyjący” wielokrotnie przez proroków nawoływał lud do nawrócenia, zapowiadał sąd i odnowienie wszystkiego. Świadectwa Starego Testamentu o „Bogu żyjącym” zostały potwierdzone i uzupełnione w objawieniu Bożym, jakie przyniósł Jezus Chrystus (Mk 12, 24nn.).

W Ewangelii Jana motyw „życie” należy do podstawowych orzeczeń o Jezusie Chrystusie: On „jest Życiem” (J 11, 25; 14, 6; 20, 30.31). „Jak Ojciec ma życie w sobie samym, tak również dał Synowi mieć życie w sobie” (J 5, 26). „Słowo”, które „stało się ciałem” jest dla wierzących źródłem „życia” i poznania „żyjącego Boga”. Takim właśnie, według autora omawianego tekstu, okazywał się Jezus Chrystus (J 1, 16.17b) i tak On też nauczał o Bogu Izraela (J 1, 18; 6, 57). W tajemnicy wcielenia wniósł On w świat ludzi „życie” od Boga i odtąd spełnia swoją zbawczą funkcję udzielania „życia” tym, którzy są posłuszni zaproszeniu i „wierzą w Jego imię” (1, 12). Pojęcie życia (*dzoē*) w Ewangelii Jana jest całkowicie odmienne od życia ziemskiego, doczesnego i odnosi się do życia nadprzyrodzonego i wiecznego, do życia, jakiego udziela Bóg tym, którzy wierzą w Tego, którego posłał dla „życia świata” (J 3, 15.16.36; 5, 21.24.26.29; 6, 33; 11, 25; 12, 50; 14, 6; 17, 2; 20, 30.31; 1 J 3, 16; 5, 20)<sup>33</sup>.

Określenia „życie” (*dzoē*) i „światłość” (*phos*) w 1, 4 oznaczają tę samą rzeczywistość, gdyż Bóg sam jest źródłem „życia”, które dla ludzi w ich doczesnej rzeczywistości jest też „światłością” (4). W świetle Starego Testamentu (LXX) Bóg był źródłem życia i światłości (Ps 36, 10). On światłem okryty (Ps 104, 1.2) sam był światłem dla swojego ludu (Wj 13, 21; 24, 17; Mi 7, 8; Iz 60, 1.3; Ps 89, 16), a także dla indywidualnych osób (2Sm 22, 29; Ps 27, 1), których otaczał światłem swojego oblicza, to znaczy swoją obecnością (Ps 4, 7), aby mogli wypełnić powierzone im zadania (Iz 6, 1nn.). Także Prawo (Tora), które dał przez Mojżesza, zwłaszcza jego streszczenie w Dekalogu, jest światłem (*phos*) dla narodów (Ps 119, 105). W dziejach swojego ludu Bóg w różny sposób udzielał wybranym uczestnictwa w swojej światłości<sup>34</sup>.

Motyw światłości odnoszony do Boga w sensie wyrazowym, przenośnym, a także symbolicznym występuje szczególnie często w Nowym Testamencie: Bóg jest „Ojcem światłości” (Jk 1, 17); „Bóg jest światłością” (*phos*) (1 J 1, 5). W Jezusie i Jego działalności ukazał się odbłask chwały Boga (Hbr 1, 3). Światłość, w jakiej Bóg objawiał swoją obecność, jest cał-

<sup>33</sup> Por. Charles Harold Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, wyd. 6 (Cambridge. University Press, 1963), 188 nn.

<sup>34</sup> Kwestię światłości w judaistycznej tradycji omówił Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, I, 223-226.

kowicie odmienna od ziemskiej światłości (Mk 9, 2nn., par. Mt 17, 1-8). Po zmartwychwstaniu Jezus Chrystus ukazywał się otoczony światłością (Dz 9, 3; 22, 6.9.10; 26, 13), ale zapewne nie w pełni swojej „Światłości”, gdyż ludzie w swojej ziemskiej kondycji nie zdołaliby się ostać.

Boże „życie” jest żywym ogniem (Wj 3, 2; Hbr 12, 29) i miłością, która, promieniując, rozszerza się i zbawia (1 J 1, 2). Dla ludzi na ziemi, otwartych na Boże dary, uczestnictwo w Bożym życiu staje się „światłością” (J 1, 4.5), w której chodzi ten (1 J 1, 7), kto pozostaje w krzewie winnym (J 15, 1-8) i trwa w miłości Chrystusa (J 15, 9-17). Wierzący, którzy chodzą w Jego „światłości”, przeszli ze śmierci do „życia” (J 5, 24, por. 1 J 3, 14). Zatem od postawy człowieka wobec zbawczej inicjatywy Boga, jaką rozwinął On przez Jezusa Chrystusa, zależy jego udział w Bożym „życiu” (por. Mk 10, 17; Łk 10, 25; Ap 2, 10) i w Bożej „światłości” (J 8, 12, por. 9, 5; 12, 35.36.46)<sup>35</sup>.

W tekście: „Światłość w ciemności świeci” (1, 5a) nie chodzi o fizyczną światłość ani o ciemności, które nastają gdy brak fizycznego światła. W Ewangelii Jana termin *phos* raz tylko znaczy fizyczne światło (J 11, 9.10). Nie chodzi też o znany z mitologii i różnych tradycji motyw walki światłości i ciemności. Określenie ciemności w omawianym tekście znaczy brak nadprzyrodzonej, Bożej „światłości”.

W Biblii terminy „światłość” i „ciemności” często odnoszą się, jak pisze Benedict Schwank, do moralnego lub etycznego lub też historycznego dualizmu. Ten jednak nie ma swojego źródła w Bogu ani w samym stworzeniu, lecz powstał i nadal powstaje jako następstwo dobrych lub złych wyborów przez ludzi i ich postępowania. Problem zła, zwłaszcza jego genezy w świetle Biblii, jest szerszy i wymaga odrębnego omówienia. Zestawienie zaś „światłość” i „ciemności” u proroków wskazuje na eschatyczne zbawienie lub odrzucenie (Am 5, 18; Iz 42, 6; 49, 6; 50, 10; 60, 1nn.). Jednak ich przeciwstawienie sobie w sensie dualistycznym występuje dopiero w judaistycznych pismach okresu między-testamentalnego, zwłaszcza w dokumentach z Qumran, gdzie jest mowa o walce „synów ciemności”, przez których są rozumiani bezbożni, przeciwko „synom światłości”, to jest sprawiedliwym, za których uważali się członkowie

<sup>35</sup> Henryk Witczyk pisze: „To dopiero Bóg-Słowo w sposób pełny i doskonały pośredniczy między światem i Bogiem oraz realizuje wszystkie oczekiwania ludu Starego Przymierza dotyczące życia i zbawienia. Tym samym św. Jan koryguje żydowską wiarę w Prawo i Mądrość jako źródła życia. »Wszystko stało się« przez pośrednictwo Boga-Słowa. A życie pełne i nieprzemijające – wieczne – ma swe źródło jedynie w Słowie, Jednorodzonemu Synowi Bożemu, który stał się człowiekiem”; Witczyk, „Bóg-Słowo”, 280.



tej wspólnoty<sup>36</sup>. Koncepcja światłości w Ewangelii Jana jest zdecydowanie osobowa<sup>37</sup>, a wypowiedzi o ciemności, jakie w niej występują, należy rozumieć w kontekście przedstawionej w niej soteriologii i w związku z etycznymi postulatami. Wyobrażenia o kosmicznych lub metafizycznych ciemnościach, jak w antycznych religiach, są tej Ewangelii obce.

„Światłość” (*phos*) w 1, 5 nie jest przedstawiona jako światłość nowego Prawa w przeciwstawieniu do Tory, z którą od ok. 100 r. po Chr. utożsamiano mądrość (4 Ezd 3, 1; 14, 21). „Życie” i „światłość”, o których mowa w J 1, 4,5,9, przyszły na świat w „Słowie Wcielonym” (1, 3c.4.14.17). Ludziom przynosi On nowe „życie” i nową „światłość”. Osoby, które Go nie przyjmują (1, 5b.10c.11b), pozostają na zewnątrz sfery Bożej „światłości” i Bożego „życia”, gdyż nie przyjmują nadprzyrodzonych darów, jakich Bóg udziela tym, którzy są posłuszni zaproszeniu i z wiarą przyłączają się do Tego, o którym Jan Chrzciciel, na podstawie Bożego objawienia (1, 6-8.15.32-34; Mk 1, 10.11. par.), złożył świadectwo, a także świadczyli uczniowie Jezusa (1, 14cd).

Wyrażenie „ciemność Go nie ogarnęła” (1, 5c – *aor.*) odnosi się, ze względu na bliski kontekst (1, 10c.11b), do ludzi, którzy nie poznali i nie przyjęli „Światłości”, „Słowa Wcielonego”. Ta interpretacja znajduje potwierdzenie w kontekście, gdzie jest mowa o tych, którzy poznali Go, przyjęli i uwierzyli w Niego<sup>38</sup>. W stosunku do nich „Światłość” spełnia swoje funkcje: „stają się dziećmi Boga” (1, 12). Ludzie, pozostając w swojej naturalnej kondycji i opierając się tylko na przyrodzonych siłach i stosując tylko ziemskie środki, nie mogą wejść w sferę „życia” i „światłości”, jakie Bóg przez „Słowo Wcielone” (1, 14), czyli przez Jezusa Chrystusa (J 1, 17), przed nimi otworzył.

Skoro w 1, 4 jest mowa o Bożym życiu i Bożej światłości, to również czasownik „świecić” (1, 5a) odnosi się do promieniowania Bożej światłości w świecie ludzi i zależnie od tego, jak oni ustosunkowują się do Bożej zbawczej inicjatywy, ponoszą konsekwencje swoich decyzji i postaw.

<sup>36</sup> Por. 1 QS 1,3.9-10.20-22; 1 QM 1,1 nn; 13,5.16; zob. Lech Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, Pismo Święte Nowego Testamentu, 12 (Poznań-Warszawa-Lublin: Wydawnictwo KUL, 1975), 111n.; Hartmut Stegemann, *Esseńcy z Qumran. Jan Chrzciciel i Jezus*, Biblioteka Zwojów. Tło Nowego Testamentu, t. 9 (Kraków-Mogilany: The Enigma Press, 2002), 81 nn.

<sup>37</sup> Por. Otto Schwankl, *Licht und Finsternis: ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften*, Herders Theologische Studien (Freiburg i. Br.: Verlag Herder KG, 1995); Lech Stachowiak, „Odwieczne pochodzenie Słowa (J 1,1-5)”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 25, nr 3 (1973): 156-168.

<sup>38</sup> Por. Beutler, *Das Johannesevangelium*, 86.

Gramatyczna forma czasownika: „świeci” (*praes.*) wskazuje na trwałe spełnianie przez „Słowo Wcielone” swojej funkcji (1, 5a.9b). Apel Jezusa: „Chodźcie [wierźcie], dopóki macie światłość” (J 12, 35) pozostaje dla ludzi aktualny do końca świata.

Wersety 1, 3c.4.5 w kontekście i na tle starotestamentalnych wypowiedzi o „Bogu żyjącym”, który jest „Światłością”, stają się w pełni zrozumiałe, kiedy uwzględnimy ich kontekst w Prologu i w Ewangelii Jana. Ten tekst stanowi odrębną poetycką jednostkę, w której autor opiewa, jak Bóg przez „Słowo Wcielone” rozwija nową inicjatywę w stosunku do ludzi. On powołuje też i przygotowuje ludzi na świadków swojej nowej, pełnej miłości i miłości, zbawczej inicjatywy względem nich (Jr 31, 3; J 3, 16.17).

### 5. Świadectwo Jana o „Światłości” (1, 6-8)

Jednostka 1, 6-8 odznacza się wprawdzie własnym stylem, ale dzięki motywowi świadectwa, a także antytezy: „nie był światłością” / „była Światłość prawdziwa” pozostaje w ścisłym związku zarówno z poprzednimi wersetami (1, 4.5), jak i z następującymi po niej (1, 9nn.)<sup>39</sup>. Aktualna wersja tego tekstu daje podstawę do wnioskowania, że wersety te zostały napisane ze względu na motyw światłości w 1, 4.5.9. W żadnym innym miejscu Prologu nie byłby on stosowny i nie spełniłby swojej funkcji<sup>40</sup>. W tekście J 1, 6-8.15 jest mowa o konkretnej, historycznej postaci – o Janie, którego później nazwano Chrzcicielem, i o jego zadaniu, by „zaświadczył o Światłości” (1, 7-8).

Tekst 1, 6-8 zawiera trzy wypowiedzi: 1) „był człowiek”, czyli autor mówi o konkretnym, historycznym człowieku (6a); 2) ten „był posłany przez Boga” (6b. 7b.8b); a więc on nie wystąpił w swoim imieniu i z własnym programem, czyli nie był samozwańcem; 3) on został imiennie okre-

<sup>39</sup> Christoph G. Müller, „Der Zeuge und das Licht. Joh 1,1 – 4,3 und das Darstellungsprinzip der Synkrisis“, *Biblica*, 84, nr 4 (2003): 479-509; Beutler, *Das Johannesevangelium*, 88nn.

<sup>40</sup> Por. Eugen Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums. Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen*, *Novum Testamentum et Orbis Antiquus* 5 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987), 81; Franciszek Mickiewicz, *Świadkowie zbawczego posłannictwa oraz mesjańskiej i boskiej godności Jezusa w pismach św. Łukasza i św. Jana* (Ząbki: Apostolicum, 2003), 76 nn.; Tomasz Hergesel, Mariusz Rosik, „»Posłany, aby zaświadczyć o światłości« (J 1, 8). Postać Jana Chrzciciela we współczesnej literaturze egzegetycznej”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 55, nr 2 (2002): 146-152; Hartwig Thyen, *Das Johannesevangelium, Das Neue Testament Deutsch*, wyd. 17, t. 4 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998), 78 n.

ślony: „Jan” (6c). To imię pochodzi od hebr. *Jehohanan* lub *Johanan* i znaczy: „Jahwe okazał się łaskawy”<sup>41</sup>. Wersety 7-8 wnoszą informacje o jego zadaniu: on ma zaświadczyć o „Światłości”, aby wszyscy uwierzyli. Sam jednak nie był „Światłością” lecz świadkiem Tego, który był „Światłością” (8). Za tym konkretnym człowiekiem, świadkiem o imieniu Jan, stoi więc autorytet Boga Izraela, który go powołał, przygotował na świadka i posłał do swojego ludu. Cały ten blok informacji o Janie został zamknięty stwierdzeniem: on nie był światłością i podkreśleniem jego roli świadka o „Światłości” (8).

Wypowiedzi o Janie w 1, 6-8 są podkreślone samą strukturą tekstu, w którym występują trzy pary twierdzeń o nim: dwa, że nie on był „Światłością”; dwa, że był posłanym; dwa razy jest mowa o jego roli świadka „Światłości”, którą pełnił na podstawie otrzymanego od Boga mandatu i zapowiedzianego mu znaku, po którym rozpoznał „Tego, który miał przyjść” (Mt 11, 3; J 1, 32-34).

Cel posłannictwa Jana został ściśle określony: złożyć świadectwo o „Światłości”, „aby wszyscy w Niego uwierzyli” (1, 7). Jan był posłany do Izraela i składał świadectwo już to głosząc kazania i nawołując lud do nawrócenia i udzielając chrztu (Mk 1, 2nn., par.) już to udzielając odpowiedzi na pytania członków delegacji przywódców z Jerozolimy (J 1, 19-28), już to mówiąc o Nim swoim uczniom (J 1, 29nn.). Później, podczas polemiki, Jezus przypomniał swoim rozmówcom, że nie uwierzyli Janowi i nie przyjęli jego świadectwa (Łk 7, 29.30).

Czasownik „wierzyć” ma tu sens, podobnie jak hebr. *haamim*: „darzyć Boga pełnym zaufaniem”. Jan obwieścił Izraelowi, że Ten, którego przyjście Bóg zapowiadał przez proroków, jest już obecny wśród ludu i złożył o Nim świadectwo. W ten sposób Bóg Izraela dokonał przez proroka Jana inauguracji mesjańskiego posłannictwa „Tego, który miał przyjść” (Mt 11, 3).

Po Bogu, tenże Jan był więc, według autora omawianego tekstu (1, 6-8), drugim świadkiem rozpoczęcia przez Jezusa swojej publicznej działalności. Po Janie świadectwo składają uczniowie Jezusa i sam autor Prologu (1, 14c nn.). „Światłość” przyszła od Boga w świat ludzi i wymaga od nich ustosunkowania się do Niego wraz z wszystkimi konsekwencjami. Apel o wiarę występuje tu po raz pierwszy w Ewangelii Jana i on jest w niej ponawiany w różnym kontekście, szczególnie w pierwszym epilogu (J 20, 30.31).

Autor tekstu, umieszczając historyczną postać Jana i jego rolę świadka w kontekście indywidualnej Osoby, jaką jest „Słowo Wcielone”<sup>42</sup>, i mówiąc o jego funkcjach wobec ludzi (por. 1, 4.5.9), daje podstawę do wniosku, że

<sup>41</sup> Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, 113.

<sup>42</sup> Por. wyżej wyjaśnienia do J 1, 3-5.

Ten, o którym Jan składał świadectwo, rozwijał już swoją publiczną działalność w współczesnych Janowi historycznych warunkach. Autor hymnu konsekwentnie kontynuuje więc swoją interpretację Logosu z J 1, 1nn. i Jego funkcji wobec ludzi oraz utożsamia Go z Tym, który według zapowiedzi proroków miał przyjść (Łk 7, 20 par.), był w Izraelu oczekiwany i z Jego przyjściem wiązano różne nadzieje, a Jan zaświadczył o Jego obecności wśród ludu.

Związły tekst J 1, 6-8 o roli Jana, jako świadka „Światłości”, zakłada, że pierwsi adresaci tej Ewangelii już dużo o nim i o jego działalności wiedzieli (por. Mk 1, 2nn.; Mt 3, 1nn.; Łk 3, 1nn.). Ewangelista Jan informacją w J 1, 19-28.32-34 uzupełnia relacje synoptyków. Z inicjatywy Boga historyczne posłannictwo Jana Chrzciciela było ściśle związane z Jezusem Chrystusem, który przyjął i potwierdził świadectwo Jana o sobie (Mk 9, 11-13; Łk 7, 24-30). Motyw światłości i temat świadectwa w omawianym Prologu prowadzą konsekwentnie do kolejnej jednostki hymnu.

## **6. „Światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka” (1, 9)**

Literackie zgodności i temat światłości (*phos*) w 1, 4.5.9 świadczą o tym, że między tymi wersetami zachodzą pewne związki, a także z 1, 6-8 ze względu na motyw światłości zaprzeczony Janowi i potwierdzenie jego roli świadka o „Światłości”. Po orzeczeniu o Janie, że nie on był „Światłością” (8a), w w. 9a autor z emfazą stwierdza: „była Światłość prawdziwa”, a w 9b nawiązuje do 4.5. Orzeczenie: „Światłość prawdziwa” w 9c także potwierdza wypowiedź w 1, 5.

Stwierdzenie o Janie, że on „nie był Światłością” (8) rozpatrywane w kontekście w. 9a, może być podstawą do hipotezy, że po śmierci Jana Chrzciciela jego uczniowie uważali swojego mistrza za „Światłość” i autor przeciwstawił ich opinii swoje twierdzenie o „Światłości prawdziwej” (9a). Ta hipoteza nie ma jednak wystarczających podstaw w źródłach, które by ją potwierdziły. Orzeczenia o Janie w 1, 6.7.8bc oraz kontekst (1, 4.5.9a) wyraźnie skupiają się na osobie, która w 1, 9a została nazwana „Światłością prawdziwą”. Zresztą w Ewangelii Jana określenie „światłość” jest konsekwentnie odnoszone do Jezusa (8, 12; 9, 5; 12, 35.36). Zapewne wypowiedzi Jana w kazaniach i jego świadectwo były przez wielu uważane za światłe (J 1, 19nn.; 5, 35), ale w Prologu jest eksponowana jego rola świadka „Światłości prawdziwej”.

Autor wygłasza o Osobie, którą określa „Światłością prawdziwą”, trzy grupy twierdzeń: pierwsza – „był na świecie” (10a), „przyszedł do swojej własności” (11a); drugą tworzą paralelnie zestawione określenia postaw lu-

dzi wobec Niego: „świat go nie poznał” (10b), „swoi Go nie przyjęli” (11b); w trzeciej są określone konsekwencje dla tych, którzy „przyjęli Go” i „wierzą w Jego imię” (12.13c). Werset 1, 13 stanowi interpretację w. 12. Wobec tego, tekst 1, 9-13 tworzy zwartą jednostkę o poetyckiej formie, która pozostaje w ścisłym związku 1, 3-8.

Określenie „Światłość prawdziwa” staje się zrozumiałe nie w kontekście 1, 4.5 ani wersetów 6-8 lecz dopiero przy rozpatrywaniu funkcji, jaką ta „Światłość” spełnia w stosunku do ludzi: „oświeca każdego człowieka” (9b); sprawia, że ci, którzy „przyjęli Go” i „wierzą w Jego imię” „stają się dziećmi Boga” (12). Powstaje jednak pytanie: Jak rozumieć imiesłów „przychodząc” (*erchomenon* – 9b)? Zdaniem Andrzeja Oczachowskiego<sup>43</sup>, gramatycznie *erchomenon* może być poprawnie łączone z „Światłością prawdziwą” (9a) lub z „każdego człowieka przychodzącego na świat” (9b). Rozpatrując tę kwestię na tle kontekstu, wypada przyjąć, że *erchomenon* odnosi się do *phos* (9a)<sup>44</sup>. Albowiem „Światłość prawdziwa”, przychodząca na świat, wykazuje władczą aktywność (1, 9c, por. J 3, 19; 12, 46.47), czego w Ewangelii Jana, nie przypisuje się człowiekowi. O Janie autor nie orzeka: „przychodząc na świat” lecz „stał się”, „był” (1, 6, por. J 16, 21). Czasownik „był” (*en*), w kontekście 9a łączy się nie z *erchomenon*, jak pisze Benedict Schwank, lecz mówi o preegzystencji „Światłości”, gdyż w tekście jest mowa o Jego egzystencji przed przyjściem na świat, czyli „był” (*en* – 9a) nawiązuje do preegzystencji (1, 1.2), a „przychodząc” (*erchomenon* – 9b) do 1, 3.4.5. Ze stwierdzenia, że „Światłość prawdziwa oświeca każdego człowieka” (9c), można wnioskować, że ona przewyższa naturalne uzdolnienia i funkcje człowieka, który egzystuje w tym świecie, a nadto podkreśla, że funkcja ta ma powszechny charakter, czyli odnosi się do wszystkich ludzi.

Przymiotnikowe określenie światłości jako „prawdziwa” nadaje jej sens ekskluzywny, który wynika także z 1, 9b. W świetle poprzedzającego kontekstu Osoba, która ma tak wielką władzę nad ludźmi, utożsamia się z tym, który dokonał odnowy wszystkiego (3ab), a w 1, 3c został określony nowy status Jego egzystencji: [Słowo] „stało się ciałem” = „Człowiekiem”<sup>45</sup>. W kolejnych wersach autor stwierdza: „w Nim było „życie” i „światłość” oraz opisuje Jego funkcje wobec ludzi (4.5). W 9ab zaś w pisze o Jego funkcji: „oświeca” każdego człowieka w tym świecie i o postawach ludzi wobec Niego. Określenie „prawdziwa” przeciwstawia tę „Światłość” wszelkim roszczeniom, jakie w czasach biblijnych i później zgłaszali różni

<sup>43</sup> Andrzej Oczachowski, „Chrystologiczny tytuł *erchomenon* w czwartej Ewangelii”, *Studia Paradyskie*, nr 11 (2001): 179-192.

<sup>44</sup> Podobnie Thyen, *Das Johannesevangelium*, 81 nn.

<sup>45</sup> Por. wyżej, p. 4, 5.

samozwańcy, którzy nie byli posłani przez Boga i, głosząc fałszywe nauki, zwodzili ludzi.

Gramatyczna forma: „oświeca” (*photidzei – praes.*) (9b, por. 1, 5a) podkreśla, że „Słowo Wcielone” od chwili wejścia w świat, wykonuje tę funkcję zawsze aktualnie „oświecając każdego człowieka”, aby on mógł podjąć decyzję o swoim zbawieniu. Bóg Odwieczny (1, 1.2) ukazuje ludziom autentyczną drogę do zbawienia. Omawiany tekst pozostaje w pewnej paraleli do Tt 2, 11. W tej części Prologu zostało opisane ustawiczne zbawcze działanie „Słowa Wcielonego”, jako „Światłości prawdziwej”<sup>46</sup>, która przysłała na świat od Boga i „oświeca każdego człowieka” (9b). Wobec tego ta „Światłość prawdziwa” jest jedynym Pośrednikiem, przez którego ludzie mogą uzyskać zbawienie wieczne. Z omawianego tekstu można też wnioskować, że ci, którzy są Jego sługami i świadkami, powinni mieć w sobie „życie Boże” i Jego „światłość” (por. J 12, 36; Mt 5, 16.48).

„Światłość prawdziwa” nie jest z tego świata. Jej oświecająca funkcja (9b) jest zupełnie odmienna od tworców ludzkiej kultury. Ona jest darem Bożym, który ukazuje i prowadzi do wyższej doskonałości (Mt 5, 16.48). Ludziom przynosi autentyczne objawienie od Boga i stawia każdego człowieka przed koniecznością dokonywania wyborów z ponoszeniem konsekwencji. Za „Światłością prawdziwą”, o której autor składa świadectwo, stoi autorytet samego Boga, który posłał swojego Syna na świat i powołał ludzi na Jego świadków (por. J 1, 14 nn.32-34; 3, 16.17; 9, 5; Mk 1, 9-11; 9, 7 par.).

## 7. Był na świecie – świat Go nie poznał (1, 10)

Od 1, 10 nie spotykamy już w Prologu terminu „światłość” (*phos*), a zaimek względny *auton* (rozdz. m. w 10c nn.) wskazuje, że jest mowa o tym samym podmiocie, czyli o „Słowie Wcielonym”. Integralność tej jednostki Prologu i jej związek z poprzednimi wersetami są zachowane, gdyż występuje w niej ten sam podmiot, który jest różnie określony: już to jako „Logos” (*implicit* – w. 3) już to „światłość ludzi” (w. 4), już to „Światłość prawdziwa” (w. 9), a potem autor odsyła do Jego imienia (12c) i określa Jego tożsamość (1, 17b).

Werset 1, 10 zawiera trzy twierdzenia o tej samej osobie, której autor znowu nie określa wprost, lecz, nawiązując do poprzedzających wypowiedzi, wskazuje na nią: 1) był na świecie – wśród ludzi; 2) świat – przez Niego

<sup>46</sup> Temat ten rozwinął: Adam R. Sikora, „Była Światłość prawdziwa (J 1, 9a). Jezus jako światłość w Prologu czwartej Ewangelii”, *Poznańskie Studia Teologiczne*, nr 23 (2009): 77-88.

się stał; 3) świat – ludzie nie poznali Go, a w 10c kryje się aluzja do 1, 5: nie pojęli Go i nie przyjęli.

Termin „kosmos” występuje w 1, 10 trzykrotnie: w 10a, podobnie jak w 9a, jest mowa o świecie, w którym egzystują ludzie obdarzeni inteligencją i tworzą swoją kulturę<sup>47</sup>. W tym znaczeniu zachodzi on też w 10c, czyli autor nawiązuje do 10a. Do tych właśnie ludzi przyszedł On od Boga i przynosi dar „życia”, które dla nich jest „światłością” (1, 4.9). Przez wielu nie został jednak poznany i przyjęty (1, 5.11). Nie posłuchali Go i nie przyjęli Jego darów. Ta interpretacja odpowiada Ewangelii Jana, w której częściej jest mowa o tym, że On został posłany przez Boga, a przez ludzi nie został poznany i przyjęty (3, 16; 12, 47-49). Częściej też jest w niej mowa o tych, którzy odrzucili Jezusa Chrystusa (12, 31.37; 15, 18; 17, 15).

Czasownik „poznać” w 10c oznacza nie tylko intelektualnego poznanie, według kategorii myślenia, jakie zostały wypracowane przez greckich filozofów ani poznania w sensie doświadczeń podczas misterii inicjacji, jakie były uprawiane w hellenistycznych czasach, ani gnostyckiego poznania lecz w sensie semickim, które jest osobowym doświadczeniem obecności Boga<sup>48</sup>, który w swoich dziełach objawiał się wybranym osobom lub ludowi. To doświadczenie prowadzi do osobistego przeświadczenia, do zrozumienia i przekonania oraz do decyzji udzielenia Bogu odpowiedzi na Jego, pełną miłosierdzia i miłości, inicjatywę. Człowiek jest stale od nowa prowokowany, aby Bogu dawał godną odpowiedź, pełnił Jego wolę i okazywał się wdzięcznym za otrzymane dary.

Źródłem mocy „Światłości prawdziwej” jest Bóg. Logos jest Bogiem (1, 1.2). Wchodząc w ludzkie dzieje, oferuje ludziom uczestnictwo w nowym życiu i w światłości (1, 3c.4.5). Współpraca z Jego darami kształtuje religijną osobowość człowieka wierzącego w Jezusa Chrystusa (1, 12.17) i gwarantuje mu wejście do życia wiecznego (J 11, 25; 20, 30.31). Tradycje o Bożym objawieniu podane w Starym Testamencie znajdują ze stanowiska i w świetle „Światłości prawdziwej” pełne wyjaśnienie.

„Światłość prawdziwa oświeca każdego człowieka” (1, 5.9) – określenie w oryginale: *panton* (każdego) podkreśla, że ono spełnia swoje funkcje powszechnie wobec wszystkich ludzi ku ich zbawieniu. Warunkiem jednak, by móc otrzymać uczestnictwo w „życiu” i „światłości”, jakie ludziom

---

<sup>47</sup> Znaczenie terminu *kosmos* w Ewangelii według św. Jana omówił Branislav Kluska, „Odpowiedzialność chrześcijanina za świat według czwartej Ewangelii”, w *Moralność objawiona w Biblii*, red. Wojciech Pikor, *Analecta Biblica Lublinensia VII* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2011), 147-167.

<sup>48</sup> Por. Ernst Dieter Schmitz, „ginosko”, w *Theologisches Begrifflexikon zum Neuen Testament*, red. Lothar Coenen, Erich Beyreuther, Hans Bietenhard, wyd. 7 (Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1986), I, 243 nn.

przynosi, trzeba pozytywnie ustosunkować się do Niego z wiarą (1, 12), przyjmując Jego dary i strzec ich w swoich egzystencjalnych, zmiennych warunkach (Ap 2, 10c). Ludzie zostali obdarzeni inteligencją i Bóg wymaga od nich podejmowania odpowiedzialnej współpracy w kształtowaniu swoich relacji z Nim, tak że konsekwentnie do swoich wyborów i postaw w czasie, przygotowują oni swój los na wieczność. Tych, którzy ustosunkowują się do Niego z wiarą i zaufaniem, prowadzi On do życia wiecznego, które jest zarazem „prawdziwą światłością” Bożą.

O wiecznie uszczęśliwiającej rzeczywistości wypowiedziano się w pierwotnym chrześcijaństwie w sposób opisowy: „życie wieczne”, „światłość wiekuista”, „nieprzemijające szczęście” lub analogicznie. Święty Paweł opisał je w następujących słowach:

„Ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć,  
jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (1Kor 2, 9).

## 8. Przyszedł do swoich – swoi Go nie przyjęli (1, 11)

Werset 1, 11 zawiera dwa twierdzenia: przyszedł do swojej własności (11a); swoi Go nie przyjęli (11b). Wyrażenia: „przyszedł na świat” (9b) i „przyszedł do swojej własności” (11a) są paralelne i w poetyckiej formie mówią o konkretnych rzeczywistościach. Ten styl jest właściwy w semickim myśleniu: najpierw daje się określenie ogólne, a potem uwaga jest skupiona na wyjaśnieniu szczegółowego elementu<sup>49</sup>. Ogólne stwierdzenie: „na świecie było Słowo” (10a) obejmuje także bardziej precyzyjne określenie: „przyszedł do swoich”; odpowiednio też drugie: „świat [ludzie] Go nie poznali” — „swoi Go nie przyjęli” (11b). Ten styl daje też podstawę do wniosku o samym autorze, który z większej perspektywy ocenia historyczną sytuację — odrzucenia Jezusa Chrystusa przez przywódców ludu wybranego. On mówi jednak także o sytuacji sobie współczesnej, mianowicie o świecie, w którym wówczas była już głoszona Ewangelia, ale przez wielu nie była ona przyjmowana z wiarą.

Ogólny sens wypowiedzi: „przyszedł na świat”, „był na świecie” (9b.10a) został uściślony w stwierdzeniu: „przyszedł do swojej własności” (11a), to znaczy do tych, których Bóg, w świetle biblijnej tradycji Starego Testamentu, wybrał, prowadził i przygotowywał na Jego przyjście (Wj 19, 5; Pwt 4, 20; 7, 6; Ez 11, 20; 37, 27; Iz 49, 21; Ml 3, 17; por. Dz 20, 28; Ef 1, 14; 1 P 2, 9). Często Bóg przez swojego proroka stwierdzał: „moja własność”. Lud ten jest własnością Boga, ale też Tego, dla którego Bóg Ojciec go powołał i prowadził do pełni czasów (Ga 4, 4; Hbr 1, 1.2a). Prorocy właśnie

<sup>49</sup> Por. Boman, *Das hebräische Denken*.



przekazywali mu słowa od Boga i Jego obietnice oraz podtrzymywali w nim nadzieje aż przyszedł Ten, który miał przyjść (Mt 11, 2–6; 21, 33nn.) i do którego należy berło (Iz 9, 1).

Orzeczenie: „swoi nie przyjęli” (11b)<sup>50</sup> pozostaje w paraleli do: „świat nie poznał” (10c). Przytoczone określenie (11b), rozpatrywane w swoim kontekście, może być podstawą do wniosku, że oni nie „poznali” świadectw proroków o tym, który miał przyjść i też nie „poznali” i nie uznawali świadectwa Jana Chrzciciela o Nim za wiarygodne oraz nie poznali świadectw Boga Ojca o Nim, na które tenże Jan się powoływał (1, 32-34; Mk 1, 10.11, par.), ani świadectw Jezusa o swoim posłannictwie od Boga, na które On sam wielokrotnie się powoływał. Nie przyjęli zatem świadectw samego Boga o Nim, jakie składał przez proroków i w dziełach Jezusa (J 5, 17.36). Tych świadectw też nie „poznali” zgodnie z intencją samego Boga, który prowadził inicjatywę objawienia i realizował plany zbawienia ludzi. Nie okazując posłuszeństwa nawoływaniom Jana, poprzednika Mesjasza, udaremnił zamiar Boży względem siebie (Łk 7,30, par.). Podobnie było wcześniej, kiedy Bóg przez proroków wołał do swojego ludu. Za wspomnianymi świadectwami, jakie są głęboko wpisane w dzieje ludu wybranego, stoi autorytet samego Boga (Mt 23, 37; J 1, 32-34).

## 9. Którzy Go przyjęli i uwierzyli, stali się dziećmi Boga (J 1, 12)

W tekście 1, 12 występują orzeczenia, które także pozostają w ścisłym związku z poprzedzającymi wersetami: w 12a jest wzmianka, że niektórzy Go „przyjęli”; wobec tego oni mogli też przyjąć dary Boże i „stali się dziećmi Boga”; te osoby spełniły warunek, by móc uzyskać tę nową tożsamość, mianowicie „wierzą w Jego imię”, to znaczy w Jego Osobę, jako posłanego przez Boga<sup>51</sup>. W 1, 12a mowa jest o tej samej osobie, która występuje w 10c.11b. W 1, 10c nie został On „poznany”, a w 11b „nie był przyjęty przez swoich”. Po tych ogólnych wypowiedziach o negatywnych postawach wobec Niego, w. 12a wnosi informację o tych, którzy ustosunkowali się do Niego pozytywnie. Autor, zgodnie ze swoim stylem, przeciwstawia ich tym, którzy „Go nie przyjęli”. W stosunku do tych, którzy Go „poznali”, „przyjęli” i „uwierzyli w Jego imię”, podmiot opisany w poprzednich wersetach Prologu (1, 3c-5.9) rozwinął swoją działalność, która nie ogranicza się tylko do ich „oświecania” (9b) lecz sprawił, że oni otrzymali nowy status wobec Boga: „stali się dziećmi Boga” (12b) – duchowo „narodzili się z Boga” (13c).

---

<sup>50</sup> Schnackenburg, *Das Johannsevangelium*, I, 236, utożsamia ich z przedstawicielami ludu wybranego czasów Jezusa.

<sup>51</sup> Por. wyżej p. 10.

W Biblii naród Izrael jest przez Boga, na podstawie wybrania przez Niego, nazwany „synem moim” (Wj 4, 22.23). Potem określenie to, w sensie przenośnym, było odnoszone też do indywidualnych osób: do sędziów (Syr 4, 10) i królów (2Sm 7, 14; Ps 2, 7), a także do nieszczęśliwych (Ps 68, 6-7) i sprawiedliwych (Mdr 2, 13; Syr 51, 10). Również w kolejnych wersetach omawianego Prologu jest mowa o udzielonym wierzącym statusie „dzieci Boga” jako dar Boga, ale za pośrednictwem „Słowa Wcielonego” (1, 14a), czyli przez Jezusa Chrystusa (1, 17b), który oddał swoje życie za zbawienie ludzi (J 10, 17; Hbr 5, 3). Nikt sam nie może wejść w tę szczególną relację z Bogiem (1J 3, 1). Bóg oczekuje jednak od ludzi, aby Mu zawierzili i przyjęli zaproszenie; aby „uwierzyli w imię” Tego, którego do nich posłał (1, 12c) i wytrwali w wierze i w Jego miłości (J 14, 21.23).

W omawianym tekście obie grupy osób są potomkami Abrahama, czyli członkami ludu wybranego. Inicjatywę zbawienia ludzi prowadzi Bóg Ojciec przez swojego Syna (J 3, 15.16; 6, 37nn.). Od ludzi wymaga On posłuszeństwa wobec Tego, którego do nich posłał (Mk 9, 7) i przyjęcia z wiarą objawienia, jakie On przyniósł od Ojca (J 3, 18; 1 J 3, 23; 5, 10nn.). To „nowe narodzenie” realizuje się w warunkach historycznych, co zakłada już przyjęcie i wiarę w historycznego, osobowego Pośrednika zbawienia, który przyszedł od Boga<sup>52</sup>. Skoro tym, którzy nie przyjęli Go (1, 11b), zostali przeciwstawieni ci, którzy Go przyjęli (12a.13c), to płynie z tego wniosek, że osoby obu grup, o których mowa w omawianym tekście, stanowią Jego własność (1, 11a), czyli chodzi o członków ludu wybranego: jedni Go „przyjęli”, a inni „nie przyjęli”. Więc także konsekwencje ich postaw wobec nowej inicjatywy Boga są różne.

Nie przyjmując Tego, którego Bóg posłał, a którego „chwałę” Bóg objawił w Jego nauczaniu i w dziełach, jakich dokonał jako „Światłość prawdziwa”, ludzie pozostają w swojej naturalnej, doczesnej kondycji. W porównaniu do perspektywy, jakie Bóg przez „Słowo Wcielone” dla ludzi otworzył, jest ona ciemnością. W swojej ziemskiej egzystencji szukają oni rozwiązania swoich problemów, zwłaszcza sensu życia, ale nie potrafią znaleźć jego ostatecznego wyjaśnienia ani osiągnąć wiecznego życia własnymi siłami.

Dary, jakie człowiek otrzymuje przez ukonstytuowanie w relację „dzieci Boga”, są całkowicie odmienne od wszystkiego co ziemskie. „Światłość prawdziwa”, oświecając każdego człowieka (1, 9), stawia go przed koniecznością podejmowania odpowiedzialnych decyzji, a konsekwencje dokonanych wyborów sięgają w wieczność.

<sup>52</sup> Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, I, 238, 508-524.

## 10. „Narodzili się z Boga” (1, 13c)

Forma czasownikowa w 1, 13c była, na podstawie rękopisów, przez wieki przekazywana w liczbie mnogiej. Kiedy w 1953 r. R. Boismard ogłosił swój komentarz do Prologu Ewangelii według św. Jana, ukazał się też przekład tej Ewangelii dokonany przez D. Mollat<sup>53</sup>. Obydwaj egzegeci, na podstawie swoich badań nad rękopisami, podają tekst 1, 13c w *sing.*: „z Boga się narodził”. Ta forma występuje też u niektórych Ojców Kościoła z II w. W tej wersji przekładu słowa te są odniesione do Jezusa Chrystusa: „narodził się z Dziewicy”<sup>54</sup>. Forma liczby pojedynczej nie występuje jednak w żadnym wczesnym greckim rękopisie pism Nowego Testamentu, lecz dopiero w późniejszym rękopisie z V w. *Codex Veronensis* i w przekładach oraz w cytatach u niektórych Ojców Kościoła<sup>55</sup>. W roku 1956 i 1966 zostały ogłoszone rękopisy (kodeksy) Ewangelii według św. Jana P 66 i P 75, które pochodzą z czasów ok. 200 r. One mają wersję liczby mnogiej<sup>56</sup>. Ten, po wielu badaniach, powszechnie przyjęty grecki tekst Nowego Testamentu stanowi podstawę do dalszych badań i przekładów na nowożytny języki. Także szerszy kontekst Ewangelii Jana daje podstawę do przyjęcia w 1, 13c formy liczby mnogiej (por. 3, 3nn.).

W wersecie 1, 13 autor interpretuje swoją wypowiedź z w. 12, że status „dzieci Boga” uzyskali oni nie na skutek naturalnego narodzenia (13ab) lecz jako dar Boga<sup>57</sup>. Chociaż autor radykalnie przeciwstawia „narodzenie z Boga” (13c) narodzeniu biologicznemu, to jednak „ciała” (*sarks*) nie ocenia negatywnie. W ogóle w Ewangelii Jana nie występuje jego negatywna charakterystyka, jak u Pawła (Ga 5, 17). W omawianym tekście (1, 13ab) też nie należy doszukiwać się zamierzonej aluzji piętnującej przywiązanie Izraelitów do swojego biologicznego pochodzenia od Abrahama (J 8, 39a).

W omawianym tekście chodzi o rzeczywiste nowe narodzenie, które ewangelista Jan opisuje już to jako „narodzenie z Boga”, już to „narodzenie

<sup>53</sup> W: *La Sainte Bible traduit en français sous la direction d' École Biblique de Jérusalem* (Paris. Les Éditions du Cerf, 1955). Także w wydaniu: Paris 1961.

<sup>54</sup> Por. Ignace de la Potterie, *La Mère de Jésus et la conception virginale du Fils de Dieu* (New York 1992); Antonio Vicent Cernuda, „La doble generacion de Jesucristo segun Jn 1,13-14”, *Estudios Biblicos*, nr 40 (1982): 49-117, 313-244.

<sup>55</sup> Thyen, *Das Johannesevangelium*, 88.

<sup>56</sup> Zob. *Novum Testamentum Graece*, 92 n.

<sup>57</sup> Joachim Kügler, „Denen aber, die ihn aufnahmen ...“ (*Joh 1,12*). *Die Würde der Gotteskinder in der johanneischen Theologie und Geschichte*, Jahrbuch für Biblische Theologie 17, *Gottes Kinder* (Neukirchen-Vluyn 2002): 163-179.

z góry”, już to „narodzenie z Ducha Bożego” (J 3, 3nn.)<sup>58</sup>. To zaś stało się dzięki nowej inicjatywie Boga w pełni czasu (Ga 4, 4), kiedy przyszedł Ten, który miał przyjść (Mt 11, 3). On wypełnił swoje posłannictwo, chociaż przez wielu nie został przyjęty, Bóg jednak przyjął wykonane przez Niego dzieło i otoczył Go chwałą.

Biblijni autorzy, którzy pisali pod natchnieniem Ducha Bożego, słowami i obrazami wziętymi ze swojego kulturowego środowiska, piszą o nowej inicjatywie Boga w dziejach świata, która dla ludzi stwarza wielkie szanse, ale wymaga od nich pozytywnego ustosunkowania się do niej w posłuszeństwie, w wierze i w miłości. Podobnie, jak z Janem Chrzcicielem był Bóg Izraela i On stał za jego świadectwem, tak również ze „Słowem Wcielonym” (Jezusem Chrystusem – 1, 17b), kiedy będąc wśród ludzi na ziemi wypełniał swoje posłannictwo, Bóg był z Nim i o Nim składał świadectwo (J 5, 17.26). Także z tymi, którzy „narodzili się z Boga” i nadal egzystują w tym zmiennym świecie, jest Bóg (J 1, 12.13c; 16, 5-15; 1 J 4, 4; 5, 4). Albowiem oni z wiarą przyjmując dary, jakie od Boga przynosi „Słowo Wcielone”, czyli Jezus Chrystus, otrzymują uczestnictwo w życiu Bożym i w Jego światłości. Wielkość i wspaniałość tych darów pozostaje jednak, na tym świecie, zakryta także dla wielu, którzy wierzą i miłują Boga.

## 11. „Słowo stało się ciałem” (1, 14)

Tekst Prologu 1, 14-18 wyraźnie różni się 1, 1-13 zarówno formą literacką jak i treścią. Autor, stosując w 14a grecki termin *logos*, nawiązuje do wypowiedzi w 1, 1.2 o Jego preegzystencji i ścisłej jedności z Bogiem. W pierwszej części Prologu autor opiewał, chociaż w sposób zawołowany, fakt wcielenia Słowa i dzieło Jezusa Chrystusa oraz informuje o roli Jego świadka o imieniu Jan, a także przypomina postawy wielu wobec nowej inicjatywy Boga (1, 10c.11b.12ac.13c). W 1, 14 nn. autor otwarcie stwierdza, że „Słowo stało się ciałem”, a następnie opiewa wielkie dzieło Boga<sup>59</sup>, jakiego dokonał przez Jezusa Chrystusa, a w formułach wyznania w liczbie mnogiej (14c), są wymienieni świadkowie tego. Te i inne okoliczności dały podstawy do hipotez o różnych redakcjach odnośnych tekstów Prologu. Zdaniem Lecha Stachowiaka, w. 14 należał nie tylko do pierwszego opra-

<sup>58</sup> Henryk Witczyk, „Stawać się »dzieckiem Boga« mocą daną przez Słowo Wcielone (J 1, 10-13)”, w *Moc Słowa Pańskiego. Adhortacja Apostolska „Verbum Domini” w refleksji biblijno-teologicznej*, Analecta Biblica Lublinensia VIII (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2012), 101-111.

<sup>59</sup> Por. Czesław S. Bartnik, „Chrystologia świata w Prologu Ewangelii według św. Jana”, *Studia Theologica Varsaviensia*, 48, nr 2 (2010): 11-19.

cowania Prologu przez ewangelistę, ale prawdopodobnie także do pierwotnego hymnu chrystologicznego<sup>60</sup>.

W tekście występują dwie zasadnicze jednostki tematyczne, w których rozpoznaje się po dwie podrzędne: w pierwszej stwierdza się fakt wcielenia (14a) i jest opis: „zamieszkało/rozbiło namiot/wśród nas” (14b); w drugiej jest mowa o wielu świadkach tego wydarzenia i o ich świadectwach w formie wyznania (14c, *plur.*); został też określony przedmiot świadectwa: „chwała, jaką Jednorodzony ma od Ojca” (14de). Zatem w tej części hymnu jest wyraźnie mowa o nowej, w stosunku do Bożego objawienia podanego w Starym Testamencie, inicjatywie Boga, a ludzie, którzy ją rozpoznali i uwierzyli, stali się uczestnikami wielkich duchowych darów, o czym składają też świadectwo (14c).

Werset 14 rozpoczyna się od spójnika „i” (*kai*), który zależnie od kontekstu ma różny sens. Ze względu na treść 1, 14a, Christian Dietzfelbinger<sup>61</sup> tłumaczy to *kai*: *ja, ja, wahrhaftig, in der Tat*, czyli: „tak”, „tak, prawdziwie”, „tak, faktycznie”<sup>62</sup>. Przy takiej interpretacji tego spójnika w 14a, zostają też potwierdzone orzeczenia w 1, 3c-13 jako dotyczące historycznych faktów związanych z wcieleniem „Słowa”. Ten sens tego spójnika zostaje też potwierdzony realistycznym opisem: „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (14ab).

Termin „ciało” (*sarks*) znaczy tu, zgodnie z biblijną antropologią, całego „człowieka” w jego konkretnej, ziemskiej egzystencji (Iz 40, 5; Mt 16, 17), czyli ludzką naturę<sup>63</sup>. W omawianym tekście zaś wyrażenie: „Słowo stało się ciałem” (14a) znaczy, że „Słowo” (Logos), będąc Bogiem i mając odwieczną preegzystencję (1, 1.2), przyjęło ludzką naturę i stał się prawdziwym „Człowiekiem”, a jest Nim historyczny Jezus z Nazaretu (1, 17b). Terminu *sarks* w omawianym tekście wyklucza jego gnostyckie lub doketyckie rozumienie (2J 7). Antydoketyczna interpretacja tekstu 1, 14a rozwinęła się dopiero w późniejszych czasach. Określenie *sarks* w znaczeniu: „człowiek”, występuje także w Rz 1, 3; 8, 3; 1Tm 3, 16; 1P 3, 18. Ta okoliczność świadczy o istnieniu wczesnej chrześcijańskiej tradycji, w której ten wyraz miał już ustalony sens. Liczne zaś orzeczenia o zmartwychwstałym i żyjącym Jezusie z Nazaretu zostały w formie wyznania

<sup>60</sup> Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, 121.

<sup>61</sup> Christian Dietzfelbinger, *Das Evangelium nach Johannes. Zürcher Bibelkommentare* (Zürich: Theologischer Verlag, 2001), I, 30.

<sup>62</sup> To jest *kai, consec.*; Friedrich Blass, Albert Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, wyd. 16 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984), § 442, p. 2, 9.

<sup>63</sup> Por. TWNT, t. VII, 105-141; Thyen, *Das Johannesevangelium*, 89.

włączone do pierwotnych hymnów, jakie we wspólnotach chrześcijańskich były odmawiane lub śpiewane podczas liturgii.

Czasownik *eskenosen* (*impf.*) znaczy: „rozbił namiot”, a w sensie przenośnym także: „mieszkać” (Wj 24, 15-18). W Starym Testamencie Bóg był obecny wśród swojego ludu w sposób duchowy – w Namiocie Spotkania (Wj 33, 7-9; 34, 9; 40, 34), a potem w świątyni<sup>64</sup>. Jego „Przybytek” był znakiem i gwarancją obecności Boga ze swoim ludem w różnych sytuacjach jego doli. Przyjęcie przez Boskie Logos „ciała”, czyli ludzkiej natury, było konieczne, aby „Słowo”, które jest Bogiem (1, 1.2), czyli drugą Osobą Bożą<sup>65</sup>, mogło wypełnić swoje posłannictwo wobec ludzi, a oni mogli Go rozpoznać i odpowiedzialnie ustosunkować się do nowej inicjatywy Boga przez swojego Syna, ponosząc konsekwencje swoich wyborów i postaw.

„Zamieszkało wśród nas” (14b) – ze względu na kontekst określenie to odnosi się do ludu wybranego. „Słowo” (Logos), które było Bogiem (1, 1.2), było obecne nie tylko jak Bóg w Starym Testamencie w „Przybytku” w Namiocie, a potem w świątyni, i okazywał swoją obecność w dziełach, jakich dokonał dla swojego ludu, lecz jako prawdziwy Człowiek i był poznany przez otoczenie. Albowiem „Słowo” (Logos) zamieszkało wśród ludu wybranego i liczni spośród niego przyjęli Go i uwierzyli w Jego imię (1, 12). Jan Chrzciciel rozpoznał Go na podstawie zapowiedzianego mu przez Boga znaku i otwarcie złożył o Nim świadectwo wobec Izraela i wobec delegacji od zwierzchników ludu (J 1, 19-28; 3, 25nn.; Mk 1, 2-8, par.), a także wobec swoich uczniów (J 1, 29-35). Kiedy „Słowo Wcielone” – „Jezus Chrystus” (1, 17) rozwinął swoją publiczną działalność i objawił swoją „chwałę”, jaką otrzymał od Ojca, oglądali ją Jego uczniowie. Świadkowie ci są w 14c określani w liczbie mnogiej: „oglądaliśmy”. Autor mówi tu o sobie i powołuje się także na świadectwa innych uczniów (por. też 1 J 1, 1nn.; Hbr 1, 12a). Natomiast ci, którzy widzieli znaki, jakie Jezus czynił, lub o nich słyszeli, a jednak Go nie przyjęli i nie uwierzyli w Niego, nie mogli oglądać Jego chwały (Mk 8, 27-30; Mt 16, 15-17).

Termin „chwała” (1, 14c), który często występuje w Septuagincie, jest odpowiednikiem określenia *kabod* w Biblii Hebrajskiej, który jest w niej wielokrotnie odniesiony do Boga Izraela (Wj 24, 16; 40, 34; Iz 6, 3). On sam objawiał swoją chwałę w dziełach, których dokonywał w dziejach swojego ludu. W szczególności objawił ją przez Tego, którego posłał w pełni

<sup>64</sup> Por. Tadeusz Brzegowy, „Mieszkanie Boga na ziemi w świetle psalmów”, *Ateneum Kapłańskie*, 113, nr 1 (1989): 14-24.

<sup>65</sup> Kwestie teologiczne wzajemnych relacji natury Bożej i natury ludzkiej w Osobie Jezusa były, w świetle źródeł Bożego objawienia, badane przez wielu teologów, a wyniki zostały w 451 r. przyjęte na Soborze Chalcedońskim.

czasu (Ga 4, 4; Hbr 1, 1.2a; J 1, 14c.16.17b.18). Uczniowie, oglądając Jego chwałę, jaką otrzymał od Ojca (J 17, 4), poznawali też Ojca (J 14, 9.10). On bowiem był obecny ze swoim Jednorodzonym Synem, kiedy Ten szedł przez palestyńską ziemię i wypełniał wolę Ojca, realizując Boży plan zbawienia ludzi (J 3, 16.17; Tt 2, 11). Skoro pełne objawienie chwały Jednorodzonego nastąpiło w godzinie Jego wywyższenia na krzyżu i w zmarłychwstaniu, to ta wypowiedź na początku Ewangelii Jana (1, 14) pozostaje w ścisłym związku z posłannictwem Jezusa od Ojca i obejmuje całe Jego życie i działalność.

Określenie: „Jednorodzony” (1, 14c) mówi więcej niż „Syn Jedyny”. W omawianym tekście zawiera ono konotację o szczególnie „umiłowanym Synu” (Mk 1, 11; 9, 7 par.), co przejawia się też w określeniu „pełen łaski i prawdy”, które oznacza wielkie objawienie o Bogu Ojcu, a także o Jezusie Chrystusie i Duchu Świętym. W Osobie Jezusa i w Jego działalności Bóg dał się poznać ludziom w nowy sposób (1 J 1, 1nn.; J 2, 11; 12, 45; 20, 30.31).

Skoro Jezus jest „Jednorodzonym Synem”, to konsekwentnie tylko w Nim mogła objawić się chwała Boża <sup>66</sup>. On jest Jedynym, który mógł ludziom przynieść prawdziwe objawienie o Bogu. W Nim – w „Słowie Wcielonym”, czyli w Jezusie Chrystusie (J 1, 17), z woli Boga Ojca, objawiła się „pełnia łaski i prawdy” (1, 14.16.17b). To określenie, w aktualnym kontekście, interpretuje wielkość historycznego wydarzenia Bożego objawienia przez Jego „Jednorodzonego Syna”. W wersecie 14c autor wskazuje na świadków tych wydarzeń, którzy je potwierdzają. Semicki proces dowodowy opiera się właśnie na zeznaniach świadków.

Wyrażeniem „pełen łaski i prawdy” w kontekście „Jednorodzonego u Ojca” zostało też podkreślone, że przynosi On autentyczne i ostateczne objawienie od Boga Ojca. Odtąd tylko przez Niego ludzie mogą uzyskać „Bożą łaskę” i mieć dostęp do „Bożej prawdy”. Tylko przez Niego mogą poznać Boga, który powołuje ludzi do uczestnictwa w wiecznym życiu i w uszczęśliwiającej światłości (1, 9.12). Wszyscy, którzy „przyjęli Go” i „uwierzyli w Jego imię”, otrzymali udział w Jego życiu i światłości oraz dary Ducha Świętego i tak mogą wypełniać swoją misję świadków (Łk 24, 45-48; Dz 1, 8; 2, 3, 2) i rolę światłości w świecie (J 12, 35, por. Mt 5, 16: 1 J 1, 5nn.)<sup>67</sup>.

<sup>66</sup> Por. Dietzfelbinger, *Das Evangelium nach Johannes*, I, 31; Wolfgang Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, Neutestamentliche Abhandlungen N.F. 21, wyd. 3 (Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1979).

<sup>67</sup> Teologiczny aspekt J 1, 14 rozwinęty w całej Ewangelii Jana omawiał Pascal-Marie Jerumanis, „»Et le Verb advint chair...« Une relecture de l'Évangile de S. Jean”, *Nouvelle Revue Théologique*, 134, nr 2 (2012): 177-187.

## 12. Ponownie o świadectwie Jana Chrzciciela (1, 15)

W wersecie 15 autor przypomina Jana Chrzciciela jako świadka i jego słowami określa relację tegoż Jana do Jezusa (Mk 1, 2nn. par.). W bliskim kontekście zaś zawiera się świadectwo Jana ewangelisty – też w imieniu gminy – o darach otrzymanych od Jezusa Chrystusa (1, 16.17). W tekście trzykrotnie występuje spójnik *hoti* = „bo”, „ponieważ”, który łączy werse-ty 15d.16.17a. Podobne zaszeregowanie jest także cechą semickiego stylu. Gramatyczna forma *perfectum* może tu, ze względu na kontekst, być rozumiana jako *praesens*<sup>68</sup>.

Przytoczone (1,15) wypowiedzi Jana: „ten był, o którym powiedziałem”; „przewyższył mnie godnością, ponieważ On był pierwszy/wcześniej/ niż ja” – w świetle J 1, 30 – mają charakter jego świadectwa o „Tym, który miał przyjść” (Mt 11, 3, par.). Tenże Jan występuje właśnie jako ostatni w szeregu proroków, którzy zapowiadali Jego przyjście i on potwierdził Jego obecność wśród ludu (J 1, 26).

Historyczne świadectwa, jakie Jan Chrzciciel publicznie złożył o Jezusie Chrystusie wobec Izraela (Mk 1, 7.8; Mt 3, 1nn.; Łk 3, 1nn.) i wobec oficjalnej delegacji od zwierzchników ludu (J 1, 19-28), jest przez autora Prologu odnoszone do Logosu (1, 1.2), który przyjął ludzką naturę, czyli do „Słowa Wcielonego” (1, 14). Owszem, on czyni to świadectwo nadal aktualnym dla adresatów swojej Ewangelii. Jednocześnie w 1, 15 autor daje wyraz podobnej polemicznej tendencji, jak w 1, 8, mianowicie on podtrzymuje tezę Jana Chrzciciela, że Jezus jest większy od niego. W tekście występuje więc pewien przejaw polemiki Jana ewangelisty z uczniami Jana Chrzciciela, którzy prawdopodobnie uważali swojego mistrza za większego od Jezusa z Nazaretu. Ewangelista Jan zaprzecza ich opinii słowami samego Jana Chrzciciela: *emprosten mou gegonen* = „był pierwszy niż ja” (1, 15c). Na podstawie świadectwa tegoż Jana o sobie, ewangelista mówi o nim jako o posłańcu od Boga i świadku o „Światłości prawdziwej” (1, 6-9).

Autor tekstu umieścił więc historyczne świadectwo Jana Chrzciciela w kontekście swojej wypowiedzi o „Słowie Wcielonym” (1, 14) i dziejów zbawienia opisanych w Starym Testamencie (1, 15.17a) oraz słowami Jana Chrzciciela (1, 15b.30c) potwierdza swoją tezę o preegzystencji „Słowa” (Logosu) (1, 1.2), zanim przyjęło ludzką naturę. On odsyła cytatem (15ba’) do wcześniejszego świadectwa tegoż Jana o większej godności Jezusa, która ma uzasadnienie w Jego preegzystencji (15cd). Wobec tego chrystolo-

<sup>68</sup> Walter Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament und der frühchristlichen Literatur*, Institut für neutestamentliche Textforschung/ Münster unter besonderer Mitwirkung von Viktor Reichmann, wyd. 6 (Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1988), 909, 2a.



gia „Logosu”, jaką autor rozwinął w Prologu, ma ściśle biblijne podstawy w Bożym objawieniu i nie jest rozwiniętą refleksją opartą na mądrościowej tradycji.

Podając świadectwo Jana Chrzciciela jego słowami (1, 15b) i stosując gramatyczną formę czasu teraźniejszego: „świadczy” (*martyrei*), ewangelista Jan podkreśla, że historyczne świadectwo tegoż Jana o Jezusie, za którym stoi sam Bóg (1, 32-34; Mk 1, 11 par), jest nadal aktualne w czasach, kiedy autor tymi słowami zwracał się do swojej gminy. Podobnie (w *praes.*) pisze on w pierwszej części Prologu: *photidzei* = „świeci” (1, 9b).

Tak więc autor Prologu, po swoim stwierdzeniu, że „Słowo stało się ciałem” (1, 14a) i po przypomnieniu świadków, którzy „oglądali Jego chwałę” (14bc), przypomina swoim adresatom także świadectwo Jana Chrzciciela o Nim (15). Tym samym okazuje się, że omawiane wersety mówią o tym samym podmiocie, który w Prologu najpierw jest określony terminem „Logos” (1, 1.2), potem „Światłość prawdziwa” (1, 9) i znowu „Logos” = „Słowo, które stało się ciałem” (14a), a następnie jest mowa o świadkach Jego chwały (14bc) i autor opiewa bogactwo darów (14e.16.17b.18), jakie otrzymują ci, którzy, „wierząc w Jego imię” (1, 12), „z Boga się narodzili” (1, 13c, por. J 3, 3nn.).

### 13. Z Jego pełni wszyscy otrzymaliśmy (1, 16)

Spójnikiem *hoti*, który tłumaczę tu w znaczeniu skutkowym: „tak że”, autor nawiązuje bezpośrednio do cytowanego słowa Jana Chrzciciela o większej godności Jezusa (1, 15cd), pośrednio zaś do w. 14bde. Wyrażenie „z Jego pełni” (1, 16a) stanowi interpretację darów i chwały, jaką „Jednorodzony otrzymuje od Ojca” (14de) i objawił ludziom, którzy w Niego wierzą (12), a więc także swoim uczniom (14c). Jeden zaś z nich składa świadectwo w pierwszej osobie liczby mnogiej: „Z Jego pełni wszyscy otrzymaliśmy łaskę po łasce” (16). To ostatnie określenie stoi w paraleli do: „pełen łaski i prawdy” (*pleres charitos kai aletheias*) (14e), które mówi o „pełni” darów Bożych w „Słowie, które stało się ciałem” (14a). Czasownik „otrzymaliśmy” (*elabomen* – w. 16) pozostaje w paraleli do „oglądaliśmy” (*etheasametha* – w. 14c). Jedna i druga postawa zakłada wiarę „w Jego imię” (12c) i nowe „narodzenie z Boga” (13c). Formą *pluralis* w 1, 14c autor mówi o sobie i o innych uczniach Jezusa, a w 1, 16 o uczniach i o chrześcijańskiej gminie, do której się zwraca. W synoptycznych Ewangeliami nie spotyka się podobnej interpretacji pełni darów „łaski i prawdy”, jakie Jezus Chrystus przynosi od Ojca wierzącym (Kol 1, 19).

Termin *charis* występuje w Ewangelii Jana tylko w Prologu (1, 14c.16 /bis/.17b). Ta okoliczność wskazuje na teologię autora tekstu, który całą

działalność Jezusa Chrystusa rozumiał jako jedno wielkie dzieło łaskawości Boga i objawienie prawdy o Bogu (J 1. 14e; 3, 15.16.17; 1 J 1, 5nn.). W greckim przekładzie Biblii (Septuaginta) terminem *charis* oddano liczne określenia Hebrajskiej Biblii<sup>69</sup>. Spójnik *kai* w wyrażeniu: *kai charin anti charitos* jest *explicativum*<sup>70</sup>, czyli w stosunku do kontekstu, w jakim tu występuje ma sens wyjaśniający: z Jego pełni „otrzymaliśmy” dar po darze<sup>71</sup>. Skoro jednak „łaska i prawda” zostały od Boga przyniesione przez „Słowo Wcielone” (w. 14), czyli przez Jezusa Chrystusa (1, 17b), to nie można wyrażenia *charis anti charitos* tak interpretować, jak czyni to Hartwig Thyen<sup>72</sup>: *Gnade anstelle Gnade* – „w miejsce łaski danej przez Mojżesza, pełnia łaski przez Jezusa Chrystusa”. Albowiem omawiane wyrażenie mówi wyłącznie o nowych darach, które stają się udziałem wierzących w Jezusa Chrystusa. Ewangelista Jan, nawiązując w 1, 17b do w. 16, odwołuje się do historycznego wydarzenia i jego świadków (1, 14). Dary te stały się udziałem uczniów i Kościoła przez Jezusa Chrystusa (1, 16.17b). Z pełności, jaką „Jednorodzony” przyniósł od Ojca, bez miary czerpią wszyscy, którzy wykazują odpowiednie wewnętrzne postawy (J 1, 12; 3, 34). Wobec tego autor tekstu, nawiązując do działalności Jana Chrzciciela daje dowód, że znał źródła informacji o nim i przypominając świadectwo tegoż Jana o publicznej działalności Jezusa Chrystusa, potwierdza historyczne związki między Janem Chrzcicielem a Jezusem z Nazaretu i zarazem ewangelista Jan zaświadcza, że tenże Jan, poprzednik Mesjasza, doskonale rozumiał wielką godność Tego, który idzie po nim (J 1, 26.27). Ta wielkość Osoby Jezusa ma podstawę w Jego preegzystencji (1, 1.2.15).

#### 14. „Słowo Wcielone” a „Prawo” (Tora) (1, 17)

Werset 1, 17b pozostaje w relacji do w. 16 i w tekście oryginału tworzy z nim literacką figurę – chiazm (z reduplikacją terminu *charis* w 1, 16). W tekście występują trzy określenia darów, które pochodzą od Boga: „Prawo” (Tora, *Nomos* LXX), „łaska” i „prawda”. O łasce była już ogólnie mowa podczas analizy w. 16. Wyrażenie „Prawo zostało dane” (17a) jest typowo semickie<sup>73</sup>. Termin „prawo” miał najpierw sens konkretnych wskazań, norm

<sup>69</sup> Hans-Helmut Eöer, *charis*, TBLNT, I, 590 nn.

<sup>70</sup> Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament*, κατ I, 3.

<sup>71</sup> Różne interpretacje tego wyrażenia zob. Christian Blumenthal, „Charis anti charitos (J 1,16)”, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 92, nr 3-4 (2001): 290-294; Thyen, *Das Johannesevangelium*, 94 n.

<sup>72</sup> Tamże, 103 nn.

<sup>73</sup> Por. Raymond E. Brown, *The Gospel According to John*, The Anchor Bible (New York-London-Toronto-Sydney-Auckland: Doubleday, 1966), I, 16.

(Wj 16, 28nn.; 18, 16.20; Iz 1, 10; Mi 4, 2; Jr 6, 19). Po deuteronomistycznej reformie zaś spotyka się wyrażenia: „Prawo Jahwe”, „według prawa Pana Boga Izraela” (2Krl 10, 31)<sup>74</sup>. Mojżesz dał wskazania w celu uporządkowanego życia zgodnie z wolą Bożą. Prawo spełniało, jak pisze Paweł, wychowawczą rolę (Ga 3, 24.25). „Słowo Wcielone”, przychodząc od Boga na świat (1, 9c), objawiło ludziom łaskawość Boga i prawdę (*charis kai aletheia* – 1, 17b).

Odpowiedniki *aletheia* (LXX) – „prawda” – w Hebrajskiej Biblii zostały omówione przez Hansa-Georga Linka<sup>75</sup>. W Ewangelii Jana termin ten rozpatrywany w szerszym kontekście znaczy „objawienie”, jakie Jezus Chrystus przyniósł od Ojca. Jako „łaska i prawda” (17b) pozostaje ono w relacji przeciwstawnej do Prawa (17a). W omawianym tekście przebiega echo polemiki ewangelisty z tymi członkami chrześcijańskiej gminy w Efezie, którzy pochodzili z Żydów i po przyjęciu Ewangelii Jezusa Chrystusa chcieli zachować określone normy judaistycznych tradycji sprzed nawrócenia na chrześcijaństwo. Możliwe jednak, jeśli przyjmie się pochodzenie tego tekstu z czasów po synodzie w Jamni, że autor w ogóle rozprawia się z wrogą wobec chrześcijańskiej gminy postawą Synagogi. Dla ewangelisty Jana Tora też zawiera objawienie woli Bożej i Bożej mądrości, która prowadzi do Chrystusa. Kto jednak nie zachowuje Prawa, ten też nie będzie słuchał Jezusa (J 5, 39.40.45-47; 7, 19). Prawdziwy Izraelita zaś znajduje drogę do Jezusa (J 1, 47nn.). Przecistawiając łaskę i prawdę Prawu (1, 17), ewangelista nie poniża Prawa (Tory). „Łaska” i „prawda” są darami Boga, który prowadzi inicjatywę i na kolejnym etapie rozwoju objawienia, kiedy zesłał swojego Syna, pragnie, aby przez Niego wszyscy ludzie zostali zbawieni (Tt 2, 11).

Zestawienie: Mojżesz – Jezus Chrystus było we wczesnym chrześcijaństwie częściej stosowane (1Kor 10, 2-4; Hbr 3, 1-3). Bóg, który w Starym Testamencie obdarowywał ludzi, był bogaty w łaskę i wierność (Wj 34, 6). Zgodnie ze swoją obietnicą, jaką Bóg dał Abrahamowi i wielokrotnie przypominał swojemu ludowi przez proroków, w pełni czasu (Ga 4, 4) posłał swojego Jednorodzonego Syna i przez Niego rozwinął nową inicjatywę celem zbawienia ludzi. Wobec tego okoliczność, że Prawo zostało przez Boga dane Mojżeszowi nie może być podstawą argumentowania przeciw tezie sformułowanej w 1, 17b. Ten tekst należy odczytać i interpretować nie z perspektywy adresatów Bożego objawienia – jako antytezę, lecz ze stanowiska Boga, który objawił swoje miłościwe plany i chce wszystkich ludzi zbawić. Łaska i prawda stały się udziałem ludzi nie w Torze, jak wielu dotychczas sądziło (Ps 119, 76.77.159.160), lecz w nowej łaskawej inicjatywie Boga przez Jezusa Chrystusa (J 5, 45-47; Rz 3, 21-26.29-31; Hbr 7, 19; 10, 1.10).

<sup>74</sup> Por. Hans Helmut Eöer, *nomos*, TBLNT, I, 521 nn.

<sup>75</sup> Hans-Georg Link, *Aletheia*, tamże, II, 1345 nn.

## 15. Jednorodzony Syn objawił Boga Ojca (1, 18)

Na tekst 1, 18 składają się dwa twierdzenia, w których – w oryginale – można rozpoznać elementy antytezy i figurę chiazmu. Pierwsze ma formę absolutnej negacji: „Boga nikt nigdy nie widział”; drugie pozytywną: „Jednorodzony Bóg, który jest na łonie Ojca, o Nim pouczał”. W drugim podmiot, który objawił Ojca (18b), został bliżej określony ze stanowiska Jego relacji do Boga Ojca w dwóch aspektach: najpierw jako *monogenes theos*<sup>76</sup>; po wtóre: *ho on eis ton kolpon tou patros*. Pierwsze wyraźnie nawiązuje do 1, 14d: „widzieliśmy Jego chwałę – jaką Jednorodzony otrzymał od Ojca”, przy czym przyimek *para* – „również” mówi, chociaż ogólnie, o Jego relacji do Ojca. Orzeczenie w 14d, rozpatrywane w kontekście 14abc i 1, 16.17b, dotyczy relacji „Logos” = „Słowa Wcielonego” do Ojca, czyli podczas Jego ziemskiej działalności. Na to wskazuje „chwała” (*doksa*), która objawiła się w Jezusie, a oglądali ją Jego uczniowie i inne osoby (1, 14b).

Teza, że „nikt nigdy nie widział Boga” (18a), nie stoi w sprzeczności z danymi biblijnych tradycji o Abrahamie (Rdz 18, 1-16), Jakubie (Rdz 32, 30) i Mojżeszu (Wj 33, 20) ani o prorokach oglądających Boga siedzącego na tronie: Micheasz ben Jimla (1Krl 22, 19), Izajasz (6, 11n.), Ezechiel (1, 23nn.). Nikt jednak nie oglądał bezpośrednio samego Boga. Co więcej, żaden człowiek nie może oglądać Jego oblicza i pozostać przy życiu (Wj 33, 20). Przypomniane świadectwa z biblijnej tradycji mówią o przeżyciach, kiedy ludzie doświadczali bliskości Boga i Jego obecności. One mieszczą się w ramach ludzkich przeżyć religijnych w historii objawienia się Boga ludziom w tym świecie, bez oglądania Go bezpośrednio, jakim jest w swojej istocie. Twierdzenie autora Prologu, że nikt nie widział Boga (18), ma odpowiedniki w wypowiedziach Jezusa w Ewangelii Jana (5, 37; 6, 46; 14, 9). Tylko Jezus Chrystus „Jednorodzony Syn” widział Ojca i objawił Go ludziom.

Przebywający „na łonie” Boga Ojca Jego Jednorodzony Syn, który został przez Ojca posłany na świat, mógł o Nim mówić ludziom to, co widział u Ojca i co od Niego usłyszał. Jezus Chrystus – Syn Człowieczy – pouczał o Nim podczas swojej działalności na palestyńskiej ziemi. Poza Nim nikt inny nie może mówić o łaskawości Boga tak jak On i przekazywać od Niego pełnej prawdy<sup>77</sup>. Ekskluzywne sformułowanie w 1, 18a w kon-

<sup>76</sup> Kwestie różnych wersji rękopisów zostały omówione w Thyen, *Das Johannesevangelium*, 103 n.

<sup>77</sup> Por. Otto Hofius, „»Der in Vaters Schoss ist« Joh 1,18“, w *Johannesstudien. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums*, red. Otto Hofius, Hans-Christian Kammler, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 88 (Tübingen: J.C.B. Mohr Siebeck, 1996), 24-32.

tekście pozytywnego twierdzenia o „Jednorodzonym Bogu” (18b), nadaje tej wypowiedzi niezwykłą powagę, która zostaje przeniesiona na opiewany w całym hymnie „Logos” = „Słowo Wcielone” (por. 1, 1.2nn.). Nikt, poza Jednorodzonym Synem, nie oglądał Boga. Wyłącznie On — Jezus Chrystus (1, 17b) widział Boga i dlatego składa o Nim wiarygodne świadectwo<sup>78</sup>.

W wersecie 1, 18b relacja „Jednorodzonego Boga” do Boga Ojca została zinterpretowana wyrażeniem: *ho on eis ton kolpon*<sup>79</sup> *tou patros*. Termin *kolpos* = „łono”, „piers” – często występuje w Septuagincie w różnym kontekście na oznaczenie szczególnej miłości, zwłaszcza między rodzicami a dziećmi. Zresztą obraz syna lub dziecka trzymanego na piersiach lub na rękach któregoś z rodziców był powszechnie rozumiany jako wyraz miłości i bliskiej przyjaźni<sup>80</sup>. Autor omawianego tekstu określił nim także szczególną relację, pełną wzajemnej miłości, między „Jednorodzonym Bogiem” a „Bogiem Ojcem” (18b). Podczas gdy w 1, 14d jest mowa o chwale „Jednorodzonego” u Ojca, którą Jezus objawił ludziom, kiedy dokonując dzieł, ukazywał swoje boskie atrybuty i objawił swoją chwałę (14c), w 1, 18ba’ występuje *monogenes theos*, czyli On jest wprost określony: „Bogiem”, „Jednorodzonym Bogiem”. Wobec tego orzeczenie w 18ba’ nawiązuje do 1, 1c. Określenie zaś „na łonie Ojca” (18b) stanowi interpretację Jego relacji do Boga w 1, 1b.2.

Wyrażenie: „nikt nie widział” (*oudeis heoraken – perf.*), w swoim kontekście (1, 18a), pozostaje w pewnej paraleli do „widzieliśmy Jego chwałę” (*etheasametha ten doksan autou – aor. med.*) i jest mowa nie o oglądaniu samego Boga lecz Jego „chwały” (1, 14c.16.17b), jaką „Jednorodzony”, któ-

<sup>78</sup> Dietzfelbinger, *Das Evangelium nach Johannes*, I, 33 n., wyraża opinię, że omawiany tekst (1, 18) świadczy o rozprawie gminy Janowej z gminą synagogałną. Mirosław Stanisław Wróbel pisze ogólnie: „Kontrowersje Jezusa z żydowskimi rozmówcami na temat Jego synostwa Bożego może odzwierciedlać sytuację dyskursu pomiędzy wspólnotą Janową a judaizmem rabinackim”, tenże, „»Ja i Ojciec jedno jesteśmy« (J 10, 30), Chrystologia Ewangelii św. Jana wobec żydowskiego monoteizmu”, w *Jezus jako Syn Boży w Nowym Testamencie i we wczesnej literaturze chrześcijańskiej*, red. Henryk Drawnel, *Analecta Biblica Lublinensia*, I (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2007), 53-62.

<sup>79</sup> Forma *acc.* ma tu sens *dativu*; por. Friedrich Blass, Albert Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, § 205; Thyen, *Das Johannesevangelium*, 107 n.

<sup>80</sup> Por. Bianca Lataire, „The Son on Father’s Lap. The Meaning of *eis ton kolpon* in John 1:18”, *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, nr 22 (1997): 125-138. Liczne przykłady w literaturze pozabiblijnej zostały zebrane w Joachim Kügler, „Der Sohn im Schoss des Vaters. Eine motivgeschichtliche Notiz zu Joh 1,18<sup>c</sup>”, *Biblische Notizen*, nr 89 (1997): 76-87.

ry stał się Człowiekiem, otrzymał od Boga i objawił ją swoim uczniom oraz innym osobom (J 17, 4nn.; 1J 1, 1nn.). W wersecie 18b jest jednak mowa nie o czynności poznania Boga i oglądania przez ludzi chwały objawionej przez Jego „Jednorodzonego Syna”, jak w 1, 14c, lecz o objawieniu samego Boga przez Jego „Jednorodzonego Syna”. Jego relacja do Boga Ojca jest w 18b określona imiesłowem: *ho on*. Ten imiesłów, rozpatrywany w swoim bliższym kontekście, sprawia interpretacyjne trudności. Przy uwzględnieniu jednak szerszego kontekstu Ewangelii Jana, zwłaszcza teologii zstąpienia i wstąpienia, odsyła on do preegzystencji u Ojca (1, 1,2; por. J 17, 4.5). W czasie, kiedy „Słowo Wcielone” – Jezus z Nazaretu – przebywał wśród ludzi na świecie została ta relacja między „Jednorodzonym Bogiem” a „Bogiem Ojcem”, zgodnie z wolą Ojca objawiona tym, którzy przyjęli „Jednorodzonego Syna Bożego” i uwierzyli w Jego imię (J 1, 12.14c.16.17b; 5, 17nn.). Po wypełnieniu swojego posłannictwa „Jednorodzony Syn” jest u Ojca, który przyjął dzieło, jakiego dokonał w świecie. W Ewangelii Jana Boże Synostwo Jezusa Chrystusa zostało wielokrotnie poświadczone (5, 19nn.; 11, 4.27; 14, 13; 17, 1nn.).

Tekst 1, 18b streszcza więc całe objawienie, jakie Jezus Chrystus przyniósł ludziom od Boga Ojca <sup>81</sup>. Ten werset pozostaje też w pewnej relacji do świadectwa ewangelisty Jana w pierwszym epilogu (20,30.31). W omawianym hymnie autor, w poetyckiej formie, przedstawia więc chrystologię, która jest rozwinięta w całej Ewangelii Jana. On opiewa preegzystencję „Jednorodzonego Syna” u Boga Ojca, Jego zstąpienie i przyjście na świat, do ludzi, i dzięki Niemu „wszystko” stało się nowym (1, 3ab), a po „wykonaniu dzieła” powrócił do Ojca (1, 18)<sup>82</sup>.

Tekst 1, 14-18 nosi cechy liturgicznego hymnu, opartego na kerygmacie Jana ewangelisty. W nim można rozpoznać rolę przewodniczącego i wspólnoty. Chrześcijańska gmina, trwając w zjednoczeniu ze swoim Panem i śpiewając podczas liturgii chrystologiczne hymny, utwierdza się w swojej postawie wiary i kształtuje świadomość swojej chrześcijańskiej tożsamości. Członkowie wspólnoty, trwając w solidarności wiary, dystansują się też wobec błędnych opinii i obcych poglądów. Opisane zaś w Prologu kategorie postaw wobec „Słowa Wcielonego” i bogactwo Bożych darów dla wierzących przynaglają do zachowania wierności, aby móc uzyskać uczestnictwo w pełni „życia” i „światłości” Tego, którego Bóg posłał lu-

<sup>81</sup> Por. 1Kor 8, 6; Kol 1, 15nn.; Ef 1, 3 nn.

<sup>82</sup> Ulrich Wilckens, *Das Evangelium nach Johannes, Das Neue Testament Deutsch*. wyd. 17, t. 4 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998), 23, interpretuje intencję ewangelisty Jana: „Er wollte, »daß der ganze Hymnus als Zeugnis für Jesus, Gottes Sohn und Gottes einziger Offenbarer« gelesen werde“.

dziom jako „Światłość prawdziwą” podczas ich doczesnego życia, czyli kiedy są w drodze do Domu Ojca.

\* \* \*

Po przeprowadzonej analizie tekstu J 1, 1-18 zrodziła się hipoteza, że Prolog Ewangelii według św. Jana powstał w wyniku połączenia dwóch chrześcijańskich bardzo wczesnych hymnów. Pierwszy: 1, 1.2 + 3-13; drugi: 1, 1.2 + 14-18. Obydwa miały chrystologiczny charakter, a zachodzące między nimi różnice były „uwarunkowane historycznie i środowiskowo”. Pierwszy był oparty na starotestamentalno-mądrościowej tradycji; drugi nawiązał do tej samej tradycji, ale wyraźnie rozwinął teologiczne refleksje tradycji nowotestamentalnej. Pierwszy był śpiewany w chrześcijańskiej gminie, jaką tworzyli Żydzi, którzy przyjęli Ewangelię Jezusa Chrystusa i wierzyli w Jego imię; drugi był śpiewany w gminie, jaką tworzyli chrześcijanie nawróceni z pogaństwa. Połączenia obu hymnów, na podstawie tradycji tych gmin, dokonał autor Ewangelii według św. Jana, względnie redaktor. Rozdzielenie ich tak, by nie pozostawały kwestie sporne, jest już niemożliwe. W obu hymnach znalazły wyraz zasadnicze teologiczne treści chrześcijańskiego *Credo*, jakie zostały rozwinięte w Ewangelii według św. Jana.

## Bibliografia

Aland Kurt. „Eine Untersuchung zu Joh 1, 3-4. Über die Bedeutung eines Punktes“. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 59, nr 3 (1968): 174-209.

Bartnik Czesław S. „Chrystologia świata w Prologu Ewangelii według św. Jana“. *Studia Theologica Varsaviensia*, 48, nr 2 (2010): 11-19.

Beutler Johannes. *Das Johannesevangelium*. Freiburg im Br.: Verlag Herder KG, 2013.

Blumenthal Christian. „Charis anti charitos (J 1,16)”. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 92, nr 3-4 (2001): 290-294.

De Boer Martinus. „The Original Prologue to the Gospel of John“. *New Testament Studies*, 61, nr 4 (2015): 448-467.

Boman Thorleif. *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*. Wyd. 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.

Borgonovo Gianantonio. „Incarnazione del Logos. Il Logos giovanneo alla luce della tradizione giudaica”. *La Scuola Cattolica*, 130, nr 1(2002): 45-75.

Brown Raymond E. *The Gospel according to John*. The Anchor Bible. New York-London- -Toronto-Sydney-Auckland: Doubleday, 1966.

Brzegowy Tadeusz. „Mieszkanie Boga na ziemi w świetle psalmów”. *Ate-neum Kapłańskie*, 113, nr 1(1989): 14-24.

Bühner Jan A. *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium; Die Kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen des johanneischen Sendungs-christologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/2. Tübingen: J.C.B. Mohr Siebeck, 1977.

Cernuda Antonio Vicent. „La doble generacion de Jesucristo segun Jn 1,13-14”. *Estudios Biblicos*, nr 40 (1982): 49-117, 313-244.

Chat Edward. „Logos – Słowo Odwiecznym Bogiem w Trójcy Świętej”. *Kieleckie Studia Teologiczne*, nr 7 (2008): 7-25.

Dietzfelbinger Christian. *Das Evangelium nach Johannes*. Zürcher Bibel-kommentare. Zürich: Theologischer Verlag, 2001.

Evans Craig A. *Word and Glory. On the Exegetical and Theological Back-ground of John's Prologue*. Journal for the Study of the New Testament. Supplementum 89. Sheffield 1993.

Hergesel Tomasz, Mariusz Rosik. „»Posłany, aby zaświadczyć o światło-ści« (J 1, 8). Postać Jana Chrzciciela we współczesnej literaturze egzege-tycznej”. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 55, nr 2 (2002): 146-152.

Hofius Otto. „»Der in Vaters Schoss ist« Joh 1,18“. W *Johannesstudien. Un-tersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums*, redakcja Otto Hofius, Hans-Christian Kammler. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 88. Tübingen: J.C.B. Mohr Siebeck, 1996.



Hofius Otto. „Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus in Joh 1, 1-14“. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 78, nr 1-2 (1987): 1-25.

Jerumanis Pascal-Marie, „»Et le Verb advint chair...«. Une relecture de l'Évangile de S. Jean”. *Nouvelle Revue Théologique*, 134, nr 2 (2012): 177-187.

Keener Craig S. *The Gospel of John*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers LLC, 2003.

Kluska Branislav. „Odpowiedzialność chrześcijanina za świat według czwartej Ewangelii”. W *Moralność objawiona w Biblii*, redakcja Wojciech Pikor, 147-167. *Analecta Biblica Lublinensia VII*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2011.

Kügler Joachim, „Denen aber, die ihn aufnahmen ...“ (Joh 1,12). *Die Würde der Gotteskinder in der johanneischen Theologie und Geschichte*. Jahrbuch für Biblische Theologie 17, *Gottes Kinder*. Neukirchen-Vluyn 2002.

Kügler Joachim. „Der Sohn im Schoss des Vaters. Eine motivgeschichtliche Notiz zu Joh 1,18“. *Biblische Notizen*, nr 89 (1997): 76-87.

Langkammer Hugolin. „Pieśń o Logosie w Prologu św. Jana, jej tło i jej teologia (J 1,1-14)”. *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*, nr 4 (1975): 41-57.

Lataire Bianca. „The Son on Father's Lap. The Meaning of eis ton kolpon in John 1:18”. *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, nr 22 (1997): 125-138.

Merklein Helmut. „Geschöpf und Kind. Zur Theologie der hymnischen Vorlage des Johannesprologs“. W *Ekklesiologie des Neuen Testaments. Festschrift für Karl Kertelge*, redakcja Rainer Kampling, Thomas Söding, 101-183. Freiburg im Br.: Verlag Herder KG, 1996.

Mędała Stanisław. *Chrystologia Ewangelii św. Jana*. Kraków: Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, 1993.

Mickiewicz Franciszek. *Świadkowie zbawczego posłannictwa oraz mesjańskiej i boskiej godności Jezusa w pismach św. Łukasza i św. Jana*. Ząbki: Apostolicum, 2003.

Müller Christoph G. „Der Zeuge und das Licht. Joh 1,1 – 4,3 und das Darstellungsprinzip der Synkrisis“. *Biblica*, 84, nr 4 (2003): 479-509.

Oczachowski Andrzej. „Chrystologiczny tytuł *erchomenon* w czwartej Ewangelii”. *Studia Paradyjskie*, nr 11 (2001): 179-192. Poniży Bogdan. „Uosobiona Mądrość w Sophia Salomonos (7,22-8,1)”. *Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich*, nr 13 (2016): 391-400.

Potterie Ignace de la. „De interpunctione et interpretatione versuum Joh 1, 3,4”. *Verbum Domini*, nr 33 (1955): 193-208.

Potterie Ignace de la, *Struttura letteraria del Prolog di S. Giovanni*. Genova 1986.

Potterie Ignace de la. *La Mère de Jésus et la conception virginale du Fils de Dieu*. New York 1992.

Ruckstuhl Eugen. *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums. Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen*. Novum Testamentum et Orbis Antiquus 5. Universitätsverlag Freiburg, Schweiz. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.

Ruckstuhl Eugen, Peter Dschulnigg. *Stilkritik und Verfasserfrage im Johannes-evangelium. Die johanneischen Spruchmerkmale auf dem Hintergrund des Neuen Testaments und des zeitgenössischen hellenistischen Schrifttums*. Novum Testamentum et Orbis Antiquus 17. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.

Salmeri Giovanni. „Człowiek i jego życie słowem. W nawiązaniu do Prologu Ewangelii według św. Jana”. Tłumaczenie Patrycja Mikulska. *Ethos*, 25, nr 1-2 (2012): 39-53.

Schnackenburg Rudolf. *Das Johannesevangelium. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*. T. IV/1. Freiburg im Br.-Basel-Wien: Verlag Herder KG, 1966.

Scholtissek Klaus. „»Er kam in sein Eigentum und die Eigenen nahmen ihn nicht auf« (J 1,11)“. *Geist und Leben*, 72, nr 6 (1999): 436-451.

Scholtissek Klaus. *In Ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften*. Herders Biblische Studien. T. 21. Basel-Wien-Barcelona-Rom-New York- Freiburg i. Br.: Verlag Herder KG, 2000.

Schwankl Otto. *Licht und Finsternis: ein metaforisches Paradigma in den johanneischen Schriften*. Herders Theologische Studien. Freiburg i. Br.: Verlag Herder KG, 1995.

Segalla Giuseppe. „Il prologo di Giovanni (1,1-18) nell’ orizzonte culturale dei suoi primi lettori”. *Teologia* (Milano) 22, nr 1 (1997): 14-47.

Sieg Franciszek. „Jezus Chrystus – Syn Boży, Syn Maryi Dziewicy (Łk 1, 26-38). *Bobolanum* nr 6 (1995): 56-67.

Sikora Adam R. „Była Światłość prawdziwa (J 1, 9a). Jezus jako światłość w Prologu czwartej Ewangelii”. *Poznańskie Studia Teologiczne*, nr 23 (2009): 77-88.

Stachowiak Lech. „Odwieczne pochodzenie Słowa (J 1,1-5)”. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 25, nr 3 (1972): 156-168.

Stachowiak Lech. „Bogiem było Słowo (J 1,1). Pochodzenie i sens Janowego określenia Logos”. W *Studia z filozofii Boga*, redakcja Bohdan Bejze, 121-133. Warszawa: Wydawnictwo Akademia Teologii Katolickiej, 1977.

Stegemann Hartmut. *Esseńczycy z Qumran. Jan Chrzcziciel i Jezus*. Biblioteka Zwojów. Tłó Nowego Testamentu. T. 9. Kraków-Mogilany: The Enigma Press, 2002.

Strotmann Angelika. „Relative oder absolute Präexistenz? Zur Diskussion über die Präexistenz der frühjüdischen Weisheitsgestalt im Kontext von Joh 1,1-18”. W *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium. Festgabe für Johannes Beutle*, redakcja Michael Labahn, Klaus Scholtissek, Angelika Strotmann, 91-106. Paderborn-München-Wien-Zürich: Ferdinand Schönigh, 2004.

Theobald Michael. *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12*. Regensburger Neues Testament. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2009.

Theobald Michael. *Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu I Joh*. Neutesta-

mentliche Abhandlungen N.F. 20. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1988.

Thüsing Wolfgang. *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannes-evangelium*. Wyd. 3. Neutestamentliche Abhandlungen N.F. 21. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1979.

Thyen Hartwig. *Das Johannesevangelium. Handbuch zum Neuen Testament*. Wyd. 6. Tübingen: J.C.B. Mohr Siebeck, 2005.

Viviano Benedict T. „The Structure of the Prologue of John (1:1-18)“. *Revue Biblique*, 105, nr 2 (1998): 176-184.

Wilckens Ulrich. *Das Evangelium nach Johannes. Das Neue Testament Deutsch*. Wyd. 17. T. 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

Witczyk Henryk. „Jezus Chrystus Świątynią chwały i prawdy (J 1,14)“. W *W posłudze słowa Pańskiego. Fs. Józef Kudasiewicz*, redakcja Stanisław Bielecki, Hubert Ordon, Henryk Witczyk, 242-268. Kielce: Wydawnictwo: Jedność, 1997.

Witczyk Henryk. „Stawać się »dzieckiem Boga« mocą daną przez Słowo Wcielone (J 1, 10–13)“. W *Moc Słowa Pańskiego. Adhortacja Apostolska „Verbum Domini“ w refleksji biblijno-teologicznej*, 101-111, *Analecta Biblica Lublinensia VIII*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2012.

Witczyk Henryk. „Logos wcielony – Światłość prawdziwa“. W *Nowy Testament a religie*, redakcja Ireneusz Sławomir Ledwoń, 287-317. Biblioteka Teologii Religii KUL. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2011.

Wróbel Mirosław Stanisław. „»Ja i Ojciec jedno jesteśmy« (J 10, 30), Chry-stologia Ewangelii św. Jana wobec żydowskiego monoteizmu“. W *Jezus jako Syn Boży w Nowym Testamencie i we wczesnej literaturze chrześcijańskiej*, redakcja Henryk Drawnel, 53-62. *Analecta Biblica Lublinensia*, I. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2007.

## **Prolog Ewangelii według św. Jana. Przekład – analiza literacka – egzegeza**

### STRESZCZENIE

Po przeprowadzonej analizie tekstu J 1, 1-18 zrodziła się hipoteza, że Prolog Ewangelii według św. Jana powstał w wyniku połączenia dwóch chrześcijańskich bardzo wczesnych hymnów. Pierwszy: 1, 1.2 + 3-13; drugi: 1, 1.2 + 14-18. Obydwa miały chrystologiczny charakter, a zachodzące między nimi różnice były „uwarunkowane historycznie i środowiskowo”. Pierwszy był oparty na starotestamentalno-mądrościowej tradycji; drugi nawiązał do tej samej tradycji, ale wyraźnie rozwinął teologiczne refleksje tradycji nowotestamentalnej. Pierwszy był śpiewany w chrześcijańskiej gminie, jaką tworzyli Żydzi, którzy przyjęli Ewangelię Jezusa Chrystusa i wierzyli w Jego imię; drugi był śpiewany w gminie stworzonej przez chrześcijan nawróconych z pogaństwa. Połączenia obu hymnów, na podstawie tradycji tych gmin, dokonał autor, względnie redaktor, Ewangelii według św. Jana. Rozdzielenie ich tak, by nie powstały kwestie sporne, jest już niemożliwe. W obu hymnach znalazły wyraz zasadnicze teologiczne treści chrześcijańskiego Credo, jakie zostały rozwinięte w Ewangelii według św. Jana.

**Słowa kluczowe:** Ewangelia Jana, Prolog, analiza literacka, egzegeza

## **Prologue of the Gospel according to Saint John. Translation – Literary analysis – Exegesis**

### SUMMARY

After analysing the text of Jn 1, 1-18, a hypothesis was born that the Prologue of the Gospel according to St. John is a result of the merger of two very early Christian hymns. The first: 1, 1.2 + 3-13; the second: 1, 1.2 + 14-18. Both had a Christological character, and the differences between them were “historically and environmentally conditioned”. The first was based on the Old Testament-Wisdom tradition; the second had reference to the same tradition, but clearly developed theological reflections of the New Testament tradition. The first was sung in the Christian community which was made up of the Jews who accepted the Gospel of Jesus Christ and believed in His name. The other was sung in the community which was formed by Christians converted from paganism. The combination of the two hymns, based on the traditions of these communities, was made by the author of the Gospel of St. John, or some other editor. Dividing

them so that there are no disputable issues is no longer possible. Both the hymns have found the essential theological content of the Christian “Credo” which were developed in the Gospel of St. John.

**Keywords:** John’s Gospel, prologue, literary analysis, Exegesis