

Ks. ADAM KUBIŚ

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin

WALKA O INTEGRALNĄ WIARĘ CHRYSOLOGICZNĄ W PIERWSZYM LIŚCIE ŚW. JANA W KONTEKŚCIE HISTORII WSPÓLNOTY JANOWEJ

THE STRUGGLE FOR AN INTEGRAL CHRISTOLOGICAL
FAITH IN THE FIRST LETTER OF JOHN AND THE HISTORY
OF THE JOHANNINE COMMUNITY

Summary: The terminology of faith (πίστις, πιστεύω) in 1 John refers in one way or another to the problem of an orthodox Christology. 1 John appears to be a polemical writing, which aims at countering the ethical and Christological claims of the secessionist who at some point left the Johannine community. The present work leaves aside the attempts of previous exegetes to identify the secessionist with various ancient heterodox groups known from extra-biblical sources (e.g. Ebionites, Docetists, Gnostics etc.). Instead, the reading of the Johannine letters reveals that three main Christological claims – namely that Jesus is God, Jesus is Christ, and Jesus has come in the flesh – might be approached from pneumatological and anthropological angles. The secessionist believed that the role of Jesus was limited to announcing the outpouring of the Spirit, and that believers, having received the Spirit, possessed a status not much different from that of Jesus himself.

Keywords: faith, Johannine Community, Johannine Letters, 1 John, Christ, Messiah, anointing, Johannine Christology, Johannine anthropology, Johannine pneumatology

Słowa kluczowe: wiara, wspólnota Janowa, listy Janowe, 1 List św. Jana, Chrystus, Mesjasz, namaszczenie, chrystologia Janowa, antropologia Janowa, pneumatologia Janowa

WSTĘP

Jedynie w pierwszym z trzech listów Janowych napotyamy czasownik „wierzyć” (πιστεύω) i rzeczownik „wiara” (πίστις). Czasownik występuje w nim aż 9 razy (1 J 3,23; 4,1.16; 5,1.5.10[3x].13), a rzeczownik, którego o dziwo nie znajdziemy w Ewangelii Janowej, jedynie jeden raz (5,4). Użycie tych terminów dotyczy bądź niewiary w duchy, które nie są z Boga (4,1) (aspekt negatywny), bądź też wiary w Ojca, Jezusa oraz Ducha (aspekt pozytywny). Badając bliższe i dalsze konteksty,

w jakich użyte są terminy πιστεύω oraz πίστις w 1 J, okazuje się, iż zawsze dotyczą one kwestii integralnej wiary chrystologicznej. Mimo iż wiara w 1 J jest wyraźnie trynitarna, elementem centralnym nie jest ani paterologia, ani pneumatologia, ale chrystologia¹. W istocie, obok zagadnień dotyczących etyki, integralna wiara chrystologiczna jest wiodącym tematem Pierwszego Listu Janowego. Integralność tej wiary polega na uznaniu w Jezusie zarówno Mesjasza, jak i Boga, bez negowania Jego pełnego człowieczeństwa.

Doniosłość kwestii chrystologicznych dla autora listów Janowych wydaje się zrozumiała, gdy weźmiemy pod uwagę kontekst historyczny powstania tych pism. Jak słusznie zauważył R.E. Brown, wspólnota pierwotnego Kościoła doświadczała bardzo drastycznych konsekwencji swej wiary w mesjańskość i bóstwo Jezusa (co do realności człowieczeństwa Jezusa nikt nie miał początkowo wątpliwości), a mianowicie wydalenia z Synagogi oraz prześladowania, niejednokrotnie zakończonego śmiercią (por. J 16; 2 Dz 7). Z powodu tak brzemiennych konsekwencji wyznawania wiary w Jezusa chrześcijanie byli niezwykle wrażliwi w kwestii integralności czy też poprawności wiary chrystologicznej. Konsekwentnie, wszelkie odstępstwa od ortodoksyjnej myśli chrystologicznej nie mogły spotkać się z milczącą tolerancją².

W celu spójnego zarysowania tematu integralnej wiary chrystologicznej w 1 J można omawiać kolejno poszczególne konteksty zawierające kluczowe terminy: wiara i wierzyć (ujęcie synchroniczne), ale można też skupić się na trzech kluczowych kwestiach, tj. boskości, mesjańskości i człowieczeństwie Jezusa, biorąc za punkt wyjścia *Sitz im Leben* tegoż listu Janowego, czyli środowisko czy też okoliczności jego powstania (ujęcie diachroniczne). W poniższym wyjaśnieniu przyjmujemy drugi model, tj. zakreślając na wstępie ogólną sytuację wspólnoty Janowej, omówimy główne punkty sporne w walce o integralną wiarę chrystologiczną.

¹ O wierze w Ojca można mówić w odniesieniu do 1 J 4,16; 5,10. O wierze w mesjańskość i boskość Jezusa czytamy w 3,23; 5,1.4.5.10.13. Tekst 1 J jedynie pośrednio mówi o wierze w Ducha Świętego. Kluczowy w tej kwestii tekst, 4,1, wzywa do niedawania wiary każdemu duchowi (μη παντι πνεύματι πιστεύετε). Taka wypowiedź zakłada wiarę w Ducha, który pochodzi od Boga. W istocie kontekst poprzedzający mówi o Duchu Świętym, darze Ojca dla wierzących (3,24). W 1 J temat daru Ducha, nazywany też namaszczeniem (χρίσμα), podporządkowany jest kwestii integralnej wiary chrystologicznej, a mianowicie, kto wierzy Duchowi Bożemu (czyli posiada namaszczenie), ten nie tylko trwa w Ojcu, ale uznaje (ὁμολογέω) i trwa (μένω) w Synu (2,20-27). Przyjęcie daru Ducha (aspekt pneumatologiczny wiary) służy wyznaniu wiary w Jezusa (aspekt chrystologiczny). Warto zwrócić uwagę na czasownik ὁμολογέω („wyznawać”, „uznawać”) występujący w 1 J 1,9; 2,23; 4,2.3.15, ale także w 2 J 7. Z wyjątkiem 1 J 1,9, tekstu dotyczącego wyznawania grzechów, czasownik ten występuje zawsze w listach Janowych w kontekście chrystologicznym, czyli wyznania integralnej wiary chrystologicznej. Jako że znaczenie tego czasownika jest synonimiczne z πιστεύω, w naszych rozważaniach nie ograniczymy się tylko do 1 J, ale odniesiemy się także do 2 J 7.

² Por. R.E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple. The Life, Loves, and Hates of an Individual Church in New Testament Times* (Mahwah, NJ 1979) 110.

1. SITZ IM LEBEN PIERWSZEGO LISTU ŚW. JANA

We współczesnych badaniach nad Ewangelią i listami Janowymi zadomowiło się przekonanie, że pisma te odzwierciedlają rozłamy targające pierwotną wspólnotę Janową. Ewangelia Janowa miałaby opisywać konflikt między historycznym Jezusem i jego ówczesnymi oponentami oraz, na drugiej płaszczyźnie, między pierwszymi uczniami Jezusa (pierwotnym Kościołem) i ich ówczesnymi żydowskimi adwersarzami³. Zarówno na pierwszej, jak i na drugiej płaszczyźnie powód kontrowersji czy też rozłamu jest zawsze ten sam: tożsamość Jezusa. W istocie tematyka praktycznie każdej perykopy Ewangelii Janowej koncentruje się wokół pytania: kim jest Jezus⁴. Poszczególne spory Jezusa z adwersarzami czy też późniejsze spory pierwotnego Kościoła z Synagogą⁵ sprowadzają się do problemu integralnej wiary w Jezusa, a konkretnie (1) wiary w jego mesjańskie posłannictwo (wyznanie: „Jezus jest Mesjaszem”), oraz (2) wiary w jego boską tożsamość (wyznanie: „Jezus jest Synem Boga”). W praktyce celem czy też motywem napisania Ewangelii Janowej było doprowadzenie słuchaczy czy też czytelników do integralnej wiary w Jezusa. Najdobitniej wyrażone jest to w pierwszym epilogu Ewangelii: „I wiele innych znaków, których nie zapisano w tej książce, uczynił Jezus wobec uczniów. Te zaś zapisano, abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc, mieli życie w imię Jego” (20,30-31)⁶.

³ Autorem tezy o podwójnym historycznym tle czwartej Ewangelii (*two-level drama*) jest amerykański egzegeta J. Louis Martin (Union Theological Seminary, NYC). Jego przełomowe dzieło z 1968 r. doczekało się już trzeciego wydania. Zob. J.L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (NTL, Louisville, KY – London, UK ³2003). Zob. także J.L. Martyn, „Source Criticism and Religionsgeschichte in the Fourth Gospel”, *Jesus and Man's Hope* (red. Y.D. Hadidian) (A Perspective Book 1; Pittsburgh, PA 1970) 247-273; J.L. Martyn, „Glimpses into the History of the Johannine Community”, *L'Évangile de Jean. Sources, redaction, théologie* (red. M. De Jonge) (BETL 44; Gembloux – Leuven 1977) 149-179.

⁴ M.W.G. Stibbe (*John* [Readings: A New Biblical Commentary; Sheffield ²1996] 203) zauważył: „In just about every episode of John the key question has always been, «Will characters recognize who Jesus really is?»”

⁵ Na gruncie polskim spór pierwotnego Kościoła z Synagogą, odzwierciedlony w czwartej Ewangelii, omawia: M.S. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół*. Studium egzegetyczno-teologiczne czwartej Ewangelii (J 9,22; 12,42; 16,2) (Studia Biblica 3; Kielce 2002).

⁶ Warto się zatrzymać nad stwierdzeniem „abyście wierzyli” (ἵνα πιστεύ[σ]ητε) w J 20,31. Wiele rękopisów, z Kodeksem Aleksandryjskim z V w. na czele, poświadczają czasownik „wierzyć” w czasie aoryst (πιστεύετε), co można przetłumaczyć „abyście uwierzyli”. Ewangelia byłaby zatem adresowana do pogan lub niewłaściwie wierzących (grupy heterodoksyjne), a jej celem byłoby doprowadzenie do wiary, zarówno do początkowego aktu wiary (w przypadku pogan), jak i do integralnej wiary (w przypadku heterodoksj). Inne rękopisy (w tym Kodeks Synajski i Kodeks Watykański z IV w.) poświadczają zapis tego czasownika w czasie teraźniejszym (πιστεύετε), co może sugerować, iż Ewangelia jest skierowana do już wierzących w Jezusa, Mesjasza i Boga. Ewangelia miałaby zatem służyć do utwierdzenia wierzących w poprawnej, integralnej wierze. Wartość świadectw materialnych (krytyka tekstualna zewnętrzna) sugeruje, iż lekcja oryginalna to czas teraźniejszy („abyście wierzyli”).

Przechodząc do listów Janowych, sam autor pierwszego listu wspomina o podziale, jaki nastąpił we wspólnocie Kościoła Janowego. Możemy się pokusić o mniej lub bardziej hipotetyczną rekonstrukcję wydarzeń. Otóż na pewnym etapie rozwoju wspólnoty Janowej niektórzy jej członkowie, a więc chrześcijanie (autor listów nie podaje żadnego zewnętrznego czynnika wpływającego na ten podział), zaczęli głosić poglądy dotyczące osoby i dzieła Jezusa Chrystusa, które dla autora listów Janowych (którego nazwiemy zgodnie z tradycją Janem) i skupionej wokół niego grupy uczniów były nie do przyjęcia. Doktrynalna niezgodność doprowadziła do schizmy: część wspólnoty opuściła Jana. Autor listu stwierdza: „Wyszli oni spośród nas, lecz nie byli z nas, bo gdyby byli z nas, pozostaliby z nami; a to stało się po to, aby wyszło na jaw, że nie wszyscy są z nas” (2,19). Grupa ta mogła być stosunkowo duża, skoro jest identyfikowana ze światem: „Oni są ze świata, dlatego mówią tak, jak [mówi] świat, a świat ich słucha” (4,5)⁷. Secesjoniści zorganizowali grupę wędrownych kaznodziej dla pozyskania nowych zwolenników (1 J 2,18-19.26; 4,1-3; 2 J 7). Autor nazywa odstępców „antychrystami” (1 J 2,18; 2 J 7), „fałszywymi prorokami” (1 J 4,1) i „zwodzicielami” (2 J 7). Można przypuszczać, że separatyści odwoływali się do specjalnego namaszczenia otrzymanego od Ducha, które miało uwiarygodniać ich nauczanie (por. 1 J 2,20.27). Było to zresztą przekonanie samego autora listu i skupionych wokół niego wyznawców: „Co do was, to namaszczenie, które otrzymaliście od Niego, trwa w was i nie potrzebujecie pouczenia od nikogo, ponieważ Jego namaszczenie poucza was o wszystkim. Ono jest prawdziwe i nie jest kłamstwem. Toteż trwajcie w nim tak, jak was nauczył” (2,27). Rozłam wspólnoty i wspomniana akcja misyjna oponentów sprawiła, że prawowierni członkowie Kościołów Janowych musieli konfrontować swoje dotychczasowe *credo* z poglądami separatystów. W takiej sytuacji powstał list znany nam jako Pierwszy List św. Jana.

Ewangelia powstałaby we wspólnocie Kościoła i na potrzeby tejże wspólnoty, tj. dla umocnienia jej wiary. Krytyka wewnętrzna, a więc zgodność z przesłaniem Ewangelii, także dowodzi poprawności takiego rozumienia celu powstania Ewangelii. Ewangelia ma wzmocnić wiarę uczniów, ale także – jak dowodzi J. Beutler, zwracając uwagę na sposób charakteryzacji głównych postaci Ewangelii (np. Nikodem, kobieta samarytańska, niewidomy od urodzenia, Piotr, umiłowany uczeń, Tomasz i uczniowie, Maria Magdalena, Józef z Arymatei) – przygotować uczniów do otwartego wyznania jej słowem i życiem we wrogim otoczeniu. Zob. J. Betuler, „Faith and Confession. The Purpose of John”, *Word, Theology, and Community in John* (red. J. Painter – R.A. Culpepper – F.F. Segovia) (Saint Louis, MO 2002) 19-31; por. D.A. Carson, „The Purpose of the Fourth Gospel: John 20,31 Reconsidered”, *JBL* 106 (1987) 639-651; tenże, „Syntactical and Text-Critical Observations on John 20:30-31: One More Round on the Purpose of the Fourth Gospel”, *JBL* 124 (2005) 639-714; G.D. Fee, „On the Text and Meaning of John 20,30-31”, *The Four Gospels 1992: Festschrift Frans Neirynck* (red. F. van Segbroeck et al.) (BETL 100; Leuven 1992) 2193-2205.

⁷ Jeden ze współczesnych autorów twierdzi, że utożsamianie się separatystów ze światem pozwala zidentyfikować ich jako chrześcijan, którzy odłączyli się od wspólnoty w obawie przed prześladowaniem. Zob. M.J. Edwards, „Martyrdom and the First Epistle of John”, *NovT* 31 (1989) 164-171. Pewne teksty w 1 J rzeczywiście mogą sugerować taką interpretację (zob. 5,4-5), jednak identyfikacja secesjonistów z niedoszłymi męczennikami jest nieprzekonująca, gdyż autor 1 J wyraźnie ogranicza się do polemiki w kwestiach doktrynalnych i etycznych.

Jego autor stwierdza: „To wszystko napisałem wam o tych, którzy wprowadzają was w błąd” (2,26). Autor dostarcza kryteriów dla oceny twierdzeń odstępców odwołujących się do namaszczenia Duchem Świętym. Są nimi (1) naoczne świadectwo, które stoi za autorem 1 J (zob. 1,1-3), oraz (2) trwanie w przykazaniu i nauce, która była głoszona we wspólnocie „od początku” (ἀπ’ ἀρχῆς – 1 J 1,1; 2,7.24; 3,11; 2 J 5.6). W konsekwencji trwanie w posłuszeństwie czy też jedności z autorytetem naocznego świadka gwarantuje trwanie w Bogu i weryfikuje posiadanie Ducha Prawdy (1 J 4,6). Właściwie zaaplikowane kryteria odsiewają prawdę od fałszu, pokazują fałszywość twierdzeń separatystów i w konsekwencji wzmacniają zagrożoną integralność wiary wspólnoty Janowej. Kryteria odwołujące się do zewnętrznej tradycji, empirycznego i historycznego doświadczenia, mają być, obok wiedzy pochodzącej z namaszczenia Duchem Świętym, komplementarnym składnikiem objawienia. Celem listu jest zatem, z jednej strony, polemika z poglądami separatystów (stąd użyte przez nas w tytule słowo „walka”), z drugiej zaś – pastoralna troska o członków własnego Kościoła. List miał wzmocnić pewność przekazywanej dotychczas wiary⁸.

2. INTEGRALNA WIARA CHRYSOLOGICZNA

W centrum zainteresowania autora i adresatów Pierwszego Listu Janowego nie była wiara w Ojca (w to wierzyli także separatyści) ani też wiara w Ducha (także separatyści wierzyli w „namaszczenie”, które otrzymali), ale integralna wiara chrystologiczna, czyli właściwe rozumienie tożsamości i roli Jezusa w dziele zbawczym. Omówmy zatem kolejno trzy błędne przekonania chrystologiczne z którymi polemizuje autor listu: (1) Jezus nie jest Synem Ojca, czyli nie jest Bogiem (1 J 2,22-23; 4,15; 5,5.10-12); (2) Jezus nie jest Chrystusem (ὁ χριστός/Mesjaszem

⁸ Więcej na temat kryzysu targającego wspólnotą stojącą za listami Janowymi zob. A. Kubiś, „Listy Janowe jako świadectwo wspólnoty przeżywającej kryzys”, *Symposium* 22 (2012) 37-58. Temat istnienia i poglądów oponentów w listach Janowych omawiają m.in. J. Painter, „The «Opponents» in 1 John”, *NTS* 32 (1986) 48-71; H. Schmid, *Gegner im 1. Johannesbrief? Zu Konstruktion und Selbstreferenz im Johannischen Sinnsystem* (BWANT 159; Stuttgart 2002); M.J.J. Menken, „The Opponents in the Johannine Epistles. Fact or Fiction?”, *Empsychoi Logoi. Religious Innovations in Antiquity. Studies in Honour of Pieter Willem van der Horst* (red. A. Houtman – A. de Jong – M. Misset-van de Weg) (AJEC 73; Leiden 2008) 191-209. Problem polemicznego czy też pastoralnego charakteru listu prócz autorów komentarzy do 1 J został podjęty przez T. Griffith, „A Non-polemical Reading of 1 John: Sin, Christology and the Limits of Johannine Christianity”, *TynB* 49 (1998) 253-276; H. Schmid, „How to Read the First Epistle of John Non-Polemically”, *Bib* 85 (2004) 24-41.

/namaszczone) (2,22; 5,1)⁹; (3) Jezus nie przyszedł prawdziwie w ciele (4,2-3; 5,6, por. 2 J 7).

2.1. JEZUS JEST BOGIEM

Twierdzenie separatystów, że Jezus nie jest Bogiem, znajduje swe najwyraźniejsze echo w 1 J 2,23: „Każdy, kto wyrzeka się Syna, nie ma też i Ojca, a kto wyznaje Syna, ma także Ojca” (πάς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει, ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει). Znajdujemy jeszcze dwa stwierdzenia w 1 J, które mówią wprost o synostwie Bożym Jezusa i są utrzymane w duchu polemicznym: „Jeśli kto wyznaje, że Jezus jest Synem Bożym, to Bóg trwa w nim, a on w Bogu” (ὅς ἐάν ὁμολογήσῃ ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν τῷ θεῷ – 4,15) oraz „A kto zwycięża świat, jeśli nie ten, kto wierzy, że Jezus jest Synem Bożym?” (τίς [δέ] ἐστὶν ὁ νικῶν τὸν κόσμον εἰ μὴ ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ; – 5,5; por. także 5,10)¹⁰.

Negowanie bóstwa Jezusa, esencjalnego elementu chrześcijańskiego *credo* (także specyficznie Janowego *credo*, por. J 20,31), może szokować, jeśli identyfikujemy separatystów jako członków chrześcijańskiej wspólnoty Janowej. We współczesnych rekonstrukcjach stanowiska separatystów często próbuje się obejść tę trudność, sugerując, że twierdzenie „Jezus jest Bogiem (Synem Bożym)” jest tożsame z twierdzeniem „Jezus jest Chrystusem”. Logika całego passusu byłaby następująca: ten, kto neguje twierdzenie, że Jezus jest Chrystusem (2,22), jest antychrystem i, konsekwentnie, ten neguje również Ojca i Syna (2,23). Nadto realnym problemem doktrynalnym wspólnoty Janowej nie byłaby boska i mesjańska tożsamość Jezusa, ale relacja tejże boskości i mesjańskości do człowieczeństwa Jezusa¹¹.

R.E. Brown sugerował, że separatyści charakteryzowali się zbyt wysoką chrystologią („an overly high christology”), wypaczając właściwą wysoką chrystolo-

⁹ Bardzo możliwe, że stąd pochodzi nazwa oponentów ἀντίχριστοι („antychryści” – 1 J 2,18.22; 4,3; 2 J 7). Tak nazwaliby się ci, którzy odrzucali wiarę w to, że Jezus jest ὁ χριστός.

¹⁰ Jak podkreślają niektórzy komentatorzy, zdanie „Jezus jest Synem Bożym” (Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ), z punktu widzenia gramatycznego można czytać „Synem Bożym jest Jezus”. Sugeruje to, że tytuł „Syn Boży” był znanym określeniem, ale jego identyfikacja z Jezusem była kontrowersyjna. Zob. J. Painter, *1, 2, and 3 John* (SP 18; Collegeville, MN 2002) 273, 289. Użycie nazwy własnej („Jezus”) wskazuje jednak, że chodzi tutaj o zdanie „Jezus jest Synem Bożym”. Zob. D.B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics. An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids, MI 1996) 43-44.

¹¹ Dla przykładu zob. I.H. Marshall, *The Epistles of John* (NICNT; Grand Rapids, MI 1978) 157, 231; J. Beutler, *Die Johannesbriefe* (RNT; Regensburg 2000) 129; Painter, *1, 2, and 3 John*, 206 („The identification of the confession, „Jesus is the Christ,” with „Jesus is Son of God” suggests that the divine status is not in question in 1–2 John. Rather conflict has emerged over the humanity of Jesus Christ, at least over the significance of the humanity”).

gię (*high christology*) zawartą w czwartej Ewangelii¹². W porównaniu do trzech Ewangelii synoptycznych Ewangelia Janowa prezentuje najbardziej rozwiniętą chrystologię, gdyż mówi wprost o preegzystującym przed stworzeniem świata Synu Bożym (por. 1,1-2; 8,58; 17,5)¹³ i wprost nazywa Jezusa Bogiem (por. 1,1; 20,28)¹⁴. Ta wysoka chrystologia, mimo iż nie neguje realności wcielenia (fizyczności czy też materialności ciała Jezusa), narażona jest jednak na niebezpieczeństwo relatywizacji wartości ziemskiego życia Jezusa. Dla przykładu można pomyśleć, że skoro Boży Syn istniał przed wcieleniem, a nawet jeszcze przed stworzeniem świata, Jego ziemskie życie nie zmieniało nic w jego relacji synowskiej do Ojca, gdyż Jezus w istocie mówił i czynił tylko to, co widział i słyszał u swego Ojca (5,19; 8,26.28.38). Nadto można odczytać chrystologię czwartej Ewangelii w taki sposób, że jedynym celem ziemskiego życia Jezusa było objawienie chwały Ojca (1,14-15.31; 7,18; 8,50; 11,40; 14,9; 17,5.25). Jezus został posłany przez Ojca na świat (1,18), aby przynieść zbawienie światu (3,17). Zbawienie to polegałoby na otwarciu możliwości poznania Boga i posiadania życia wiecznego (17,3). Natomiast to, co posłany Jezus zrobił, miałyby jedynie znaczenie potwierdzające (Jego misję i to zbawienie), ale nie miałyby znaczenia zbawczego. Samo ziemskie życie Jezusa nie dokonało niczego nowego, co zmieniałoby relację między Ojcem i ludźmi¹⁵. Autor 1 J nie neguje preegzystencji Jezusa (1,2; 3,8)¹⁶, tak samo jak, możemy przypuszczać, nie negowali jej secesjoniści, niegdysiejsi chrześcijanie Janowi. Autor listu

¹² Zob. Brown, *Community*, 109-122; tenże, *The Epistles of John*. Translated with Introduction, Notes and Commentary (AB 30; New York, NY 1982) 73-79.

¹³ Szerzej na ten temat zob. R.E. Brown, *An Introduction to New Testament Christology* (Mahwah, NJ 1994) 134-141.

¹⁴ Żadna Ewangelia synoptyczna nie używa wprost terminu „Bóg” w odniesieniu do Jezusa. Zob. H.D. Betz, „θεός”, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (red. H. Balz – G. Schneider) (Stuttgart et al. 1992) II, 350. Odnosnie do J 20,28, R. Buttmann („The Christological Confession of the World Council of Churches”, *Essays Philosophical and Theological* [New York, NY 1955] 276) z pewną przesadą stwierdził: „The only passage in which Jesus in undoubtedly designated or, more exactly, addressed as God”. Wśród innych tekstów NT, które bez wątpienia nazywają Jezusa Bogiem, są Hbr 1,8; 1 J 5,20; 2 P 1,1. Co do samej czwartej Ewangelii można jeszcze wspomnieć o 10,30 („Ja i Ojciec jedno jesteśmy”), 14,9 („Kto mnie widział, widział i Ojca”) oraz użyciu formuły „Ja jestem” w sensie absolutnym w 8,24.28.58; 13,19. Por. Brown, *Christology*, 171-195.

¹⁵ Brown, *Epistles*, 77. W taki sposób czytał przesłanie czwartej Ewangelii znany niemiecki egzegeta E. Käsemann, *The Testament of Jesus* (Philadelphia, PA 1968). Twierdził on, że czwarta Ewangelia jest nośnikiem naiwnego doketyzmu. Jego lektura spotkała się z krytyczną odpowiedzią: G. Bornkamm, „Zur Interpretation des Johannesevangeliums”, *EvT* 28 (1968) 8-25. Dla Browna (*Epistles*, 75) zaistnienie w XX w. interpretacji Käsemanna jest doskonałą ilustracją unaoczniającą możliwość powstania podobnej heterodoksyjnej interpretacji przesłania chrystologicznego czwartej Ewangelii w I w. po Chr.

¹⁶ Bardzo możliwe, że idea preegzystencji zawarta jest także w stwierdzeniach: „W tym objawiła się miłość Boga ku nam, że zesłał Syna swego Jednorodzonego na świat” (1 J 4,9); „Ojciec zesłał Syna, jako Zbawiciela świata” (4,14). Zob. także użycie czasownika ἐρχομαι („przyszedł”) 5,6 oraz ἦκω („przyszedł”) w 5,20. Zob. Brown, *Epistles*, 76.

stara się jednak zaakcentować prawdę, że Jezus był Bogiem w każdym wymiarze i momencie swej ludzkiej działalności, włączając w to wcielenie i śmierć. Co ważne, ta ludzka działalność Jezusa miała także znaczenie zbawcze¹⁷.

W sposób najbardziej oczywisty negację bóstwa Jezusa próbowano wyjaśnić przez identyfikację oponentów autora listu z wyznawcami judaizmu. Separatyści byliby chrześcijanami Janowymi, którzy powracając do praktykowania judaizmu, odrzucili bóstwo oraz mesjańskość Jezusa¹⁸. Pogląd taki napotyka jednak trudność, jaką jest brak odwołań do Starego Testamentu w argumentacji autora listów¹⁹. W tym kontekście nie bez znaczenia jest także nieobecność kluczowego dla czwartej Ewangelii terminu „Żydzi”²⁰. Sam zaś zakaz goszczenia odstępców (2 J 10) i modlitwy za nich (1 J 5,16) wydaje się zbędny, jeśli uznamy, że odstępcami są powracający do judaizmu, a listy powstały po oddzieleniu się Kościoła od Synagogi (por. J 6,22; 12,42; 16,2)²¹. Nadto autor 1 J nie wyrzuca swoim oponentom porzucenia poglądów chrystologicznych, które kiedyś podzielali (a więc mesjańskości Jezusa czy też Jego boskości), ale polemizuje z poglądami, które ich cały czas charakteryzują. Separatyści ci nadal pozostają na swój sposób chrześcijanami²².

Innym rozwiązaniem jest przyjęcie, że oponenti są chrześcijanami przyjmującymi nieadekwatną chrystologię, najczęściej określaną we współczesnej literaturze przedmiotu jako „niska chrystologia” (*low christology*). Chrześcijanie ci uznawaliby wyjątkową rolę Jezusa jako Mesjasza, nauczyciela czy też pośrednika zbawienia, jednak negowaliby fakt wcielenia Boga i, konsekwentnie, boską tożsamość Jezusa. Jedynym dopuszczalnym sensem użycia tytułu „syn Boga” byłoby odwzorowanie jego użycia w ST, gdzie król Dawidowy (a więc także przyszły Mesjasz) był trak-

¹⁷ C.G. Kruse podkreśla, że autor 1 J, przywołując hasłowo jedynie jedno twierdzenie (tutaj „Jezus jest Bogiem”), nawiązuje do całego ortodoksyjnego wyznania wiary negowanego przez secesjonistów, a mianowicie: „Jezus był Chrystusem, Synem Boga, który przyszedł w ciele jako zbawiciel świata i dał siebie (w sposób realny umierając) jako konieczną odkupieńczą ofiarę za grzechy całego świata”. Zob. C.G. Kruse, *The Letters of John* (The Pillar New Testament Commentary; Grand Rapids, MI – Cambridge, UK – Leicester, UK 2000) 105, 146 (przypis 161), 165, 170, 209.

¹⁸ Taką tezę znajdujemy w A. Wurm, *Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief* (BibS 8; Freiburg im Breisgau 1903); J.E. Belsler, *Die Briefe des heiligen Johannes* (Freiburg 1906); G. Bardy, „Cérinthe”, *RB* 30 (1921) 344-373; J.C. O'Neill, *The Puzzle of 1 John*. A New Examination of Origins (London 1966).

¹⁹ Wyjątkiem jest wzmianka o Kainie w 1 J 3,12. Szeroko o wpływie tradycji targumicznej o Kainie i Ablu na 1 J pisze P. Kot, *Targumy a Pierwszy List św. Jana*. Literacko-teologiczne związki tradycji targumicznej o Kainie i Ablu (TNRdz 4,1-17) z Pierwszym Listem św. Jana (RSBib 38; Warszawa 2010).

²⁰ Syntetyczne omówienie funkcji terminu „Żydzi” i tożsamości tej grupy w Ewangelii Janowej przedstawił M.S. Wróbel, *Antyjudajizm a Ewangelia według św. Jana*. Nowe spojrzenie na relację czwartej Ewangelii do judaizmu (Lublin 2005) 93-146. Z nowszych opracowań warto zwrócić uwagę na M. Marcheselli, „Antigiudaismo nel Quarto Vangelo? Presentazione e bilancio degli orientamenti recenti nella ricerca esegetica”, *RivB* 57 (2009) 399-478; R. Sheridan, *Retelling Scripture*. „The Jews” and the Scriptural Citations in John 1:19-12:15 (BiblInterp 110; Leiden – Boston 2012).

²¹ Argumenty za Brown, *Epistles*, 52.

²² Por. J. Lieu, *I, II, & III John*. A Commentary (NTL; Louisville, KY – London, UK 2008) 105.

towany przez Boga jako Jego syn czy też Jego reprezentant (2 Sm 7,14; Ps 2,7), ale nie był realnie Jego Synem. Zwolennicy takiego poglądu winni być identyfikowani z judaizującymi chrześcijanami lub ebionitami. Taka identyfikacja nie wyjaśnia jednak silnego akcentu położonego przez autora listów na człowieczeństwie Jezusa (por. 1 J 4,6; 2 J 7)²³.

S.S. Smalley próbował pokonać tę trudność, twierdząc, że autor 1 J nie polemizował tylko z jedną grupą charakteryzującą się koherentnym systemem doktrynalnym, ale dwiema grupami różniącymi się między sobą zarówno chrystologią, jak i etyką. Wyłączając członków wspólnoty Janowej trzymających się tradycyjnego *credo* wyznawanego przez autora 1 J (grupa pierwsza), ostrze polemiki zwrócone było przede wszystkim do heretycko nastawionych członków wspólnoty Janowej o pochodzeniu żydowskim (grupa druga) oraz do również heterodoksyjnie nastawionych członków wspólnoty pochodzenia helleńskiego i/lub pogańskiego (grupa trzecia). Chrystologia grupy drugiej byłaby bardzo „niska” i w jej skrajnym wydaniu Jezus byłby widziany jako jedynie człowiek, natomiast chrystologia grupy trzeciej byłaby bardzo „wysoka” i wpadająca w skrajność widzenia w Jezusie jedynie Boga. Istnieli także secesjoniści (grupa czwarta), którzy już odeszli od wspólnoty Janowej, co wykluczało możliwość bezpośredniej polemiki autora 1 J z tą grupą²⁴. W wyznaniu, że Jezus jest Synem Bożym, autor 1 J kierowałby ostrze swej polemiki jedynie do tej grupy w łonie swej wspólnoty, która wyznawała zbyt „niską” chrystologię, uznając w Jezusie jedynie człowieka (grupa druga pochodzenia żydowskiego)²⁵.

Pozorne negowanie bóstwa Jezusa, czy raczej jego pomniejszanie, można także wyjaśnić na inny sposób, a mianowicie dostrzegając wyjątkową godność przypisywaną sobie przez wierzących. U.C. von Wahlde zwrócił uwagę na fakt, że przywilej posiadania „namaszczenia” (χρῶμα – 1 J 2,20.27[2x]), czyli Ducha Świętego, wraz z przywilejem bycia synem są rzeczywistościami, które odnoszą się zarówno do Jezusa, jak i wierzącego²⁶. Autor 1 J wielokrotnie nazywa Jezusa „synem” (2,23;

²³ Pogląd taki spotykany był w starszej egzegezie. Zob. komentarze autorstwa S.G. Lange’a (1797), J.E.F. Sandera (1851), E. Haupta (1869-1870). Rzeczową krytykę takiego poglądu prezentuje Brown, *Epistles*, 53.

²⁴ Por. S.S. Smalley, *1, 2, 3, John (Revised Edition)* (WBC 51; Nashville, TN 2007) xxii.

²⁵ Smalley, *1, 2, 3, John*, 242 („[John] appears to be making «high» claims for the person of Christ that may have been directed at other members of his church whose estimate of Jesus was too «low»”), 264 („John was perhaps not only reminding those with a «high» Christology that the incarnate Jesus was Son of God, but also pointing out to those whose view of Christ’s person was too «low» that Jesus was uniquely God’s Son”).

²⁶ Por. U.C. von Wahlde, *The Gospel and Letters of John*. I: Introduction, Analysis, and Reference (Eerdmans Critical Commentary; Grand Rapids, MI – Cambridge, UK 2010) 535-538. Por. także K. Grayston, *The Johannine Epistles*. Based on the Revised Standard Version (Grand Rapids, MI 1984) 18-19 („It is inappropriate to call Jesus the Christ the Anointed One, as if he alone could provide access to the Father; for they themselves have an anointing by the Spirit which gives them unmediated access to God. «We are Christians», they might have said, «not because Jesus was anointed, but because we all are»”), Beutler, *Die Johannesbriefe*, 23 („Die Anthropologie liefert im 1 Joh den Schlüssel zur Christologie und nicht umgekehrt”).

3,23; 5,11-12) oraz „synem Bożym” (1,3.7; 3,8.23; 4,9.10.15; 5,5.9.10.11.12.13.20). Chociaż nie nazywa wierzącego „synem Bożym”, wielokrotnie określa wierzących jako „dzieci Boga” (3,1.2.10; 4,4; 5,2) oraz „zrodzonych/narodzonych z Boga” (2,29; 3,9[2x]; 4,7; 5,1[2x].4.18[2x]) U.C. von Wahlde sądzi zatem, że jednym z charakterystycznych elementów *credo* wspólnoty Janowej było postrzeganie wierzących jako zrodzonych z Boga i dzieci Boga. Ewidentnie takie określenia wierzących są bardzo podobne do terminów opisujących tożsamość Jezusa. Separatyści mogli zatem w sposób niemal naturalny wyciągnąć konkluzję, że nie ma żadnej istotnej różnicy między synostwem wierzących a synostwem Jezusa. Kwintesencją sporu byłoby zatem negowanie przez separatystów nie tyle twierdzenia, że Jezus jest Synem Boga, ile specjalnej roli Jezusa jako „syna”. W konsekwencji Jezus nie zasługiwałby na tytuł „Syna Boga” w żaden specjalny, wyjątkowy sposób, gdyż zarówno Jezus, jak i każdy wierzący był „synem” i był „namaszczonej”²⁷. Jak stwierdza U.C. von Wahlde, powyższa rekonstrukcja pozwala zrozumieć, jak grupa wierząca w wylanie Ducha skutkujące namaszczeniem i powtórными narodzinami mogła w wyniku późniejszej refleksji nad tymi faktami pomniejszać wyjątkową rolę Jezusa.

W reakcji na te poglądy separatystów autor 1 J stara się zatem wykazać, że synostwo Jezusa jest inne niż synostwo wierzącego. W argumentacji autora listu wyjątkowość synostwa Jezusa zasadza się na dwóch najważniejszych prawdach: (1) Jezus jest preegzystujący, a wierzący takim nie jest, oraz (2) Jezus otrzymał w pełni Ducha, natomiast wierzący otrzymał Go w sposób ograniczony. Autor 1 J stwierdza wyraźnie, że synostwo Jezusa jest wyjątkowe, gdyż „Jezus jest jednorodzony” (μονογενής – 1 J 4,9). Nadto nigdy nie mówi się o Jezusie jako „narodzonym”, ale jako „objawionym”: „życie objawiło się, myśmy je widzieli [...] nam zostało objawione [...]” (1,2); „Wiedzie, że On objawił się po to, aby zgładzić grzechy [...]” (3,5), „Syn Boży objawił się po to, aby zniszczyć dzieła diabła [...]” (3,8). Jezus zatem „objawił się” (φανερώω) i był w obecności Ojca jeszcze przed swą ziemską egzystencją (1,2). Jezus otrzymuje Ducha bez miary (J 3,34-35: „ten bowiem, kogo Bóg posłał, mówi słowa Boże: a bez miary udziela mu Ducha”), natomiast wierzący otrzymuje jedynie „część” Ducha (1 J 4,13: „udzielił nam ze swego Ducha”). Nadto świętość wierzącego nie jest jakimś skończonym stanem ontycznym otrzymanym w jednym momencie, ale jest czymś, do czego wierzący musi dążyć i co może stracić. Wzorem czy celem świętości wierzącego jest świętość Jezusa, ale wierzący, wciąż narażony na upadek i grzech, nie jest jeszcze w swoim „statusie” równy Jezusowi: „Każdy mający tę nadzieję w Nim [Jezusie] czyni sam siebie świętym, jak On [Jezus] jest święty” (1 J 3,3). Autor 1 J podkreśla także wyjątkową rolę Jezusa jako tego, który przez swą odkupieńczą ofiarę krwi zgładził wszelki grzech (por. 1,7; 2,2). Jest to rola, której wierzący nie może pełnić

²⁷ Por. U.C. von Wahlde, *The Gospel and Letters of John*. III: Commentary on the Three Johannine Letters (Eerdmans Critical Commentary; Grand Rapids, MI – Cambridge, UK 2010) 162-163 („when the opponents deny that Jesus is the Son of God, they are in fact denying that Jesus has a unique role as «son» and so does not merit the title «Son of God» in any unique sense” – 163).

ani naśladować. Także słowa Jezusa są normatywne w sposób nieporównywalny z żadnym natchnieniem danym wierzącemu (1,1-3; 2,24)²⁸.

2.2. JEZUS JEST CHRYSUSEM

Drugim elementem integralnej wiary chrystologicznej odrzucanej przez separatystów jest wiara w to, że Jezus jest Chrystusem. W 1 J 2,22 czytamy „Któż zaś jest kłamcą, jeśli nie ten, kto zaprzecza, że Jezus jest Chrystusem? Ten właśnie jest antychrystem” (τίς ἐστὶν ὁ ψεύστης εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἐστὶν ὁ Χριστός; οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος). W pozytywnej formule spotykamy to twierdzenie w 1 J 5,1: „Każdy, kto wierzy, że Jezus jest Chrystusem, z Boga się narodził” (πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός, ἐκ τοῦ θεοῦ γενένηται). W sensie literalnym chodziłoby tutaj o pogląd separatystów, którzy zaprzeczają, że Jezus jest „namaszczonym”, czyli jest Mesjaszem. Jednakże wyznanie, że „Jezus jest Chrystusem” czy też „Chrystusem jest Jezus”²⁹ można rozumieć na wiele sposobów.

Z pewnością twierdzenie, że autor 1 J polemizuje z żydowskimi przeciwnikami zaprzeczającymi mesjańskości Jezusa jest trudne do obrony, gdyż secesjoniści byli członkami (chrześcijańskiej, a więc mesjańskiej) wspólnoty Janowej³⁰. Można sobie jednak wyobrazić sytuację, w której członkowie wspólnoty (wcześniej żydowski wyznawcy judaizmu, także niegdysiejsi prozelici pochodzenia nieżydowskiego) zaczęli podawać w wątpliwość mesjańskość Jezusa. Jezus w ich mniemaniu nie

²⁸ Por. von Wahlde, *John*, I, 536-539; III, 163.

²⁹ Słowo „Jezus” występuje bez rodzajnika, podczas gdy tytuł „Chrystus” ma rodzajnik. W zdaniu z czasownikiem „być” zarówno podmiot („Jezus”), jak i dopełnienie („Chrystus”) są w tym samym przypadku (mianowniku) i ich kolejność może być różna. Istotna jest jednak reguła gramatyczna mówiąca, że dopełnienie z reguły nie ma rodzajnika. Konsekwentnie zdanie z 1 J 2,22 i 5,1 można przetłumaczyć „Chrystusem jest Jezus”. Takie zdanie sugeruje zaś, że tytuł „Chrystus” był znany, natomiast kontrowersyjne było przypisanie go do „Jezusa”. Zob. Painter, *I, 2, and 3 John*, 200, 289. Warto jednak podkreślić, że reguła ta nie obowiązuje, gdy jednym z rzeczowników jest imię własne (tutaj Jezus), które staje się podmiotem. Zob. M.M. Culy, *I, II, III John. A Handbook on the Greek Text* (Waco, TX 2004) 55 („Although in equative clauses the articular noun is normally the subject [...], where one of the nominative constituents is a proper noun, it will generally be the subject of the sentence regardless of whether or not it is articular”). Zdaniem U.C. von Wahlde (*John*, III, 86-87) stwierdzenie „Jezus jest Chrystusem” jest następną zagadkową i enigmatyczną formułą służącą jako swoisty slogan czy skrót myślowy, który był doskonale rozumiany w całym bogactwie znaczeniowym przez oponentów.

³⁰ Można także przyjąć teoretyczną możliwość, że polemika adresowana jest do grupy, która nigdy nie była wspólnotą ściśle chrześcijańską. Taką możliwość podaje Kruse, *Letters*, 105 („the secessionists were never really Christians at all”). Trudno jednak traktować taką grupę jako secesjonistów, którzy odłączyli się od wspólnoty Janowej, jak chce tego 1 J 2,19, skoro nigdy nie byli realnymi chrześcijanami, a zatem także członkami wspólnoty. Grupa ta musiała być częścią wspólnoty.

spełniałby wszystkich oczekiwań mesjańskich³¹. Taka identyfikacja oponentów jest jednak problematyczna w świetle identyfikacji negacji mesjańskości Jezusa (w 2,22) z negacją Ojca i Syna (w 2,23) – żydowscy wyznawcy judaizmu nie negowaliby Ojca³².

Dla części komentatorów wyznanie „Jezus jest Chrystusem” jest polemiką z tezami doketyzmu, który miałby być wyznawany przez secesjonistów, a zatem jego celem jest potwierdzenie prawdy, że historyczna osoba Jezusa jest prawdziwym Chrystusem. Innymi słowy, ziemski Jezus jest tożsamy z boskim Chrystusem w sposób realny i wiecznie trwający³³.

S.S. Smalley twierdzi, że zaprzeczanie mesjańskiej godności Jezusa może charakteryzować jednocześnie dwie grupy oponentów. Grupa pierwsza wywodziła się z judaizmu i negowała fakt, że Jezus jest Chrystusem. Nie byłoby to zwykłe zaprzeczanie, że Jezus jest Mesjaszem opisywanym na kartach ST, ale raczej niedostateczna akceptacja boskiej natury Jezusa, skoro w 2,23 identyfikuje negację Jezusa jako Chrystusa z negacją Jezusa jako (boskiego) Syna. Grupa druga to dawni poganie, teraz heretycy dokeci, którzy negowali realne człowieczeństwo Jezusa lub też jedność jego ludzkiej i boskiej natury³⁴.

R.E. Brown utrzymuje, że secesjoniści uznawali oba stwierdzenia Janowego *credo*, zarówno „Jezus jest Mesjaszem (Chrystusem)”, jak i „Jezus jest Bogiem (Synem Bożym)”, jednak osłabiali znaczenie człowieczeństwa Jezusa w tych sformułowaniach. Twierdzili oni, że Boskie Słowo, które stając się ciałem, nie podległo żadnej zmianie, było Chrystusem. Odrzucali jednak akcentowanie „Jezusa” jako Chrystusa, gdyż to oznaczałoby, że jego człowieczeństwo i sposób, w jaki żył, miały znaczenie dla zrozumienia Jego roli jako „Chrystusa, Syna Boga”³⁵. Dla wspólnoty Janowej „Jezus” oznacza wcieloné Słowo w Jego życiu i śmierci, podczas gdy secesjoniści kładli nacisk na preegzystujące Słowo jako „Chrystusa”, Syna Boga, dla rozumienia którego wydarzenie wcielenia nie miało istotnego znaczenia. W efekcie separatyści nie doceniali momentu śmierci Jezusa jako wydarzenia, dzięki któremu chrześcijanin staje się dzieckiem Boga³⁶.

³¹ Por. T. Okure, *The Johannine Approach to Mission. A Contextual Study of John 4:1-32* (WUNT II/31; Tübingen 1988) 263, 268, 273-281.

³² Zob. Painter, 1, 2, and 3 John, 200.

³³ Por. Marshall, *Epistles*, 157-158; M. Hengel, *The Johannine Question* (London, UK – Philadelphia PA 1989) *passim* (widzi tutaj przede wszystkim poglądy Kerynta); D.M. Smith, *First, Second, and Third John* (Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching; Louisville, KY 1991) 74; Smalley, 1, 2, 3, John, 105-107. Komentatorzy pozostają z reguły sceptyczni w kwestii rekonstrukcji poglądów oponentów z listów Janowych na podstawie znanych z historii herezji (jak to robią wspomniani wyżej autorzy) i preferują ograniczenie się do danych zawartych wyłącznie w samych listach, mimo że wyłaniający się z nich obraz założeń doktrynalnych oponentów może posiadać wiele braków i nieścisłości.

³⁴ Por. Smalley, 1, 2, 3, John, 108.

³⁵ Por. Brown, *Epistles*, 352.

³⁶ Por. Brown, *Epistles*, 368.

J. Beutler w stwierdzeniu „Jezus jest Chrystusem” także widzi polemikę z poglądami separatystów dotyczącymi kwestii znaczenia zbawczego, jakie ma dla odkupionych Jezus, Chrystus (Mesjasz) i Boży Syn. Zdaniem J. Beutlera członkowie wspólnoty Janowej skupieni wokół autora 1 J charakteryzują się wiarą w Chrystusa, darem „namaszczenia” (χρῖσμα), poznaniem oraz chodzeniem w prawdzie. Separatyści natomiast, myśląc o swoim zbawieniu, twierdzili, że mają „namaszczenie” (które w opinii autora 1 J było fałszywe) i nie mają potrzeby „Chrystusa” (przez co stają się „antychrystami”)³⁷.

U.C. von Wahlde uważa, że kluczem do zrozumienia formuły „Jezus jest Chrystusem” jest rola, jaką odgrywało „namaszczenie” (χρῖσμα) w teologii Janowej. Trzy razy autor 1 J twierdzi, że wierzący mają „namaszczenie” (2,20.27[2x]). Autor 1 J mówi zatem o wierzących w sposób bardzo podobny do tego, w jaki mówi się o Jezusie³⁸. Warto jednak zauważyć, że pomimo twierdzenia, iż wierzący mają „namaszczenie”, autor nigdy nie twierdzi, że wierzący są „namaszczeni” (χριστός), gdyż termin ten zarezerwowany jest jedynie do opisu Jezusa. Autor zatem bardzo jasno rozgranicza te dwa „namaszczenia”. W 2 J 9 widać wyraźnie, że wspólnota Janowa określa Jezusa jedynym słowem Χριστός: „Každy kto wybiega zbyt szybko na przód, a nie trwa w nauce Chrystusa, ten nie ma Boga”. Pokazuje to wyjątkowość tego tytułu jako przynależnego jedynie Jezusowi. U.C. von Wahlde zauważa, że można sobie wyobrazić sytuację w której tradycja utrzymująca, iż zarówno Jezus, jak i wierzący mają „namaszczenie”, bardzo łatwo mogła prowadzić do rozmycia różnicy między Jezusem i wierzącym, a w konsekwencji do pomylenia statusu Jezusa ze statusem wierzącego. Różnica między Jezusem a wierzącym, który otrzymał Ducha, zacierała się: wierzący stawał się tak samo ważny czy też uprzywilejowany jak Jezus. Zdaniem U.C. von Wahlde wspólnota Janowa utrzymywała, że „namaszczenie” jest rezultatem daru Ducha Świętego, który jednak był ofiarowany wierzącemu w inny sposób niż Jezusowi. Podczas gdy Jezus posiadał pełnię Ducha (zob. J 3,34), wierzący mieli otrzymać jedynie z (ἐκ) Ducha: „Kto wypełnia przykazania, trwa w Bogu, a Bóg w nim; a to, że trwa On w nas, poznamy po Duchu z którego nam dał” – ἐκ τοῦ πνεύματος οὗ ἡμῖν ἔδωκεν (1 J 3,24); „udzielił nam ze swego Ducha” – ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν (4,13)³⁹. Faktem jest jednak, że listy Janowe nie definiują sposobu, w jaki Jezus posiada Ducha, dlatego też utrzymywanie na podstawie lektury listów Janowych, że istnieje różnica między

³⁷ Por. Beutler, *Die Johannesbriefe*, 74. Por także 23.

³⁸ Smalley (1, 2, 3 *John*, 100) słusznie zauważył: „A play on words is apparent in this passage [1 J 2,18-22]. Central to the apostolic preaching is the confession of Jesus as «Christ» (χριστός, the «anointed one»). Those who deny this are his opponents (ἀντίχριστοι, «antichrists» [v 18]), whereas the faithful have received a divine «anointing» (χρῖσμα). [...] The verb that lies behind all these terms is χρίω «anoint»”.

³⁹ Zdaniem U.C. von Wahlde (*John*, III, 168) różnica w posiadaniu Ducha między wierzącym a Jezusem widoczna jest także w Pawłowym zwrocie „zadatek Ducha”. Zob. 2 Kor 1,22 („On też wycisnął na nas pieczęć i zostawił zadatek Ducha w sercach naszych”); 5,5 („A Bóg, który nas do tego przeznaczył, dał nam Ducha jako zadatek”).

Jezusem i wiernymi w posiadaniu Ducha, jest czysto hipotetyczna. Abstrahując od tej kwestii, U.C. von Wahlde uważa, że autor 1 J i jego wspólnota utrzymywali, iż Jezus jest jedynym (w pełni) „namaszczonym”. Oponenti natomiast mieliby nie rozróżniać tych dwóch sposobów posiadania Ducha i w konsekwencji zaprzeczać, że Jezus jest jedynym Chrystusem, Namaszczonym. Stąd slogan, że Jezus jest Namaszczonym *par excellence*, jedynym Namaszczonym, Chrystusem⁴⁰.

2.3. JEZUS JEST CZŁOWIEKIEM

Integralną częścią chrystologicznego *credo* wspólnoty Janowej było stwierdzenie: „Jezus przyszedł w ciele”. Twierdzenie to występuje w 1 J 4,2, gdzie czytamy: „Po tym poznajecie Ducha Bożego, każdy duch, który uznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele, jest z Boga” (πάν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν). Powtórzenie tego twierdzenia znajdujemy także w 2 J 7, gdzie czytamy: „Wielu bowiem pojawiło się na świecie zwodziciele (πλάνοι), którzy nie uznają, że Jezus Chrystus jest przychodzącym w ciele” (οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί).

W początkach historii pierwotnego Kościoła polemika czy też debata teologiczna koncentrowała się wokół zagadnienia mesjańskości i boskości Jezusa, jako że nikt nie wątpił w Jego człowieczeństwo. Przekonanie o prawdziwości człowieczeństwa Jezusa było powszechne zarówno wśród żydowskich wyznawców judaizmu, jak i pierwszych chrześcijan, gdyż wielu spośród nich miało doświadczenie osobistego kontaktu z Jezusem w czasie Jego ziemskiej działalności. Na dalszym etapie dziejów pierwotnego Kościoła akceptacja bóstwa Jezusa doprowadziła pewne osoby, które nie posiadały już doświadczenia ziemskiego Jezusa, do negocjowania prawdziwości Jego człowieczeństwa⁴¹.

Wydaje się, że przytoczony powyżej tekst 1 J 4,2 odpiera podstawowe twierdzenie doketyzmu, w myśl którego Jezus Chrystus nie miał realnego ciała fizyczne-

⁴⁰ Por. von Wahlde, *John*, III, 87. U.C. von Wahlde twierdzi (*John*, III, 365,369), że separatysty wierzyli, iż Bóg dokonał eschatologicznego wylania Ducha przez posługę Jezusa, który to wylanie ogłosił i sam był ucieleśnieniem starotestamentowych obietnic związanych z tym wydarzeniem. W momencie jednak, gdy Duch został wylany na wspólnotę, rola Jezusa zakończyła się. Od tej chwili miał wystarczać jedynie Duch i jedynie Duch był koniecznością; to Duch zmazywał grzech (czyli bezgrzesznych), dawał życie wieczne, bezpośrednią wiedzę o Bogu, trwanie w Bogu oraz sprawiał, że wierni stawali się dziećmi Bożymi. Wierzący nie miał potrzeby utrzymywania jakiejś trwałej relacji z Jezusem czy też nie przypisywał jakiegś specjalnej roli Jezusowi w okresie po zesłaniu Ducha. Poglądy te odpowiadają dokładnie żydowskim, czyli starotestamentowym, oczekiwaniom związanym z eschatologicznym wylaniem Ducha, gdzie nie ma miejsca na rolę pośrednika. Autor 1 J i wspólnota skupiona wokół niego podzielała twierdzenia oponentów dotyczące Ojca i do pewnego stopnia dotyczące Ducha (choć von Wahlde uważa, że rozróżniała sposób posiadania tegoż Ducha przez Jezusa i wierzących), jednak nie godziła się na ograniczanie roli Jezusa jedynie do bycia zwiastunem wylania Ducha.

⁴¹ Zob. Brown, *Community*, 110.

go czy też materialnego, a więc konsekwentnie był jedynie pozornie człowiekiem⁴². Warto podkreślić, że autor 1 J nie mówi o wejściu Jezusa w ciało, ale przyjsciu w ciele. Akcent spoczywa zatem na człowieczeństwie Jezusa jako takim (doskonałej jedności boskości z człowieczeństwem oraz wiecznotrwałości człowieczeństwa Jezusa), bez akcentowania kategorii czasowych, a zwłaszcza momentu wcielenia⁴³.

Wielu autorów sądzi, że tekst 1 J 4,2 jest nie tyle antydoketyczny, ile stwierdzający, iż wszystkie czyny Jezusa będącego w ciele (cała działalność ziemskiego Jezusa) miały swoje znaczenie zbawcze⁴⁴. Niektórzy komentatorzy są bardziej radykalni i twierdzą, że zwrot „w ciele” odnosi się jedynie do jednego zbawczego wydarzenia w ziemskim życiu Jezusa, a mianowicie Jego śmierci⁴⁵. Poglądowi, że „przyjście w ciele” w 1 J 4,2 odnosi się do przebywania Chrystusa w wierzącym (por. 3,23–4,9; 4,4), brakuje adekwatnego uzasadnienia⁴⁶.

W paralelnym tekście, 2 J 7, niektórzy komentatorzy w użyciu imiesłowu czasu terażniejszego ἐρχόμενον („przychodzący”) chcą widzieć gramatycznie dopuszczalne odniesienie do przyszłości, czyli drugiego przyjścia Jezusa (paruzji). Odniesienie do przyszłości jest potwierdzone przez apokaliptyczny kontekst tego passusu, a mianowicie przywołanie eschatologicznej figury antychrysta: „Kto nie uznaje, że Jezus Chrystus jest przychodzącym w ciele, ten jest zwodzicielem i antychrystem” (2 J 7; por. 1 J 2,18)⁴⁷. Jeśli tekst ten jest odpowiedzią na zarzuty secesjonistów, na co wskazuje jego krótka i hasłowa budowa (taka sama jak w przypadku 1 J 4,2)⁴⁸,

⁴² Zob. Brown, *Epistles*, 77, 766-771. Antydoketyczną lekturę 1 J 4,2 faworyzuje m.in.: G. Strecker, *Die Johannesbriefe*. Übersetzt und erklärt (KEK 14; Göttingen 1989) 131-139; Smith, *First, Second, and Third John*, 130-132; Smalley, *1, 2, 3, John*, 210-212, 242; Painter, *1, 2, and 3 John*, 260 („The opponents rejected the identification of the human Jesus with the Christ, the Son of God, the Incarnation, that Jesus Christ has come in the flesh”); Kruse, *Letters*, 147 („they denied the reality of his humanity”); R.W. Yarbrough, *1-3 John* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI 2008) 223. R.T. Fortna („Christology in the Fourth Gospel: Redaction-Critical Perspectives”, *NTS* 21 [1974-1975] 489-504) twierdzi, że tendencje quasi-doketyczne w teologii Janowej mogły wystąpić (o ile w ogóle wystąpiły) jedynie na etapie poprzedzającym znaną nam ostateczną formę czwartej Ewangelii. Ostateczna redakcja Ewangelii Janowej jest wyraźnie antydoketyczna (por. 1,14; 19,34; 20,27). Zob. U. Schnelle, *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium*. Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule (FRLANT 144; Göttingen 1987).

⁴³ Por. Marshall, *Epistles*, 205.

⁴⁴ Dla przykładu: Brown, *Epistles*, 505; R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe* (Freiburg – Basel – Wien 1984) 221; H.J. Klauck, *Der erste Johannesbrief* (EKKNT 23/1; Zürich-Braunschweig – Neukirchen-Vluyn 1991) 234; Beutler, *Die Johannesbriefe*, 103-104.

⁴⁵ M. de Boer, „The Death of Jesus Christ and His Coming in the Flesh (1 John 4:2)”, *NovT* 33 (1991) 330, 345-346; von Wahlde, *John*, 142.

⁴⁶ Zob. P.S. Minear, „The Idea of Incarnation in First John”, *Int* 24 (1970) 292.

⁴⁷ Beutler (*Die Johannesbriefe*, 159) ma odmienne zdanie, twierdząc, że kontekst nie zawiera żadnego odniesienia do paruzji. Nadto teksty paralelne (głównie 1 J 4,3 czy *List Barnaby*) nie zawierają żadnego odniesienia do paruzji Jezusa w ciele.

⁴⁸ Von Wahlde (*John*, 229) stwierdza: „Its short and cryptic formulation suggests that it was a slogan in the debate between the Elder and his opponents”.

można go rozumieć na kilka sposobów. Dla przykładu secesjoniści mogliby odrzucać paruzję, twierdząc, że Jezus nie przyjdzie po raz drugi⁴⁹. Inna, mniej radykalna rekonstrukcja: secesjoniści nie odrzucali paruzji Jezusa, ale twierdzili, że nie nastąpi ona w ciele⁵⁰. Trzecia możliwość: w rekonstrukcji poglądów secesjonistów prezentowanej przez R.E. Browna grupa ta nie kładła nacisku na paruzję i sąd ostateczny, gdyż w ich mniemaniu sąd już się odbył. Secesjoniści uważali się za zjednoczonych z Bogiem, gdyż poznali już Boga i nie należeli już do świata (J 15,19; 17,16), a zatem ich konkretny sposób zachowania po wejściu do wspólnoty wierzących nie miał już większego znaczenia. Nadto grupa ta pomniejszała zbawcze znaczenie całego ziemskiego życia Jezusa⁵¹. Zatem stwierdzenie, że Jezus jest przychodzącym w ciele, może być polemiką zarówno z niedowartościowaniem zbawczym ziemskich czynów Jezusa (głównie Jego śmierci), jak i z pomniejszaniem znaczenia paruzji⁵². Czwarta możliwość: twierdzenie „przychodzący w ciele” winno być rozumiane w czasie teraźniejszym (z możliwością odniesienia także do przeszłości⁵³), jako odnoszące się do całego ziemskiego życia Jezusa⁵⁴ lub też Jego ofiarniczej śmierci za grzechy⁵⁵. W świetle naszych wcześniejszych dociekań dwie ostatnie możliwości wydają się najbardziej prawdopodobne.

Tekstem akcentującym człowieczeństwo Jezusa Chrystusa jest 1 J 5,6: „Jezus Chrystus jest tym, który przyszedł przez wodę i krew” (οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι’ ὕδατος καὶ αἵματος Ἰησοῦς Χριστός)⁵⁶. Także ten tekst może być czytany jako

⁴⁹ Zob. von Wahlde, *John*, 230 („They did not debate the nature of his return but denied its very occurrence”).

⁵⁰ Zob. Brown, *Epistles*, 669. Pewną mutacją tego poglądu jest hipoteza, którą zaproponował Strecker (*Die Johannesbriefe*, 332-337), twierdząc, że wspólnota Janowa wyznawała trzystopniową koncepcję paruzji: (1) zmartwychwstanie, (2) paruzja i 1000-letnie panowanie Jezusa, (3) koniec świata i sąd ostateczny. Separatyści zatem uważaliby, że Jezus nie wróci w czasie swej paruzji, gdy będzie inaugurował swoje 1000-letnie panowanie. Co ciekawe, wczesnochrześcijański *List Barnaby* (6,9; 7,9; 15,4-5) mówi o cielesnej inauguracji 1000-letniego królowania. Bardzo możliwe, że separatyści odrzucali cielesne przyjście Jezusa w momencie paruzji, jednak jeszcze bardziej hipotetycznie brzmi teza, że wierzyli oni w trzystopniową paruzję; nie ma na to żadnych przesłanek w listach Janowych.

⁵¹ Dla jasności warto zacytować opinię Browna (*Epistles*, 80): „the secessionists were not libertines notorious for scandalous behavior but were indifferentists who attributed no salvific importance to moral behavior by believers. Such an attitude would have been consistent with their Christology which put no salvific importance on Jesus’ earthly life”.

⁵² Por. Brown, *Epistles*, 686.

⁵³ Przekonująco wykazał to Yarbrough, *1-3 John*, 343.

⁵⁴ Por. Beutler, *Die Johannesbriefe*, 159.

⁵⁵ Por. Kruse, *Letters*, 210.

⁵⁶ Warto zwrócić uwagę na użycie w trzech cytowanych wyżej tekstach (1 J 4,2; 5,6; 2 J 7) trzech różnych czasów na określenie jednej rzeczywistości „przyjścia/przychodzenia” Jezusa: *perfectum* (ἐληλυθότα), *praesens* (ἐρχόμενον), *aoristus* (ἐλθών).

polemika⁵⁷. Najłatwiej wyobrazić sobie, że autor 1 J 5,6 polemizuje z doketyzmem zaprzeczającym realności wcielenia Syna Bożego⁵⁸.

Tekst może być także odpowiedzią na bardziej subtelny problem chrystologiczny powstały w łonie wspólnoty Janowej. Zdaniem R.E. Browna separatyści na podstawie lektury danych zawartych w czwartej Ewangelii mogli uważać, że prawdziwy moment wcielenia się Jezusa nastąpił w momencie chrztu⁵⁹. Mniej radykalnym i bardziej prawdopodobnym poglądem separatystów byłoby przeświadczenie, że chrzest Jezusa był momentem udzielenia daru Ducha i objawienia się Jezusa jako Syna Bożego⁶⁰. Brak dowartościowania momentu śmierci Jezusa jest także zrozumiałe w świetle możliwej lektury czwartej Ewangelii, która przedstawia ukrzyżowanie jako wywyższenie (3,13; 8,28; 12,32), „godzinę” powrotu do Ojca i manifestację chwały (13,1; 17,1; 12,23-24). Nadto Janowe przedstawienie Jezusa jako doskonale kontrolującego wydarzenia w czasie swej męki i śmierci mogły sprawić, że secesjoniści nie widzieli ukrzyżowania jako wydarzenia zbawczego, ale jako kontynuację objawienia chwały preegzystującego Jezusa, rozpoczętego w momencie chrztu (1,14.31)⁶¹. R.E. Brown przypuszcza, że autor 1 J, mówiąc o przyjściu Jezusa „nie tylko w wodzie, lecz w wodzie i we krwi” (4,6), ma na myśli nie tyle chrzest Jezusa (oznaczony przez wodę) i Jego śmierć (oznaczoną przez krew), ale wyłącznie moment śmierci⁶². Autor miałby wskazywać na śmierć jako moment pełnego zbawczego objawienia się Jezusa, które daje życie wierzącym.

⁵⁷ Jak stwierdza von Wahlde (*John*, 230): „it seems clear that the present expression [2 J 7] (as well as the formulation in 1 John 4:2 and 5:6) served as a slogan in the debate between the author and his opponents”.

⁵⁸ Widzi się tutaj polemikę z poglądami Kerynta, znanymi za sprawą dzieła Ireneusza z Lyonu, *Adversus haereses* I, 26,1. Kerynt utrzymywał, że boski i duchowy Chrystus zstąpił w postaci gołębiczy na ludzkiego i materialnego Jezusa w czasie chrztu i opuścił go przed męką i śmiercią krzyżową. Chrzest jest symbolizowany w tym tekście Janowym przez wodę, natomiast śmierć Jezusa na krzyżu przez krew. Oczywiście, pogląd Kerynta jest nie do utrzymania na podstawie Ewangelii Janowej: obecność umiłowanego ucznia pod krzyżem (19,25-27) oraz akcent na wypełnienie się pism ST (19,24.28.36-37) nie miałyby sensu, gdyby Chrystus był nieobecny w momencie śmierci krzyżowej, a śmierć Jezusa-człowieka miałyby być jedynie zwodzeniem cieleśnie myślących. Zob. G. Richter, „Blut und Wasser aus der durchbohrten Seite Jesu (Joh 19,34b)”, *Studien zum Johannesevangelium* (red. J. Hainz) (Biblische Untersuchungen 13; Regensburg 1977) 120-142.

⁵⁹ Jest to pogląd bliski nauce Kerynta. Co ciekawe, taką interpretację podał w czasach współczesnych cytowany przez Browna R.H. Fuller, „Christmas, Epiphany, and the Johannine Prologue”, *Spirit and Light. Essays in Historical Theology* (red. M. L'Engle – W.B. Green) (New York, NY 1976) 63-73. Współczesna opinia Fullera jest dla Browna ilustracją, jak mogli czytać Ewangelię Janową secesjoniści.

⁶⁰ Por. Brown, *Epistles*, 78.

⁶¹ Por. Brown, *Epistles*, 78-79. Brown cytuje bardzo wymowny komentarz T. Forstella: „The cross of Christ in Jn is evaluated precisely in terms of revelation in harmony with the theology of the entire gospel, rather than in terms of vicarious and expiatory sacrifice for sin” – T. Forstell, *The Word of the Cross. Salvation as Revelation in the Fourth Gospel* (AnBib 57; Rome 1974) 191.

⁶² O innych możliwych interpretacjach terminów „woda” i „krew” w tym tekście, np. chrzest i eucharystia, wcielenie, zob. Brown, *Epistles*, 575-578.

W momencie śmierci bowiem Jezus przekazuje uczniom Ducha (symbolizowanego przez wodę; zob. J 19,30.34; por. J 7,38-39) oraz gładzi grzech, umierając jako baranek ofiarny (co jest symbolizowane przez krew; zob. J 1,29.36; 1 J 1,7; 2,2). Secesjoniści natomiast mieliby się koncentrować jedynie na objawieniu się Jezusa jako preegzystującego Syna Bożego w momencie chrztu Janowego, kiedy to Duch miał zstąpić na Jezusa (J 1,32-34). Tymczasem poprawnie odczytana scena chrztu wskazuje nie tylko na objawienie się Jezusa jako preegzystującego Syna pełnego Ducha, ale także na jego identyfikację jako baranka, który przez swą śmierć zgładzi grzech. W efekcie separatyści i autor listu rozumieją wyrażenie „w wodzie” inaczej. Po pierwsze, separatyści łączą je z chrztem Jezusa, podczas gdy autor listu – z Jego śmiercią. Po drugie, separatyści łączą skutki tego wydarzenia z Jezusem (On jest obdarowany pełnią Ducha), podczas gdy autor listu łączy moment śmierci Jezusa z wierzącymi (oni są obdarowani pełnią Ducha)⁶³.

Misterna argumentacja R.E. Browna ma jednak pewną słabość, a mianowicie w tekście 1 J 5,6-8 nic nie sugeruje, że autor listu rozumiał wyrażenie „w wodzie” inaczej niż separatyści⁶⁴. Co więcej, tekst 1 J zdaje się raczej potwierdzać twierdzenie separatystów, że Jezus „przyszedł w wodzie” (tak jak rozumieją je separatyści), dodając, iż przychodzi nie tylko w wodzie, ale także we krwi⁶⁵. Bardziej logiczne wydaje się założenie, że zarówno separatyści, jak i autor 1 J rozumieli wyrażenie „przyszedł w wodzie” w ten sam sposób. Bardzo możliwe, że sformułowanie to odnosi się do obdarowania Duchem w momencie chrztu. Woda odnosiłaby się do daru Ducha doświadczanego przez wierzącego w chrzcie, natomiast krew nawiązywałaby do krwi Jezusa jako narzędzia oczyszczenia wierzącego z grzechu i przygotowującego go na dar Ducha. Oba wyrażenia „w wodzie” i „we krwi” odnosiłyby się zatem do aktywnego działania Jezusa: Jezus jest tym, który chrzci, a więc „przychodzi w wodzie” (zob. J 1,33), oraz Jezus jest tym, który oczyszcza z grzechów w wyniku swej zbawczej śmierci, a więc „przychodzi we krwi” (zob. 1 J 1,7)⁶⁶. Twierdzenie autora 1 J byłoby zatem polemiką z poglądem secesjoni-

⁶³ Por. Brown, *Epistles*, 596-597.

⁶⁴ Twierdzenie Streckera (*Die Johannesbriefe*, 273), że zmiana przyimków z *διὰ* na *ἐν* w wyrażeniach „Jezus Chrystus jest tym, który przyszedł przez wodę i krew” (*δι’ ὕδατος καὶ αἵματος*) oraz „nie tylko w wodzie, ale w wodzie i we krwi” (*οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον ἀλλ’ ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι*) wyraża zmianę znaczenia: z chrztu Jezusa i Jego śmierci na sakramenty chrztu i eucharystii, wydaje się nieuzasadniona. Najlepiej wyjaśnić tę zmianę przyimków jako wariację stylistyczną. Jak słusznie zauważono, autor 1 J interesuje się chrystologią, a nie teologią sakramentalną. Zob. H.J. Venetz, „Durch Wasser und Blut gekommen». Exegetische Überlegungen zu 1 Joh 5,6”, *Die Mitte des Neuen Testaments. Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie. Festschrift für Eduard Schweizer zum siebzigsten Geburtstag* (red. U. Luz – H. Weder) (Göttingen 1983) 357-358.

⁶⁵ Zob. von Wahlde, *John*, III, 184.

⁶⁶ Zob. M.C. de Boer, „Jesus the Baptizer: 1 John 5:5-8 and the Gospel of John”, *JBL* 107 (1988) 93-100; Kruse, *Letters*, 177-178. Zupełnie nieprzekonująca jest argumentacja, że sformułowanie „w wodzie” odnosi się do męskiego nasienia i wód płodowych, przez co autor 1 J chce wskazać na prawdziwość ludzkiej natury Jezusa. Zob. B. Witherington, „The Waters of Birth: John 3.5 and 1 John 5.6-8”,

stów ograniczającym zbawcze działanie Jezusa jedynie do chrztu i przekazania daru Ducha, z pominięciem elementu zmycia grzechów przez ofiarę krzyżową.

U.C. von Wahlde uważa, iż oba wyrażenia „w wodzie” i „we krwi” odnoszą się do obdarowania wierzących Duchem w efekcie śmierci krzyżowej Jezusa. Zarówno wspólnota Janowa, jak i separatyści wierzyli, że Jezus przyszedł, aby dać Ducha, gdy wróci do swego Ojca w momencie śmierci⁶⁷. Dodatek „we krwi” odnosiłby się także do wydarzenia śmierci Jezusa. Ma on wyrażać przekonanie, że ofiara krzyżowa Jezusa ma zbawcze znaczenie oczyszczania z grzechów, co jest potwierdzone we wcześniejszym stwierdzeniu listu: „krew Jezusa [...] oczyszcza nas z wszelkiego grzechu” (1,7)⁶⁸. A zatem obydwa zwroty „w wodzie” i „we krwi” odnoszą się do śmierci Jezusa, będąc dwoma interpretacjami tego wydarzenia⁶⁹.

Najbardziej prawdopodobną interpretacją „przyjścia Jezusa w ciele” w 1 J 5,6 jest założenie, że oponenci nie odrzucali Jezusa całkowicie (widzieli go jako dającego Ducha), ale odrzucali twierdzenie o zbawczym charakterze Jego śmierci⁷⁰. Dla autora 1 J i skupionej wokół niego wspólnoty śmierć Jezusa, tak jak cała Jego ziemская działalność, miały swoje znaczenie. Jezus, przychodząc w ciele („we krwi”), stał się ofiarą przebłagalną oczyszczającą wierzących z grzechu. Oczyszczenie to skutkowało gotowością na przyjęcie daru Ducha.

NTS (1989) 155-158. Podobne (nieprzekonujące) twierdzenie zaproponowano wcześniej, uważając, że zarówno woda, jak i krew odnoszą się do człowieczeństwa Jezusa, gdyż w starożytnym judaizmie woda i krew były uważane za podstawowe składniki ciała ludzkiego. Zob. Richter, „Blut und Wasser”, 120-142.

⁶⁷ Warto zwrócić uwagę na obietnice posłania Ducha Parakleta w czwartej Ewangelii: 14,15-17,26-27; 15,26-27; 16,7-11,12-15.

⁶⁸ Warto także przywołać stwierdzenia z 1 J 2,2 i 4,10, że Jezus był ofiarą przebłagalną za nasze grzechy, oraz 2,12, iż ze względu na imię Jezusa dostępujemy odpuszczenia grzechów.

⁶⁹ Von Wahlde, *John*, III, 187-188. Separatyści ograniczali rolę Jezusa do zwiastowania wylania Ducha i dania tego Ducha, jednakże odpuszczenie grzechów, zgodnie ze starotestamentalnymi obietnicami (obecnymi także w zwojach qumrańskich), przypisywali wyłącznie oczyszczającemu działaniu Ducha (por. J 20,22-23). Podkreślanie znaczenia przyjścia Jezusa przez krew mogło być polemiką z niewłaściwym czytaniem czwartej Ewangelii, gdzie spotykamy wyrażenia sugerujące wyższość Ducha nad ciałem: „Duch jest tym, który daje życie, ciało na nic się nie przyda” (6,63) lub „prawdziwy kult będzie miał miejsce w duchu i prawdzie” (4,19-24). Dla współczesnych autorów 1 J tego typu stwierdzenia sugerowały koncepcję bezużyteczności w dziele zbawczym tego, co fizyczne, cielesne, materialne. W odpowiedzi autor 1 J podkreśla, że działania Jezusa w ciele miały znaczenie zbawcze. Stwierdzenie, że Jezus przyszedł przez krew, odnosi się do śmierci Jezusa. Autor listu z naciskiem i wielokrotnie podkreśla, że tylko dzięki śmierci Jezusa grzech został usunięty (1,7; 2,2,12; 3,5,16; 4,10,14). Śmierć Jezusa nie była zatem zwykłym przejściem czy powrotem do Ojca, jak mogą sugerować niektóre fragmenty czwartej Ewangelii (zob. J 6,62; 20,17), ale była także odkupieńczą ofiarą. W 1 J 5,6 (tak samo jak i w Ewangelii Janowej) woda jest symbolem Ducha, którego Jezus daje poprzez swoją ofiarę z życia (wyplięnięcie wody z boku Jezusa to symbol daru Ducha dla wierzących reprezentowanych przez stojącego pod krzyżem umiłowanego ucznia), a krew jest symbolem jego ofiary (śmierci krzyżowej), która oczyszcza z grzechów (1,7).

⁷⁰ Taką interpretację w odniesieniu do 1 J 5,6 przyjmuje także P.J. Hartin, „A Community in Crisis. The Christology of the Johannine Community as the Point of Issue”, *Neot* 19 (1985) 45. Poglądy innych współczesnych egzegetów na temat interpretacji 1 J 5,6 wraz z ich krytyką prezentuje w skrócie von Wahlde, *John*, III, 184-186.

KONKLUZJA

Terminy „wiara” (πίστις), „wierzyć” (πιστεύω) oraz „wyznawać” (ὁμολογέω) (z wyjątkiem 1 J 1,9) odnoszą się w 1 J do kwestii integralnej wiary chrystologicznej. List nosi znamiona polemiki z separatystami, którzy porzucili wspólnotę skupioną wokół jego autora. Obok zagadnień etycznych głównym punktem spornym jest ortodoksyjność twierdzeń określających tożsamość i rolę Jezusa. Główne twierdzenia chrystologiczne mogą być streszczone do trzech artykułów wiary: Jezus jest prawdziwie Bogiem, Jezus jest Chrystusem oraz Jezus jest człowiekiem. Wcześniejsza egzegeza widziała w każdym z tych zdań polemikę z konkretną znaną z historii grupą heterodoksyjną. Pogląd, że Jezus nie jest Bogiem, wiązany był z wyznawcami judaizmu, judeochrześcijanami lub też ebionitami. Twierdzenie, że Jezus nie jest Chrystusem, miałyby pochodzić również od judaizujących członków wspólnoty czy też zwolenników doktryny doketyzmu. Także autorem twierdzenia, iż Jezus jest człowiekiem, miałyby być heterodoksyjna grupa separatystyczna zwolenników doketyzmu. Współczesna egzegeza pozostaje jednak sceptyczna co do możliwości odnalezienia precyzyjnego odpowiednika Janowych separatystów wśród znanych nam z historii grup heretyckich. Wydaje się, że jedynie sam tekst listów Janowych jest najpewniejszym źródłem rekonstrukcji poglądów separatystów. Tekst 1 J sugeruje, że kluczem do zrozumienia kwestii chrystologicznych staje się pneumatologia i antropologia. Podkreślanie bóstwa Jezusa przez autora 1 J może być odpowiedzią na przypisywanie sobie przez wierzących zbyt dużej godności synów samego Boga oraz „namaszczonej”. W istocie terminologia używana w 1 J dla opisu wierzącego i Jezusa jest tak podobna, że może sugerować identyczność tożsamości wierzącego i Jezusa. W przypadku twierdzenia, że Jezus jest Chrystusem, wydaje się, iż separatyści widzieli siebie samych jako posiadających „namaszczenie”, podobne albo nawet identyczne z tym, jakie posiadał Jezus. W opinii autora listów Janowych „namaszczenie” separatystów było jednak fałszywe, a jedynym „namaszczonej” jest Jezus. Prawdziwie wierzący nie mógł także ograniczać Jezusa do funkcji zwiastuna wylania Ducha, ale winien uznać w Nim dawcę tego daru, czyli „Namaszczonego”. Trzecie twierdzenie podkreślające przyjście Jezusa „przez krew” może się odnosić do tej właśnie funkcji Jezusa. On jest bowiem tym, przez którego śmierć (symbolizowaną przez krew) wierzący otrzymali dar Ducha. Ostrze polemiki byłoby wymierzone przeciw twierdzeniu, że sensem przyjścia Jezusa był jedynie dar Ducha dla wierzącego otrzymywany w momencie chrztu. Tymczasem Jezus przyszedł także „we krwi”, czyli przez swoją ofiarę krzyżową, która zmasała grzech, przygotowując wierzących na dar Ducha. Okazuje się, że w kontekście całego 1 J wyznanie „Jezus jest Chrystusem” ma bardzo podobny sens jak wyznanie „Jezus jest Bogiem” oraz twierdzenie, iż „Jezus przyszedł w ciele”.