

KS. ADAM KUBIŚ  
KUL, Lublin

„Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli”.  
Związek między Janowymi koncepcjami prawdy  
i wolności w świetle J 8,31-36

Bez wątpienia słowa „poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli”, zapisane w Ewangelii Janowej (8,32), należą do współcześnie najlepiej znanych stwierdzeń zawartych w Nowym Testamencie. Przez obietnicę wyrażoną czasownikiem „poznacie” zdanie to odwołuje się do rozumności, a zatem podstawowego przymiotu człowieka, który nieustannie poznaje rzeczywistość. Znaczenie słowa „prawda” wydaje się trudniejsze do określenia, jako że św. Tomasz z Akwinu wyróżnił przynajmniej trzy rozumienia terminu „prawda”: prawda metafizyczna (to, co istnieje, jest prawdą), prawda logiczna (to, co prowadzi do prawdy i co na nią wskazuje, jest prawdą) oraz prawda teoriopoznawcza (zgodność naszego poznania z rzeczywistością jest prawdą). „Powiązanie prawdy z poznaniem w Janowym zdaniu może sugerować, iż chodzi o prawdę poznawczą, a zatem o prawdziwe, to jest właściwe, poznawanie rzeczywistości. Stwierdzenie, iż prawda wyzwala, sugeruje jednak rzeczowe, a więc metafizyczne, rozumienie prawdy<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Przykładem użycia zwrotu greckiego „poznać prawdę” w sensie teoriopoznawczym jest zapis Józefa Flawiusza (*Antiquitates Judaicae*, 20,128) o rzymskim zarządcy Syrii, Quadratusie, który miał wydać wyrok w sprawie ograbienia i spalenia wioski samarytańskich: „Quadratus wysłuchasz skarg odłożył wydanie wyroku mówiąc, iż ogłosi go, gdy przybędzie do Judei i dokładniej pozna prawdę (*akribesteron epignōfi tēn alētheian*)”. Przykładem metafizycznego rozumienia wyrażenia „poznawać prawdę” może być zdanie filozofa Dionizego z Halikarnasu (*De Thucydide*, 3): „Celem rozważań filozofa jest poznanie prawdy (*tēs philosophou theōrias skopos estin hē tēs alētheias gnōsis*)”. Oba przykłady za I. de la Potterie,

Trzecim kluczowym pojęciem Janowego zdania jest „wolność”. Niemal spontanicznie rozumiemy przez nią brak przymusu oraz możliwość dokonywania wyborów: „wolność od” oraz „wolność do”. Janowe połączenie powyższych trzech pojęć dało jedną z najbardziej inspirujących i najczęściej powtarzanych maksym w historii ludzkości: „poznanie prawdy wyzwala”. Pobieżna nawet znajomość tekstu Ewangelii Janowa pokazuje jednak, iż powyższa powszechna i na wskroś filozoficzna wykładnia jego maksymy nie odpowiada oryginalnemu sensowi tych słów, zdefiniowanemu przez kontekst, w jakim zostały zapisane. Przedmiotem poniższej refleksji jest analiza Janowego, a zatem „oryginalnego”, rozumienia powiązania między prawdą i wyzwoleniem wyrażonego w zdaniu „poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli”. Podjęcie tego tematu wydaje się o tyle usprawiedliwione, iż powszechne użycie tego zdania idzie w parze z częstym niezrozumieniem jego oryginalnego sensu<sup>2</sup>.

### Delimitacja, kontekst literacki i struktura tekstu

Zdanie „poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” jest częścią burzliwego dialogu, jaki Jezus prowadzi ze swoimi rozmówcami, określonymi technicznym terminem „Żydzi” (8,12-59)<sup>3</sup>. Komentarz narrato-

---

„*Conoscere la verità*” secondo S. Giovanni, „Parola, Spirito e Vita” 18(1988), s. 185. Transliteracja zarówno tekstu greckiego, jak i hebrajskiego oraz aramejskiego za S. Bazyliński, *Wprowadzenie do studium Pisma Świętego* (Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki 9), Lublin 2010.

<sup>2</sup> W kontekście nadużywania i niezrozumienia oryginalnego przesłania słów „poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” warto zacytować B.S. Altona (*The Christian and the Self-Deceiver*, „Toronto Journal of Theology” [1985], 1, s. 60-79, tutaj 61): „This familiar quotation has been cut in stone, printed in university brochures, cited in countless sermons. What an inspiring and noble thought – that knowledge of the truth will liberate us! But while the saying may inspire the heart, it can blind the eye and dull the mind. Thus ripped out of its context, the saying is pious sentiment and half-truth – vacuous at best, false at worst, dangerously misleading always. Knowledge of the truth does not, in and of itself, liberate. Sometimes, to the contrary, knowledge binds, inhibits, immobilizes”.

<sup>3</sup> Janowa semantyka tego terminu została wyczerpująco omówiona w M.S. Wróbel, *Antyjudyzm a Ewangelia według św. Jana. Nowe spojrzenie na relację czwartej Ewangelii do judaizmu*, Lublin 2005. Nowszym przeglądem współczesnych poglądów egzegetycznych na funkcję tego terminu jest praca M. Marcheselli, *Antigiudaismo nel Quarto Vangelo? Presentazione e bilancio degli orientamenti recenti nella ricerca esegetica*, „Rivista Biblica” 57(2009), s. 399-478. Zob. także M.S. Wróbel,

ra w 8,20 stanowi naturalną cezurę kończącą pierwszą sekcję dialogu (8,12-20), której głównym tematem jest tożsamość Jezusa jako światłości świata. Tematem kolejnej części dialogu, rozpoczynającej się w 8,21, jest ponownie tożsamość Jezusa, zdefiniowana przez wyjątkową relację Jezusa z Ojcem (8,26.28-29) oraz przez przypisanie Jezusowi starotestamentowego imienia samego Boga: „Ja jestem” (*egō eimi* – 8,24.28)<sup>4</sup>. Pojawia się także nowy element w dialogu, a mianowicie pojęcie grzechu: rozmówcy Jezusa trwają w grzechu i jedynym sposobem uwolnienia się od niego jest wiara w boską tożsamość Jezusa (8,24). Ta część dialogu kończy się stwierdzeniem narratora, iż wielu rozmówców Jezusa uwierzyło w niego (8,30). Ta właśnie grupa, określona jako *tous pepiseukotas auto(i) ioudaious* („Żydzi, którzy wierzyli/ uwierzyli jemu [Jezusowi]”) – 8,31,<sup>5</sup> jest interlokutorem Jezusa w kolejnej, trzeciej części dialogu, w której wprowadzony zostaje temat wolności. Trwanie w nauce Jezusa prowadzi do stania się prawdziwym uczniem Jezusa, poznania prawdy i wyzwolenia (8,31-32). Stwierdzenie to spotyka się z ripostą rozmówców Jezusa, którzy jako synowie Abrahama uważają się za ludzi wolnych (8,33). W odpowiedzi Jezus

---

„Żydzi” Janowi jako klucz interpretacyjny w głębszym rozumieniu historii i teologii czwartej Ewangelii, w: *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*, t. 5, red. K. Pilarczyk (Suplement do Studia Judaica 4) Kraków 2010, s. 47-61.

<sup>4</sup> R. Robert (*Le malentendu sur le nom divin au chapitre VIII du quatrième évangile*, „Revue Thomiste” 88[1988], s. 278-287) sugeruje, iż w stwierdzeniu Jezusa w 8,24b: „Jeśli bowiem nie uwierzycie, że ja jestem” (*ean gar mē pisteusēte hoti egō eimi*), spójnik *hoti* powinien być czytany jako zaimek względny uogólniający rodzaju nijakiego (od *hotis*), dając *ean gar mē pisteusēte ho ti egō eimi* („Jeśli bowiem uwierzycie temu, czym ja jestem”). Należy pamiętać, iż starożytne manuskrypty greckie nie miały żadnych przerw pomiędzy literami, wyrazami czy zdaniem. Taka wypowiedź Jezusa prowadzi do zrozumiałego pytania „Kim Ty jesteś?” (*su tis ei?* – partykuła *tis* – „kim” jest tym samym wyrazem co *ti* – „czym, co” w 8,24) i Jego odpowiedzi w 8,25 (*tēn archēn ho ti kai lalo hymin* – „[Ja jestem] od początku tym, który do was mówi”). Taka sama sytuacja zachodzi także w 8,28 (*tote gnōsesthe ho ti egō eimi* – „Kiedy poznacie to, czym (kim) ja jestem” – *ho ti* w miejsce *hoti*). Nie może być mowy o takim błędnym rozczytaniu tekstu w przypadku 8,58, gdzie nie ma partykuły *hoti*.

<sup>5</sup> Dokładna identyfikacja tej grupy, jak i precyzyjne znaczenie terminu *pepisteukotas*, są kwestiami dyskusyjnymi (zob. J. Swetnam, *The Meaning of πεπιστευκός* in *John 8:31*, „Biblica” 61[1980], s. 106-109; G. Segalla, *Un appello alla perseveranza nella fede in Gv 8,31-32?*, „Biblica” 62[1981], s. 387-389; M.S. Wróbel, „Żydzi”, którzy uwierzyli Jezusowi, „Verbum Vitae” 5[2004], s. 117-126; D. Hunn, *Who Are „They” in John 8:33?*, „The Catholic Biblical Quarterly” 66(2004), s. 387-399; A. Kubiś, *Tożsamość rozmówców Jezusa w J 8,31-59. Ecclesiae, patriae et homini serviens* [Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Kazimierzowi Górnemu z okazji 70. rocznicy urodzin oraz piętnastolecia posługi pasterskiej w Kościele rzeszowskim], red. E. Białogłowski *et al.*, t. II, Rzeszów 2007, s. 111-136).

mówi o niewoli grzechu, w której znajdują się jego interlokutorzy. Co istotne, pada stwierdzenie, iż jedynie Syn może skutecznie uwolnić z niewoli grzechu, czyli obdarować rzeczywistą wolnością (8,34-36). W dalszej części dialogu (8,37-47) dyskutowany jest jedynie problem przynależności do potomstwa Abrahama, a zatem źródła wolności rozmówców Jezusa. Oto prawdziwy syn Abrahama winien charakteryzować się wykonywaniem czynów Abrahama. W kontekście tegoż dialogu czynem Abrahama, i konsekwentnie czynem prawdziwego syna Abrahama, jest słuchanie Boga (8,38.40.46). Swoje ukonkretnienie winno ono znaleźć w wierze w Jezusa, jako preegzystującego Syna Bożego. Abraham istotnie „ujrzał i ucieszył się” na widok Jezusa (8,56). W konsekwencji niewierzący w Jezusa nie są prawdziwymi synami Abrahama, a zatem nie są także prawdziwie wolni. Ostatnia, czwarta część dialogu (8,48-59), którą łączy z poprzedzającym kontekstem figura Abrahama oraz temat tożsamości Jezusa, dopowiada, iż zachowanie nauki Jezusa prowadzi nie tylko do poznania prawdy i wolności (8,31-32), ale także do życia wiecznego (8,51-52). Dialog kończy się próbą ukamienowania Jezusa po ponownym użyciu formuły *egō eimi* („zanim Abraham stał się, Ja jestem” – 8,58), która wskazuje na preegzystencję Jezusa i jego boską tożsamość.

Reasumując przebieg dyskursu w 8,31-59, możemy stwierdzić, iż po wprowadzeniu tematu „wolności przez poznanie prawdy” (8,31-32) następuje riposta odwołująca się do koncepcji wolności bazującej na fakcie bycia potomstwem Abrahama (8,33). Następna część dialogu jest dogłębnym wyjaśnieniem koncepcji wolności odwołującej się do poznania prawdy (8,34-36) oraz debatą nad tym, czy rzeczywiście rozmówcy Jezusa są potomstwem Abrahama i konsekwentnie mogą cieszyć się wolnością (8,37-59). Całość ma zatem strukturę chiazmu:

8:31-32 (a)

(b) 8:33



8:37-59 (b)

(a) 8:34-36<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Nieco bardziej złożoną strukturę chiasmiczną tego tekstu, bazującą na przeplataniu się tematów „prawdziwego synostwa” (A) oraz „prawdziwej wolności” (B), zaproponował J.O. Tuñi Vancelles, *La Verdad os hará libres (Jn 8,32). Liberación y libertad del credente, en el cuarto evangelio*, Barcelona 1973, s. 110-111: A (8,31) – B (8,32) – A<sup>1</sup> (8,33a) – B<sup>1</sup> (8,33b) – B<sup>2</sup> (8,34-36) – A<sup>2</sup> (8,37-41a) – B<sup>3</sup> (8,41b-47) – A<sup>3</sup> (8,48-59).

Terminy dotyczące wolności (czasownik „wyzwalać” – *eleutheroō* oraz przymiotnik „wolny” – *eleutheros*) oraz zniewolenia (czasownik „służyć” – *douleuō* oraz rzeczownik „sługa”, „niewolnik” – *doulos*) występują jedynie w sekcji 8,32-36. Sekcja ta, z którą syntaktycznie łączy się także 8,31, podaje pełną definicję wolności doświadczanej przez poznanie prawdy. Wiersze 8,31-36 tworzą zatem tematyczną całość i są najbliższym kontekstem interpretacyjnym dla interesującego nas zdania: „poznacie prawdę i prawda was wyzwoli”.

Struktura sekcji 8,31-36 doskonale odzwierciedla główne przesłanie tego tekstu bazującego na antytezie dwóch pojęć: wolności i niewoli. Tekst ma koncentryczną strukturę:<sup>7</sup>

- A Ci, którym **wolność** jest dana (ww. 31-32)
- BA Pytanie o *niewolę* i **wolność** (w. 33)
- B Ci, którzy są *niewolnikami* (w. 34)
- BA' Przypowieść o *niewolniku* i **synu** (w. 35)
- A' Syn, który daje **wolność** (w. 36).

Uwypuklając paralelizmy pomiędzy poszczególnymi terminami występującymi w tekście, można powyższą strukturę zmodyfikować w następujący sposób:

- w. 31 A **Jeśli** (ean) *będziecie trwali w słowie, tym moim, prawdziwie* (alēthōs) *będziecie moimi uczniami*
- w. 32 *i poznacie prawdę*  
*i prawda was wyzwoli.*
- w. 33 B *Jesteśmy nasieniem Abrahama*  
*i nigdy nikomu nie byliśmy poddani w niewole.*
- C *Jak możesz mówić: „Wolni będziecie?”*
- w. 34 B' *Każdy, kto popełnia grzech jest niewolnikiem grzechu.*  
*Niewolnik nie trwa w domu na zawsze,*
- w. 35 *Syn trwa na zawsze.*
- w. 36 A' **Jeśli** (ean) *więc Syn was wyzwoli,*  
*rzeczywiście (ontōs) wolni będziecie.*

<sup>7</sup> Zob. B. Lindars, *Slave and Son in John 8:31-36*, w: *The New Testament Age. Essays in Honor of Bo Reicke*, red. W.C. Weinrich, t. I, Macon (Ga.) 1984, s. 274.

W centrum tekstu znajduje się pytanie „Żydów” o to, kto jest prawdziwie wolny (C); jest to centralny problem tej sekcji. Cała perykopa zbudowana jest na dwóch antytezach: pomiędzy „wolnością” (A-A’) i „niewolą” (B-B’) oraz „synami wolności” (A-A’) i „niewolnikami” (B-B’)<sup>8</sup>. Interesujące nas zdanie „poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (A) winno być zatem rozumiane w świetle stwierdzenia „jeśli Syn was wyzwoli, rzeczywiście będziecie wolni” (A’). Istnieje jedynie wolność przyniesiona przez Syna (A’); wolność „Żydów” jest złudzeniem (B), gdyż w istocie są oni niewolnikami grzechu (B’).

### Analiza egzegetyczna

„Jeśli będziecie trwali w słowie, tym moim, będziecie prawdziwie moimi uczniami” (w. 31). Janowe wyrażenie „trwać w” (*menein en*), poza oczywistymi konotacjami fizyczno-przestrzennymi odnoszącymi się do „zamieszkiwania” w jakimś miejscu (7,9; 11,6), opisuje także „relację” pomiędzy dwoma osobami (np. Bogiem Ojcem i Jezusem, czy też Jezusem i uczniem) lub też pomiędzy uczniem i niematerialną rzeczywistością, jaką jest „słowo” (8,31; 15,7) oraz „miłość” (15,9.10). E. Malatesta wykazał, iż „trwać w” (*menein en*) funkcjonuje jako synonim wyrażenia „być w” (*einai en*)<sup>9</sup>. R. Bultmann podkreślił jednak, iż w wyrażeniu „trwać w” idzie o lojalność i wierność. Zawiera ono

<sup>8</sup> T. Preiß (*Aramäisches in Joh 8,30-36*, „Theologische Zeitschrift” [1947] 3, s. 78-80) zwrócił uwagę, iż przyjmując semickie tło tego tekstu, użycie przymiotnika „wolni” (*eleutheroi*) winno być poprzedzone rzeczownikiem „synowie” (zob. hebr. *benê hōrîn*, aram. *benê hōrayyā*). Otrzymujemy wówczas paralelizm pomiędzy „moimi uczniami” (A) oraz pytaniem „Żydów” „synami wolnymi będziecie” (C) oraz powtórzeniem obietnicy „rzeczywiście synami wolnymi będziecie” (A’). W ten sposób podkreślony jest także związek pomiędzy „Synem”, który wyzwala (A’), oraz obdarowanymi wolnością „uczniemi” (A). Powstaje subtelna aluzja do „synowskiej” godności Syna, Jezusa, oraz Jego uczniów, którzy stają się synami Boga. Niektórzy autorzy podkreślają także możliwe powiązanie pomiędzy „nasieniem Abrahama” (B), *sperma* w liczbie pojedynczej (tak jak w Ga 3,16), oraz „Synem” (B’). Oba terminy odnosiłyby się do Jezusa. Roszczenie „Żydów”, iż są oni „nasieniem Abrahama”, miałoby wówczas ironiczny wydźwięk, gdyż prawdziwym synem Abrahama był jedynie Jezus (zob. R.E. Brown, *The Gospel of John. Introduction, Translation and Notes* [AB 29], I, Garden City [NY] 1966, s. 355; B.M. Newman, E.A. Nida, *A Translator’s Handbook in the Gospel of John* [Helps for Translators] London – New York – Stuttgart 1980, s. 279).

<sup>9</sup> E. Malatesta, *Interiority and Covenant. A Study of εἶναι ἐν and μένειν ἐν in the First Letter of Saint John* (AB 69), Rome 1978, passim.

w sobie ideę niewycofywania się, nierezygnowania. Obrazowo można powiedzieć, iż wyrażenie to nie odpowiada na pytanie – gdzie?, ale – jak długo?<sup>10</sup>. Ostatecznie K. Scholtissek, badając pole semantyczne wyrażenia „trwać w” (*menein en*), stwierdził, iż jest ono, obok czasowników „poznawać” (*ginōskō*), „kochać” (*agapaō*), „uwielbiać” (*doxazō*) oraz zwrotu „być w” (*einai en*), podstawowym Janowym określeniem wyrażającym immanencję, która w przypadku uczniów jest równoznaczna z rzeczywistością wiary<sup>11</sup>. Występujący w naszej perykopie zwrot „trwać w słowie Jezusa” oznacza zatem lojalnie trwać w postawie wiary w słowo Jezusa. Sam termin „słowo” (*logos*) oznacza nauczanie Jezusa, które jest ostatecznie „słowem” samego Ojca (8,55; 14,24; 17,14). Takie rozumienie naszego wiersza potwierdzają inne słowa Jezusa: „nie macie także Jego (tj. Ojca) słowa (*logos*), trwającego w (*menein en*) was, bo wyście nie uwierzyli Temu, którego On posłał (tj. Jezusowi)” (5,38). Trwanie w wierze w Jezusa oznacza trwanie w wierze w Ojca. Bezpośredni kontekst, 8,51, podpowiada także, iż zachowywanie słowa Jezusa jest równoznaczne z życiem wiecznym: „kto zachowa moje słowo (*logos*), nie zobaczy śmierci na wieki”. Ostatecznie zatem trwanie w słowie Jezusa i tylko Jezusa<sup>12</sup> jest gwarantem „życia wiecznego”, które jest synonimem zbawienia. Warto także podkreślić fakt, iż właśnie w 8,31 po raz pierwszy słowo „uczeń” (*mathētēs*) pojawia się w ustach Jezusa; wcześniej termin ten był użyty w partiach tekstu przypisanych narratorowi. W wypowiedzi Jezusa pojawia się jednak kwalifikacja: „prawdziwy uczeń” (*alēthōs mathētai*). Wyrażenie tworzy kontrast z postaciami uczniów, którzy szemrali przeciw słowom Jezusa (6,60-61) i ostatecznie go opuścili (6,66). Identyczna obietnica „stania się uczniami”, wyrażona przez Jezusa w 15,7-8, jako warunek stawia „trwanie w Jezusie” oraz „trwanie słów Jezusa” w uczniach. W Ewangelii Janowej „bycie uczniem” jest synonimem „bycia wierzącym”. Zaprezentowane powyżej pole semantyczne terminu „trwać” (*menein*) wskazuje, iż uczniem nikt nie staje się automatycznie oraz nikt nim nie jest i nie pozostaje na sposób pasywny. Warto zwrócić w tym miejscu uwagę na wymóg miłości wzajemnej jako warunku bycia uczniem (13,35). Dobłą ilustracją powyższej

<sup>10</sup> R. Bultmann, *The Gospel of John. A Commentary*, Oxford 1971, s. 534, przypis 1; 434, przypis 1; H. Hübner, *menō*, w: *Exegetical Dictionary of the New Testament*, red. H. Both, G. Schneider, t. II, Grand Rapids 1993, s. 407.

<sup>11</sup> K. Scholtissek, *In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften* (HBS 21), Freiburg 2000, s. 241-244, 363-380.

<sup>12</sup> Zwrócić należy uwagę na emfaticzną pozycję zaimka dzierżawczego z rodzajnikiem w 8,31: „w słowie, tym moim” – *tō(i) logō(i) tō(i) emō(i)*.

prawdy jest 1 J 2,5-6: przez zachowywanie słów (*logos*) Jezusa, które manifestuje się w miłości, poznajemy, że jesteśmy w Jezusie. Miłość ta nigdy nie jest pasywna czy też ograniczona czasowo do jednego aktu. W kontekście Janowym, w miejsce „bycia” uczniem, można mówić o nieustannym „stawaniu się” uczniem<sup>13</sup>.

„Poznacie prawdę” (w. 32). Występujący tutaj czasownik „poznawać” (*ginōskō*), w odróżnieniu do innego czasownika *oida* tłumaczonego przez „wiedzieć”, „znać”, kładzie nacisk na „proces” docierania do poznania, dowiadywania się, zrozumienia<sup>14</sup>. Czasownik ten akcentuje stopniowość i trwanie czynności poznawania. Bezpośredni kontekst wyrażenia „poznacie prawdę” w 8,32 dostarcza paraleli pomiędzy Jezusem, który „zna” (*oida*) Ojca i „zachowuje” Jego „słowo” (*logos*) (8,55), a wierzącymi w Jezusa, którzy są zaproszeni do „trwania w słowie” (*logos*) Jezusa i konsekwentnego „poznania” (*ginōskō*) prawdy (8,31-32)<sup>15</sup>. Przez zastosowanie różnych terminów dla wyrażenia czynności poznawania doskonale widać różnicę w sposobie poznawania uczniów, które jest stopniowe i rozciągnięte w czasie (*ginōskō*), i Jezusa, które jest jednoznaczne i następujące w jednym momencie (*oida*). Jednocześnie zarysowany jest kontrast pomiędzy zaproszonymi do poznania (*ginōskō*) w 8,31, którzy mają szansę stania się prawdziwymi uczniami Jezusa, oraz tymi samymi rozmówcami Jezusa, którzy obrzucając Jezusa kolejnymi inwektywami (Samarytanin, demon – 8,48.52) dają dowód tego, iż „nie znają” (ponownie *ginōskō*) Ojca (8,55).

<sup>13</sup> B.F. Westcott, *The Gospel according to St. John. The Authorized Version with Introduction and Notes*, London 1882, s. 219: „Something is always wanting to the completeness of discipleship. A Christian never «is», but always «is becoming» a Christian. And it is by his fruitfulness that he vindicates his claim to the name”.

<sup>14</sup> J.B. Lightfoot, *Notes on Epistles of St Paul from Unpublished Commentaries*, London 1895, s. 179: *ginōskō* „involves more or less the idea of a process of attainment”. E.A. Abbott, *Johannine Vocabulary. A Comparison of the Words of the Fourth Gospel with Those of the Three* (Diatessarica 6), London 1905, § 1621-1629: *oida* oznacza „to know all about”, podczas gdy *ginōskō* oznacza „to acquire knowledge about”. I. de la Potterie, οἶδα e γινώσκω. *I due modi del «conoscere» nel quarto vangelo. Studi di cristologia giovannea* („Dabar”. Studi biblici e giudaistici 4), Genova <sup>3</sup>1992, s. 304: „arrivare a conoscere (...) un processo dello spirito, il progresso del pensiero, che fanno giungere alla conoscenza (...) l'acquisizione di una conoscenza, non il suo processo realizzato”. I. de la Potterie tłumaczy nasze Janowe wyrażenie „poznacie prawdę” jako „voi penetrerete progressivamente la verità”.

<sup>15</sup> Podobnie jak Jezus „strzeże słów” Ojca (8,55), tak i uczniowie Jezusa winni „strzec słów” Jezusa (8,51) – w obu przypadkach użyte są te same terminy: *logos* („słowo”) oraz *tēreō* („strzec”).



W licznych publikacjach I. de la Potterie podkreślał, iż termin „prawda” (*alētheia*) w kontekście Janowym należy interpretować na tle apokaliptycznej i mądrościowej literatury judaizmu okresu Drugiej Świątyni. „Prawda” jest synonimem „mądrości” (Prz 22,21; 23,23; Koh 12,10; Syr 4,28), ale jest także powiązana z koncepcją ukrytego planu zbawienia i terminem „tajemnica” (1QH 1,26-27; 7,26-27; 10,4-5; 11,4.9-10; 1 QS 4,6; 9,17-19; zob. 1 QpHab 7,8). Bardzo dobrą ilustracją tej koncepcji *prawdy* jest paralelizm z 1QH 7,26-27: „Daleś mi zrozumienie twojej prawdy; i dałeś mi poznać twoje wspaniałe tajemnice”. Jedynym miejscem w Biblii Greckiej, gdzie znajdujemy określenie „poznać prawdę”, jest Tb 5,14; wyraża ono tutaj chęć poznania ojczyzny, tożsamości niebiańskiego posłańca Rafała. Dalsza narracja księgi wyjaśnia, iż „poznanie prawdy” oznacza objawienie tajemnicy dzieł Bożych (12,11 [S]). Ostatecznie zatem „znać prawdę” oznacza „znać Boży plan” (zob. Mdr 3,9; 6,22; Dn 10,21; 1 Hen 21,5; 106,7-8; 4 Ezd 7,34.114)<sup>16</sup>. W naszym tekście „poznanie prawdy odpowiada trwaniu w słowie Jezusa” (8,31). Prawda jest komunikowana w słowie Jezusa; prawda i słowo Jezusa są niemal tożsame. Zależność tę widać w bezpośrednim kontekście, gdzie rozmówcy Jezusa nie słuchają „słowa” (*logos*), czyli nauki Jezusa (8,37.43), które jest identyfikowane z „prawdą” (*alētheia*) usłyszaną u Boga (8,40.45). Ostatecznie Jezus stwierdza, iż Jego rozmówcy „nie słuchają słów Bożych” (8,47). Identyfikacja „słowa” Ojca z „prawdą” jest wyrażona najdobitniej w modlitwie arcykapłańskiej Jezusa, gdzie czytamy: „Słowo (*logos*) twoje jest prawdą” (17,17). W świetle bezpośredniego kontekstu „prawda” w 8,32 będzie zatem oznaczać „słowo”, „nauczanie” Jezusa, które przekazuje On od swego Ojca. I. de la Potterie przekonuje jednak, iż „prawda” w naszym zdaniu oznacza coś więcej, a mianowicie objawienie samej osoby Jezusa, Mesjasza i Syna Ojca<sup>17</sup>. Takie rozumienie terminu „prawda” odpowiada przesłaniu kontekstu bezpośredniego (8,12-59), gdzie Jezus w mowie samoobjawiającej mówi o swej preegzystencji (8,24.25.28.58). „Poznać

<sup>16</sup> Zob. I. de la Potterie, *L'arrière-fond du thème johannique de vérité*, w: *Studia Evangelica. Papers Presented to the International Congress on „The Four Gospels in 1957” held at Christ Church, Oxford, 1957* (TU 73), Berlin 1959, s. 277-294; tenże, *La verità in San Giovanni*, „Rivista Biblica” 11(1963), s. 3-24 = *The Truth in Saint John*, w: *The Interpretation of John*, red. J. Ashton (Issues in Religion and Theology 9), Philadelphia 1986, s. 53-66; tenże, *La conoscenza della verità in S. Giovanni*, w: *Catechesi con San Giovanni* (Associazione Biblica Italiana. Studi biblici pastorali 1), Brescia 1965, s. 83-98; tenże, *La vérité dans Saint Jean* (AB 74), Roma 1977 (©1999), s. 39-75, 550-575, 786-866; tenże, „Conoscere la verità” secondo S. Giovanni, s. 185-200.

<sup>17</sup> Zob. I. de la Potterie, *La vérité*, s. 591.

prawdę” zatem to nic innego, jak zrozumieć i zinterioryzować wszystko to, co Jezus objawia o sobie samym: swoją misję zbawczą wobec świata, swoją preegzystencję oraz swoją relację synowską z Ojcem. I. de la Potterie zwraca uwagę, iż „prawda” w pismach Janowych nie jest bezpośrednio identyfikowana z Ojcem, ale jedynie z Jezusem i z Duchem (zob. wyrażenie „Duch prawdy” w J 14,17; 15,26; 16,13). To Jezus, wcielone „Słowo”, był pełen „prawdy”, i jedynie On był „objawieniem” (J 1,18)<sup>18</sup>. Należy jednak podkreślić, iż Jezus jest objawieniem Ojca. Ostatecznie zatem prawda” określa „objawienie Ojca w Jezusie”<sup>19</sup>.

Warto także podkreślić, iż w tradycji biblijnej „poznać” kogoś oznacza wejść w bardzo osobistą i intymną relację z drugą osobą<sup>20</sup>. Kontekst bezpośredni wskazuje, iż to „Syn” jest tym, który „wyzwała” (8,36). Jeśli „prawda” jest objawieniem się Boga (słowo Ojca jest „prawdą” – 17,17), to Jezus, najpełniejsze objawienie Ojca, może słusznie nazwać siebie „prawdą” (14,6). W konsekwencji osoba staje się autentycznym uczniem Jezusa w momencie „poznawania prawdy”, czyli wchodzenia w relację, w „komunię” z osobowym Bogiem, który się objawia w osobie Jezusa.

Użycie czasownika „poznać” (*ginōskō*) w Ewangelii Janowej sugeruje, iż występuje on do pewnego stopnia zamiennie z czasownikiem „wierzyć” (6,69; 10,38; 17,8)<sup>21</sup>. Wyrażenie „poznacie prawdę” w naszym tekście mogłoby zatem być rozumiane jako wiara w prawdę lub wiara prawdzie. Tekst czyni jednak rozróżnienie: wiara w Jezusa (8,30-31) oraz trwanie w Jego słowie (8,31) będzie owocować „poznaniem prawdy”. Poznanie prawdy nie jest zatem tożsame z wiarą, ale jest warunkowane wiarą.

Należy zwrócić także uwagę na czas przyszły czasownika „poznać”, dzięki któremu wypowiedź Jezusa ma charakter obietnicy. W 2 J 1 spotykamy tę samą koncepcję „poznania prawdy”, ale jest ona już jednak

<sup>18</sup> Zob. tamże, s. 1009, 1011.

<sup>19</sup> Zob. H. Hübner, ἀλήθεια κτλ., w: *Exegetical Dictionary of the New Testament*, red. H. Both, G. Schneider, t. I, Grand Rapids 1993, s. 60.

<sup>20</sup> M.É. Boismard, A. Lamouille, *L'évangile de Jean. Commentaire* (Synopse des quatre Évangiles en français 3), Paris 1977 (21987), s. 243: „Cette vérité, nous devons la ‘connaître’ au sens biblique du terme: la faire nôtre au point qu'elle nous pénètre jusqu'au plus intime de nous-mêmes et qu'elle devienne principe de toute notre vie”.

<sup>21</sup> R. Bultmann, *John*, s. 434, przypis 4: „In Jn πιστεύειν and γινώσκειν are not distinguished with respect to their object”. C.K. Barrett, *The Gospel According to St John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London 1978, s. 68: „The verb *pisteuein* is used almost synonymously with *ginōskein*”.

wyrażona przez czas *perfectum*, jako rzeczywistość teraźniejsza, to jest realnie obecna pośród członków wspólnoty Janowej.

„*Prawda was wyzwoli*” (w. 32). Wiersz ten jest jedynym zdaniem w Ewangelii Janowej, gdzie „prawda” funkcjonuje jako podmiot. Paralela z 8,36 wyjaśnia, iż „prawda” winna być rozumiana jako „Syn”. Sam czasownik „wyzwalać” (*eleutheroō*) występuje w pismach Janowych jedynie w tych dwu wierszach (8,32.36). Jego użycie w pozostałych pismach NT wskazuje na jego podwójne rozumienie: „wyzwolenie od” czegoś lub też „wyzwolenie do” czegoś. W pierwszym przypadku jest to „wyzwolenie od grzechu” (Rz 6,18.20), „od prawa grzechu i śmierci” (Rz 8,2) oraz „od niewoli zepsucia” (Rz 8,21). W drugim przypadku jest to słynne Pawłowe zdanie: „Ku wolności wyzwolił nas Chrystus” (Ga 5,1). Interpretacje koncepcji wyzwolenia przez prawdę zawartej w J 8,32 szły w tych samych dwu kierunkach. Jedna grupa komentatorów widziała tutaj wyzwolenie z niewoli grzechu (Augustyn, Jan Chryzostom, Ammoniusz, Eutymiusz, Teofilakt, Beda, Alkuin, *Glossa interlinearis*, Maldonat, Bengel); konkluzja taka wydaje się usprawiedliwiona w kontekście następującego wiersza mówiącego o niewoli grzechu (8,34). Inna grupa autorów podkreślała pozytywny wymiar wyzwolenia przez prawdę, a mianowicie wyzwolenie to oznacza służbę dla Boga (Augustyn, Beda, Alkuin, Salmeron) lub też godność i kondycję synów Boga (Cyryl, Ammoniusz, Teofilakt, Salmeron, Tolet)<sup>22</sup>. Kontekst wiersza 8,32, który wspomina zarówno o niewoli grzechu, jak i „trwaniu” w słowie (oznaczającym komunie z Bogiem), wskazuje, iż obie interpretacje są uprawnione i wzajemnie się uzupełniają.

„*Jesteśmy nasieniem Abrahama i nigdy nikomu nie byliśmy poddani w niewolę. Jak możesz mówić: «wolni będziecie?»*” (w. 33). Rozmówcy Jezusa określają siebie samych jako „nasienie Abrahama”, przy czym termin *sperma* ma znaczenie kolektywne: „potomstwo”, „potomkowie”. W wielu tekstach biblijnych określenie „nasienie Abrahama” odnosi się do Izraelitów (Iz 41,8; Ps 104,6 LXX; PsSal 9,9; 18,3; 3 Mch 6,3; Tg Is 5,1; 2 Kor 11:22). Jezus potwierdza to samookreślenie się jego

<sup>22</sup> Lista autorów za I. de La Potterie, *La vérité*, s. 855-856, który podaje także adresy bibliograficzne. Tomasz z Akwinu widział tutaj potrójne wyzwolenie: od błędu fałszu, od niewoli grzechu oraz od zepsucia śmierci. Zob. A.D. Mongillo, *Rapporto verità-libertà nella lectura* in Joannem di S. Tommaso, w: *Atti del V Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, red. L. Padovese, (Turchia: La Chiesa e la sua storia 8), Roma 1995, s. 215-226.

rozmówców w dalszym dialogu: „Wiem, że jesteście nasieniem Abrahama” (8,37), odbiera im jednak miano „dzieci Abrahama” (*tekna tou Abraam* – 8,39), gdyż nie wykonują oni czynów Abrahama. Ostatecznie rozmówcy Jezusa nazywają siebie dziećmi samego Boga (8,41), podczas gdy Jezus nazywa ich dziećmi diabła (8,44). W przekonaniu rozmówców Jezusa pochodzenie od Abrahama, a ostatecznie od samego Boga, jest gwarantem wolności. Jezus nie kwestionuje tej koncepcji wolności, ale neguje rzeczywiste pochodzenie duchowe jego rozmówców od Abrahama i od Boga. Jezus przyznaje, iż są oni „nasieniem Abrahama” (8,37), ale neguje ich duchowy rodowód; podobnie jak w Rz 9,7, określenie „nasienie Abrahama” ma tutaj sens czysto fizyczny. Genealogiczna przynależność do narodu wybranego nie jest zatem gwarantem wolności. Nie licząc prehistorii biblijnej (m.in. Noego), Abraham, protoplasta narodu wybranego, był uważany za pierwszego człowieka, który doświadczył Bożego wyzwolenia.

Wyrazem istnienia koncepcji wolności mającej swe źródło w historii Abrahama może być tekst Iz 29,22, mówiący o „odkupieniu” Abrahama przez Boga domu Jakuba, oraz tradycja targumiczna, która zawsze wzmiankuje postać Abrahama w miejscach, w których Deutero-Izajasz opisuje wyzwolenie za sprawą Cyrusa (Tg Iz 41,2; 46,11; 48,15-16). Nadto w Tg Is 43,11-12 czytamy: „Ja, oto ja, Pan, i poza mną nie ma żadnego wyzwoliciela. Ja zapowiedziałem Abrahamowi, ojcu waszemu, co miało się stać. Ja wyzwoliłem was z Egiptu, jak jemu przysiągłem”. W Tg Ps.-J. Rdz 15,11 czytamy, iż Izrael jest chroniony „przez zasługę Abrahama” od wszelkiej napaści ze strony pogańskich narodów<sup>23</sup>. Komentując Rdz 15,11, św. Hieronim zauważył: „Illius enim merito saepe de angustiis liberatus est Israel”<sup>24</sup>. Abraham jest zatem nie tylko pierwszym beneficjentem Bożego wyzwolenia, ale także gwarantem nieustannej wolności Izraela<sup>25</sup>. Również Miszna (B. Qam. 8,6) daje wyraz temu socjologicznemu rozumieniu wolności, zasadzającemu się na idei przynależności do narodu wybranego, w słowach: Rabbi Akiba powiedział: „Nawet najbiedniejsi w Izraelu, którzy utracili swoje dobra, są

<sup>23</sup> W Tg Neof. do tego wiersza czytamy: „w zasługach ich ojca Abrama znajdują oni wyzwolenie”. Marginalna glosa do tego wiersza dodaje: „Te są cztery królestwa, które zniewolą dzieci Abrama i sprawiedliwość Abrama, sprawiedliwego, zbawi ich”. Za M. McNamara, *Targum Neofiti 1: Genesis. Translated, with Apparatus and Notes* (The Aramaic Bible 1A), Edinburgh 1992, s. 96. Zob. S. Sabugal, „Y la Verdad os hará libres” (*Jn 8,32 a la luz de TPI Gen 15,11*)”, 14(1974), s. 177-181.

<sup>24</sup> *Liber Hebraicarum Quaestionum in Genesim* do Rdz 15,11 (PL 23,962).

<sup>25</sup> Zob. L. Camarero María, *Revelaciones solemnes de Jesús. Derás cristológico en Jn 7-8 (Fiesta de las Tiendas)* (Monografías 4), Madrid 1997, s. 279.

uważani za wolnych (*benê hōrîn*), są oni bowiem synami Abrahama, Izaaka i Jakuba”<sup>26</sup>. Józef Flawiusz również daje wyraz przekonaniu swoich współczesnych o byciu ludźmi wolnymi na mocy Bożego wybrania Izraela: „Mają niezachwiane umiłowanie wolności i utrzymują, iż Bóg jest ich jedynym władcą i rządcą” (*Antiquitates Judaicae*, 18,23).

Negatywne dopowiedzenie rozmówców Jezusa: „nigdy nikomu nie byliśmy poddani w niewolę”, interpretuje pozytywne wyznanie: „jesteśmy nasieniem Abrahama”. W obu wypowiedziach tematem podstawowym jest „wolność”. Negatywne dopowiedzenie wskazuje nieomylnie, iż rozmówcy Jezusa nie mają na myśli wolności w rozumieniu politycznym, gdyż naród żydowski wielokrotnie w ciągu wieków doświadczał zniewolenia przez obce mocarstwa: Egipt (do czasów Mojżesza), Asyria (722/721 r. przed Chr.), Babilonia (586-538), zależność polityczna od imperium perskiego (538-331), od imperium Aleksandra Wielkiego (331-323), a następnie od Ptolemeuszy, władców Egiptu, dalej Seleucydów, władców Syrii, i ostatecznie od Rzymu (63 r. przed Chr.). Podporządkowanie władzy rzymskiej było codziennością czasów współczesnych Jezusowi, czego wyraz znajdujemy w samej Ewangelii Janowej, gdy żydowskie elity religijne wyznają: „Poza cezarem nie mamy króla” (19,15). Nie tylko zatem wolność o której mówi Jezus, ale także wolność, o jakiej mówią rozmówcy Jezusa, należy rozumieć na sposób „duchowy”. Żydzi pomimo rozlicznych politycznych niewoli nigdy nie utracili swej wewnętrznej duchowej wolności wyrażającej się w nieustannym praktykowaniu wiary ich ojca Abrahama<sup>27</sup>. Religijna i narodowa duma rozmówców Jezusa jest zatem wystawiona na próbę, gdy Jezus proponuje im „rzeczywistą” (*ontōs*) wewnętrzną wolność. W od-

<sup>26</sup> Zob. P. Blackman, *Mishnayoth*, t. IV: *Order Nezikin. Pointed Hebrew Text, Introductions, Translation, Notes, Appendix, Supplement, Indexes*, London 1954, s. 66. Bycie synem Abrahama, Izaaka i Jakuba, uważanych za królów, oznaczało bycie synem królów (zob. b. Sanh. 128a; Mt 8,12).

<sup>27</sup> Zob. M.J. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean* (EtB), Paris 1948, s. 243 („Le sens est qu'ils n'ont jamais été esclaves de personne: *au point de perdre leur liberté spirituelle*.”); R. Bultmann, *John*, s. 437: „they [the Jews] hold that it [freedom] is the characteristic of the Jew, who already has it as his possession in virtue of his being a child of Abraham”. M.É. Boismard, A. Lamouille, *Jean*, s. 243: „Nulle puissance au monde n'a pu, jusqu'ici, les contraindre à abandonner leurs pratiques religieuses des Pères”. D.A. Carson, *The Gospel According to John* (The Pillar New Testament Commentary), Grand Rapids (Mi.) – Cambridge (U.K.) 1991, s. 349: „the Jews are talking about spiritual, inward freedom and privilege”. F.J. Moloney, *The Gospel of John* (Sacra Pagina 4), Collegeville (Mi.) 1998, s. 278: „The freedom involved, however, may refer to their spiritual freedom, no matter what their political situation”.

powiedzi Żydów widać ich „samowystarczalność”<sup>28</sup>. Mimo iż rozmówcy Jezusa wierzą w Niego (8,30-31), w ich rozumieniu wolność, którą On przynosi, nie może się równać wolności, która jest ich udziałem za sprawą przynależności do narodu przymierza Abrahama. Innymi słowy, Jezus-Wyzwoliciel nie może się równać z Abrahamem-Wyzwolicielem.

Taki tok rozumowania rozmówców Jezusa potwierdza dalszy przebieg dialogu: rozmówcy Jezusa rysują wyraźny kontrast pomiędzy postacią Abrahama i Jezusa, czego dobitnym wyrazem jest pytanie: „Czy ty jesteś większy od naszego ojca Abrahama?” (8,52). Samowystarczalność Żydów zasada się także na ich przekonaniu, iż są dziećmi samego Boga (8,41). W ich mniemaniu Jezus nie tylko nie może się równać z Abrahamem, ale co oczywiste nie jest On także równy ich prawdziwemu Ojcu, Bogu. Poza wykazaniem demonicznego, a nie boskiego, ojcostwa rozmówców Jezusa (8,44), punktem kulminacyjnym dialogu jest niepozostawiające wątpliwości wskazanie na preegzystencję Jezusa, które przez użycie formuły *egō eimi* identyfikuje Jezusa z Bogiem Jhwh (8,58). Próba ukamienowania Jezusa (8,59), kara stosowana w przypadku bluźnierstwa, potwierdza, iż słowa *egō eimi* odnoszą się do imienia Bożego<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> J.O. Tuñi Vancelles, *La verdad*, s. 167: „Es decir, que la objección de los judíos no es un «malentendido», como querían la mayoría de comentaristas, sino una afirmación de autosuficiencia”.

<sup>29</sup> Zob. J 10,33: „Nie kamienujemy cię za dobry czyn, ale za bluźnierstwo, za to, że ty, będąc człowiekiem, uważasz siebie za Boga”. Stary Testament aplikuje karę śmierci przez ukamienowanie w przypadku apostazji (Kpł 20,2 – kult Molocha; Pwt 13,11; 17,5), bluźnierstwa (Kpł 24,10-23), praktykowania czarów (Kpł 20,27), naruszenia szabatu (Lb 15,32-36), niewłaściwego wykonania klątwy *herem* (Joz 7,11-25), nieposłuszeństwa syna (Pwt 21,18-21), przedmałżeńskiej nieczystości kobiety (Pwt 22,21) oraz cudzołóstwa z zaręczoną dziewczyną (Pwt 22,23-24). Zob. R. Westbrook, *Punishments and crimes*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, red. D.N. Freedman, t. V, New York *et al.* 1992, s. 555. Zdaniem B.S. Jacksona za wyjątkiem nakazu ukamienowania wołu (Wj 19,12-13; 21,28-32) czy dotknięcia świętej góry (Wj 21,12-17) wszędzie tam, gdzie występuje kara ukamienowania, mamy do czynienia z zamierzoną (intencjonalną) obrazą. Zob. B.S. Jackson, *Essays in Jewish and Comparative Legal History* (Studies in Judaism in Late Antiquity 10), Leiden 1975, s. 113. Co do bluźnierstwa, Miszna (Sanh. 7,5) nakazywała karę ukamienowania w przypadku, gdy bluźnierca wypowiedział Tetragram (Jhwh; imię Boga z Wj 3,14) i dwóch świadków przestrzegало go wcześniej przed takim czynem. W Talmudzie (*b. Sanh.* 56a), Rabin Meir rozciga karę ukamienowania na przypadki, w których bluźnierca używa jednego z zastępczych imion Boga. Późniejsza *halakha* ustaliła, iż jedynie ten, kto wypowiedział Tetragram był skazywany na ukamienowanie, podczas gdy ten, kto wypowiedział jedno z zastępczych imion był biczowany. (zob. *Blasphemy. In the Talmud*, w: *Eyclopaedia Judaica. Second Edition*, red. F. Skolnik, t. III, Farmington Hill (Mi.) 2007, s. 741.

„Amen, amen mówię wam: Każdy, kto popełnia grzech, jest niewolnikiem grzechu” (w. 34). Znaczenie typowo Janowej formuły *amen, amen* jest wciąż kwestią dyskutowaną i brak jednej wiążącej interpretacji. Z pewnością podkreśla ona znaczenie słów po niej następujących<sup>30</sup>. Rozmówcy Jezusa określani są jako niewolnicy grzechu. W świetle kontekstu bezpośredniego (8,21.24) „grzech” należy rozumieć jako „niewiarę” w prawdziwą tożsamość Jezusa, a konkretnie w Jego bóstwo. W pozostałych tekstach Ewangelii Janowej, w których występuje rzeczownik „grzech” (1,29; 9,41; 15,22.24; 16,8-9), podkreślony jest związek między grzechem a niewiarą w posłannictwo Jezusa, Mesjasza i Syna Boga<sup>31</sup>. Dla niektórych komentatorów występujące w naszym tekście wyrażenie „popełniać grzech” (dosłownie „czynić grzech”) jest znacznie bardziej wyraziste niż zwykle „grzeszyć” (*hamartanō*)<sup>32</sup>. Co istotne jednak, użycie czasownika „czynić” (*poieō*) w kontekście bezpośrednim (8,31-59) potwierdza powyżej określone znaczenie rzeczownika „grzech”. Rozmówcy Jezusa „czynią” to, co usłyszeli od swego ojca (8,38); „czynią” dzieła swego ojca (8,41); chcą „czynić” požądania swego ojca (8,44); ostatecznie, nie „czynią” dzieł Abrahama (8,39.40).

Czasownik „czynić” w tym kontekście definiuje postawę sprzeciwu wobec Jezusa i odrzucenie prawdy o jego tożsamości i misji; w istocie wskazuje on na istotę „grzechu” jaką jest niewiara. Grzech jawi się jako coś, co człowiek czyni, ale jednocześnie jako moc, która zniewala człowieka. U początku stoi odrzucenie prawdy, a więc odrzucenie objawiającego się Boga. Wybór ten będzie się wyrażał w grzesznym

<sup>30</sup> Formuła oznacza doniosłość (Bultmann), autorytet (Kuhn), szczególnie ważną i uroczystą deklarację (la Potterie), chrystologiczny charakter wypowiedzi (Schlier, Morris). Nadto formuła w sposób emfaticzny wprowadza wypowiedź objawieniową (Schanckenburg), łączy z tym, co było wcześniej w tekście (Moloney), wskazuje na autentyczność i bardzo starą tradycję stojącą za słowami Jezusa (Lindars) (zob. R.A. Culpepper, *The Origin of the „Amen, Amen” Sayings in the Gospel of John*, w: *Jesus in Johannine Tradition*, red. R.T. Fortna, T. Thatcher, Louisville [Ky.] 2001, s. 253-262.)

<sup>31</sup> Zob. I. de la Potterie, *La vérité*, s. 832: „c’est le péché par excellence (...) ce péché ne se situe pas au niveau simplement moral; c’est le péché fondamental du dualisme eschatologique, le péché d’incrédulité, le refus de la vérité, le rejet de Jésus, Messie et Fils de Dieu”. G. Zevini, *Vangelo secondo Giovanni*, t. I (Commenti spirituali del Nuovo Testamento), Roma 1984, s. 278, przypis 173: „L’espressione *commettere il peccato*, in Giovanni, riguarda non tanto i singoli peccati, ma il peccato di fondo dell’uomo, che è il rifiuto della fede e della salvezza, la ribellione a Dio e al suo inviato e il non riconoscimento di Gesù come Figlio”.

<sup>32</sup> Zob. R.E. Brown, *Epistles of John. Translated with Introduction, Notes and Commentary* (AB 30), New York 1982, s. 398.

działaniu (czynieniu grzechu, czynach ciemności). Z drugiej jednak strony, czynienie grzechu, szeroko pojęte niewłaściwe postępowanie, tworzy w człowieku stan coraz większego zamknięcia na prawdę objawienia, coraz większej niewoli grzechu<sup>33</sup>. Kontekst bezpośredni, będący jednym wielkim dialogiem na temat tego, kto jest prawdziwym ojcem Jezusa i Jego rozmówców (8,31-59), pokazuje, iż grzech ma w sobie coś demonicznego, gdyż ojcem czyniących grzech jest diabeł. Ci, którzy „czynią grzech”, są synami diabła (zob. 1 J 3,8 – „Kto czyni grzech, jest z diabła, ponieważ diabeł grzeszy od początku”). Grzech, który jest odrzuceniem prawdy, przynależy do istoty diabła, w którym nie ma prawdy (8,44). Bycie „niewolnikiem grzechu” oznacza ostatecznie bycie niewolnikiem diabła<sup>34</sup>.

„Niewolnik nie pozostaje w domu na zawsze, syn pozostaje na zawsze” (w. 35). Niezwykle istotna jest semantyka słowa „dom” (*oikia*), które znajdujemy w pismach Janowych sześć razy. Oznacza ono zarówno „dom” w sensie materialnego „budynku” (J 11,31; 12,3), jak i „rodzinę”, „domowników” (J 4,53; zob. także 2 J 10). W J 14,2 wyrażenie „w domu Ojca mego jest mieszkań wiele” odnosi się do duchowej pozycji wierzącego w Bożej rodzinie<sup>35</sup>. Podobnie w 2 J 10 nakaz nie przyjmowania do domu odnosi się nie tylko do materialnego budynku, ale jest zakazem wchodzenia w komunię z osobą zwodziciela<sup>36</sup>.

W naszym kontekście, jeśli rozumieć słowo „niewolnik” jako niewolnik grzechu, który podlega demonicznemu zniewoleniu niewiarą, dom miałby znaczenie duchowe i odnosiłby się do domu Ojca. Problemem jednakże staje się wówczas semantyka wyrażenia „na zawsze”, gdyż „niewolnik grzechu” nie może pozostawać w domu Ojca nawet przez jedną chwilę<sup>37</sup>. Samo wyrażenie „na zawsze” (*eis ton aiō-*

<sup>33</sup> Zob. M. Hasitschka, *Befreiung von Sünde nach dem Johannesevangelium. Eine bibeltheologische Untersuchung* (Innsbrucker theologische Studien 27), Innsbruck 1989, s. 239-240; M. Marcheselli, „Il Figlio vi farà liberi” (*Gv 8,36*). *Da Gesù uomo libero alla libertà del discepolo*, w: *Libertà va cercando*, red. A. Bigarelli, (Sussidi biblici 87), Reggio Emilia 2005, s. 95.

<sup>34</sup> Zob. I. de la Potterie, *La vérité*, s. 831: „De ce que nous venons de dire résulte clairement que Jésus parle ici de l’esclavage des hommes envers le diable. (...) L’esclavage dont le Fils nous libère n’est donc simplement l’esclavage du péché (au plan moral); c’est l’esclavage diabolique”.

<sup>35</sup> Zob. R.H. Gundry, „In my Father’s House are many Moral” (*Jn 14:2*), „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft” 58(1967), s. 70.

<sup>36</sup> I. de la Potterie, *La vérité*, s. 861. R.E. Brown (*Epistles*, s. 676) widzi tutaj „wspólnotę Janowego Kościoła domowego” w danej okolicy.

<sup>37</sup> Jak zauważa R. Bultmann, *John*, s. 440, przypis 2.



na) oznacza niezdeterminowany okres czasu. Jednakże wyrażenie to użyte wraz z przeczeniem (*ou ... eis ton aiōna*) ma znacznie „nigdy”<sup>38</sup>. Zdanie nasze należałoby zatem poprawnie przetłumaczyć: „Niewolnik nigdy nie trwa w domu, syn trwa na wieki”.

Następnym kluczowym słowem jest „syn”; termin, który w Ewangelii Janowej jest wyłącznie zarezerwowany dla Jezusa<sup>39</sup>. Co istotne, w 12,34 spotykamy identyczne wyrażenie „trwa na wieki”, którego podmiotem jest Chrystus. Kontekstualnie „syn” w 8,35 jest identyfikowany z „Synem” z następnego wiersza, „który rzeczywiście wyzwala”. Jedność logiczną obu wierszy podkreśla także obecność partykuły łączącej „więc” (*oun*) w 8,36: Syn trwa na wieki. „Jeśli więc Syn was wyzwoli”. W obu przypadkach termin „syn” odnosi się do Jezusa<sup>40</sup>.

I. de la Potterie zwrócił również uwagę na występowanie czasownika „trwać” (*menō*) w naszej perykopie. Jego użycie w zdaniu warunkowym (8,31) oraz w zdaniu głównym (8,35) jest podobne do użycia tego czasownika w J 15,7-20,1 J 2,24 oraz 2,27: pierwsze *menō* występujące w zdaniu warunkowym stwierdza, iż osoba musi pozostawać w słowie lub nauczaniu Jezusa, podczas gdy drugie *menō* opisuje efekt, którym jest zawsze Boże zamieszkiwanie. Drugie użycie czasownika jest zatem zawsze pogłębione w stosunku do pierwszego<sup>41</sup>.

J.R. Michaels zwrócił również uwagę na fakt, iż kontrast pomiędzy „trwaniem na wieki” i „nietrwaniem na wieki” (= „nigdy”) sugeruje istnienie tutaj innego typowego Janowego kontrastu pomiędzy „życiem na wieki” lub „posiadaniem wiecznego życia” a „śmiercią” czy dokładnie „umieraniem w swoich grzechach” (8,24)<sup>42</sup>. Jak wskazuje

<sup>38</sup> Zob. E.A. Abbott, *Johannine*, § 2263e. Warto przyjrzeć się następującym wersom: Mt 21,19; Mk 3,29; 11,14; J 4,14; 8,51.52; 10,28; 11,26; 13,8 („Nigdy nie będziesz mi nóg umywał”); 1 Kor 8,13. Podobnie w językach semickich, identyczne wyrażenie *lō' ... le'ōlām* ma znacznie „nigdy” (Ps 15,5; 103,9). Zob. C.F. Burney, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, Oxford 1922, s. 99.

<sup>39</sup> G. Schneider, *teknōn*, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, t. III, s. 342: „*νῑός* is reserved for christological statements”; F. Hahn, *hyios*, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, t. III, s. 387: „*Hyios* is never used of believers, but only in an exclusively christological fashion”. Dla określenia wierzących czy też uczniów Jezusa Jan używa słowa „dzieci” (*tekna*) (1,12; 8,39; 11,52).

<sup>40</sup> Zob. J.O. Tuñi Vancelles, *La verdad*, s. 184-185; C.K. Barrett, *John*, s. 346; I. de La Potterie, *La vérité*, s. 861; D.A. Carson, *John*, s. 350: „The genuine son in this context is not the Christian, but Christ himself”.

<sup>41</sup> Zob. I. de La Potterie, *La vérité*, s. 863-864.

<sup>42</sup> Zob. J.R. Michaels *The Gospel of John* (NICNT), Grand Rapids (Mi.) – Cambridge (U.K.) 2010, s. 508; M. Hasitschka, *Befreiung von Sünde*, s. 241: „Der zweimalige (!) Hinweis *eis ton aiōna* sprengt das Bild der irdischen Hausgemeinschaft. Es geht

bezpośredni kontekst naszego zdania, kto zachowa naukę Jezusa, „nie umrze na wieki”, lub wykorzystując znaczenie występującego tutaj wyrażenia *ou mē ... eis ton aiōna*: „nigdy nie umrze!” (8,51.52). Trwanie w słowie Jezusa (8,31.51) prowadzi zatem do stania się prawdziwym uczniem Jezusa (8,31), poznania prawdy (8,32), wyzwolenia (8,32), życia wiecznego (8,51).

W efekcie, biorąc pod uwagę semantykę wyrażen „niewolnik grzechu”, „nigdy/na zawsze”, „trwać w” oraz terminu „syn”, słowo „dom” w 8,35 odnosi się do duchowej rzeczywistości, którą jest Boża rodzina, wspólnota Ojca i Syna<sup>43</sup>. Sens wiersza należałoby rozumieć następująco: niewolnik grzechu nigdy nie ma miejsca czy też udziału w Bożej rodzinie, podczas gdy Syn (i wszyscy wierzący w niego) trwa w niej zawsze<sup>44</sup>.

---

im Grunde um die in Ewigkeit bleibende *oikia*, die man sehen darf als Sinnbild für das unvergängliche Leben”.

<sup>43</sup> I. de La Potterie (*La vérité*, s. 861, przypis 152) stwierdza: „il est vrai que le mot maison, de par lui-même et sans aucune détermination, ne peut avoir le sens spirituel proposé; mais précisément, ici, le mot n'est pas indéterminé: il est spécifié par εἰς τὸν αἰῶνα et est utilisé à propos du péché et du Fils qui libère. Rien de tout cela ne vaut pour une maison ordinaire!”. Zob. także L. Morris, *The Gospel According to John* (NICNT), Grand Rapids (Mi.) 1971, s. 459, przypis 71; G.R. Beasley-Murray, *John* (WBC 36), Waco (Tx.) 1987, s. 134; D.A. Carson, *John*, s. 350; Y. Simoens, *Secondo Giovanni. Una traduzione e un'interpretazione* (Testi e commenti), Bologna 2000, s. 399. C.S. Keener (*The Gospel of John. A Commentary*, t. I, Peabody [Ma.] 2003, s. 752) wybiera drogę pośrednią twierdząc, iż oba znaczenia terminu *dom* są zamierzone przez autora: zarówno materialny budynek, jak i wspólnota osób.

<sup>44</sup> Niektórzy komentatorzy uważają, iż wiersz ten jest krótką przypowieścią. Np. C.H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, s. 380; R.E. Brown, *John*, I, s. 355; B. Lindars, *Slave and Son*, s. 271-286. W konsekwencji niektórzy autorzy widzą w 8,35 jedynie ogólne odwołanie się do codziennego obrazu niewolnika, który nie pozostaje w domu swego właściciela na zawsze, gdyż tak samo jak był kupiony, w każdej chwili może zostać sprzedany, podczas gdy syn pana domu pozostaje w nim na zawsze i ma prawo do dziedziczenia. Komentatorzy z reguły szukają także biblijnego tła dla powyższej przypowieści. Wskazuje się Hbr 3,5-6, gdzie Mojżesz to domowy niewolnik, a Jezus jest uprzywilejowanym synem. Inni odwołują się do obietnic mesjańskich w 2 Sm 7,14 i 1 Krn 17,13-14, według których przyszedł potomek Dawida, nazwany „synem” samego Boga, będzie przebywał w Bożym „domu” i królował „na wieki”. Inni komentatorzy odwołują się do synoptycznych przypowieści gdzie występuje syn i niewolnik, np. przypowieść o dzierzawcach (= sługach, niewolnikach) winnicy, którzy zabijają syna właściciela. W efekcie, winnica będzie im ostatecznie odebrana, co znajduje swą paralelę w sytuacji niewolnika w J 8,35, który nie trwa wiecznie w domu właściciela. Najczęściej jednak komentatorzy wskazują na obraz występujący w Ga 4,1 – 5,1, odwołujący się do Rdz 16,1-16 i 21,9-10. Prócz kontrastu między niewolnikiem i synem, występuje tutaj, podobnie jak w J 8,31-36, odwołanie do Abrahama.

„Jeśli więc Syn was wyzwoli, rzeczywiście będziecie wolni” (w. 36). Wiersz ten jest punktem kulminacyjnym perykopy 8,31-36. „Syn”, który trwa w „domu” (*oikia* – 8,35), oraz „prawda”, która wyzwala (8,32), są ostatecznie tożsame i identyfikowane z samym Jezusem. Poza naszą perykopą, słowo „syn” (*hyios*) występuje jeszcze 17 razy w Ewangelii Janowej (włączając w to 1,18) i zawsze wyraża relację Ojciec – Syn (*patēr* – „ojciec” jest zawsze wspomniany) lub też Bóg – Syn (tylko w 3,16.17). W relacji tej działania Syna są nierozłącznie związane z wolą Ojca; Syn jest totalnie „zależny” od Ojca (w pewien sposób nie może istnieć bez Ojca), co świadczy o ich jedności i równej godności. Często termin „syn” występuje w kontekstach, które mówią o wymogu wiary (3,16.17.36; 6,40) oraz darze życia (3,16.36; 5,21.26; 6,40). Fakt, iż w bezpośrednim kontekście naszego wiersza Jezus mówi o swej relacji do Ojca (8,38), sugeruje, iż ta sama wyjątkowa relacja Syn – Ojciec znajduje się w tle użycia słowa „Syn” w naszym wierszu. Co istotne, we wszystkich wspomnianych miejscach (za wyjątkiem 1,18<sup>45</sup>) słowo „syn” jest wypowiedziane przez Jezusa, przez co jego użycie nabiera charakteru Jezusowego samoobjawienia.

Gdy zatem Jezus nazywa siebie „Synem” w 8,36, dokonuje on samoidentyfikacji. W kontekście naszej perykopy, zwłaszcza wiersza 8,35, warto zauważyć, iż „Syn” może czynić wolnym na mocy swej jedności z Ojcem, właścicielem domu. Sam fakt, iż „Syn” jest wolny nie jest wystarczający do tego by udzielał on wolności innym. Wolność jest darem „synostwa” Jezusa, Jego udziału w „życiu” Ojca, jedyne dawcy wolności<sup>46</sup>. Wiersz 8,35 sugeruje, iż „rzeczywista wolność” jest podniesieniem do godności syna w domostwie ojca. Skoro domostwo to wspólnota Ojca i Syna, „rzeczywista wolność” oznacza „trwanie we wspólnocie z Ojcem i Synem”<sup>47</sup>. Właśnie dlatego, że Syn jest „prawdą”, a więc objawieniem tajemnicy Ojca, jest On jedyną „drogą” do „prawdziwej” wolności. Wolność jest zatem darem łaski, *extra nos*; jest nam ofiarowana przez Ojca w swoim Synu, i jako taka nigdy nie jest dziełem

---

Niewolnikiem wypędzonym z domu ojca jest Izmael, syn Hagar, podczas gdy synem pozostającym w domu ojca jest Izaak, syn Sary.

<sup>45</sup> W istocie lekcja „jednorodzony Bóg” (*monogenēs theos*) w J 1,18 wydaje się być oryginalna (zob. B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 1994/2002, s. 169).

<sup>46</sup> B. Lindars, *Slave and Son*, s. 280.

<sup>47</sup> Zob. W. Grundmann, *Zeugnis und Gestalt des Johannes-Evangeliums. Eine Studie zur denkerischen und gestalterischen Leistung des vierten Evangelisten* (AzTh 7), Stuttgart 1961, s. 48: „Die Freiheit aber ist (...) die Öffnung des Vaterhauses zum Bleiben in ihm durch den Sohn (8,30-36)”.

samego człowieka<sup>48</sup>. W tym szczególnie koncepcja Janowa różni się od helleńskiej (stoickiej, idealistycznej) czy też gnostycznej wizji wolności, która widziała ją jako stan wypracowany wyłącznie przez ludzki intelekt<sup>49</sup>. Użycie przyimka „rzeczywisty” (*ontōs* – *hapax* Janowy) na określenie „bycia wolnym”, nawiązuje do stwierdzenia rozmówców Jezusa, iż nie potrzebują Jezusowego wyzwolenia, gdyż nie są w żadnej niewoli (8,33). W istocie, ich stan „wolności” okazał się „demoniczną niewolą grzechu”. Użycie przyimka podkreśla, iż Jezus oferuje „rzeczywistą” wolność, to jest realną, rzeczywiście istniejącą<sup>50</sup>.

### Pragmatyka tekstu

Przez analizę pragmatyki tekstu rozumiemy szukanie odpowiedzi na pytanie o motyw, czy inaczej cel, powstania tekstu. Analiza egzegetyczna wskazuje, iż głównym celem J 8,31-36 jest ukazanie słuchaczowi czy też czytelnikowi Ewangelii, iż prawdziwa wolność jest możliwa do osiągnięcia jedynie za pośrednictwem „Syna”, który jest „Prawdą”. Tekst podkreśla, iż idzie o „rzeczywistą” wolność w odróżnieniu do koncepcji wolności prezentowanej przez rozmówców Jezusa, która zasada się na przynależności do narodu wybranego i wypełnianiu nakazów Tory<sup>51</sup>. Tekst zatem wskazuje na istotę rzeczywistej „wolności” oraz na tożsamość rzeczywistego „wyzwoliciele”.

<sup>48</sup> Zob. B.C. Lategan, *The truth that sets man free. John 8:31-36*, „Neotestamentica” (1968), 2, s. 77.

<sup>49</sup> Zob. G. Dautzenberg, *Freiheit im hellenistischen Kontext*, w: *Der neue Mensch in Christus. Hellenistische Anthropologie und Ethik im Neuen Testament*, red. J. Beutler (Quaestiones Disputatae 190), Freiburg – Basel – Wien 2001, s. 57-81.

<sup>50</sup> B.F. Westcott (*The Gospel according*, s. 134) uważa, iż termin „rzeczywiście” (*ontōs*) wyraża „reality in essence from within, as distinguished from reality as seen and known (*alēthōs*)”. A. Plummer (*The Gospel according to St. John* [Cambridge Greek Testament for Schools and Colleges], Cambridge 1913, s. 194) również czyni różnicę pomiędzy *ontōs* (8,36) oraz *alēthōs* (8,32), twierdząc, iż pierwszy przysłówek „expresses reality as opposed to appearance”, podczas gdy drugi „implies that this reality is known”.

<sup>51</sup> Mimo iż tekst nie mówi wprost o Torze, jest ona zdaniem B. Lindarsa (*Discourse and Tradition*, 21) nieokreślonym *tertium comparationis* w dialogu między Jezusem i Jego rozmówcami. Podobnie S. Motyer („Your Father the Devil?”. *A New Approach to John and „the Jew”* [Paternoster Biblical and Theological Monographs], Carlisle 1997, s. 54) twierdzi, iż główną cechą rozmówców Jezusa w 8,31-36 jest „Torah- and Temple-centered piety of Judean Pharisaism”.

*Rzeczywista wolność.* Realne wyzwolenie w 8,31-36 oznacza negatywnie pojętą „wolność od” demonicznej niewoli grzechu oraz pozytywnie ujętą „wolność do” bycia członkiem Bożej rodziny. Mocny kontrast obecny w tekście pomiędzy wolnością i niewolą może sugerować, iż pierwsze rozumienie wolności jest głównym przesłaniem zamierzonym przez autora<sup>52</sup>. Słowa Jezusa w 8,31-32, mówiące o wyzwalającej mocy poznania prawdy, która jest udziałem „prawdziwego” ucznia, kładą jednak nacisk na pozytywne rozumienie wolności. Patrząc także na globalne przesłanie czwartej Ewangelii, pozytywnie ujęta koncepcja „wolności” wydaje się pierwszorzędna, gdyż dar życia wiecznego (synonim zbawienia) jest dominującym motywem Ewangelii. Zaproszenie do bycia wolnym 8,31-36 wyrażone jest przez precyzyjny dobór terminów mających specjalne znaczenie teologiczne w Ewangelii Janowej. Należą do nich słowa „wierzyć” (*pisteuein*), „trwać” (*menein*), „słowo” (*logos*), „poznać” (*ginōskein*), „prawda” (*alētheia*), „dom” (*oikia*) oraz „syn” (*hyios*). Wolność zdefiniowana jest ostatecznie jako trwanie w komunii z Ojcem i Synem.

Tekst J 8,31-36 jest ofertą wolności ze strony „Syna-Prawdy”, który jest objawieniem Ojca, wystosowaną do wszystkich, którzy wierzą w rzeczywiste posłannictwo i boską tożsamość Syna. Wiara jest podstawowym warunkiem, kondycją wyjściową, dla poznania prawdy i doświadczenia wolności. Następnym krokiem jest trwanie w nauce Jezusa, której szczególną syntezą jest przykazanie miłości. Bezpośrednim skutkiem trwania w nauce Jezusa jest „poznanie prawdy”, czyli mistyczna komunია z Bogiem, która realizuje się przez „trwanie” i „bycie” Ducha w uczniu (zob. 14,15-17), „objawienie się” (14,21), „trwanie” i „bycie” Syna w uczniu (14,20; 15,5) oraz Jego „przyjście” wraz z Ojcem do ucznia, aby „uczynić w nim swoje mieszkanie” (14,23). Dopiero wówczas wierzący stają się „prawdziwym” uczniem (8,31) i doświadcza „rzeczywistej” wolności. Jak wskazuje kontekst bezpośredni, wolność ta jest tożsama z „życiem wiecznym” (8,51) i jako taka jest synonimem „zbawienia”<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> Zob. L. Nereparampil, *Liberation as Salvation: Johannine Interpretation*, „Journal of Dharma” 2/1 (1977), s. 72: „Salvation, according to the Johannine theology, is liberation of the total man from the slavery of sin, darkness, world and Satan”.

<sup>53</sup> Zob. C.K. Barrett, *John*, 345: „being made free is nothing other than a synonym for salvation”. B. Lindars, *Discourse and Tradition: The Use of the Sayings of Jesus in the Discourses of the Fourth Gospel*, w: *The Johannine Writings*, red. S.E. Porter, C.A. Evans (BiSe 32), Sheffield 1995, s. 24: „[T]o be free in John’s thought is to have eternal life”. R.T. Fortna, *From Christology to Soteriology. A Redaction-Critical Study of Salvation in the Fourth Gospel*, „Interpretation” 27 (1973) 31:

*Rzeczywisty wyzwoliciel.* Jedynie poznanie „prawdy”, to jest objawienie się tajemnicy Ojca, Syna i Parakleta (Ducha Prawdy), które ostatecznie jest wejściem ucznia w „komunię trynitarną”, jest wolnością. Jedyną drogą objawienia „prawdy”, i samą „prawdą”, jest posłaniec Ojca, Jego Syn, „Jezus”. W tle całej perykopy 8,31-36 może znajdować się żydowska idea, iż prawdziwą wolność otrzymuje się przez wejście w przymierze z Bogiem, w naród wybrany, co w praktyce wyrażało się w przyjęciu daru Tory. Studium Tory, zachowywanie jej nakazów, czyniło człowieka wolnym. W *Misznie* czytamy: „Ktokolwiek bierze na siebie jarzmo Tory jednocześnie ściąga z siebie jarzmo królestwa [= ziemskiej władzy] i jarzmo ziemskich trosk. I ktokolwiek ściąga z siebie jarzmo Tory, nakłada jarzmo królestwa i jarzmo ziemskich trosk” (Abot 3,5)<sup>54</sup>. Nie bez powodu w dialogu 8,31-58 aż dziewięć razy przywołana jest postać Abrahama, ojca wiary oraz ojca narodu<sup>55</sup>. Także kontekst Święta Namiotów (7,1 – 10,21), w którego teologicznym centrum był dar Tory otrzymanej pod Synajem, może potwierdzać intuicję, iż Tora jest istotnym tłem interpretacyjnym dla J 8,31-36<sup>56</sup>.

---

„John’s most characteristic word for salvation, then, is life, and ultimately it is not a quality, a state, to which Jesus brings men, but Jesus himself”.

<sup>54</sup> Nieco dalej, w tym samym traktacie Miszny (Abot 6,2; rozdział szósty jest jednak dość późną, możliwe iż nawet średniowieczną, głosą do oryginalnego tekstu), czytamy: „Jest napisane: I tablice były dziełem Boga, i napis był napisem Boga, wrytym (*ḥārūt*) na tablicach” (Wj 32,16). „Czytaj nie *ḥārūt* (= wryty), ale *ḥērūt* (= wolność), bowiem nie znajdziesz nikogo wolnego (*benê ḥōrîn*) za wyjątkiem tego, który zajmuje siebie studium Tory; i on, który zajmuje siebie studium Tory będzie wywyższony”. Zob. H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash, II: Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte erläutert aus Talmud und Midrasch*, München <sup>2</sup>1956, s. 522; J. des Rochettes, *Torah e libertà „non leggere ḥārūt (scoplita) ma ḥērūt (libertà)...” (Pirqê Abôt VI,2)*, „Parola, Spirito e Vita” 23(1991), s. 73-87.

<sup>55</sup> H. Odeberg (*The Fourth Gospel Interpreted in its Relation to Contemporaneous Religious Currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World*, Amsterdam 1968, s. 296) zauważa: „Their freedom was guaranteed through the covenant with Yhuh, and Abraham, their «father», was the «covanter» *kat eksochēn*, the representative of Israel as alleged to God. Since the allegiance to God centered, further, in the acceptance of the Tora, the «gift of the Tora» was token of freedom”.

<sup>56</sup> Dokładne studium historii Święta Namiotów (*Sukkot*), jak i tradycji z nim związanych, znajduje się w: J.L. Rubenstein, *The History of Sukkot in the Second Temple and Rabbinic Periods* (BJSt 302), Atlanta (Ga.) 1995; R. Vicent, *Le fiesta judía de las Cabañas (Sukkot). Interpretaciones midrásicas en la Biblia y en el judaísmo antiguo* (Biblioteca Midrásica 17), Estella (Navarra) 1995; H. Ulfgard, *The Story of Sukkot. The Setting, Shaping, and Sequel of the Biblical Feast of Tabernacles* (BGBE 34), Tübingen 1998; L. Devillers, *Historie et théologie de la fête des Tentés (Sukkot)*, „Revue Thomiste” 100(2000), s. 469-503. Znaczenie *Sukkot* dla zrozumienia chrystologii J 7,1 – 10,21 obszernie omówił L. Devillers,

Warto także zwrócić uwagę na fakt identyfikacji Tory ze „światłem” w myśli żydowskiej okresu Drugiej Świątyni. Na przykład w Iz 2,5 czytamy: „Przyjdźcie, chodźmy w świetle Pana”, podczas gdy w targumie: „Przyjdźcie, chodźmy w studium Tory Pana”. W Hi 24,13 czytamy: „Oni są wśród rebeliantów przeciw światłu”, podczas gdy w targumie: „Oni są pośród rebeliantów przeciw Torze”. W b. Meg. 16b znajdujemy najbardziej jaskrawy wyraz utożsamienia Tory ze światłem: „«Światło» jest Torą, i stąd powiedziane jest: «ponieważ przykazanie jest światłem i Tora jest światłem»<sup>57</sup>. Identyfikacja Tory ze światłem pozwala zobaczyć w Jezusowym wyznaniu „Ja jestem światłem świata” (8,12), które wprowadza cały dialog (8,12-58), samoobjawieniowe utożsamienie się Jezusa z Torą<sup>58</sup>. W przesłaniu tekstu Janowego to Jezus umieszczony jest w miejsce Tory<sup>59</sup> i konsekwentnie to właśnie Jezus, „ucieleśniona Tora”, dokonuje rzeczywistego, czyli pełnego, wyzwolenia<sup>60</sup>.

---

*La fête de l'Envoyé. La section johannique de la fête des tentes (Jean 7,1-10,21) et la christologie* (EtB Nouvelle série 49), Paris 2002.

<sup>57</sup> Zob. Prz 6,23 – „bo lampą jest przykazanie, a Prawo jest światłem”. Inne przykłady podają: T.H. Gaster, *A Qumran Reading of Deuteronomy XXXIII 10*, „Vetus Testamentum” 8(1958), s. 217-218; G. Vermes, *The Torah is a Light*, „Vetus Testamentum” 8(1958), s. 436-438.

<sup>58</sup> Zob. J. Blank, *Das Evangelium nach Johannes* (Geistliche Schriftlesung 4/1b), Düsseldorf 1981, s. 131-132; K. Wengst, *Das Johannesevangelium*, t. 1: *Kapitel 1-10* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament), Stuttgart 2004, s. 325; M. Theobald, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12* (Regensburger Neues Testament), Regensburg 2009, s. 567-568. Nie bez znaczenia wydaje się także postrzeganie przez ówczesnych Żydów Abrahama jako modelu w przykładowym zachowywaniu Tory (zob. B. Ego, *Abraham als Urbild der Toratreue Israels. Traditionsgeschichtliche Überlegungen zu einem Aspekt des biblischen Abrahambildes*, w: *Bund und Tora. Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition*, red. F. Avemarie, H. Lichtenberger [WUNT 92], Tübingen 1996, s. 25-40).

<sup>59</sup> S. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel. The Torah and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity according to John* (NovTSup 42), Leiden 1975, s. 367-487. Autor ten mówi o „the transferral of symbols from the Law to Jesus” oraz „the metamorphosis of *nomistic termini*” – wyrażenia używane w połączeniu z Torą są w Ewangelii Janowej związane z Jezusem.

<sup>60</sup> T.B. Dozeman (Sperma Abraam in *John 8 and Related Literature Cosmology and Judgment*, CBQ 42[1980], s. 342-358) sugerował, iż tekst J 8,31-59 można czytać jako polemikę pomiędzy dwoma grupami chrześcijan. Wyrażenie „nasienie Abrahama” (8,33.37) miałyby odnosić się do chrześcijańskich Żydów, którzy głoszą obowiązującą moc Tory, podczas gdy Jezus miałby reprezentować chrześcijan, którzy zachowywanie przykazań Tory uważają za zbędne. Narracja Janowa byłaby zatem odbiciem konfliktu w łonie pierwotnego Kościoła pomiędzy chrześcijanami zachowującymi Torę oraz chrześcijanami, którzy pozostawili Torę. Istnienie

*Podsumowanie.* Tekst J 8,31-36, który jest w istocie „obietnicą” (jak pokazuje obecność zdań warunkowych rozpoczynających się od „jeśli”), wskazuje sposoby czy też warunki osiągnięcia prawdziwej wolności. Tekst może być zatem widziany jako wezwanie do „wytrwania w wierze w Jezusa”, który jest „Prawdą” i który „rzeczywiście wyzwala”, czyli obdarza „zbawieniem”<sup>61</sup>. W istocie adresatami słów Jezusa są „wierzący” Żydzi (8,30-31), których wiara wydaje się nieadekwatna, słaba, niepełna czy też zagrożona przez upatrywanie źródła wolności poza Jezusem. Podstawowym celem tekstu jest wskazanie na Jezusa jako prawdziwego dawcę rzeczywistej wolności. Jak zauważa M.W.G. Stibbe: „W praktycznie każdym epizodzie Ewangelii Janowej jest zawsze to samo kluczowe pytanie: «Czy postaci rozpoznają, kim rzeczywiście jest Jezus?»”<sup>62</sup>. Perykopa mówiąca o wolności jest w istocie częścią szerszego bloku (8,12-58), którego celem jest wskazanie na „preegzystencję Bożego Syna”, a zatem Jego boskość<sup>63</sup>.

---

takiego konfliktu jest poświadczony w listach Pawłowych (zwłaszcza Ga) oraz w dziele Justyna *Dialog z Tryfonem*, 44 i 47. Rozmówcy Jezusa, stwierdzając, iż nie są niewolnikami, mieliby jednocześnie wyznaczyć wyzwalającą moc Tory. Polemika Jezusa pokazuje, iż rzeczywiście wolni są jedynie ci, którzy są wyzwoleni przez Prawdę (8,32), to jest przez Syna (8,36). Tora, źródło domniemanej wolności, byłaby w istocie źródłem ich zniewolenia, byłaby grzechem (zob. 2 Kor 11,20-22). Jako krytykę stanowiska Dozemana warto zacytować uwagę Lindarsa (*Discourse and Tradition*, s. 21): „It might be expected that John would argue on this basis that the law cannot give life. But John never repudiated the law. Like Paul, he regards the law as containing the revelation of God which reaches its true application in Christ (zob. 5.46-47). The rejection of Jesus is not, as one might suppose, a positive decision in favour of the law in preference to Jesus. John regards it as nothing less than transgression of the law, because it is in his eyes equivalent to killing Jesus. So Abraham and the law are on the side of Jesus, and the wish to kill him stems not from the law but from the devil”.

<sup>61</sup> Według Segalla (*Un appello*, s. 388) nasz tekst jest adresowany do „piuttosto un uditorio di credenti, minacciati di abbandonare la loro fede e invitati alla perseveranza”. W istocie jednym z podstawowych celów napisania czwartej Ewangelii było wzmocnienie wiary pierwszych chrześcijan żyjących we wrogim środowisku (zob. J. Beutler, *Faith and Confession: The Purpose of John, Word*, w: *Theology and Community in John*, red. J. Painter, R.A. Culpepper, F.F. Segovia, St. Louis [Mo.] 2002, s. 19-31).

<sup>62</sup> M.W.G. Stibbe, *John* (Readings: A New Biblical Commentary), Sheffield 21996, s. 203.

<sup>63</sup> Temat preegzystencji Jezusa może być następną wskazówką, iż rzeczywiście Tora jest w tle dialogu J 8,12-59. Podstawą ku temu jest fakt, iż w żydowskiej myśli teologicznej uważano Torę za preegzystującą. Przykładem może być Syr 24, Ba 3 – 4, Mdr 7 – 9, gdzie preegzystująca Mądrość znajduje swój ostateczny wyraz w Torze (zob. S. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel*, s. 367-487; J.H. Charlesworth, *Lady Wisdom and Johannine Christology*, w: *Light in Spotless Mirror. Reflections*



Pozytywna odpowiedź na zaproszenie i obietnicę Jezusa wyrażone w 8,31-32 znajduje się w historii uzdrowienia niewidomego od urodzenia w rozdziale 9, gdzie widoczne są cztery etapy zaprezentowane w 8,31-32, a mianowicie: 1 – wiara w Jezusa, 2 – trwanie w Jego słowie, 3 – prawdziwy uczeń i poznanie prawdy, 4 – efekt: prawdziwa wolność<sup>64</sup>. Pierwszy etap: Przez szybką odpowiedź na rozkaz Jezusa, aby pójść i obmyć się w sadzawce Siloam, niewidomy bez wątpienia okazuje swoją wiarę. Drugi etap: Patrząc na postawę uzdrowionego podczas przesłuchań (9,8-12.13-17.24-34), można dostrzec jego determinację i stałość (pomimo coraz bardziej widocznej agresji przesłuchujących – 9,30-33) szczególnie widoczną w zestawieniu z zachowaniem jego przestraszonych rodziców (9,18-23). Uzdrowiony pozostaje w słowie Jezusa, co konkretnie oznacza trwanie w tym, co zostało mu objawione o Jezusie w wydarzeniu uzdrowienia. Trzeci etap: Uzdrowiony staje się uczniem Jezusa, co zostało już ironicznie zasugerowane przez „Żydów” w stwierdzeniu: „To ty jesteś Jego uczniem” (9,28). Człowiek ten osiąga coraz większe poznanie „Prawdy”, co znajduje swój wyraz w stopniowej zmianie terminów, w jakich opisuje Jezusa: „człowiek, zwany Jezusem” (9,11), „prorok” (9,17), „człowiek od Boga” (9,33), „Pan – kyrios” (9,38). Etap czwarty: Uzdrowiony z totalnej zależności (był m.in. żebrakiem – 9,8) przechodzi do prawdziwej „wolności”. Manifestuje się ona w jego stosunku do pytających go, kiedy nie zważając na konsekwencje (m.in. wykluczenie z synagogi – 9,22), używając nawet ironii (9,27.30), odważnie świadczy we wrogim sobie otoczeniu o swym uzdrowieniu i o tożsamości Jezusa<sup>65</sup>. Uzdrowiony ślepiec z J 9 staje się zatem przykładem prawdziwego ucznia

---

*on Wisdom Traditions in Judaism and Early Christianity*, red. J.H. Charlesworth, M.A. Daise [Faith and Scholarship Colloquies], Harrisburg [Pa.] 2003, s. 92-133).

<sup>64</sup> M. Marcheselli, „*Il Figlio vi farà liberi*”, s. 98-102. Autor ten (tamże, s. 102) stwierdza: „Se si utilizza 8:31-32 come chiave di lettura del racconto del cieco nato (e bisogna farlo!), si vede chiaramente in cosa consista la libertà che Gesù offre: il cieco diventa il paradigma, l'esemplificazione dell'uomo libero perché liberato dalla verità, cioè liberato dal Figlio. Egli è il paradigma della libertà acquisita tramite la verità”.

<sup>65</sup> Marcheselli („*Il Figlio vi farà liberi*”, s. 101) komentuje: „[A]ll'inizio è una persona completamente dipendente (non per niente si sottolinea di lui che è un mendicante); nel corso del racconto acquisisce un'autonomia personale sempre più evidente. Alla fine è veramente un uomo libero: libero di fronte a coloro che lo interrogano; libero rispetto a ciò che gli sarebbe più conveniente affermare (per contrasto, ricordiamo i suoi genitori, i quali, interrogati, asseriscono di non sapere nulla e consigliano di chiedere a loro figlio, perché lui può rispondere; essi sono la figura di persone paralizzate, non libere). Il cieco guarito appare davvero l'archetipo dell'uomo libero poiché liberato dalla verità”.

opisanego w 8,31-32, który doświadcza wolności przez trwanie w słowie i poznanie prawdy.

### Zakończenie

Janowe zdanie „poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (8,32) jest niczym innym jak ofertą zbawienia skierowaną do wierzących w Jezusa, Mesjasza i Bożego Syna. Kluczowy termin „prawda” winien być rozumiany jako objawienie się Boga Ojca, którego najpełniejszym wyrazem jest wcielenie Jego Syna. Z tego powodu, Jezus jest prawdą *par excellence* i może nazwać się „Prawdą” (14,2). Wychodząc od wiary w prawdziwą tożsamość Jezusa, jako Syna Bożego, oraz trwania w nauce Jezusa, która w istocie jest nauką Ojca, wierzący staje się „prawdziwym” uczniem. Bezpośrednim efektem tego stawania się uczniem jest stopniowe „poznawanie prawdy”, które jest samo-objawieniem się Boga uczniowi, mistyczną komunią ucznia z Trójjedynym Bogiem. Rzeczywistość ta wyrażona jest metaforycznie przez Jana jako „zamieszkiwanie ucznia w domostwie Ojca”. Wolność zatem rozumiana jest przez Jana jako wejście w rodzinę samego Boga, usynowienie ucznia w Jezusie, wieczne życie. Wydaje się, iż niemy *tertium comparationis* perykopy J 8,31-36 jest Tora, która w przekonaniu współczesnych Jezusowi Żydów była uważana za sprawczynię wolności. Utożsamienie Jezusa-Wyzwoliciele z Torą, której symbolem było „światło” (J 8,12) oraz którą widziano jako „preegzystującą”, pomaga także w zrozumieniu dramatycznego finału dialogu: oto Jezus jest prawdziwie preegzystującym Wyzwolicielem, tożsamym nie tylko z Torą (słowem Ojca) i prawdą (objawieniem Ojca), ale z samym Ojcem (8,58).

„You Will Know the Truth and the Truth Will Set You Free”.  
The Johannine Concepts of Truth and Freedom as Reflected  
in Jn 8:31-36.

Summary

The Johannine phrase “you will know the truth and the truth will set you free” (Jn 8:32) is one of the best known epigrams to be mined from the biblical text. Regrettably, its frequent use in a multitude of sermons, talks and printed media demonstrates that the usual, everyday application of this saying in fact has no basis in the Johannine context within which it was originally written. Instead, its common use today is rooted in a modern, essentially philosophical, perception of the two key concepts: *truth* and *freedom*. This inquiry into the Johannine context of the quote demonstrates that (1) the *truth* denotes the revelation of God, whose fullness is expressed in the incarnation of the Son, Jesus Christ, the “Truth”; and (2) *freedom* can be understood both negatively (freedom *from*) and positively (freedom *to*). According to the first meaning, it is liberation from the diabolic bondage of sin (meant as unbelief) and death, while the latter sense refers to entering into mystical communion with the triune God, finding its ultimate expression in the notion of eternal life. Jesus, presenting himself as a bestower of freedom (8:32.36), sets himself in the place of God, a Liberator *par excellence*, and attributes to himself the prerogatives of the Torah. In fact, for Jesus’ contemporaries, exemplified in his dialogue with the figure of the “Jews” (8:31), the “offspring of Abraham” (8:33), the pre-existing Torah was believed to have the effect of setting man free.

Słowa klucze: *Ewangelia Janowa, prawda, wolność, wyzwolenie, Tora.*

Keywords: *Gospel of John, truth, freedom, liberation, Torah.*