

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

**IZABELA KULIK-IZYDORCZYK**

**KONCEPCJA MIŁOŚCI BOGA**  
**W PIERWSZYM LIŚCIE ŚWIĘTEGO JANA**

Rozprawa doktorska  
przygotowana na seminarium biblijnym  
z egzegezy Nowego Testamentu  
pod kierunkiem  
ks. dra hab. Stanisława Witkowskiego MS

**Kraków 2022**

## OPIS BIBLIOGRAFICZNY

**Autor:** Izabela Kulik-Izydorzycyk  
**Tytuł:** Koncepcja Miłości Boga w Pierwszym Liście Świętego Jana  
**Promotor:** ks. dr hab. Stanisław Witkowski MS  
**Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie**  
**Miejsce i rok:** Kraków 2022  
**Stron:** 156

### ABSTRAKT

Przedkładana dysertacja przedstawia Janową koncepcję Bożej miłości i stanowi egzegezę fragmentów *I Listu świętego Jana* opierającą się na studium i wyjaśnianiu tekstów mających bezpośrednie odniesienie do Bożej miłości. W pracy wykorzystujemy metodę egzegetyczno-teologiczną, w jej ramach posługujemy się ujęciem kanonicznym, odwołujemy się także do metody historyczno-krytycznej, retorycznej oraz antropologii kulturowej. Analizy dotyczące miłości Boga znajdują swoje źródło w kluczowym stwierdzeniu: *Bóg jest miłością* (1J 4,8.16). Ukazana w różnych aspektach miłość Boża najwidoczniej objawiła się w soteriologicznym czynie Jezusa. Wcielony Syn Boży stał się dla nas *ἱλασμός* - ofiarą przebłagalną, w której aktywnie uczestniczył Ojciec. Ekspiacja za grzechy całego świata potwierdziła miłość Bożą w wymiarze powszechnym. Miłość braterska jest odpowiedzią na dzieło Ojca. Wezwania do wzajemnej miłości, choć brzmią jak imperatyw, okazują się wewnątrz koniecznością, do której wierzący zostali uzdolnieni. Doskonała miłość (*ἡ τελεία ἀγάπη*) staje się możliwa dla chrześcijan, jeśli tylko są zjednoczeni z Bogiem poprzez Chrystusa. Miłość braterska zatem ma swój cel: wierzący mają uobecniać Niewidzialnego, którego istotą jest miłość.

### SŁOWA KLUCZOWE

**Imienne:** Jan, Autor *I Listu*, Autor, Bóg, Jezus, Zbawiciel, Syn Boży, Syn  
**Rzeczowe:** miłość, miłość Boga, Bóg Ojciec, życie, życie w Bogu, Jednorodzony, miłość bliźniego, miłość wzajemna, dziecko Boże, wiara, świadectwo, sprawiedliwe postępowanie, „nasienie” Boga, zwycięstwo nad światem.

## SPIS TREŚCI

<b>WYKAZ SKRÓTÓW</b> .....	5
<b>WSTĘP</b> .....	9
<b>ROZDZIAŁ I</b>	
<b>BÓG JAKO ŹRÓDŁO ŻYCIA – OJCIEC</b> .....	16
Pojęcie „życie” w Biblii.....	16
1.1. Życie wieczne w Ojcu 1J 1,2.....	18
1.2. Jednorodzony Syn Boga kluczem do udziału w Bożej rodzinie 1J 4,9 .....	26
1.3. Bóg przekazuje życie wieczne w swoim Synu 1J 5,11.....	28
1.4. Wierzący w Syna Bożego otrzymują życie wieczne 1J 5,13.....	31
1.5. Miłość bliźniego świadectwem życia w Bogu 1J 3,14 .....	33
1.6. Kto nienawidzi, nie ma życia wiecznego 1J 3,15 .....	35
1.7. Konkluzja 1J 5,20d .....	36
<b>ROZDZIAŁ II</b>	
<b>BÓG JAKO ŹRÓDŁO MIŁOŚCI</b> .....	39
Pojęcie “miłość” w Biblii.....	40
2.1. Bóg jest miłością 1J 4,8b. 4,16b .....	41
2.2. Inicjujący charakter Bożej miłości 1J 4,10a .....	43
2.3. Źródło miłości ludzkiej w Bogu 1J 4,19.....	45
2.4. Miłość wzajemna jako owoc miłości Boga 1J 4,7a .....	47
2.5. Miłość udzielona przez Boga zachęca do miłości bliźniego 1J 4,11 .....	48
2.6. Doskonała miłość Boża obecna w miłującym braci 1J 4,12.....	50
2.7. Skutki doskonałej miłości Bożej w wierzących 1J 4,17-18.....	52
2.8. Bóg jest światłem 1J 1,5 .....	59
2.9. Świeci już prawdziwe światło 1J 2,8 .....	61
<b>ROZDZIAŁ III</b>	
<b>OWOCE BOŻEJ MIŁOŚCI</b> .....	66

3.1. Miłość Boga usynawia 1J 3,1 .....	66
3.2. Miłość Boga przemienia 1J 3,2.....	71
3.3. Nadzieja na upodobnienie do Boga w miłości i jej skutki 1J 3,3 .....	74
3.4. Miłość wyznacznikiem dziecka Bożego 1J 3,10 .....	77
3.5. Miłość znakiem rozpoznawczym dziecka Bożego 1J 5,2.....	81
3.6. Miłość objawia się w czynach 1J 3,18.....	84

## **ROZDZIAŁ IV**

### **POŚLANIE SYNA JAKO WYRAZ MIŁOŚCI BOGA OJCA DO CZŁOWIEKA .....**

88

4.1. Miłość Boga wyraża się w posłaniu Syna 1J 4,9.....	88
4.2. Syn zadośćuczynieniem za grzechy 1J 4,10 .....	91
4.3. Miłość Jezusa przykładem dla naszej miłości 1J 3,16.....	95
4.4. Realizm śmierci Jezusa 1J 5,6-8 .....	99
4.4. Konkluzja: Jezus Zbawicielem 1J 4,14.....	100

## **ROZDZIAŁ V**

### **NOWA JAKOŚĆ ZRODZONYCH Z BOGA.....**

111

5.1. Miłość wzajemna warunkiem zrodzenia z Boga 1J 4,7.....	112
5.2. Wiara jako owoc zrodzenia z Boga 1J 5,1 .....	117
5.3. Sprawiedliwe postępowanie świadectwem zrodzenia z Boga 1J 2,29 .....	122
5.4. Kto narodził się z Boga, ma w sobie nasienie Boga 1J 3,9 .....	125
5.5. Kto narodził się z Boga nie grzeszy 1J 5,18 .....	128
5.6. Kto narodził się z Boga zwycięża świat 1J 5,4.....	131
5.7. Bycie z Boga jako ekwiwalent bycia przez Niego zrodzonym 1J 4,2.3.4.6; 5,19.....	136

### **ZAKOŃCZENIE .....**

143

### **BILIOGRAFIA .....**

147

# WYKAZ SKRÓTÓW

## 1. Pisma Judaistyczne

### a. Apokryfy Starego Testamentu

<i>ApAbr</i>	<i>Apokalipsa Abrahama</i>
<i>ApPtGr</i>	<i>Apokalipsa Piotra tekst grecki</i>
<i>HenEt</i>	<i>Księga Henocha etiopska (= 1 Hen)</i>
<i>HenSl</i>	<i>Księga Henocha słowiańska (=2 Hen)</i>
<i>Jub</i>	<i>Księga Jubileuszów</i>
<i>TestDan</i>	<i>Testament Dana</i>
<i>TestLew</i>	<i>Testament Lewiego</i>
<i>TestRub</i>	<i>Testament Rubena</i>

### b. Pisma z Qumran

<i>1QH</i>	<i>Hodajot (hymny dziękczynne) (1QH<sup>a</sup>)</i>
<i>1QM</i>	<i>Reguła Wojny (Zwój Wojny)</i>
<i>1QS</i>	<i>Reguła Zrzeszenia (1Q28)</i>
<i>CD</i>	<i>Dokument Damasceński</i>

### c. Inne

<i>Abot</i>	<i>= Awot (Nauki Ojców)</i>
<i>Sanh.</i>	<i>Sanhedrin</i>
Filon z Aleksandrii:	
<i>Abr.</i>	<i>De Abrahamo (O Abrahamie)</i>
<i>Conf.</i>	<i>De confusione linguarum (O pomieszaniu języków)</i>
<i>Opif.</i>	<i>De opificio mundi (O stworzeniu świata)</i>
<i>Praem.</i>	<i>De praemiis et poenis (O nagrodach i karach)</i>
<i>Spec.</i>	<i>De specialibus legibus (O prawach szczegółowych)</i>
<i>Virt.</i>	<i>De virtutibus (O cnotach)</i>
Józef Flawiusz	
<i>Bell.</i>	<i>Bellum Judaicum (Wojna Żydowska)</i>

## 2. Pisarze greccy i łacińscy

<b>Aesch. Supp.</b>	Ajschylos, <i>Supplices</i> (Błagalnice)
<b>Herodian</b>	<i>Historia post Marcum Aurelium</i> (Historia Cesarstwa Rzymskiego)
<b>Hdt.</b>	Herodot, <i>Dzieje</i>
<b>Plat. Resp.</b>	Platon, <i>Respublica</i> (Państwo)
<b>Plat. Leg.</b>	Platon, <i>Leges</i> (Prawa)
<b>Plut. De frat.</b>	Plutarch, <i>De fraterno amore</i> (O miłości braterskiej)
<b>Plut. Quaest. Rom.</b>	Plutarch, <i>Quaestiones Romanae</i> (Moralia)
<b>Suet. Aug.</b>	Swetoniusz, <i>De vita Caesarum: Dives Augustus</i> (Żywoty cesarów, August)
<b>Tac. Ann.</b>	Tacyt, <i>Annales</i> (Dzieje)
<b>Xen. Hell.</b>	Ksenofont, <i>Hellenica</i> (Historia grecka)

## 3. Ojcowie i pisarze kościelni

<b>Barn.</b>	<i>List Barnaby</i>
<b>Did.</b>	<i>Didache</i>
<b>MartPol.</b>	<i>Martyrium Polycarpi</i> (Męczeństwo Polikarpa - <i>List Kościoła smyrneńskiego do gminy w Filomelium we Frygii</i> )

## 4. Inne skróty

(czasopisma, serie wydawnicze, słowniki itd.)

<b>AB</b>	<i>Anchor Bible</i>
<b>AnBib</b>	<i>Analecta Biblica</i>
<b>ACNT</b>	<i>Augsburg Commentary on the New Testament</i>
<b>ANTC</b>	<i>Abingdon New Testament Commentaries</i>
<b>BECNT</b>	<i>Baker Exegetical Commentary on New Testament</i>
<b>BJRL</b>	<i>Bulletin of the John Rylands Library</i>
<b>BECNT</b>	<i>Baker Exegetical Commentary on New Testament</i>
<b>BNTC</b>	<i>Black's New Testament Commentaries</i>
<b>BT</b>	<i>Biblia Tysiąclecia</i>
<b>CavEv</b>	<i>Cahiers Evangile</i>
<b>ComB</b>	<i>Commenti Biblici</i>
<b>CT</b>	<i>Collectanea Theologica</i>

<b>CTO</b>	<i>Colloquia Theologica Ottoniana</i>
<b>DCE</b>	Benedykt XVI, Encyklika <i>Deus Caritas est</i>
<b>EB</b>	<i>Enchiridion biblicum</i>
<b>EBC</b>	<i>Expositor's Bible Commentary</i>
<b>EDB</b>	<i>Edizioni Dehoniane Bologna</i>
<b>EeV</b>	<i>Esprit et Vie</i>
<b>EKKNT</b>	<i>Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament</i>
<b>EWNT</b>	<i>Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i>
<b>GS</b>	<i>Geistliche Schriftlesung</i>
<b>HD</b>	<i>Homo Dei</i>
<b>Hermeneia</b>	<i>Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible</i>
<b>HNT</b>	<i>Handbuch zum Neuen Testament</i>
<b>HTC</b>	<i>Herder's Theological Commentary on the New Testament</i>
<b>HThK.AT</b>	<i>Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament</i>
<b>HThK.NT</b>	<i>Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament</i>
<b>INT</b>	<i>Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching</i>
<b>JTS</b>	<i>Journal of Theological Studies</i>
<b>KEK</b>	<i>Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament</i>
<b>KKB</b>	<i>Katolicki Komentarz Biblijny</i>
<b>LiddellScott</b>	<i>Greek – English Lexicon</i>
<b>LXX</b>	<i>Septuaginta</i>
<b>MNTC</b>	<i>Moffatt New Testament Commentary</i>
<b>NAC</b>	<i>The New American Commentary</i>
<b>NIGTC</b>	<i>The New International Greek Testament Commentary</i>
<b>NIVAC</b>	<i>The New International Version Application Commentary</i>
<b>NKB.ST</b>	<i>Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament</i>
<b>NKB.NT</b>	<i>Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament</i>
<b>NT</b>	<i>Nowy Testament</i>
<b>PST</b>	<i>Poznańskie Studia Teologiczne</i>
<b>SOC</b>	<i>Scritti delle origini cristiane</i>
<b>QS</b>	<i>Quaestiones Selectae</i>
<b>PG</b>	<i>Catena Graecorum Patrum</i>
<b>PNTC</b>	<i>The Pillar New Testament Commentary</i>
<b>RBL</b>	<i>Ruch Biblijny i Liturgiczny</i>

<b>RNT</b>	<i>Regensburger Neues Testament</i>
<b>RP</b>	Jan Paweł II, Adhortacja apostolska <i>Reconciliatio et paenitentia</i>
<b>RSB</b>	<i>Rozprawy i Studia Biblijne</i>
<b>RW KUL</b>	<i>Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego</i>
<b>SCHNT</b>	<i>Studia Ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti</i>
<b>ST</b>	Stary Testament
<b>STV</b>	<i>Studia Theologica Varsaviensia</i>
<b>TDNT</b>	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i>
<b>ThKNT</b>	<i>Theologischer Kommentar zum Neuen Testament</i>
<b>TNTC</b>	<i>Tyndale New Testament Commentaries</i>
<b>VD</b>	Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska <i>Verbum Domini</i>
<b>WBC</b>	<i>World Biblical Commentary</i>
<b>WST</b>	<i>Warszawskie Studia Teologiczne</i>
<b>ZBK</b>	<i>Zürcher Bibelkommentare</i>

## WSTĘP

Misterium Boga można rozpatrywać w wielu aspektach. Jednak stwierdzenie zawarte w *1 Liście świętego Jana: Bóg jest Miłością* (1J 4,8.16) chyba najbardziej adekwatnie oddaje Jego istotę. Dlatego jakże znamienne brzmią w tym względzie słowa śp. biblisty Jerzego Chmiela:

*Określenie św. Jana: Bóg jest Miłością jest podstawą naszej wiary.*

*Tylko miłość jest godna wiary, tym bardziej, jeśli jest to Miłość Absolutna<sup>1</sup>.*

Temat miłości Boga nie jest obcy pisarzom biblijnym. Jednakże pośród nich Autor *1 Listu* zajmuje wyjątkowe miejsce. Przekazuje w swoim dziele prawdopodobnie najpiękniejszy i najbardziej wyczerpujący wykład na temat miłości Boga i związaną z nią miłość do bliźniego. Swój wywód przeprowadza w oparciu o solidne teologiczne argumenty. Pisze o miłości Boga jako Ojca z perspektywy człowieka, który jej doświadczył. Jest to świadectwo płynące z wewnętrznej pewności, łączące się z powinnością proklamacji i dalszego przekazu otrzymanej łaski. Jan wiele razy w swoim tekście używa czasownika *οἶδαμεν*, który już na poziomie gramatycznym suponuje pewność i stawia Autora *IJ* w roli świadka.

*1 List świętego Jana*, mimo swojej wyjątkowości, nie należy jednakże do dzieł zbyt popularnych w egzegezie biblijnej, których zagadnienia należałoby wciąż eksplorować. Owszem, istnieje dość spory wykaz poświęconych mu komentarzy, ale ostatecznie są to części składowe wielkich serii egzegetycznych takich jak np.: *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament* (EKK) czy *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament* (HThK NT) lub *Word Biblical Commentary* (WBC).

Z kolei pośród opracowań dotyczących *1 Listu Jana* znaleźć możemy jedynie kilka krótkich artykułów albo opracowań poruszających tematykę miłości Boga<sup>2</sup> czy relację

---

<sup>1</sup> J. Chmiel, *Bóg jest miłością* (1J 4,8.16), RBL R.22: 1969 nr 2, s. 286.

<sup>2</sup> Należy wymienić chociażby: A. Casalegno, *Il comandamento dell'amore* (1Gv 4,7-20), w: G. Ghiberti e collaboratori, *Opera Giovannea*, Corso di studi biblici 7, Torino 2003, s. 363-377; J. Chmiel: *Bóg jest miłością...*, s. 282-288; tenże, *Wiara i miłość w pierwszym liście św. Jana*, w: *Chrystus i Kościół. Wybrane Teksty Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1979, s. 205-212; tenże, *Koncepcja miłości w Pierwszym Liście św. Jana*, RBL R.29: 1976 nr 5-6, s. 285-294; A. Feuillet, *Dieu est amour* (1Jn 4,16), EeV 81 1971 s. 537-548; M. Jonge, *To love as God loves* (1 John 4,7) w: *Jesus: Inspiring and Disturbing Presence*, Nashville Abingdon 1976, s. 110-127; M. Orsatti, *Simfonia dell'amore. Introduzione alla Prima Lettera di Giovanni*, Roma 1999; K. Romaniuk, *Perfecta Caritas foras mittit timorem* (1J 4,17-18), RBL

Bóg Ojciec-Syn-wierni<sup>3</sup>. Powiew świeżości w tym temacie przynosi praca Waldemara Turka z 2009 roku: „*Kto trwa w Miłości*” (1J 4,16). *Pierwszy List św. Jana Apostoła w ujęciu wybranych pisarzy łacińskich okresu patrystycznego*. Jednak ta rozprawa analizuje *List Jana* w innej perspektywie niż ta, która nas interesuje.

Jej autor rozważa teologiczną recepcję *I Listu św. Jana* w chrześcijaństwie łacińskim okresu patrystycznego<sup>4</sup>. Jego studium zatrzymuje się na trzech głównych tematach zawartych w *I Liście*: „Postępować w światłości” (1,5-2,28); „Życ jako dzieci Boga” (2,29-4,6); „U źródeł miłości i wiary” (4,7-5,13). W. Turek wychodzi od próby interpretacji przesłania „*Bóg jest światłością*” zawartego w 1J 1,5 i jego rozumienia przez starożytnych autorów chrześcijaństwa łacińskiego. Następnie wskazuje, w jaki sposób łacinnicy pojmowali i zgłębiali skomplikowaną naukę o przebóstwieniu człowieka. Po czym bada teksty patrystyczne ukazujące Boga jako źródło prawdziwej miłości, wiary i życia. Interesują go przede wszystkim wnioski praktyczne, jakie wyprowadzają pisarze wczesnochrześcijańscy z analizy trzeciej części *I Listu* (4,7-5,13)<sup>5</sup>.

Autorka przedkładanej dysertacji podjęła się analizy *I Listu* w innym świetle, mianowicie pod kątem miłości Boga jako Ojca, chcąc w ten sposób uaktualnić świadectwo Jana i przyczynić się do podtrzymywania żywej wiary we współczesnych wyznawcach Chrystusa<sup>6</sup>. Aktualizacja tekstów biblijnych jest konieczna, ponieważ orędzie które zawierają, ma wartość nieprzemijającą. Nie wolno przy tym zapominać, że ich redakcja dokonywała się w konkretnym czasie historyczno-kulturowym, przy użyciu określonego języka ówczesnej epoki. Dlatego niezbędne jest dostosowanie ich perswazji do teraźniejszych warunków stosując przy tym język zrozumiały dzisiaj. Dopiero wówczas będziemy mogli uchwycić, co Bóg zamierza nam przekazać dzisiaj<sup>7</sup>.

---

R.16:1963, nr 2-3, s. 80-87; tenże, *Sprawiedliwość i miłość jako przymioty Boże*, RBL R. 17: 1964, nr 1, s. 19-24; C. Spicq, *Agapé dans le Nouveau Testament. Analyse des Textes III*, Paris 1959, s. 270-303; E. Staniek, *Bogactwo natchnionych ksiąg. Nowy Testament. Listy św. Jana. Traktat o miłości*, Kraków 1993, s. 127-131.

<sup>3</sup> Problematykę tę poruszają m.in.: J. Chmiel, *Biblijne pojęcie agape jako model etyczny*, RBL R. 30: 1977, nr 4, s. 181-189; Z. Grochowski, „...*Miłujmy się wzajemnie. Nie tak jak Kain...*” (1J 3,11c-12a), *Studia Elbląskie* 8 2007, s. 67-89; T. Herrmann, *Sposoby realizacji braterskiej miłości według Pierwszego Listu św. Jana*, HD R. 47: 1978 nr 4, s. 283-291; tenże, *Miłość braterska warunkiem doskonałej miłości Boga* (1J 4,12), STV R. 20: 1982 nr 2, s. 105-116; H. Langkammer, *Relacja Ojciec-Syn-Wierni w świetle listów św. Jana*, QS R. 6: 1999, nr 9, s. 47-59.

<sup>4</sup> W. Turek, „*Kto trwa w Miłości*” (1J 4,16). *Pierwszy List św. Jana Apostoła w ujęciu wybranych pisarzy łacińskich okresu patrystycznego*, Kraków 2009, s. 12.

<sup>5</sup> Por. Tamże, s. 14.

<sup>6</sup> Por. *Interpretacja Biblii w Kościele*, Papieska Komisja Biblijna, II A 2, Watykan 1993, w: <https://biblia.wiara.pl/doc/423153.INTERPRETACJA-PISMA-SWIETEGO-W-KOSCIELE> [dostęp: 28.12.2021].

<sup>7</sup> Por. Tamże IV A 1. Już Ojcowie Kościoła będący pierwszymi interpretatorami Pisma świętego byli przekonani, że egzegeza tekstów biblijnych stawała się pełna dopiero wtedy, kiedy ich sens rozumieli chrześcijanie żyjący w czasach im współczesnych. Por. Tamże I A.

W Dokumentcie Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele* czytamy:

*Religijny język Biblii jest językiem symboli, językiem „dającym do myślenia”; językiem, w użyciu którego odkrywa się nieustannie nowe bogactwa sensu; jest językiem sfery transcendentnej; jest językiem, który sytuuje osobę ludzką w wymiarach samej głębi jej bytowania*<sup>8</sup>.

Zatem, jak podkreślał papież Pius XII w encyklice *Divino afflante Spiritu* (nota bene mającej ogromne znaczenie dla rozwoju biblistyki katolickiej):

*Sens tekstów biblijnych odkrywa się poprzez dokładną ich analizę w kontekście literackim i historycznym posługując się wszystkimi środkami stosowanymi w badaniach literacko-historycznych po to, aby określić z całą dokładnością sens dosłowny tekstów biblijnych*<sup>9</sup>.

Papież Benedykt XVI z kolei nawiązując do dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej z 1993 r. przypomina w tym względzie, że studium Biblii wymaga znajomości i właściwego stosowania odpowiednich metod badawczych<sup>10</sup>.

Wobec tego, aby dostosować się do wymienionych wytycznych oraz w celu zrealizowania przedstawionych zamierzeń, stosujemy w przedkładanej rozprawie egzegezę biblijną, która w naszym kontekście będzie opierać się przede wszystkim na filologicznym studium i wyjaśnianiu poszczególnych fragmentów i terminów występujących w interesujących nas perykopach *I Listu świętego Jana*. Chcemy w ten sposób wydobyć z nich semantyczną pełnię. Zadanie to ułatwi nam także odwoływanie się do innych miejsc biblijnych, zgodnie z zasadą hermeneutyczną, że teksty Pisma objaśniają się wzajemnie. Pomoże nam w tym względzie ujęcie kanoniczne traktujące Biblię jako całość. Zauważymy także, że niektóre fragmenty kryją w sobie pewne struktury literackie. Ich wyodrębnienie będzie należeć z kolei do metody retorycznej. Owocną okaże się także antropologia kulturowa, która pozwoli nam zrozumieć historyczny kontekst *IJ*. Okaże się bowiem, że we wspólnocie Jana doszło do rozłamu na tle doktrynalnym<sup>11</sup>. Motyw ten będzie dość często pojawiał się w *IJ*. Aby dotrzeć do pierwotnego sensu wybranych terminów, posługujemy się także metodami historyczno-krytycznymi (choćby krytyką tekstu) i związaną z nimi diachronią. W celu pogłębienia aspektu lingwistycznego i literackiego badanego tekstu, korzystamy także z osiągnięć analizy semiotycznej, należącej do kręgu metod nowych analiz literackich i znajdującej się współcześnie

---

<sup>8</sup> Tamże, II A 1.

<sup>9</sup> Pius XII, Encyklika *Divino afflante Spiritu*. O właściwym rozwoju studiów biblijnych, EB 550.

<sup>10</sup> Benedykt XVI, VD 32.

<sup>11</sup> Szerszej perspektywy tego zagadnienia dostarcza artykuł A. Kubisia, *Listy Janowe jako świadectwo wspólnoty przeżywającej kryzys*, Sympozjum 16 (2012), nr 1 (22), s. 37-58.

na usługach egzegezy biblijnej. Metoda ta przyjmuje trzy główne zasady:

- immanencji: każdy tekst stanowi pewną całość znaczeniową;

Przedmiotem analizy jest jedynie cały tekst, natomiast zwolenników stosowania tego narzędzia nie interesują żadne dane „zewnętrzne” jak np. problem autorstwa.

- struktury sensu: sens pojawia się tylko dzięki określonym zestawieniom, zwłaszcza różnic;

Analiza tekstu polega na ukazaniu całej siatki różnych powiązań (przeciwieństw czy homologacji) poszczególnych jego elementów, z których rodzi się sens tekstu.

- gramatyki tekstu: każdy tekst opiera się na pewnej gramatyce, czyli zbiorze określonych reguł albo struktur<sup>12</sup>.

Z tych wskazań korzystamy w dysertacji. Nadto stosując się do niektórych wytycznych Katolickiego Komentarza Biblijnego, przyjmujemy, że:

- *1 List świętego Jana* stanowi swoisty traktat teologiczny jedynie luźno ujęty w formę listu;
- *1J* powstał ok. roku 100 (po *Ewangelii*), w kręgu szkoły Janowej zgromadzonej wokół Apostoła, być może nawet z ręki samego Jana (w naszej dysertacji uznajemy go za autora nie precyzując dokładnie kim był), jako odpowiedź na szerzące się nauczanie odstępców od wiary<sup>13</sup>.

Jest prawdą, że w przekazywaniu analizowanych treści nie da się uniknąć pewnego subiektywizmu ze strony tego, kto analizuje tekst biblijny. Niemniej również taka analiza tekstu biblijnego związana jest niewątpliwie z otwarciem się na działanie i życie w relacji z Duchem Świętym. To dzięki Niemu pogłębia się rozumienie rzeczywistości, o których mówią teksty potwierdzone także osobistymi przeżyciami. Jednakże w celu uniknięcia dominacji własnych natchnień w egzegezie, aktualizacja biblijnych treści powinna opierać się na solidnym studium nieustannie weryfikowanym przez uważną lekturę tekstu. Jej eksplikacja ma się sytuować w żywej Tradycji Kościoła, wiernej objawieniu przekazanemu przez Pismo Święte. Dlatego też autorka dysertacji świadomie ogranicza własne intuicje na korzyść wykładni Kościoła, związanej z analizą *1 Listu świętego Jana*.

---

<sup>12</sup> Por. Tamże I B 3.

<sup>13</sup> Por. *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, *Wprowadzenie do Listów Nowego Testamentu: Listy Janowe*, 67 [s. 3-33]. Większość współczesnych komentatorów poruszających kwestię datowania i autorstwa *1J* zgadza się co do kwestii, że autor *1 Listu* nie jest tożsamy z autorem *Ewangelii*. Por. np. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, HThK NT, Freiburg-Basel-Wien 2002, s. 34. Listę zwolenników odrębnego autorstwa podaje R. E. Brown *Le lettere di Giovanni*, *Commenti e studi biblici*, Assisi 2000<sup>2</sup>, s. 45-46. Nie brak też tych, którzy opowiadają się za tym samym autorem. Por. np. H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief*, EKK t. 23/1, Zürich 1991, s. 45; R. E. Brown, *Que saiton du Nouveau Testament?*, Paris 2000<sup>3</sup>, s. 433.

Jak już nadmieniliśmy, celem dysertacji jest ukazanie Bożej miłości. Boża ἀγάπη objawiła się najpełniej w Jezusie Chrystusie, została podarowana człowiekowi w Jego zbawczym czynie, dzięki któremu stała się możliwa nasza jedność z Bogiem. Trwanie w Nim objawia się w relacjach ludzkich, właśnie poprzez miłość. Dlatego Jan przekazuje:

*Taka bowiem jest wola Boża, którą objawiono nam od początku,  
abyśmy się wzajemnie miłowali. (1J 3,11)*

Jest to nakaz, który wypływa z wnętrza człowieka, ponieważ Bóg pierwszy nas umiłował (por. 1J 4,10.19). To właśnie ten fakt sprawia, że miłość stanowi pierwszorzędą powinność w eklezjalnej wspólnoty. Trzeba ją koniecznie praktykować, stanowi bowiem weryfikację naszej więzi z Bogiem. Prezentowana praca przypomina i pogłębia tę prawdę. Zakres badawczy dysertacji stanowią więc te fragmenty *I Listu św. Jana*, które bezpośrednio odnoszą się do Bożej miłości lub są z nią związane.

Przedstawiana dysertacja została podzielona na pięć rozdziałów stanowiących próbę zobrazowania „drogi” Bożej Miłości od momentu udzielenia jej człowiekowi w akcie stworzenia, poprzez najpełniejsze okazanie jej w krzyżu Chrystusa, aż po finalny efekt jakim jest umiejętność miłowania bliźnich - miłość braterska. Ten ostatni motyw jest wielokrotnie poruszany w *1J*, dlatego też zgodnie z Janową strategią, będziemy do niego nawiązywać w każdym rozdziale naszego opracowania. Pełni bowiem rolę *commemoratio*, czyli nieustannie przypomina o Bożej miłości, która warunkuje miłość do braci. Trzeba podkreślić, że autorka prezentuje obraz Ojcowskiej miłości Boga dobierając analizowane wersety tak, aby stanowiły logiczną całość. Decydującym czynnikiem nie będzie więc tutaj chronologia ich występowania, lecz idee składające się na Janową koncepcję Bożej Miłości.

Pierwszy rozdział: *Bóg jako źródło życia* przedstawia Boga jako Ojca, który obdarza życiem i tworzy wśród ludzi rodzinę Bożą. Istotną rolę w tym dziele odgrywa Syn Boży - Jezus Chrystus będący manifestacją Bożej obecności w świecie i stanowiący klucz do posiadania życia wiecznego. To właśnie poprzez Niego Bóg przekazuje je tym, którzy wierzą, czyli są otwarci na działanie Syna. Życie w Bogu objawia się w konkretnym znaku, mianowicie w miłości do bliźnich. Z kolei jej odwrotność, czyli nienawiść wobec braci jest niezaprzeczalnym dowodem na trwanie w duchowej śmierci, kontrastującej z życiem wiecznym.

Kolejny rozdział: *Bóg jako źródło miłości* stanowi próbę zobrazowania tajemnicy niepojętej miłości Boga, która z jednej strony jest jak bezwarunkowa i czuła miłość matki,

z drugiej potrafi być tak wymagająca, by zmotywować człowieka do zmiany życia. Podstawą analiz tego rozdziału będzie stwierdzenie, że *Bóg jest miłością* (1J 4,8.16). Miłość Boga ma inicjujący charakter, czyli zawsze nas poprzedza i uzdalnia, aby ją odwzajemnić Bogu i okazać ją także bliźnim, zgodnie z przesłaniem: ἀγαπητοί, ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν (1J 4,7).

Miłość wzajemna uobecnia niewidzialnego Boga. Jest doskonała, ponieważ stanowi owoc zjednoczenia i naszej współpracy z Bogiem. Nadto uwalnia człowieka od strachu przed Bożym sądem. Pierwszeństwo Bożej miłości potwierdzi także prawda, że *Bóg jest światłością* (1J 1,5). Okaże się, że skutkiem chodzenia w światłości, czyli w Bogu jest braterska jedność, będąca innym określeniem miłości względem bliźnich. Autor przypomni, że życie w miłości do brata jest rękojmią obecności Bożego światła w chrześcijańskiej wspólnoty.

W trzecim rozdziale: *Owoce Bożej miłości* pochylimy się nad zagadnieniem skutków działania Bożej miłości w człowieku. Dzięki niej stajemy się Bożymi dziećmi. Dar miłości oraz Boże dzieciństwo pozostają w ścisłej zależności od siebie. Miłość Boga przemienia człowieka wewnątrz i ostatecznie odbija w nas swój trwały ślad w postaci podobieństwa w miłości do jej Dawcy. Zobaczymy, że ta właśnie nadzieja złożona w Nim, owocuje już teraz doskonałą moralną czystością na wzór Chrystusa. Cały zaś proces oczyszczenia okaże się Bożym dziełem w nas. Miłość Boża wyrazi się także w miłowaniu bliźnich i zachowywaniu przykazań, czyli w pełnieniu woli Bożej. Boża ἀγάπη nie jest bowiem abstrakcyjna lecz przybiera kształt konkretnego czynu.

Czwarty rozdział: *Posłanie Syna jako wyraz miłości Boga Ojca do człowieka*, będzie poświęcony kluczowej dla tematu pracy kwestii związanej z misją Jezusa na ziemi. To właśnie w posłaniu na świat jednorodzonego Bożego Syna, Bóg najpełniej objawił swoją miłość. Prawda ta kolejny raz obrazuje uprzednią inicjatywę Boga w miłowaniu ludzi. Soteriologiczny czyn Jezusa sprawił, że została dokonana ekspiacja za nasze grzechy. Ojciec aktywnie uczestniczył w tym dziele, Jego miłość odpowiedziała na ludzkie grzechy w wymiarze uniwersalnym i w sposób zadziwiający. Zauważymy, że każdy zamiast sprawiedliwej, karzącej odpłaty, otrzymał możliwość nowego życia. Miłość Boża obecna w ofierze Jego Syna staje się teraz kryterium naszych odniesień do bliźnich. Zostaliśmy uzdolnieni do heroicznych postaw, skoro mamy okazać gotowość do oddania za nich także swojego życia. Jest to możliwe, ponieważ Jezus przyszedł do nas, abyśmy poznali miłość Ojca, czyli doświadczyli jej i przekazywali ją braciom.

Ostatni piąty rozdział: *Nowa jakość zrodzonych z Boga* ukazuje postawy wynikające z faktu bycia zrodzonym z Niego, czyli z miłości. Kto przyjął ten dar, oznajmi go na zewnątrz poprzez miłość wzajemną, która zaświadczy o jego znajomości, czyli zażyłości z Bogiem. Zrodzony z Boga wierzy w mesjańskie posłannictwo Jezusa. Wiara ta pozwoli mu dostrzec w bliźnim brata. Ten, kto stał się dzieckiem Boga, czyni sprawiedliwość na wzór Jezusa, czyli postępuje w sposób święty. Tego typu człowiek zawiera w sobie cząstkę Boga (σπέρμα αὐτοῦ), dlatego może nie grzeszyć. Nadto jest chroniony przez Chrystusa, szatan nie ma nad nim władzy. Zrodzony przez Boga zwycięża świat, jego niewiarę i brak moralności. Nadto zauważymy, że miejsca paralelne do wyrażenia *być zrodzonym z Boga*, wskażą, iż będący z Boga wyznaje w sposób publiczny wcielenie Jezusa, nadto ma świadomość posiadanej mocy, wypływającej z obecności w nim Boga, słucha Ducha Prawdy, poznaje Ojca i Syna oraz jest wolny od wpływów demona.

W podsumowaniu zbierzemy wnioski dotyczące koncepcji Bożej miłości w 1J. Już teraz możemy zaznaczyć, że streszcza je stwierdzenie: Bóg jako miłość udziela się, miłość zaś udzielona staje się miłością udzielaną.

W związku z naszą dysertacją trzeba jeszcze dopowiedzieć, że duchowa kondycja współczesnego człowieka potrzebuje wsparcia. Wielu bowiem odczuwa egzystencjalną pustkę. Ostatecznie może ją wypełnić jedynie Bóg. Toteż analiza *1 Listu św. Jana* w świetle miłości Ojca wydaje się być tym bardziej potrzebna i aktualna. Towarzyszy więc nam nadzieja, że przedkładana praca, będąca *novum* na gruncie polskiej biblistyki, może przyczynić się choćby w niewielkim stopniu do nadania właściwego sensu życia przynajmniej wąskiemu gronu spośród tych, którzy się zagubili. Poza tym ufamy, że znajdzie kontynuację w postaci dalszych badań nad kluczowym zagadnieniem, jakim jest Boża miłość.

## ROZDZIAŁ I

### BÓG JAKO ŹRÓDŁO ŻYCIA – OJCIEC

W pierwszym rozdziale omówimy ogólnie, jako zagadnienie wstępne, problematykę związaną z terminologią dotyczącą pojęcia „życie”, ukazaną na kartach Biblii. Następnie wykażemy, że sam Bóg jest źródłem życia. Z kolei podkreślimy, iż chcąc otrzymać życie w Bogu, należy uwierzyć w Syna, ponieważ to właśnie w Nim zawarte jest „prawdziwe życie”. Ostatnim elementem, jaki chcemy wydobyć w tym rozdziale jest fakt, że z obdarowania życiem przez Boga, płyną nie tylko przywileje, ale też zobowiązania w postaci miłości bliźniego.

Warto także wspomnieć, że logika czytania *I Listu*, która będzie nam towarzyszyć w bieżącym rozdziale (jak i w całej pracy), nie zawsze idzie w parze z naturalną chronologią cytatów, na których opierają się nasze rozważania.

#### BIBLIJNE POJĘCIE „ŻYCIE”

Pochylając się nad *I Listem św. Jana* już w pierwszych wersetych uderzają nas słowa mówiące o objawiającym się „życiu”, które od początku było w Ojcu (por. 1J 1,1-2). Jan dzieli się radością doświadczenia spotkania ze „Słowem” czyli z Synem Bożym, którego dostrzegł w Jezusie. Mówi o „Słowie życia” oraz o „Życiu wiecznym”. Autor pragnie, aby adresaci jego *Listu*, czyli społeczność jego uczniów, a także wszyscy wierzący, wraz z nim doświadczyli wspólnoty w radości Ojca i Syna.

Jan już w *Prologu* swojego *Listu* akcentuje życie, co więcej wskazuje na życie, które jest i od początku było w Ojcu (w. 2), dlatego też naszą dysertację rozpoczynamy od rozważań na temat życia, którego źródłem, a zatem Ojcem jest sam Bóg.

W ST „życie” (hebr. חַיִּים oznacza początek pewnych dóbr, dobro najwyższe (por. Prz 3,16; Koh 9,4; Hi 2,4), które pochodzi od Boga<sup>1</sup>. Bóg jest Panem życia (por. Lb 27,16; Hi 12,10; Pwt 32,39)<sup>2</sup>, decyzja o życiu lub śmierci należy do Niego.

---

<sup>1</sup> Por. G. von Rad, ζωή, TDNT t. 2, s. 843.

<sup>2</sup> Tamże, s. 844.

To właśnie On obdarowuje człowieka istnieniem, zatem krótkie życie mogło być rozumiane jako forma Bożej kary<sup>3</sup>. Stąd też Izrael pojmuje życie jako łaskę, dar od Pana<sup>4</sup>. Termin  $\text{חַיִּית}$  oznacza także *bycie* człowieka lub *dni życia*, czyli czasową egzystencję aż do momentu śmierci<sup>5</sup>.

Z kolei w NT „życie” określa rzeczownik  $\zeta\omega\acute{\eta}$  odnoszący się do naturalnego życia człowieka, którego opozycją i końcem jest śmierć<sup>6</sup> (por. Dz 17,28; Hbr 7,3; Jk 4,14). W większości przypadków  $\zeta\omega\acute{\eta}$  występuje z dookreśleniem  $\alpha\iota\omega\nu\nu\iota\omicron\varsigma$  rozszerzając w ten sposób semantyczne znaczenie  $\zeta\omega\acute{\eta}$  o nową jakość w postaci *życia wiecznego*. W rozumieniu NT dopiero życie po śmierci jest życiem prawdziwym<sup>7</sup>. Dlatego też przeciwieństwem „życia” w myśl NT będzie  $\zeta\omega\acute{\eta}$   $\epsilon\nu$   $\sigma\alpha\rho\kappa\acute{\iota}$ , czyli zbytnie umiłowanie naturalnego, biologicznego życia<sup>8</sup>. Jednocześnie na określenie „życia” jako *egzystencji człowieka* NT stosuje również rzeczownik  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ , który w pierwszym skojarzeniu może przywoływać tłumaczenie *dusza*<sup>9</sup>. Jednakże LXX rzeczownikiem  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  zastępuje hebrajskie  $\text{נֶפֶשׁ}$ , a także określa zamiennie: *życie* albo w ogóle *istotę żyjącą*, w szczególnym sensie nawet *oddech* oraz *krew* lub *całą naturę człowieka*<sup>10</sup>. Stąd też człowiek, który skłania się ku naturalnemu życiu i z nim wiąże swoje nadzieje, może zostać nazwany umarłym pomimo swojej witalności (por. Mt 8,22; Łk 15, 24.32; Kol 2,13; Ef 2,1.5).

NT podkreśla, że Bóg jest Tym, który ma w sobie „życie” (J 5,26), co więcej - jako nieśmiertelny żyje wiecznie. Nadto Bóg może powołać do życia ( $\zeta\omega\omicron\pi\omicron\iota\omicron\epsilon\omega$ : por. Ne 9,6; J 5,21; Rz 4,17.8,11) i życie odebrać, gdyż jest Panem oraz Sędzią człowieczego życia<sup>11</sup> (por. Prz 21,2; Ps 96; Ps 35,24; Rz 2, 5-6; 1Kor 6,9; J 5,28-29). Tak więc  $\zeta\omega\acute{\eta}$  należy do Boga<sup>12</sup> i u Niego *przebywa, istnieje, jest*.

Skoro Bóg jest Panem życia oraz życie ludzkie od Niego zależy (nie tylko to wieczne

<sup>3</sup> Por. G. von Rad,  $\zeta\omega\acute{\eta}$ , TDNT t. 2, s. 844.

<sup>4</sup> Tamże, s. 845.

<sup>5</sup> Tamże, s. 849.

<sup>6</sup> Por. R. Bultmann,  $\zeta\omega\acute{\eta}$ , TDNT t. 2, s. 861.

<sup>7</sup> Tamże, s. 863.

<sup>8</sup> Warto wspomnieć, że LXX w kontekście życia rozróżnia między innymi dwa pojęcia:  $\zeta\omega\acute{\eta}$ , czyli *vita qua vivimus* oraz  $\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$ , czyli *vita quam vivimus*. Dla porównania  $\zeta\omega\acute{\eta}$  występuje w *1 Jana* 13 razy, z kolei  $\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$  w całym NT pojawia się jedynie 10 razy: w Mk 12,44 otrzymuje znaczenie *utrzymanie*, poza tym dostrzegamy ten termin w: Łk 8,14.43; 15,12.30; 21,4; 1Tm 2,2; 2Tm 2,4 oraz 1J 2,16; 3,17.

<sup>9</sup> Rzeczownik  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  rozumiany jako *dusza* zauważamy np. w: Mk 14,34; Łk 1,46; Dz 2,27; 2Kor 1,23; Flp 1,27; Ap 18,14.

<sup>10</sup> Por. E. Jacob,  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ , TDNT t. 9, s. 619-620.

<sup>11</sup> Por. R. Bultmann,  $\zeta\omega\acute{\eta}$ , TDNT t. 2, s. 862. W NT Bóg swój sąd nad życiem człowieka przekazuje Synowi (por. J 5,22.27). Jezus Chrystus jest więc głównym punktem odniesienia w toku wyroku sądowego. Szerzej na ten temat w: J. J. Pudełko, *Bóg jest Sędzią sprawiedliwym, który za dobre wynagradza, a za złe karze. Spojrzenie biblijne*, WST R. 26: 2013 nr 2, s. 41-53.

<sup>12</sup> Por. R. Bultmann,  $\zeta\omega\acute{\eta}$ , TDNT t. 2, s. 863.

w rozumieniu NT, ale również biologiczne będące darem Boga od momentu stworzenia człowieka), odczuwa się wewnętrzną potrzebę aby, jak już powiedzieliśmy, Boga nazywać Ojcem. Obraz Ojca nasuwa się tym bardziej, gdy myślimy o początku życia oraz mamy na uwadze fakt, że w tradycji semickiej ojciec jest pojmowany jako ten, który rodzi do życia (por. np. Rdz 4,18; rodowód Jezusa Chrystusa: Mt 1,1-16).

Jan w *I Liście* mówi, że „życie” jest u Ojca (por. 1J 1,2) i od Niego pochodzi, jest Jego darem (por. 1J 5,11). Dlatego też Autor pisząc ἡ ζωή (rzeczownik wraz z rodzajnikiem) zawsze ma na myśli życie wieczne i choć często pomija rodzajnik, to jednak dodaje wtedy przymiotnik αἰώνιος<sup>13</sup>. Ilekroć Jan używa rzeczownika ζωή w *I Liście*, zawsze precyzuje skąd to życie pochodzi, gdzie ma swój początek.

### 1.1. ŻYCIE WIECZNE W OJCU 1 J 1,2

καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, καὶ ἐωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν  
τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον ἣτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν

*I List św. Jana* podobnie jak *Ewangelia Janowa* rozpoczyna się *Prologiem*, który wprowadza odbiorcę w treści przedstawione przez osobę będącą świadkiem życia i nauki Jezusa Chrystusa (por. 1J 1,1-4). Świadek oznajmia słuchaczom wszystko to, co było od początku i co usłyszał o „Słowie życia” (1J 1,1), a przede wszystkim przedstawia fakt, iż „życie objawiło się” (w. 2)<sup>14</sup>.

Na początku naszych badań zwróćmy uwagę, że pierwsze stwierdzenie omawianego wersetu: καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη jest podobne do stwierdzenia zawartego w *Prologu Ewangelii Janowej*: καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν (J 1,14)<sup>15</sup>.

Zatem osobowy charakter λόγος - *Słowa z Ewangelii* przenosi się w *I Liście* na ζωή -

<sup>13</sup> Inaczej jest jedynie w 1J 5,16, gdzie Jan używa słowa *życie* w kontekście jego utraty na skutek przekroczenia pewnych norm. Wyraz ζωή w *I Liście* Jan, jak zaznaczyliśmy, stosuje 13 razy, podczas gdy w *Ewangelii* 48 razy, a w *Apokalipsie* 47 razy. Jednak przeliczając zastosowanie ζωή w całości tych pism w odniesieniu do użytych słów, w 1J daje to prawie 0,6%, w *Apokalipsie* 0,5%, a w *Ewangelii* tylko 0,4%.

<sup>14</sup> Warto zauważyć, że Autor *I Listu*, głosząc swoje treści jako świadek, ujmuje siebie w liczbie mnogiej: ἐωράκαμεν, μαρτυροῦμεν, ἀπαγγέλλομεν. Jest to *pluralis auctoritatis* albo *pluralis propheticus*. Jednakże dla naszej dysertacji, jak wspomnieliśmy we wstępie, nie jest to istotne. Z *I Jana* wynika, że autor *Pisma* jest świadomy swoich uprawnień w dziedzinie przekazu *Ewangelii* i głosi ją z pozycji osoby, która doświadczyła tego, co przekazuje. Por. S. Gądecki, *Wstęp do Pism Janowych*, Gniezno 1996, s. 75-76. Przyjmujemy, jak zaznaczyliśmy we Wstępie, że jest nim Jan.

<sup>15</sup> Nasuwa się pytanie, dlaczego w *Prologu* czytamy, że *Logos* stał się „ciałem”, a nie „człowiekiem”? Otóż w czasie powstawania *Prologu*, człowieczeństwo Jezusa, Jego narodziny i śmierć były już obiektem kontrowersji i kontestacji ze strony proto-gnostyków. W tym kontekście rozumie się lepiej akcent położony na ciało Jezusa w późniejszych tekstach Janowych obecnych w *Ewangelii* (por. J 6,51-56) i w *Listach Janowych* (por. 1J 4,2n; 2J 7). Por. J. Beutler, *Il Vangelo di Giovanni. Commentario*, AnBib t. 8, Roma 2016, s. 109-110.

życie<sup>16</sup>.

W *Ewangelii* Jana objawia się „Słowo”, które stało się ciałem, natomiast w cytowanym wersecie objawia się „życie”, które będzie udzielane w „Słowie”. Znaczenie „Słowa” w *Ewangelii* zostanie wyjaśnione podczas dalszej narracji, gdy Jezus sam mówi o sobie: „Ja jestem życiem” (por. J 11,25 i 14,6)<sup>17</sup>. W *I Liście* natomiast Jezus jako prawdziwy Bóg i „Życie” zostanie zidentyfikowany dopiero na końcu *Pisma* (por. 1J 5,20), jednak już w *Prologu* możemy domyślnie utożsamiać „życie” z Jezusem<sup>18</sup>. Czasownik bowiem φανερώω zastosowany w stronie passivum oznacza: *stać się*<sup>19</sup>, dlatego też możemy - na podobieństwo *Prologu Ewangelii* Janowej - oddać analizowane wyrażenie: *życie stało się, objawiło się/ukazało się* pośród nas tak, jak „Słowo”, które σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν (J 1,14).

„Życie” jest więc związane ze „Słowem” wcielonym, objawia się w Chrystusie jako wydarzenie historyczne i utożsamia się z życiem Jezusa Chrystusa, czyli z wielkim zbawczym wydarzeniem, które miało miejsce w określonej godzinie historii w świecie ludzi<sup>20</sup>. Potwierdzeniem tego toku rozumowania jest również fragment J 1,4a: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, gdzie ἐν αὐτῷ tłumaczymy: *w nim* jako *w Słowie*.

Skoro zaś w „Słowie” było „życie”, a „Słowo” to Chrystus, zatem „życie” jest również personifikacją Chrystusa - Syna posłanego na świat przez Ojca. Poprzez inkarnację „Słowa” - „Życia” (i tylko przez nią), wieczny i niewidzialny Bóg (który był od początku: por. J 1,1) stał się widoczny, uchwytny i dotykalny. Jednocześnie także człowiek uwięziony w świecie śmierci znów uzyskał możliwość uczestnictwa we wspianości boskiego bytu i życia<sup>21</sup>.

Widzimy wyraźnie, że Jan ogłasza, iż życie wieczne istnieje w Bogu Ojcu i objawiło się (ἡ ζωὴ ἐφανερώθη... πρὸς τὸν πατέρα), a ponieważ sam doświadczył (ἐωράκαμεν) spotkania z „życiem wiecznym” (ζωὴ αἰώνιος), dlatego właśnie składa świadectwo i głosi to (μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν), co przeżył.

Zastosowanie terminu ἡ ζωὴ wraz z rodzajnikiem wskazuje, że ζωὴ odnosi się do rzeczownika wymienionego już wcześniej, dodatkowo mamy też doprecyzowanie

<sup>16</sup> Por. H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 68.

<sup>17</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 241.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> φανερώω *LiddellScott*, s. 855.

<sup>20</sup> Por. G. Strecker, *Die Johannesbriefe*, KEK t. 14, Göttingen 1989, s. 65 oraz R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 62.

<sup>21</sup> Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 62.

w postaci *καί*, które nie pozostawia wątpliwości, że chodzi o „to życie”<sup>22</sup>. Zatem „Słowo życia”, które od początku było u Ojca (por. J 1,1-5 - tajemnica preegzystencji Syna) „objawiło się” w Jezusie Chrystusie (por. J 1,6-14; 1J 1,2 - tajemnica wcielenia). W Nim też świadkowie mogli widzieć i słuchać osoby, której Ojciec dał „mieć życie w samym sobie”<sup>23</sup> (por. J 5,26; 8,58; Dz 4,20; 2 P 1,16)<sup>24</sup>. Tym samym Syn Boży jest zarówno źródłem jak i pośrednikiem życia, które przekazuje od Ojca. Potwierdza to dalszy ciąg wersetu w zdaniu: τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον ἣτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα<sup>25</sup>.

Czasownik *φανερόω* etymologicznie związany z przymiotnikiem *φανερός*, oznacza *czynić jawnym, czynić wiadomym*<sup>26</sup>, jednak w naszym przypadku chodzi nie tylko o zwykłe umożliwienie poznania za pomocą zmysłów, ale o uczynienie widocznym (wiadomym) tego, co dotychczas było ukryte, zasłonięte przed ludzkim wzrokiem<sup>27</sup>. Należy jednak zaznaczyć, iż Boga nie można w pełni poznać czy odkryć, zatem cokolwiek powiemy w tym miejscu odnośnie do „objawienia się” Boga albo „odkrycia Go”, będzie jedynie częściowe i nadal objęte tajemnicą<sup>28</sup>.

Czasownik *φανερόω* poza tradycją NT pojawia się rzadko i często też jest zastępowany przez synonimiczne *ἀποκαλύπτω*<sup>29</sup>. Jednak w pismach Janowych to właśnie czasownik *ἀποκαλύπτω* występuje rzadko - jedynie w cytatach ST (por. J 12,38 za Iz 53,1) i zazwyczaj stoi w opozycji do: *być niewidzialnym*<sup>30</sup>.

„Życie” objawiło się w Jezusie, czyli dało o sobie znać w sposób publiczny, zgodnie z myślą wyrażoną w J 7,4<sup>31</sup>. Zatem *ἐφανερώθη* powinno być rozumiane jako jedyne w swoim rodzaju odsłonięcie ukrytej istoty Boga oraz faktu, że Syn jest wielkim objawie-

<sup>22</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 241 za: F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1984<sup>16</sup>, § 252,1.

<sup>23</sup> Życie ludzkie pochodzi od Boga, który może je zabrać z taką samą łatwością, z jaką je podarował. Natomiast swojemu Synowi, i tylko Jemu, Bóg udzielił prerogatywy posiadania życia w sobie samym. Nie oznacza to, że Syn uzyskał ją po wcieleniu, ponieważ już w *Prologu* czytamy o Słowie, w którym było życie (por. J 1,4). Akt nadania tej prerogatywy przynależy więc do wieczności i zawiera się w relacji Ojciec/Syn, Słowo/Bóg, która istniała „na początku” (J 1,1). Dlatego też Syn może być proklamowany jako *życie wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało objawione* (1J 1,2). Por. D. A. Carson, *The Gospel according to John*, Grand Rapids 1991, s. 256-257.

<sup>24</sup> Por. H. Witzkyk, *Tajemnica Jezusa – Mesjasza i Syna Bożego, który stał się człowiekiem* (J 1,1-14), CTO 2018 (1), s. 61.

<sup>25</sup> Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 61.

<sup>26</sup> *φανερόω* LiddellScott, s. 855.

<sup>27</sup> Por. G. Strecker, *Die Johannesbriefe...*, s. 65, przyp. 61.

<sup>28</sup> Używając terminów *objawić, czynić jawnym* w interpretacji biblijnej należy pamiętać, że ludzki umysł nie zdoła pojąć czy poznać Boga, o czym wspomina Jan w 1J 3,2 czy Paweł w 1 Kor 13,12. Zatem nasze dociekania w tej dziedzinie mogą być jedynie częściowe, w: *Objawienie*, G. F. Downing, *Słownik Hermeneutyki Biblijnej*, red. R. J. Coggins, J. L. Houlden, Warszawa 2005, s. 629-632.

<sup>29</sup> Korzysta z tej zmiany chociażby Paweł w swoich listach: np. 1Kor 3,13; Rz 1,17.18; Flp 1,13; Ef 5,13.

<sup>30</sup> Por. R. Bultmann/ D. Lüthmann, *φανερόω*, TDNT t. 9, s. 3-4.

<sup>31</sup> J 7, 4: *Nikt bowiem nie dokonuje niczego w ukryciu, jeżeli chce się publicznie ujawnić.*

niem Ojca, a jednocześnie „drogą” dla ludzi wiodącą do Ojca<sup>32</sup>. Jezus poprzez samego siebie manifestuje Bożą obecność, odkrywa imię Boga (por. J 17,6), a nade wszystko Jego czyny (por. J 3,21; 9,3)<sup>33</sup>. W *I Liście* widać wyraźnie, że Jezus objawia się po to, aby dokonać Bożych dzieł (por. 3,5.8) i ukazać Bożą miłość (por. 4,9; J 3,16).

Jeśli więc celem człowieka jest posiadanie życia w Bogu, to całe objawienie Jezusa może zostać podsumowane jako ζωή (por. 1J 1,1.2), tym bardziej, że czasownik φανερώω pojawia się również w odniesieniu do epifanii Zmartwychwstałego Jezusa (por. J 21,1.14 oraz Mk 16,12.14)<sup>34</sup>. Ukazanie się Jego boskiej obecności zakłada także możliwość udziału w niej<sup>35</sup>, a staje się to widoczne w postawie Jego świadków, na przykład Jana Chrzciciela w *Prologu Ewangelii* (por. J 1,13)<sup>36</sup>.

Na końcu analizowanego wersetu 1J 1,2, w którym powtórnie dostrzegamy formę ἐφανερώθη tworzącą inkluzję dla całego wersetu, czytamy: καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν - [„życie”] *objawiło się nam*.

Znajdujemy tu więc pewnego rodzaju dopełnienie naszych dociekań dotyczących objawienia „Życia”. Chodzi o doprecyzowanie przesłania, jakie niesie z sobą zaimek ἡμῖν, który może oznaczać *nam* jako odbiorcom *Listu*, ale również *nam* w znaczeniu: *każdemu, kto z wiarą przyjmuje Jezusa*.

Jednak w naszej dysertacji przyjmujemy, że *nam* wskazuje na Autora *Pisma* jako tego, który ogłasza to wszystko, co zostało mu objawione<sup>37</sup>. Jest to wyraźnie widoczne w kulminacji wersetu 1J 1,2, którą stanowi stwierdzenie: ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον ἣτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα.

Jednak zanim Jan oznajmi te prawdę: ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν, sam dojrzewa do niej stopniowo. Proces ten można dostrzec śledząc dobór słów zastosowany w omawianym wersecie:

- najpierw Autor jako świadek widział objawienie się życia - καὶ ἐωράκαμεν,

<sup>32</sup> Por. R. Schanckenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 62.

<sup>33</sup> Por. R. Bultmann/D. Lüthmann, φανερώω, TDNT t. 9, s. 5.

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> W *Ewangelii* Jan zastosował czasownik ἐφανερώθη w kontekście zmartwychwstania Jezusa i Jego trzykrotnego objawienia się uczniom (por. J 21,14). Uczniowie uczestniczyli zatem w tych wydarzeniach. Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 241.

<sup>36</sup> Warto dodać, że *I List* w przeciwieństwie do *Ewangelii* używa czasownika φανερώω także dla ukazania objawienia, które dopiero przyjdzie (por. 1J 2,28; 3,2). Por. R. Bultmann/D. Lüthmann, φανερώω, TDNT t. 9, s. 5.

<sup>37</sup> R. E. Brown uważa, że w Autorze 1J możemy upatrywać *szkołę Janową* jako tę grupę, która przekazuje tradycję Jana i za jej pośrednictwem dokonuje się objawienie. Ta właśnie grupa została odróżniona od reszty *wspólnoty Janowej* jedynie uczestniczącej w tym objawieniu. Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 245. Jednak pewność, z jaką przedstawione zostało świadectwo Autora *I Listu* każe nam sugerować, iż zaimek *nam* wskazuje, jak już przyjeśliśmy, na Jana będącego Autorem *I Listu* stosującego *pluralis auctoritatis/pluralis propheticus*. Por. przyp. 14. Co do autorstwa *I Listu* warto sięgnąć do: *Introduzione alle Lettere di Giovanni*, w: G. Ghiberti, *Opera Giovannea...*, s. 129-131.

- potem sam świadczy - καὶ μαρτυροῦμεν,
- wreszcie ogłasza - καὶ ἀπαγγέλλομεν.

Czasownik w czasie *perfectum* ἑώρακαμεν pochodzący od ὁράω uwydatnia skutek trwania w teraźniejszości czynności już dokonanej<sup>38</sup>. Zatem Jan nie tylko widział ἑώρακαμεν, ale też doświadczył „Życia”, które objawiło się na ziemi. Czasownik ὁράω czy też εἶδω (*perfectum* dla obu jest takie samo) oznacza bowiem nie tylko *widzieć, otrzymać znak*, ale również *doświadczyć*, a nawet *wiedzieć, być przekonany o czymś*<sup>39</sup>.

Kolejny czasownik μαρτυρέω, który także opisuje czynność świadka i wpisuje się w słownictwo z dziedziny prawniczej oznacza *potwierdzić, udowodnić*<sup>40</sup>. Jan używając μαρτυροῦμεν ponownie potwierdza własne doświadczenie, związane z objawieniem się „życia” w Jezusie Chrystusie. Warto zauważyć, że zarówno czasownik *widzieć* i *świadczyć* zostały użyte w naszym tekście w sensie absolutnym - bez żadnego dopełnienia czy chociażby przyimka περί, który mógłby doprecyzować ich znaczenie. To, co Jan widział, czego doznał, było tak mocne, że bezwzględnie musi o tym zaświadczyć, podzielić się z innymi. Mówi o tym już na samym początku *Listu* w 1J 1,1, gdy używa zaimka względnego ὃ w połączeniu z czasownikiem ὁράω: ὃ ἑώρακαμεν - *to, co widzieliśmy*. Przeżycie to Autor opisuje najpierw różnymi czasownikami, a dopiero w dalszej części tekstu wiąże ściśle z życiem Jezusa Chrystusa na ziemi<sup>41</sup>.

Rozważając zestawienie słów: ἑώρακαμεν/μαρτυροῦμεν warto także zwrócić uwagę, że w ich głębszym zrozumieniu znaczącą rolę odgrywa ruch z przeszłości do teraźniejszości. Pozwala to wiązać widzialną działalność Jezusa z późniejszym życiem pastoralnym wspólnoty chrześcijańskiej<sup>42</sup>.

Ponadto kombinacja czasowników ὁράω/μαρτυρέω w tej samej konstrukcji czasowej (*perfectum* i *praesens*): ἑώρακαμεν/μαρτυροῦμεν - *widzieliśmy* i *zaświadczamy*, występuje również w 1J 4,14: τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν z równoczesną wymianą czasownika ὁράω na θεάομαι<sup>43</sup>.

Pojawia się zatem kolejna zbieżność z *Prologiem* czwartej *Ewangelii*, która pozwala połączyć czy nawet wyjaśnić pewne myśli występujące w obu pismach. Dla nas znacząca

<sup>38</sup> A. Paciorek odnośnie do *perfectum* pisze, że wypowiedź, w której używa się tego czasu, posiada niekiedy głębokie teologiczne znaczenie i należy o tym pamiętać, gdy przeprowadza się analizę tekstów nowotestamentowych. Por. A. Paciorek, *Elementy składniowe biblijnego języka greckiego*, w: *Studia Biblica 2*, red. H. Witczyk, Kielce 2001, s. 89.

<sup>39</sup> εἶδω, ὁράω *LiddellScott*, s. 226, 565.

<sup>40</sup> Por. H. Strathmann, μαρτυρέω, TDNT t. 4, s. 479.

<sup>41</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 242-243.

<sup>42</sup> Tamże, s. 242.

<sup>43</sup> Por. R. E., *Le lettere di Giovanni...*, s. 242.

jest identyfikacja „życia” z *1 Listu* jako personifikacji Jezusa, jak już zauważyliśmy, ze „Słowem” zawartym w *Ewangelii*. Jan doświadczył „życia” w „Słowie”, które objawiło się w Jezusie. Słyszał wszystko to, co Jezus głosił, widział Jego czyny, dlatego teraz z całą pewnością może obwieścić: ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον.

Analizując to zdanie zauważamy, że istnieje cała rodzina czasowników powiązanych znaczeniowo z ἀπαγγέλλω<sup>44</sup>. W różnych księgach NT stosuje się je wymiennie, aby wyrazić publiczny charakter chrześcijańskiego przesłania (por. J 20,18; Dz 4,2; Rz 1,8; 1J 1,2.3), którego świadkiem był właśnie Jan. W naszym przypadku wyrażenie: ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν (*obwieszczamy wam*) brzmi bardziej dobitnie aniżeli szerzenie Dobrej Nowiny jedynie za pomocą słowa<sup>45</sup>. Zawiera bowiem w sobie zbawczy ton. Obejmuje *życie wieczne* - objawione w Jezusie Chrystusie. Jan obwieszcza je odbiorcom *Prologu* (ὑμῖν) za pomocą *Ewangelii*<sup>46</sup>.

Patrząc całościowo na *Ewangelię* i *1 List św. Jana*, czasowniki: ὁράω - *widzieć*, μαρτυρέω - *świadczyć*, ἀπαγγέλλω - *głosić*, tworzą pojęcia, których z jednej strony podmiotem są Ojciec-Jezus-Paraklet, a z drugiej świadkowie: Jan Chrzciciel, umiłowany uczeń oraz Autor *Pisma*. Jak to rozumieć? Otóż to, co wynika ze ścisłej wspólnoty Jezusa-Syna z Bogiem Ojcem (por. J 1,1), czyli to, co widział i słyszał Jezus od Ojca (por. J 1,18; 6,46; 8,47), o tym świadczy (por. J 3,32), mówi i przekazuje ludziom (por. J 8,36.48). Tak więc kto widzi Syna, widzi też Ojca (por. J 14,7.9). Jako pierwszy akcentuje to chrystologicznie Jan Chrzciciel: κάγω ἑώρακα καὶ μεμαρτύρηκα (J 1,34), a kontynuuje Paraklet: μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ (J 15,26) i uczniowie: καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε (J 15,27), wśród których uprzywilejowane miejsce zajmuje umiłowany uczeń (ten, który zobaczył - por. J 19,35). Świadczenie zatem dokonuje się wewnątrz wspólnoty (Kościoła) poprzez głoszenie:

- Jezus głosi Ojca: ἀπαγγεῶ ὑμῖν (J 16,25)

---

<sup>44</sup> Są to chociażby czasowniki: ἀγγέλλω (por. J 20,18) - *przynosić posłanie, oznajmiać*; ἀναγγέλλω (por. J 4,25; 16,13.14.15; 1J 1,5) - *zwiastować, przekazać*; ἐπαγγέλλομαι (por. Hbr 6,13; 1J 2,25) - *obietnicować*; εὐαγγελίζω (por. Hbr 4,2; Ap 10,7) - *zwiastować Dobrą Nowinę* oraz rzeczowniki: ἀγγελία (por. 1J 1,5; 3,11) - *posłanie, wiadomość*; ἐπαγγελία (por. 2P 3,9; 1J 2,25) - *obietnica* (por. 1J 2,25); εὐαγγέλιον (por. 1P 4,17; Ap 14,6) - *Dobra Nowina*.

<sup>45</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 243.

<sup>46</sup> Tamże. Niektórzy egzegeci twierdzą, że zaimek ὑμῖν użyty w omawianym wersecie należy rozumieć ekskluzywnie. Oznacza to, że ὑμῖν odnosi się do głosicieli, a nie słuchaczy Słowa. Wniosek ten opiera się na fałszywej tezie, że do grona świadków zaliczają się tylko niektórzy, tzn. jedynie wierzący współcześni Janowi, nie zaś - jak byśmy przypuszczali - reprezentanci kolejnej generacji, która przyłączyła się do chrześcijaństwa dopiero później. Por. H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 68. Tego typu konkluzja jest jak najbardziej prawidłowa, tym bardziej, że w dalszej części *Pisma* Jan zwraca się do odbiorców (słuchaczy Słowa) używając już innych zwrotów: τεκνία μου (por. 1J 2,1) czy ἀγαπητοί (por. 1J 2,7; 3,2.21; 4,1.7.11). Zatem Jan jako świadek Dobrej Nowiny ogłasza ją tym, którzy są najbliżsi niego.

- Paraklet głosi Jezusa: ἀναγγελεῖ ὑμῖν (J 16,13.14)
- Autor *I Listu* głosi jako świadek to, co sam usłyszał (na podstawie własnych przeżyć/ doświadczeń): ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν (1J 1,2-3)<sup>47</sup>.

Jan ogłaszając ζωὴ αἰώνιος - *życie wieczne*, ma na myśli Jezusa Chrystusa, gdyż dzięki wierze w Syna można osiąść życie w Bogu (por. 1J 5,12.20). Życie wieczne objawiło się w Synu - Słowie, które odwiecznie było w obecności Ojca (πρὸς τὸν πατέρα) i stało się ciałem (por. 1J 1,1; J 1,1-3; J 11,25; J 14,6). Jan nazywa Boga Ojcem zdecydowanie najczęściej<sup>48</sup> w całym NT. Nadaje szczególne znaczenie Bogu jako Ojcu zarówno Jezusa Chrystusa jak i tych, którzy w Niego uwierzyli. Bóg jest „źródłem życia” tak, jak ojciec w tradycji semickiej jest synonimem przekazywania życia. Życie posiada tylko Bóg. Objawiający Go Syn przekazuje ludziom „pełnię życia”, nad którą śmierć biologiczna nie ma żadnej władzy<sup>49</sup>.

Z kolei wyrażenie: ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα określa nam w pewien sposób jakość „życia”. Używając zaimka względnego ἥτις, Jan być może na wzór greki klasycznej doprecyzowuje to już upersonifikowane „życie”. Analizowaną frazę należałoby zatem przetłumaczyć: [życie] *takie (tego rodzaju), jakie było w obecności Ojca*<sup>50</sup>.

Mamy tutaj zawarte bezpośrednie odniesienie do preegzystencji Syna, który wciela życie będące zawsze u Ojca (por. J 1,1) oraz uzasadnienie, dzięki któremu było w ogóle możliwe ukazanie się „życia” pochodzącego bezpośrednio z Bożej, wiecznej rzeczywistości<sup>51</sup>.

Występujący w zdaniu przyimek πρὸς: ἥτις [ἡ ζωὴ] ἦν πρὸς τὸν πατέρα można odczytywać, porównując nasz werset do J 1,1b: ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, gdzie Słowo *było w obecności Boga*. Jednak w naszym tekście obecność Syna („życia”) z Ojcem, ma dodatkowo wydźwięk pewnej relacji, ponieważ życie Syna pochodzi od Ojca

<sup>47</sup> Por. H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief ...*, s. 68.

<sup>48</sup> W *I Liście* Jan używa 12 razy słowa πατήρ na określenie Boga. Stanowi to 0,65% wszystkich zastosowanych przez niego słów, natomiast w *Ewangeliu* posługuje się nim aż 136 razy. Jest to w sumie 0,87% w skali wszystkich słów pojawiających się w tym dziele [w:] *Bible Works for Windows v.6.0*. Z kolei u synoptyków πατήρ występuje: u Mk 18 razy (z czego tylko 3 razy na określenie Boga Ojca), u Łk 56 razy, zaś u Mt 63 razy. Poza tym u Jana Jezus mówi aż 23 razy o „*moim Ojcu*”. Takiego określenia nie spotykamy nigdy u Mk, natomiast odnajdujemy je 15 razy u Mt i zaledwie 4 razy u Łk. Szczególna częstotliwość występowania u Jana terminu *Ojciec* wynika z dojrzałości teologicznej Jana postrzegającego Boga przede wszystkim jako Ojca. Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 245.

<sup>49</sup> Por. H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 65, R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 244.

<sup>50</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 244. W zasadzie greka hellenistyczna, którą posługuje się Autor *I Listu* pomija rozróżnianie jakościowe zaimków względnych ὅς i ὅστις, można jednak spotkać przypadki gdy ὅστις zachowuje swoje znaczenie jak w Mt 7,15 (por. A. Paciorek, *Elementy składniowe...*, s. 68) i być może w naszym przypadku również należałoby się dopatrywać takiego właśnie doprecyzowania.

<sup>51</sup> Por. H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 68.

(por. J 6,57)<sup>52</sup>. Jezus jako Syn zawsze był i jest „przy” Ojcu, „u” Ojca<sup>53</sup>. Trzeba zaznaczyć, że język polski nie dysponuje zwrotem, który mógłby w tak trafny sposób jak greckie πρὸς τὸν πατέρα oddać tajemnicę relacji Ojca i Syna. Zagadnieniem tym zajmował się niejeden sobór, próbując wyrazić je w zrozumiałych ludzkim umysłem słowach<sup>54</sup>.

To samo wyrażenie: πρὸς τὸν πατέρα w 1J 2,1 opisuje Jezusa w obecności Ojca jako Parakleta wobec człowieka po Jego ekspiacyjnej śmierci i ma zastosowanie również do chrześcijanina jako syna Bożego mającego śmiałość wobec Boga (por. 1J 3,21).

Spośród autorów NT Jan zdecydowanie najczęściej używa rzeczownika ζωή (1/3 z pośród wszystkich zastosowań w NT ma miejsce w pismach Janowych). Życie wieczne - ζωὴ αἰώνιος jest jakościowo różne od życia naturalnego - ψυχή<sup>55</sup>, ponieważ pochodzi z innej sfery, należy do innego eonu (αἰών). Przymiotnik αἰώνιος, wywodzący się od αἰών oznacza najpierw: *trwający wieki*, potem dopiero: *wieczny*<sup>56</sup> i bardziej jest związany z pojęciem jakości niż czasu<sup>57</sup>. Zatem ζωὴ αἰώνιος jest życiem samego Boga. Odkąd Syn zstąpił od Boga, może nim obdarzać, ponieważ On sam jest „życiem” (por. J 14,6; Kol 3,4).

Warto zauważyć, że tylko w omawianym wersecie oraz w 1J 2,25 pojawia się forma ἡ ζωὴ ἢ αἰώνιος z dwoma rodzajnikami. Być może w ten sposób został podkreślony uroczysty wymiar tego wyrażenia oraz wyjątkowość upersonifikowanego „życia”, które odróżnia się od każdego innego ziemskiego życia zagrożonego przez śmierć<sup>58</sup>.

---

<sup>52</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 245.

<sup>53</sup> W grece hellenistycznej przyimek πρὸς znajduje swój ekwiwalent w przyimku παρά - „u”; „przy” (por. Mk 6,3). Mając to na uwadze, wyrażenie: πρὸς τὸν θεόν/πατέρα można tłumaczyć: *u Boga/Ojca, przy Bogu/Ojcu* lub *w obecności Boga/Ojca*. Por. U. Vanni, *Vangelo secondo Giovanni. Passi scelti*, Roma 1988, s. 11. W grece natomiast klasycznej istniałaby też druga możliwość przekładu, ponieważ πρὸς w połączeniu z biernikiem wskazuje zawsze na ruch. Wówczas przekład brzmiałby: *w kierunku Boga/Ojca*. Tamże.

<sup>54</sup> Relacji Syna wobec Ojca dotyczyły przede wszystkim sobory konstytuujące dogmaty chrystologiczne, a w szczególności: Sobór nicejski (325 r.): Syn współistotny Ojcu; Sobór chalcedoński (451 r.): Chrystus - Bóg i Człowiek transcendentny w stosunku do ludzi i historii; Sobór konstantynopolitański III (681 r.): relacja ludzkiej wolnej woli z hipostazą Słowa.

<sup>55</sup> Jest rzeczą znamioną, że *Ewangelia* Jana i *I List* Jana rozróżniają dokładnie już na polu semantycznym pomiędzy życiem fizycznym, które trzeba podtrzymywać (występuje wtedy ψυχή - 11 razy w J i 2 razy w 1J: por. J 13,37-38; 1J 3,16) a życiem niezniszczalnym, właściwym jedynie dla wierzącego (występuje wtedy ζωὴ - 36 razy w J i 13 razy w 1J: por. J 1,4; 6,63; 11,25; 1J 1,1.2; 2,25). Często w NT *życie* w sensie ζωὴ otrzymuje określenie αἰώνιος i jedynie ten przymiotnik stanowi jego charakterystykę. Również u Jana αἰώνιος służy wyłącznie jako atrybut ζωὴ i pojawia się w takiej konfiguracji 17 razy w J i 6 razy w 1J. Por. H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 65; R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 244.

<sup>56</sup> αἰώνιος LiddellScott, s. 25.

<sup>57</sup> Por. H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 65.

<sup>58</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 244, R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 61. Warto wspomnieć, że np. Filon odnosząc się do Boga jako do „Życia” preferuje określenie ἀθάνατος (*Opif.*

## 1.2. JEDNORODZONY SYN BOGA KLUCZEM DO UDZIAŁU W BOŻEJ RODZINIE 1J 4,9

ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν,  
ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον  
ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ.

Tylko w tym miejscu i jeden raz w całym *1 Liście Jan* zastępuje rzeczownik ζωή czasownikiem ζάω, który oznacza *żyć, powrócić do życia* lub metaforycznie *mieć pełnię życia*<sup>59</sup>. Użycie aorystu czasownika ζάω (w tekście: ζήσωμεν) wyraża fakt posiadania życia właśnie dzięki Jezusowi (δι' αὐτοῦ) - umiłowanemu Synowi Boga.

Z kolei czasownik ἀποστέλλω zastosowany w tekście w czasie *perfectum* (ἀπέσταλκεν), daje słuchaczowi pewność, że Jezus został posłany przez Boga właśnie po to, aby przynieść życie ludziom. Skutki tego posłania trwają, dlatego wierzący stają się już teraz posiadaczami życia w znaczeniu ζωή, która jest odpowiedzią na pytanie o sens egzystencji człowieka i jego prawdziwego szczęścia<sup>60</sup>. Żoή nie odnosi się bowiem jedynie do przyszłości, jak to sugerował Jan w 1J 2,25 czy 5,16, ale jest udzielana także teraz (por. 3,14; J 5,24; 6,40)<sup>61</sup>. Akt posłania Syna objawia miłość Boga względem człowieka. Jan ukazuje Boga - Dawcę życia jako Tego, który kocha: ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν... ἵνα ζήσωμεν.

Miłość Boga jest więc przyczyną przekazania życia człowiekowi. W tym właśnie celu Bóg-Ojciec posłał swego Jednorodzonego Syna.

Przymiotnik μονογενής odnoszący się tutaj do Jezusa, oznacza dosłownie *jednorodzony* i wskazuje na jedyne dziecko rodziców. Może również występować w sensie *unikalny, nieporównywalny*<sup>62</sup> czyli jedyny w swoim rodzaju.

LXX stosuje μονογενής w miejsce hebr. יחיד często określa nim jedyne i tym samym najdroższe dziecko dla swoich rodziców (por. Rdz 22,2.12.16; Jr 6,26; Tb 3,15).

W NT μονογενής poza pismami Janowymi występuje jeszcze w Łk 7,12; 8,42; 9,38 i w Hbr 11,17, ale tylko Jan w *Ewangelii* (1,14.18; 3,16.18) i w omawianym wersecie

---

155, 47), natomiast Ignacy Antiocheński w *Liście do Efezjan* 7,2 mówi o Jezusie jako o *Życiu*: ζωὴ ἀληθινή, w: H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 65.

<sup>59</sup> ζάω LiddellScott, s. 343.

<sup>60</sup> Por. W. Vogler, *Die Briefe des Johannes*, HThK NT t. 17, Leipzig 1993, s. 143.

<sup>61</sup> Tamże.

<sup>62</sup> Por. F. Büschel, μονογενής, TDNT t. 4, s. 738.

*I Listu* używa go na określenie relacji Jezusa wobec Boga<sup>63</sup>. Autor nazywając Jezusa *μονογενής* chce uwypuklić różnicę pomiędzy Nim a wierzącymi w odniesieniu do Boga Ojca i jednocześnie zaznaczyć Jego wyjątkowość w boskim synostwie<sup>64</sup>. U Jana *μονογενής* nawiązuje przede wszystkim do faktu, że Bóg wobec Jezusa jest *πατήρ ἴδιος*<sup>65</sup> (J 5,18). Przy czym przymiotnik *ἴδιος* oddaje tutaj specyficzną więź Jezusa z Bogiem Ojcem, która przysługuje wyłącznie Jemu<sup>66</sup>.

Jan opisując Jezusa jako Syna Bożego zawsze mówi o Nim *υἱός*, natomiast w odniesieniu do wierzących jako dzieci Bożych konsekwentnie stosuje termin *τέκνα* (por. J 1,12; 11,52; 1J 3,1; 3,10; 5,2)<sup>67</sup>. Dla Jana być synem Boga nie oznacza jedynie mieć udział w Jego miłości, ponieważ synostwo nie ogranicza się do bycia odbiorcą Bożej miłości<sup>68</sup>. Aby rzeczywiście stać się dzieckiem Bożym, trzeba narodzić się z Boga, czyli od Niego otrzymać życie. W tym sensie właśnie wiara w Jezusa jest kluczem do otrzymania miejsca w Bożej rodzinie (jest to Janowa koncepcja narodzin z Boga, którą omówimy szczegółowo w piątym rozdziale).

Dokonując egzegezy naszego wersetu zwróćmy jeszcze uwagę na wyrażenie *ἐν ἡμῖν* w stwierdzeniu: *ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν*.

Niektórzy egzegeci zastanawiają się<sup>69</sup> czy zwrot *ἐν ἡμῖν* powinno łączyć się bezpośrednio z określeniem *ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ* (podobnie jak w 1J 4,10.16). Wówczas całość należałoby przetłumaczyć: *miłość Boga ku nam w tym się objawiła...*

Można też skłaniać się ku drugiej możliwości, aby analizowane *ἐν ἡμῖν* połączyć z czasownikiem *ἐφανερώθη* i wtedy przekład brzmiałby: *w tym objawiła się ku nam miłość Boga...* W takim razie należałoby rozumieć to stwierdzenie w tym sensie, że miłość Boga objawiła się w sposób namacalny pośród nas, właśnie za pośrednictwem historycznego

<sup>63</sup> Por. F. Büschel, *μονογενής*, TDNT t. 4, s. 739. Zastosowane przez synoptyków wyrażenie: *ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός* (np. w Mk 1,11; Mt 3,17; Łk 3,22) może być zbliżone znaczeniowo do rozumienia *μονογενής* w sensie: *najdroższe/umiłowane dziecko*. Warto dodać, że Paweł posługuje się w kontekście relacji Jezusa do Ojca pojęciem *πρωτότοκος*.

<sup>64</sup> Tamże, s. 740. Takie rozróżnienie wprowadzone przez Jana nie oznacza bynajmniej, że owo synostwo jest wyrażone u Mateusza czy u Pawła w sposób mniej wyjątkowy.

<sup>65</sup> Akcent w tym wyrażeniu pada na *ἴδιος*, które znajduje się w pozycji emfaticznej. Jezus nazywa Boga swoim Ojcem w rzeczywistym tego słowa znaczeniu. Żydzi oskarżają Go o bluźnierstwo, że czyni się równym Bogu. Prześladują Jezusa i żywią wobec Niego śmiertelną nienawiść, bo w ich przekonaniu, rości sobie prawo do bycia Synem Bożym. Por. R. Schnackenburg, *The Gospel according to St John. Commentary on Chapters 5-12*, HTC t. 2, London 1980, s. 101-102.

<sup>66</sup> Por. F. Büschel, *μονογενής*, TDNT t. 4, s. 740.

<sup>67</sup> Tamże, s. 739. Takiego rozgraniczenia semantycznego, które stosuje Jan, brak np. u Mateusza, który tym samym słowem określa zarówno Jezusa jako umiłowanego Syna w swojej relacji do Ojca jak i wierzących jako przybrane dzieci Boga: *υἱοὶ τοῦ θεοῦ*.

<sup>68</sup> Por. F. Büschel, *μονογενής*, TDNT t. 4, s. 741.

<sup>69</sup> Por. W. Vogler, *Die Briefe des Johannes ...*, s. 143.

objawienia Jezusa z Nazaretu. Nacisk tego objawienia spoczywałby właśnie na tym wydarzeniu<sup>70</sup>.

Jakkolwiek jednak łączylibyśmy omawiany werset pod względem gramatycznym, to przesłanie zdania: ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν pozostaje jasne. Miłość, jaką Bóg ma w stosunku do nas ludzi, w Jezusie Chrystusie osiągnęła wymiar historyczny. Obejmuje przeszłość (ἐφανερώθη), terażniejszość (ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη... - 1J 4,10) oraz ma ukierunkowanie ku przyszłości (ἐν τούτῳ τετελείωται ἡ ἀγάπη... μεθ' ἡμῶν)<sup>71</sup>. Została zatem zaszczepiona w człowieku, wciąż jest obecna i dąży w nim do doskonałości. Jej istotą stało się posłanie Syna, abyśmy mieli życie wieczne<sup>72</sup>.

### 1.3. BÓG PRZEKAZUJE ŻYCIE WIECZNE W SWOIM SYNU 1 J 5,11

καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία, ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεός  
καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἐστὶν.

Bóg obdarował życiem wiecznym tych, którzy chcą trwać w Jego rodzinie. Jan o tym zaświadcza tak samo, jak o Bożym posłannictwie Jezusa jako Słowa wcielonego. Występujący w naszym tekście termin μαρτυρία ma rodowód prawniczy. W dziedzinie juredycznej opisywał przede wszystkim złożenie świadectwa lub określał samą osobę świadka<sup>73</sup>. Poza sferą prawniczą μαρτυρία dotyczyła ustalania wersji wydarzeń bądź też głoszenia poglądów, o których mówca był przekonany. Μαρτυρία odnosiła się także do spraw, które ze swej natury nie mogły zostać zbadane empirycznie<sup>74</sup>. Należy zauważyć, że w 1J 5,10<sup>75</sup>, który bezpośrednio poprzedza analizowany przez nas werset, μαρτυρία ma wydźwięk antropologiczny i jednocześnie zawiera sens soteriologiczny. Jest jakby propozycją życia wiecznego skierowaną do ludzi<sup>76</sup>. Widać wyraźnie, że teraz już nie Jan świadczy. Słowa bowiem: αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία podkreślają, że to sam Bóg składa świadectwo, które jest tak mocne, że nie potrzebuje innych świadków.

<sup>70</sup> Tamże s. 144.

<sup>71</sup> *Perfectum* τετελείωται określa czynność przeszłą, która wciąż trwa i ma wydźwięk dotyczący także przyszłości. Por. J. Beutler, *Die Johannesbriefe*, Regensburger Neues Testament, Regensburg 2000, s. 109.

<sup>72</sup> Por. G. Schunack, *Die Briefe des Johannes*, ZBK 17, Zürich 1982, s. 80; J. Beutler, *Die Johannesbriefe...*, s. 109.

<sup>73</sup> μαρτυρία *LiddellScott*, s. 488.

<sup>74</sup> Por. H. Strathmann, μαρτυρία, TDNT t. 4, s. 477-478.

<sup>75</sup> 1J 5,10: *Kto wierzy w Syna Bożego, ten ma w sobie świadectwo Boga, kto nie wierzy Bogu, uczynił Go kłamcą, bo nie uwierzył świadectwu, jakie Bóg dał o swoim Synu.*

<sup>76</sup> Por. G. Strecker, *Die Johannesbriefe...* s. 288.

Świadeństwo Boga dotyczy przekazania życia wiecznego (por. 1J 5,5-10). Od tej pory mamy pewność, że Bóg uczynił nas swoimi dziećmi, bowiem udzielił nam życia wiecznego w swoim Synu. W naszym kontekście μαρτυρία nie oznacza jednak jedynie daru życia wiecznego, ale przede wszystkim objawia prawdę, że życie jest w Bogu<sup>77</sup>.

Bóg dał człowiekowi życie wieczne: ζῶην αἰώνιον ἔδωκεν ὁ θεός. Jest to fakt niepodważalny, podkreślony poprzez zastosowanie aorystu. Bóg włączył człowieka do swojej rodziny i uczynił to poprzez Jezusa Chrystusa<sup>78</sup>: καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἐστίν. Zatem tam, gdzie Boże świadectwo wyrażone w darze życia zostaje przyjęte, tam również dokonuje się wspólnota pomiędzy wierzącym i Synem. Dlatego też w zamysle Boga życie chrześcijańskie jest życiem we wspólnocie z Synem<sup>79</sup>. Boże świadectwo posiada wielką wartość, ponieważ składa je sam Ojciec (por. 1J 4,9). Któż zaś mógłby lepiej i pełniej świadczyć o Synu jeśli nie Jego Ojciec?<sup>80</sup>

Zwróćmy także uwagę na wyrażenie w bierniku: ζῶην αἰώνιον, które widzieliśmy już w *Prologu 1 Listu św. Jana*. W 1J 1,2 *życie wieczne* (ζωή αἰώνιος) było treścią głoszenia, w naszym zaś wersecie jest świadectwem Boga i stanowi chrystologicznie przekazany dar Boga obiecany w głoszonym słowie, który człowiek powinien przyjąć z wdzięcznością<sup>81</sup>.

Zauważmy jeszcze jeden zabieg Jana dopełniający nasze analizy: wersety 1,2 oraz 5,11 tworzą pewnego rodzaju klamrę jego proklamacji o Bogu, który daje życie i jednocześnie sam jest „źródłem Życia”. Jan bowiem głosi: καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν (1,2) oraz αὕτη ἐστίν ἡ μαρτυρία (5,11), że Bóg - Ojciec podarował nam życie wieczne: ζῶην αἰώνιον ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεός (5,11). Co więcej, ofiarował nam to samo życie, które już od początku było u Niego: τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον ἣτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα (1,2). Klamra, jaką zastosował Jan wskazuje, że jego nauczanie zawarte w *1 Liście* dopełnia się w przesłaniu o życiu, które istnieje w Jezusie. W każdym miejscu 1J „życie wieczne” jest określone jako eschatologiczne dobro, czyli zbawienie. Wyrażenie: ζωὴ αἰώνιος występuje też w opozycji do stwierdzenia *nie mieć życia* (por. 1J 5,12). Z kolei *nie mieć życia*, jest równoznaczne z *brakiem życia*, czyli śmiercią

---

<sup>77</sup> Tamże, s. 289.

<sup>78</sup> Zwrot ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ nawiązuje do nowotestamentowej formuły ἐν Χριστῷ i może wskazywać na Pawłowe tło (por. Rz 8,2; 6,13). Zawiera też w sobie intencję soteriologiczną. Por. G. Strecker, *Die Johannesbriefe ...*, s. 289.

<sup>79</sup> Tamże, s. 289.

<sup>80</sup> Por. H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 316.

<sup>81</sup> Tamże s. 315.

ontologiczną (por. 1J 5,16)<sup>82</sup>.

Należy także pamiętać, że „życie” jest nam dane w Jezusie, o ile w Niego uwierzymy<sup>83</sup>. Zatem posiadanie życia nie jest czymś stałym, co przynależy do ludzkiego *habitus*. Nie jest stanem niezmiennym i dlatego musi być ciągle odnawiane<sup>84</sup>, a Jan wskaże nam jak to czynić. W tym miejscu istotny jest dla nas fakt, że kto uwierzy w Syna, ma zapewnione istnienie w Bożej rodzinie (por. 1J 1,2 oraz 5,11-12). Poza tym chociaż „życie” jest w Synu, to ostatecznie pochodzi od Boga Ojca, ponieważ Syn jest w Ojcu<sup>85</sup>.

Na potwierdzenie tego, co już stwierdziliśmy, że „życie” zostało nam dane w Jezusie - Synu Bożym, autor *I Listu* wprowadza kolejny werset 1J 5,12: ὁ ἔχων τὸν υἱὸν ἔχει τὴν ζωὴν· ὁ μὴ ἔχων τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὴν ζωὴν οὐκ ἔχει.

Występujące w nim wyrażenie: ὁ ἔχων τὸν υἱὸν (*ten, który ma Syna*, lub dosłownie: *mający Syna*) mówi o *posiadaniu Syna*, czyli trwaniu w wierze w Syna. Z tego tekstu wynika jasno, że pomiędzy Chrystusem a chrześcijanami, którzy doświadczenia Bożego życia, zawiązuje się ścisła relacja<sup>86</sup>. Zastosowane tu *participium* ὁ ἔχων wskazuje na osobę, która posiadając Syna, tym samym potwierdza posiadanie także Ojca. To właśnie On poprzez Jezusa udziela nam swojego życia, jak już zauważyliśmy wcześniej (por. 1J 3,24; 2,24.27.28; 3,6.9; 4,12.13.15.16)<sup>87</sup>.

Jan stwierdza dalej, że nie posiadając Syna, czyli nie trwając w wierze w Syna Bożego, jest rzeczą niemożliwą aby mieć życie, które Ojciec ofiaruje wierzącym. Mamy więc do czynienia z paralelizmem antytetycznym: *mieć* w relacji do *Syna* znaczy *posiadać życie*, zaś *nie mieć* w odniesieniu do Syna wiąże się z utratą życia<sup>88</sup>, o czym już wspominaliśmy w kontekście analiz związanych z 1J 5,11. Przeciwnicy Chrystusa – ci, którzy nie posiadają Syna podważają Jego wcielenie, cierpienie i śmierć – reprezentują inny pogląd na historię i świat<sup>89</sup>.

---

<sup>82</sup> Por. G. Strecker, *Die Johannesbriefe ...*, s. 288.

<sup>83</sup> Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 266.

<sup>84</sup> Por. G. Strecker, *Die Johannesbriefe...*, s. 289.

<sup>85</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 805.

<sup>86</sup> Por. S. S. Smalley, *1,2,3 John, Word Biblical Commentary*, Dallas 1984, s. 288.

<sup>87</sup> Tamże.

<sup>88</sup> Por. G. Strecker, *Die Johannesbriefe...*, s. 289. O posiadaniu życia wiecznego mówi już J 3,16, jednak brak tam wzmianki o posiadaniu Syna; nasz tekst z kolei nawiązuje również do 1J 2,23, gdzie wyznaczenie wiary w Syna łączy się z posiadaniem Ojca. Por. H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 315.

<sup>89</sup> Por. G. Strecker, *Die Johannesbriefe...*, s. 290.

#### 1.4. WIERZĄCY W SYNA BOŻEGO OTRZYMUJĄ ŻYCIE WIECZNE 1 J 5,13

Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον,  
τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

Jan zwraca się w tym wersecie do wierzących w Jezusa, aby wiedzieli, że posiadają życie wieczne. Wyrażenie: ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν pełni w naszym przypadku funkcję aorystu epistolarnego<sup>90</sup> (podobnie jak w 2,21a i 2,26). Jest dość stereotypową konstrukcją w listach Janowych<sup>91</sup>. W dosłownym tłumaczeniu brzmi: *te rzeczy napisałem wam* i w naszym kontekście może mieć dwojakie znaczenie: sugeruje konkluzję dla poprzedzającej omawiany werset sekcji 1J 5,5-12, albo stanowi podsumowanie całości przesłania 1J<sup>92</sup>. Miejsce występowania tego wyrażenia właśnie w wersecie 13 wskazuje, że Autor przekazuje ważną wiadomość, zaakcentowaną - jak już wspomnieliśmy - zastosowaniem aorystu epistolarnego ἔγραψα<sup>93</sup>. Tą niezwykłą wieścią dla odbiorców *I Listu* jest fakt posiadania przez nich życia wiecznego. Jan przekazuje słuchaczom nawet pewność, że wierzący w Jezusa mają życie wieczne. Stosuje w tym celu kolejne wyrażenie, uzupełniające poprzednie: ἵνα εἰδῆτε - *abyście wiedzieli*, czyli abyście nie mieli żadnych wątpliwości<sup>94</sup>.

Spójnik ἵνα może niekiedy mieć wymowę nakazu<sup>95</sup> i prawdopodobnie taki właśnie wydźwięk przyjmuje w naszym tekście. Analizowaną frazę można by zatem oddać słowami: *napisałem wam te rzeczy (to wszystko), abyście wiedzieli* (w sensie: *wiedzcie*). Chodzi zatem o podkreśloną już pewność posiadania życia wiecznego. Ten wydobyty niuans potwierdza też kontekst sekcji 1J 5,5-12 dotyczący wiary w Jezusa Mesjasza, Wcielonego Syna Bożego. Wiara w Niego jest, jak stwierdziliśmy wcześniej, kluczem do posiadania życia w Bogu i przynależności do Jego rodziny.

Niektórzy uczeni<sup>96</sup> z kolei twierdzą, że 1J 5,13 równie dobrze może odnosić się do całości myśli Janowej *I Listu* i stanowi - jak wskazaliśmy na początku tego paragrafu

---

<sup>90</sup> Por. R. W. Yarbrough, *1-3 John*, BECNT, Grand Rapids 2008, s. 296. Aoryst epistolarny jest stosowany przez autora wówczas, gdy umiejscawia siebie w czasie, w którym odbiorca odczytuje list. Zatem należałoby go przetłumaczyć jako czas *praesens*. Poza tym nic nam nie wnosi w rozumienie gramatyczne tekstu. Por. A. Paciorek, *Elementy składniowe ...*, s. 79.

<sup>91</sup> Konfiguracja ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν występuje w aż siedem razy w *Listach Janowych*, z czego sześć razy w 1J.

<sup>92</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni ...*, s. 824.

<sup>93</sup> Por. S. S. Smalley, *1,2,3 John...*, s. 290.

<sup>94</sup> Wyrażenie: ἵνα εἰδῆτε zakłada wiedzę odbiorcy na dany temat. Por. R. W. Yarbrough, *1-3 John...*, s. 296.

<sup>95</sup> Por. A. Paciorek, *Elementy składniowe ...*, s. 123.

<sup>96</sup> Między innymi: R. Bultmann, C. Haas, B. F. Westcott, za: R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni ...*, s. 824. Trzeba jednak zauważyć, że wskazani uczeni komentowali *Listy Janowe* jeszcze przed 1970 rokiem.

- jego podsumowanie. Argumentem przemawiającym za takim przekonaniem jest fakt, że analizowany werset tworzy paralelę do J 20,31 ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύ[σ]ητε, który uważa się za konkluzję czwartej *Ewangelii*<sup>97</sup>.

Zestawmy więc oba teksty: 1J 5,13 oraz J 20,31, aby ukazać nie tyle ich zależność między sobą, co podobieństwo myśli i intencji różnych ich autorów<sup>98</sup>:

<b>1 J 5,13a</b>	Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν	<b>J 20,31a</b>	ταῦτα δὲ γέγραπται
<b>1 J 5,13b</b>	ἵνα εἰδῆτε	<b>J 20,31b</b>	ἵνα πιστεύ[σ]ητε
<b>1 J 5,13c</b>	ὅτι	<b>J 20,31c</b>	ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ
		<b>J 20,31d</b>	καὶ ἵνα πιστεύουτες
<b>1 J 5,13e</b>	ζωὴν ἔχετε αἰώνιον	<b>J 20,31e</b>	ζωὴν ἔχητε
<b>1 J 5,13</b>	τοῖς πιστεύουσιν		
<b>1 J 5,13d</b>	εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ	<b>J 20,31e</b>	ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ <sup>99</sup>

Werszet J 20,31 jako podsumowanie *Ewangelii* wskazuje wyraźnie, że *Ewangelia* ma prowadzić czytelnika do wiary (J 20,31b) albo jej umocnienia i zachowania. Natomiast 1J 5,13b ukazuje, że *List* pragnie udzielić adresatom wiedzy i uświadomienia<sup>100</sup>, a nawet pewności płynącej z wiary, że życie pochodzi od Boga, który jest Ojcem. *I List* przypomina adresatom, że są wspólnotą wiary, która obecnie znalazła się w sytuacji kryzysu<sup>101</sup>. Jednak Autorowi *Listu* towarzyszy nadzieja, że fundamenty wiary, które zakłada u swoich, okażą się wystarczająco mocne, aby nie ulegli nowym trudnościom<sup>102</sup>.

Warto zauważyć, że zastosowany w *Ewangelii* czasownik πιστεύειν w J 20,31d razem z doniosłym tytułem *Syn Boży* w J 20,31c, w *I Liście* zostaje przedstawiony i u-

<sup>97</sup> Por. S. S. Smalley, *1,2,3 John...*, s. 290. J 20,31 zamyka Corpus *Ewangelii*, mianowicie świadectwo o Jezusie Mesjaszu, Synu Bożym (J 1-20): ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Jednocześnie otwiera *Epilog* jako świadectwo Jezusa o tej *Ewangelii*. Por. H. Thyen, *Das Johannesevangelium*, HNT 6, Tübingen 2005, s. 773; S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana: 13-21*, NKB.NT 4/2, Częstochowa 2010, s. 324.

<sup>98</sup> Por. G. Strecker, *Die Johannesbriefe...*, s. 292. Jak już wskazywaliśmy, obecnie uczeni opowiadają się za rozróżnianiem autorstwa *Ewangelii* i *I Listu*.

<sup>99</sup> Zestawienia dokonano za: H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 319.

<sup>100</sup> Por. H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 320.

<sup>101</sup> Autor *Pisma* poucza, aby trwali w zdrowej nauce (1J 5,13-15). Ostrzega także swoich braci przed błędną nauką i złym postępowaniem, a nade wszystko zachęca do odróżniania ducha prawdy i fałszu oraz trwania w Chrystusie i braterskiej miłości. *I List* miał być odpowiedzią, na pojawiające się wówczas we wspólnocie odstępstwa od zdrowej wiary, spowodowane dość powszechnie szerzącymi się błędami natury dogmatycznej, dotyczącymi przekonania o braku własnej grzeszności, a w konsekwencji lekceważenia przykazań, negacji wcielenia Jezusa, nauczaniu o jednej naturze Jezusa. Por. S. Gądecki, *Wstęp do Pism Janowych...*, s. 81-82.

<sup>102</sup> Por. H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 320.

mieszczony mimo gramatycznych trudności w 1J 5,13e oraz 1J 5,13d<sup>103</sup>, czyli na końcu frazy. To, co greka umieszcza na końcu zdania, zasługuje na uwagę. Autor uzmysławia więc słuchaczom, że z wiary w Jezusa wypływa otwartość na Boże działanie. To zaś sprawia, że wierzący otrzymują potrzebne dary i łaskę niezbędną do wytrwania, sprzeciwiania się złu<sup>104</sup>. Są bowiem zjednoczeni z Bogiem i w każdej sytuacji mogą na Niego liczyć.

Ponadto, za twierdzeniem, że 1J 5,13 stanowi podsumowanie całości *I Listu* przemawia także obserwacja, że tworzy inkluzję z *Prologiem* 1J 1,4: ταῦτα γράφομεν ἡμεῖς, który odnosi się do treści rozwiniętej w dalszej części *I Listu*<sup>105</sup>. Ponadto *I List* pierwotnie stanowił homilię. Dlatego nie ulega wątpliwości, że analizowany werset 13 zawiera wskazania parenetyczne, charakterystyczne dla zakończenia.

Pomimo nawiązań wersetu 13 do całości *I Listu*, można także sugerować, że pełni funkcję wprowadzającą podsumowanie. Wówczas wyrażałby w sposób nieprzypadkowy także to, co Jan wypowie w wersecie 21, tym razem od strony negatywnej: Τεκνία, φυλάξατε ἑαυτὰ ἀπὸ τῶν εἰδώλων<sup>106</sup>.

Biorąc jednak pod uwagę przedstawione wcześniej argumenty, opowiadamy się za rozumieniem 1J 5,13 w sensie podsumowania właściwego *Listu*, po którym następuje jego epilog<sup>107</sup>. Wobec tego prawda, że wierzący w Chrystusa posiadają już teraz dar życia wiecznego została wyszczególniona w sposób wyjątkowy. Autor zatem przekazuje odbiorcy ważną wiadomość, nacechowaną pouczeniem.

## 1.5. MIŁOŚĆ BLIŹNIEGO ŚWIADCTWEM ŻYCIA W BOGU 1J 3,14

ἡμεῖς οἶδαμεν ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν, ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς· ὁ μὴ ἀγαπῶν μένει ἐν τῷ θανάτῳ.

Kolejnym elementem pozwalającym zachować życie w Bogu jest miłość bliźniego.

---

<sup>103</sup> Tamże.

<sup>104</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, opr. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2005, komentarz do 1J 5,13-15, s. 2682.

<sup>105</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni*, s. 824.

<sup>106</sup> Por. G. Strecker, *Die Johannesbriefe...*, s. 294.

<sup>107</sup> Możemy stwierdzić, że mamy do czynienia z epilogiem, ponieważ jego elementy zgadzają się z korpusem *Listu*. Zdania, które w nim występują nie są obce względem całości przesłania ani pod względem stylu, ani słownictwa. Wersety 13 i 21 wyróżniają się przez zastosowanie drugiej osoby liczby mnogiej: *macie życie wieczne* (w. 13); *Dzieci, strzeżcie się fałszywych bogów!* (w. 21). Myśl przewodnia ww. 14-20 jest oddana za pomocą często występującego οἶδαμεν - *wiemy* (w. 15bis.18.19.20). Por. M. Morgen, *Les Épîtres de Jean*, CavEv 62 (1988), s. 57.

Natomiast grzech ciężki wspomniany w 5,16-17 jest prawdopodobnie grzechem kontestatorów, krytykowanych w całym *I Liście*. Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 191.

Konstrukcja ἡμεῖς οἶδαμεν potwierdza, że Jan przekazuje to, czego sam doświadczył<sup>108</sup>. Fakt umiłowania braci pozwala wierzącemu przejść ze śmierci do życia. Jest „kartą wstępu” do wspólnoty z Bogiem i Jego rodziną.

Zastosowany w *perfectum* czasownik οἶδαμεν ma znaczenie czasu teraźniejszego i wyraża pewność, że wierzący przeszli z kręgu oddalenia od Boga do jedności z Nim i trwają w tej nowej kondycji<sup>109</sup>.

Czytając *List Jana* dochodzimy do wniosku, że umiejętność kochania bliźniego jest skutkiem nawiązania więzi z Bogiem (por. 1J 4,11-12). Inicjatywa zaś budowania tej relacji należy do Niego, ponieważ On nas pierwszy umiłował (por. 1J 4,10.19). Dla Jana zarówno ἀγάπη jak i ζωή zawierają w sobie boski pierwiastek, dlatego przekazywanie ich, jest dla Autora 1J wyraźnym znakiem, że wierzący dokonali wspomnianego przejścia<sup>110</sup>.

Trzeba w naszym tekście zwrócić także uwagę na połączenia fraz. Mając na uwadze spostrzeżenia dotyczące miłości w 1J, należy wpierw połączyć wyrażenia:

ἡμεῖς οἶδαμεν... ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς  
*wiemy... ponieważ miłujemy braci.*

W ten sposób tworzy nam się kontekst, aby zrozumieć prawidłowo sens całości:

ἡμεῖς οἶδαμεν ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν,  
ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς  
*ponieważ miłujemy braci,*  
*wiemy, że przeszliśmy ze śmierci do życia.*

W zdaniu: ὅτι ἀγαπῶμεν, ὅτι przyjmuje znaczenie przyczynowe, zaś w zdaniu: ὅτι μεταβεβήκαμεν, spójnik ten występuje w funkcji deklaratywnej (wprowadza określony fakt)<sup>111</sup>.

Czasownik μεταβαίνω oznacza zazwyczaj *przesunąć się z jednego miejsca na drugie*, a w szczególności *zmienić miejsce zamieszkania*<sup>112</sup>. Jan wyraźnie wskazuje, że miłość wyzwala człowieka i pozwala osiągnąć życie, czyli uczynić miłowy krok w stronę Boga. Wiąże się to z zamianą życia w świecie, na życie z Bogiem w Jego rodzinie. Śmierć nie ma wówczas żadnej władzy nad człowiekiem<sup>113</sup>. Natomiast brak

<sup>108</sup> Por. J. Painter, *1, 2, and 3 John*, Sacra Pagina t. 18, Collegeville 2002, s. 234.

<sup>109</sup> Por. W. Vogler, *Die Briefe des Johannes...*, s. 122.

<sup>110</sup> Tamże.

<sup>111</sup> Por. A. Paciorek A., *Elementy składniowe ...*, s. 124-125. Podobnie na temat tłumaczenia tego wersetu piszą S. S. Smalley, *1,2,3 John...*, s. 189 oraz D. L. Akin, *1,2,3 John: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NAC t. 38, Nashville 2001, s. 157.

<sup>112</sup> Por. J. Schneider, βαίνω, TDNT t. 1, s. 523.

<sup>113</sup> Por. W. Vogler, *Die Briefe des Johannes ...*, s. 122.

miłości jest równoznaczny z kroczeniem w ciemności<sup>114</sup>, pozostawaniem w śmierci.

Czasownik μένω jest w NT używany na określenie między innymi niezmienności Boga (Rz 9,11; 1P 1,23.25)<sup>115</sup> i oznacza *pozostawać w miejscu*. W naszym wersecie μένω nabiera zatem specyficznego znaczenia: człowiek, który nie kocha, niezmiennie pozostaje w śmierci duchowej i kroczy w ciemności<sup>116</sup>, ponieważ każda z jego relacji do ludzi jest naznaczona nienawiścią (1J 3,15).

Jan z jednej strony przedstawia życie z Bogiem, którego wynikiem jest miłość wzajemna, z drugiej zaś pokazuje brak więzi z Nim, czego skutkiem jest wewnętrzna śmierć, widoczna w nienawiści wobec należących do Bożej rodziny.

## 1.6. KTO NIENAWIDZI, NIE MA ŻYCIA WIECZNEGO 1 J 3,15

πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἀνθρωποκτόνος ἐστίν, καὶ οἴδατε ὅτι πᾶς ἀνθρωποκτόνος οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν.

W omawianym obecnie wersecie otrzymujemy surowy przekaz. Okazuje się, że ten, kto trwa w nienawiści, nie może mieć w sobie życia wiecznego. Taki człowiek jest bowiem zabójcą. Termin ἀνθρωποκτόνος *zabójca, morderca* występuje jedynie dwa razy w NT, mianowicie w J 8,44 oraz w analizowanym przez nas tekście 1J 3,15.

W *Ewangeli* Jana ἀνθρωποκτόνος pojawia się w odniesieniu do szatana - mordercy od samego początku (ἀπ' ἀρχῆς)<sup>117</sup>. Zły duch jako ojciec kłamstwa popycha człowieka do zbrodni. Kieruje się nienawiścią do Boga i chce ją zaszcześcić także w człowieku. W ten sposób pragnie odłączyć go od przyjaźni z Bogiem.

Z kolei w *I Liście* Autor odnosi termin ἀνθρωποκτόνος do tego, kto trwa w nienawiści względem swojego brata i z tego powodu jest sojusznikiem szatana.

Zwróćmy uwagę, że destrukcyjna natura nienawiści (πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ) staje się tutaj ekwiwalentem samego aktu morderstwa (ἀνθρωποκτόνος ἐστίν). Nienawiść i morderstwo należą do tej samej sfery śmierci<sup>118</sup>. Ten, kto nienawidzi zostaje owładnięty przez moc, która usiłuje zająć miejsce Chrystusa w świecie<sup>119</sup>. Taki człowiek grzeszy, staje się dzieckiem diabła (por. 1J 3,8-10), narzędziem w jego ręku i nie może

<sup>114</sup> Por. D. L. Akin, *1,2,3 John...*, s. 154.

<sup>115</sup> Por. F. Hauck, μένω, TDNT t. 4, s. 575.

<sup>116</sup> Tamże, s. 576.

<sup>117</sup> J 8,44: *Wy macie diabła za ojca i chcecie spełniać požądania waszego ojca. Od początku był on zabójcą i w prawdzie nie wytrwał, bo prawdy w nim nie ma.*

<sup>118</sup> Por. D. L. Akin, *1,2,3 John...*, s.157.

<sup>119</sup> Por. G. Schnauck, *Die Briefe...*, s. 63.

uczestniczyć ani trwać w boskim  $\zeta\omega\eta$  (por. 15b oraz Ap 22,15). Jest bowiem jak morderca, który ściąga na siebie karę utraty ziemskiego życia (por. Rdz 9,6; Wj 21,12; Kpł 24,21b)<sup>120</sup>. Niszczy również wspólnotę<sup>121</sup>. Należy zatem rozdzielić tych, którzy kochają i przeszli do życia (posiadają życie wieczne w Bogu), od tych, którzy nienawidzą i nie należą do Bożej rodziny.

Porównując 1J 3,14 z omawianym 1J 3,15, dochodzimy do wniosku, że nie ma form pośrednich i można wybrać albo życie, albo śmierć:

ἡμεῖς οἶδαμεν ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν,  
ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς· (1J 3,14)

πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἀνθρωποκτόνος ἐστίν (1J 3,15).

Jan przytaczając οἶδατε ὅτι po stwierdzeniu, że każdy kto nienawidzi jest zabójcą, wprowadza pewnego rodzaju uprzednią pewność, że zabójca nie może osiągnąć życia wiecznego<sup>122</sup>. Stąd wynika również pośrednio wniosek, że Autor *1 Listu* podkreśla na zasadzie przeciwieństwa, iż posiadanie życia wiecznego dla wierzących jest rzeczywistością, a nie jedynie nadzieją<sup>123</sup>.

Podsumowując ten werset i nawiązując do poprzedniego 1J 3,14, możemy dojść do konkluzji, że kto posiada zdolność do miłości, posiada też życie wieczne. Bóg jako pierwszy umiłował człowieka (por. 1J 4,19), zatem zainicjował tę „umiejętność” w człowieku. Gdy jednak człowiek ją odrzuca, pozbawia się życia wiecznego.

## 1.7. KONKLUZJA 1J 5,20D

οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος.

Omawiany obecnie fragment stanowi ostatnią część wersetu 1J 5,20, który w całości brzmi: οἶδαμεν δὲ ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἦκει καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν, καὶ ἐσμέν ἐν τῷ ἀληθινῷ, ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ. οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος.

Przytoczony tekst stanie się przedmiotem naszych zainteresowań w czwartym rozdziale poświęconym posłaniu Syna jako wyraz miłości Boga Ojca do człowieka (paragraf 4.1. oraz 4.5.). Tam właśnie ulokujemy także 1J 5,20 i omówimy szczegółowo jego znaczenie

<sup>120</sup> Por. W. Vogler, *Die Briefe des Johannes ...*, s.123.

<sup>121</sup> Tamże.

<sup>122</sup> Por. J. Painter, *1, 2, and 3 John...*, s. 235.

<sup>123</sup> Por. D. L. Akin, *1,2,3 John...*, s. 158.

akcentując również bóstwo Jezusa Chrystusa, podkreślone w 5,20d. Natomiast w tym momencie naszą uwagę kierujemy ku stwierdzeniu: οὗτός ἐστιν... ζωὴ αἰώνιος. Prawda ta na obecnym etapie badań nie jest już czymś nowym, ponieważ została uwypuklona w omówionych już fragmentach 5,11-12. Autor nawiązuje do niej także w 5,20d. Należy bowiem zauważyć, że temat związany z życiem wiecznym rozpoczyna (por. 1,2) i kończy *I List* (por. 5,20). Mamy więc do czynienia z inkluzją spinającą cały 1J, której celem jest podkreślenie wagi zagadnienia, że życie wieczne objawiło się i utożsamia z Jezusem Chrystusem. Cytowany werset można potraktować jako kompendium Janowej chrystologii i szczyt wypowiedzi dotyczących wiary. Wierzący mogą być pewni, że posiadają je „w” i „przez” Jezusa Chrystusa (por. 1J 5,13)<sup>124</sup>. Syn Boży przyszedł bowiem na ten świat, aby uczynić dostępnym życie, które jest w samym Bogu (por. J 1,18). Obrazowo można to ująć słowami: *Ojciec jest źródłem życia, ale fontanną z której je czerpiemy jest Chrystus*<sup>125</sup>. To właśnie w spotkaniu z Nim objawia się ζωὴ αἰώνιος w swej nieograniczonej i nieuchwytej pełni<sup>126</sup>. Poznanie Ojca jako „źródła życia” jest więc możliwe jedynie poprzez Syna (por. J 14,7; 17,7.25), ponieważ Ojciec i Syn stanowią jedno (por. J 10,30; 14,6.9.11; 17,7)<sup>127</sup>.

Autor zastosował w naszym tekście pewnego rodzaju grę słów dotyczącą podwójnej immanencji: jesteśmy w Bogu będąc w Jezusie Chrystusie (por. J 17,21). Do wspólnoty z Ojcem zatem prowadzi wspólnota z Synem jako Pośrednikiem<sup>128</sup>. Poznawanie Jezusa

<sup>124</sup> Por. S. S. Smalley, *1,2,3 John...*, s. 308.

<sup>125</sup> Por. G. Strecker, H. W. Attridge, *The Johannine Letters: A commentary on 1, 2, and 3 John*. Minneapolis 1996, s. 211, przyp. 62. Ostatecznym „źródłem życia” jest Bóg Ojciec (paragraf 1,1), nawet, gdy to życie jest udzielane przez Syna (por. 5,11-13). Por. S. S. Smalley, *1,2,3 John...*, s. 308.

<sup>126</sup> Por. G. Strecker, H. W. Attridge, *The Johannine Letters...*, s. 212.

<sup>127</sup> W J 10,30 czytamy: *Ja i Ojciec jedno jesteśmy*.

Słowo *jedno* (ἓν) jest rodzaju nijakiego, nie zaś męskiego (εἷς). Jezus i Ojciec nie są jedną Osobą, jak na to wskazywałby rodzaj męski εἷς. Jezus ze swym Ojcem są doskonałą jednością w działaniu. To, co Jezus czyni, czyni również Ojciec i odwrotnie (por. J 5,19nn). Por. D. A. Carson, *The Gospel according to John...*, s. 394; S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana: 1-12*, NKB.NT 4/1, Częstochowa 2010, s. 779.

W J 14,6: *Ja jestem drogą i prawdą, i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie*.

W wyrażeniu ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ niektórzy egzegeci interpretują καὶ jako epexegeticum. Oznacza to, że następujące po καὶ słowo ma charakter wyjaśniający względem poprzedzającego. Zarówno *prawda* jak i *życie* tłumaczą *drogę*. Por. F. J. Moloney, *The Gospel of John*, Sacra Pagina 4, Collegeville 1998, s. 398.

W J 14,9 czytamy: *Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca*.

W J 14,11: *Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie*.

Doskonała jedność między Jezusem a Ojcem ma swoje korzenie w żydowskiej koncepcji „posłany”, która identyfikuje posłanego z posyłającym. W przypadku Jezusa chodzi o wyjątkową zależność Syna od Ojca (por. J 5,19-30). Tamże, s. 399.

W J 17,7 czytamy: *wszystko, cokolwiek Mi dałeś, pochodzi od Ciebie*.

Uczniowie rozpoznali, że objawienie, które przyniósł Chrystus (πάντα ὅσα δέδωκάς μοι) jest pochodzenia boskiego (παρὰ σοῦ εἰσιν). Mamy tutaj do czynienia z tautologią. Por. J. Zumstein, *Il Vangelo secondo Giovanni (13,1 - 21,25)*, t. 2, Strumenti 73, Torino 2017, s. 796.

<sup>128</sup> Por. H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 341.

Chrystusa jest więc także poznawaniem Boga-Ojca.

Syn Boży przyszedł na świat i obdarował ludzki umysł wewnętrznym światłem poznania, aby poprzez Jego słowa, czyny, a nade wszystko poprzez okazaną miłość, ludzie pojęli Boże objawienie i mieli pewność, że w Synu jest „życie”<sup>129</sup>. W Nim, jak zauważyliśmy, zostało udzielone człowiekowi życie wieczne (paragraf 1,3), którego źródłem jest Bóg Ojciec (paragraf 1,1). Jan nie pozostawia też wątpliwości, że poznanie, którego udziela Syn, dokonuje się w Duchu Świętym. W *1 Liście* podkreśla, że Duch jest prawdą i daje świadectwo o Synu (por. 4,2; 5,6b.9). Prawda ta koresponduje z *Ewangelią* Jana, w której Jezus mówi o Duchu Świętym:

*Gdy zaś przyjdzie Pocieszyciel, którego Ja wam pošlę od Ojca, Duch Prawdy, który od Ojca pochodzi, On będzie świadczył o Mnie (J 15,26)*<sup>130</sup>.

Podsumowując nasze analizy dotyczące istoty Boga jako źródła życia stwierdzamy, iż jedyną w swoim rodzaju manifestacją Bożej ζωή αἰώνιος, było przyjście na świat Jezusa. To właśnie w Nim objawia się życie wieczne. Bóg w swoim Synu przekazuje swoje życie. Ci, którzy są otwarci na działanie Boga, trwają na drodze sprzeciwu wobec zła będącego w opozycji do życia. Świadectwem obecności Bożego ζωή w człowieku jest miłość bliźniego. Bez Boga ludzka miłość nie mogłaby zaistnieć. Wykażemy to w kolejnym rozdziale.

---

<sup>129</sup> Por. *Matthew Henry Commentary*, w: *Bible Works* 6, ad locum 1J 5,20.

<sup>130</sup> Zapowiedź, że Duch Prawdy będzie świadczył o Jezusie, nawiązuje do J 14,26: *A Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pošle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem*. Por. K. Wengst, *Das Johannesevangelium*, ThKNT t. 2, Kapitel 11-21, Stuttgart 2001, s. 164. Świadectwo Pocieszyciela i uczniów nie są dwoma oddzielnymi świadectwami, ponieważ Duch mówi przez ich usta.

## ROZDZIAŁ II

### BÓG JAKO ŹRÓDŁO MIŁOŚCI

W obecnym, drugim rozdziale ukażemy Boga jako źródło miłości (por. 4,7.10.11, 4,19) oraz wynikającą z tego faktu powinność obdarzania nią innych (por. 4,7.11.21). Kolejność analizowanych przez nas wersetów może się wydawać nieuporządkowana, ale nie jest przypadkowa. Tworzy swoisty obraz przedstawiający Boga jako przyczynę i dawcę miłości, bez którego miłość ludzka byłaby niemożliwa. Ukazuje to sekcja 1J 4,7-19. Jej obramowania (wersety 7 i 19) tworzą chiasm i przekazują w sposób dobitny prawdę o uprzedniości Bożej miłości względem nakazu okazywania jej bliźnim:

Ἀγαπητοί, ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν, (w.7)

oraz ἡμεῖς ἀγαπῶμεν, ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς (w.19).

Z kolei wersety tej sekcji 4,7-12 są w pismach Janowych najbardziej zdecydowaną i wyrazistą proklamacją na temat miłości. Jest to być może fragment mniej znany niż hymn o miłości z 1Kor 13<sup>1</sup>, ale stanowi najgłębszą pod względem teologicznym wypowiedź traktującą o źródle miłości. Wynikająca z niej ludzka motywacja miłowania stała się klasycznym modelem dla teologii i etyki<sup>2</sup>.

Obserwując Janowe stwierdzenia o Bogu, który jest źródłem i początkiem miłości, można zobaczyć Go w roli kochającego, troskliwego Ojca, który, jak zaznaczyliśmy, posiada jednocześnie zdolność czulej, opiekuńczej i bezwarunkowej miłości matczynej<sup>3</sup>. Dlatego też w tym rozdziale naszej pracy chcemy ukazać, że życie i miłość otrzymane od Boga idą ze sobą w parze.

---

<sup>1</sup> Hymn o miłości jest określany także jako „Pieśń na pieśniach traktująca o miłości”. Jego wersety dorównują najpiękniejszym fragmentom literatury światowej. Por. E. Walter, *Der erste Brief an die Korinther*, GS t. 7, Düsseldorf 1969, s. 239. Miłość jest w hymnie instancją krytyczną względem wszystkich charyzmatów. Por. E. Käsemann, *Ufficio e comunità nel Nuovo Testamento*, w: *Saggi esegetici*, Casale Monferrato 1985, s. 20. To ona decyduje o byciu osobą lub nie. Por. G. Barbaglio, *La prima Lettera ai Corinzi. Introduzione, versione e commento*, SOC t. 16, Bologna 1996, s. 699. Z punktu widzenia retorycznego hymn stanowi *digressio*. Por. J. Kremer, *Der Erste Brief an die Korinther*, RNT, Regensburg 1997, s. 279.

<sup>2</sup> Por. D. M. Smith, *First, Second, and Third John*, INT, Louisville 1991, s. 106.

<sup>3</sup> Nie mamy tu na myśli Boga jedynie jako Ojca Jezusa Chrystusa, ale przede wszystkim jako Ojca każdego człowieka. W takiej roli przedstawił Boga Rembrandt w obrazie: *Powrót syna marnotrawnego*, z cechami męskimi i kobiecymi. Rysuje się nam obraz Boga jako Ojca i Matki każdego człowieka. Bóg jest Ojcem przekazującym życie i jednocześnie wymagającym - stawiającym przed swoimi dziećmi zadania, ale też potrafiącym czule i troskliwie kochać - jak matka. Por. Oz 11,1-6.

## POJĘCIE “MIŁOŚĆ” W BIBLII

Miłość w ST przedstawiona jest jako niewyraźna moc duchowa w stosunku do osoby (por. Jr 31,3; Iz 53,10, Pnp 8,6; Ps 36,6). Bazuje na spontanicznych uczuciach i czyni człowieka zdolnym, aby uczynić z siebie dar dla innych<sup>4</sup> (por. Jr 1,5).

Z kolei NT wyraźnie podkreśla, że miłość pochodzi od Boga. Podobnie jak w przypadku życia, również miłość znajduje w Nim swoje źródło. Dlatego życie otrzymane od Niego objawia się poprzez miłość<sup>5</sup> (por. J 13,35; 15,13; Łk 6,27-36; Mt 5,44-45; 22,37-40; 1 Kor 13,1-13).

LXX opisując zarówno miłość Bożą jak i ludzką posługuje się przede wszystkim terminem ἀγάπη<sup>6</sup>. Zatem to samo słowo będzie odnosić się do miłości w sensie religijnym jak i świeckim<sup>7</sup>.

Nie sposób jednak pojąć w pełni tajemnicy Bożej miłości, która jest istotą Boga. Fakt stworzenia człowieka z miłości oraz misterium odkupienia dokonane z miłosnej troski o niego, skłaniają do zadumy nad jej naturą.

Pragnąc chociażby w małym stopniu zrozumieć tę tajemnicę, pomocne są nam obrazy i porównania budowane na bazie ludzkiej miłości. Mówiąc o niej w pierwszej kolejności przychodzi nam na myśl więź pomiędzy kobietą i mężczyzną, czyli miłość we wspólnocie osób. Obraz ten jest jak najbardziej właściwy również w odniesieniu do Boga, gdyż Bóg jest wspólnotą Osób. Właśnie z miłości łączącej Osoby Boskie wypłynęło pragnienie podzielenia się nią: Bóg stworzył człowieka, stworzył go na swoje podobieństwo jako komunie osób - mężczyznę i niewiastę (por. Rdz 1,26-28a).

Trafnie ten obraz przedstawia Jan Paweł II:

„Człowiek staje się więc odzwierciedleniem Boga nie tyle w akcie samotności, ile w akcie komunii. Jest wszakże „od początku” nie tylko obrazem, w którym odzwierciedla się samotność panującej nad światem Osoby, ale niezgłębiona, istotowo Boska Komunia Osób”<sup>8</sup>.

Jednakże taki obraz miłości nie wyczerpuje jej w pełni. Istnieją bowiem jeszcze dwa ważne jej aspekty.

Pierwszy obejmuje czułą, bezwarunkową miłość kobiety-matki do dziecka i znajduje

<sup>4</sup> Por. G. Quell, ἀγαπάω, TDNT t. 1, s. 22-23.

<sup>5</sup> Por. J. Painter, *1, 2, and 3 John...*, s. 268.

<sup>6</sup> W LXX pojawiają się bardzo nieliczne odniesienia do miłości ludzkiej w postaci rzeczownika φιλία (7 razy w Prz oraz 2 razy w Syr) i czasownika στέργω (tylko raz w Syr 27,17).

<sup>7</sup> Por. J. Chmiel, *Bóg jest miłością (1J 4,8.16)*, RBL, R. 22: 1969, nr 2, s. 283.

<sup>8</sup> Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Lublin 2011, s. 33.

swój wyraz w opiece i trosce o potomstwo.

Drugi zaś odnosi się do miłości ojca względem dziecka. Ten rodzaj relacji jest niejednokrotnie wymagający, niekiedy nawet szorstki, twardy. Jest to miłość, która motywuje do sięgania wyżej, mobilizuje do pracy i nie jest tak pobłażliwa jak w przypadku miłości matki<sup>9</sup>.

Dopiero na tym fundamencie powstaje obraz miłości Boga-Stworzyciela-Ojca, który daje życie i kocha zarówno miłością matczyną jak i ojcowską. Bóg jako dawca życia obdarza swoje dziecko (człowieka) miłością, a jednocześnie przekazuje mu także zdolność do miłowania i kształtuje ją w nim.

Święty Jan w *I Liście* przedstawia tę koncepcję łącząc bycie kochanym przez Boga z nakazem miłości wzajemnej. Nie wystarczy bowiem przyjąć miłości, ale trzeba ją również przekazywać. Autor podkreśla, że każda miłość koncentruje się na Chrystusie, który pośredniczy w przekazywaniu Bożej ἀγάπη. Dzięki Synowi miłość Boża dociera do świata ludzi (por. J 3,16 i 1J 4,9)<sup>10</sup>. U Jana ἀγάπη obejmuje relacje z Bogiem i bliźnimi oraz wszystkie strefy życia ludzkiego zgodnie z cielesno-duchową naturą człowieka, objętą Jego działaniem<sup>11</sup>.

## 2.1. BÓG JEST MIŁOŚCIĄ 1J 4,8B. 4,16B

ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν

Stwierdzenie *Bóg jest miłością*, które jest przedmiotem naszej analizy, opisuje naturę Boga tak samo, jak w *Ewangelii* Jana zdanie, że *Bóg jest duchem* (J 4,24)<sup>12</sup> oraz w *I Liście*, że *Bóg jest światłem* (1J 1,5)<sup>13</sup>. Mogłoby się здаwać, że Janowy desygnat

---

<sup>9</sup> Warto również zauważyć, że Bóg w swojej miłości wobec człowieka objawia swoją odpowiedzialność za niego i w ten sposób wyraża samego siebie. Historia zbawienia, ukazuje zatem Boga jako troszczącego się przede wszystkim o swój umiłowany naród. Przedstawia Jego miłość w obrazie Ojca opiekującego się swoim dzieckiem. Por. np. Wj 19,4-6; Pwt 32,11-14; Ml 3,17.

<sup>10</sup> Por. E. Stauffer, ἀγαπάω, TDNT t. 1, s. 52-53.

<sup>11</sup> Por. J. Chmiel, *Bóg jest miłością...*, art. cyt., s. 283.

<sup>12</sup> Wyrażenie: *Bóg jest duchem* przypomina o Jego transcendencji, absolutnej inności względem tego co ziemskie i ludzkie. Podkreśla świętość Boga. Duch w sensie biblijnym wskazuje na to co boskie, przerastające każdą inną rzeczywistość. Por. S. A. Panimolle, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni*, t. 1, Lettura pastorale della Bibbia, Bologna 1999, s. 397. Nadto przytoczony cytat przypomina, że Bóg jest mocą stwórczą i działa na korzyść świata oraz swego ludu. Por. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni. Commento esegetico e teologico*, Roma 2008, s. 205.

<sup>13</sup> Por. D. L. Akin, *1,2,3 John...*, s. 178; I. H. Marshall, *The Epistles of John*, NICNT, Michigan 1978, reprinted 1982, s. 212; S. S. Smalley, *1,2,3 John...*, s. 239. Wyrażenie: *Bóg jest światłem* poddamy jeszcze bliższej analizie. W tym miejscu można zaznaczyć, że prawda ta stanowi myśl przewodnią całej sekcji 1J 1,5-2,17, która traktuje o wspólnocie z Bogiem. Zdanie to jest objawieniem i przesłaniem, dlatego nie potrzebuje większego uzasadnienia. Werset 5 należy do najbardziej znaczących wypowiedzi na temat

Boga jest unikatowy na tle NT, jednak odnajdujemy go także w czwartej *Ewangelii* w opisie postaci Jezusa, który samą swoją osobą i wytrwałym podążaniem drogą Ojca ukazuje miłosierną naturę Boga i Jego miłość<sup>14</sup> (por. J 8,26-29; 10, 29-30).

Fraza  $\acute{\omicron} \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma \acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$  oznacza, że miłość Boga znajduje swoje źródło w Nim samym i jest przyczyną oraz motywacją Jego działania<sup>15</sup>. Miłości Boga nie można traktować jako jednej z wielu Jego cech, lecz należy widzieć w niej Jego istotę. Wszystko bowiem co czyni Bóg, czyni w miłości: stwarza, panuje, sędzi i w ten sposób wyraża swoją naturę, która determinuje Jego czyny<sup>16</sup>. Niemniej jednak określenie *Bóg jest miłością* nie kwestionuje i nie wyklucza innych „atrybutów” Bożego jestestwa (np. że Bóg jest Prawdą; Bóg jest sprawiedliwy). Wręcz przeciwnie, dzięki miłości pozostałe cechy Boga stają się bardziej przystępne dla ludzkiego pojmowania Boga<sup>17</sup>.

Bóg jako Miłość wyraża swoje „bycie” w sposób praktyczny i dynamiczny w posłaniu Syna<sup>18</sup> (por. 1J 4,9.10), którego następstwem jest Jego ofiara za nasze grzechy (1J 4,10; do tych prawd wrócimy jeszcze w czwartym rozdziale traktującym o posłaniu Syna jako wyraz miłości Boga Ojca). Z kolei poprzez wydarzenie zbawcze Jezusa dochodzimy do konkluzji, że to dzięki miłości Boga posiadamy życie (1J 4,9)<sup>19</sup>.

Zdanie *Bóg jest miłością*, występuje zarówno w 4,8b jak i w 4,16b i stanowi apogeum Janowego przesłania. Niektórzy uczeni sugerują także, że to właśnie na tym stwierdzeniu opiera się nakaz miłości wzajemnej<sup>20</sup>, ponieważ Jan zaznacza, iż wszystkie działania Boga wyrastają z miłości i zmierzają ku wzbudzeniu miłości<sup>21</sup>.

Warto pamiętać, że oba wersety 4,8b oraz 4,16b objawiające, że Bóg jest miłością, należy traktować nie tyle jako zwykłe powtórzenie, lecz przede wszystkim świadome

---

istoty Boga (razem z J 4,24: *Bóg jest duchem* oraz 1J 4,16: *Bóg jest miłością*. Przypomina o nieskończonym dystansie między Bogiem, *który zamieszkuje światłość niedostępną* (1Tm 6,16) a wszelką ekstatyczną mistyką. Nadto werset 5 został sformułowany w perspektywie wersetu 7, gdzie jest mowa o kroczeniu w świetle jako etycznym wymaganiu. Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 82-83.

<sup>14</sup> Por. D. K. Rensberger, *1 John, 2 John, 3 John*, ANTC, Nashville 1997, s. 117.

<sup>15</sup> Por. D. L. Akin, *1,2,3 John...*, s. 179.

<sup>16</sup> Por. G. W. Barker, *1, 2, 3 John*, EBC 12, ed. F. E. Gaebelin, Grand Rapids 1981, s. 342; I. H. Marshall, *The Epistles of John...*, s. 213; D. K. Rensberger, *1 John, 2 John, 3 John...*, s. 117; J. R. W. Stott, *The Letters of John: An Introduction and Commentary*, TNTC 19, Michigan 1989<sup>3</sup>, s. 163; J. Painter, *1, 2, and 3 John...*, s. 279; B. Prete, *Lettere di Giovanni*, w: *Il Nuovo Testamento, Nuovissima Versione della Bibbia t. 2: Atti-Lettere-Apocalisse*, Torino 1988<sup>2</sup>, s. 984.

<sup>17</sup> Por. S. S. Smalley, *1,2,3 John...*, s. 239-240.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> Por. J. Painter, *1, 2, and 3 John...*, s. 277.

<sup>20</sup> W ten sposób to stwierdzenie ujmują m.in.: J. L. Houlden, *A Commentary on the Johannine Epistles*, BNTC, London 1994<sup>2</sup>, s. 113 za: R. Bultmann, *The Johannine Epistles: A Commentary on the Johannine Epistles*, Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible, Minnesota 1973, s. 71.

<sup>21</sup> J. Oniszczuk, *La première lettre de Jean*, Rhétorique sémitique 13, Pendé 2013, przypis 14, s. 16.

zaznaczenie wagi tej wypowiedzi<sup>22</sup>. U autorów semickich powtórzenia oddają bowiem wagność tego, co dla piszącego jest istotne.

Na uwagę zasługuje także obserwacja, że teologiczne oświadczenie w wersecie 8 na temat natury Boga jako miłości, pojawia się zaraz po stwierdzeniu:

ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν<sup>23</sup>.

Można zatem wysnuć wniosek, że miłość jest znakiem rozpoznawczym dziecka Bożego:

πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται καὶ γινώσκει τὸν θεόν (1J 4,7)

oraz ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ θεῷ μένει καὶ ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει (1J 4,16)<sup>24</sup>.

Osoba zdolna do miłości należy do Boga i jest Jego dzieckiem<sup>25</sup>. Miłość jest bowiem jej wyróżnikiem. Natomiast kto nie potrafi kochać, nie może należeć do rodziny Bożej, ponieważ nie posiada kwalifikującego genu, czyli charakterystycznego dla niej wyznacznika.

Analizując cały werset 8 możemy jednoznacznie stwierdzić: kto nie potrafi kochać, nie zna Boga, ponieważ nie zna miłości, albo odwrotnie: nie zna miłości, ponieważ nie zna Boga.

## 2.2. INICJUJĄCY CHARAKTER BOŻEJ MIŁOŚCI 1J 4,10A

ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήκαμεν τὸν θεὸν  
ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς

Kolejną analizę tekstu na temat miłości Bożej rozpoczynamy celowo od wersetu 10, gdyż Jan poprzez zwrot: ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, ukazuje czytelnikowi w czym ἡ ἀγάπη się wyraża<sup>26</sup>.

W pismach NT rzeczowniki abstrakcyjne używane są bez rodzajnika<sup>27</sup>, natomiast w naszym wersecie Autor zdecydował się go użyć, aby uwydatnić, że miłość pochodzi

<sup>22</sup> Por. J. Painter, *1, 2, and 3 John...*, s. 280.

<sup>23</sup> Por. S. S. Smalley, *1, 2, 3 John...*, s. 239.

<sup>24</sup> Zdanie: *Bóg jest miłością* (4,16) nawiązuje do 4,8. Poza pewnym rytmem wynikającym z powtórzenia tej samej treści (4,8.16), dostrzega się pewien odcień. Pierwsze stwierdzenie: *Bóg jest miłością* (4,8) znajduje swoje główne potwierdzenie w posłaniu Syna (por. 4,10) drugie zaś *Bóg jest miłością* (4,16) akcentuje rezultat - trwanie chrześcijanina w Bogu oraz trwanie Boga w chrześcijaninie. Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 763. Trwanie w miłości jest równoznaczne z wypowiedzią, że miłość Boża jest w nas doskonała (por. 1J 4,12). Powrót do całej formuły wyrażającej wspólnotę z Bogiem (por. 3,24; 4,13.15) ukazuje zakończenie myśli. Werset 16 jest więc szczytem Janowego orędzia, wyzwania i obietnicy względem ludzi. Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 245.

<sup>25</sup> Zależność tę można wyjaśnić mówiąc na przykład o muzycznych genach twórcy, czy też o dobrym lekarzu, który odziedziczył swój talent po ojcu-lekarzu.

<sup>26</sup> Por. J. Painter, *1, 2, and 3 John...*, s. 266; I. H. Marshall, *The Epistles of John...*, s. 214.

<sup>27</sup> Por. A. Paciorek, *Elementy składniowe...*, s. 62.

od Boga (αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς) i objawia się w konkretnym czynie, mianowicie w posłaniu Syna jako ofiary przebłagalnej za grzechy (o czym będziemy jeszcze pisać szerzej w rozdziale czwartym).

Miłość Boga posiada więc inicjujący charakter. Jan uwydatnia tę prawdę wprowadzając dwa obiekty miłości: ἡμεῖς - αὐτός (my i Bóg). Nasz tekst wyraźnie stwierdza, że nie my umiłowaliśmy Boga (οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήκαμεν τὸν θεόν), lecz On umiłował nas [domyślnie: *jako pierwszy*] (ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς).

W omawianym wersecie mamy do czynienia z podwójną konstrukcją z przyczynowym ὅτι, która jeszcze bardziej akcentuje *spiritus movens* miłości Boga:

- pierwsza fraza wyraża zaprzeczenie: οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήκαμεν τὸν θεόν
- druga zaś jest twierdzeniem: ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς (podobnie jak 2J 1,5; J 6,38; 12,6)<sup>28</sup>.

Użycie czasu *perfectum* w stwierdzeniu zaprzeczającym: οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήκαμεν implikuje początek i jednocześnie kontynuację wcześniejszego umiłowania przez Boga. Jan nie ma tutaj intencji, aby wykazać, że ludzie nie umiłowali Boga. Dla niego istotna jest myśl, że to nie miłość człowieka względem Boga była tą podstawową, pierwszą. Możliwość kochania Boga jest rezultatem, trwaniem skutku czynności wcześniejszej, czyli uprzedniego umiłowania przez Boga. Dostrzegamy to w zaprzeczeniu frazy pierwszej, wyrażonej w zasygnalizowanym już *perfectum*. Człowiek sam z siebie nie jest więc zdolny do miłowania Boga.

Z kolei zastosowanie aorystu w frazie drugiej: ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν, sugeruje jedynie fakt obdarowania człowieka przez Boga miłością (czas przeszły dokonany)<sup>29</sup>, która jest zupełnie darmowa. Wyraziła się wobec wszystkich ludzi w stwórczym akcie Boga<sup>30</sup> oraz w odkupieniu dokonany przez Chrystusa. Jan eksponuje tę prawdę w dalszej części wersetu.

Z dotychczasowej analizy możemy także wyciągnąć pośrednio wniosek, że bez aktu miłości Boga względem człowieka, ten nie mógłby nikogo kochać. Miłość może zostać ofiarowana drugiej osobie dopiero wtedy, kiedy najpierw zostanie przyjęta od Boga, ponieważ miłość ludzką determinuje ta, która pochodzi od Stwórcy<sup>31</sup>. Miłość ludzka

<sup>28</sup> Por. J. Painter, *1, 2, and 3 John...*, s. 267.

<sup>29</sup> Tamże, s. 270.

<sup>30</sup> W Rdz 1,26-27 czytamy: *Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę. Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się...».*

Bóg przekazując człowiekowi życie, jednocześnie obdarza go też miłością, uzdalnia, aby mógł miłować.

<sup>31</sup> Por. G. W. Barker, *1, 2, 3 John...*, s. 343, J. L. Houlden, *A Commentary on the Johannine Epistles...*, s. 114.

naśladuje bowiem miłość otrzymaną od Boga<sup>32</sup>, czyli wzoruje się na niej<sup>33</sup>.

Historia zbawienia (poza powszechnym wymiarem miłości Boga w postaci stworzenia i odkupienia) podaje mnóstwo przykładów, w których Bóg okazuje miłość człowiekowi (począwszy od raj, np. Rdz 3,21; poprzez historię Noego np. Rdz 8,21; Abrahama np. Rdz 15,1; Jakuba np. Rdz 33,11 i Józefa np. Rdz 45,7-8, po cierpliwość okazywaną Izraelowi np. Wj 33,12-17 i przebaczenie udzielone przez Jezusa np. Łk 23,34). Przypatrując się historii Narodu Wybranego można doszukać się podobnego działania w życiu każdej osoby.

Miłość Boża jest wieczna, zbawcza, powszechna, zupełnie darmowa i bezwarunkowa (J 3,16)<sup>34</sup>. W *1 Liście* została natomiast ujęta przez Jana lapidarnym stwierdzeniem:

ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη (...) ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς.

### 2.3. ŹRÓDŁO MIŁOŚCI LUDZKIEJ W BOGU 1J 4,19

ἡμεῖς ἀγαπῶμεν, ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς

W poprzednim paragrafie w wersecie 4,10a zauważyliśmy, że miłość człowieka do Boga jest odpowiedzią na Jego miłość. Zaznaczyliśmy także, że uprzedniość Bożej miłości warunkuje także miłość do drugich.

Dyskurs dotyczący praktykowania miłości Jan przedstawia począwszy od 3,10 i kontynuuje aż do 5,4. Konsekwentnie wykazuje, że istnieje związek pomiędzy ludzką miłością do Boga oraz miłością względem braci<sup>35</sup>. Bieżący werset jest zatem częścią tego wywodu. Niestety nie w każdym miejscu Jan wyraźnie wskazuje, czy ma na myśli miłość człowieka względem Boga, czy miłość człowieka względem innych ludzi<sup>36</sup>. Wobec podobnego dylematu stajemy również w omawianym obecnie wersecie. W naszych badaniach przyjmujemy, że w przypadku, w którym autor nie precyzuje odbiorcy miłości, ma na myśli miłość w ogóle, czyli samą zdolność miłowania. Jeśli będzie inaczej, postaramy się to wykazać.

<sup>32</sup> Por. R. Kysar, *I, II, III John*, ACNT, Minneapolis 1986, s. 97.

<sup>33</sup> Por. D. K. Rensberger, *1 John, 2 John, 3 John...*, s. 118.

<sup>34</sup> Por. U. Vanni, *Vangelo secondo Giovanni...*, s. 71-72. „Świat” (κόσμος) jest rozumiany w tym tekście w sensie antropologicznym jako „ludzkość”, „ludzie”. Ten niezwykły werset daje cenne światło odnośnie do Bożej ἀγάπη. Objawia, że miłość stanowi atrybut Ojca, jest wieczna ponieważ uprzedza posłanie Syna oraz inspiruje cały plan zbawienia, powszechna skoro obejmuje cały świat, całkowicie darmowa bo sama w sobie jest motywem działania. Tamże, s. 72-73.

<sup>35</sup> Por. C. G. Kruse, *The Letters of John*, PNTC, Grand Rapids 2000, s. 169.

<sup>36</sup> Por. S. S. Smalley, *1,2,3 John...*, s. 262.

W analizowanym wersecie Jan stosuje ciekawy zabieg gramatyczny, dzięki któremu czytelnik po raz kolejny może sobie uzmysłowić ponadczasowość i uprzedniość miłości Boga względem miłości człowieka (zdolności, umiejętności miłowania w ogóle)<sup>37</sup>. Otóż autor *I Listu* używa czasownika ἀγαπῶ w dwóch różnych czasach występujących zaraz obok siebie.

W pierwszym zdaniu ἀγαπῶ jest zastosowany w *praesens*: ἀγαπῶμεν. Wskazuje na rzeczywistość ciągłą i określa skutek czynności uprzedniej, wyrażonej w drugim zdaniu, w ramach tego samego wersetu. Zatem całość należy rozumieć w sensie: *umiłowaliśmy (dosł.: miłujemy), ponieważ Jego miłość w stosunku do nas była uprzednia*.

W drugiej frazie czasownik ἀγαπῶ występuje w *aoristum* ἠγάπησεν i określa czynność uprzednią w stosunku do czynności wyrażonej czasownikiem w *praesens* w pierwszej frazie. Sens sugerowanej emfazy można by ująć następująco: *umiłował nas i dlatego potrafimy miłować, kochać*. Ponadto drugie zdanie poprzedza przyczynowe ὅτι, które wyraźnie sugeruje Janowy tok myślenia.

Należy także rozważyć czy użytą w tym miejscu formę ἀγαπῶμεν powinniśmy interpretować jako *indicativus* (miłujemy) czy raczej *coniunctivus hortativus* (miłujmy). W greckiej szacie językowej ten niuans jest nie do odróżnienia, natomiast może zasadniczo zmienić poprawne zrozumienie treści<sup>38</sup>.

Dla porównania spójrzmy na brzmiący podobnie werseł 4,7, w którym wyraźnie używa się *coniunctivu* (miłujmy) jako zachęty czy wręcz nakazu:

ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν

- *miłujmy się wzajemnie, ponieważ miłość jest z Boga*.

Kontekst obu wersetów jest jednak różny i dlatego w naszym przypadku należy opowiadać się mimo wszystko za użyciem *indicativu*, tym bardziej, że mamy tutaj do czynienia ze zdaniami połączonymi w sposób przyczynowo-skutkowy<sup>39</sup>. Nie ma więc w 4,19 zachęty do miłości wzajemnej, jak widzą to niektórzy egzegeci<sup>40</sup>, dlatego tłumaczenie: *miłujmy* z użyciem *coniunctivu* wydaje się być nieuzasadnione<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> Por. J. Painter, *1, 2, and 3 John...*, s. 284.

<sup>38</sup> Tekst łaciński i Peszitta używają tutaj *coniunctivu*. Tradycja bizantyjska uzupełnia ἀγαπῶμεν wprowadzając obiekt miłości, czyli Boga i tym samym również sugeruje zastosowanie właśnie *coniunctivu*. Por. J. Painter, *1, 2, and 3 John...*, s. 279.

<sup>39</sup> Czyni to również *Biblia Tysiąclecia* wyd. V, Poznań 2012 oraz *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, opr. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2005.

<sup>40</sup> Tak uważają między innymi: S. S. Smalley *1,2,3 John...*, s. 262; J. R. W. Stott, *The Letters of John...*, s. 172.

<sup>41</sup> Poprawne tłumaczenie naszego zdania brzmiałoby zatem następująco: *my miłujemy, ponieważ On pierwszy nas umiłował*.

Miłość chrześcijanina nie może być pojmowana jako zewnętrzny przymus, lecz wewnętrzny nakaz czy konieczność<sup>42</sup>. Autor powtarza tutaj myśl z 4,10a i dlatego możemy wnioskować, że jest to prawda istotna dla niego. Bez zaakceptowania uprzedniości Bożej miłości człowiek nie jest w stanie dzielić się nią, ponieważ poza Nim nie można znaleźć jej źródła. Miłość można otrzymać jedynie przez uczestnictwo w miłości Boga, zaś być jej obiektem i nie dzielić się nią, przeciwstawiałoby się jej istocie.

#### 2.4. MIŁOŚĆ WZAJEMNA JAKO OWOC MIŁOŚCI BOGA 1J 4,7A

Ἀγαπητοί, ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν

Wraz z werselem 4,7 autor Listu Janowego podejmuje temat nakazu miłości wzajemnej, podkreślając kolejny raz jej pochodzenie od Boga<sup>43</sup>. Powinność miłowania braci wyrażona słowami: ἀγαπῶμεν ἀλλήλους pojawia się już w 1J 3,11.23; 4,7.11.12. Ponadto wezwanie do wzajemnej miłości występuje w 2,7-11 i 3,12-18 oraz w 4,21 i 5,2, mimo że brak w tych tekstach typowego wyrażenia ἀγαπῶμεν ἀλλήλους. Jednak w odróżnieniu do nich, jedynie 4,7 wymienia Boga jako fundament miłości: ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν<sup>44</sup>.

Należy zauważyć, że czas terażniejszy ἐστίν w zdaniu: ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν implikuje ciągle działanie, wciąż aktualny i trwający (a nie pojedynczy) akt miłości<sup>45</sup>. Bóg udziela się więc nieustannie.

Każdy człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga posiada w sobie intuicyjną zdolność miłowania, dzięki udzielonej mu przez Niego powszechnej łasce<sup>46</sup>. Jednak jedynie w tych, którzy uwierzyli w Boga i zostali przywrócenii do życia przez Chrystusa, istnieje szczególny rodzaj miłości Bożej<sup>47</sup>, dający moc do miłowania bliźnich.

Jan w omawianym wersecie zwraca się więc do wierzących, należących do Bożej rodziny. W tym kontekście jest rzeczą oczywistą, jak zasygnalizowaliśmy w poprzednim paragrafie, że ἀγαπῶμεν ἀλλήλους należy oddać jako *miłujemy się wzajemnie* i uznać ἀγαπῶμεν jako tryb warunkowy - *coniunctivus*. Takie tłumaczenie znajdujemy także

<sup>42</sup> Por. G. W. Barker, *1, 2, 3 John...*, s. 343.

<sup>43</sup> Por. J. Painter, *1, 2, and 3 John...*, s. 270.

<sup>44</sup> Por. D. L. Akin, *1,2,3 John...*, s. 177.

<sup>45</sup> Por. J. Painter, *1, 2, and 3 John...*, s. 265.

<sup>46</sup> Por. D. L. Akin, *1,2,3 John...*, s. 177.

<sup>47</sup> Tamże.

w Vulgacie, która stosuje *coniunctivus*: *carissimi diligamus invicem*<sup>48</sup>. Jan nawołuje zatem do miłości wzajemnej.

Wierzący otrzymując tak wiele nie mogą, a nawet nie są w stanie czynić mniej<sup>49</sup>. Wezwanie do miłości, określane też jako nakaz miłości, wyraża pragnienie człowieka, aby Bóg w nim działał. Nie brzmi zatem jak przymus, który mógłby wywołać spontaniczny, wewnętrzny sprzeciw.

Jan zwraca się do chrześcijan poprzez tytuł *umiłowani* (ἀγαπητοί), który wśród pism NT pojawia się najczęściej właśnie w *Pierwszym Liście św. Jana*<sup>50</sup>.

Autor posługując się tym określeniem, stwierdza tym samym, że wierzący otrzymują miłość, ponieważ zostali umiłowani przez Boga<sup>51</sup>. Termin ἀγαπητοί z pewnością wyraża pasterską troskę Jana o swoją wspólnotę eklezjalną. Trzeba jednak zauważyć, że Autor nie byłby zdolny odwołać się do tytułu ἀγαπητοί, gdyby sam nie czuł się obdarowany miłością przez Boga, która przynagla go, aby kochać braci<sup>52</sup>. Jan łączy więc przekaz na temat miłości wzajemnej (ἀγαπῶμεν ἀλλήλους) z osobistym doświadczeniem.

## 2.5. MIŁOŚĆ UDZIELONA PRZEZ BOGA ZACHĘCA DO MIŁOŚCI BLIŻNIEGO

### 1J 4,11

Ἀγαπητοί, εἰ οὕτως ὁ θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς,  
καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν

Tytuł ἀγαπητοί - *umiłowani* pojawia się po raz ostatni (szósty raz, po 2,7; 3,2.21; 4,1.7) także w wersecie 11, ponownie w kontekście uprzedniej Bożej miłości względem okazywania jej drugiemu człowiekowi<sup>53</sup>.

Powinność miłości wzajemnej jest widoczna w zastosowanej przez Autora konstrukcji

---

<sup>48</sup> Zachętę do miłości lub też nawoływanie do niej zauważamy także w tekstach paralelnych:

1J 4,11 καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν

1J 4,12 ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει

<sup>49</sup> Por. G. M. Burge, *The Letters of John*, NIVAC, Grand Rapids, 1996, s. 186.

<sup>50</sup> Jan stosuje określenie ἀγαπητοί, aż 6 razy w *1 Liście*, podczas gdy św. Paweł we wszystkich swoich Listach ogółem przytacza je raczej w znaczeniu: *moi drodzy* jedynie 10 razy i to najwyżej 2 razy w jednym liście (np. Rz 11,28;12,19; 1Kor 10,4; 15,58). Z kolei u Jakuba ἀγαπητοί, pojawia się 3 razy, u Judy również 3 razy, natomiast u Piotra w obu listach ogółem 6 razy. Dla porównania źródłosłów ἀγαπ\* w *1J* zajmuje aż 17% pisma (najwięcej w NT), podczas gdy w Rz (najwięcej z pism nie-Janowych) jedynie niecałe 8%.

<sup>51</sup> Por. D. M. Smith, *First, Second, and Third John*..., s. 106.

<sup>52</sup> Por. J. R. W. Stott, *The Letters of John*..., s. 163.

<sup>53</sup> Por. I. H. Marshall, *The Epistles of John*..., s. 215.

gramatycznej trybu warunkowego realis. Użycie partykuły εἰ<sup>54</sup> w zdaniu:

εἰ οὕτως ὁ θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς, καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν

wyraża warunek, z którego wypływa określona konsekwencja i dlatego w następniku po εἰ koniecznie musiała zostać zastosowana konstrukcja: ὀφείλομεν z infinitivem<sup>55</sup>.

Fakt umiłowania przez Boga wyrażony czasem *aoristum* jest pewny, jak wskazuje na to przysłówek οὕτως<sup>56</sup> - *w ten sposób*, odnoszący się do posłania na świat Syna jako ofiary przebłagalnej za nasze grzechy (por. 1J 4,10). Pewność Bożej miłości sugeruje, że także my powinniśmy miłować się wzajemnie. Po raz kolejny w naszej analizie spotykamy powracającą myśl o inicjującym charakterze Bożej miłości. Miłość wzajemna, jak wiemy z wcześniejszych analiz, jest darem od Boga. Teraz zaś dowiadujemy się, że stanowi także przynaglenie - ukonstytuowane wewnątrz poprzez chrześcijańskie doświadczenie Boga - aby dzielić się nią z drugim człowiekiem<sup>57</sup>. Miłość braterska nie może więc być traktowana jedynie jako dodatkowa opcja na życie<sup>58</sup>, lecz ma być postrzegana jako powinność. Kochając bliźniego, chrześcijanin staje się znakiem Bożej obecności w świecie:

ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει (1J 4,12).

Wcześniej zaś, w tym samym 12 wersecie Jan zaznaczył, że:

θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται.

To właśnie miłość wzajemna czyni Niewidzialnego doświadczalnym. Do tej obserwacji nawiążemy w kolejnym paragrafie.

Prawdy dotyczące miłości wzajemnej potwierdza w syntetyczny sposób papież Benedykt XVI w encyklice *Deus Caritas Est*:

*Kto chce dawać miłość, sam musi ją otrzymać w darze*<sup>59</sup>.

Kto bowiem doświadczył niezmierzonej i niezasłużonej miłości Boga nie potrafi już wrócić do egoistycznego życia<sup>60</sup>.

---

<sup>54</sup> Częstokę εἰ różne źródła nazywają w odmienny sposób: R. Popowski, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997, s. 91 określa ją jako spójnik; A. Paciorek, *Elementy składniowe...*, s. 120 wymienia ją jako partykułę; literatura angielskojęzyczna dostrzega w niej *conditional particle* czyli partykułę wprowadzającą warunek (por. np. źródła gramatyczne *Bible Works for Windows v.6.0*).

<sup>55</sup> Por. J. Painter, *1, 2, and 3 John...*, s. 267.

<sup>56</sup> Jeśli spojrzymy chociażby na wersety 9 i 10, to zauważymy, że Jan wprowadza manifestację Bożej miłości używając wyrażenia ἐν τούτῳ. Por. S. S. Smalley, *1,2,3 John...*, s. 245.

<sup>57</sup> Tamże.

<sup>58</sup> Tamże.

<sup>59</sup> Benedykt XVI, DCE 7.

<sup>60</sup> Por. J. R. W. Stott, *The Letters of John...*, s. 166.

## 2.6. DOSKONAŁA MIŁOŚĆ BOŻA OBECNA W MIŁUJĄCYM BRACI

1J 4,12

θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται. ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους,  
ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει καὶ ἡ ἀγάπη αὐτοῦ ἐν ἡμῖν τετελειωμένη ἐστίν.

Akcent omawianego obecnie wersetu spoczywa na doskonałej miłości. Prawda o niej zamyka cały tok przekazanej w nim myśli. Autor stwierdzając, że Boga nikt nigdy nie widział, czyni zapewne aluzję do gnostyków. Zwalcza ich rzekomo bezpośrednio poznanie Boga (por. ww. 4,7.8) i ekstatyczny Jego ogląd<sup>61</sup>. Ostrze tej krytyki nie zwraca się więc w 1J przeciwko judaizmowi i obecnych w nim spekulacji dotyczących podróży opisanych w kręgach apokaliptycznych<sup>62</sup>.

Bóg nie jest osiągalny przez wizję lub ekstazę. Trwa natomiast w tych, którzy urzeczywistniają przykazanie miłości wzajemnej. To właśnie ona gwarantuje wspólnotę z Bogiem, która jest całkowicie Jego darem (por. 3,1). Dlatego Autor podkreślił tutaj Boga jako podmiot *ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει* - *Bóg trwa w nas*. Sam zaś Jan chętniej posługuje się formułą, że to my trwamy w Bogu (por. 2,6.27; 3,6)<sup>63</sup>.

W wyrażeniu *ἡ ἀγάπη αὐτοῦ* dopełniacz *αὐτοῦ* można rozumieć w sensie podmiotowym, wówczas bylibyśmy odbiorcami Bożej miłości, albo przedmiotowym (dopełniacz dopełnieniowy tzw. *genetivus obiectivus*), wtedy nasza miłość do Boga byłaby doskonała. W naszym kontekście należy go jednak interpretować jako dopełniacz jakościowy (*genetivus qualitatis*)<sup>64</sup>, czyli w wyrażeniu *ἡ ἀγάπη αὐτοῦ* mamy do czynienia z miłością właściwą Bogu, odpowiadającą Jego naturze.

Zauważamy w tekście, że z terminem miłość łączy się imiesłów czasu przeszłego (*perfectum*) *τετελειωμένη*. Jego forma pochodzi od czasownika *τελείωω* oznaczającego: *doprowadzić do końca, do celu, do pełni*. W stronie biernej przyjmuje znaczenie *stać się doskonałym*<sup>65</sup>. Kto zatem przekazuje braciom otrzymaną miłość, wówczas realizuje się w nim komunია z Bogiem. Jest w nim obecna właściwa Bogu, doskonała miłość w całej

<sup>61</sup> Por. A. Oepke, *ἔκστασις*, TDNT t. 2, s. 451-454; W. Michaelis, *ὄραω*, TDNT t. 5, s. 322-323.

<sup>62</sup> Por. np. *HenEt* 71; *HenSt* 1nn; *TestLew* 2-5. Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 240. Polemika wymierzona przeciwko wizjonerskim i ekstatycznym doświadczeniom Boga znajduje się prawdopodobnie już w *Ewangeliu* Janowej (por. 1,18; 5,37; 6, 46; 3, 13).

<sup>63</sup> Pełna formuła wzajemności jest obecna - jak już zauważyliśmy w przyp. 23 - w 3,24n; 4,13.15.16.

<sup>64</sup> Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 241. Na temat *genetivus qualitatis* por. A. Paciorek, *Elementy składniowe...*, s. 24 i 25.

<sup>65</sup> Por. W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin-New York 1971<sup>5</sup>, s. 1603, 4c.

jej pełni (ἡ τελεία ἀγάπη - 4,18). Jej najbardziej czytelny przykład dał Jezus, który jest wcieleniem Bożej miłości. Okazał miłość do swoich aż do końca (τέλος - J 13,1) oddając za nich własne życie. Była to doskonała miłość. W 1J 3,16 Autor zaprasza, aby iść za tym przykładem<sup>66</sup>.

Z naszym tekstem łączy się także 1J 2,5, gdzie czytamy:

ὅς δ' ἂν τηρῇ αὐτοῦ τὸν λόγον,  
ἀληθῶς ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται...

Dostrzegamy w nim tę samą formę, tym razem czasownikową w stronie biernej, również w *perfectum*. Autor zaznacza, że miłość Boga jest doskonała w każdym, kto zachowuje Jego słowo. Przykazania Boże (por. 2,3.4) są tutaj określone i streszczone jako słowo Boże, czyli objawienie woli Bożej. Są więc koniecznie obowiązujące<sup>67</sup>.

Wyrażenie: λόγος θεοῦ zawiera w sobie głęboką teologiczną myśl. Jest jak powierzone dobro, które należy strzec na podobieństwo skarbu (por. J 5,38; 1J 1,10)<sup>68</sup>. Wiąże się również z wymaganiami. Gdy się ich nie realizuje, wówczas słowo Boże staje się sędzią człowieka (por. J 12,48). Dla chrześcijanina troska o posłuszeństwo względem woli Bożej jest znakiem, że nosi w sobie boską miłość<sup>69</sup>. Miłość jest naturą narodzonego z Boga i wyraża się w zachowywaniu Bożych przykazań (por. 1J 4,7-11). I odwrotnie, zachowanie przykazań jest znakiem tej boskiej natury, ponieważ ta objawia się w moralnej postawie<sup>70</sup>.

Zestawiając obydwa teksty trzeba zwrócić uwagę, że obecny w nich czasownik τελειοῦσθαι określa - jak to wskazuje zwrot „doskonała miłość” - doskonały stan (por. 1J 4,12.17.18), albo doprowadzenie dzieła aż do jego zakończenia (por. J 4,34; 5,36; 17,4; 19,28). Doskonałość ta nie jest jednak osiągnięta dzięki ludzkiemu, stopniowemu staraniu. Miłość jest udzielana dzięki zrodzeniu z Boga i ma się objawić we wzajemnej wierności i wierności przykazaniom. Jest więc owocem współpracy Boga i człowieka. Bóg odgrywa przy tym pierwszą i wiodącą rolę, na co wskazują pasywne formy τετελειωμένη/τετελείωται<sup>71</sup>. Nadto miłość wzajemna jest w ujęciu Jana słowem Bożym, nowym przykazaniem ἐντολή καινή (1J 2,5), które streszcza chrześcijańską moralność. Zatem prawda

<sup>66</sup> Por. R. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 757.

<sup>67</sup> Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 103.

<sup>68</sup> Tamże.

<sup>69</sup> Tamże.

<sup>70</sup> Autor *1 Jana* nie widzi w wypełnianiu przykazań etapu wstępnego, po którym następuje wyższe, mistyczne przeżycie. Doskonała miłość wyraża się bowiem w wiernym zachowywaniu i wypełnianiu słowa Bożego. Tamże.

<sup>71</sup> Tamże.

o doskonałej miłości została przygotowana przez Jana już w 2,5 i uwydatniona w 4,12.

## 2.7. OWOCE DOSKONAŁEJ MIŁOŚCI BOŻEJ W WIERZĄCYCH 1J 4,17-18

Ἐν τούτῳ τετελείωται ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν, ἵνα παρρησίαν ἔχωμεν  
ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως, ὅτι καθὼς ἐκεῖνός ἐστιν  
καὶ ἡμεῖς ἐσμεν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ  
φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ ἀλλ' ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον,  
ὅτι ὁ φόβος κόλασιν ἔχει, ὁ δὲ φοβούμενος οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ

Wersety 17 i 18 zawierają ostatnie dwa zastosowania czasownika *τελείω* w *1 Jana*, również w formie pasywnej *τετελείωται*. Zaznaczyliśmy w paragrafie 2.6., że doskonała miłość do Boga wyraża się w posłuszeństwie wobec Jego słowa i objawia się w wierzących gdy wzajemnie się miłują. W 4,17, czyli w omawianym obecnie wersecie, otrzymujemy kolejną prawdę dotyczącą wyrażenia *τετελείωται ἡ ἀγάπη*. Okazuje się, że miłość<sup>72</sup> osiąga doskonałość gdy nie boimy się dnia sądu.

Zazwyczaj translacja 4,17 brzmi:

*Przez to miłość osiąga w nas kres doskonałości, że mamy pełną ufność na dzień sądu, ponieważ tak, jak On jest w niebie, i my jesteśmy na tym świecie.*

Obecnie poddamy analizie poszczególne elementy tego stwierdzenia, aby lepiej oddać grecki oryginał.

Już na samym początku trzeba zauważyć, że konstrukcja *ἐν τούτῳ* otwierająca werset 17 jest dyskusyjna. Może odnosić się do *ἵνα* i wówczas tekst brzmiałby:

*w tym miłość osiągnęła doskonałość z nami, że mamy ufność w dniu sądu...*<sup>73</sup>.

W tym przypadku *ἵνα* miałyby znaczenie wyjaśniające<sup>74</sup>. Tego typu tłumaczenie zawiera jednak mało czytelną logikę. Miłość osiągnęłaby doskonałość w tym, co jeszcze się nie wydarzyło<sup>75</sup>. Dlatego *ἐν τούτῳ* próbuje się także łączyć z *ὅτι*:

*w tym miłość osiągnęła doskonałość z nami, że mamy ufność w dniu sądu (17b),  
ponieważ tak jak On jest i my jesteśmy na tym świecie (17c)*<sup>76</sup>.

Jeśli jednak Autor chciałby w ten sposób wyrazić swą myśl, to konstrukcja tego zdania

<sup>72</sup> Chodzi o miłość Boga do człowieka. Trzeba zauważyć, że w wersecie 16 czytamy: *Bóg jest miłością*. Stwierdzenie to implikuje miłość *ad extra*. Zatem wydaje się rzeczą dość zrozumiałą, że miłość ta wychodzi od Boga. Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 718.

<sup>73</sup> Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 246; S. S. Smalley, *1,2,3 John...*, s. 256.

<sup>74</sup> Por. M. Zerwick, *Biblical Greek*, Roma 1987<sup>3</sup>, s. 139, § 410.

<sup>75</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 717.

<sup>76</sup> Por. K. Romaniuk „*Perfecta Caritas foras mittit timorem*”... art. cyt., s. 82.

jest ciężka i nienaturalna<sup>77</sup>.

Wydaje się, że najlepszym rozwiązaniem w odniesieniu do ἐν τούτω jest połączenie go z treścią poprzedzającego wersetu 16:

καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ θεῷ μένει καὶ ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει.

Zatem miłość osiągnęła doskonałość w tym, że trwający w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim. Takie właśnie znaczenie jest w doskonałej harmonii z treścią, którą Autor wyraził w 4,12<sup>78</sup>:

ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει  
καὶ ἡ ἀγάπη αὐτοῦ ἐν ἡμῖν τετελειωμένη ἐστίν.

Sens ten potwierdzają zastosowane w 4,17 ἵνα, które wprowadza tutaj zdanie skutkowe<sup>79</sup> (*tak, że mamy ufność ...*) oraz ὅτι w znaczeniu przyczynowym *ponieważ*<sup>80</sup>.

W zdaniu Ἐν τούτω τετελείωται ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν przyciąga naszą uwagę wyrażenie: μεθ' ἡμῶν. Dosłownie oznacza z *nami*, jednak, aby uczynić tekst bardziej zrozumiałym, tłumaczy się je najczęściej w *nas, pośród nas*<sup>81</sup> widząc w μεθ' ἡμῶν odpowiednik ἐν ἡμῖν (1J 4,9.12.16). W naszym jednak kontekście lepiej jest zachować sens literalny μεθ' ἡμῶν, czyli z *nami*<sup>82</sup>. Podkreśla bowiem zaangażowanie. Miłość osiągnęła więc swoją doskonałość z nami w sensie naszej współpracy z Bogiem. Obopólne trwanie jednoczące Boga i chrześcijanina (por. 1J 4,16) oznajmia się na zewnątrz w miłości, która dzięki nam dociera do innych. W ten sposób wydaje się, że analizowany werset wykracza ponad to, co wyraził Autor w 4,12<sup>83</sup>:

ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει  
καὶ ἡ ἀγάπη αὐτοῦ ἐν ἡμῖν τετελειωμένη ἐστίν.

Bardziej bowiem podkreśla nasze uczestnictwo (μεθ' ἡμῶν) w doskonałej miłości niż stwierdzenia: ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους oraz ἐν ἡμῖν τετελειωμένη ἐστίν.

Rezultatem doskonałej miłości i współpracy z nią jest wolność od strachu w dniu sądu - παρρησίαν ἔχωμεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως. Termin παρρησία jest złożeniem

<sup>77</sup> Por. B. F. Westcott, *The Epistles of St. John*, Grand Rapids 1966, s. 157.

<sup>78</sup> Trzeba więc stwierdzić, że wyrażenie: ἐν τούτω nie dotyczy zawsze tego, co następuje. Argument za odniesieniem go do treści poprzedzającej jest wyraźnie uzasadniony w J 16,30; 1J 3.10.19.

<sup>79</sup> Por. W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament...*, s. 747, II, 2.

<sup>80</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 718. Smalley z kolei uważa, że ἐν τούτω może odnosić się zarówno do wcześniejszego w. 16 jak i do dalszej części w. 17 (por. podobne przypadki w: 2,5; 3,10.19). Por. S. S. Smalley, *1,2,3 John...*, s. 257.

<sup>81</sup> Tamże, s. 256.

<sup>82</sup> Również Schnackenburg interpretuje μεθ' ἡμῶν w sensie współpracy czyli z *nami* i powołuje się na znaczenie hebrajskiego ׀ַם (Iz 53,12), którego μετά jest tłumaczeniem (por. Dz 15,4). Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 246.

<sup>83</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 718.

zawierającym w sobie πᾶν oraz ρῆσις<sup>84</sup>, czyli oznacza dosłownie *mówienie o wszystkim*. Pierwotnie należał do języka polityki w miastach antycznej Grecji<sup>85</sup> i dotyczył demokratycznej wolności w przedstawianiu swoich opinii<sup>86</sup>. Następnie zaczął oznaczać szczerłość i otwartość w mowie, w końcu przyjął znaczenie niekoniecznie związane z mową, mianowicie: *śmiałość, brak lęku*<sup>87</sup>. W naszym zaś kontekście określenie παρρησία wskazuje na *ufność, pewność*<sup>88</sup>. Opisuje, podobnie jak w 2,28, eschatologiczną postawę chrześcijan wobec sądu, która pozwala z ufnością stanąć przed Sędzią<sup>89</sup>. Wyraża bowiem pewność zbawienia<sup>90</sup>. Wierzący wypatrują zatem dnia sądu z zaufaniem<sup>91</sup>. Chodzi o konkretny dzień sądu, skoro mamy do czynienia z jedynym nowotestamentowym przypadkiem, w którym obydwie rzeczowniki (ἡμέρα, κρίσις) są poprzedzone rodzajnikiem określonym (por. Ap 14,7).

Również ostatnia część wersetu 17:

ὅτι καθὼς ἐκεῖνός ἐστιν καὶ ἡμεῖς ἐσμεν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ

domaga się wyjaśnienia. Przytoczony tekst brzmi dosłownie:

*ponieważ tak jak On jest, również my jesteśmy na tym świecie.*

Zdanie to samo w sobie nie jest jasne i domaga się klaryfikacji. Niekiedy tłumaczy się je:

*jesteśmy na tym świecie, w taki sam sposób w jaki On był*<sup>92</sup>.

Tego typu przekład nie bierze pod uwagę, że w oryginale jest ἐστιν, a nie ἦν. Poza tym nie wiadomo o jaki aspekt życia Chrystusa chodzi: czy o Jego ludzkie wcielenie, czy życie moralne, czy też o Jego miłość do innych<sup>93</sup>. Jest rzeczą jednak niemalże pewną, że ἐκεῖνος odnosi się do Jezusa, a nie do Boga (por. 1J 2,6; 3,5), natomiast ἐν τῷ κόσμῳ

<sup>84</sup> Por. H. Balz, *παρρησία*, EWNT, t. 3, Stuttgart 1992<sup>2</sup>, s. 106.

<sup>85</sup> Por. F. Manzi, *Seconda lettera ai Corinzi. Nuova versione, introduzione e commento*, I Libri Biblici. Nuovo Testamento t. 9, Milano 2002, s. 148.

<sup>86</sup> Por. E. Best, *Efēsini*, Commentario Paideia, I Libri Biblici. Nuovo Testamento t. 10, Brescia 2001, s. 386.

<sup>87</sup> Por. M. J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians*, NIGTC, Grand Rapids 2005, s. 295.

<sup>88</sup> Por. W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament...*, s. 1250, 3b.

<sup>89</sup> W 2,28 czytamy: Καὶ νῦν, τεκνία, μένετε ἐν αὐτῷ, ἵνα ἐὰν φανερωθῆ σχώμεν παρρησίαν καὶ μὴ αἰσχυρωθῶμεν ἀπ' αὐτοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ.

W cytowanym tekście παρρησία jest konsekwencją trwania w Chrystusie, zaś w kontekście 2,28 wyrasta z posłuszeństwa względem słowa Bożego. Por. C. G. Kruse, *The Letters of John...*, s. 167. Tego typu postawy sprawiają, że wierzący nie będzie wstydził się przed Chrystusem, gdy nadejdzie Jego paruzja.

<sup>90</sup> Termin παρρησία pojawia się również w kontekście dotyczącym ufności związanej z wysłuchaniem przez Boga modlitwy (por. 1J 3,21n; 5,14). Odbiega zatem w przytoczonych wersetach od znaczenia *pewności* odnośnie do zbawienia.

<sup>91</sup> Nasz tekst zbliża się tutaj do Hbr 10,35: *Nie pozbywajcie się więc nadziei waszej, która ma wielką zapłatę* (Μὴ ἀποβάλητε οὖν τὴν παρρησίαν ὑμῶν, ἥτις ἔχει μεγάλην μισθαποδοσίαν).

<sup>92</sup> Por. C. G. Kruse, *The Letters of John...*, s. 168.

<sup>93</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 721.

opisuje nas, nie zaś Chrystusa<sup>94</sup>. Mając to na uwadze możemy próbować uzasadnić, dlaczego mamy zachować ufność w dniu sądu, który przeprowadzi Chrystus (por. 2,28). Motywem ufności jest fakt, że już teraz, w tym świecie, mamy podobieństwo do Chrystusa, ponieważ jesteśmy we wzajemnej jedności z Bogiem, zamieszkani przez Niego - tak jak Chrystus. Już teraz jesteśmy dziećmi Boga (por. 3,2), podobnie jak Chrystus. Nasze podobieństwo do Chrystusa bazuje na Jego statusie bycia Synem Bożym<sup>95</sup>. Stanowi to fundamentalną rację, aby zachować ufność na dzień sądu. Sens analizowanego przez nas zdania brzmiałby zatem: *tak jak Chrystus jest<sup>96</sup> Synem Bożym, tak wierzący są teraz dziećmi Bożymi*.

Autor w dalszym ciągu kontynuuje co wydarza się w człowieku, w którym doświadczenie wzajemnej miłości z Bogiem osiąga doskonałość. Prawdziwa miłość charakteryzująca się ufnością (παρρησία) jest wolna od lęku<sup>97</sup>. W ten sposób myśl rozpoczęta przez Autora w 4,16 dociera do swojej pełni. Bóg jest miłością, osoba, która żyje miłością - trwa w Bogu, a Bóg w niej. W tym wzajemnym trwaniu miłość znajduje swój doskonały wyraz: lęk przed śmiercią zostaje w niej unicestwiony (φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ ἀλλ' ἡ τελεία ἀγάπη ἕξω βάλλει τὸν φόβον -1J 4,18ab).

Przytoczony tekst brzmi dosłownie: *lęk nie jest w miłości, czyli: w miłości nie ma lęku, lecz doskonała miłość wyrzuca na zewnątrz lęk*. Egzegeci ponownie zastanawiają się o jakiej miłości myśli Autor: czy miłości do nas, czy naszej do Boga, czy też miłości wzajemnej jeden do drugiego. Prawdopodobnie mamy do czynienia z kontynuacją tematu miłości, która pochodzi od Boga, została objawiona w Jezusie i obdarza nas życiem<sup>98</sup>.

Sekwencję rozpoczyna termin φόβος, który zajmuje w niej pozycję emfaticzną. Φόβος może oznaczać pozytywną bojaźń w sensie respektu wobec Boga (por. Pwt 6,13;

---

<sup>94</sup> Wyrażenie: καθὼς ἐκεῖνός ἐστιν należy odnieść do obecnego stanu Chrystusa, nie zaś do Jego dawnego życia ziemskiego. Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 722. Niebiański Chrystus zachował rysy ziemskiego. Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 247.

<sup>95</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 722. Kruse podaje inną rację dla zachowania ufności. Jest nią wzajemna miłość. Autor zauważa, że 4, 17b znajduje się wewnątrz sekcji 4,7-21, która traktuje o miłości wzajemnej będącej wyróżnikiem tych, którzy żyją w Bogu. Dlatego można powiedzieć, iż wierzący, którzy miłują się nawzajem w tym świecie, w taki sam sposób, jak Chrystus umiłował swych uczniów (por. J 13,1.34; 15,9.12) - ukazują, że nie mają lęku przed dniem sądu. Por. C. G. Kruse, *The Letters of John...*, s. 168.

<sup>96</sup> Wyrażenie: *tak jak Chrystus jest* zachowuje ton niezmienności. Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 722.

<sup>97</sup> Lęk nie harmonizuje z darem παρρησία, czyli z ufnością, którą cieszą się dzieci Boże (por. 1J 4,17). Por. M. Morgan, *Les Épîtres de Jean...*, s. 53.

<sup>98</sup> Smalley uważa natomiast, że miłość, o której pisze Autor, może oznaczać prawdopodobnie zarówno miłość Boga do nas (wówczas nie ma potrzeby odczuwania lęku przed Bogiem, skoro On nas kocha), jak i naszą miłość do Niego (w tym przypadku nie można kochać Boga i jednocześnie lękać się Go). Por. S. S. Smalley, *1, 2, 3 John...*, s. 260.

Prz 1,7; Mt 10,28; Rz 3,18; 2Kor 7,1; 2Kor 5,11; Ef 5,21)<sup>99</sup>, albo też wyrażać przed Nim lęk, strach<sup>100</sup> (por. Rz 8,15). W naszym kontekście chodzi o to drugie znaczenie. Nie powinno być strachu w życiu tego, w którym mieszka Bóg. Miłość bowiem i strach wykluczają się wzajemnie, czyli nie mogą ze sobą współistnieć<sup>101</sup>. Poświadcza to również zastosowanie przeciwstawnej partykuły ἀλλά - lecz. Istnieje więc drastyczna różnica między tymi dwoma rzeczywistościami.

Lęk wiąże się z obawą skazującego wyroku ze strony Boga w dniu sądu ostatecznego. Uczucie to spotykamy zarówno w Starym jak i Nowym Testamencie. W Iz 2,19 czytamy:

*Wtedy wejdą do jaskiń skalnych i do jam podziemnych ze strachu przed Panem*  
(ἀπὸ προσώπου τοῦ φόβου κυρίου), *przed blaskiem Jego majestatu,*  
*kiedy powstanie, by przerazić ziemię*<sup>102</sup>.

Również w Hbr 10,27.31 odnośnie do tych, którzy dobrowolnie popełniają grzechy spotykamy słowa, że ludzie ci doświadczą jakiegoś przerażającego oczekiwania sądu (φοβερὰ δὲ τις ἐκδοχὴ κρίσεως)<sup>103</sup> i żaru ognia trawiącego przeciwników (por. 2,27).

---

<sup>99</sup> Istnieją też pewne teksty, w których φόβος w znaczeniu bojaźni, czci, zawiera w sobie element lęku i drżenia (por. Ps 119 [118],120; Flp 2, 12). Brown wysuwa przypuszczenie, że lęk jako kategoria pozytywna całkowicie zniknął w *Listach Janowych*. Również żaden passus w *Ewangeliu* Jana nie zaleca uczniom zbawczego lęku (w *Ewangeliu* Jana lęk pojawia się w znaczeniu strachu w kontekście: Jezusa kroczonego po jeziorze (por. J 6,19-20), wkraczającego do Jerozolimy (por. J 12,15) oraz Jezusa-Syna Bożego (por. J 19,8). Jan uznaje, że każdy typ lęku łącznie z respektem (φόβος) wobec Boga, nie może mieć miejsca wśród synów Boga. Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 724.

<sup>100</sup> W języku greckim również termin δειλία oznacza strach, lęk (por. np. Kpł 26,36; Syr 4,17; 2Tm 1,7). Poza tym istnieje także inne słowo wyrażające pozytywny lęk, mianowicie εὐλάβεια, która w NT (Hbr 5,7; 12, 28) odnosi się do bojaźni Bożej. Jan natomiast stosuje termin φόβος zawierający te dwa znaczenia. Ich wybór zależy od kontekstu. Por. D. L. Akin, *1,2,3 John...*, s. 186, przyp. 141.

<sup>101</sup> Można kochać Boga i jednocześnie odczuwać przed Nim bojaźń, respekt (por. Hbr 5,7), ale nie można miłować Go i zarazem odczuwać strach przed Nim (por. Rz 8,14-15; 2Tm 1,7). Por. J. R. W. Stott, *The Letters of John...*, s. 169. Potwierdza to także ludzkie doświadczenie. Dwie miłujące się osoby nie odczuwają lęku przed sobą. Kto żyje zatem wewnątrz miłości Boga, jest wolny od ostatecznego lęku. Por. C. H. Dodd, *The Johannine Epistles*, MNTC, London 1946, s. 121.

<sup>102</sup> Fragment ten pojawia się w kontekście Dnia Pańskiego i związanym z nim sądem nad ludzką pychą i idolami. Por. J. D. W. Watts, *Isaiah (1-33)*, WBC 24, Columbia 2005, s. 59. Czasownik  $\text{קָם}$  - *powstać* nawiązuje do motywu psalmów lamentacji i Bożej obietnicy przywrócenia Prawa (por. np. Ps 3,8; 7,7; 9,20). Interpretacja, że Bóg powstaje, aby „przerazić ziemię” a nie kraj jest właściwa, mimo że sekcja na temat sądu rozpoczyna się ubolewaniem nad grzechami, których pełen jest kraj (por. Iz 2,7-8). Dzień Pana obejmuje wszystko to, co zostało stworzone, więc ziemię a nie tylko kraj. Por. W. A. M. Beuken, *Jesaja 1-12*, HThK.AT, Freiburg in Breisgau 2003, s. 105.

<sup>103</sup> Oczekiwanie (ἐκδοχή) to wzbudza niepokój tym bardziej dramatyczny, że poprzedzony przez nieokreślone zaimek τις w funkcji przydawki. Sąd, o którym tu mowa dotyczy grzechu i może mieć tylko jeden rezultat: *żar ognia* (πυρὸς ζήλος). Ogień kary jest elementem należącym do apokaliptyki (por. 2Tes 1,7-8; Ap 11,5; 20,14). Gniew Boży pochłonie tych, którzy odrzucają ofiarę Chrystusa. Ten napominający, parenetyczny fragment zamknie podobne stwierdzenie, że Bóg jest ogniem pożerającym (por. Hbr 12,29). Por. H. W. Attridge, *La Lettera ai Ebrei. Commento storico esegetico*, Letture Bibliche 12, Città del Vaticano 1999, s. 485.

Nadto *List* w tym samym kontekście zaznacza, że straszną jest rzeczą wpaść w ręce Boga żyjącego (φοβερὸν τὸ ἐμπσεῖν εἰς χεῖρας θεοῦ ζῶντος - werset 31)<sup>104</sup>.

Lęk w *1 Jana* wynika z faktu, że chrześcijanie nie osiągnęli jeszcze owoców wynikających ze wspólnoty z Bogiem. Jeszcze są za mało świadomi dziecięstwa Bożego (por. 1J 3,1) i za mało ufający mocy wypływającej z Boga (por. 1J 2,13n; 4,4; 5,4)<sup>105</sup>.

W stwierdzeniu, że ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον (w. 18b) dostrzegamy ponownie, że szyk tego zdania ma charakter emfaticzny i kładzie nacisk na doskonałą miłość. Zauważamy także, że w wyrażeniu ἡ τελεία ἀγάπη, przymiotnik τέλειος występujący tylko w tym miejscu w całym piśmiennictwie Janowym, znajduje się przed rzeczownikiem. Autor chce zatem podkreślić, że to właśnie doskonała miłość czyli ta, która w pełni się rozwinęła<sup>106</sup> wyrzuca na zewnątrz lęk.

Syntagma ἔξω βάλλω pojawia się w Mt 13,48 oraz Łk 14,35<sup>107</sup>. W pierwszym przypadku dotyczy selekcji ryb, spośród których usuwa się złe, w drugim zaś odnosi się do zwietrzałej, bezwartościowej soli. W obu tych miejscach mamy do czynienia z definitywnym odrzuceniem. Zatem także i w naszym przypadku chodzi o radykalne „rozstanie się” z lękiem.

W dalszej części swego wywodu Autor zauważa: ὅτι ὁ φόβος κόλασιν ἔχει (werset 18c). Przytoczony tekst jest w bardzo małym stopniu kontynuacją zdania z ὅτι, lecz stanowi antytezę do 18a: φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ<sup>108</sup>. Analizowane obecnie przez nas zdanie brzmi dosłownie: „ponieważ lęk ma karę”, czyli lęk zawiera karę. W pierwszym odczuciu nie jest rzeczą jasną, jaką treść Jan chce przekazać. Niektórzy uważają, że należy rozumieć tę frazę w sensie: „lęk zawiera w sobie karę”. Zatem ci, którzy żyją w lęku przed Bogiem, już teraz są ukarani doznając tego lęku. Zwolennicy tej interpretacji powołują się na J 3,18, gdzie czytamy, że niewierzący już teraz został osądzony (ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται)<sup>109</sup>.

<sup>104</sup> Jest to krótkie wyrażenie o charakterze eschatologicznym (por. *2Hen* 39,8), które podsumowuje i intensyfikuje cytaty z Pisma (por. np. Pwt 17, 2-7; 32,35; Hbr 6,4-7). Odniesienie do φοβερὸν otwiera perykopę (por. Hbr 10,27) i ponownie pojawi się w kontekście Synaju (por. 12,21). Por. H. W. Attridge, *La Lettera ai Ebrei...*, s. 485. Metafora rąk Boga wskazuje na nieuchronny, skazujący wyrok odnośnie do grzeszników. Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, NKB.NT 15, Częstochowa 2018, s. 456.

<sup>105</sup> Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 248.

<sup>106</sup> Por. S. S. Smalley, *1, 2, 3 John...*, s. 260.

<sup>107</sup> Por. także J 12,31; oraz 15,6, gdzie pojawia się czasownik ἐκβάλλω ἔξω. W obu tych odniesieniach mamy również do czynienia z definitywnym odrzuceniem: władcy tego świata (12,31) i tego, kto nie trwa w Chrystusie.

<sup>108</sup> Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 249.

<sup>109</sup> Por. J. Schneider, *κολάζω/κόλασις*, TDNT t. 3, s. 817.

Wydaje się jednak, że nie taka jest główna intencja Autora. Aby do niej dotrzeć zwróćmy w pierw uwagę na znaczenie kluczowego dla nas terminu κόλασις. Pierwotnie pojęcie to oznaczało poprawianie, karanie ze względu na dobro winowajcy<sup>110</sup>. W grece hellenistycznej κόλασις zaczyna coraz bardziej oznaczać karę<sup>111</sup>. W wyrażeniu *kara wieczna* jest zawsze obecna κόλασις (κόλασις αἰώνιος - por. *TestRub* 5,5; w *ApPtGr* 21 piekło jest określone jako τόπος κολάσεως)<sup>112</sup>.

Jedynie poza naszym tekstem odniesienie do κόλασις w NT odnajdujemy w Mt 25,46: καὶ ἀπελεύσονται οὗτοι εἰς κόλασιν αἰώνιον (dosł: *ci zaś odejdą na karę wieczną*). Ta znana wypowiedź przywołuje sąd ostateczny. Czas ostrzeżeń bezpowrotnie minął. Pozostają jedynie dwa przeciwstawne wyjścia: wieczna kara (κόλασις αἰώνιον) lub życie wieczne (ζωὴ αἰώνιον). Nie ma tutaj żadnej mowy o pojednaniu wszystkich<sup>113</sup>.

Mając na uwadze, że w 1J 4,17 Jan przekazuje, iż doskonała miłość nie ma lęku przed dniem sądu, lecz ufność, trzeba również uznać κόλασις w 1J 4,18 jako wyraźną aluzję do kary wiecznej. Chodzi o wieczne potępienie<sup>114</sup>. Lęk dotyczy więc ostatecznego odrzucenia. Termin ten przyjmuje zatem w NT sens eschatologiczny<sup>115</sup>, potwierdzony także przez Mt 25,46.

Ten jednak, *kto się lęka* definitywnej konfrontacji *nie został wydoskonalony w miłości* (ὁ δὲ φοβούμενος οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ)<sup>116</sup>. Zasada: *w miłości nie ma lęku* (w. 18a) zostaje ponownie potwierdzona, teraz jednak w języku bardziej osobowym: *ten, kto się lęka jest wciąż niedoskonały w miłości*. W tego typu osobie miłość Boża nie

---

<sup>110</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 724. Filon w *Conf.* 34, 171 stwierdza, że κόλασις nie wyraża czegoś karzącego w sposób dla kogoś szkodliwy, lecz stanowi miarę prewencyjną, jest „naprawą” grzechu.

<sup>111</sup> W 2Mch 4,38 czytamy w kontekście mordercy o imieniu Andronik, że Pan wymierzył mu karę (κόλασις), na którą zasłużył. Mdr 19,4 dostrzega w śmierci bezbożnych Egipcjan w falach Morza Czerwonego dopełnienie kary (κόλασις), która spotkała ich w plagach. Również w *MartPol.* 2,4 czytamy o strasznych karach (δεινὰ κολάσεις), jakie musieli znieść męczennicy. Por. J. Schneider, κολάζω/ κόλασις, TDNT t. 3, s. 816.

<sup>112</sup> Por. J. Schneider, κολάζω/ κόλασις, TDNT t. 3, s. 816.

<sup>113</sup> Por. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus: Mt 18-25*, EKK t. 1/3, Neukirchen-Vluyn 1997, s. 541.

<sup>114</sup> Por. D. L. Akin, *1,2,3 John...*, s. 186. Również związany z κόλασις czasownik κολάζω zachowuje w 2P 2,9 to samo znaczenie. Odnosi się tam do niesprawiedliwych, którzy zostaną ukarani w dniu sądu. Kryterium definitywnego rozstrzygnięcia będzie nie Tora, lecz tradycja apostołska rozumiana jako: „droga prawdy” (2P 2,2), „droga sprawiedliwości” (2P 2,21), „przykazanie Pana i Zbawiciela, podane przez waszych apostołów” (2P 3,2). Por. M. Mazzeo, *Lettere di Pietro, Lettera di Giuda*, I Libri Biblici. Nuovo Testamento 18, Milano 2002, s. 295.

<sup>115</sup> Por. B. Książdz, *Listy Jana (1-2-3)*, w: *Nowy Testament. Zupełnie nowa wersja z oryginalnych tekstów*, t. 2: *Atti-Lettere-Apocalisse*, Turyn 1988, s. 981, przyp. 18.

<sup>116</sup> Niektórzy uczeni uważali, że stwierdzenie to ma swoją paralelę z Pawłową ideą stopniowania pomiędzy chrześcijanami. Tylko niektórzy wśród nich są doskonali czy dojrzali (τέλειοι – por. 1Kor 2,6; 14,20; Flp 3,15; Kol 1,28). Jest to jednak wątpliwe, ponieważ w dualizmie Janowym przeciwieństwem doskonałej miłości nie jest miłość niedoskonała, lecz nienawiść. Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 725.

stała się jeszcze rzeczywistością<sup>117</sup>. Kategoria kary jest bowiem obca dla dzieci Bożych miłujących Boga i cieszących się przebaczeniem<sup>118</sup>.

## 2.8. BÓG JEST ŚWIATŁEM 1J 1,5

ὁ θεὸς φῶς ἐστίν

W naszych dociekaniach na temat Boga jako źródła miłości w ramach drugiego rozdziału, zatrzymujemy się obecnie nad określeniem: ὁ θεὸς φῶς ἐστίν. Tego typu „definicja” jest wyjątkowa w całej Biblii. Dla nas odgrywa szczególną rolę, ponieważ niesie ze sobą moralne implikacje w postaci wzajemnej miłości tak eksponowanej przez Autora *1 Jana*. Rzeczownik φῶς będziemy oddawać konsekwentnie jako *światło*, zgodnie z jego znaczeniem słownikowym i hebrajskim odpowiednikiem אור.

W 1J 1,5 Autor nawiązuje do wersetu 1,3 i przekazuje, że treścią jego proklamacji jest orędzie dotyczące Boga. Najważniejszym bowiem celem dla wierzącego jest wspólnota z Ojcem. Jan czyni wyraźną aluzję do słów: ἀκηκόαμεν - ἀπαγγέλλομεν (w. 3), przy czym zmienia ten ostatni czasownik na ἀναγγέλλομεν - *głosimy* (w. 5). Zaznacza także, że otrzymał to przesłanie od Jezusa Chrystusa (ἀπ' αὐτοῦ). Brzmi ono:

ὁ θεὸς φῶς ἐστίν καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία.

Trzeba podkreślić w tym miejscu, że stwierdzenie to należy do jednej z najbardziej istotnych wypowiedzi związanych z Bogiem i łączy się z 1J 4,16: *Bóg jest miłością*. Bóg zatem nie jest widziany jedynie w aspekcie moralnym, lecz nade wszystko metafizycznym<sup>119</sup>. Z Jego głębi wynika Jego moralna istota<sup>120</sup>. Objawiona prawda: *Bóg jest światłem*, ma na uwadze wszystkie religie naturalne i zmierza do zaprzeczenia, że słońce, czy księżyc są bóstwami<sup>121</sup>.

W ST termin „światło” pojawia się w sensie intelektualnym symbolizującym prawdę oraz moralnym - reprezentującym prawość (por. Ps 27 (26),1; 119 (118),130; Iz 5,20; Mi 7,8; w NT por. Rz 13,11-14; 2P 1,19)<sup>122</sup>. Stwierdzenie: *Bóg jest światłością* oznacza,

<sup>117</sup> Por. S. S. Smalley, *1,2,3 John...*, s. 261.

<sup>118</sup> Por. J. R. W. Stott, *The Letters of John...*, s. 169.

<sup>119</sup> Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 77.

<sup>120</sup> Tamże.

<sup>121</sup> Tamże.

<sup>122</sup> Pisma z Qumran posługują się również tym językiem (por. *IQS* 1,5.9-10; 5,19-21; *IQH* 4,5-6; *IQM* 13,15). Warto odnotować także, że wyrażenie: *doskonale światło* jako określenie Boga pojawia się w *IQH* 18,29. Światło jest doskonałym znakiem Boga. Symbol ten jest obecny we wszystkich literaturach, teologiach, kulturach i często powraca w psalmach (por. 4,7; 18 (17),29; 44,4; 89 (88),16. Por. G. Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione* t. 1 (1-50), EDB, Bologna 1988, s. 500.

że jest Absolutem w swej prawdzie oraz świętości<sup>123</sup>. Jest nieskończony, transcendentny, „całkowicie inny”<sup>124</sup>. Podobnie jak światło jest źródłem iluminacji, tak również Bóg jest źródłem wszystkiego, co czyni życie ludzkie radosnym, jasnym<sup>125</sup>. Warto też zauważyć, że *Ewangelia* Jana odnosi metaforę światła do Jezusa (por. J 8,12<sup>126</sup>; także 9,5;11,9-10), natomiast *I Jana* do Boga. Bóg jest więc światłem, o ile jest rozpoznawalny jako taki w Jezusie. Mamy zatem tutaj do czynienia z teologią chrystologiczną<sup>127</sup>.

Jan ujmuje tę samą wypowiedź posługując się także negacją:

*i nie ma w Nim żadnej ciemności* (καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία).

Jest to antytetyczny model pozytywnego stwierdzenia dostrzegalny w Biblii:

*Pan jest sprawiedliwy..., nie ma w Nim nieprawości* (Ps 92 (91),16).

W tego typu sytuacjach zdanie poprzedzone negacją stanowi emfazę, szczególnie wówczas, gdy zawiera podwójne zaprzeczenie, jak to ma miejsce właśnie w naszym przypadku<sup>128</sup>. W Bogu nie ma więc żadnej ciemności będącej synonimem grzechu, oddalenia się od Niego (por. J 1,4; 8,12; 12,35-36 oraz 11,9-10<sup>129</sup>).

Z faktu, że Bóg jest światłem Autor wyciąga moralną konkluzję:

ἐὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί,  
κοινωνίαν ἔχομεν μετ' ἀλλήλων...

Jan nie mówi teraz o Bogu, iż jest światłem, lecz że jest w świetle. Nie chodzi mu zatem o obraz, lecz istotę Boga, która może być ujęta w symbolice światła. Autor zaskakuje wypowiadając, że gdy chodzimy<sup>130</sup> w świetle, czyli jesteśmy zjednoczeni z Bogiem<sup>131</sup>, mamy dosłownie *wspólnotę z jedni z drugimi* (κοινωνίαν ἔχομεν μετ' ἀλλήλων).

Należałoby raczej oczekiwać μετ' αὐτοῦ - z *Nim*, jak na to wskazuje Kodeks Aleksandryjski<sup>132</sup>. Widać, że Autor jest całkowicie zakorzeniony w chrześcijańskiej

<sup>123</sup> Por. B. F. Westcott, *The Epistles of St. John...*, s. 16.

<sup>124</sup> Por. S. S. Smalley, *1,2,3 John...*, s. 20.

<sup>125</sup> Por. G. Strecker, H. W. Attridge, *The Johannine Letters...*, s. 26.

<sup>126</sup> W J 8,12 czytamy między innymi, że Jezus jest światłem świata (ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου). Słowa te występują w kontekście święta Namiotów. Wówczas dziedziniec kobiet w świątyni Jerozolimskiej był oświetlony przez wielkie świeczniki, które rzucały światło na całe miasto. Z literackiego punktu widzenia wypowiedź Jezusa należy do tak zwanych „słów objawienia”, które zaczynają się od autoprezentacji Objawiciela, następnie pojawiają się zaproszenie skierowane do słuchaczy oraz obietnica. Por. J. Beutler, *Il Vangelo di Giovanni...*, s. 294.

<sup>127</sup> Por. H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 85.

<sup>128</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 280.

<sup>129</sup> W tym ostatnim tekście światło i ciemność odnoszą się do moralności, natomiast pozostałe wymienione miejsca podkreślają światło jako objawienie prawdy.

<sup>130</sup> Czasownik περιπατεῖν - *chodzić*, wyraża sposób życia i działania i jest semityzmem (por. Iz 2,5; Prz 8,20).

<sup>131</sup> Κοινωνία zakłada przede wszystkim jedność z Ojcem i Synem (por. 1J 1,3). Wspólnota z Bogiem wiąże się także z etyczną powinnością. Musi bowiem prowadzić do wspólnoty (κοινωνία) z drugimi. Por. G. Strecker, H. W. Attridge, *The Johannine Letters...*, s. 28.

<sup>132</sup> Por. także H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 90, przyp. 47.

wspólnocie i zna drogę do Boga jedynie poprzez nią, ponieważ zachowuje ona orędzie Chrystusa<sup>133</sup>. Dla kroczących w świetle bezpośrednią i doświadczalną gwarancją ich jedności z Bogiem, jest trwanie w prawdziwej wspólnocie braterskiej<sup>134</sup>. To z kolei oznacza praktyczną miłość, bez której *κοινωνία* między braćmi przestałaby istnieć. Dla *I Jana* przykazanie miłości bliźniego okazuje się najważniejszą powinnością<sup>135</sup>. Wspólnota z Bogiem domaga się, jak wiemy, *chodzenia w świetle*, czyli czystego, moralnego postępowania oraz, zgodnie z dalszym ciągiem analizowanego wersetu 7, świadomości, że nikt nie jest bez grzechu. Grzechy istnieją w życiu chrześcijan (por. 1J 5,17), jednak krew Jezusa dokonuje oczyszczenia z nich:

τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας.

Bóg sam przyciąga chrześcijan do swego światła i umożliwia chodzenie w nim<sup>136</sup>, czyli w konsekwencji - wspólnotę z braćmi. Natomiast fałszywi prorocy uważali się za bezgrzesznych, albo nie przypisywali grzechowi żadnego znaczenia (por. 1J 1,6) ze względu na ich wyższą, duchową egzystencję<sup>137</sup>.

## 2.9. ŚWIECI JUŻ PRAWDZIWE ŚWIATŁO 1J 2,8

τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει

Autor w dalszym ciągu kontynuuje tematykę związaną ze światłem, ponieważ wyciąga z niej kolejne wnioski dotyczące miłości braterskiej. Prawda o świecącej już światłości pojawia się w kontekście ciemności, które ustępują oraz nowego przykazania:

πάλιν ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν, ὃ ἐστὶν ἀληθὲς ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ὑμῖν<sup>138</sup>,  
ὅτι ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη<sup>139</sup> φαίνει.

Ciemność znajduje się w odwrocie względem światła, ale nie została jeszcze całkowicie

<sup>133</sup> Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 82.

<sup>134</sup> Wspólnota z Bogiem w 1J 1,6: *Εὰν εἴπωμεν ὅτι κοινωνοῦμεν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ* zakłada czynienie prawdy (*καὶ ἐν τῷ σκότει περιπατοῦμεν, ψευδοῦμεθα καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν*). Wyrażenie: *czynić prawdę* pojawia się w J 3,21 i jest równoznaczne z czynieniem sprawiedliwości (*ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* - 1J 3,10). Kłamstwo oznacza coś więcej niż fałszywe przedstawienie faktów. Jest przeciwstawnym biegunem względem objawienia i jego prawdy. Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 285.

<sup>135</sup> Por. H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 93.

<sup>136</sup> Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 83.

<sup>137</sup> Tamże, s. 83.

<sup>138</sup> Nowość przykazania weryfikuje się w Chrystusie (*ἐν αὐτῷ*) oraz we wspólnocie chrześcijańskiej, do której skierowany jest list (*ἐν ὑμῖν*).

<sup>139</sup> Greckie *ἤδη* wskazuje na etap czasu nawiązujący do pierwszego, już mającego miejsce, „ukazania się” Jezusa Chrystusa we wcieleniu (por. 1J 1,2; 3,5.8), którego nie można oddzielać od powtórnego Jego „ukazania się” w czasie paruzji (por. 1J 2,28). Od chwili przyjścia Jezusa na świat stało się rzeczą możliwą, aby ludzie mieli *światło życia* (J 8,20) i mogli kroczyć *w świetle* w sensie religijno-moralnym (por. 1J 1,7). Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 113.

usunięta, jak na to wskazuje czas teraźniejszy: παράγεται - *przechodzi obok*. Czas zmagania z ciemnością trwa nadal, chociaż światło ogarnia już swym blaskiem coraz większe przestrzenie, czyniąc możliwym realizację ἐντολή καινή.

Przymiotnik καινός występuje w *Ewangeliu* Jana i Jego *Listach* pięciokrotnie, w tym czterokrotnie w kontekście miłości do bliźniego (por. J 13,34<sup>140</sup>; 1J 2,7.8; 2J 1,5). W pozostałych miejscach NT dostrzegamy go między innymi w wyrażeniach: καινή διαθήκη (por. 1Kor 11,25), καινή κτίσις (por. Ga 6,15), καινός ἄνθρωπος (por. Ef 2,15), οὐρανός καινός, γῆ καινή (por. Ap 22,1). Przytoczone rzeczywistości dotyczą eschatologii wyrażającej się w oczekiwaniu lub pewności zbawienia i sugerują, że także nowe przykazanie jest wartością eschatologiczną<sup>141</sup>, związaną z nowym światem. Wierzący żyją w nim już teraz, są wewnątrz zdobyci i przemienieni przez miłość<sup>142</sup>.

Światło jest nazwane ἀληθινόν - *prawdziwe*, ponieważ gwarantuje jasność. Chroni przed fałszywymi obietnicami. Prawdziwa światłość nie jest utożsamiona w *1 Jana* z Chrystusem<sup>143</sup>. Autor *Listu* dostrzega Go jako wywyższonego w niebie (por. 1J 2,1). Światło, które nieustannie świeci w teraźniejszości jest rezultatem wypływającym ze zbawczego wydarzenia dokonanego przez Chrystusa<sup>144</sup> i aktualizowanego przez Boga. Przestrzenią kontynuacji światła jest natomiast wspólnota Jana<sup>145</sup>. Autor nakłada obowiązek na „swoich” chrześcijan. Także od nich zależy, czy boskie światło - jako rozjaśniająca moc - dotrze i przeniknie świat pogrążony w ciemnościach<sup>146</sup>.

Chrześcijan wypełnia pewność wypływająca z wiary, że przeszli ze śmierci do życia, ponieważ kochają braci (por. 1J 3,14). Nie ma w tym stwierdzeniu żadnej ludzkiej wyniosłości, ponieważ ich moc pochodzi od Tego, który jest w nich (por. 1J 4,4)<sup>147</sup>.

---

<sup>140</sup> *Ewangelia* Janowa zna tylko jedno przykazanie, mianowicie to, które dotyczy wzajemnej miłości i jest określone wyrażeniem: ἐντολή καινή. Zostało tak nazwane w sposób zaskakujący. Jego nowość nie odnosi się do treści (por. np. Kpł 19,18), lecz do Osoby, która je wypowiada i nowej sytuacji, którą stwarza. Jezus ustanawia je jako rzeczywistość eschatologiczną. Jego uczniowie są w stanie miłować. Synoptycy mówią o przykazaniu miłości do Boga i bliźniego pojmując tego ostatniego jako każdego bez wyjątku człowieka. Jan mówi, jak stwierdziliśmy wcześniej, o jednym przykazaniu wiążącym jedynie uczniów między sobą. Nie chodzi tutaj o restrykcję by miłować braci zaniedbując tych, którzy są z tego świata. Janowi chodzi o podkreślenie, że miłość staje się charakterystycznym i odróżniającym rysem Kościoła. Miłość konkretyzuje się w czynie, nie jest zatem rozumiana jako dyspozycja wewnętrzna ani uczucie, lecz objawia się w konkretnej posłudze, spełnianej w pokorze względem brata w wierze, na wzór Chrystusa umywającego uczniom nogi. Dar Chrystusa z siebie (por. J 13, 1-17) będący aluzją do Jego krzyża, staje się warunkiem umożliwiającym miłowanie braci. Por. J. Zumstein, *Il Vangelo secondo Giovanni...*, s. 641-643.

<sup>141</sup> Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 113.

<sup>142</sup> Por. H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 122.

<sup>143</sup> Tamże, s. 123.

<sup>144</sup> Tamże.

<sup>145</sup> Nowość przykazania weryfikuje się w Chrystusie (ἐν αὐτῷ) oraz we wspólnocie Jana, do której skierowany jest list (ἐν ὑμῖν). Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 112.

<sup>146</sup> Tamże.

<sup>147</sup> Tamże.

Trwanie w świetle przynosi konkretny owoc w postaci miłości braterskiej:

ὁ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῷ φωτὶ μένει  
καὶ σκάνδαλον ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν (1J 2,10)<sup>148</sup>.

Bratem w wspólnocie Janowej jest ten, kto do niej należy, dokładniej zaś ten, kto pozostał jej wierny i nie przyłączył się do odszczepieńców. Ci zaś nie byli w ujęciu Autora *Listu braćmi*<sup>149</sup>. Nie można jednak wyciągać stąd mylnej konkluzji, iż stali się przedmiotem nienawiści ze strony tych, którzy trwali w wierności. Przeciwnie, to właśnie oni zostali znienawidzeni przez tych, co wybrali drogę fałszu<sup>150</sup>. Miłujący, w przeciwieństwie do nienawidzącego, trwa w światłości (ἐν τῷ φωτὶ μένει). Tekst kładzie nacisk na aktywne i trwające zachowanie miłości.

Trudność sprawia natomiast wyrażenie: σκάνδαλον ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν.

Σκάνδαλον opisuje *pułapkę, zgorzenie, powód do grzechu, obrazę* sprawiającą tak intensywną przykrość, że doprowadza wierzącego do upadku. Problemem pozostaje, jak rozumieć ἐν αὐτῷ. Wyrażenie to rozjaśnia Ps 119 (118),165:

*Obfity pokój dla miłujących Twe Prawo, nie spotka ich żadne potknięcie*

(εἰρήμη πολλὴ τοῖς ἀγαπῶσίν τὸν νόμον σου καὶ οὐκ ἔστιν αὐτοῖς σκάνδαλον).

W 1J 2,10c dostrzegamy przed zaimkiem αὐτῷ dodatkowo przyimek ἐν, pominięty w cytowanym psalmie (αὐτοῖς). Okazuje się, że może uzupełniać dativus<sup>151</sup>, jak to potwierdza np. Ga 1,16: ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί.

Nadto spotykamy ἐν αὐτοῖς w LXX Jdt 5,20: ἔστιν ἐν αὐτοῖς σκάνδαλον - w kontekście

---

<sup>148</sup> Autor przytacza także w 1J 2,9 przykład negatywny: Ὁ λέγων ἐν τῷ φωτὶ εἶναι καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ ἔστιν ἕως ἄρτι.

Warto odnotować, że Kodeks Synajski dodaje po słowach: τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῶν - *jest kłamcą* - i: ψευστὴς ἐστὶν καὶ. Bycie w świetle zakłada wspólnotę z Bogiem (por. 1J 1,6), poznanie Go (por. 1J 2,3), trwanie w Nim (por. 1J 2,6). Łączy się także z wymaganiami etycznym, czyli z miłością do brata. Przeciwnością tej miłości jest nienawiść względem niego. Nienawiść i miłość wpisują się w ramy dualizmu Janowego. Autor zna jedynie wybór między nimi, nie dopuszcza natomiast sytuacji neutralnej. Należy także pamiętać, że w języku biblijnym nienawiść oznacza niekiedy: *nie kochać, zaniedbać wymaganą miłość*, bez okazania przy tym jakiegokolwiek wrogości postawy (por. Pwt 21,15-17; Prz 13,24). Obojętność, wyniosłość, lekceważenie drugiego wystarczyłyby, aby Autor określił tego typu zachowania jako nienawiść względem bliźniego. Jan piętnuje także zaniechanie materialnej pomocy komuś, kto znajduje się w sytuacji konieczności (por. 1J 3,17). *Ewangelia* Jana mówi o nienawiści jaką świat żywi względem Jezusa i Jego uczniów (por. J 7,7; 15,18-19; 17,14). Wspólnota Janowa doświadczyła jej w sposób bolesny. Mając na uwadze ten fakt, nienawiść wśród braci, czyli wśród chrześcijan ukazuje się jako szczególnie dotkliwa. Przywołuje nie tylko wrogą postawę świata, lecz także doprowadza do rozbitcia wspólnoty. Wyrażenie: ἕως ἄρτι - *dotąd jeszcze* (1J 2,9) nabiera dodatkowej mocy, ponieważ stanowi kontrast do ἦδη - *już* z werseku 8 traktującego o światłości, która świeci. Kto zatem trwa w nienawiści, nie rozpoznaje nowej eschatologicznej kwalifikacji czasu. Por. H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 124-125.

<sup>149</sup> Tamże, s. 126.

<sup>150</sup> W *1 Jana* przeciwieństwem miłości nie jest jej brak czy indyferentyzm, lecz nienawiść do brata (por. 2,11; 3,15; 4,20). Tego typu mentalność rozwinęła się bez wątpienia poprzez bolesne doświadczenia, które stały się udziałem wspólnoty Janowej i zostały zadane przez tych, którzy ją opuścili. Odszczepieńcy obrali szybko wobec niej postawę nienawiści. Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 379.

<sup>151</sup> Por. F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatik...*, § 220, 1.

mowy Achiora, który przestrzega Holofernesa przed atakiem na Betulię aż do momentu, gdy Izraelici zgrzeszą przeciw Bogu. Wówczas σκάνδαλον, czyli przyczyna upadku będzie w nich widoczna. Jest rzeczą możliwą, że Autor nawiązał do tych tekstów i przystosował je do swoich formuł wyrażających immanencję. W związku z ἐν αὐτῷ warto przywołać także tekst J 11,9-10:

... *Jeżeli ktoś chodzi za dnia, nie potyka się, ponieważ widzi światło tego świata. Jeżeli jednak ktoś chodzi w nocy, potknie się, ponieważ brak mu światła.*  
(ὅτι τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ).

W 1J 2,10c mamy analogiczną sytuację: miłujący swego brata trwa w światłości (chodzi za dnia) i nie ma w nim przyczyny sprawiającej upadek (nie potknie się).

Miłującemu nie zagraża więc niebezpieczeństwo odpadnięcia od wiary, zerwania jedności z braćmi chrześcijanami, ponieważ towarzyszy mu nieustannie światłość, w przeciwieństwie do chodzącego w nocy, któremu brak światła (τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ) i dlatego potyka się, czyli zrywa z prawdziwą wiarą i braćmi<sup>152</sup>.

Autor zachęca do miłości braterskiej odwołując się także do paralelizmu antytetycznego względem 1J 2,10:

ὁ δὲ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῇ σκοτίᾳ ἔστιν  
καὶ ἐν τῇ σκοτίᾳ περιπατεῖ καὶ οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει,  
ὅτι ἡ σκοτία ἐτύφλωσεν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ (1J 2,11).

Jan mówi o konsekwencjach zawinionego oddalenia się od Boga, spowodowanego przez nienawiść do braci. W 1J 1,6 kroczenie w ciemności było powodem wykluczenia ze wspólnoty z Bogiem, natomiast w 2,11 staje się skutkiem oddzielenia się od Boga<sup>153</sup>. Nienawidzący brata skazuje siebie na niepewność i brak orientacji. Droga, którą kroczy staje się dla niego nieznana. Nadto chodzenie w ciemności oznacza nie tylko brak celu, lecz także implikuje niegodziwość<sup>154</sup>. Te obrazowe wyrażenia zawierają egzystencjalne i teologiczne wypowiedzi. Ciemność jest widziana jako aktywna moc zagrażająca człowiekowi. Zwycięża go jednak tylko wtedy, gdy sam ją wybiera, czyli przedkłada nienawiść nad miłość<sup>155</sup>.

<sup>152</sup> Niektórzy uważają, że ἐν αὐτῷ odnosi się do ἐν τῷ φωτί, czyli do światła. Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 115; S. S. Smalley, *1,2,3 John...*, s. 62. Jeśli σκάνδαλον pojmuje się w sposób metaforyczny jako przeszkodę znajdującą się na drodze i doprowadzającą do upadku (por. LXX Kpł 19,14) oraz łączy się ją z błędzeniem w ciemności z 1J 2,11, wówczas werset 10c dobrze wpisuje się w całość obrazu: w świetle nie ma żadnego niebezpieczeństwa, lecz tylko w ciemności. Jednak trzeba stwierdzić, że ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν należy do wypowiedzi związanych z immanencją, która ma wymiar osobowy. Por. H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 127.

<sup>153</sup> Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 115.

<sup>154</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 387.

<sup>155</sup> Por. H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 128.

Wyrażenie: οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει stanowi groźbę, być może połączoną z niebezpieczeństwem potępienia (por. Ap 17,8.11: εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει)<sup>156</sup>. Autor zaznacza, że miłość nie zaślepia, lecz nienawisć. To właśnie ta zaślepiająca nienawisć sprawiła, że na wspólnotę padł ponury cień i wielu wypadło z światła bożej łaski<sup>157</sup>. Na zasadzie kontrastu możemy zatem stwierdzić, że miłujący swego brata (por. 1J 2,10) wie dokąd zmierza, ponieważ żyje w świetle, czyli w braterskiej wspólnotcie z innymi. Jego celem jest jedność z Bogiem.

Omówione passusy, chociaż wydają się w pierwszym odczuciu odbiegać od tematu miłości Bożej, to jednak ukazały do jakiego stopnia światło, jakim jest Bóg oraz wspólnota braterska odbijająca wydarzenie zbawcze Chrystusa, są powiązane z miłością do braci.

Reasumując rozważania drugiego rozdziału należy zauważyć, że przez fakt trwania w Bogu oraz Jego zamieszkiwanie w człowieku, miłość Boża osiąga swoją doskonałość. Jan akcentuje w tym względzie także nasze zaangażowanie. Skutkiem doskonałej miłości jest ufność przed dniem sądu, ponieważ już w obecnym świecie jesteśmy dziećmi Boga jak Chrystus Jego Synem. Prawdy te znajdują swój fundament w najbardziej znaczącym stwierdzeniu *Listu: Bóg jest miłością*. Jego ἀγάπη jest zawsze uprzednia i uzdalniająca do miłowania braci. Nadaje wierzącym nową jakość, która stanie się przedmiotem badań w trzecim rozdziale.

---

<sup>156</sup> Teksty te odnoszą się w Ap do Bestii, która nieustannie zmierza ku ostatecznej zagładzie.

<sup>157</sup> Tamże. Czasownik τυφλόω oznacza w J 12,40 (cytat z Iz 6,9) zaślepienie płynące z niewiary. W naszym zaś przypadku wiąże się z długim przebywaniem w ciemności, które pozbawia oczy zdolności widzenia w sensie rozróżniania.

## ROZDZIAŁ III

### SKUTKI BOŻEJ MIŁOŚCI

Miłość Boga sprawia, że jesteśmy zdolni kochać. Prawda ta powraca i jeszcze powróci do nas w różnych ujęciach. Obecnie ukażemy, iż Boża ἀγάπη wzbudza zachwyty i dokonuje realnej przemiany w wierzących czyniąc ich dziećmi Boga. Zachowuje także pewien tajemniczy walor, niespodziankę w odniesieniu do eschatologicznej przyszłości. Nadto wprowadza w życie wierzących nowy styl, staje się bowiem znakiem rozpoznawczym każdego, kto należy do Bożej rodziny. Poza tym pozwala wyraźnie odróżnić dzieci Boga od dzieci diabła. Objawia się na zewnątrz w relacjach ludzkich w czynieniu sprawiedliwości, nadto daje się rozpoznać w pełnieniu woli Bożej i zachowywaniu przykazań. Nie jest więc abstrakcyjna, skoro przejawia się w konkretnych postawach.

#### 3.1. MIŁOŚĆ BOGA USYNAWIA 1J 3,1

ἴδετε ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατήρ,  
ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν, καὶ ἐσμέν.

Wprowadzenie tematu Boga, który jest kochającym Ojcem, rozpoczynamy od 1J 3,1, który stanowi zwieńczenie naszych analiz dotyczących uprzedniej miłości Boga wobec człowieka. Nadto inicjuje zagadnienie ojcowskiej miłości Boga, będącej przedmiotem dociekań właśnie w trzecim rozdziale. Jan uświadamia czytelnikowi, że akt obdarowania miłością przez Boga, nierozzerwalnie wiąże się z jednoczesnym stawianiem się Bożymi dziećmi.

Autor *1 Listu* ma jednak świadomość, że człowiek jako istota wolna może nie przyjąć tego daru, ponieważ już w wersecie 4,8 podaje konsekwencje podjęcia takiej decyzji:

ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν, ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν.

Stwierdzenie to, chociaż ma smutny wydźwięk z powodu możliwości odrzucenia miłości, to jednak pośrednio podkreśla fakt, że niemożliwe jest rozdzielanie daru Bożej miłości od daru Bożego dziecięstwa. Oba są wobec siebie nierozłączne.

Dziecięstwo Boże istnieje właśnie dzięki „tej” jedynej w swoim rodzaju miłości Boga, która rodzi zachwyty: ποταπὴ ἀγάπη.

Jan stosując przymiotnik ποταπός<sup>1</sup> - *jakiego rodzaju, jaki, jak wielki, jak potężny*<sup>2</sup> - po raz kolejny ukazuje szczególny charakter Bożej miłości<sup>3</sup>. Pragnie tym samym dowieść, że żadna inna miłość nie jest „taka” i jedynie o miłości Boga można powiedzieć: ποταπή ἀγάπη. Autor *1 Listu* poprzez zastosowanie tego dość rzadko występującego w NT przymiotnika, okazuje swoje zadziwienie Bożą miłością, a jednocześnie podkreśla jej obfitość, bezmiar i ogrom<sup>4</sup>. To właśnie dzięki niej zostaliśmy nazwani Jego dziećmi: τέκνα θεοῦ.

Translacja sformułowania: ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν, wiąże się z trudnością oddania jego zabarwienia emocjonalnego.

Należy zauważyć, że w grece hellenistycznej zatarła się granica pomiędzy zastosowaniem klasycznie celowego ἵνα oraz skutkowego ὥστε (w zasadzie oba spójniki mogą pełnić obie funkcje)<sup>5</sup>. W związku z tym tłumacze zastanawiają się nieraz, czy zdanie to oddać jako celowe czy skutkowe. Mając jednak na uwadze przede wszystkim celowość Bożego działania oraz ogrom miłości Boga w stosunku do człowieka, trzeba przyjąć, że ἵνα ma w tym miejscu znaczenie celowe<sup>6</sup>, które można sparafrazować: *Bóg po to obdarzył człowieka miłością, aby ten mógł otrzymać godność/miano Jego dziecka*.

Autor wzmacnia swój przekaz poprzez zastosowanie odpowiednich form gramatycznych:

1. ὁ πατήρ δέδωκεν ποταπήν ἀγάπην – *jak wielką miłość dał nam Ojciec*.

Należy zauważyć, że syntagma ποταπήν ἀγάπην zajmuje w zdaniu pozycję emfaticzną. Ojciec obdarzył nas taką miłością w przeszłości, uczynił to jeden raz, ale skutki Bożego działania trwają do dziś, jak to potwierdza zastosowanie czasu *perfectum*: δέδωκεν.

2. ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν

Polskie tłumaczenie, do którego przywykliśmy: *zostaliśmy nazwani dziećmi Bożymi*, nie oddaje pełni i głębi przytoczonego zdania. Stwierdziliśmy wcześniej że mamy tutaj do czynienia z ἵνα *finalis* (zostało pominięte w przekładzie), zatem translacja powinien brzmieć: *abyśmy zostali nazwani dziećmi Bożymi*.

Wyrażenie: ἵνα ... κληθῶμεν implikuje przybrane synostwo Boże<sup>7</sup>. Zostać nazwanym

<sup>1</sup> Klasyczna forma tego przymiotnika brzmi ποδαπός. W NT forma ποταπός zastosowana została jedynie 7 razy, z czego tylko raz w pismach Janowych, w: *Bible Works for Windows v. 6.0*.

<sup>2</sup> Por. W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament...*, s. 1378.

<sup>3</sup> Wcześniej, aby zaznaczyć szczególny rodzaj miłości Boga, Jan łączył rzeczownik miłość z rodzajnikiem: ἡ ἀγάπη. Pisaliśmy o tym zabiegu w rozdziale drugim (paragraf 2.2.).

<sup>4</sup> Por. S. S. Smalley, *1,2,3 John...*, s. 140.

<sup>5</sup> Por. A. Paciorek, *Elementy składniowe ...*, s. 109.

<sup>6</sup> Jest to tak zwane ἵνα *finalis*.

<sup>7</sup> Por. J. Painter, *1, 2, and 3 John...*, s. 219.

Bożym dzieckiem oznacza przyjąć tożsamość Bożego dziecka. Warto w tym miejscu zaznaczyć że *być nazwanym* (ἐκλήθην) często oznacza po prostu *być* (εἶναι)<sup>8</sup>. Konkretny zaś fakt przyjęcia miana czy wręcz *stania się* Bożym dzieckiem oddaje zastosowany w tym miejscu czas *aoristum*: κληθῶμεν.

Należy również pamiętać, że posługiwanie się wobec siebie określeniem (nazwą) *dzieci Boże*, niesie ze sobą pewne zobowiązania i narzuca postawę zdrowej dumy z przyjętej tożsamości.

### 3. καὶ ἔσμέν

Skutki obdarowania Bożą miłością ciągle trwają: *i jesteśmy* [domyślnie: *dziećmi Boga na zawsze*]. Tę prawdę przekazuje zastosowany tu czas *praesens*: ἔσμέν.

W myśli Jana zaskakuje fakt, że jednorazowa Boża czynność obdarowania miłością człowieka oznacza ciągłe jej trwanie. Bóg nie cofa swojego słowa i nigdy nie powstrzymuje swojej miłości, niezależnie od ludzkich czynów. Jego dar jest niezmienny. Skutek obdarowania Bożą miłością jest więc zawsze aktualny: człowiek nie przestaje być Jego dzieckiem.

Przed Janem trwałość miłości Boga wobec człowieka opisywali także prorocy<sup>9</sup>, można by zatem stwierdzić, że w ujęciu Jana nie ma żadnej nowości.

Jednak w *I Liście* na szczególną uwagę zasługuje zachęta do trwania/pozostawania w Bogu, zaakcentowana w wersecie 2,28 (μένετε ἐν αὐτῷ) bezpośrednio poprzedzającym analizowany przez nas fragment. Autor podkreśla, że trwanie/pozostawanie w Bogu potęguje odczucie obdarowania Bożą miłością. Zatem skoro człowiek trwa w Bogu, to świadomość Bożego dziecięctwa pozostaje w nim niezachwiana i towarzyszy jej

---

<sup>8</sup> Ten fakt przybliży nam tekst paralelny Oz 2,1: *Liczba synów Izraela będzie jak piasek nadmorski...* (καὶ ἦν ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης...), *będą im mówić: "Dzieci żyjącego Boga"* (ὕμεῖς ἐκεῖ κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ ζῶντος). w: R. E. Brown., *Le lettere di Giovanni...*, s. 536 oraz H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 180.

<sup>9</sup> Jr 31,3: *Ukochałem cię odwieczną miłością, dlatego też zachowałem dla ciebie laskawość.*

Bóg zwraca się w tych słowach do swego ludu jak do kobiety. Podwojenie hebrajskiego rdzenia **נחם** znajduje swoją jedyną paralelę w 1Sm 20,17, gdzie jest mowa o wyjątkowej przyjaźni między Jonatanem i Dawidem. Tekst Jeremiasza jest jednak bardziej bogaty w treść, eksponuje bowiem wieczną miłość. Por. G. Fischer, *Jeremia 26-52*, HThK.AT, Freiburg-Basel-Wien 2005, s. 146-147. Należy też zaznaczyć, że miłość Boga do ludu nie jest w ST tematem wiodącym, jak to ma miejsce w Nowym Przymierzu. Niemniej jest obecny, głównie w: Iz, Jr, Oz. Por. J. R. Lundbom, *Jeremiah 21-36*, AB, New York-London-Toronto 2004, s. 415.

Iz 54,10: *Bo góry mogą ustąpić i pagórki się zachwiać, ale miłość moja nie odstąpi od ciebie i nie zachwieje się moje przymierze pokoju, mówi Pan, który ma litość nad tobą.*

Słowa te pojawiają się w kontekście odnowienia Jerozolimy po niewoli babilońskiej - na podobieństwo odbudowy rozbitego małżeństwa (por. Iz 54,6-8). Prorok podkreśla niezachwianą naturę miłości (חַסְדִּים) Boga. Por. J. D. W. Watts, *Isaiah (34-66)*, WBC 25, Colombia 2005, s. 798. Jego chwilowy gniew ustępuje miejsca wiecznej miłości (חַסְדִּים עוֹלָמִית - por. Iz 54,8), która nigdy się nie zmienia wobec Jerozolimy.

Por. B. S. Childs, *Isaia*, Commentari Biblici, Brescia 2005, s. 468.

poczucie przynależności do Bożej rodziny.

Warto zwrócić uwagę również na fakt, iż właśnie w analizowanym wersecie termin τέκνον w odniesieniu do *dziecka Boga*, został użyty po raz pierwszy w całym *I Liście*. W Biblii rzeczownik ten ma również odniesienie do *synów Abrahama*, zarówno tych, którzy genealogicznie wywodzą się od Abrahama, jak i wszystkich wierzących w Boga, pochodzących od niego na mocy wiary<sup>10</sup>.

Jednakże nowością w myśli Jana jest zastosowanie syntagmy τέκνα θεοῦ jedynie w odniesieniu do Bożego dziecięctwa człowieka. Jezus jako Jedyny Syn Boga, określane jest zawsze jako υἱὸς τοῦ θεοῦ, jak to już zaznaczaliśmy w niniejszej rozprawie<sup>11</sup>. Jan wyraźnie więc rozgranicza Boże synostwo Jezusa oraz Boże synostwo człowieka.

W stwierdzeniu καὶ ἐσμέν możemy dopatrywać się także zachęty, czy wręcz nawoływania do świadczenia życiem o przynależności do Bożej rodziny. Jest to echo prawdy, którą żyli Żydzi czując się wyjątkowymi wobec innych narodów, właśnie ze względu na Boże wybranie (Iz 43,1; 45,11-15; 63,8; 64,8; Ma 1,2; 3,17)<sup>12</sup>.

W ST oraz w literaturze międzytestamentowej określenie *dzieci/synowie Boga* odnosiło się do całego Izraela lub poszczególnych Izraelitów, gdyż z powodu pobożności jaką się odznacжали, już teraz można było nazywać ich dziećmi Boga: παῖδα κυρίου (por. Mdr 2,13)<sup>13</sup>. Bóg obiecał Izraelitom, że będą Jego ludem już w Wj 6,7:

*I wezmę sobie was za mój lud, i będę wam Bogiem*<sup>14</sup>.

Zatem do rodziny Bożej Izraelita wchodził na mocy Bożej obietnicy, czuł się więc wyróżniony i jednocześnie wewnętrznie zobowiązany, aby godnie postępować<sup>15</sup>.

---

<sup>10</sup> Można to zauważyć chociażby w J 8,39: εἰ τέκνα τοῦ Ἀβραάμ ἐστε.... Najczęściej jednak (6 na 12 przypadków) wyrażenie: τέκνα/τέκνον odnosi się do synów Boga (J1, 12; 11,52; 1J 3,1.2.10; 5,2). Nadto w 2J i 3J określenie τέκνα dotyczy dzieci Kościoła. Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 536.

<sup>11</sup> Patrz paragraf 1.2. naszej rozprawy.

<sup>12</sup> Dla przykładu w Iz 43,1 czytamy między innymi: *Nie lękaj się, bo cię wykupiłem, wezwałem cię po imieniu; tyś moim*.

Ratując swój lud z wygnania babilońskiego, Bóg okazuje się jego najbliższym krewnym, który nie pozwala utracić rodzinnego dziedzictwa. Wyzwalające działanie Boga względem Izraela/Jakuba rozpoczęło się już wraz z pojawieniem się Persów i posiada nie tylko zewnętrzne konsekwencje. Zmienia także wewnętrzną jakość ludu, ponieważ jest on wzywany przez Boga po imieniu. Bóg nawiązał z nim relację osobową. Formuła אֲנִי הוֹצֵאתִי (moim jesteś ty) ma charakter ekskluzywny i podkreśla, że lud należy jedynie do Boga. Por. U. Berges, *Jesaja 40-48*, HThK.AT, Freiburg-Basel-Wien 2008, s. 271-272.

O relacji Boga jako Ojca wobec Izraela - narodu wybranego pisze także W. Chrostowski, *Bóg jako Ojciec w Judaizmie*, w: *Ty Panie jesteś naszym Ojcem (Iz 64,7). Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Warszawa 1999, s. 207.

<sup>13</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 536.

<sup>14</sup> Tekst ten stanowi typową formułę przymierza. Czasownik אָנָקַחְתִּי (wezmę) oznacza tutaj „formalną adopcję ze strony Boga”. J. Lemański, *Księga Wyjścia*, NKB.ST 2, Częstochowa 2009, s. 198.

<sup>15</sup> Ciekawa sytuacja pojawia się w J 11,48-52 w *mowie Kajfasza*, który identyfikuje lud Boży (λαός) z narodem Izraelskim (έθνος). Widać tu wyraźnie Janową ironię, gdyż greckie έθνος zazwyczaj zarezerwowane było na określenie pogan. Autor akcentuje więc fakt, iż Żydzi w stosunku do Jezusa zachowują się właśnie jak poganie, którzy nie poznali Mesjasza mimo, że przyszedł na świat po to,

NT do zachęty dawania świadectwa o przynależności do Boga dodaje także imperatyw miłości wobec nieprzyjaciół, zaakcentowany szczególnie w słowach Jezusa w Mt 5,44-48:

*miłujcie waszych nieprzyjaciół... abyście mogli się stać synami Ojca...  
ponieważ sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi...  
bądźcie doskonali, jak On jest doskonały<sup>16</sup>.*

Słownictwo dotyczące zrodzenia z Boga w pismach Janowych<sup>17</sup> zostało na tyle rozwinięte, aby z łatwością można było stwierdzić czy chodzi o synostwo przez zrodzenie (Jezus) czy przybranie (człowiek). Również tradycja żydowska, która stawia wymagania aby żyć adekwatnie do godności synów Boga, odgrywa w tej kwestii rolę fundamentalną<sup>18</sup>.

---

aby τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγη εἰς ἕν (w. 52). W tym miejscu lud Boży obejmuje już nie tylko naród żydowski, ale również wierzących w Chrystusa. Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 539. Jan wiąże Boże dzieciństwo ze zrodzeniem z Boga, którego kryterium jest wiara (J 1,12-13). Tym samym granice judaizmu zostają zniesione. Por. H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 181. Jan niejednokrotnie będzie powracał do prawdy, że dzięki wierze w Jezusa Chrystusa człowiek zostaje zrodzony do Bożej rodziny (np. J 1, 47-49). Prawdziwym Izraelitą jest ten, kto wyznaje, iż Jezus jest Synem Boga i Królem Izraela. Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 539. Temat ten kontynuuje Justyn Męczennik: *Chrystus rodzi nas dla Boga* (Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 123.9), w: R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 539. Jednak wiara w Jezusa jako Mesjasza, dzięki której rodzimy się jako dzieci Boże, powinna za sobą pociągać także uczynki. Autentyczny Boży syn to ten, który przestrzega przykazań (tamże), ale nie z przymusu, lecz z wewnętrznego przekonania, z miłości jaką złożył w jego sercu Bóg-Ojciec. Z kolei św. Paweł mimo, że nie jest tak precyzyjny gramatycznie jak Jan i na określenie chrześcijan stosuje zarówno υἱοί jak i τέκνα, wyraźnie rozgranicza pomiędzy synostwem Bożym człowieka oraz synostwem Bożym Jezusa. U Pawła synostwo człowieka w stosunku do Boga opiera się na adopcji (por. Rz 8,15 i 9,4). Warto zauważyć, że zarówno Jan jak i Paweł zrodzenie z Boga wiążą z chrztem i działaniem Ducha Świętego: Ga 3,26-27; 4,6; Rz 8,15-16; J 3,5. Tamże, s. 536. Nadto zrodzenie z Boga staje się częścią Nowego Przymierza opartego na przykazaniach, a szczególnie na przykazaniu miłości (J 4,7). Dlatego też tytuł *dzieci Boże* może się odnosić w całej pełni dopiero do wieczności, niemniej jednak już w teraźniejszości staje się rzeczywistością. Por. G. Strecker, *Die Johannesbriefe ...*, s. 152.

<sup>16</sup> Kategoria nieprzyjaciół opisuje tutaj wrogów, prześladowców. Temat prześladowań jest obecny w Kazaniu na Górze i przenika całą Ewangelię Mateusza (por. np.: 5,10.11-12; 10,17.18.22-23; 24,9-10). Celem miłości do wrogów jest objawienie synów Bożych, którzy są otwarci na wszystkich i miłują bez żadnych kalkulacji. Por. R. T. France, *The Gospel of Matthew*, NICNT, Grand Rapids-Cambridge 2007, s. 227. Doskonałość wymagana od uczniów osiąga apogeum w rezygnacji z własnych praw i w miłości do nieprzyjaciół. Por. A. Sand, *Das Evangelium nach Matthäus*, RNT, Regensburg 1986, s. 121.

<sup>17</sup> O Bożym zrodzeniu mówi również J 1,12-13: *Wszystkim tym jednak, którzy Je przyjęli, dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi, tym, którzy wierzą w imię Jego którzy ani z krwi, ani z żądzy ciała, ani z woli męża, ale z Boga się narodzili.*

Stanie się dzieckiem Bożym dokonuje się poprzez wiarę w Słowo, które, jak wskaże dalsza narracja, jest Jezusem (por. J 2,23), Synem Bożym (por. J 3,18). Dzieciństwo Boże nie ma nic wspólnego ze zwykłymi narodzinami człowieka. Jest dziełem samego Boga. W czwartej *Ewangelii*, tak jak Jezus pochodzi z góry, tak samo ci, którzy wierzą w Niego, czyli dzieci Boże mają to samo pochodzenie od Boga albo z góry. Por. A. T. Lincoln, *The Gospel according to Saint John*, BNTC, Grand Rapids 2013, s. 102-103. W wyrażeniu: *z Boga się narodzili* (ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν) aoryst ἐγεννήθησαν ma wydźwięk gnomiczny. Por. H. Thyen, *Das Johannesevangelium...*, s. 88.

<sup>18</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 538.

Godność Izraelitów jako synów Boga jest wynikiem relacji wynikającej z Przymierza. Bóg ustanowił Izrael jako swój Naród Wybrany poprzez czyn uwolnienia z Egiptu (Wj 24,32-33), który był jednocześnie aktem miłości. W judaizmie rabinicznym *umilowanymi [przez Boga] są Izraelici ponieważ są nazwani synami Wszchemogącego* (Abot 3,14). Bóg ze względu na szczególną miłość odnosi się do nich: *jesteście Synami Boga* (Pwt 14,1), przypominając Izraelitom o ich synowskiej godności i dając im przykazania, według

Trzeba też zauważyć, że Jan w *I Liście* zwracając się do swoich czytelników stosuje termin: τέκνια (2,1.12.28; 3,7.18; 4,4; 5,21)<sup>19</sup>. Jednak konsekwentnie rozgranicza określenia τέκνα/τεκνία tak, aby czytelnik nie miał wątpliwości co Autor chciał wyrazić<sup>20</sup>.

### 3.2. MIŁOŚĆ BOGA PRZEMIENIA 1J 3,2

ἀγαπητοί νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμεν καὶ οὕτω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα  
οἴδαμεν ὅτι ἐὰν φανερωθῇ ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα  
ὅτι ὁψόμεθα αὐτὸν καθὼς ἐστίν

Nie ma wątpliwości, że Jan poprzez słowa: νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμεν oznajmia swoim podopiecznym, że już teraz, tu na ziemi, są dziećmi Boga dzięki Jego miłości. Apostoł wyraźnie oznajmia stan terażniejszy, obecny status człowieka wobec Stwórcy<sup>21</sup>. Należy jednak pamiętać z poprzednich paragrafów, kto może osiągnąć ową godność dziecka Bożego.

Zastosowane na początku wersetu sformułowanie ἀγαπητοί, odnosi się do adresatów i wskazuje przede wszystkim na fakt, jak bardzo Autor czuje się odpowiedzialny za swoją wspólnotę. Jan w sposób pośredni daje również świadectwo, iż sam jest godzien nosić miano dziecka Bożego, ponieważ wypełnia Boży nakaz miłości bliźniego.

Wiemy przecież, że dopiero poprzez miłość okazaną bliźniemu, człowiek jest w stanie wyrazić swoją przynależność do Bożej rodziny i przysłą relację z Ojcem, o której mówi dalsza część analizowanego wersetu.

W tym też miejscu napotykamy trudności związane z translacją tekstu. Egzegeci generalnie przychylają się do jednego tłumaczenia, jednak rozumienie całego fragmentu 1J 3,2 jest zależne od tego, jak zostaną ustalone znaki interpunkcyjne w tym zdaniu.

W ramach tego samego wersetu, w zdaniu: καὶ οὕτω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα możliwe są dwie różne interpretacje tekstu:

---

których mają żyć. Drugi aspekt Bożego synostwa Izraela odnosi się do życia jako synowie Boży. Księga Ozeasza zapoczątkowuje napomnienie profetyczne skierowane do synów Boga, którzy mimo Jego miłującej ojcowskiej troski, oddalili się od Niego i Jego prawa. Z kolei w Jr 31,9 Bóg mówi, że jest Ojcem dla Izraela. Akcent położony na życie Izraelitów jako synów Bożych doprowadził do przekonania, że nie wszyscy Izraelici byli godni tego tytułu, lecz tylko Ci, którzy żyli pobożnie i przestrzegali prawa: *dla sierot bądź jak ojciec.... będziesz jak Syn Najwyższego* (Syr 4,10). Tekst ten wyraźnie wprowadza warunek moralny. Por. Brown R. E., *Le lettere di Giovanni...*, s. 537.

<sup>19</sup> Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s.169, przyp. 2.

<sup>20</sup> Termin τέκνα podkreśla w 1 Jana pochodzenie od Boga (τέκνα θεοῦ) czyli tożsamość, natomiast τεκνία wyraża nie tylko różnicę wieku, lecz także serdeczność czułość.

<sup>21</sup> Por. S. S. Smalley, *1,2,3 John...*, s. 144.

Pierwsza - przyjmowana przez większość komentatorów (w takiej też formie powszechnie przekłada się bieżący passus na języki nowożytne) - tłumaczy nasz fragment następująco: *jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy*.

Druga<sup>22</sup>, uwzględniając kontekst poprzednich wersetów, skłania się ku tezie, żeby czasownik φανερόω odnosić do Jezusa i Jego powtórnego przyjścia, gdyż Jan w 2,28 stanowiącym kontekst dla analizowanego fragmentu pisze właśnie o paruzji<sup>23</sup>.

W tym wypadku układ wersetów i przekład byłby następujący:

ἀγαπητοί  
νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμεν,  
καὶ οὕτω ἐφανερώθη  
τί ἐσόμεθα  
οἴδαμεν  
ὅτι ἐὰν φανερωθῆ  
ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα  
ὅτι ὁψόμεθα αὐτὸν καθὼς ἐστιν

*Umiłowani, teraz jesteście dziećmi Boga, a [On] jeszcze się nie ukazał;  
wiemy, czym będziemy, ponieważ skoro się ukaze,  
będziemy/ okazemy się podobni do Niego, gdyż ujrzymy Go takim, jaki jest.*

Posługując się pierwszą wersją tłumaczenia można by się zgodzić, że Jan wyraża w tym miejscu jedynie nadzieję, iż okaże się, że dzieci Boga będą rzeczywiście podobne do swego Ojca i tak jak On pełne miłości: ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα. Jednak tłumacząc analizowany fragment właśnie w ten sposób dostrzegamy specyficzne napięcie pomiędzy tym co znane, co „już” się dokonało (νῦν), a tym, co dopiero przed nami, czyli co „jeszcze nie” jest wiadome (οὕτω)<sup>24</sup>:

νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμεν  
καὶ οὕτω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα.

Jednak nasuwa się pytanie, dlaczego nagle w wersecie 3,2 Jan miałby mieć wątpliwości: τί ἐσόμεθα i wyrażać je w formie: *jeszcze się nie okazało, czym będziemy?* Przecież w całym *I Liście* bardzo pewnie wyraża się na temat więzi człowieka z Bogiem jako Ojcem:

1J 2,17 ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα;

<sup>22</sup> Zasugerował ją F. C. Synge, *1 John 3,2*, JTS 1952 (3), s. 79.

<sup>23</sup> J 2,28: *Teraz właśnie trwajcie w Nim, dzieci, abyśmy, gdy się zjawi, mieli w Nim ufność i w dniu Jego przyjścia nie doznali wstydu.*

<sup>24</sup> Por. S. S. Smalley, *1,2,3 John...*, s. 145.

podobnie: 1J 3,3.14.22-23; 4,7.9.12.15.16; 5,12, a szczególnie:

1J 4,17 Ἐν τούτῳ τετελείωται ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν, ἵνα παρρησίαν ἔχωμεν  
ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως, ὅτι καθὼς ἐκεῖνός ἐστιν καὶ ἡμεῖς ἐσμεν  
ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ.

Zatem z dużą pewnością możemy stwierdzić, że w analizowanym wersecie Jan uznaje, że dziecko Boga (gdy już otrzyma takie miano) już tu na ziemi posiada wiarę podpartą ufnością (παρρησία werset 4,17) swojej przynależności i podobieństwa do Ojca. Autor wyraża więc swoją pewność czym będziemy, gdy tylko zobaczymy Boga twarzą w twarz:

τί ἐσόμεθα οἴδαμεν (...) ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα ὅτι ὁψόμεθα αὐτὸν καθὼς ἐστιν.

Tezę tę potwierdza fakt, iż twierdzenie τί ἐσόμεθα οἴδαμεν wyraża pewną łączność z rzeczownikiem παρρησία pojawiającym się w kontekście naszego wersetu zarówno w 1J 2,28 jak i 4,17. Wszystko to wskazuje na śmiałą ufność wobec Boga zbudowaną na niezłomnej wierze charakterystycznej dla dziecka Bożego.

Dlatego też warto uwzględnić tę drugą, mniej popularną wersję tłumaczenia wersetu 3,2.

Znaczącą podpowiedź stanowi w tym miejscu także czasownik φανερώω, który zastosowany w czasie *aoristum* określa moment ukazania się czegoś, co do tej pory nie było widoczne, znane. Φανερώω oznacza dosłownie: *czynić oczywistym, czynić znanym, ukazywać*<sup>25</sup>. W analizowanym wersecie w obu przypadkach (οὐπω ἐφανερώθη oraz ὅτι ἐὰν φανερωθῆ) optujemy za tym, aby ten czasownik przetłumaczyć osobowo, w odniesieniu do powtórnego przyjścia Jezusa (o czym Autor *Listu* wspominał już w wersecie 2,28).

Zatem nasze tłumaczenie przybrałoby brzmienie:

[Jezus] *jeszcze się nie ukazał... a skoro się ukaze...*

Poza tym Jan używając czasownika φανερώω ma na myśli coś, co staje się widoczne, ale niekoniecznie musi to być apokaliptyczna paruzja, na której określenie NT używa zazwyczaj rzeczownika παρουσία (por. Mt 24,3; 1 Kor 15,23; 1J 2,28). Jezus ukazał się światu już w fakcie wcielenia: ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, był widziany, ludzie patrzyli na Niego - o czym czytamy w 1J 1,1-2. Krąg znaczeniowy czasownika φανερώω wskazuje, że może również odnosić się do powtórnego przyjścia Jezusa<sup>26</sup>, jak na to wskazuje wspomniany już werset 2,28.

Istotną rolę odgrywa w naszym wersecie także spójnik ὅτι, który w tym przypadku

<sup>25</sup> φανερώω, *LiddellScott*, s. 855.

<sup>26</sup> Por. R. Bultmann/ D. Lührmann, φανερώω, TDNT t. 9, s. 5.

wprowadza nam zdecydowanie kauzatywne rozumienie dalszej części zdania <sup>27</sup> : *ponieważ, kiedy się objawi* (ὅτι ἐὰν φανερωθῆ).

Zamiarem Autora *1 Listu* jest więc wyakcentowanie faktu spotkania dzieci z Ojcem twarzą w twarz, opartego na ufności (może nawet pewnego rodzaju śmiałości), że mimo wszystko okażą się podobne do swego Ojca ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα.

Jan przekazuje więc swoim adresatom nadzieję, a nawet pewność, o której powinni wiedzieć (οἴδαμεν). Podczas powtórnego przyjścia Jezusa ci, którzy przyjęli od Boga wiarę, a przede wszystkim miłość, okażą się do Niego podobni <sup>28</sup>. Skoro Bóg jest Miłością, zatem podobieństwo do Niego musi wyrazić się w Jego dzieciach także w miłości. Tak więc Jan na różne sposoby przekazuje tę samą prawdę: człowiek obdarowany Bożą miłością, również został powołany do miłości. Jego naturą i ostatecznym przeznaczeniem jest miłować.

Parafrazując, Jan pozostawia odbiorcom następujące przesłanie: *jako dzieci Boże wiemy kim jesteśmy i mamy świadomość dokąd zmierzamy, oczekujemy jedynie spełnienia naszych nadziei.*

Przed dziećmi Boga otwiera się więc powinność: mają odpowiedzieć na otrzymaną miłość i wytrwać w niej aż do momentu spojrzenia Ojcu twarzą w twarz. W dniu paruzji Jezusa dzieci Boże będą upodobnione do Boga poprzez miłość. Dzień powtórnego przyjścia Jezusa na ziemię będzie dla należących do Bożej rodziny odzwierciedleniem ich miłości, którą otrzymali i przekazywali. W tym kontekście znamienne brzmią słowa świętego Jana od Krzyża: *pod wieczór życia będą cię sądzić z miłości*<sup>29</sup>.

### 3.3. NADZIEJA NA UPODOBNIE NIE DO BOGA W MIŁOŚCI I JEJ SKUTKI

#### 1J 3,3

καὶ πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην ἐπ' αὐτῷ ἀγνίζει ἑαυτόν,  
καθὼς ἐκεῖνος ἀγνός ἐστιν.

Analizowany obecnie 1J 3,3 wiąże się bezpośrednio z poprzedzającym go wersetem i stanowi jego rozwinięcie. Zawiera obietnicę, że podobieństwo do Boga w miłości oraz ogląd Boga może stać się udziałem wierzącego (w naszym kontekście dziecka Bożego),

<sup>27</sup> A. Paciorek, *Elementy składniowe ...*, s. 124.

<sup>28</sup> Por. R. W. Yarbrough, *1-3 John...*, s. 178.

<sup>29</sup> Święty Jan od Krzyża, *Dzieła*, Pisma mniejsze, II. Słowa światła i miłości, 2. Sentencje, sentencja 59, w: <https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/jan-od-krzyza.pdf>, [dostęp: 14.03.2022].

jeśli już teraz pokłada w Nim tę nadzieję (καὶ πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην ἐπ’ αὐτῶ). Wówczas dosłownie „oczyszcza samego siebie, jak On jest czysty” (ἀγνίζει ἑαυτὸν, καθὼς ἐκεῖνος ἀγνός ἐστιν).

Termin ἐλπίς - *nadzieja*, pojawia się w *1 Liście św. Jana* tylko jeden raz, właśnie w omawianym fragmencie. Brak go nawet w *Ewangelii Jana* i *Apokalipsie*. W czwartej *Ewangelii* występuje natomiast czasownik ἐλπίζω, ale tylko jeden raz w 5,45, w kontekście Mojżesza, w którym Żydzi złożyli swoje nadzieje<sup>30</sup>. Brak tego tak ważnego tematu teologicznego można jedynie wytłumaczyć naciskiem Jana na eschatologię zrealizowaną<sup>31</sup>. W cytowanym passusie, którego kontekst dotyczy paruzji, zastosowanie ἐλπίς jest więc jak najbardziej właściwe. Podstawę nadziei stanowi w tym zdaniu przyimek ἐπί w połączeniu z zaimkiem osobowym αὐτῶ - w *Nim* (dosł.: *na Nim* [ἐπ’ αὐτῶ]), gdzie ἐπί wyraża ideę oparcia, powód z którego wypływa nadzieja<sup>32</sup>.

Wspomniany zaimek αὐτός pozostaje jednak kwestią sporną. Może bowiem odnosić się do Boga lub do Jezusa. Teksty NT mówią o pokładanej nadziei zarówno w Bogu (por. np. Dz 24,15; 1Tm 4,10) jak i w Chrystusie (por. Rz 5,12). Wydaje się, że za odniesieniem zaimka do Boga, jak to ujęliśmy w naszej translacji, przemawiają następujące racje: w tym samym wersecie Autor mówi wyraźnie - jak zaraz to wykażemy - o Chrystusie, stosując w relacji do Niego zaimek ἐκεῖνος. Byłoby zatem rzeczą dziwną, aby Jan wewnątrz tego samego wersetu odnosił się do Chrystusa za pomocą zarówno αὐτός jak i ἐκεῖνος. Poza tym w najbliższym kontekście, czyli w 3,1.2 αὐτός dotyczy Boga; nadto werset 3,3 nawiązuje bezpośrednio do 3,2<sup>33</sup>:

*Wiemy, że gdy się objawi, będziemy do Niego [czyli do Boga] podobni,  
bo ujrzymy Go takim, jakim jest.*

Nasza nadzieja na przyszłość znajduje więc swój fundament w tym, co Ojciec uczynił nam w przeszłości<sup>34</sup>.

W naszym tłumaczeniu ἐκεῖνος – jak już sygnalizowaliśmy – odnosimy do Chrystusa. Przemawia za tym teologia konstrukcji z καθὼς – *jak*. Przysłówek ten stanowi bowiem apologetyczną emfazę odnośnie do postawy moralnej Jezusa jako wzoru dla

<sup>30</sup> Czasownik ἐλπίζω występuje także w 2J 12 oraz 3J 14, ale w tych miejscach również nie ma znaczenia teologicznego.

<sup>31</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 547. Nadzieja jest darem łaski Bożej i dobrem wypływającym ze zbawienia dokonanego przez Chrystusa (por. Rz 15,4; 2 Kor 3,12; Ef 2,12; 2 Tes 2, 16).

<sup>32</sup> Por. F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatik...*, § 235,2.

<sup>33</sup> Por. G. Strecker, H. W. Attridge, *The Johannine Letters...*, s. 91.

<sup>34</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 546; por. także R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 174.

chrześcijanina<sup>35</sup>. W 2,6 czytamy, że chrześcijanin powinien postępować tak, jak postępował Chrystus (καθώς<sup>36</sup> ἐκεῖνος περιεπάτησεν καὶ αὐτὸς [οὕτως] περιπατεῖν - por. także 2,29).

Aoryst περιεπάτησεν opisuje tutaj ziemską działalność Jezusa. Natomiast w naszym przypadku wzór dotyczy czasu teraźniejszego: *jak Chrystus jest czysty*. Należy zauważyć w tym miejscu, że przymiotnik ἅγιός występuje w NT ośmiokrotnie, nigdzie jednak, oprócz rozważanego wersetu 1J 3,3, nie ma odniesienia chrystologicznego.

Trzeba też odnotować, że terminy ἁγιωσύμη oraz ἁγιάζω również pojawiają się stosunkowo rzadko w NT (w sumie osiem razy) i także nie w relacji do Chrystusa, lecz w kontekście żydowskich oczyszczeń związanych z paschą (por. J 11,55)<sup>37</sup> oraz w ramach oddawanego Bogu kultu (por. Dz 21,24.26; 24,18)<sup>38</sup>. Napomnienia zaś dotyczące czystości (por. Tt 2,5; 1P 3,2) wiążą się z kwestiami etycznymi<sup>39</sup>. Dlatego też 1J 3,3 zasługuje na szczególną uwagę, ponieważ podkreśla, że postawa wierzących (dzieci Bożych) musi odpowiadać naturze Tego, w którego uwierzyli<sup>40</sup>.

Rodzi się spontanicznie pytanie, dlaczego Autor nie wybrał w analizowanym wersecie słowa bardziej rozpowszechnionego jak chociażby ἅγιος - *święty*. Wydaje się, że można to wytłumaczyć greckim zastosowaniem ἁγιάζω w LXX.

---

<sup>35</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 547.

<sup>36</sup> Καθώς ma tutaj charakter porównawczy i znajduje swój odpowiednik w 3,7 (καθὼς ἐκεῖνος δίκαιός ἐστιν) oraz w 4,17 (καθὼς ἐκεῖνος ἐστιν). W 3,7 kontekst dotyczy sprawiedliwości. Jedynie ten, kto ją czyni może uchodzić za sprawiedliwego jak ἐκεῖνος, czyli Chrystus, który bez wątpliwości zasługuje na określenie δίκαιος, ponieważ jest wolny od jakiegokolwiek grzechu (por. 3,5b). Natomiast 4,17 odnosi się, jak już zauważyliśmy analizując wcześniej ten tekst, do podobieństwa do Chrystusa. Tak jak Chrystus jest Synem Bożym, tak też wierzący są już teraz dziećmi Bożymi.

<sup>37</sup> Chodzi tutaj o oczyszczenie, o którym wspominają Lb 9,6-13 oraz 2 Krn 30,15-19. W celu ofiarowania baranka paschalnego mężczyźni musieli wejść na dziedziniec kapłanów. Była przy tym wymagana ścisła czystość rytualna. Każdy, kto potrzebował pokropienia wodą oczyszczenia, musiał poświęcić siedem dni na swoje ἁγιάζεσθαι. Techniczny termin ἁγιάζω wskazuje na zażyłość Autora *Ewangelii* odnośnie do zwyczajów żydowskich. Por. R. Schnackenburg, *The Gospel according to St John...*, s. 364.

<sup>38</sup> Kontekst tych wersetów dotyczy obecności Pawła w Jerozolimie. Judeochrześcijanie oskarżali go o brak wierności wobec Prawa. Chcąc zmusić ich do milczenia zaproponowano Pawłowi, aby wykorzystał okazję, która się nadarzyła i opłacił czterem ubogim mężczyznom (nie mieli pieniędzy i złożyli ślub nazireatu, por. Lb 6,1-21) należną sumę przewidzianą na koniec czasu ustalonego przez ryt. Najprawdopodobniej Łukasz połączył tutaj dwa ryt: ślub nazireatu złożony przez czterech chrześcijan trwający trzydzieści dni oraz ryt oczyszczenia trwający siedem dni (por. Lb 19,12) dokonany przez Pawła. W każdym razie ewangelista chciał ukazać apostoła jako wiernego żydowskim praktykom i tym samym udowodnić, że opór wobec Pawła jest nieusprawiedliwiony. Por. G. Rossé, *Atti degli Apostoli. Commento esegetico e teologico*, Roma 1988, s. 754.

<sup>39</sup> Przymiotnik ἅγιός w odniesieniu do starszych kobiet, o których mowa w Tt 2,5 oznacza przede wszystkim etyczną przejrzystość w szerokim tego słowa znaczeniu, zawierającym także wierność małżeńską. Por. C. Marcheselli-Casale, *Le due Lettere a Timoteo e la Lettera a Tito. Introduzione, versione, Scritti delle origini cristiane* 15, Bologna 1995, s. 527; L. Oberlinner, *Der Titusbrief*, HThK.NT, Freiburg-Basel-Wien 1996, s. 111. Również w 1P 3,2 ἅγιός w relacji do żon, których mężowie są niewierzącymi, opisuje postępowanie szczerze, szlachetne. Por. K. H. Schelke, *Die Petrusbriefe/Der Judasbrief*, HThK.NT, Freiburg-Basel-Wien 2002, s. 88.

<sup>40</sup> Por. G. Strecker, H. W. Attridge, *The Johannine Letters...*, s. 92.

Otóż przed zetknięciem z obecnością Boga domagano się od ludu wpierw oczyszczenia (por. Wj 19,10-11). Również lewici mieli się oczyścić zanim weszli do sanktuarium (por. Lb 8,21)<sup>41</sup>. Jeśli zatem chrześcijanie chcą spotkać się z obecnością Bożą, muszą i oni oczyścić samych siebie albo, stosując terminologię z J 17,19, mają być uświęceni (ἁγιασμένοι) czyli doprowadzeni do stanu świętości<sup>42</sup>.

Nasz fragment 1J 3,3 podkreśla, że najlepszym przygotowaniem, aby widzieć Boga, jest nadzieja złożona w Nim: *ujrzymy Go takim, jakim jest* (1J 3,2). To właśnie ona sprawia, że oczyszczamy samych siebie<sup>43</sup>, czyli uzyskujemy doskonałą moralną czystość<sup>44</sup> i jesteśmy jak Chrystus czysti, upodobnieni do Boga w miłości. Myśl Jana daleka jest tutaj od jakiegó usypiającej pewności zbawienia. Pobudza natomiast do moralnego czynu<sup>45</sup>. Oczyszczenie bowiem oznacza w tym miejscu etyczne wymaganie wynikające z oczekiwania na bezpośredni ogląd Boga<sup>46</sup>. Oczywiście nie należy go pojmować jako samooczyszczenia w sensie własnego dzieła, ponieważ cały werset 1J 3,3 jest następstwem<sup>47</sup> niepojętej, wielkiej łaski (por. 1J 3,1) oraz ukrytej jeszcze i zastrzeżonej dla Boga eschatologicznej przyszłości (1J 3,2)<sup>48</sup>.

### 3.4. MIŁOŚĆ WYZNACZNIKIEM DZIECKA BOŻEGO 1J 3,10

ἐν τούτῳ φανερά ἐστὶν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ καὶ τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου·  
πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ,  
καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.

<sup>41</sup> Również w literaturze pozabiblijnej czasownik ἀγνίζω wiąże się z kultem i związaną z nim rytualną czystością. Plutarch wyjaśnia rzymski zwyczaj dotyczący panny młodej, która musiała dotknąć ognia i wody: „Ogień oczyszcza a woda uświęca (τὸ πῦρ καθαίρει καὶ τὸ ὕδωρ ἀγνίζει), dlatego jest rzeczą konieczną, aby panna młoda była zawsze czysta i święta (καθαράν καὶ ἀγνήν)”. Plut. *Quaest. Rom.* 263E. Por. G. Strecker, H. W. Attridge, *The Johannine Letters...*, s. 92, przyp. 39.

<sup>42</sup> Por. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 548.

<sup>43</sup> Strecker i Attridge uważają, że ἀγνίζει ma w 1J 3,3 znaczenie imperatywne, chociaż występuje w trybie oznajmującym. Por. G. Strecker, H. W. Attridge, *The Johannine Letters...*, s. 91. Zapewne chcieli w ten sposób zwrócić uwagę na konieczność zachowania się wolnym od grzechu.

<sup>44</sup> Czasownik ἀγνίζω występuje, jak zaznaczyliśmy, w znaczeniu rytualnej czystości w kontekście obchodu święta Paschy (por. J 11,55) oraz w ramach rytualnego oczyszczenia we wspólnocie judeochrześcijańskiej, która nadal była związana ze starotestamentowym Prawem (por. Dz 21,24,26; 24,18). Uzyskał jednak okazjonalnie nowe zastosowanie określając doskonałą moralną czystość jako warunek przyjęcia zbawienia (por. Jk 4,8; 1P 1,22). Por. F. Hauck, ἀγνίζω, TDNT t. 1, s. 123.

<sup>45</sup> Bycie czystym implikuje nawrócenie. Zwraca na to uwagę IQS 5,13-14, gdzie czytamy, że nie jest się czystym bez odwrócenia się od zła. Por. M. Morgen, *Les Épîtres de Jean...*, s. 30.

<sup>46</sup> Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 174.

<sup>47</sup> Por. M. Morgen, *Les Épîtres de Jean...*, s. 30.

<sup>48</sup> Tamże, s. 175.

Tematykę miłości bliźniego - dominującą w drugiej części *I Listu*<sup>49</sup> - rozpoczynamy od 1J 3,10. Autor jeszcze raz przypomina, na czym polega trwanie w Bożej rodzinie. Tym razem jednak przeciwstawia sobie dwie różne rzeczywistości: τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ, czyli dzieci Boga oraz τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου - dzieci diabła. Chce w ten sposób podkreślić, że każdy, kto nie czyni sprawiedliwości i nie miłuje swego brata, nie może pochodzić od Boga, nie został przez Niego zrodzony. Warto pamiętać, iż dla Jana brat/bliźni jest przede wszystkim współwyznawcą (chrześcijaninem), chociaż etyka 1J nie wyklucza perspektywy uniwersalnej i wykracza poza krąg wspólnoty<sup>50</sup>.

Powracamy zatem po raz kolejny do następstw zrodzenia z Boga, które jednocześnie stają się wyznacznikami (ἐν τούτω) trwania w Bożej rodzinie: sprawiedliwość w czynach oraz umiejętność miłości bliźniego. Dla Jana człowiek, który nie odznacza się sprawiedliwością w czynach oraz umiejętnością miłowania bliźniego nie jest dzieckiem Boga, lecz diabła. Jan kieruje się więc jednoznacznym kryterium: kto nie miłuje bliźniego nie należy do Bożej rodziny, ponieważ brak miłości jest grzechem czyli brakiem dobra, a zatem złem. Z kolei grzech w rozumieniu 1J jest przekroczeniem Prawa (w. 3,4) i polega przede wszystkim na czynieniu niesprawiedliwości (por. w. 3,7.10)<sup>51</sup>. Kto zaś czyni niesprawiedliwość, nie może należeć do Bożej rodziny.

Dla Jana miłość okazywana bliźniemu i właściwe postępowanie wypływają z faktu bycia synami Boga. Jan różni się więc w tym względzie od wskazań Mateusza (Mt 5,44-45):

*A Ja wam powiadam: Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują; tak będziecie synami Ojca waszego, który jest w niebie.*

Dostrzegamy tutaj sytuację odwrotną w porównaniu do Jana<sup>52</sup>. Mateusz utrzymuje, iż czyny - czyli miłość bliźniego - sprawiają, że człowiek staje się Bożym dzieckiem. Natomiast Autor 1J twierdzi, że miłość podarowana człowiekowi przez Boga jest motorem napędowym wszelkich jego działań. Czyny zaś wypływające z otrzymanej miłości stają się znakiem rozpoznawczym (emblematem) jego pochodzenia, wyznacznikiem rodziny z jakiej się wywodzi. To właśnie one świadczą ostatecznie czy jest dzieckiem

<sup>49</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 574.

<sup>50</sup> Por. G. Strecker, *Die Johannesbriefe...*, s. 176.

<sup>51</sup> S. Gądecki, *Wstęp do Pism Janowych...*, s. 103-104. Należy zauważyć, że nigdzie nie spotkamy w 1J twierdzenia, że jeśli ktoś czyni niesprawiedliwość, to został zrodzony z diabła. Owszem pojawia się stwierdzenie: ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν (1J 3,8) w odniesieniu do popełniającego grzech (por. 1J 3,9), ale jest ono słabsze od *narodzonego z diabła*. Wskazuje bowiem nie tyle na pochodzenie, co sposób postępowania. Ścisła przynależność do diabła nie polega na wydarzeniu (na podobieństwo zrodzenia przez Boga), lecz wyrasta z czynu, czyli z czysto moralnego postępowania. Dlatego Autor w 1J 3,10 nie przekazuje, jak należałoby przypuszczać zgodnie z 3,9b, że kto postępuje niesprawiedliwie, nie jest zrodzony z Boga, lecz *nie jest z Boga* (οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ) w nawiązaniu właśnie do ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν (1J 3,8). Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 192.

<sup>52</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 574.

Boga czy dzieckiem diabła.

Jan w omawianym przez nas wersecie posługuje się przymiotnikiem φανερός: *jawny, widoczny, publicznie znany*<sup>53</sup>, pochodzącym etymologicznie od czasownika φανερώω, którego znaczenie już poznaliśmy<sup>54</sup>. Rozumiemy więc, że czyny dziecka Bożego nie tyle świadczą, co *ujawniają* jego przynależność do Bożej rodziny tak, jak brak odpowiedniego postępowania *ujawnia* przynależność do rodziny diabła. Czyny *ujawniają* więc, do kogo się przynależy.

Miłość udzielona człowiekowi przez Boga jest także Jego sposobem „trwania” w nim<sup>55</sup>. Konsekwencją tej głębokiej bytowej więzi z Bogiem jest, jak zauważyliśmy w drugim rozdziale, relacja do bliźnich, spontaniczne okazywanie im miłości. Miłość jest dynamiczna - gdy się ją przekazuje wówczas wciąż się rozwija. Chrześcijanie dzięki wzajemnej miłości stają się rodziną, której Ojcem jest Bóg, nadto budują i umacniają społeczne więzi<sup>56</sup>.

Autor *I Listu* nie wypowiada się na temat narodzin z diabła. Stwierdza jedynie, że złe postępowanie człowieka wprowadza go w stan nieprzyjaźni z Bogiem. Grzech zatem oznacza w naszym kontekście bardziej stan ogólny oddzielenia od Boga, niż indywidualny czyn człowieka<sup>57</sup>.

W poprzednim wersecie Jan zwracał uwagę także na fakt, iż dzieci Boga nie grzeszą (1J 3,9), co więcej - kto posiada ufność w Bogu, że będzie do Niego podobny poprzez miłość - jest czysty (1J 3,3).

Warto zauważyć, że 1J 3,10 jest jedynym przykładem w NT, gdzie określenie *dzieci diabła* jest paralelne względem *dzieci Boga*<sup>58</sup>. Owszem samo przedstawienie diabła jako ojca niektórych, pojawia się kilka razy w NT:

J 8,44: ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ;

Dz 13,10: υἱὲ διαβόλου (tak nazwany został Elimas Mag)

Mt 13,38, gdzie pojawia się wyrażenie: οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ<sup>59</sup>.

Jednak w żadnym z tych tekstów nie znajdziemy zestawienia jak w naszym wersecie. Podobne nazewnictwo dostrzegamy jedynie w źródłach żydowsko-apokaliptycznych (por. *IQS* 1,10; *IQH* 6,29; *Jub* 15,26; *ApAbr* 13; *TestDan* 4,7), gdzie dzieci światła

---

<sup>53</sup> φανερός, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, R. Popowski, s. 352.

<sup>54</sup> Patrz paragraf 1.1. oraz 3.2. naszej rozprawy.

<sup>55</sup> Por. S. Gądecki, *Wstęp do Pism Janowych...*, s. 101.

<sup>56</sup> Tamże, s. 102-103.

<sup>57</sup> S. Gądecki, *Wstęp do Pism Janowych...*, s. 103.

<sup>58</sup> Por. G. Strecker, *Die Johannesbriefe...*, s. 175.

<sup>59</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 573.

i dzieci ciemności określane są w odniesieniu do dwóch przeciwstawnych możliwości przeżywania życia<sup>60</sup>. Również w tych tekstach człowiek, który w widoczny sposób kwestionuje swoją przynależność do Bożej rodziny, sam się z niej wyklucza i potwierdza swoją przynależność do rodziny diabła.

Trzeba też rozważyć, czy Jan w analizowanym przez nas wersecie rzeczywiście wprowadza dwa różne wyznaczniki Bożego dziecięctwa: sprawiedliwość i miłość braterską. Zauważmy, że werset 1J 3,10 zawiera w sobie także paralelizm, który wzajemnie się objaśnia:

πάς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ,  
καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ

Możemy więc stwierdzić, że [każdy] kto nie czyni sprawiedliwości - nie miłuje swego brata i odwrotnie: ten, kto nie miłuje swego brata, jest tym, który nie czyni sprawiedliwości. Mamy więc do czynienia z dwoma pojęciami, które wyrażają tę samą rzeczywistość. Werset ten można ująć także od strony pozytywnej: każdy, kto czyni sprawiedliwość - kocha swego brata i odwrotnie.

Trafnie uchwycił to św. Augustyn: *czynić sprawiedliwość, znaczy kochać bliźniego*<sup>61</sup>. Miłość bliźniego jest w naszym kontekście czynem sprawiedliwym<sup>62</sup>. Czynieć zaś sprawiedliwość oznacza ogólnie czynić dobro. Miłość bliźniego jest właśnie takim dobrem. Dlatego kryterium przynależności do Boga lub diabła ma w analizowanym wersecie wymiar zdecydowanie etyczny. Na poparcie naszego wniosku możemy dodać, iż rzeczownik δικαιοσύνη w 1J ukazuje się razem z ποιεῖν jeszcze tylko w 2,29 oraz 3,7<sup>63</sup> i posiada podobny wydźwięk<sup>64</sup>. Sprawiedliwość wymagana od chrześcijanina uwidacznia

<sup>60</sup> Por. G. Strecker, *Die Johannesbriefe...*, s. 175.

<sup>61</sup> Święty Augustyn, „*Istnieje tylko miłość*”. *Homilie na 1 List św. Jana*, Kraków 2000, w: [https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TB/istnieje\\_milosc.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TB/istnieje_milosc.html) [dostęp: 17.08.2020].

<sup>62</sup> Por. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 574.

<sup>63</sup> 1J 2,29: *Jeżeli wiecie, że jest sprawiedliwy, to uznajcie również, że każdy, kto postępuje sprawiedliwie* (πάς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην) *pochodzi od Niego* (ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται).

Termin δίκαιος odnosi się tutaj do Chrystusa (por. w. 28). Zakończenie wersetu 29 przypomina 3,10b: *każdy, kto postępuje niesprawiedliwie, nie jest z Boga*. Czynienie sprawiedliwości jest znakiem zrodzenia z Boga. Bez założenia, że Autor posługuje się pewnymi gotowymi stwierdzeniami jak w 3,4nn, nie można byłoby wyjaśnić wersetu 29. Sugerowałby bowiem, że czyniący sprawiedliwość został zrodzony z Chrystusa a nie z Boga (por. J 1,13; 3,9; 4,7; 5, 1.4.18). Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 166.

1J 3,7: *Dzieci, nie dajcie się zwodzić nikomu; kto postępuje sprawiedliwie* (ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην), *jest sprawiedliwy, tak jak On jest sprawiedliwy*.

Tylko o tym, kto czyni sprawiedliwość można powiedzieć, że jest *sprawiedliwy* jak Chrystus, któremu w całej pełni przysługuje ten tytuł, ponieważ jest bez grzechu (por. 3,5b oraz 2,1). Z tego stwierdzenia można wyprowadzić wniosek, że fałszywi nauczyciele wyobrażali sobie, że są w posiadaniu sprawiedliwości, jednak bez poczucia zobowiązania się do jej zachowania. Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 189.

<sup>64</sup> Por. G. Strecker, *Die Johannesbriefe ...*, s. 176.

się więc w miłości braterskiej<sup>65</sup>.

### 3.5. MIŁOŚĆ ZNAKIEM ROZPOZNAWCZYM DZIECKA BOŻEGO 1J 5,2

ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἀγαπῶμεν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ,  
ὅταν τὸν θεὸν ἀγαπῶμεν καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ποιῶμεν.

Wiemy już, że czyny człowieka świadczą o jego przynależności do Boga lub diabła. W bieżącym wersecie Jan wprowadzając po raz kolejny wyrażenie: ἐν τούτῳ (por. 4,9.10.13.17), daje wyraźną wskazówkę jak rozpoznać, że miłujemy dzieci Boże, czyli w dalszej konsekwencji, że sami nimi jesteśmy. Otóż ilekroć potrafimy okazać miłość względem Boga: ὅταν τὸν θεὸν ἀγαπῶμεν i zachowujemy, wypełniamy Jego przykazania: καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ποιῶμεν, możemy być pewni, że mamy miłość do τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ i sami też należymy do tej kategorii osób.

Dlatego też miłość względem Boga można określić jako pewnego rodzaju siłę, źródło okazywania miłości bliźniemu, pamiętając przy tym, że On nas pierwszy umiłował (por. 1J 4,19). Nie ma również innego znaku rozpoznawczego miłości do Boga jak przestrzeganie przykazań i miłość bliźniego<sup>66</sup>.

Autor stosuje w omawianym obecnie wersecie interesujący zabieg w postaci spójnika zdań czasowych ὅταν, który występuje tylko jeden raz w całym *I Liście*, właśnie w analizowanym przez nas miejscu. Otóż spójnik ten implikuje nie tyle równoczesność czynności wyrażonych czasownikami które łączy, co raczej równoczesność zaistniałych okoliczności. Zatem idea obecna w naszym tekście sugerowana przez Jana brzmiałaby następująco: *jeśli miłujemy Boga, wtedy miłujemy również i braci*. Jednak w rozważanej konstrukcji gramatycznej oba czasowniki są poprzedzone dopełnieniem, dlatego całość należałoby potraktować jako pewnego rodzaju emfazę<sup>67</sup> i przetłumaczyć:

... *miłujemy dzieci Boże (braci), gdy miłujemy Boga i przestrzegamy Jego przykazań,*

albo też: ... *miłujemy dzieci Boże (braci), skoro [jeśli]<sup>68</sup> miłujemy Boga i przestrzegamy Jego przykazań.*

Jan wprowadzając zdanie z ὅταν przedstawia zaistnienie pewnych okoliczności, które z kolei uwarunkowane są inną okolicznością. Zatem myśl zawartą w naszym wersecie

---

<sup>65</sup> Tamże.

<sup>66</sup> Por. G. Strecker, *Die Johannesbriefe ...*, s. 264.

<sup>67</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 734.

<sup>68</sup> Por. W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament...*, s. 1165, 1.

można by jeszcze doprecyzować następująco: *ilekroć<sup>69</sup> miłujemy Boga i przestrzegamy Jego przykazań, miłujemy również i dzieci Boże (braci)*, w sensie: *ilekroć przestrzegamy przykazań Bożych okazujemy miłość Bogu, a tym samym miłujemy dzieci Boże (braci)*.

Cenna okazuje się również uwaga gramatyczna dotycząca zastosowania trybu czasownika<sup>70</sup>, poprzez który Autor tekstu chce przekazać informację dotyczącą stopnia aktualności swojej wypowiedzi. Jeśli uważa ją za rzeczywistą, używa trybu oznajmującego (indicativus). Z taką właśnie sytuacją mamy do czynienia w naszym fragmencie. Jan stosując tutaj tryb indicativus chce zaznaczyć, że to, co mówi jest rzeczywiste<sup>71</sup>, a nawet więcej - oczywiste: jeśli miłujemy Boga, wówczas miłujemy również dzieci Boże (braci).

W analizowanym wersecie możemy zatem zaobserwować zasadę prawa miłości zachodzącą w obrębie rodziny: jeśli miłość dziecka do rodzica jest prawdziwa, to pociąga za sobą miłość dzieci wobec siebie<sup>72</sup>. Co więcej, w naszym kontekście miłość względem Boga, wyzwala miłość względem bliźniego. Dlatego stwierdzenie: ἀγαπῶμεν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ należy rozumieć jako pewnego rodzaju naturalną powinność, obowiązek<sup>73</sup>. Skoro Ojciec kocha swoje dzieci, one również powinny darzyć się wzajemnie miłością, ponieważ miłość względem innych jest ugruntowana w miłości Boga (por. 4,8.16.19)<sup>74</sup>. Te dwie prawdy łączą się ze sobą tak ściśle jak dwie strony tej samej monety. Kochając Boga potrafimy kochać bliźnich, a kochając bliźnich kochamy Boga. Widzimy, że stwierdzenie to brzmi poprawnie w obie strony<sup>75</sup>. Kochając Boga, pragniemy czynić Jego wolę. Jak dziecko chce naśladować swojego ojca, którego kocha, tak chrześcijanin usiłuje upodobnić się do Boga i poprzez czyny uzewnętrzniać swoją miłość. Jan akcentuje tę obserwację poprzez wyrażenie: τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ποιῶμεν. Przestrzeganie przykazań (dosłownie: *czynimy Jego przykazania*), jest równoznaczne z czynieniem woli Bożej: ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ (por. 2,17)<sup>76</sup> oraz zachowaniem Jego przykazań: τὰς ἐντολὰς

---

<sup>69</sup> Tamże, s. 1165, 2c.

<sup>70</sup> A. Paciorek, *Elementy składniowe ...*, s. 93.

<sup>71</sup> Warto zauważyć, że indicativus dla 1 pl. jest nie do odróżnienia od coniunctivu, który w naszym przypadku wprowadzałby rozumienie wypowiedzi Jana jako prawdopodobną. Jednak śledząc tekst wcześniejszy *I Listu* i znając już styl oraz pewność, z jaką Jan wypowiada się na temat Boga, skłaniamy się ku zdaniu, iż mamy tutaj do czynienia raczej z indicativem. Vulgata stosuje w tym miejscu coniunctivus: *cum Deum diligamus et mandata eius faciamus*. Jest to jednak raczej podyktowane wymogami gramatyki łacińskiej, nie zaś stopniem aktualności wypowiedzi, jak to dostrzegamy w języku greckim.

<sup>72</sup> Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 252.

<sup>73</sup> Por. S. S. Smalley, *1,2,3 John...*, s. 267.

<sup>74</sup> Tamże, s. 268. Patrz również paragraf 2.1. oraz 2.3. naszej rozprawy.

<sup>75</sup> Por. S. S. Smalley, *1,2,3 John...*, s. 268.

<sup>76</sup> Por. G. Strecker, *Die Johannesbriefe ...*, s. 265, a także: R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 735. Czynienie woli Bożej zakłada przestrzeganie przykazań/słów Bożych. Autor zaprasza swoich uczniów, aby postępowali tak, jak Jezus, który nie czynił swojej woli, lecz Ojca, który Go posłał (por. J 4,34). Tamże, s. 486.

αὐτοῦ τηρῶμεν (por. 1J 5,3)<sup>77</sup>. Te wszystkie trzy rzeczywistości realizują się w przykazaniu miłości bliźniego<sup>78</sup>.

Może pojawić się tutaj pytanie: dlaczego Autor mówiąc o „przykazaniu” używa liczby mnogiej, skoro dotąd mówił o powinności miłości bliźniego. Należałoby raczej spodziewać się liczby pojedynczej. Czy Jan w tym konkretnym miejscu (1J 5,2) ma na myśli miłość i wiarę, co mogłoby wynikać z wcześniejszego kontekstu?<sup>79</sup> Bardziej prawdopodobne jest jednak stwierdzenie, że koncentruje się tu na przykazaniach zawierających całe życie moralne i streszczających się w przykazaniu miłości bliźniego<sup>80</sup>.

Jednak patrząc na całość *I Listu* dostrzegamy, że Jan ma tendencję zmiany liczby pojedynczej na liczbę mnogą, zachowując przy tym znaczenie rzeczownika (czyni tak chociażby w: 3,22.23.24)<sup>81</sup>. Zatem gramatyka nie ma w tym miejscu wpływu na rozumienie przesłania analizowanego wersetu.

Warto również zauważyć, że w kolejnym wersecie, czyli 1J 5,3<sup>82</sup>, który jest przyczynowo powiązany z wersem 5,2<sup>83</sup> czytamy, że Jego przykazania nie są ciężkie (καὶ αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσίν)<sup>84</sup>. Zdanie to nawiązuje jedynie pozornie do rabinicznego rozróżniania pomiędzy łatwymi i trudnymi przykazaniami<sup>85</sup>.

---

<sup>77</sup> Autor prezentuje nową “definicję” miłości (ἀγάπη) rozwijając myśl zawartą w 5,2: miłość do Boga staje się rzeczywistością, gdy zachowuje się Boże przykazania. Miłość do Boga nie może być zatem jednowymiarowa. Por. G. Strecker, H. W. Attridge, *The Johannine Letters...*, s. 177.

<sup>78</sup> Por. S. S. Smalley, *1,2,3 John...*, s. 268.

<sup>79</sup> Por. G. Strecker, *Die Johannesbriefe ...*, s. 265.

<sup>80</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 735; podobnie S. S. Smalley, *1,2,3 John...*, s. 269.

<sup>81</sup> Por. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 735.

<sup>82</sup> W całości 1J 5,3 brzmi: αὕτη γὰρ ἐστὶν ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ, ἵνα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν, καὶ αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσίν.

Zaimek wskazujący αὕτη podobnie jak ἐν τούτῳ w w. 2 odnosi się do treści, która po nim następuje i znajduje kontynuację w zdaniu rozpoczynającym się od ἵνα. W cytowanym wersecie większość egzegetów uważa, że ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ oznacza naszą miłość do Boga, zgodnie z poprzedzającym treścią w 1J 5,2, gdzie czytamy między innymi: *miłujemy Boga*. Nadto przedmiotową interpretację dopełniają słowa z *Ewangelii* Jana: Ἐὰν ἀγαπᾶτέ με, τὰς ἐντολὰς τὰς ἐμὰς τηρήσετε (J 14,15; por. także J 14,21.23).

Jednak należy zauważyć, że interpretacja podmiotowa wyrażenia ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ (*miłość Boga*) jest zawsze obecna w *I Jana* (por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 736), choćby nawet w tle, jak w naszym przypadku. Por. G. Strecker, H. W. Attridge, *The Johannine Letters...*, s. 177.

<sup>83</sup> Tamże.

<sup>84</sup> Sobór w Trydencie cytuje ten fragment jako dowód, że Bóg nie żąda od człowieka rzeczy niemożliwych. Por. H. Denzinger, C. Bannwart, *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg 1963<sup>32</sup>, s. 1536.

<sup>85</sup> W tradycji rabinicznej nazywano lekkimi przykazaniami szczególnie te, które wiązały się z mniejszymi wymaganiami (por. Pwt 12,23; 22,7; Kpł 23,42), natomiast za ciężkie uchodziły te, które wymagały wiele pieniędzy i sił, a nawet wiązały się ze śmiertelnym niebezpieczeństwem. Do lekkich przykazań zaliczano np. zakaz spożywania krwi (por. Pwt 12,23), nakaz zamieszkania w szałasach w czasie święta Namiotów (por. Kpł 23,42), zakaz spożywania zabronionego owocu (por. Rdz 2,17). Natomiast wśród ciężkich przykazań znajdowały się między innymi: cześć wobec rodziców (por. Wj 20,12), nakaz obrzezania (por. Rdz 17,10). Ciężkie przykazania uważano za ważne (por. Mt 22,36), łatwe raczej za mniej ważne (por. 5,19). Por. H. L. Strack, P. Billerbeck, *Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrash*, w: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* t. 1, München 1954<sup>2</sup>, s. 901-902.

W rzeczywistości Autor nie czyni różnicy między różnymi rodzajami przykazań, jak to spotykamy w ST i żydowskiej tradycji. Również nie wydaje się rzeczą słuszną założenie, że ten fragment dotyczy usprawiedliwienia przez uczynki. Temat bowiem Prawa i usprawiedliwienia nie jest tutaj poruszany<sup>86</sup>. W całym piśmiennictwie Janowym przymiotnik βαρύς znajduje się jedynie w analizowanym przez nas fragmencie i oznacza „ciężki do wypełniania”. Pocieszająca myśl, że Bóg udziela mocy, aby wypełnić przykazania, nie znajduje oparcia w tym tekście, jak to dostrzegamy w Pawłowej teologii (por. Flp 4,13). Nie chodzi tutaj również o spostrzeżenie, że Bóg nie uczynił przykazań trudnych do spełnienia (por. Pwt 30,11-14; Mt 11,30)<sup>87</sup>, albo że człowiek został wyposażony w adekwatną moc, aby nie zrezygnował z tego, co się od niego wymaga<sup>88</sup>. Stwierdzenie: *Jego przykazania nie są ciężkie* należy analizować w kontekście toku myślenia już ustalonego w 5,1-2, czyli w świetle narodzin z Boga i miłości do Boga i dzieci Bożych. Rzeczywistości te zakładają istnienie i trwanie w Bogu. Chrześcijanie żyją bowiem w oraz ze wspólnoty z Bogiem (por. 2,9.10; 2,6.27.28; 4,13.15; 2,5; 5,20). Jan naucza, że nakaz miłości Boga jest dla członków Bożej rodziny równoznaczny z wymogiem zachowania chrześcijańskich postaw wobec bliźnich<sup>89</sup>. Należący do Bożej rodziny powinien kierować się katalogiem chrześcijańskich cnót, które wyrażają się w miłości. Ta zaś jest owocem trwania w Bogu.

### 3.6. MIŁOŚĆ OBJAWIA SIĘ W CZYNACH 1J 3,18

Τεκνία, μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ μηδὲ τῇ γλώσσῃ ἀλλὰ ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ.

Z analizy *1 Jana* 5,2 wynika, że człowiek został powołany do miłości, jego naturą i ostatecznym przeznaczeniem jest miłować. W paragrafie 3.2. zaznaczyliśmy, że nasze podobieństwo do Boga wyrazi się w eschatologii zrealizowanej właśnie w miłości. Dlatego już teraz trzeba o nią zabiegać.

Obecnie omawiany werset *1 Jana* 3,18 pełni rolę summarium względem stwierdzeń zawartych w wersetach 16 i 17. Powinność oddania życia za braci (werset 16c) powróci do nas w kontekście całego wersetu, który będzie analizowany w paragrafie 4.3 traktującym o miłości Jezusa widocznej szczególnie w Jego zbawczym czynie. Natomiast

<sup>86</sup> Por. G. Strecker, H. W. Attridge, *The Johannine Letters...*, s. 178.

<sup>87</sup> Por. także Filon z Aleksandrii, *Spec.* 1,299. 301-302; *Abr.* 5; *Praem.* 80.

<sup>88</sup> Por. G. Strecker, H. W. Attridge, *The Johannine Letters...*, s. 178; także D. L. Akin, *1,2,3 John...*, s. 191.

<sup>89</sup> Por. S. S. Smalley, *1,2,3 John...*, s. 269.

werset 17 przestrzega przed paradoksem: jeśli ktoś dysponowałby środkami<sup>90</sup> tego świata<sup>91</sup> i widziałby brata<sup>92</sup> swego w potrzebie, a mimo to zamknąłby przed nim *swoje wnętrze*<sup>93</sup> - to jak może trwać w nim miłość Boża<sup>94</sup>?

Jan zatem konkluduje: *Dzieci nie milujemy słowem ani językiem lecz uczynkiem i prawdą*. Stosując konstrukcję podwójnej negacji: μή ἀγαπῶμεν λόγῳ μηδὲ τῇ γλώσσῃ wraz z pozytywną zachętą: ἀλλὰ ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ, Autor akcentuje zasadniczą treść swojego przesłania<sup>95</sup>. Wzywa do miłości aktywnej<sup>96</sup>.

Zanegowany bowiem w pierwszej części zdania coniunctivus hortativus μή ἀγαπῶμεν<sup>97</sup>, w drugiej stanowi domyślnie zachętę pokazującą, że miłość jest czymś więcej, niż tylko mówieniem o niej (por. 1Kor 13,1). Należy ją wyrażać w uczynkach<sup>98</sup> i prawdzie: (...) ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ, czyli ważna jest jej „jakość”<sup>99</sup>.

Zastosowany w omawianym wersecie rzeczownik ἀληθεία jest translacją hebrajskiej אֱמֶת, która w ST pojawia się 126 razy i oznacza prawdę oraz *trwałość, stałość, pewność, wierność, uczciwość*<sup>100</sup>.

---

<sup>90</sup> Już w 2,16 Autor wyraził swą dezaprobatę wobec pojęcia βίος - *środku utrzymania, życie materialne*, dostrzegając w nim jedną z rzeczywistości należących do tego świata. Stąd też połączenie τὸν βίον τοῦ κόσμου wyraża to wszystko, co należy do „tego” świata.

<sup>91</sup> Termin κόσμος - *świat* mógłby posiadać tutaj wydźwięk neutralny, jednak ukazany w 2,16 kontrast pomiędzy tym, co należy do świata, a tym, co należy do Ojca sugeruje, że κόσμος w 1 Jana nigdy nie jest pozbawiony znaczenia pejoratywnego.

<sup>92</sup> Ἀδελφός - *brat* odnosi się do członka wspólnoty Janowej, mężczyzny lub kobiety. Por. S. S. Smalley, *1,2,3 John...*, s. 198; R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 615.

<sup>93</sup> Termin σπλάγχνα zazwyczaj tłumaczy się jako *wnętrze miłosierdzia, miłość*, jednak σπλάγχνα mogą obejmować także wyższe, wewnętrzne części ciała np. serce - jako siedzibę najgłębszych uczuć. Dlatego też wyrażenie: κλείση τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ usiłowano oddać poprzez: *zamknąłby swoje serce*. Jednakże słowo καρδιά - *serce* pojawia się dwa wersety później. Łk 1,78 łączy natomiast σπλάγχνα z *miłosierdziem naszego Boga*. Paweł zaś w Flp 1,7 mówi o tęsknocie za wszystkimi wiernymi w Filipi: ἐν σπλάγχνοις Χριστοῦ Ἰησοῦ - *[ożywiony] miłosierdziem Chrystusa Jezusa*. Wydaje się więc, że dosłowne tłumaczenie analizowanego zwrotu: *zamknąłby swoje wnętrze*, powinno oddawać myśl: *byłby bez współczucia*. Por. R. W. Yarbrough, *1-3 John...*, s. 204 oraz R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 616.

<sup>94</sup> Wyrażenie: ἀγάπη τοῦ θεοῦ - *miłość Boża* można rozumieć na dwa sposoby: jako miłość do Boga lub miłość Boga. Zatem mamy do czynienia z dopełniaczem przedmiotowym (dopełnieniowym) lub podmiotowym. Należy jednak zauważyć paralelizm między: *jak może trwać w nim miłość Boża*, a tekstem w 3,15, który mówi o nienawidzącym, czyli zabójcy: *nie ma w nim mieszkającego życia wiecznego*. Miłość i życie wieczne odnoszą się do tego, co pochodzi od Boga. Osoba opisana w 3,17 blokuje miłość Bożą, dlatego też nie może ona być w nim obecna. To sugerowałoby, że w naszym przypadku mamy dopełniacz podmiotowy, czyli miłość Boga.

<sup>95</sup> T. Herrmann, *Miłość braterska w Pierwszym Liście św. Jana*, w: *Studia z biblistyki 3*, red. J. Łach, Warszawa 1983, s. 264.

<sup>96</sup> Por. J. Painter, *1, 2, and 3 John...*, s. 236.

<sup>97</sup> Zastosowany w omawianym wersecie coniunctivus hortativus ἀγαπῶμεν, można spotkać w NT jedynie w *Listach Jana* (por. 1J 3,11.14.18.23; 4, 7.12.19; 5,2; 2J 5).

<sup>98</sup> Por. D. L. Akin, *1,2,3 John...*, s. 161.

<sup>99</sup> Por. S. S. Smalley, *1,2,3 John...*, s. 198.

<sup>100</sup> אֱמֶת W. Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1962<sup>17</sup>, s. 52.

Ἀλήθεια stanowi podstawę czynów i słów Boga<sup>101</sup>. Odnosząc się zaś do człowieka wyraża nie tylko charakter jego słów, czynów ale też myśli<sup>102</sup> (por. Ez 18,8-9).

Stwierdzenie *miłować w prawdzie* oznacza miłować wiernie<sup>103</sup>, prawdziwie, trwale, uczciwie. Czyn i prawda nie są w tym zestawieniu synonimami, ale się wzajemnie uzupełniają<sup>104</sup>. Dlatego też ἀληθεία może stanowić pewne wzmocnienie wyrażenia ἐν ἔργῳ nawiązując do podwójnej formuły zaprzeczenia z pierwszej części zdania: μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ μηδὲ τῇ γλώσσῃ<sup>105</sup>. Czynna miłość, jak wykażemy jeszcze w dalszych analizach (par. 4.3), wypływa z miłości zaszczonej przez Boga, inspiruje się nią (por. 1J 3,1.16; J 3,16)<sup>106</sup>.

Należy także zauważyć, że wyrażenia: *słowem i językiem* oraz *czynem i prawdą*, wzajemnie się przeciwstawiają. Jan ukazuje zatem sprzeczność pomiędzy tym, co pasywne a tym, co kojarzy się z działaniem. Chce przez to zapewne wykazać, że czyny przemawiają głośniejsz niż słowa. Zachęca swoich słuchaczy, aby byli prawdziwi w miłości i w sposób konstruktywny „czynili miłość”. W nawoływaniu Jana słychać wyraźnie echo zachęty św. Jakuba:

*Wprowadzajcie zaś słowo w czyn,  
a nie bądźcie tylko słuchaczami oszukującymi samych siebie* (Jk 1,22)<sup>107</sup>.

Trzeba również dodać, że Jan stosując na początku wersetu dość intymne, choć częste w *1 Liście* określenie τεκνία (2,1.12.28; 3,7; 5,2), pokazuje po raz kolejny, że zależy mu na adresatach. Zajmuje wobec nich pozycję pasterza (duchowego ojca). Jego τεκνία mają pamiętać, że tym, co wyróżnia dzieci Boga jest właśnie miłość, która ma początek w Bogu i jest oznaką życia wiecznego<sup>108</sup>.

Miłować czynem i prawdą, czyli wiernie i stale, daje inspirację do miłości radykalnej - będącej w stanie oddać życie za braci, o której Jan wspomina w wersecie 16:

*Po tym poznaliśmy miłość, że On oddał za nas życie swoje.*

<sup>101</sup> Por. G. Quell, ἀληθεία, TDNT t. 1, s. 235.

<sup>102</sup> Tamże, s. 233.

<sup>103</sup> Por. T. Herrmann, *Miłość braterska w Pierwszym Liście św. Jana...*, s. 266.

<sup>104</sup> Por. S. S. Smalley, *1,2,3 John* ..., s. 198.

<sup>105</sup> Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 184.

<sup>106</sup> Por. S. S. Smalley, *1,2,3 John* ..., s. 198.

<sup>107</sup> Akceptacja słowa i jego realizacja nie są dla Jakuba jednym i tym samym. Poprzez wyrażenie: ποιηταὶ λόγου, Jakub daje do zrozumienia, że słowo trzeba czynić. Bez wątplenia chodzi tutaj przede wszystkim o przykazanie, które jest wyrazem woli Boga, Jego wymogu moralnego, realizującego się w dziełach miłości do bliźniego. Ci, którzy są jedynie słuchaczami słowa *oszukują samych siebie* co do istoty prawdziwej pobożności. Por. F. Mussner, *Der Jakobusbrief*, HThK.NT, Freiburg-Basel-Wien 2002, s. 104-105. Polecenie, aby czynić słowo brzmi podobnie w Rz 2,13-16, gdzie kontrastują ze sobą czyniący prawo z jedynie słuchaczami prawa (por. także Mt 7,44-27; Łk 11,28 oraz Ez 33,31-32).

<sup>108</sup> Por. D. L. Akin, *1,2,3 John*..., s. 161.

*My także winniśmy oddać życie za braci.*

Reasumując stwierdzamy, że człowiek przyjmując od Boga miłość, która jest niezmienna i zawsze aktualna, przyjmuje tożsamość dziecka Bożego. Ten fakt wiąże się z pewnym wewnętrznym imperatywem zobowiązującym go do czynnego okazywania miłości wobec bliźniego. Człowiek obdarowany miłością Ojca chce być jak On. Pragnie stawać się na Jego wzór i naśladować Go w miłości. Czyny człowieka ujawniają bowiem jego pochodzenie oraz przynależność (lub też wykluczenie) do Bożej rodziny. Najwyższą zaś formą miłości będzie naśladowanie Jezusa, który oddał za nas swoje życie. Prawda ta powróci do nas w czwartym rozdziale, w kontekście posłania Syna i Jego zbawczego czynu.

## ROZDZIAŁ IV

### POŚLANIE SYNA JAKO WYRAZ MIŁOŚCI BOGA OJCA DO CZŁOWIEKA

W czwartym rozdziale ukażemy ofiarną miłość Boga, *który nawet własnego Syna nie oszczędził* (Rz 8,32), abyśmy tylko mogli być włączeni w krąg życia wiecznego. Jan wyraźnie zaznacza, że posłanie Jezusa na świat wypływa z miłości Boga, który okazał ją wszystkim ludziom. W zbawczym czynie Jezusa aktywnie uczestniczył Ojciec. Tym samym objawił, w czym najpełniej wyraża się miłość. Autor zachęca chrześcijan do heroicznego czynu na miarę Chrystusa. Poza tym relacjonuje wydarzenie zbawcze nie w sposób teoretyczny, lecz przekazuje jego realizm. Akcentuje także prawdę o charakterze uniwersalnym stwierdzając, że Chrystus jest Zbawicielem świata.

#### 4.1. MIŁOŚĆ BOGA WYRAŻA SIĘ W POSŁANIU SYNA 1J 4,9

ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν,  
ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον  
ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ

W naszej dysertacji wyjaśniliśmy już inicjujący charakter Bożej miłości względem człowieka<sup>1</sup>, który Jan wyraził za pomocą stwierdzeń: ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη (1J 4,10a) oraz ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν (1J 3,1). W wersecie 1J 4,9 z kolei Autor wypowiada wprost, że miłość Boga objawia się poprzez konkretny czyn, którym jest posłanie Jezusa na świat. Misja Syna jest więc jej szczególną manifestacją:

ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ.

Bóg tak bardzo umiłował człowieka, że nie zawahał się nawet posłać własnego Syna, aby nas zbawić. Kluczowym terminem analizowanego wersetu jest przymiotnik μονογενής, który już omówiliśmy w paragrafie 1.2. W tym miejscu możemy jedynie dodać, że w NT bliskim jego odpowiednikiem jest określenie: ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, które znajdujemy między innymi w: Mk 1,11, Mt 3,17 czy w Łk 3,2. Warto także

---

<sup>1</sup> Patrz paragraf 2.2. niniejszej rozprawy.

przypomnieć, że jedynie Jan w *Ewangeli* (1,14.18; 3,16.18) i w analizowanym wersecie stosuje przymiotnik μονογενής na określenie relacji Boga wobec swojego Syna - Jezusa, podczas gdy np. św. Paweł w takim znaczeniu używa πρωτότοκος<sup>2</sup> (Rz 8,29; Kol 1,15.18)<sup>3</sup>. Jan odnosząc do Jezusa μονογενής przedstawia Go jako jedyne, umiłowanego i współistotnego w Bóstwie Syna. Warto więc zauważyć i docenić precyzję Autora i jego kunszt doboru słów. Dar ofiarny Boga był zatem wyjątkowy.

Posłanie Syna staje się ocaleniem dla świata i było możliwe jedynie dzięki jedności w miłości istniejącej pomiędzy Ojcem i Synem, widocznej w słowach:

ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν.

Gdyby pomiędzy Ojcem i Synem nie było jednomyślności, misja Jezusa nie byłaby możliwa. Przymiotnik μονογενής wyraźnie sygnalizuje tę więź, polegającą przede wszystkim na jedności woli, zakotwiczonej w Ich miłości<sup>4</sup>.

W analizowanym wersecie Syn został ukazany jako „pośrednik”, poprzez którego dokonuje się dzieło zbawienia. Źródłem zaś i inicjatorem posłania Syna, dzięki któremu posiadamy życie w Bogu (ὡς ζήσωμεν δι’ αὐτοῦ) jest sam Ojciec<sup>5</sup>. Uwypukła to także czasownik ἀποστέλλω (hebr. פָּרַשׁ), będący terminem technicznym na określenie misji posłańca mającego przekazać wiadomość. Trzeba zaznaczyć, że osoba samego posłańca pozostaje w cieniu, gdyż czynność posłania wiąże się nade wszystko z tym, który posyła<sup>6</sup>. Jan koncentruje się więc na Ojcu, zaznaczając trzykrotnie w *Liście* (4,9.10.14), że to właśnie On posyła swego Syna z misją zbawczą. Ujawnia to także *Ewangelia* Jana, szczególnie w modlitwie arcykapłańskiej w J 17,18:

καθὼς ἐμὲ ἀπέστειλας εἰς τὸν κόσμον, καὶ γὰρ ἀπέστειλα αὐτοὺς εἰς τὸν κόσμον· (por. także: 17,21.23.25; 8,42; 11,42 20,21). W ten sposób Autor po raz kolejny akcentuje miłość Boga, Jego zaangażowanie w zbawczą misję Syna.

Innym ważnym elementem w 1J 4,9 jest czasownik φανερώω zastosowany jako synonim Pawłowego ἀποκαλύπτω oraz Janowego γνωρίζω. Φανερώω, jak już wiemy, oznacza: *czynić jawnym, ukazywać, objawiać, czynić znanym*<sup>7</sup>. Warto wspomnieć, że w pismach Janowych cuda Jezusa (J 2,11; 3,21; 7,4; 9,3; 17,6; 1J 1,2; 3,5) są objawieniem Boga

<sup>2</sup> Patrz paragraf 1.2., przyp. 63.

<sup>3</sup> Przymiotnik μονογενής w NT występuje jedynie u Łk 7,12; 8,42; 9,38 i w Hbr 11,17. Por. *Bible Works for Windows* v. 6.0.

<sup>4</sup> Por. E. Schweizer, υἱός, TDNT t. 8, s. 387.

<sup>5</sup> Por. J. Painter, *1, 2, and 3 John*..., s. 266.

<sup>6</sup> Por. K. H. Rengstorf, ἀποστέλλω/πέμπω, TDNT t.1, s. 401.

<sup>7</sup> φανερώω, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*..., s. 352.

i Jego mocy (J 21,1.14)<sup>8</sup>. Tak więc Jan pisząc:

ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν

pragnie unaoczyć odbiorcy wielką tajemnicę, z jaką ma do czynienia. Podobnie jak Jezus ujawnił istotę swojej misji na ziemi poprzez cuda i znaki, tak Bóg Ojciec wyraził istotę swojej miłości wobec człowieka - jak już zasygnalizowaliśmy - w akcie posłania Syna.

Mówiąc o miłości Boga w wersetach poprzedzających 4,9 i następujących po nim, Jan używa czasu teraźniejszego, który ma za zadanie opisać jej trwały charakter (4,7.8.10.12). Z kolei poprzez zastosowanie aorystu w wyrażeniu: ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη, Autor przedstawia fakt objawienia jej jako już dokonany. W analizowanym wersecie Jan podkreśla, że posłanie Jezusa do naszego świata ma swoje nieprzemijające skutki (*perfectum*: ἀπέσταλκεν)<sup>9</sup>. Potwierdza też, że Boża ἀγάπη jest w nim stale obecna.

Analizowany werset może stanowić podsumowanie myśli zawartych wcześniej w 4,7-8. Otóż Bóg posłał na świat swojego Syna po to, aby go zbawić. Kto otwiera się na ten dar i przyjmuje go w wierze, otrzymuje „nowe życie” w Bogu<sup>10</sup>, czyli zdolność inspirującą do miłości wzajemnej (por. ww. 7-8)<sup>11</sup>. Jan uwypatnia w 4,9 jak cenna jest miłość Boga. Podkreśla jej rangę. Nadto zauważamy w tekście, że Bóg nie wybiera tych, którzy zasługują na Jego miłość. Posyła swojego Syna εἰς τὸν κόσμον - *do świata* (całego świata). W tym miejscu κόσμος odnosi się do królestwa ludzi<sup>12</sup> i dotyczy każdego człowieka. Nie ulega wątpliwości, że bieżący werset koreluje z J 3,16:

οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενή ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχη ζωὴν αἰώνιον.

Miłość Boga okazana w misji Syna jest więc uniwersalna. Bóg kocha ludzi będących grzesznikami czyli tych, którzy nie są godni Jego miłowania. Mimo to decyduje się posłać Syna, aby obdarzyć ich życiem i przynieść ocalenie<sup>13</sup>. Eksponuje to wyrażenie: ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ<sup>14</sup>, które stanowi symbol zbawienia<sup>15</sup>. Obecny w nim czasownik ζάω oznacza, jak wiemy, *żyć, powrócić do życia, mieć pełnię życia* w sensie zbawienia.

<sup>8</sup> Por. R. Bultmann/ D. Lührmann, *φανερώω*, TDNT t. 9, s. 5.

<sup>9</sup> Por. J. Painter, *I, 2, and 3 John...*, s. 266.

<sup>10</sup> Pisaliśmy o tej zależności chociażby w paragrafie 3,6.

<sup>11</sup> Por. R. W. Yarbrough, *I-3 John...*, s. 238.

<sup>12</sup> Por. R. Kysar, *I, II, III John...*, s. 96.

<sup>13</sup> Por. J. R. W. Stott, *The Letters of John...*, s. 165.

<sup>14</sup> W zdaniu ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ greckie διὰ łączy się z dopełniaczem. Natomiast w J 6,57: *Jak Mnie posłał żyjący Ojciec, a Ja żyję przez Ojca*, (ζῶ διὰ τὸν πατέρα) *tak i ten, kto Mnie spożywa, będzie żył przeze Mnie* (δι' ἐμέ) zauważamy, że następujące po διὰ słowa występują w bierniku. Zazwyczaj tego typu zastosowanie διὰ z biernikiem nie oznacza przyczyny. Jednak właśnie takie znaczenie przyjmuje διὰ w obu przytoczonych wyrażeniach. Por. F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatik...*, § 222; por. także R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 706.

<sup>15</sup> Por. R. Kysar, *I, II, III Jan...*, s. 96.

## 4.2. SYN ZADOŚCUCZYNIENIEM ZA GRZECHY 1J 4,10

ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήκαμεν τὸν θεὸν  
ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς  
καὶ ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἰλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν

Werset 1J 4,10 jest nam już częściowo znany z poprzedniego rozdziału, w którym omawialiśmy inicjujący charakter Bożej miłości względem człowieka<sup>16</sup>. Obecnie skupimy się na dalszej jego części, na stwierdzeniu:

ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἰλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν,

które ponownie potwierdza miłość Bożą jako przyczynę sprawczą posłania Syna na świat. Podobną rolę pełni 1J 4,16: 'Ο θεὸς ἀγάπη ἐστὶν będący także kluczem do zrozumienia misji Jezusa.

Analizowany obecnie werset łączy się bezpośrednio z 1J 2,2. Jan nawiązując w nim do zbawczego dzieła Jezusa, używa podobnej frazy:

καὶ αὐτὸς ἰλασμός ἐστιν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν.

Nadto w 1J 4,10 można dostrzec analogię do 1J 3,16:

ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην,  
ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν.

Pojawia się tutaj ten sam motyw zbawczego czynu Jezusa, czyli miłość oraz Jego ofiara „dla naszej korzyści”<sup>17</sup>. Bóg, miłujący Ojciec, posłał swojego Syna jako przebłaganie (ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἰλασμὸν) za nasze grzechy (περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν), które oddzielają nas od Jego miłości. Jedynie miłość Boga pozwala zrozumieć heroiczny czyn Jezusa względem człowieka. Bez niej Jego ofiara mogłaby wydawać się nawet pewnym absurdem.

Istotną kwestią w analizowanym wersecie jest właściwe zrozumienie rzeczownika ἰλασμός, tłumaczonego najczęściej jako: *przebłaganie, coś, co się czyni (ofiara) dla uzyskania przebaczenia, sposób na pojednanie*<sup>18</sup>. Jednocześnie ἰλασμός oddaje znaczenie

<sup>16</sup> Patrz paragraf 2.2. naszej rozprawy.

<sup>17</sup> Por. R. W. Yarbrough, *1-3 John...*, s. 240.

<sup>18</sup> ἰλασμός *LiddellScott*, s. 855; *Friberg Greek Lexicon*, w: *Bible Works for Windows v.6.0*. Rzeczownik ἰλασμός wiąże się ściśle z czasownikiem ἰλάσκεσθαι, obecnym w NT jedynie w Łk 18,13 i Hbr 2,17. W grece klasyczo-hellenistycznej, w sensie przechodnim oznacza on: *jednać, uspokoić*; w znaczeniu zaś nieprzechodnim: *być życzliwym, przychylnym*. Często jego podmiotem jest człowiek, zaś przedmiotem bóstwo lub zmarły. Por. F. Büchsel, ἰλάσκομαι, TDNT t. 3, s. 314. Natomiast w grece biblijnej, gdy jest mowa o relacji Bóg - człowiek, to podmiotem tego czasownika jest Bóg, przedmiotem zaś człowiek. Por. A. Penna, *Lettera ai Romani (I. Rm 1-5)*, Bologna 2004, s. 324. Wówczas pojawia się jego nowe znaczenie: *dokonać ekspiacji czyli wymazać, oczyścić*. Tamże. Potwierdzają to także Pisma z Qumran: CD 3,1: *Bóg w swych cudownych tajemnicach dokonał ekspiacji za ich błędy i przebaczył ich grzechy*;

całej gamy łacińskich słów: *deprecatio, exoratio, placatio, propitatio, reparatio* przysparzając tym samym wiele trudności we właściwym zrozumieniu jego przesłania.

W LXX ἵλασμός występuje tylko kilka razy i oddaje między innymi hebrajski czasownik כָּפַר, który oznacza: *dokonać pokuty (odpokutować), dokonać pojednania, oczyścić, zadośćuczynić, przebaczyć, dokonywać obrzędów pokutnych*<sup>19</sup>. Wspomniany termin odnosi się:

- w Kpł 25,9 do wielkiego Dnia Pojednania (τῆ ἡμέρᾳ τοῦ ἵλασμοῦ), w którym dokonywano przebłagania za wszystkie grzechy Izraelitów;
- w Lb 5,8 wskazuje na barana (κρίος), jako ofiarę przebłagalną (τοῦ κριοῦ τοῦ ἵλασμοῦ δι' οὗ ἐξιλάσεται);
- w Ps 129,4 (130,4) dotyczy przebaczenia win i stanowi tłumaczenie hebrajskiego פָּקַדְתָּ *przebaczenie* (ὅτι παρὰ σοὶ ὁ ἵλασμός ἐστιν);
- w Ez 44,27 określa również ofiarę przebłagalną za grzechy (προσοίσουσιν ἵλασμόν) oddając tym samym hebrajski zwrot יָקַרְתָּ יְקָרִיב (złożyć ofiarę za swój grzech)<sup>20</sup>.

Analizowany przez nas termin ἵλασμός przywołuje zatem akt Bożego przebaczenia, zadośćuczynienia i ekspiacji. Bóg nadając Izraelitom Prawo, ustalił pewnego rodzaju rytę - obrzędy. Podczas ich sprawowania, arcykapłan poprzez składane ofiary miał łagodzić gniew Boga. Jednak w rzeczywistości to sam Bóg przejmował inicjatywę w przebaczeniu<sup>21</sup>, aby oddalić zło i jednocześnie swój gniew. Działanie Boga polegało na usuwaniu grzechu poprzez oczyszczenie i na pojednaniu człowieka z Nim<sup>22</sup>.

W NT ἵλασμός spotykamy jedynie, jak już odnotowaliśmy, w 1J 2,2 oraz 4,10. W obu tych miejscach analizowany termin odnosi się do Jezusa jako ofiary przebłagalnej i stanowi opis Jego soteriologicznego czynu<sup>23</sup>, przy czym w 1J 2,2 autor akcentuje jego uniwersalny wymiar:

καὶ αὐτὸς ἵλασμός ἐστιν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων  
δὲ μόνον ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου.

W wersecie 1J 2,2 zwrot: περὶ ὅλου τοῦ κόσμου podkreśla służbę/misję Jezusa wobec

---

1 QH 4,11-12: *Oczyścisz swego sługę od wszystkich jego grzechów... dokonując ekspiacji za błędy i niewierność;*

1 QH 12,37: *Rzeczywiście to Ty dokonałeś ekspiacji za grzech i oczyszczasz człowieka od jego winy Swoją sprawiedliwością.* Tamże, przypis 79.

<sup>19</sup> כָּפַר *Podręczny słownik hebrajsko - polski i aramejsko - polski Starego Testamentu*, P. Briks, s. 168, *TWOT Hebrew Lexicon*, w: *Bible Works for Windows v.6.0*. Por. R. W. Yarbrough, *1-3 John ...*, s. 78.

<sup>20</sup> קָרַב W. Gesenius', *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch...*, s. 724, 3.

<sup>21</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni ...*, s. 313.

<sup>22</sup> Por. R. W. Yarbrough, *1-3 John ...*, s. 78.

<sup>23</sup> Z terminem ἵλασμός.

całego świata (taki kontekst spotykamy również w: J 1,10. 29; 3,16. 17. 19; 4,42; 6,14. 33. 51). Misja Jezusa posiada wymiar ogólnoludzki podobnie jak obietnica udzielona Abrahamowi w Rdz 12,3<sup>24</sup>:

*Będę błogosławił tym, którzy ciebie błogosławić będą,  
a tym, którzy tobie będą złorzeczyli, i ja będę złorzeczył.  
Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi.*

Termin κόσμος (podobnie jak to miało miejsce w w. 4,9) odnosi się tu do świata zamieszkałego przez ludzi, który jest sferą Bożego zbawczego działania<sup>25</sup>. Zatem zwrot:

οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου

włącza w działanie łaski zbawienia każdego człowieka, a nie jedynie tych, do których z racji wiary zwraca się Autor w wersecie 2,1: τεκνία μου.

Jan podkreśla, że to sam Bóg (bez ludzkich pośredników) dokonuje w akcie zbawczym Syna prześlania za grzechy<sup>26</sup>. Zbawienie jest więc umotywowane miłością Ojca objawioną w Synu. Pojednanie, czy też Boże przebaczenie, zostaje utożsamione z osobą Jezusa. Dzięki Jego zbawczemu czynowi, zostają usunięte grzechy<sup>27</sup>.

Jednak Chrystus jako *ofiara prześlalna, zadośćuczynienie* nie stanowi jedynie narzędzia<sup>28</sup>, za pomocą którego Bóg dokonał przebaczenia, ale też Sam jest darem pojednania pomiędzy Bogiem a człowiekiem<sup>29</sup>. W akcie zbawczym działa jako najwyższy Kapłan składający ofiarę, a równocześnie sam jest darem ofiarnym<sup>30</sup>.

Paradoks zastosowania w analizowanym wersecie rzeczownika ἱλασμός tkwi w tym, że Bóg z jednej strony jest tym, którego się błaga o przebaczenie (stanowi przedmiot

<sup>24</sup> Por. R. W. Yarbrough, *1-3 John ...*, s. 78.

<sup>25</sup> Por. S. S. Smalley, *1, 2, 3 John...*, s. 40.

<sup>26</sup> Por. G. Strecker, *Die Johannesbriefe ...*, s. 237.

<sup>27</sup> Tamże, s. 236.

<sup>28</sup> Chrystus jako narzędzie pojednania/ekspiacji jest szczególnie wyeksponowany w terminie ἱλαστήριον (por. Rz 3,25), w którym dostrzega się zazwyczaj rzeczownik rodzaju nijakiego. Efekty usprawiedliwienia, ekspiacji odnoszą się do Ojca (ὄν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον), który posłużył się śmiercią Chrystusa, wystawiając Go na publiczny widok na krzyżu, aby obdarzyć ludzkość zbawieniem. ἱλαστήριον może też charakteryzować Jezusa jako „miejsce” prześlania za grzechy, nową „siedzibę miłosierdzia” w nawiązaniu do hebrajskiego terminu מִזְבֵּחַ - prześlalnia - która po raz pierwszy występuje w Wj 25, 17 (LXX tłumaczy ją określeniem ἱλαστήριον ἐπίθεμα różnie zaś jedynie ἱλαστήριον). Prześlalnia była uważana bowiem za miejsce, gdzie przebywa Bóg i przebacza grzechy (por. Kpł 16,13.15.16). Różnica translacyjna między tymi dwoma znaczeniami jest niewielka, stąd też przyjmuje się te dwie interpretacje. Trzeba jednak zauważyć, że czasownik προτίθεμαι - *ustanowić, wystawić na publiczny widok* przemawiałby na korzyść pierwszej interpretacji, ponieważ ἱλαστήριον był ukryty, znajdował się w Świętym Świętych. Jezus zaś był wystawiony „na pokaz”. Por. J. A. Fitzmyer, *La Lettera ai Romani. Commento critico-teologico*, Casale Monferrato 1999, s. 418-419; S. Stasiak, *List do Rzymian*, NKB.NT 6, Częstochowa 2020, s. 243-244.

<sup>29</sup> Por. G. Strecker, *Die Johannesbriefe ...*, s. 236.

<sup>30</sup> Por. H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief ...*, s. 108.

prześlągnięcia) poprzez złożenie ofiary przez Jezusa, z drugiej zaś strony, w osobie Jezusa-Syna, jest jednocześnie tym, który dokonuje przebaczenia, Sam staje się zadośćuczynieniem. Dzięki tej misji Jezusa, chrześcijanie wiedzą doskonale na czym polega miłość<sup>31</sup>. Poprzez ofiarę Chrystusa na krzyżu, Bóg w sposób bardzo konkretny pokazał do jakiego stopnia umiłował człowieka. Dlatego autor *Listu* najpierw przekonywał nas o Bożej miłości:

ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήκαμεν τὸν θεὸν  
ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς,

aby potem ukazując jej apogeum w ofierze Jezusa, stwierdzić:

καὶ ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἰλασμοῦν.

Natomiast w kolejnym wersecie w 4,11 zachęca nas do miłości wzajemnej:

ἀγαπητοί, εἰ οὕτως ὁ θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς,  
καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν.

Jan bardzo umiejętnie, a jednocześnie bardzo prosto spaja ze sobą te dwie rzeczywistości: uprzedniość Bożej miłości w stosunku do człowieka oraz ofiarę Jezusa. Stosuje spójnik *καί*, który w naszym kontekście nie tyle łączy, co raczej wyjaśnia<sup>32</sup> wcześniejsze stwierdzenie o inicjującym charakterze Bożej miłości z jej dopełnieniem, czy wręcz epifanią wyrażającą się w akcie posłania Syna. Nie ma zatem wątpliwości, że miłość Boga wobec człowieka jest darem wypływającym z relacji między Ojcem i Synem<sup>33</sup>. Ofiara Jezusa była konieczna, aby przywrócić człowiekowi utracone przez grzech, prawdziwe życie w Bogu. Miłość Boża stanowi więc *spiritus movens* Jego działania, które zmierza do zdobycia człowieka, aby przemieniać go w nowe *istnienie*<sup>34</sup>. Odpowiedź Boga na ludzkie grzechy była zdumiewająca. Zamiast sprawiedliwej odpłaty wyraziła się w uprzedniej miłości i posłaniu Syna, w którym Bóg, jak stwierdziliśmy, dokonał ekspiacji za ludzką przewrotność. Ten kontrast postaw uwypuklają przyimki *αὐτός* oraz *ἡμεῖς*, które celowo zostały tutaj zastosowane<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 231.

<sup>32</sup> Jest to tzw. *καί explicativum*, w: R. W. Yarbrough, *1-3 John...*, 239; por. także F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatik...*, § 442, 6a.

<sup>33</sup> Por. H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 252.

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 708.

#### 4.3. MIŁOŚĆ JEZUSA PRZYKŁADEM DLA NASZEJ MIŁOŚCI 1J 3,16

ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην,  
ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν·  
καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς θεῖναι.

Jan po raz kolejny w *I Liście* uświadamia odbiorców, że ofiara Jezusa dokonała się z powodu miłości, jaką Bóg obdarzył człowieka: ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην. Wyrażenie: ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν: w *tym poznaliśmy*, bardziej zaś dosłownie: w *tym doświadczaliśmy, dzięki temu znamy*, jest jednym z ośmiu zastosowań w *I Liście* czasownika γινώσκω w czasie *perfectum* (por. 1J 2,3.4.13.14bis; 3,6.16; 4,16), który zakłada wiedzę czy wręcz empiryczną znajomość<sup>36</sup>. Autor jest zatem przekonany o prawdziwości stwierdzenia, że miłość Boga objawiła się w ofierze Jezusa. Ma pewność, ponieważ przekonał się o tym osobiście i odnosi się do tego konkretnego, historycznego wydarzenia<sup>37</sup>.

Analizowany werset został umieszczony w naszej dysertacji dopiero po 1J 4,10, abyśmy bardziej precyzyjnie mogli dokonać kolejnych analiz dotyczących zbawczego dzieła Chrystusa. W poprzednim wersecie wyjaśnialiśmy istotę ofiary Jezusa na podstawie kluczowego terminu, jakim jest rzeczownik ἰλασμός, natomiast obecnie chcemy podkreślić znaczenie wyrażenia: ἔθηκεν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, które jest osobliwością jedynie pism Janowych (występuje w sumie 8 razy: 6 razy w *Ewangeliu* – przy czym tylko 3 razy w odniesieniu do Jezusa - oraz 2 razy w *I Liście*). Analizowany zwrot opisuje specyfikę oddania życia przez Jezusa, bowiem zastosowane słowa sugerują wręcz uwolnienie się od życia, pozbycie się życia<sup>38</sup>. Dlatego być może dla bardziej wrażliwego słuchacza stosowniejszym w tym miejscu wyrażeniem byłoby: δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ (*złożyć, wydać swoje życie*), które w tym samym kontekście proponują Marek (Mk 10,45)<sup>39</sup> i Mateusz (Mt 20,28). Rzeczywiście, jeśli analizowane zdanie: ἔθηκεν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ literalnie zestawimy ze złożeniem szat przez Jezusa w Wieczerniku podczas Ostatniej Wieczerzy w J 13,4: τίθησιν τὰ ἱμάτια, gdzie zastosowano ten sam czasownik,

<sup>36</sup> Por. R. W. Yarbrough, *1-3 John...*, s. 202.

<sup>37</sup> Por. S. S. Smalley, *1, 2, 3 John...*, s. 192.

<sup>38</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 613.

<sup>39</sup> Samo w sobie wyrażenie: δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ może wskazywać na śmierć, ale nie musi. W Syr 29,15: ἔδωκεν γὰρ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ὑπὲρ σοῦ oznacza bowiem: *dał* (w sensie *zaangażował*) *własne życie na twoją korzyść*. Natomiast w 1Mch 2, 50: δότε τὰς ψυχὰς ὑμῶν ὑπὲρ διαθήκης πατέρων ἡμῶν (*dajcie wasze życie dla przymierza waszych ojców*) wskazuje na wezwanie do walki skierowane przez Matatiasza do jego synów, które zawiera w sobie ryzyko utraty życia. W naszym jednak przypadku ewentualność ustępuje pewności. *Dać swoje życie* należy rozumieć jako wydać je na śmierć. Por. S. Légasse, *Marco*, ComB, Roma 2000<sup>2</sup>, s. 541.

to nie wiadomo jak go precyzyjnie przetłumaczyć w naszym przypadku<sup>40</sup>.

Pośród licznych zastosowań czasownika τίθημι, który oznacza m.in.: *kłaść, umieszczać, odkładać, wpłacać jako zaliczkę*, ale także *złożyć* - w znaczeniu aktu psychicznego<sup>41</sup>, można odnaleźć również wyrażenia idiomatyczne, tłumaczone nieco odmiennie: τιθέναι τὰ γόνατα (Mk 15,19 *padać na kolana*), τιθέναι ἐν τῇ καρδίᾳ (Łk 1,66 *brać sobie do serca*), czy nasze: τιθέναι τὴν ψυχὴν (J 10,11.15.17; 13,37.38; 15,13)<sup>42</sup>. Dlatego też wyrażenie: ἔθηκεν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ wskazujące na śmierć Jezusa na Golgocie, należy uznać zarówno za idiom, jak i Janowy odpowiednik wspomnianego δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ<sup>43</sup> przytoczonego przez Marka i Mateusza. W kontekście krzyża Jezusa i Jego zastępczej śmierci translacja: *złożył swoje życie* czy też *poddał swoje życie* dobitnie obrazuje poświęcenie Zbawiciela<sup>44</sup> i oznacza nie tylko gotowość do ofiary, ale również realne oddanie życia<sup>45</sup>, którego dokonał w zupełnej wolności, z miłości do nas: ὑπὲρ ἡμῶν.

W analizowanym wersecie w odniesieniu do ofiary Jezusa zastosowano przyimek łączący ὑπὲρ w korelacji z zaimkiem dzierżawczym ἡμῶν (tylko tutaj pojawia się ὑπὲρ w całym *I Liście* i występuje dwukrotnie w 3,16). Z kolei w wersetach 2,2 oraz 4,10, które również nawiązują do zbawczej misji Syna pojawia się syntagma περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. Wprawdzie różnica pomiędzy ὑπὲρ a περί zanikła w czasach rabinicznych, jednak περί pod wpływem tekstów ST dominuje<sup>46</sup>. Niemniej ὑπὲρ ἡμῶν pozostaje klasycznym wyrażeniem w opisie odkupieńczej śmierci Chrystusa (J 10,15; Rz 5,8; Mk 14,24<sup>47</sup>). Ostatecznie, rozróżnianie tych przyimków nie ma większego znaczenia dla translacji tekstu, gdyż w obu przypadkach tłumaczy się je przyczynowo jako: *za, w zamian, z powodu, dla*. Niemniej trzeba jednak przy tym zaznaczyć, że ὑπὲρ zawiera w sobie także odcień korzyści wobec tego/tych do których się odnosi. Szczególnie jest to widoczne u Pawła (np.: Rz 5,8; 1 Kor 15,3; Ga 1,2), mniej zaś u synoptyków<sup>48</sup>. Idea ta wydaje się być także obecna w 1J 3,16<sup>49</sup>.

Warto też zauważyć, że zwrot τιθέναι τὴν ψυχὴν odnosi się w *Ewangelii* Jana

<sup>40</sup> W ujęciu Jana gest złożenia szat zapowiada w sposób symboliczny Jezusową śmierć, por. S. S. Smalley, *1,2,3 John...*, s. 193. Jednak na poziomie czysto lingwistycznym trudno byłoby tutaj dostrzec podobieństwa między τίθησιν τὰ ἱμάτια a ἔθηκεν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ.

<sup>41</sup> τίθημι *LiddellScott*, s. 806.

<sup>42</sup> τίθημι *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu...*, s. 335.

<sup>43</sup> Por. C. Maurer, *τίθημι*, TDNT t. 8, s. 155-156.

<sup>44</sup> Por. S. S. Smalley, *1,2,3 John...*, s. 193.

<sup>45</sup> Por. G. Strecker, *Die Johannesbriefe...*, s. 187.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 614.

<sup>48</sup> Por. F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatik...*, § 231, 1.

<sup>49</sup> Wyrażenie: *złożyć swoje życie na czyjąś korzyść* wyraża najwyższą ofiarę osoby, aby ocalić przyjaciela. Por. A. Panimolle, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni...*, t. 2, s. 441.

trzykrotnie do Jezusa, określającego siebie jako Pasterza, który oddaje życie za swoje owce (J 10,11.15.17). Nadto podczas Ostatniej Wieczerzy ten sam Jezus, który τίθησιν τὰ ἰμάτια (J 13,4), obmywa uczniom nogi, stając się ich sługą. Mimo, że te dwie rzeczywistości na poziomie czysto leksykalnym nie przystają do siebie, to jednak symbolicznie stanowią celowy zabieg autora. Można dostrzec wymowne porównanie: Pasterz, który w akcie miłości oddaje życie za swoje owce, jest także Sługą składającym szaty (czyli życie: por. J 10,11.15.17), aby wykonać najpokorniejszą czynność, dokonywaną przez niewolników, ale nie hebrajskiego pochodzenia. Właśnie w tych postawach objawia się prawdziwa miłość w stopniu nadzwyczajnym<sup>50</sup>. Jezus jest więc nie tylko Pasterzem, który prowadzi swoje owce nawet za cenę własnego życia, ale równocześnie jest Sługą Boga, który obmywa uczniom nogi, czyli *oddaje* życie w zamian za życie innych jako ἰλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν<sup>51</sup>. Dlatego też trzeba mieć na uwadze ten Janowy obraz, odczytując 1J 3,16:

ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν.

Ponadto zwrot: τιθέναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ koreluje z zachętą naśladowania Chrystusa, zawartą w dalszej części wersetu: ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς θεῖναι<sup>52</sup>.

Chrystus, w przeciwieństwie do Kaina, który odebrał życie swojemu bratu, oddaje - ofiaruje swoje życie za nas<sup>53</sup>. Pełna miłości postawa Jezusa pozwala realnie doświadczać owoców Jego zastępczej śmierci właśnie w relacji do bliźniego. Dlatego też Jan zachęca w dalszej części analizowanego wersetu do oddania swojego życia za braci:

καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς θεῖναι.

W stwierdzeniu tym odzwierciedla się zapewne osobiste świadectwo Autora, wypływające z doświadczenia miłości Boga: ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην.

Autor przekazuje odbiorcom *Listu* tę samą lekcję, którą otrzymał od swojego Mistrza - Jezusa<sup>54</sup>: miłość jest gotowa na największe poświęcenie. Jezus przyszedł na świat, aby okazać głębię Bożej miłości względem człowieka i nauczyć jej ludzi, aby byli zdolni miłować się nawzajem (1J 3,11.23; 4,7.11) i gotowi oddać życie za braci. Jedyną bowiem godną odpowiedzią na ofiarowaną przez Boga miłość, jest miłość do braci.

Jan stosując w omawianym przez nas wersecie ὀφείλομεν, pomaga zrozumieć tę prawidłowość, ponieważ przytoczony czasownik wyraża powinność czynienia miłości

<sup>50</sup> Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 199.

<sup>51</sup> Por. I. H. Marshall, *The Epistles of John...*, s. 193.

<sup>52</sup> Por. S. S. Smalley, *1,2,3 John...*, s. 193.

<sup>53</sup> Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 199.

<sup>54</sup> Por. R. W. Yarbrough, *1-3 John...*, s. 203.

na wzór Chrystusa. Nie bez przyczyny autor *I Listu* posługuje się paralelizmem:

1. najpierw podaje przykład Jezusa:

ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν,

2. różniej zwraca się do nas, abysmy czynili dokładnie to samo w stosunku do braci:

ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς θεῖναι.

Warto wspomnieć, że idea naśladowania Chrystusa jest częstym tematem *I Listu* i dostrzegamy go np. w: 1J 2,6.29; 3,7; 4,11. Powraca także na kartach całego NT (np. w: 1 Kor 11,1; Flp 2,5-8; 1 Tes 1,6; Hbr 12,2-3; 1P 2,21)<sup>55</sup>. Krzyż Chrystusa nie jest więc tylko wzbudzającym podziw aktem miłości Boga do człowieka, ale przede wszystkim ma stać się drogowskazem, za którym należy podążać<sup>56</sup>.

To przekonanie dodatkowo wzmacnia zastosowanie spójnika ὅτι w analizowanym wersecie. Oba stwierdzenia:

ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν

oraz: καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς θεῖναι

są zależne od zdania nadrzędnego:

ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην.

“Ὅτι użyte w pierwszym stwierdzeniu: ὅτι ἐκεῖνος... odnosi się również do drugiego: [ὅτι] καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν... i nim rządzi.

Miłość Boga objawiająca się w zastępczej ofierze Jezusa, ma zatem znaleźć swoje przedłużenie w nas, w postawie oddawania życia za braci<sup>57</sup>. Autor *I Listu* z pewnością nawiązuje tutaj do przesłania zawartego w *Ewangelii*:

μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει,

ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῆ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ (J 15,13)<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> Por. S. S. Smalley, *1,2,3 John...*, s. 195

<sup>56</sup> Por. J. R. W. Stott, *The Letters of John...*, s. 143.

<sup>57</sup> Por. S. S. Smalley, *1,2,3 John...*, s. 194.

<sup>58</sup> Tamże, s. 194-195.

#### 4.4. REALIZM ŚMIERCI JEZUSA 1J 5,6-8

οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς Χριστός,  
οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι·  
καὶ τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια  
ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἶμα,  
καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσιν.

Jan w trosce o swoją wspólnotę eklezjalną pragnie jeszcze raz przypomnieć, że prawda o ofierze prześlągalnej Jezusa za grzechy jest konsekwencją Jego bolesnej śmierci. Stwierdza, że Jezus przyszedł nie tylko przez wodę, ale i krew. Wyrażenie: ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος czyni wyraźną aluzję do śmierci Jezusa<sup>59</sup>. W J 19,34 czytamy:

*natychmiast wypłynęła krew i woda (ἐξῆλθεν εὐθὺς αἶμα καὶ ὕδωρ)*<sup>60</sup>.

Jest to jedyne miejsce, w którym poza 1J 5,6, pojawiają się te dwa połączone ze sobą elementy. Należy także zauważyć, że wzmianka o krwi w *1 Jana* pojawia się, jak wiemy, w 1,7 i odnosi się również do śmierci:

*krew Jezusa, Syna Jego, oczyszcza nas z wszelkiego grzechu.*

Prawdopodobnie przeciwnicy Jana kładli nacisk na przyjście Jezusa przez wodę, podkreślali zatem jedynie Jego chrzest. Dlatego wbrew ich opiniom Autor *Listu* akcentuje krew<sup>61</sup>. Jan neguje więc tezę swoich adwersarzy, że przyjście Jezusa wyrażone przez chrzest było wystarczające<sup>62</sup>. Uwypukla natomiast Jego realną śmierć. Stosuje przy tym *correctio*<sup>63</sup>: οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι stanowiącą emfazę i eksponującą zbawcze znaczenie śmierci Jezusa. Fakt ten potwierdza świadectwo Ducha, które nie odnosi się do przeszłości skoro zostało wyrażone w czasie

<sup>59</sup> Czasownik ἔρχομαι - *przychodzić*, obejmuje tutaj całe życie Jezusa poczynawszy od wcielenia aż po Jego śmierć. Por. H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 293.

<sup>60</sup> Na poziomie symbolu woda i krew mogą przyjąć w *Ewangeliu Jana* znaczenie chrztu i Eucharystii. W J 3,5 czytamy: *jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha...* Jest to wyraźne nawiązanie do chrztu. Natomiast w J 6, 54 odnajdujemy słowa: *Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew...* Tu z kolei mamy wyraźne odniesienie do Eucharystii. Współcześnie dostrzega się w wodzie symbol Ducha Świętego, zaś we krwi życie Jezusa przed śmiercią. Werset 34 kładzie nacisk na ścisłą jedność między krwią i wodą. I. de la Potterie zauważa, że te dwa elementy mieszają się ze sobą do tego stopnia, iż tworzą jedną symboliczną rzeczywistość o różnym kolorze. Dalej wyjaśnia, że oznacza to, iż przekazywany Duch jest Duchem Jezusa, ściśle z Nim związanym. Jezus obdarza zatem wierzących swoim własnym życiem i daje możliwość uczestnictwa w nim poprzez Ducha. Por. I. de la Potterie, *La Passione di Gesù secondo il vangelo di Giovanni*, Milano 1988, s. 151; 154-155.

<sup>61</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 787.

<sup>62</sup> Tamże.

<sup>63</sup> Por. H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 296.

teraźniejszym: μαρτυροῦν<sup>64</sup>. Μαρτυρία ta znajduje swoją ciągłą aktualizację w eklezjalnej wspólnocie i jest wolna od jakiegokolwiek fałszu, ponieważ wiernie przekazuje ją Duch będący prawdą<sup>65</sup>. W wersecie 7 dostrzegamy nową ideę: woda i krew podobnie jak Duch przyjmują funkcję dowodu<sup>66</sup>. Wymienieni świadkowie (dosł. świadczący) nawiązują do Pwt 19,15 gdzie czytamy, że prawo dotyczące świadectwa domaga się dwóch lub trzech świadków. W analizowanym tekście Jana zauważamy, że świadkowie są rodzaju męskiego (τρεις nie zaś τρία), chociaż każdy z nich jest rodzaju nijakiego. Autor zwraca zatem uwagę na osobowy charakter świadectwa<sup>67</sup>, które ma wymiar ciągłej kontynuacji<sup>68</sup> i dotyczy zbawczej śmierci Jezusa<sup>69</sup>. Trzej świadkowie świadczą więc o tym samym (οἱ τρεις εἰς τὸ ἕν εἰσιν<sup>70</sup>), tworzą zatem jedność. Do ich świadectwa dołącza się dodatkowo ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ (w. 9), czyli czwarty Świadek - Bóg<sup>71</sup>. Fundament naszej wiary został zatem potwierdzony ze szczególną wiarygodnością i mocą.

#### 4.5. KONKLUZJA: JEZUS ZBAWICIELEM 1J 4,14

καὶ ἡμεῖς τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν  
ὅτι ὁ πατὴρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου

Wprawdzie nie znajdujemy już w *1 Liście* wersetów wprost łączących misję Jezusa z objawieniem się miłości Boga (tak jak to było w wersetach 4,9; 4,10; 3,16), jednak można odnaleźć kilka tekstów, które opisują przyjście Jezusa na świat jako wydarzenie zbawcze. Wynika z nich konkluzja, że opierają się na doznaniu Bożej miłości przez samego Jana. Dlatego teraz staną się przedmiotem naszych badań.

Jednym z takich tekstów jest 1J 4,14, w którym autor przekazuje naoczne świadectwo (τεθεάμεθα) i dzieli się nim (καὶ μαρτυροῦμεν). Przeżyte doświadczenie owocuje jego niezbitym przekonaniem, że Jezus jest Zbawicielem świata (σωτῆρα τοῦ κόσμου).

<sup>64</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 787.

<sup>65</sup> Duch Święty jest „wielkim komentatorem” wydarzeń, które wskazują na Mesjasza. Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 259.

<sup>66</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 790.

<sup>67</sup> Por. H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 300.

<sup>68</sup> W tradycji żydowskiej osobowe świadectwo może być składane także bezosobowo np. przez stelę z kamienia (por. Rdz 31,45-48; niebo i ziemię (por. Pwt 31,28).

<sup>69</sup> Jeśli świadectwo wody i krwi odnosiłoby się do sakramentów chrztu i Eucharystii, to zbawcza ich moc wynikałaby ze śmierci Jezusa. Niektórzy uważali, że Duch wyraża w 5,6 namaszczenie. Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 794. Jednak rodzi się pytanie, dlaczego Autor nie posłużył się tutaj terminem χρῆσμα, skoro zastosował go w 2,20.27.

<sup>70</sup> Zwrot εἰς τὸ ἕν (por. J 10,30; 11,52) nie pojawia się w żadnej innej części N.T.

<sup>71</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 799. Interpretację tę potwierdza paralelizm znajdujący się w J 5,31-40, gdzie czytamy o Ojcu, który świadczy o posłannictwie swego Syna.

1J 4,14 należy do tych miejsc w NT, w których bezpośrednio i wyraźnie ujawnia się przekonanie świadka misji Jezusa - Zbawiciela, posłanego przez Ojca.

Czasownik θεάομαι oznacza: *przyglądać się, wpatrywać się, patrzeć, kontemplować*<sup>72</sup> i w sposób naturalny, logiczny łączy się z μαρτυροῦμεν potwierdzającym osobiste spotkanie ze Zbawicielem<sup>73</sup>. Autor *Listu* podkreśla swój autorytet jako świadka, wynikający z decyzji samego Boga, który wybiera niektórych, aby przekazali wszystkim radosną wieść o Jego Objawieniu i zbawczej misji Jezusa wobec świata<sup>74</sup> (por. także: 1J 1,1.2; Dz 1,8; 1P 5,1). Czasownik θεάομαι, który pojawia się także w 1J 1,1 oraz 4,12, zawiera w sobie ideę: *widzieć i na tej podstawie wnioskować*<sup>75</sup>. Wiedza Jana na temat Jezusa staje się więc udziałem nie tylko jego samego, ale i pozostałych uczniów. To *widzenie* jednakże nie kończy się na samej obserwacji, lecz prowadzi do wiary, poprzez którą dokonuje się poznanie Bożej chwały i rozumienie tajemnicy Krzyża, w którym w sposób szczególny objawiła się miłość Boga<sup>76</sup>. Treść przekazywanego świadectwa o *Ojcu, który posłał Syna jako zbawiciela świata* nie odnosi się do wzroku, bo jest rzeczą niemożliwą zobaczyć Ojca posyłającego Syna. Zatem jedynie na podstawie tego, co widzieli świadkowie rodzi się w nich wiara, że Jezus jest Synem Bożym i został posłany przez Ojca jako zbawienie dla świata.

Ścisłe powiązanie pomiędzy widzieć, wierzyć i wyznać jest więc dla Jana kluczowe<sup>77</sup>. To właśnie tego typu *widzenie* doprowadza do świadectwa (por. J 15,27; Dz 4,20)<sup>78</sup>.

Jan (także inni świadkowie - w *Prologu Ewangelii* jest nim również Jan Chrzciciel) posiada pewność, że Jezus jest Zbawicielem świata (σωτήρ τοῦ κόσμου).

Tytuł σωτήρ - *Zbawiciel*, stanowi echo starotestamentowych wyznań wiary, czyli odnosi się do relacji względem Boga (por. Pwt 32,15; Ps 24,5; Iz 12,2; 43,3; Za 9,9).

---

<sup>72</sup> θεάομαι *LiddellScott*, s. 360.

<sup>73</sup> W widzeniu i świadczeniu, że Ojciec posłał Syna jako Zbawiciela świata chrześcijanie z kręgu Jana kontynuują dzieło umiłowanego ucznia, który stał u stóp krzyża, zobaczył i zaświadczył (por. J 19,35).

<sup>74</sup> Por. R. W. Yarbrough, *1-3 John...*, s. 247.

<sup>75</sup> Szerzej na temat wymowy zestawienia czasowników ἐώρακαμεν/μαρτυροῦμεν, która w analizowanym wersecie występuje z wymianą czasownika ὁράω na θεάομαι wspominaliśmy już w paragrafie 1.1. przy okazji analizy *Prologu* (1J 1,1).

<sup>76</sup> Por. R. W. Yarbrough, *1-3 John...*, s. 247.

<sup>77</sup> Por. J Painter, *1, 2, and 3 John...*, s. 275.

<sup>78</sup> R. W. Yarbrough, *1-3 John...*, s. 247-248. W J 15,7 Autor sugeruje, że wyrażenie: ἀπ' ἀρχῆς μετ' ἐμοῦ ἐστε podkreśla, iż bycie z Chrystusem od początku (ἀπ' ἀρχῆς), czyli od dnia, kiedy uczniowie poszli za Jezusem stanowi ich charakterystykę. Tak rozumiane ἀπ' ἀρχῆς nie odnosi się jedynie do samych uczniów, ale dotyczy każdego prawdziwego ucznia. Por. X. Léon-Dufour, *Lettera dell'Evangelo secondo Giovanni*, Milano 1995, t. 3 (Capitoli 13-17), s. 256. Natomiast fragment Dz 4,20 stanowi punkt kulminacyjny rozdziału czwartego. Może być uważany za definicję Łukasza odnośnie do świadectwa apostołskiego. Wiąże się ono z zadaniem, od którego nie można się dyspensować, ponieważ zostało powierzone tym, którzy zostali wybrani, aby widzieć i słyszeć Jezusa. Por. G. Rossé, *Atti degli Apostoli...*, s. 211.

W starożytnej literaturze greckiej określenie σωτήρ czy też σωτήρ τοῦ κόσμου odnoszono zarówno do bóstwa (Zeus, Asklepios, Izyda, Serapis) jak i do człowieka w sensie pomocnika, lekarza<sup>79</sup>. Natomiast w literaturze czasów imperium rzymskiego termin ten wskazywał na zbawcę w znaczeniu tego, kto ocalił komuś życie<sup>80</sup>.

Jan opisując Jezusa i Jego „boskość” dość często stosuje określenie *Syn Boga* ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (por. 1J 1,34.49; 10,36; 11,4; 11,27; 20,31; 1J 3,8; 4,15; 5,5; 5,20), które w świecie hellenistycznym dotyczyło także bóstwa i cesarzy (Oktawian August, Tyberiusz, Neron, Domicjan)<sup>81</sup>.

Z kolei w NT określenie σωτήρ w relacji do Boga stosują jedynie Łukasz (por. Łk 2,11 oraz Dz 5,31; 13,23) i Paweł (por. Flp 3,20; Ef 5,23). Przy czym wyrażenie: σωτήρ τοῦ κόσμου występuje jedynie w naszym wersecie (1J 4,14) oraz w J 4,42 w rozmowie Jezusa z Samarytanką. Jan stosując to określenie podkreśla, że misja Jezusa zarówno w naszym tekście jak i w *Ewangelii* Jana, ma charakter uniwersalny. Jezus jest nie tylko Chrystusem, Synem Bożym, Synem Człowieczym, lecz także Zbawicielem świata, który w swoim soteriologicznym działaniu wykracza poza narodowe granice Izraela<sup>82</sup>.

Mając na uwadze, iż Jezus jest ἰλασμός i umarł za nasze grzechy: περὶ τῶν ἁμαρτιῶν (1J 2,2; 4,10), oraz że Jego krew oczyszcza nas z wszelkiego grzechu:

τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας (1J 1,7), nie ma żadnych wątpliwości, że miłość Boża jest podstawą Jego zbawczego działania. Zbawiciel został posłany przez Ojca na świat, aby usunąć (zgładzić) wszelki grzech (por. 1J 3,5). Zastępcza śmierć Jezusa była konieczna aby mieć z Nim wspólnotę (κοινωνία - 1J 1,3), czyli współudział w życiu wiecznym.

Pojęcie zastępczej śmierci (oprócz Iz 53) było obecne w późniejszym judaizmie, który rozwinął myśl o zastępczym cierpieniu i umieraniu męczenników<sup>83</sup>. Idea ta nie miała

---

<sup>79</sup> Por. W. Foerster, σωτήρ, TDNT t. 7, s. 1006; Aesch. *Supp.* 980-982; Hdt. VII, 139,5; Xen. *Hell.* IV, 4,6; V, 4,26; Plat. *Resp.* V, 463b; Plat. *Leg.* IV, 704d.

<sup>80</sup> Por. W. Foerster, σωτήρ, TDNT t. 7, s. 1006; Tac. *Ann.* 15,71,3; Herodian III,12,2. Określenie σωτήρ τοῦ κόσμου stosowano również w odniesieniu do rzymskich imperatorów, przykładem są chociażby inskrypcje odnoszące się do cesarza Hadriana. Por. J. Painter, *1, 2, and 3 John...*, s. 276. Wyrażenie: σωτήρ τοῦ κόσμου jest o tyle znaczące, że wypowiedzają je ludzie nie będący Żydami. Por. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, s. 217.

<sup>81</sup> Por. *Bell.* 3, 459; Suet. *Aug.* 94.

<sup>82</sup> Por. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, s. 217. Weześniej w dialogu z Samarytanką Jezus powiedział, że zbawienie pochodzi od Żydów (por. J 4,22). Samarytanie dzięki spotkaniu z Chrystusem zrozumieli, że Jego misja nie jest wyłącznym przywilejem dla Izraela, lecz darem dla wszystkich. Por. także A. T. Lincoln, *The Gospel according to Saint John...*, s. 181.

<sup>83</sup> W 4Mch 6,28-29 czytamy modlitwę Eleazara stojącego w obliczu śmierci w płomieniach ognia: *Bądź łaskawy wobec Twojego ludu i pozwól się przebłagać moją zamiast ich karą; uczyni z mojej krwi środek oczyszczający za nich i weź moje życie w zastępstwie za ich [życie].* R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 93.

jednak wymiaru powszechnego (ograniczała się do Izraela) ani sprawczego (była jedynie prośbą). Chrystus natomiast swym zbawczym czynem ogarnął cały świat. Skutki Jego odkupieńczej śmierci wciąż trwają i nigdy się nie wyczerpią. Dlatego też zbawcza ofiara Jezusa stanowi centrum dociekań nad miłością Boga.

Fakt, że Ojciec posłał Syna jest zasadniczym motywem chrystologicznym u Jana, który pojawia się, jak już zauważyliśmy, także w 4,9 i 4,10. Jednak tylko w analizowanym obecnie wersecie występuje w relacji do Jezusa jako Zbawiciela świata<sup>84</sup>.

Janowa koncepcja Bożej miłości względem człowieka jest więc bardzo przejrzysta: Ojciec inicjuje miłość > Syn oddaje swoje życie w imię tej samej miłości > ci, którzy doświadczyli miłości Ojca i Syna okazują ją sobie nawzajem.

Kolejnymi tekstami opisującymi przyjście Jezusa na świat jako wydarzenie zbawcze są fragment wersetu 1J 3,8:

εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου

oraz wcześniejszy o podobnym brzmieniu 1J 3,5:

καὶ οἴδατε ὅτι ἐκεῖνος ἐφανερώθη, ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ,  
καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν.

Autor *1 Listu* przedstawia w nich misję Jezusa jako mającą radykalnie zniszczyć (ἵνα λύσῃ/ ἵνα ... ἄρῃ) *dzieła diabła*<sup>85</sup>. Objawienie się Syna Bożego wspomniane w pierwszych zdaniach obu wersetów (εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ/ ὅτι ἐκεῖνος ἐφανερώθη) spotykamy u Jana kilkakrotnie: 1J 1,2; 2,28; 3,2.5.8). Jednak jedynie epifania Syna opisana w analizowanych fragmentach 3,8 oraz 3,5, w sposób zdecydowany prowadzi słuchacza do tryumfu zmartwychwstania Jezusa.

Znaczenie posłania Jezusa na świat Jan dodatkowo wzmocnił gramatyką stosując w obu przypadkach zdania z ἵνα finalis podkreślające ofiarną śmierć Jezusa (por. 1J 2,2; 4,10). Celowość objawienia się Jezusa nie pozostawia wątpliwości, że Syn Boży przyszedł na świat, aby go ocalić. Zbawczą misję Jezusa podkreśla również opis zniszczenia „dzieł diabła”<sup>86</sup>, czyli przede wszystkim zwycięstwo nad śmiercią (por. 1J 1,2; 2,25; 3,15;

<sup>84</sup> Por. J. Painter, *1, 2, and 3 John...*, s. 275.

<sup>85</sup> W J 8,44 diabeł był określony jako zabójca od początku (ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς) oraz ojciec kłamstwa (ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ). Natomiast w 3,8a jest ukazany jako ten, kto grzeszy od początku (ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει). Walka diabła ze światem Boga rozgrywa się w ramach historii ludzkiej, w której od początku aż po teraźniejszość (ἁμαρτάνει jest w czasie teraźniejszym) daje odczuć swoje grzeszne dzieła. Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 189.

<sup>86</sup> Niszczyć dzieła diabła wskazuje na kontrast między diabłem a Synem Bożym w istocie i działaniu, który jest zdecydowanie nie do pogodzenia. Kto opowiada się za Chrystusem musi odwracać się od diabła i jego dzieł (czynów). Kto grzeszy i pełni dzieła diabła, walczy przeciwko Chrystusowi. Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 190.

5,11.13.20) opisane w sposób szczególny w 1J 3,14, czyli we fragmencie już przez nas omówionym:

*My wiemy, że przeszliśmy ze śmierci do życia, bo miłujemy braci,  
kto zaś nie miłuje, trwa w śmierci.*

Tryumf Jezusa odnosi się także do zniszczenia wszelkich dzieł [szatana], wrogich Bogu. W NT „dzieła” mogą mieć pozytywne konotacje (por. Tt 2,7, 14; 3,1.5.8.14), natomiast w *Listach* Jana τὰ ἔργα odnoszą się przeważnie do złych czynów (por. 1J 3,12; 2J 11; 3J 10), czyli grzechów, jak wskazuje na to Autor w 3,5<sup>87</sup>. Wyjątek stanowią użyte w liczbie pojedynczej: ἐν ἔργῳ w 1J 3,18, który już poddaliśmy analizie oraz w liczbie mnogiej τὰ (domyślnie) ἔργα w 1J 3,12, gdzie jest mowa o dobrych czynach Abła, będących przeciwieństwem do złych czynów Kaina<sup>88</sup>. Janowe τὰ ἔργα w sensie negatywnym korespondują z Pawłowymi „uczynkami ciemności” w Rz 13,12 oraz „uczynkami z ciała” w Ga 5,19-21<sup>89</sup>.

Jan ukazuje zatem Jezusa jako objawiającego się Boga (co jest charakterystyczne przede wszystkim dla *Ewangelii* - por. J 1,14) oraz Zbawiciela człowieka (zgodnie z teologią zbawczej śmierci Chrystusa przedstawianą w *I Liście* już od w. 1,7)<sup>90</sup>.

Odnosnie zaś do w. 1J 3,5 zwróćmy uwagę, że rozpoczyna go czasownik οἶδα, który Jan stosuje w sytuacjach stwierdzających fakt dla niego oczywisty, bo wypływający z doświadczenia. W tym miejscu Autor *Listu* kieruje uwagę słuchaczy na objawienie Jezusa, które powinno być już wiadome: οἶδατε ὅτι... Jezus-Zbawiciel prowadzi swoich wiernych do wolności od grzechów<sup>91</sup>. Grzech, czyli niesprawiedliwość sprzeciwia się Jezusowi, który objawił się Izraelowi jako Baranek Boży gładzący grzech świata (por. J 1,29). W *Ewangelii* Jana rzeczownik w liczbie pojedynczej ἁμαρτία odnosi się do fundamentalnego grzechu, jakim jest odrzucenie wiary w światło. Natomiast grzech

---

<sup>87</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 561.

<sup>88</sup> Mamy tutaj do czynienia z dualizmem Janowym, w którym zły nienawidzi dobrego. Kontrast między dziełami złymi a dobrymi odzwierciedla pochodzenie: Kain pochodził od złego (ἐκ τοῦ ποιηροῦ), czyli był pod wpływem szatana, Abel zaś był sprawiedliwy, czyli działał z natchnienia Bożego (por. 1J 21.29). Kain i Abel obrazują odpowiednio synów diabła oraz synów Boga upodobnionych do Chrystusa. Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 607.

<sup>89</sup> W Rz 13,12 czytamy: *Noc się posunęła, a przybliżył się dzień. Odrzućmy więc uczynki ciemności, a przyobleczmy się w zbroję światła!*; zaś w Ga 5,19nn: *Jest zaś rzeczą wiadomą, jakie uczynki rodzą się z ciała: nierząd, nieczystość, wyuzdanie...*

Uczynki ciemności w Rz 13,12 (τὰ ἔργα τοῦ σκότους) są działaniami określonymi przez ciemność, noszą ją w sobie i rozprzestrzeniają. W Ga 5,19 wylicza się je jako τὰ ἔργα τῆς σαρκός, czyli czyny wynikające z egoistycznej istoty człowieka. Por. H. Schlier, *Der Römerbrief* HThK.NT, Freiburg-Basel-Wien 2002, s. 398.

<sup>90</sup> Por. S. S. Smalley, *1,2,3 John...*, s. 156-157.

<sup>91</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 588.

w liczbie mnogiej ἁμαρτίαι w 1J 3,5 wskazuje na sprzeciw Jezusa wobec wszelkiego zła, które oddala ludzi od światła<sup>92</sup>. Zbawiciel staje się więc dla wierzących przewodnikiem prowadzącym ku codziennym etycznym zwycięstwom<sup>93</sup>. Jan uwypukla także prawdę, że w Chrystusie nie ma grzechu (por. w. 5b). Na uwagę zasługuje czas terażniejszy tego stwierdzenia<sup>94</sup>: καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν. W ten sposób Autor wyraża Jego obcość wobec wszelkiego zła, podkreśloną przez brak rodzajnika przed rzeczownikiem ἁμαρτία. Bezgrzeszność nie stanowi tutaj podstawy dla zbawczego czynu Chrystusa jak w 2Kor 5,21<sup>95</sup> czy w 1P 3,18<sup>96</sup>, lecz jest dowodem na brak zgody między Nim a grzechem<sup>97</sup>. Jan zwraca uwagę na tę rzeczywistość także w *Ewangelii* w 8,46:

*Kto z was udowodni Mi grzech?*<sup>98</sup>

(por. także J 14,30:

*nadchodzi bowiem władca tego świata. Nie ma on jednak nic swego we Mnie).*

Dla Autora *1 Jana* niewinność Jezusa jest czymś więcej niż tylko faktem, wypływa bowiem z ontologii, ze zjednoczenia z Ojcem<sup>99</sup>.

Zbawczy charakter przyjścia Jezusa na świat dostrzegamy także w 1J 5,20. W pierwszej jego części czytamy:

*Wiemy także, że Syn Boży przyszedł i obdarzył nas zdolnością rozumu,  
abyśmy poznawali Prawdziwego*

(οἴδαμεν δὲ ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἦκει καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν

<sup>92</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 588.

<sup>93</sup> Por. R. W. Yarbrough, *1-3 John...*, s. 188-189.

<sup>94</sup> Również czas terażniejszy w wyrażeniu ἰλασμός ἐστιν (1J 2,2) akcentuje, że zbawczy czyn Jezusa zachowuje na zawsze swoją ważność.

<sup>95</sup> W 2Kor 5,21 Paweł stwierdza, że w *Chrystusie* grzesznicy stali się *sprawiedliwością Bożą*. Dokonała się więc jakby wymiana. Ludzie byli grzesznikami, ale nie Chrystus, który nie znał grzechu, to znaczy, że nigdy nie popełnił zła moralnego. Jednak Bóg uczynił Go „grzechem” (ἁμαρτίαν ἐποίησεν). W ten sposób zainterweniował na naszą korzyść (ὑπὲρ ἡμῶν) dając nam możliwość stania się przed Nim sprawiedliwymi. Por. F. Manzi, *Seconda Lettera ai Corinzi...*, s. 212. W tekście tym terminy *grzech* (ἁμαρτία) oraz *sprawiedliwość* (δικαιοσύνη) tworzą literacką symetrię i są sobie przeciwstawne. Por. M. J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians...*, s. 455.

<sup>96</sup> 1P 3,18 podkreśla, że Jezus cierpiał jako niewinny za grzechy. Jego niewinność została stwierdzona w wielu miejscach (por. Łk 23,22; Mt 27,19; Łk 23,47; Dz 3,14). Ta jednomyślna, starożytna tradycja znajduje swoje pogłębienie w przytoczonym tekście Piotra: sprawiedliwy umarł za niesprawiedliwych (δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων). Cierpienie Jezusa miało więc wartość ekspiacyjną i zbawczą. Por. M. F Mazzeo, *Lettere di Pietro, Lettera di Giuda...*, s. 128.

<sup>97</sup> Konsekwencja wynikająca z 3,5 brzmiałaby: zostaliście wyzwoleni z waszych grzechów (por. w. 5a) i już więcej nie macie nic wspólnego z grzechem (por. 5b). Niepopełnianie grzechów jest znakiem rozpoznawczym, czy ktoś jest we wspólnocie z Chrystusem i rzeczywiście Go widział i poznał (por. 3,6). Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 188-189.

<sup>98</sup> Brak w Jezusie jakiegokolwiek grzechu wypływa z Jego doskonałego poddania się Ojcu. Później w J 8,55 Jezus stwierdzi, że zachowuje słowo Ojca. Niewinność Jezusa wiąże się z jakością Jego Osoby - Syna Bożego *pełnego łaski i prawdy* (J 1,14). Por. X. Léon-Dufour, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni...*, t. 2, (Capitoli 5-12), s. 368.

<sup>99</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 555.

ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν - 5,20ab).

Po raz trzeci i ostatni w wersetych 18-20 Jan stosuje czasownik οἶδαμεν - *wiemy*, który mówi o podstawie chrześcijańskiej ufności, odnosząc ją do Chrystusa. Partykuła δέ przyjmuje tutaj znaczenie przeciwstawne - *niemniej, pomimo* i rzadko występuje w pismach Jana. Analizowany fragment w nawiązaniu do 1J 5,19 można oddać słowami: *chociaż cały świat leży w mocy Złego, niemniej wiemy, że Syn Boży przyszedł*<sup>100</sup>.

Czasownik ἦκω - *przyjść* zawiera w sobie ideę przyjścia w przeszłości oraz podkreśla obecność w teraźniejszości<sup>101</sup>. Stanowi ekwiwalent względem pasywnej formy ἐφανερώθη pochodzącej od czasownika φανερώω i obecnej w opracowanych już fragmentach 1J 3,5.8<sup>102</sup>: Chrystus, Syn Boży „objawił się”, czyli ujawnił się ze sfery nieba<sup>103</sup>. Przyjście Syna Bożego jest więc odczuwalną rzeczywistością. Decydująca teofania już się dokonała. Potwierdza to także J 8,42, gdzie czasownik ἦκω występuje obok ἐξῆλθον, który podkreśla wyjście Syna od Ojca (ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον) i Jego przyjście do świata ludzi.

Czasownik δέδωκεν podobnie jak ἦκω opisuje trwający rezultat wynikający z przyjścia Syna Bożego. To właśnie On dał i nieustannie udziela zdolności poznania Prawdziwego. Jan przywołuje w tym miejscu podwójną prawdę mającą charakter historyczny (*przyszedł*) i doświadczalny (*dał*)<sup>104</sup>. Oba te wymiary są nierozdzielnie ze sobą związane. Termin διάνοια występuje w całym piśmiennictwie Jana jedynie tutaj i oznacza *rozumienie, inteligencję, zdolność myślenia*<sup>105</sup>. Niekiedy tłumaczy hebrajskie לֵב - *serce* (por. np.: Wj 7,23; Joz 14,7; Iz 10,7), który był uważany za siedzibę myśli i decyzji. Διάνοια pozostaje w relacji do νοῦς (*rozum*) w sensie zdolności myślenia. Stanowi zasób, z którego można ciągle czerpać (por. Rz 11,29). Sugeruje proces rozumowania prowadzący do poznania i wyraża intelektualną moc<sup>106</sup>. Wierzący mają zatem zdolność, aby poznać Prawdziwego<sup>107</sup>.

Czasownik γινώσκω wyraża tutaj relację opartą na doświadczeniu<sup>108</sup> i jest poprzedzony przez spójnik ἵνα domagający się trybu przypuszczającego (coniunctivus).

<sup>100</sup> Por. S. S. Smalley, *1,2,3 John...*, s. 305.

<sup>101</sup> Por. F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatik...*, § 322,2.

<sup>102</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 845.

<sup>103</sup> Por. S. S. Smalley, *1,2,3 John...*, s. 306

<sup>104</sup> Tamże.

<sup>105</sup> διάνοια *LiddellScott*, s. 192.

<sup>106</sup> Por. S. S. Smalley, *1,2,3 John...*, s. 306, także J. Behm, διάνοια, TDNT t. 4, s. 963.

<sup>107</sup> Syn Boży przyszedł na świat i obdarował ludzki umysł wewnętrznym światłem poznania, aby poprzez Jego słowa, czyny, a nade wszystko poprzez okazaną miłość, ludzie rozpoznali Boga. Por. H. *Matthew, Commentary on the whole Bible: Complete and Unabridged*, 2008 w: *Bible Works* 6, ad locum 1J 5,20.

<sup>108</sup> Por. J. R. W. Stott, *The Letters of John...*, s. 195.

Natomiast Wescott zauważa, że mamy tutaj do czynienia z czasownikiem w czasie teraźniejszym w trybie oznajmującym<sup>109</sup>. Tego typu czas, jak wiemy, akcentuje trwanie. Tekst zatem uwydatnia ciągle trwającą aktualność poznawania Prawdziwego (τὸν ἀληθινόν)<sup>110</sup>. Przymiotnik ἀληθινός odnosi się w Iz 65,16 do Boga (τὸν θεὸν τὸν ἀληθινόν) podobnie jak i w Nowym Testamencie w 1Tes 1,9; J 17,3. Występuje także w relacji do Jezusa w Ap 3,7.14; 19,11; oraz w *Ewangelii* Jana między innymi w 15,1, czyli w stwierdzeniu: *Ja jestem*, w którym Jezus identyfikuje siebie w sposób metaforyczny z prawdziwym winnym krzewem. W naszym kontekście ἀληθινός jest określeniem Boga, nie zaś Jezusa. Wynika to z logiki całego zdania. Syn Boży obdarza inteligencją, aby poznać Tego, który jest prawdziwy, w przeciwieństwie do fałszywych, nieprawdziwych bogów (por. Iz 65,16; 3Mch 6,18; por. także J 17,3; 1Tes 1,9). Nie zaskakuje zatem fakt, że kodeks Aleksandryjski, niektóre minuskuły greckie, wersje etiopskie i wielu Ojców Kościoła dodają po przymiotniku ἀληθινός słowo θεός. Jednak większość akceptuje krótszy tekst kodeksu Watykańskiego i tradycji bizantyńskiej<sup>111</sup>.

W drugiej części 1J 5,20c czytamy dosłownie:

*Jesteśmy w prawdziwym, w Synu Jego, Jezusie Chrystusie*

(καὶ ἔσμεν ἐν τῷ ἀληθινῷ, ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ).

Kopiści próbowali udoskonalić ten tekst. Niektóre minuskuły oraz niektórzy Ojcowie Kościoła opuszczają drugie ἐν, w ten sposób ἀληθινῷ staje się przymiotnikiem: *w prawdziwym Jego Synu Jezusie Chrystusie*. Kodeks Aleksandryjski oraz Wulgata opuszczają z kolei Ἰησοῦ Χριστῷ. Jednak tego typu korekty pomniejszają, jak zaraz zobaczymy, teologiczną wartość tekstu.

Jan stosuje po raz ostatni w *Liście* znaczące wyrażenie: *być w*<sup>112</sup>. Jesteśmy w prawdziwym Bogu, czyli mamy nie tylko zdolność poznania Go, lecz także możemy

<sup>109</sup> Por. B. F. Westcott, *The Epistles of St. John...*, s. 196.

<sup>110</sup> Poznanie, którego udziela Syn, dokonuje się w Duchu Świętym. W *1 Liście* Autor podkreśla, że Duch jest prawdą i daje świadectwo o Synu (por. 4,2; 5,6b.). Prawda ta koresponduje z *Ewangelią* Jana, w której Jezus mówi o Duchu Świętym: *Gdy zaś przyjdzie Pocieszyciel, którego Ja wam pošlę od Ojca, Duch Prawdy, który od Ojca pochodzi, On będzie świadczył o Mnie* (J 15,26).

Zapowiedź, że Duch Prawdy będzie świadczył o Jezusie, nawiązuje do J 14,26: *A Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pošle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem*.

Por. K. Wengst, *Das Johannesevangelium...*, s. 164. Świadectwo Pocieszyciela i uczniów nie są dwoma oddzielnymi świadectwami, ponieważ Duch mówi przez ich usta.

<sup>111</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 847. Niektórzy twierdzą, że w tekście oryginalnym znajdował się termin θεός, ale zniknął ze względu na haplografię (ἀληθινός - θεός).

<sup>112</sup> Być może Autor stosuje tutaj czasownik εἶναι - być (ἔσμεν ἐν) zamiast μένειν - trwać (jak w 1J 3,24), aby podkreślić, że *bycie w Bogu* i w Jezusie jest warunkiem, sposobem bycia, do którego jest wezwana chrześcijańska wspólnota. Por. E. Malatesta, *Interiority and Covenant: A Study of einai and menein en in the First Letter of St. John*, AnBib 69, Roma 1978, s. 321.

z Nim być w życiodajnej wspólności. Werset podkreśla, że to *bycie w Bogu* stało się dla nas rzeczywistością w *Jego Synu*. Prawdziwi wierni trwają bowiem w (ἐν) Nich obu (por. 1J 2,23-24; J 10,38; 15,9; 17,21; 1Tes 1,1)<sup>113</sup>. Zapewne zastosowana celowo brachylogia<sup>114</sup>, umieszcza pełne imię Jezusa Chrystusa na końcu i w ten sposób akcentuje je (por. J 17,3; 1J 1,3; 3,23; 5,6a.13). Całe zaś wyrażenie: ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ, wygląda formalnie jak apozycja, która parafrazując oznacza: *o ile jesteśmy w Jego Synu Jezusie Chrystusie*<sup>115</sup>. On zaś jest nie tylko tym, który przyniósł objawienie (por. J 1,18), lecz także Dawcą życia (por. 1J 1,2; 5,11n) i stałym Pośrednikiem w doprowadzaniu wiernych do intymnej, duchowej wspólnoty z Bogiem<sup>116</sup> (por. 1J 1,3; J 1,16; 14,10n.23; 17,21n). Wszystkie dary Boże, które posiadają chrześcijanie, zawdzięczają jedynie Temu ukazanemu na ziemi Synowi Bożemu:

*z Jego pełni wszyscyśmy otrzymali łaskę po łasce* (J 1,16)<sup>117</sup>.

Warto również zwrócić uwagę, że w konkluzji Listu Jezus występuje pod pełnym tytułem: *Jego Syn Jezus Chrystus*, podobnie jak na początku (por. 1,3). Mamy więc do czynienia z inkluzją akcentującą Synostwo Boże Jezusa Chrystusa.

W końcowym zaś zdaniu 1J 5,20d czytamy: *On zaś jest prawdziwym Bogiem i Życiem wiecznym* (οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος). Nie ma wątpliwości, że zaimek wskazujący οὗτός występuje w relacji do Jezusa Chrystusa (Ἰησοῦ Χριστῷ - por. 1J 5,5.6)<sup>118</sup>. Gdyby go odnieść do ἀληθινῶ, co językowo jest możliwe (por. 2J 7), wówczas mielibyśmy do czynienia z tautologią: ἀληθινῶ - ὁ ἀληθινὸς θεός.

Jak zauważyliśmy 1J 5,20 charakteryzuje się zwięzłością, przekazuje pełną tożsamość Jezusa. Celowo zatem znajduje się w zakończeniu listu, podobnie jak nie bez przypadku

<sup>113</sup> Por. S. S. Smalley, *1,2,3 John...*, s. 306.

<sup>114</sup> Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 290. Brachylogia pochodzi od greckiego βραχυλογία, która oznacza: *brevitas, raptim paucis cum dicimus multa*. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Stuttgart 2008, § 881, s. 436.

<sup>115</sup> Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 291; A. E. Brooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Johannine Epistles*, Edinburgh 1912, s. 152. Podobnie jak w *Ewangeliu*, tak też i w *1 Liście*, Jan podkreśla jedność Syna z Ojcem. Aby ją jeszcze bardziej uwypuklić, Autor zastosował w naszym tekście pewnego rodzaju grę słów dotyczącą podwójnej immanencji: jesteśmy w Bogu, będąc w Jezusie Chrystusie (por. J 17,21). Zatem do wspólnoty z Ojcem prowadzi wspólnota z Synem jako Pośrednikiem. Por. H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 341. Poznawanie Jezusa Chrystusa jest więc także poznawaniem Boga-Ojca.

<sup>116</sup> Por. J. R. W. Stott, *The Letters of John...*, s. 195.

<sup>117</sup> Wyrażenie: *łaskę po łasce* (χάριμ ἀντὶ χάριτος) można tłumaczyć na dwa sposoby. Ἀντὶ wyraża bowiem ideę zastępstwa - *zamiast*, chodziłoby zatem o łaskę Nowego Testamentu w zastępstwie łaski Starego Testamentu. Por. U. Vanni, *Vangelo secondo Giovanni...*, s. 40. Ἀντὶ opisuje też następstwo, czyli mielibyśmy *łaskę po łasce* w sensie nagromadzenia się łaski. Ta druga wersja wydaje się bardziej trafna, podkreśla jej nadobfitość otrzymywaną od Jezusa. Por. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, s. 59.

<sup>118</sup> Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 291; G. Strecker, H. W. Attridge, *The Johannine Letters...*, s. 212; I. H. Marshall, *The Epistles of John...*, s. 254; R. Bultmann, *The Johannine Epistles...*, s. 90.

Ewangelista Jan podkreśla boskość Jezusa na początku *Ewangelii* (por. 1,1.18) oraz na jej końcu (20,28)<sup>119</sup>. 1J 5,20 stanowi więc szczyt chrystologicznego wyznania Kościoła: Jezus Chrystus *jest prawdziwym*<sup>120</sup> *Bogiem i życiem wiecznym*. Bóstwo Jezusa promienieje więc pełnią blasku<sup>121</sup> Cały zaś w. 20 tworzy zamkniętą całość oraz małe kompendium Janowej chrystologii<sup>122</sup>.

Jednak nie wszyscy podzielają to przekonanie. Niektórzy bowiem uważają, że jeśli οὗτος odnosi się do Jezusa Chrystusa stwierdzając w ten sposób bezpośrednio Jego bóstwo, wówczas mielibyśmy do czynienia z rzadko występującym tego typu chrystologicznym świadectwem<sup>123</sup>. Przypominają przy tym, że wyraźne stwierdzenie bóstwa Jezusa mamy jedynie w J 20,28; zwracają również uwagę, że tekst Rz 9,5:

*z nich również jest Chrystus według ciała, który jest ponad wszystkim,  
Bóg błogosławiony na wieki. Amen*

(καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς  
εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.)

jest wątpliwy, chociaż Metzger jest zdania, że fragment ten odnosi się do bóstwa Chrystusa<sup>124</sup>. Również Tt 2,13 dotyczący tej samej kwestii pozostaje niepewny:

*oczekując... objawienia się chwały wielkiego Boga i Zbawiciela naszego,  
Jezusa Chrystusa*

(προσδεχόμενοι... ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν  
Ἰησοῦ Χριστοῦ).

Tekst grecki jest tutaj dwuznaczny i może w tym przypadku znaczyć: *naszego wielkiego Boga i Zbawiciela Jezusa Chrystusa* albo *wielkiego Boga i naszego Zbawiciela Jezusa Chrystusa*<sup>125</sup>. Tego typu spostrzeżenia są słuszne, niemniej nie można wyciągać z nich radykalnych wniosków. Należy bowiem brać pod uwagę strategię retoryczną każdego pisma. Ta zaś w przypadku 1J 5,20 wyraźnie sugeruje, jak odnotowaliśmy, inkluzję

<sup>119</sup> Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 291, G. Strecker, *Die Johannesbriefe ...*, s. 309, H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 341.

<sup>120</sup> Tak jak „Słowo” z *Prologu Ewangelii* jest Bogiem i posiada tę samą istotę co Ojciec, tak również i w omawianym wersecie Syn jest tak samo „prawdziwy”, jak Ojciec. Por. H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 341.

<sup>121</sup> Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 291.

<sup>122</sup> Tamże.

<sup>123</sup> Por. S. S. Smalley, *1,2,3 John...*, s. 308. Bousset uważa, że słowa ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ stanowią glosę, dlatego stwierdzenie bóstwa Jezusa byłoby rezultatem ich umieszczenia w tekście. Natomiast oryginalny tekst mówiłby jedynie o prawdziwym Bogu identyfikującym się z życiem. Por. W. Bousset, *Kyrios Christos: A History of the Belief in Christ from the Beginning of Christianity to Irenaeus*, Nashville 1970<sup>5</sup>, s. 238-239.

<sup>124</sup> Por. B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 1975, s. 520-522.

<sup>125</sup> Por. S. S. Smalley, *1, 2, 3 John...*, s. 308.

z 1J 1,3 o znanym już nam wydzwisku. Zatem przychylamy się do stwierdzenia, że 1J 5,20 akcentuje bezpośrednio bóstwo Jezusa. Mając zatem na uwadze całość 1J 5,20 dochodzimy do wniosku, że Jezus przyszedł na ten świat, abyśmy mogli poznać Prawdziwego Boga oraz Jego miłość, poprzez którą najpełniej wyraża Samego Siebie.

Podsumowując czwarty rozdział należy stwierdzić, że Boża ἀγάπη jest najgłębiej eksplikuje misję wcielonego Syna. Jan przypisując Mu funkcję ἱλαστήριον pragnie uwypuklić, że Jezus będąc narzędziem pojednania, stał się także darem Ojca w dziele ekspiacji za grzechy wszystkich ludzi. Dzięki śmierci Chrystusa, zaistniała w Jego wyznawcach dyspozycja, aby móc oddać własne życie za braci. Akt ten bez odwołania się do pierwotnego wzoru, byłby nie tylko zupełnie obcy, ale i niemożliwy. Przyjście Zbawiciela sprawiło, że grzechy stanowiące przeszkodę w zjednoczeniu z Bogiem, straciły swą moc. Jedność z Bogiem i Chrystusem stała się możliwa. W chrześcijaństwie dokonała się bowiem przemiana, pojawiła się w nim nowa jakość. Odtąd przynależy do Bożej rodziny. Temat ten będzie przedmiotem badań w kolejnym rozdziale.

## ROZDZIAŁ V

### NOWA JAKOŚĆ ZRODZONYCH Z BOGA

W ostatnim już rozdziale naszej rozprawy ukażemy przede wszystkim, jakie postawy wyróżniają tych, którzy zostali zrodzeni z Boga, czyli stali się Jego dziećmi. W obecnych analizach często towarzyszyć nam będzie określenie *zrodzony z Boga*, ujęte w dwóch greckich stwierdzeniach: ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται oraz γεγεννημένον ἐκ τοῦ θεοῦ.

Na końcu zaś naszych rozważań zajmiemy się także opisem postaw wynikających z wyrażenia ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι, które jest paralelne do ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται.

Miano *zrodzonych z Boga* noszą Ci wszyscy, których postępowanie jest zgodne z miłością bliźniego, ponieważ zrodzenie z Boga pociąga za sobą etycznie - religijne konsekwencje: wytrwanie w czynieniu dobra (por. 1J 2,29), niepopelnianie grzechów (por. 3,9; 5,18), przewyciężanie świata (por. 5,4) i przede wszystkim miłość (por. 4,7) oraz wiarę w Jezusa jako Chrystusa (por. 5,1). Jan w *1 Liście* rozpatruje więc zrodzenie z Boga na kilku płaszczyznach: miłości wzajemnej, wiary oraz sprawiedliwego postępowania (por. ww: 3,9; 4,7 i 5,1.4 oraz 2,29).

Należy pamiętać, że zrodzenie z Boga jest łaską - darem Bożym, którego owoce są widocznym świadectwem miłości Boga do człowieka. Tę niezwykłą hojność Boga wobec wierzącego trafnie ujmuje także 2P 1,4:

*zostały nam udzielone drogocenne i największe obietnice,  
abyście się przez nie stali uczestnikami Boskiej natury (...)*<sup>1</sup>.

Jan ukazuje, że to nowe narodzenie, które ma początek w chrzcie, towarzyszy wierzącemu we wszystkich obszarach jego życia, dlatego *narodzony z Boga* staje się

---

<sup>1</sup> Występujący w tym tekście czasownik δεδωράται (od δωρέομαι – *podarować, dać*) wskazuje, że chodzi o dary definitywne i stałe w życiu chrześcijan. W optyce *Listu obiecanie rzeczy* (ἐπαγγέλματα) oznaczają przede wszystkim paruzję, nowe niebiosa i nową ziemię oraz wejście wierzących do królestwa (por. 2P 1,11.16; 3,7.13.14). Termin ἐπάγγελμα - *zapowiedź, obietnica* przyjmuje tutaj znaczenie ἐπαγγελία - *obietnicy* przeciwko fałszywym nauczycielom i szydercom (por. 2P 3,4). Eschatologiczne obietnice sprawiły, że wierzący stali się uczestnikami Bożej natury (γένηθε θείας κοινωνοὶ φύσεως). Jest to jedyne tego rodzaju wyrażenie w Nowym Testamencie. 2P ukazuje „serce” chrześcijańskiego przesłania. Posługuje się odważną frazeologią, podkreśla uczestnictwo wierzących w boskim życiu właściwym jedynie Bogu. Autor nie ma na myśli wchłonięcia osoby przez boskość, lecz osobiste, realne i definitywne spotkanie z Bogiem w Chrystusie. W ten sposób akcentuje eschatologiczne uczestnictwo ludzkości w pełni boskiego życia Chrystusa i Boga (por. 1J 3,2). Por. M. Mazzeo, *Lettere di Pietro, Lettera di Giuda...* s. 270-271.

definicją chrześcijanina<sup>2</sup>.

Bóg jest Ojcem, dlatego ci, którzy pragną przynależeć do Bożej rodziny mają wyróżniać się w świecie czymś najbardziej charakterystycznym dla Boga, czyli miłością. Z wcześniejszych analiz już wiemy, że miłość braterska jest najlepszą odpowiedzią na ofiarowaną *a priori* ojcowską miłość Boga. Obecnie zaprezentujemy ją ponownie, ale w nowej perspektywie - jako fakt zrodzenia z Boga.

### 5.1. MIŁOŚĆ WZAJEMNA WARUNKIEM ZRODZENIA Z BOGA 1J 4,7

Ἀγαπητοί, ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν,  
καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γενένηται καὶ γινώσκει τὸν θεόν

Poruszyliśmy już w naszej pracy zagadnienie pochodzenia miłości od Boga i stwierdziliśmy, że ἀγάπη znajduje w Nim swe źródło<sup>3</sup>. Teraz ponownie powracamy do wersetu 1J 4,7, który przypomniał nam tę prawdę. Interesować nas będzie jednak jego drugi człon 1J 4,7b. Natomiast w podsumowaniu nawiążemy w sposób ogólny także do pier-wszej części, czyli 4,7a, którą już omówiliśmy w drugim rozdziale. Głębsza analiza 4,7b skutkuje pełniejszą niż dotychczas motywacją do uskuteczniania wezwania: ἀγαπῶμεν ἀλλήλους.

Skoncentrujmy się zatem na 4,7b. Jan przedstawia w nim, że miłość wzajemna jest efektem zrodzenia z Boga i stanowi weryfikację otrzymanego od Boga daru miłości. Okazać miłość drugiemu człowiekowi oznacza, jak już wiemy, odnaleźć w sobie dar Bożej miłości i przekazać go innej osobie. Trzeba jednak zauważyć, iż Autor *1 Listu* nie przedstawia w sposób oczywisty, że dzielenie się miłością jest wynikiem zrodzenia z Boga. Odczytując tekst w sposób literalny, ktoś mógłby sądzić, iż miłość wzajemna jest warunkiem koniecznym, aby zostać włączonym w Bożą rodzinę, czyli być zrodzonym przez Boga<sup>4</sup>. Z kolei ktoś inny mógłby twierdzić, że trudno jest określić, co powinno zaistnieć najpierw: zrodzenie przez Boga czy miłość bliźniego. Wydawałoby się, że obie te rzeczywistości są dla siebie wzajemnie sprawcze i żadna z nich nie może istnieć bez drugiej.

Zdanie πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γενένηται wymaga zatem nieco głębszej analizy. Ułatwia ją nam kontekst. Zaraz bowiem po cytowanej frazie czytamy w 1J 4,8:

<sup>2</sup> Por. G. Crocetti, *Dio è amore. Le lettere di Giovanni*, Bologna 2007, s. 101.

<sup>3</sup> Patrz paragraf 2.3. oraz 2.4. naszej rozprawy.

<sup>4</sup> Por. J. Painter, *1, 2, and 3 John...*, s. 292.

ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν....

Mamy zatem do czynienia z paralelizmem antytetycznym:

πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται

ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν

Z drugiego członu paralelizmu wynika, że jeżeli ktoś nie kocha, to oznacza, że nie poznał (aoryst ἔγνω poprzedzony w tekście negacją) Boga. Wcześniej zatem wystąpił brak poznania Boga, a jego bezpośrednim skutkiem jest fakt braku miłości. Obserwacja ta pomaga nam uniknąć dwuznaczności w pierwszym członie paralelizmu. Jego sens należałoby oddać słowami: każdy, kto kocha (dosł. każdy kochający) daje świadectwo, że wcześniej został zrodzony przez Boga, czyli uzdolniony do miłości. Owa miłość trwa (ὁ ἀγαπῶν), ponieważ stałe są skutki wcześniejszego zrodzenia przez Boga (*perfectum*: γεγέννηται).

Jan podkreśla więc, że zrodzenie z Boga przynosi dar nowej jakości życia, szczególnie widoczny w okazywaniu miłości wobec bliźniego<sup>5</sup>.

Po rozstrzygnięciu, jak się wydaje, właściwej interpretacji tekstu 1J 4,7, przechodzimy obecnie do jego szczegółowej analizy.

W NT czasownik γεννάω w odniesieniu do zrodzenia z Boga spotykamy jedynie w pismach Janowych oraz w Mt 1,20 i Łk 1,35 w kontekście narodzenia Jezusa. Γεννάω oznacza: *rodzić, stawać się ojcem, dawać życie, zrodzić*<sup>6</sup> i bardzo wyraźnie konotuje więź rodzic-dziecko pomimo, że w literaturze biblijnej oraz pozabiblijnej stosowany był również w odniesieniu do relacji mistrz-uczeń<sup>7</sup>.

U Jana (przede wszystkim w *Ewangeli*) forma pasywna tego czasownika zawsze odnosi się do zrodzenia: z Boga - ἐκ τοῦ θεοῦ (ἐγεννήθησαν: J 1,13; γεγέννηται: 1J 3,8.9; 4,7; 5,1; γεγεννημένος/γεννηθείς: 1J 5,18); ἐξ αὐτοῦ (γεγέννηται: J 2,29; 3,9; 4,7; 5,1; J 1,13), z Ducha - ἐκ πνεύματος (γεννηθῆ: J 3,5; γεγεννημένον: J 3,6; γεγεννημένος: J 3,8), z wody - ἐξ ὕδατος (γεννηθῆ: J 3,5) lub też z ciała - ἐκ τῆς σαρκός (γεγεννημένον J 3,6) i jest traktowana zarówno jako realna rzeczywistość jak i też pewna forma misterium<sup>8</sup>.

Należy także wspomnieć, że *zrodzenie z Boga* w ST, mimo odniesień do Izraelitów

<sup>5</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 534.

<sup>6</sup> γεννάω, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, R. Popowski, s. 162.

<sup>7</sup> Por. 2 Krl 2,12; J 13,33. W traktacie *Sanh.19b* w związku z tym tematem czytamy, że *jeśli ktoś uczy czyjegoś syna Tory, to Pismo traktuje go tak, jakby go zrodził*. Por. H. L. Strack, P. Billerbeck, *Die Briefe des Neuen Testament und die Offenbarung Johannis erläutert aus Talmud und Midrash*, w: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash* t. 3, München 1954<sup>2</sup>, s. 339.

<sup>8</sup> Por. F. Büschel, γεννάω, TDNT t. 1, s. 671.

jako Narodu Wybranego jest stosunkowo rzadkie<sup>9</sup>. Najczęściej bowiem czasownik γεννάω odnosi się do faktu ludzkich narodzin i można go spotkać w genealogiach (por. np. Rt 4,18-22; 1 Krn 2,10-13) czy wykazywaniu ojcostwa (por. np. Rdz 4,18; 6,10). Trzeba też zaznaczyć, że nawet w odniesieniu do zrodzenia z Boga γεννάω zawsze jest stosowany w ST w stronie czynnej (inaczej niż w NT). Cały więc środek ciężkości w dziele zrodzenia zostaje położony na Bożą inicjatywę:

- θεὸν τὸν γεννήσαντά σε ἐγκατέλιπες (Pwt 32,18)
- κύριος ἐλάλησεν υἱοὺς ἐγέννησα καὶ ὑψωσα αὐτοί... (Iz 1,2)
- κύριος εἶπεν πρὸς μου εἶ σύ ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε (LXX Ps 2,7)
- ἐκ γαστρὸς πρὸ ἐωσφόρου ἐξεγέννησά σε (LXX Ps 109,3).

Zastanawia zatem, jaki jest cel zastosowania strony biernej czasownika γεννάω w odniesieniu do zrodzenia z Boga w NT? Czyżby miał dookreślić rolę człowieka w tym akcie? Jeśli tak, to w takim razie człowiek, pomimo że pod względem gramatycznym pozostaje przedmiotem czynności zrodzenia, jednocześnie staje się też odbiorcą tej łaski. Już sam ten fakt stawia go w szczególnym położeniu. Nadaje mu bowiem godność dziecka zrodzonego z Boga, czyli dziecka Bożego.

Ten nowy status człowieka wyrażony w stwierdzeniu: ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται uwypukla *perfectum* γεγέννηται, które akcentuje stan będący rezultatem czynności dokonanej<sup>10</sup>. Tak więc zrodzenie z Boga dokonało się w człowieku raz, ale znajduje swoje nieustanne przedłużenie w terażniejszości, dlatego umożliwia, jak już zasygnalizowaliśmy, stałą miłość wobec bliźnich.

Ten, kto zostaje zrodzony z Boga, czyli zostaje włączony w Bożą rodzinę, jako skutek otrzymuje także dar poznania Boga (γινώσκει τὸν θεόν). Znajomość Boga jest wyrażona w czasie terażniejszym, ponieważ stanowi trwałą charakterystykę wspólnoty pomiędzy miłującym i Bogiem miłości. Nadto znajduje swój odpowiednik w byciu miłowanym przez Niego<sup>11</sup> oraz objawia się w miłości braterskiej<sup>12</sup>. Dotyczy to każdego miłującego: πᾶς ὁ ἀγαπῶν. Wyrażenie to jest szczególnie uwydatnione, ponieważ zajmuje w naszym tekście pozycję emfaticzną. Każdy miłujący braci dowodzi tym samym, że zna Boga.

---

<sup>9</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 531.

<sup>10</sup> Por. A. Paciorek, *Elementy składniowe ...*, s. 89.

<sup>11</sup> Por. H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 247.

<sup>12</sup> Skoro Bóg poznajmie siebie poprzez miłość, to właśnie w niej Go rozpoznajemy. Por. J. Painter, *1, 2, and 3 John...*, s. 268.

Wcześniej w 1J 4,6 Autor zaznacza pośrednio, że nie może poznać Boga ten, kto *nie jest z Boga*. Z kolei co znaczy *być z Boga*, Jan wyjaśnia właśnie w analizowanym przez nas wersecie, w którym ἐκ τοῦ θεοῦ ἔσμεν z wersetu 4,6 eksplikuje za pomocą ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται. Znowu bowiem mamy do czynienia z paralelizmem:

ἐκ τοῦ θεοῦ ἔσμεν

ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται

*Być z Boga, być zrodzonym przez Boga* wiąże się ostatecznie z miłością, którą On sam jest: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν (4,8). Skoro więc Bóg jest miłością, to każdy, kto nie zna miłości albo nie potrafi jej okazać, tym samym nie zna Boga, ponieważ Bóg wyraża siebie poprzez miłość. *Bycie z Boga, czyli bycie zrodzonym przez Boga* stanowi zatem kryterium umiejętności obdarzania bliźnich miłością oraz świadectwem znajomości Boga.

Jak zaznaczyliśmy na początku tego paragrafu powracamy obecnie znowu do nakazu ἀγαπῶμεν ἀλλήλους z 1J 4,7a, aby uzyskać teraz jego jeszcze pełniejsze zrozumienie. Kryjący się w nim imperatywny wydźwięk znajduje swoje najbliższe korelaty w dwóch identycznych wyrażeniach poprzedzonych spójnikiem ἵνα - *aby, żeby*:

ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους w 1J 3,11

oraz ἵνα... καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους w 1J 3,23.

W 1J 3,11 całość zdania brzmi:

“Ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία ἣν ἠκούσατε ἀπ’ ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους.

Autor rozpoczyna tutaj<sup>13</sup> temat miłości wzajemnej w pewien wyraźnie uroczysty sposób, wprowadzając go poprzez ὅτι - *ponieważ* nawiązujące do w. 10:

... πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ,

καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.

Termin ἀγγελία - *wieść, wiadomość* oznacza w naszym kontekście *przykazanie* z powodu zdania rozpoczynającego się, jak zaznaczyliśmy, od ἵνα<sup>14</sup>. Jan zalicza *mandatum Christi* do istoty Chrystusowego orędzia, Podobnie jak w 2,7 dodaje, że jego odbiorcy usłyszeli je od początku, czyli od momentu ich zapoznania się z chrześcijaństwem<sup>15</sup>. Miłować się wzajemnie znaczy miłować brata/ braci (por. 1J 3,10b.14. 16b.17). W kontekście 1J wiemy, że termin „brat” odnosi się do członka wspólnoty Janowej, ale też pozostaje otwarty na wymiar powszechności, miłość chrześcijańska nie zamyka się bowiem

<sup>13</sup> Jan wprowadził jej nakaz po raz pierwszy właśnie w 1J 3,11 i nawiązał bezpośrednio do fragmentu J 13,4-17.35, który nawołuje do naśladowania Chrystusa. Patrz paragraf 4.3. niniejszej rozprawy.

<sup>14</sup> Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 195.

<sup>15</sup> Tamże.

przed wrogim światem. Natomiast w 1J 3,23 czytamy:

Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ, ἵνα πιστεύσωμεν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ  
Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, καθὼς ἔδωκεν ἐντολὴν ἡμῖν<sup>16</sup>.

W tekście tym ἵνα rządzi zarówno zdaniem rozpoczynającym się od: πιστεύσωμεν...  
jaki i od: καὶ ἀγαπῶμεν... Z konstrukcji całości wersetu 3,23 zauważmy, że wezwanie  
do miłości braterskiej jest podporządkowane wierze w Chrystusa (ἵνα πιστεύσωμεν  
τῷ ὀνόματι<sup>17</sup> τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ) i bezpośrednio z niej wypływa<sup>18</sup>. Dawcą  
tego przykazania jest Bóg<sup>19</sup>. Intuicja ta wynika z faktu, że *I Jana* regularnie wiąże przy-  
kazania z Bogiem (por. np. 1J 4,21; por. także 2J 4)<sup>20</sup>. Także przysłówek καθὼς<sup>21</sup>  
wraz z następującą po nim treścią należy z Nim powiązać. Poza tym logika całego wersetu  
domaga się, aby występujący w 3,23 dwukrotnie zaimek αὐτοῦ odnieść do Boga.

Teksty 1J 3,11 oraz 1J 3,23 są dla nas ważne odnośnie do wyrażenia ἀγαπῶμεν  
ἀλλήλους. Ukazują je bowiem jako przykazanie Boga<sup>22</sup> mające uniwersalny wymiar  
i wynikające z wiary w Chrystusa.

Warto też zaznaczyć w tym miejscu, że 1J 3,23 uchodzi za tekst, który wyraża istotę  
chrześcijaństwa. Teologia, którą zawiera jasno ukazuje, że wiara w Jezusa jest wiarą  
w Boga, którego On jest Synem. Życie chrześcijańskie, rozpoczynające się wertykalną  
interwencją ze strony Boga, znajduje swój wyraz w posłaniu Syna<sup>23</sup>. Tak więc to, co my  
czynimy, stanowi konsekwencję tego, co Bóg w pierw uczynił. Miłość wzajemna jest  
bowiem horyzontalną kontynuacją miłości wertykalnej, którą okazał nam Bóg<sup>24</sup>.

---

<sup>16</sup> Pod względem językowym Autor nawiązuje tutaj do wyrażenia τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηροῦμεν (w. 22)  
i wymienia teraz przykazanie Boże mające wydźwięk streszczenia i rozstrzygnięcia, mianowicie wiarę  
w Chrystusa i miłość wzajemną. Rekapitułuje więc całość napominającej mowy od 1J 2,18 do 3,20).  
Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 206.

<sup>17</sup> Czasownik πιστεύω, gdy odnosi się w *I Jana* do Jezusa, łączy się wówczas z εἰς (por. 1J 5,10; por. także  
J 2,11; 3,36 itd.) albo wprowadza zdanie z ὅτι (por. 1J 5,1.5; por także J 8,24; 11, 27 itd.). Gdy πιστεύω  
występuje w relacji z imieniem (czyli osobą Jezusa), to również dostrzegamy εἰς przed ὄνομα (por. 1J 5,13).  
W naszym zaś przypadku celownik ὀνόματι nawiązuje prawdopodobnie do języka hebrajskiego, w którym  
dopełnienie czasownika wierzyć (יָדַעַתְּ) może być wprowadzone przez כּ (עִיֵּס) lub za pomocą ל,  
które wprowadza celownik. Por. H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 224.

<sup>18</sup> Tamże, s. 225.

<sup>19</sup> Schnackenburg uważa, że przykazanie to pochodzi od Jezusa. Por. R. Schnackenburg,  
*Die Johannesbriefe...*, s. 208.

<sup>20</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 634-635.

<sup>21</sup> Καθὼς nie ma tutaj charakteru porównawczego, lecz uzasadniający. Por. F. Blass, A. Debrunner,  
F. Rehkopf, *Grammatik...*, § 453,2.

<sup>22</sup> Jan nie tylko wskazuje, że miłość wzajemna jest przykazaniem wymaganym przez Boga, ale już  
wcześniej zaznaczył, że miłość braterska stanowi świadectwo życia w świetle, którym jest Jezus  
(por. 1J 2,10). Nadto rozwinął myśl, że ἀγαπῶμεν ἀλλήλους objawia egzystencję zgodną z wolą Boga,  
czyli w przyjaźni z Nim (por. 1J 3,11-18). W końcu dochodzi teraz do konkluzji, że ów nakaz jest  
konsekwencją miłości przyjętej od samego Boga. Por. S. S. Smalley, *1,2,3 John...*, s. 237.

<sup>23</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 659.

<sup>24</sup> Tamże.

Nadto wagę imperatywu ἀγαπῶμεν ἀλλήλους akcentuje strategia literacka Autora. Otóż analizowany nakaz pojawia się po passusie 4,1-6, gdzie Autor przestrzega przed duchem fałszu (τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης - w. 6), który może oszukać człowieka i wyprowadzić go na bezdroża. Jan daje wyraz swojej mądrości, ponieważ po przestrożach przed duchem antychrysta (por. 4,3), wprowadza dyskurs wzmacniający relację z Bogiem i uniemożliwiający duchowi fałszu głębsze działanie. Jest to wywód o miłości wzajemnej, będącej świadectwem złożonej w człowieku miłości Boga, która pozwala Go poznać i pozostać Mu wiernym. Nadto skoro istnieją ci, którzy są ze świata, mówią według świata (por. 4,5), oszukują uczniów (por. 2,26) i dopuszczają się niesprawiedliwości (por. 2,29), to lekarstwem na prewencję przed nimi jest właśnie miłość, czyli wiodąca jakość w życiu chrześcijanina - Bożego dziecka. Poza tym nakaz miłości jest nie tylko zbiorem dobrych rad, ale stanowi teologiczne podstawy wykładu na temat miłości pochodzącej od Boga, ponieważ On jest jej źródłem. Nadto funkcjonuje jako zwieńczenie całego orędzia miłości zawartego w *I Liście*.

W całej sekcji, którą rozpoczyna 1J 4,7 można się dopatrywać jednolitego dyskursu Jana na temat miłości<sup>25</sup>. Ów wywód można podzielić na mniejsze części: źródło miłości (por. 4,7-10), inspiracja wynikająca z miłości (por. 4, 11-16), praktyka miłości (por. 4, 17-20), przykazanie miłości (por. 4,21- 5,4). Zatem poczynając od wersetu 4,7 Jan zaświadcza, jak wiemy, że każdy kto miłuje, został wpieryw zrodzony przez Boga. Nie tylko więc analizowany werset, ale cała sekcja do której należy (ww. 7-12), precyzuje naturę miłości wzajemnej, która wymagana jest od każdego wierzącego<sup>26</sup>.

## 5.2. WIARA JAKO OWOC ZRODZENIA Z BOGA 1J 5,1

Πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς, ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα ἀγαπᾷ [καὶ] τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ.

Obecnie przystępujemy do analizy kolejnego wersetu nawiązującego do rzeczywistości zrodzenia z Boga. Akcent w nim pada na wiarę w Jezusa jako Chrystusa, czyli Mesjasza będącego Synem Bożym (por. 1J 5,5). Bez wiary i przekonania o słuszności zbawczego dzieła Jezusa, trudno byłoby się oprzeć zwodniczym duchom, o czym Jan wyraźnie pisze w 4,2-3.

<sup>25</sup> Por. S. S. Smalley, *1,2,3 John...*, s. 236.

<sup>26</sup> Tamże, s. 235. Warto wspomnieć, że wzmiankę o przykazaniu miłości wzajemnej znajdujemy również w 1J 2,3-11 oraz 3,10-24.

Warto zwrócić uwagę, że sekcja 1J 5,1-5, do której należy analizowany werset, rozpoczyna się i kończy osobistym wyznaniem wiary przypominającym J 20,31:

*Te zaś zapisano, abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc mieli życie w imię Jego*<sup>27</sup>.

Również wszystkie korelacje z czasownikiem πιστεύειν w tej sekcji, mają wydźwięk zdecydowanie chrystologiczny. Jan podkreśla zatem personalny wymiar wiary w Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego<sup>28</sup>. Należy dodać, że na 10 odniesień do „wiary” w *I Liście* (czasowniki i rzeczowniki derywujące się od rdzenia -πιστευ-), aż siedem jest zawartych w piątym rozdziale<sup>29</sup>. Wobec tego z całą pewnością można stwierdzić, że wiara w Jezusa stanowi w nim centrum rozważań. Trzeba jednak podkreślić w tym miejscu, że nie jest to wiara którą się jedynie głosi, ale wiara, której istotę stanowi to, kogo się głosi, czyli chodzi o osobę Jezusa Chrystusa.

Dlatego też zdanie: πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται ma wydźwięk świadectwa. Zostało obwieszczane przez świadka, który nie ma wątpliwości, że Jezus jest Mesjaszem i Synem Bożym. Taka wiara jest rezultatem usynowienia człowieka przez Boga.

Stosując już znaną nam formę γεγέννηται (po raz kolejny po 1J 4,7), Autor *I Listu* zaznacza, że uprzednie zrodzenie z Boga, czyni możliwym osobisty akt wiary. Podobnie jak w przypadku 4,7, czytając ten werset w sposób literalny ktoś mógłby uważać, że człowiek wierząc, narodził się i jest zrodzony z Boga. Wynikałoby stąd, że wiara poprzedza zrodzenie z Boga (por. Ga 3,2<sup>30</sup>). Optujemy jednak za inną, odwrotną interpretacją, zgodną z analizami odnośnie do 4,7. Otóż zrodzenie z Boga wyprzedza akt wiary (por. 1 Kor 12,3<sup>31</sup>). Aby zatem mogła zrealizować się zdolność do wiary,

---

<sup>27</sup> Celem *Ewangelii* Jana jest zachęta, aby jej czytelnicy trwali w wierze w Jezusa Mesjasza i Syna Bożego. Wśród wszystkich pretendentów do godności mesjańskiej i boskiej, Jezus jest jedynym Człowiekiem, któremu przysługują te terminy. Tego typu wyznanie wiary zostało już przygotowane w słowach Marty przy końcu jej dialogu z Jezusem, po śmierci Łazarza: *Tak, Panie! Ja mocno wierzę, żeś Ty jest Mesjasz, Syn Boży, który miał przyjść na świat* (J 11,27).

Por. J. Beutler, *Il vangelo di Giovanni...*, s. 587-588.

<sup>28</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 729.

<sup>29</sup> w: *Bible Works for Windows v.6.0*.

<sup>30</sup> Ga 3,2 stanowi drugie pytanie Apostoła w Ga 3 i ma wydźwięk ironii: *Tego jednego chciałbym się od was dowiedzieć, czy Ducha otrzymaliście na skutek wypełnienia Prawa za pomocą uczynków, czy też stąd, że daliście posłuch wierze?*

Paweł przypomina w tym tekście Galatom o pierwszeństwie wiary. Dzięki niej otrzymali Ducha Świętego. Duch jest darem, a nie rezultatem ludzkiej aktywności. Por. A. Vanhoye, *Lettera ai Galati. Nuova versione, introduzione e commento*, I Libri Biblici. Nuovo Testamento 8, Milano 2000, s. 78.

<sup>31</sup> W 1Kor 12,3 czytamy: *Otóż zapewniam was, że nikt, pozostając pod natchnieniem Ducha Bożego, nie może mówić: «Niech Jezus będzie przeklęty!».* Nikt też nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: *«Panem jest Jezus».*

Być pod natchnieniem Ducha zakłada życie Boże w człowieku. Paweł mówi w tym fragmencie o możliwości i niemożliwości odnośnie do Ducha Świętego. Dwa przeciwstawne stwierdzenia: Ἀνάθεμα

wpierw musi ją poprzedzić interwencja Boża<sup>32</sup>.

Niektórzy są też zdania, że pomiędzy tymi dwoma rzeczywistościami należy postawić znak równości, ponieważ wiara i zrodzenie tworzą niejako dwa równoległe pojęcia. Wyznawana wiara może bowiem stanowić również swoisty znak zrodzenia przez Boga<sup>33</sup>.

Proponowane przez nas rozwiązanie znajduje swoje potwierdzenie w *Ewangelli* Jana, w epizodzie spotkania Jezusa z Nikodemem. Nauczyciel Izraela dowiaduje się, że trzeba się powtórnie (albo lepiej: z góry - ἄνωθεν, czyli z wywyższonego na krzyżu Syna Człowieczego) narodzić: ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἄνωθεν, aby wejść do królestwa Bożego (J 3,4.5). Nowe narodziny polegają na przyjęciu chrztu świętego (ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος), który nierozzerwalnie łączy się z darem Ducha Świętego. Widzimy więc, że uprzednie Boże działanie sprawia, że człowiek staje się Chrystusowy - rodzi się jako chrześcijanin, dziecko Boże<sup>34</sup>.

Pierwszeństwo zrodzenia z Boga nad wiarą w Niego podkreśla także kontekst analizowanego wersetu 1J 5,1. W 1J 5,4 czytamy, że *wszystko, co zostało zrodzone z Boga, zwycięża świat* (πᾶν τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ θεοῦ νικᾷ τὸν κόσμον). Natomiast w 5,5 Autor przekazuje nam, że *zwyciężającym świat* (ὁ νικῶν τὸν κόσμον) *jest ten, kto wierzy, że Jezus jest Synem Bożym* (ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ). Logika przytoczonych wersetów znów przemawia za tym, aby uznać, że zwyciężający, czyli wierzący jest zależny od ogólnie brzmiącej kategorii: πᾶν τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ θεοῦ i również do niej przynależy.

W końcu na korzyść naszej opinii świadczą także te same konstrukcje gramatyczne, zastosowane zarówno w 5,1 jak i w 4,7<sup>35</sup>:

πᾶς ὁ πιστεύων ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται

oraz: πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται.

Skoro wykazaliśmy, że zrodzenie z Boga wyprzedza miłość, to kolejność ta powinna być zachowana także odnośnie do wiary. To, co się dokonało i trwa, czyli zrodzenie

---

<sup>32</sup> Ἰησοῦς oraz Κύριος Ἰησοῦς ukazują, że tam, gdzie działa Duch, nie przeklina się Jezusa, lecz wyznaje się wiarę w Jego panowanie. Por. G. Barbaglio, *La prima Lettera ai Corinzi...*, s. 638-639.

<sup>33</sup> Ciekawa jest też koncepcja, iż miłość miałaby stanowić konsekwencję zrodzenia z Boga, a wiara przyczynę usynowienia. Takie stanowisko przyjmuje m.in.: J. Chaine, *Les Épîtres Catholiques: la seconde Épître de saint Pierre, les Épîtres de saint Jean, l'Épître de saint Jude*, Collection „Études biblique”, Paris 1939, s. 210, jak podaje R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 729.

<sup>34</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 730.

<sup>35</sup> Podobna myśl jest zawarta w J 1,12-13: *Wszystkim tym jednak, którzy Je przyjęli, dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi* (τέκνα θεοῦ γενέσθαι), *tym, którzy wierzą w imię Jego - którzy ani z krwi, ani z żądzy ciała, ani z woli męża, ale z Boga się narodzili* (ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν).

Dar wcielonego Słowa poprzedza wiarę w Niego.

<sup>35</sup> Por. G. Strecker, *Die Johannesbriefe...*, s. 262.

z Boga, otwiera człowieka na wiarę i jej ciągle umacnianie oraz na miłość, wciąż na nowo okazywaną bliźnim. Tak odnowiona istota ludzka jest również wezwana do dawania świadectwa poprzez wiarę i miłość.

Wiara w Syna - jak wcześniej miłość do bliźniego - będąc owocem zrodzenia z Boga, ukazuje Go jako pełnego Ojcowskiej miłości. Być bowiem tak zrodzonym oznacza przede wszystkim być przez Niego kochanym. To zaś prowadzi, jak wiemy, do postawy oddania się bliźnim oraz zaufania Ojcu<sup>36</sup>.

Wiara w Syna i miłość bliźniego nie są dwoma odrębnymi rezultatami zrodzenia z Boga, ale tworzą w zasadzie jeden wzajemnie dopełniający się owoc. Jan nie oddziela więc dogmatyki od etyki. W jego oczach każda odpowiedź wiary ze strony człowieka zawiera w sobie etyczną jakość<sup>37</sup>. Dostrzegamy zatem jedność pomiędzy miłością wzajemną a chrystologicznym wyznaniem, że Jezus jest Mesjaszem<sup>38</sup>. Jednak Autor *I Listu* w badanym przez nas wersecie nie poprzestaje na stwierdzeniu, że wiara w Jezusa Chrystusa wypływa z uprzedniego zrodzenia przez Boga. W dalszej części analizowanego wersetu dowiadujemy się, że miłość - mówiąc ogólnie - rodzi miłość:

πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα ἀγαπᾷ [καὶ] τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ<sup>39</sup>.

Jan przekazuje, że każdy, kto miłuje Tego, który go zrodził, miłuje także tego, który został przez Niego zrodzony. Bliźni jest dla takiego człowieka w sposób spontaniczny bratem, mają bowiem te same korzenie - wspólny początek. Miłość nie zatrzymuje się więc między Ojcem i dzieckiem, ale sięga dalej<sup>40</sup>, podobnie jak w rodzinie miłość do rodziców rozciąga się także na rodzeństwo, ze względu na te same łączące więzy.

To przekonanie podkreśla również zastosowana forma gramatyczna ἀγαπᾷ, która może być odczytana jako indicativus, czyli tryb oznajmujący: *kocha*, albo coniunctivus (tryb przypuszczający) i tym samym może mieć wydźwięk imperatywny: *niech kocha*, *niech miłuje*<sup>41</sup>. Miłość do brata jest więc czymś zwyczajnym, naturalnym.

Nadto czas terażniejszy (ὁ ἀγαπῶν oraz ἀγαπᾷ) wskazuje, że chodzi tutaj o pewną regułę postępowania<sup>42</sup>. Zrodzenie z Boga wiąże się z konkretnym, adekwatnym postępowaniem wierzącego, o czym Jan wspomina w: 2,29; 3,9; 4,7; 5,18. Chrześcijanin powinien czynić

<sup>36</sup> Tamże, s. 263.

<sup>37</sup> Por. W. Vogler, *Die Briefe des Johannes...*, s. 160 oraz G. Strecker, *Die Johannesbriefe...*, s. 262.

<sup>38</sup> Por. R. W. Yarbrough, *1-3 John...*, s. 268 oraz J. Painter, *1, 2, and 3 John...*, s. 289-292, a także D. L. Akin, *1,2,3 John...*, s. 188.

<sup>39</sup> Trafnie oddaje sens tego fragmentu BT: *miłuje również tego, kto życie od Niego otrzymał* (1J 5,1b),

<sup>40</sup> Por. W. Vogler, *Die Briefe des Johannes...*, s. 159.

<sup>41</sup> Por. G. Strecker, *Die Johannesbriefe...*, s. 263 za: F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatik...*, § 264,4.

<sup>42</sup> Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 251.

sprawiedliwość (por. 1J 2,29), unikać grzechu (por. 1J 3,9 i 5,18) oraz praktykować miłość braterską (por. 1J 4,7)<sup>43</sup>.

Należy też zauważyć, że nasz tekst nie dopuszcza innego sensu, chociaż z punktu widzenia jedynie gramatycznego, ktoś mógłby odnieść wrażenie, że τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ odnosi się do Jezusa jako μονογενῆς. Takie jednak rozumienie tego miejsca nie harmonizuje z intencją Autora z kilku powodów:

1. Określenie τὸν γεγεννημένον odnosi się do poprzedzającego wersetu 1J 4,21, a nawet do całego passusu 4,7-21, w którym Autor łączy miłość do Boga również z miłością braterską, przedstawiając je jako Boży nakaz<sup>44</sup>.

2. Wyrażenie to jest echem wcześniejszego: ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται (4,7), które stanowczo nie dotyczy Jezusa, zatem w naszym stwierdzeniu także nie powinniśmy się dopatrywać odniesienia do Niego<sup>45</sup>.

3. Jan opisując Jezusa jako Syna Bożego zazwyczaj używa wyrażenia: υἱὸς τοῦ θεοῦ. Gdyby więc chciał podkreślić w tym miejscu, że każdy, kto narodził się z Boga, powinien kochać Syna Bożego, to dlaczego nie zastosował w tym miejscu tego właśnie określenia.

4. Nadto należy zwrócić uwagę, że określenie τὸν γεγεννημένον bezpośrednio łączy się z 5,1a i jest związane z Bogiem, więc nie można go odnieść jedynie do relacji z własnym ziemskim ojcem oraz do innych synów z niego zrodzonych, czyli ziemskich braci, ponieważ byłoby to zbyt uproszczenie.

Podsumowując, analizowany werset niesie ze sobą jasne przesłanie: wiara w Jezusa Mesjasza jest owocem nowych narodzin, które Bóg dokonał i wciąż dokonuje w człowieku. Ci zaś, którzy Go miłują, zachowują miłość braterską także do pochodzących od Niego<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> Por. J. Painter, *1, 2, and 3 John...*, s. 671 oraz R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 730.

<sup>44</sup> Por. J. Beutler, *Die Johannesbriefe...*, s. 118.

<sup>45</sup> Por. H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 285. Sentencja: πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα ἀγαπᾷ [καὶ] τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ pochodzi z doświadczeń rodzinnych. Plutarch w swoim piśmie *De fraterno amore* przekazuje: *Jakie postępowanie, jaki dowód wdzięczności, jakie usposobienie mogłoby sprawić rodzicom większą radość niż przychylność i przyjaźń wobec brata?* Por. Plut. *De frat.* 4 [480A], za: H. J., Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 285. Na uwagę zasługuje także inna sentencja Plutarcha nawiązująca do naszego tematu: *Odważne i pobożne dzieci będą się nie tylko bardziej miłowały z powodu swoich rodziców, lecz będą także bardziej miłowały rodziców z powodu swego rodzeństwa.* Por. Plut. *De frat.* 6 [480E/F], za: H. J., Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 285; por także H. D. Betz, *Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature*, SCHNT 4, 1978, s. 231-263.

<sup>46</sup> Por. J. R. W. Stott, *The Letters of John...*, s. 172, R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 729.

### 5.3. SPRAWIEDLIWE POSTĘPOWANIE ŚWIADECTWEM ZRODZENIA

#### Z BOGA 1J 2,29

ἐὰν εἰδῆτε ὅτι δίκαιός ἐστιν,  
γινώσκετε ὅτι καὶ πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται.

Jan kilka razy w *I Liście* zaznacza, że dziecko Boga można rozpoznać po jego czynach (por. 1J 2,6; 3,9.18). W analizowanym obecnie wersecie przypomina, że każdy, kto został zrodzony z Boga (ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται), postępuje sprawiedliwie, dosłownie zaś: *czyni sprawiedliwość* (τὴν δικαιοσύνην). Nadto pobieżna lektura 1J 2,29 pozwala odczytać w nim fakt znany dla odbiorców *Listu*, że Bóg jest sprawiedliwy: ἐὰν εἰδῆτε ὅτι δίκαιός ἐστιν. Wydaje się, że Autor ma na uwadze Boga nie tyle sprawiedliwego w sensie jurydycznym (por. Ap 16,5), który dokonuje sądu podobnie jak Jezus, sprawiedliwy Sędzia (por. 2 Tm 4,8), ile Boga sprawiedliwego w sensie zbawczym, czyli zbawiającego, ocalającego<sup>47</sup>.

Można się jednak zastanawiać czy Jan rzeczywiście traktuje o Bogu - Ojcu, czy o Jezusie. Żeby rozwiać wątpliwości, należy wziąć pod uwagę chociażby w 1J 2,28, który bezpośrednio poprzedza nasz 2,29 oraz przywołać 1J 2,1. W 2,28 jest mowa o paruzji (domyślnie Chrystusa), natomiast 2,1 odnosi do Niego atrybut δίκαιος. Z kontekstu bliższego i dalszego można łatwo wywnioskować, że Jan myśli w tym miejscu o sprawiedliwym Jezusie - Synu Bożym, ponieważ to On jako ofiara przebłagalna za grzechy (por. 1J 2,2 i 4,10) został wydany na śmierć jako *sprawiedliwy za niesprawiedliwych* (1P 3,18). Jezus oddając swoje życie ukazuje, jak postępować właściwie. Staje się punktem odniesienia dla wszystkich wierzących (por. 1J 3,16).

Nasuwa się jeszcze jedna możliwość interpretacyjna. Autor, stosując przymiotnik δίκαιος, być może skupia czytelnika zarówno na Ojcu jak i Synu. Co więcej, odsyła do Ojca przez Syna i w ten sposób wyraża własny styl, łącząc te dwie Osoby Boskie, jak to można dostrzec w całym *I Liście*<sup>48</sup>. Ojciec w Synu wyraża swoją miłość, a Syn objawia ją ludziom. Te dwie rzeczywistości są nierozdzielne i pozostają w ścisłym związku (por. 1J 2,23<sup>49</sup>). Podobnie można mniemać o sprawiedliwości: sprawiedliwy

<sup>47</sup> Por. G. Crocetti, *Dio è amore. Le lettere di Giovanni...*, s. 100.

<sup>48</sup> Tamże.

<sup>49</sup> W 1J 2,23 czytamy: πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει, ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει.

Po ukazaniu się Syna Bożego (por. 1J 1,2; 3,8) nie ma wspólnoty z Bogiem, która nie prowadziłaby do wspólnoty z Synem. Będący w ukryciu Ojciec jest osiągalny tylko poprzez jedynego Objawiciela, boskiego Dawcę życia (por. J 5,26; 6,57; 10,10; 11,26). W 1J 2,23b dostrzegamy tezę odwróconą, brzmiającą

Ojciec objawia swoją sprawiedliwość w Synu, wierzący zaś, patrząc na Syna, powinien Go naśladować (por. 1J 4,11<sup>50</sup>). Na tej podstawie rodzi się pewność, że Bóg jest sprawiedliwy w Jezusie. Jan dodatkowo uwypukla to przekonanie, odwołując się w tekście do czasownika οἶδα.

Kolejna trudność dotyczy w omawianym wersecie wyrażenia: ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται, którego interpretację już znamy i tutaj wykorzystamy. Pojawia się ono po raz pierwszy w *Liście Jana*. Kwestia sporna dotyczyłaby zatem zaimka dzierżawczego αὐτοῦ, czy występuje tutaj w odniesieniu do Boga czy Jezusa. Trudność wiąże się zatem z właściwą interpretacją pierwszego członu 2,29.

Ktoś słusznie mógłby zauważyć, że „zrodzenie” nie odnosi się do Syna, niemniej *1 List* od początku umieszcza na tym samym poziomie Boga Ojca i Jezusa jako Syna Bożego (por. 1J 1,3)<sup>51</sup>. Znów dwuznaczność jest tym bardziej wyrazista, że δίκαιος w 1J 1,9 dotyczy bez wątpienia Ojca.

Pod względem gramatyki trudno rozstrzygnąć czy ἐξ αὐτοῦ występuje w odniesieniu do Chrystusa (w 2,28 αὐτός trzykrotnie był w relacji do Niego) albo Ojca. Dzięki jednak wcześniejszej refleksji nad ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται wiemy, że ἐξ αὐτοῦ pojawia się w odniesieniu do Ojca, jak to potwierdza sama treść omówionych wcześniej wersetów 1J 4,7 i 5,1:

πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται (1J 4,7)

πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς, ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται (1J 5,1).

Dopiero teraz możemy z pewnością rozstrzygnąć, jakie jest właściwe znaczenie 1J 2,29. Otóż atrybut *sprawiedliwy* w pierwszym członie należy przypisać, zgodnie z kontekstem, Jezusowi, zaś z *Niego* w drugim członie odnieść do Boga Ojca. Fakt zrodzenia z Boga - Ojca przyjmuje za pewnik większość uczonych<sup>52</sup>, mimo że δίκαιος narzucałby kontynuację toku myślenia i domagałby się przekładu mówiącego o zrodzeniu z Syna.

---

pozytywnie, która sama w sobie wydawałaby się zbyt cenną. Jednak wspomniana teza nie jest tylko zabiegiem stylistycznym. Autor po dokonanej wprawdzie aluzji w stronę błędzących, kieruje ją teraz do prawych, oddanych odbiorców i przygotowuje ich do zachęty oraz napomnienia w wersecie 24. Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 158.

<sup>50</sup> W stwierdzeniu: Ἀγαπητοί, εἰ οὕτως ὁ θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς, καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν (1J 4,11) należałoby spodziewać się, że także my mamy miłować Boga. Odpowiedź jest inna. Miłość Boża nie wyczerpuje się w relacji Ojciec-Syn, lecz ogarnia także świat ludzi. Kto znajdzie się w kręgu oddziaływania Bożej miłości, otrzymuje impuls, aby objąć ją także bliźnich. Skoro Chrystus oddał za nas życie (por. J 3,16), to również my mamy oddać swoje życie nie bezpośrednio za Niego, lecz za braci we wspólnocie wierzących (por. J 13,14; 1J 2,6). Por. H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 253. Zatem naśladowanie Jezusa polega na miłowaniu braci.

<sup>51</sup> Por. G. Crocetti, *Dio è amore. Le lettere di Giovanni...*, s. 100.

<sup>52</sup> Por. J. Painter, *1, 2, and 3 John...*, s. 214-215; R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 530; G. Crocetti, *Dio è amore. Le lettere di Giovanni...*, s. 100.

Zrodzony uprzednio z Boga tkwi w życiodajnej wspólnocie z Nim, uzdalniającej go do czynienia sprawiedliwości (πάς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην). Stałe zaś praktykowanie sprawiedliwości staje się kolejnym kryterium rozpoznawalności i przynależności do Bożej rodziny<sup>53</sup>. Zatem prawe czyny dają świadectwo i pozwalają rozstrzygnąć, czy ktoś rzeczywiście ma w niej swój udział. Realizuje się więc ewangeliczna zasada:

*Poznacie ich po ich owocach* (Mt 7,16<sup>54</sup>).

Czynienie sprawiedliwości może też stanowić kontrast do wyrażenia: *czynić grzech* (ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν) występującego w 1J 3,8 oraz wcześniej w 3,4: πάς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν. Jednak w naszym kontekście oznacza zdecydowanie więcej niż tylko *nie grzeszyć*, ponieważ zakłada oczyszczenie z wszelkiej niesprawiedliwości (por. 1J 1,9)<sup>55</sup>.

Zatem kto został zrodzony z Boga, nie czyni zła, ponieważ nie jest zdolny do nieprawości. Sprawiedliwość można wypełniać jedynie wtedy, gdy postępuje się w świętości, która została zaszczepiona w człowieku. Czy zatem zrodzenie z Boga można określić jako dziedziczenie świętości? Wówczas czynienie sprawiedliwości byłoby ekwiwalentem czynienia prawdy (por. 1J 1,6). To zaś oznaczałoby dla zrodzonego z Boga działanie zgodne z wewnętrznymi przekonaniami, czyli z prawdą wewnętrzną<sup>56</sup>.

Autor zaznacza także, że fakt narodzin z Boga oraz bezpośrednio związane z nim czynienie sprawiedliwości są czymś ewidentnym. Jan daje temu wyraz posługując się wyrażeniem: γινώσκετε ὅτι... Zastosowana forma czasownika może być uznana jako tryb oznajmujący lub rozkazujący. Jednak różnica w tłumaczeniu w obu przypadkach byłaby niewielka. Imperativus wskazywałby w większym stopniu na podkreślenie wiedzy o związku zależności między wspomnianymi narodzinami i czynieniem sprawiedliwości: *wiedźcie, że/ uznajcie, że...*<sup>57</sup>.

Po dokonaniu tych analiz przyjrzyjmy się jeszcze omawianemu wersetowi w całości. Otwiera go konstrukcja ἐὰν εἰδῆτε ὅτι..., wprowadzająca okres warunkowy typu

---

<sup>53</sup> Por. S. S. Smalley, *1,2,3 John...*, s. 134.

<sup>54</sup> Owoce oznaczają w tym tekście nie tylko to, co ktoś czyni, lecz obejmują wszystko, co się mówi i czyni, czyli ostatecznie objawiają kto, kim jest. Por. D. A. Carson, W. W. Wessel, M. L. Strauss, *Matthew ~ Mark, The Expositor's Bible Commentary* 9, Grand Rapids 2010, s. 228. Zrodzony przez Boga jest więc łatwo rozpoznawalny.

<sup>55</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 530. Wierność Boga przejawia się w Jego upodobaniu w sprawiedliwości rozumianej jako miłosierdzie (por. Wj 34,6) i łaska (por. Ps 33 [LXX 32],5; 119 [LXX 118],4). Te dwa pojęcia są ze sobą ściśle związane. W 1J 1,9 przychyłność Boża wobec grzesznika jest ukazana w darze odpuszczenia grzechów i obmycia z brudu spowodowanego przez wszelką nieprawość. Grzech niszczy wspólnotę z Bogiem, ale gdy jest wyznawany - zostaje ciągle przez Niego usuwany. Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 87-88. Czyniący sprawiedliwość doznaje więc Bożego miłosierdzia, czyli jest stale oczyszczany wewnętrznie.

<sup>56</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 530.

<sup>57</sup> Por. J. Painter, *1, 2, and 3 John...*, s. 216.

*probabilis*, który zakłada, że jeśli *protasis* (poprzednik) może się spełnić, to z konieczności również urzeczywistni się *apodosis* (następnik)<sup>58</sup>. Zatem zastosowane wyrażenie ma kształtować w odbiorcach pewność tego, co zostało im przekazane: *skoro wiecie że... to wieście, że ...*<sup>59</sup>, czyli w całości sens zdania brzmiałby: *skoro wiecie, że Jezus jest sprawiedliwy, to wieście, że każdy czyniący sprawiedliwość został i jest zrodzony przez Boga*.

Należy też zauważyć, że zazwyczaj w tego typu konstrukcjach chcielibyśmy widzieć po *ἐάν* czasownik w czasie *praesens* lub *aoristum*, tymczasem mamy tutaj do czynienia z *perfectum*: *εἰδῆτε*. Jednak trzeba wciąż pamiętać o funkcji tzw. *perfectum* graecum, zastosowanej zarówno w czasowniku *εἰδῆτε* jak i *γενένηται*. Otóż czas ten o wiele bardziej wyraża stan będący rezultatem czynności dokonanej, niż sam fakt dokonanego czynu<sup>60</sup>.

Naśladowanie Chrystusa (przede wszystkim w Jego sprawiedliwości) jest częstym tematem *I Listu* (por. 1J 2,6.29; 3,7). Skoro więc Jezus jest sprawiedliwy i poprzez swoje czyny objawia, że jest Synem Bożym, to poprzez analogię każdy, kto będzie czynił podobnie, czyli działał w sposób sprawiedliwy, złoży świadectwo, że jest dzieckiem Bożym.

Przymiotnik *δίκαιος* dotyczący Jezusa, mógłby więc odnosić się także do każdego człowieka zrodzonego z Boga, którego wyróżnia właściwe moralne zachowanie<sup>61</sup>. Tego typu człowiek czyniłby bowiem sprawiedliwość, świadczącą o jego przynależności do Bożej rodziny. Potwierdza to nawet atrybut *δίκαιος* obecny w terminie *δικαιοσύνη*. Bycie dzieckiem Bożym obliguje zatem do odpowiedniej postawy. Można przyjąć, że „być sprawiedliwym na wzór Chrystusa” stanowi Janową formę starotestamentowego nakazu, aby być świętym, jak Bóg jest święty (por. Kpł 19,2 oraz 1P 1,16)<sup>62</sup>.

#### 5.4. KTO NARODZIŁ SIĘ Z BOGA, MA W SOBIE NASIENIE BOGA 1J 3,9

Πᾶς ὁ γεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ,  
ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει, καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν,  
ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γενένηται

<sup>58</sup> Obie części okresu warunkowego są ze sobą konieczne na tej zasadzie, że jeśli pierwsza (*protasis*) jest niemożliwa do spełnienia, nie zaistnieje również druga (*apodosis*). A. Paciorek, *Elementy składniowe ...*, s. 97.

<sup>59</sup> Spójnik *ἐάν* w tym stwierdzeniu tłumaczymy: *skoro*, ponieważ wymusza to zastosowanie odpowiedniej formy gramatycznej - w tym wypadku okresu warunkowego *probabilis*. Tamże.

<sup>60</sup> Tamże, s. 89.

<sup>61</sup> Por. S. S. Smalley, *1,2,3 John...*, s. 134.

<sup>62</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 581.

W analizowanym wersecie Jan podkreśla, że każdy kto został zrodzony z Boga i posiada w sobie Jego część (σπέρμα αὐτοῦ) nie czyni zła, ponieważ nie jest zdolny do nieprawości (οὐ δύναται ἁμαρτάνειν). Poprzez zastosowanie przymiotnika πᾶς Autor nadaje temu stwierdzeniu bardzo indywidualny charakter, wskazując na pojedynczego wierzącego, który poprzez akt zrodzenia z Boga staje się członkiem Bożej rodziny<sup>63</sup>.

Jan posługuje się w 1J 3,9 strukturą koncentryczną:

A: πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ

B: ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ

C: ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει

B<sup>1</sup>: οὐ δύναται ἁμαρτάνειν

A<sup>1</sup>: ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται.

Zauważamy, że w jednym zdaniu dwukrotnie powtarza te same myśli (A=A<sup>1</sup>; B=B<sup>1</sup>). Jest to celowy zabieg, który ma pomóc słuchaczom w zapamiętaniu zasadniczego przesłania, ukazującego dlaczego człowiek zrodzony z Boga otrzymuje dar (łaskę) wolności od grzechu.

Autor 1 Listu zestawia w tym wersecie dwie skrajnie odmienne rzeczywistości:

1. zrodzenie z Boga wyrażone poprzez *participium perfecti*: γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ oraz *indicativus perfecti*: ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται

2. grzeszność wyrażoną poprzez czasownik ἁμαρτάνω: *chybiać celu, błędzić, źle czynić*<sup>64</sup>, który w grece biblijnej oznacza *grzeszyć* i jest etymologicznie związany z rzeczownikiem ἁμαρτία, także występującym w 3,9 i wskazującym na *winę, grzech*, czyli stan upadku.

Autor tworzy w ten sposób obraz zupełnie odrębnego świata, wykraczającego poza ramy powszechnego doświadczenia. Otóż zrodzeni z Boga stanowią w nim wyjątkową rzeczywistość, gdyż Bóg stał się ich Ojcem. Konsekwencją zaś tego faktu jest inna jakość ich życia<sup>65</sup> - są w stanie *nie grzeszyć*, zostali bowiem duchowo odrodzeni w Bogu<sup>66</sup>. Warto po raz kolejny podkreślić, że czas *perfectum*, który został użyty w obu formach czasownika γεννάω wyraża stan będący rezultatem czynności dokonanej. Zatem usynowienie człowieka przez Boga dokonało się i wciąż trwa, a skutkiem tego duchowego odrodzenia jest, jak już zaznaczyliśmy, postawa unikania zła.

<sup>63</sup> S. S. Smalley, *1,2,3 John...*, s. 172.

<sup>64</sup> ἁμαρτάνω, *LiddellScott*, s. 41.

<sup>65</sup> R. W. Yarbrough, *1-3 John ...*, s. 194.

<sup>66</sup> S. S. Smalley, *1,2,3 John...*, s. 171.

Być może, jak widzą to niektórzy uczeni<sup>67</sup>, Jan stosując zwrot ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ miał na myśli przeciwstawianie się, czy też unikanie szerzącej się herezji odstępstwa od pierwotnej wiary, natomiast brak grzeszności (niegrzeszenie) Autor postrzega - ich zdaniem - przede wszystkim jako pewną perspektywę, *możliwość* ofiarowaną wierzącym przez Boga<sup>68</sup>. Dzięki Chrystusowi każdy narodziły z Boga, czyli wierzący, ma moc aby zwyciężać zło i wybrać właściwą drogę. Jeśli zaś zdarzy mu się zgrzeszyć, może powrócić do przyjaźni z Bogiem, o czym Jan przypomina słuchaczom w 1,5-2,2. Duchowe odrodzenie człowieka polega więc, jak zauważyliśmy wcześniej, na wierze w Jezusa jako Mesjasza (por. 1J 5,1), natomiast wyrażenia: ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ/ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν określają pewnego rodzaju następstwo życia z Bogiem (por. 1J 3,7.10).

Synostwo Boże, czyli zrodzenie z Ducha i z wysoka (por. J 3,5-8) wiąże się z obecnością w człowieku σπέρμα αὐτοῦ (αὐτοῦ, czyli Boga) i stanowi jego cechę wyróżniającą<sup>69</sup>. To właśnie dzięki tej rzeczywistości będącej w centrum struktury analizowanego wersetu, narodziły z Boga może być wolny od grzechu i postępować sprawiedliwie. Sam fakt trwania w nim owego Bożego nasienia (σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει) jest dopełnieniem tego nowego aktu stwórczego, jaki już się w nim dokonał.

Zastosowany przez Jana rzeczownik σπέρμα można ująć przez pryzmat dwóch biblijnych rzeczywistości:

1. Pierwsza definiuje σπέρμα w sensie „biologicznym” jako *potomstwo* Boga. W J 8,33.37 termin ten odnosi się do potomków Abrahama - Żydów, którzy swój rodowód wywodzili od Abrahama (także Łk 1,55). Możemy zatem wnioskować, że w kim pozostaje (trwa) σπέρμα, ten stanowi odrodzone *potomstwo* Boga, które realizuje się na mocy wiary w Chrystusa (por. 1J 5,1). Myśl tę podejmuje także Ga 3,29, gdzie rzeczownik σπέρμα określa wierzących w Chrystusa, nazwanych również *potomstwem* Abrahama<sup>70</sup>.

2. Druga rzeczywistość związana z analizowanym terminem, odsyła nas do *Przypowieści o siewcy* zawartej w Mk 4,5-8.14-20. Otóż tam σπέρμα oznacza *nasienie* - ziarno Bożego Słowa zasiane w sercach ludzi, które może przynosić różnorakie plony. Ci, którzy przyjmują Słowo Boga, są jak gleba wydająca plon, rodzą się z Boga. Dlatego

---

<sup>67</sup> Por. R. W. Yarbrough, *1-3 John* ..., s. 195.

<sup>68</sup> S. S. Smalley, *1,2,3 John*..., s. 172, za; Bultmann R., *The Johannine Epistles*..., s. 52.

<sup>69</sup> Por. G. Crocetti, *Dio è amore. Le lettere di Giovanni*..., s. 101.

<sup>70</sup> Potomstwo Abrahama jest jednocześnie jedyne i niezliczone. Jedyne, ponieważ odnosi się do Chrystusa, niezliczone, gdyż wszyscy wierzący należą do Chrystusa. To niezliczone potomstwo pozostaje jedyne, ponieważ wszyscy wierzący są kimś jednym w Jezusie Chrystusie (ὁμοίως εἰς ἔστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ - Ga 3,28). Por. A. Vanhoye, *Lettera ai Galati*..., s. 104.

σπέρμα - *nasienie* można rozumieć jako „Bożą zasadę życia” zamieszkującą w dzieciach Boga<sup>71</sup>. Skoro więc zrodzili się z Boga, znają Jego prawo i pragną wypełniać Jego Słowo. Σπέρμα αὐτοῦ definiuje tutaj Bożą naturę obecną (wszczepioną) w tych, którzy doznali duchowego zrodzenia z Boga.

Pogłębiając tę myśl, możemy zaryzykować stwierdzenie, że owa Boża natura w człowieku (σπέρμα αὐτοῦ) wyraża się w zdolności do miłowania nie tylko Boga jako Ojca, lecz także bliźniego. Skoro bowiem istotą Bożą jest miłość, to również takim potencjałem Bóg obdarza swe dzieci. Podobnie jest w relacjach ludzkich - każdy ojciec przyczyniając się do zrodzenia dziecka, przekazuje mu jakąś część siebie.

Jednakże warto wspomnieć w tym miejscu także koncepcję przytoczoną przez J. Chmiela, który kierując się interpretacją Ojców greckich, a w szczególności tekstem Pseudo-Ekumeniusza stwierdza, iż owym nasieniem Bożym jest sam Jezus Chrystus<sup>72</sup>. Zatem chrześcijanin na swojej drodze unikania grzechu wspierany jest obecnością samego Chrystusa<sup>73</sup>.

W tej perspektywie jakże głębokie pozostaje zasadnicze przesłanie omawianego wersetu: σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει, które oznaczać będzie duchowe odrodzenie człowieka, także miłości do Boga i bliźnich oraz umiejętności unikania zła właśnie we współpracy z Jezusem Chrystusem.

## 5.5. KTO NARODZIŁ SIĘ Z BOGA NIE GRZESZY 1J 5,18

οἶδαμεν ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ οὐχ ἁμαρτάνει,  
ἀλλ' ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ αὐτόν καὶ ὁ ποιηρὸς οὐχ ἄπτεται αὐτοῦ

Jan nie bez przyczyny rozpoczyna kolejny werset czasownikiem οἶδαμεν<sup>74</sup>. Poprzez taki zabieg, daje czytelnikowi jasno do zrozumienia, że każdy, kto zostaje zrodzony

---

<sup>71</sup> Porównania te przytacza S. S. Smalley *1,2,3 John...*, s. 172-173. Istnieją jeszcze inne wyjaśnienia dotyczące rzeczownika σπέρμα, chociażby odniesienie go do Bożego świata czy ewangelii (por. C. H. Dodd, *The Johannine Epistles...*, s. 77-78), albo identyfikacja z Duchem Świętym (por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 190-191; A. E. Brooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Johannine Epistles...*, s. 89), jednak wydawały się nam mniej oddające istotę analizowanego wersetu i dlatego zostały pominięte.

<sup>72</sup> Por. J. Chmiel, *Każdy, kto się narodził z Boga, nie grzeszy (1J 3,9; 5,18)*, RBL R. 38: 1985 nr 3, s. 209 i 212. Autor powołuje się tutaj na tekst PG 119, 684.

<sup>73</sup> Jan Paweł II, RP 20.

<sup>74</sup> Analizowany werset inicjuje serię trzech zdań rozpoczynających się od stwierdzenia οἶδαμεν ὅτι (1J 5,18.19.20), które wyrażają to, co już zostało omówione w *1 Liście*: zrodzeni z Boga nie grzeszą, trwają w Bogu i w Jego Synu. Wcześniej zdania z οἶδαμεν pojawiały się w 1J 3,2 i 3,14, następnie w 5,13 i 5,15, nadto także w formie οἶδατε „wiecie” w 2,20.21 oraz 3,5.15. Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 839.

z Boga (πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ) nie tylko nie błędzi, ale nawet nie grzeszy: οὐχ ἁμαρτάνει. Przyczynę takiego postępowania już poznaliśmy: każdy, kto rzeczywiście doświadczył miłości Boga jako Ojca, stara się być jak On (1J 4,7). Również każdy, kto uwierzył w Jezusa jako Mesjasza, doświadcza zbawienia, którego On dokonał (por. 1J 5,1). Wreszcie każdy, kto został zrodzony z Boga postępuje we właściwy sposób - jest sprawiedliwy (1J 2,29).

Autor *1 Listu* nawiązuje w tym wersecie do idei możliwości niegrzeszenia, która odróżnia dzieci Boga od dzieci diabła (por. 1J 3,8-10). Nietrudno także zauważyć, że początek analizowanego wersetu jest niemalże identyczny wobec omówionego wcześniej:

1J 3,9: πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ

1J 5,18: οἶδαμεν ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ οὐχ ἁμαρτάνει

W 3,9 brakuje jedynie οἶδαμεν, a w miejsce czasownika poprzedzonego negacją: οὐχ ἁμαρτάνει występuje forma rzeczownikowa z następującym po niej czasownikiem, także poprzedzonym negacją: ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ.

Kolejna strofa analizowanego wersetu: ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ αὐτόν wskazuje na Jezusa Chrystusa, który chroni Boże dziecko: *Ten, Który narodził się z Boga* [Jezus], *troszczy się o niego* [tego, który został zrodzony z Boga] /*strzeże go*, dosłownie można by oddać: *ma na niego baczenie*<sup>75</sup>.

Argumentem przemawiającym, aby w określeniu ὁ γεννηθεὶς dostrzec Jezusa jako zrodzonego z Boga, jest zestawienie obok siebie czasownika γεννάω w dwóch różnych formach: ὁ γεγεννημένος (*participium perfecti medii*) czyli imiesłowu biernego czasu *perfectum* oraz ὁ γεννηθεὶς (*participium aoristi passivi*), czyli imiesłowu zwrotnego aorystu. Pierwsza określa człowieka, druga odnosi się do Jezusa Chrystusa. Jan zaznacza w ten sposób różnicę pomiędzy synostwem ludzkim względem Boga, a szczególnym synostwem Jezusa<sup>76</sup>. Autor stosując aoryst, uwydatnia jednorazowe zrodzenie Jezusa, czyli wcielonego Syna Bożego. Z kolei posługując się odnośnie do człowieka *perfectum*, podkreśla, jak wiemy, zaistniały i wciąż trwający fakt jego nowej kondycji. Rodząc się z Boga, człowiek otrzymuje szczególną opiekę ze strony Jezusa Chrystusa, którego wyróżnia wyjątkowy status określany mianem μονογενής (por. 1J 4,9).

Zły już go nie dotyka: ὁ πονηρὸς οὐχ ἄπτεται αὐτοῦ. Określenie: ὁ πονηρὸς oznacza tutaj nie tylko złego ducha, lecz także stanowi tutaj personifikacją tego wszystkiego, co tworzy

<sup>75</sup> τηρέω *LiddellScott*, s. 805.

<sup>76</sup> Por. S. S. Smalley, *1,2,3 John...*, s. 303.

opozycję względem Boga<sup>77</sup>.

Na odrębną uwagę zasługuje także zdanie: τηρεῖ αὐτόν. Czasownik τηρέω pojawił się już wcześniej w *I Liście*, ale zawsze odnosił się do przestrzegania przykazań bądź nakazów Jezusa (1J 2,3.4.5; 3,22.24; 5,3)<sup>78</sup>. W *Ewangelii Jana*, szczególnie w J 17,11.15 τηρέω ma podobne zastosowanie jak w naszym przypadku. Jezus modli się:

πάτερ ἅγιε, τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου (... werset 11<sup>79</sup>)  
οὐκ ἐρωτῶ ἵνα ἄρῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ κόσμου,  
ἀλλ' ἵνα τηρήσῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ (werset 15<sup>80</sup>).

Wcześniej zaś, w J 10, 7-18, Jezus sam opisuje siebie jako Dobrego Pasterza, który troszczy się o swoje owce i gotów jest oddać za nie swoje życie (por. J 10,15). W końcu podsumowuje:

*Ja daję im życie wieczne. Nie zginą one na wieki i nikt nie wyrwie ich z mojej ręki. Ojciec mój, który Mi je dał, jest większy od wszystkich. I nikt nie może ich wyrwać z ręki mego Ojca (J 10,28-29<sup>81</sup>).*

Przytoczone odniesienia do *Ewangelii* ściśle współgrają z naszym tekstem: ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ αὐτόν i uzupełniają go. Podkreślają także troskę Ojca o owce. Ci więc, którzy rodzą się z Boga, są także pod Jego szczególną opieką, mimo że nasz tekst nie mówi o tym bezpośrednio, tak jak to czyni w przypadku czuwania Jezusa nad nimi.

Trzeba jeszcze dodać, że analizowany werset stanowi dla zrodzonych z Boga swoiste podsumowanie wykładu Jana zawartego w całym *I Liście* na temat tego wszystkiego, czego dokonał dla nich Jezus - Boży Syn:

- przyszedł na świat, aby przynieść życie (1,2),
- Jego krew obmywa z wszelkiego grzechu (1,7),
- jest *Rzecznikiem* wobec Ojca (2,1),

---

<sup>77</sup> Tamże.

<sup>78</sup> Por. R. W. Yarbrough, *1-3 John ...*, s. 316.

<sup>79</sup> Czasownik τηρέω występuje wielokrotnie w mowie pożegnalnej Jezusa (J 13-17). W kontekście teologii przymierza wyraża przede wszystkim wierność przykazaniom Jezusa ze względu na miłość do Niego (por. J 14,15.21.23n; 15,10) oraz wierność względem Jego słów (por. 15,20; 17,6; por. także J 8,52.55). Odtąd będzie to zadaniem Ojca, aby strzec uczniów (por. J 17,11.15), jak to czynił do tej pory Jezus (por. J 17,12). Zachować uczniów (wierzących) w imieniu Ojca (ἐν τῷ ὀνόματί σου) oznacza utrzymać ich w przynależności do Ojca. Por. J. Beutler, *Die Johannesbriefe...*, s. 499.

<sup>80</sup> Wyrażenie: ἐκ τοῦ πονηροῦ można rozumieć podwójnie: w sensie zła w znaczeniu ogólnym albo zła osobowego, czyli złego ducha. Tamże, s. 501. Jednak w świetle fragmentów: J 12,31; 14,30; 16,11 oraz 1J 2,13-14; 3,12; 5,18-19 należy dopatrywać się tutaj szatana. Por. F. J. Moloney, *The Gospel of John...*, s. 471.

<sup>81</sup> Między Jezusem a Ojcem istnieje pełna zgoda w działaniu. Owce, które zostały powierzone Jezusowi, ostatecznie są prowadzone ręką Ojca i strzeżone przez Niego. Por. J. Beutler, *Die Johannesbriefe...*, s. 347.

- jest ofiarą przeblagalną za grzechy (2,2),
- napęlnia wiedzą (2,20),
- udaremnia zamiary złego (3,8),
- objawia istotę Bożej miłości (3,16)<sup>82</sup>.

Jan zatem przekazuje swoim słuchaczom pewność, że warto pokładać nadzieję w Jezusie. W Nim bowiem są strzeżeni, mogą zatem czuć się bezpiecznie w obliczu ataków złego ducha i wszelkiego zła. Nadto otrzymują raz jeszcze zapewnienie, że przez fakt zrodzenia przez Boga mają możliwość nowego życia.

## 5.6. KTO NARODZIŁ SIĘ Z BOGA ZWYCIĘŻA ŚWIAT 1J 5,4

ὅτι πᾶν τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ θεοῦ νικᾷ τὸν κόσμον·  
καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ νίκη ἢ νικήσασα τὸν κόσμον, ἡ πίστις ἡμῶν.

W omawianym wersecie Autor *I Listu* podkreśla fakt, iż każdy, kto został zrodzony z Boga jest zwycięzcą - zwycięża świat. Jaka natomiast konkretna rzeczywistość kryje się w pojęciu κόσμος, dowiemy się także z fragmentu 1J 2,15-17. Zanim jednak przejdziemy do naszych badań, trzeba nam wpieryw wyjaśnić tłumaczenie zastosowanego w tekście neutrum przymiotnika πᾶν. Dotychczas towarzyszyła nam jego forma męska: πᾶς, poprzez którą podkreślaliśmy odrębność jednostki w zbiorze wszystkich wierzących: *każdy*. Otóż rozpatrując tę kwestię pod względem gramatycznym, należy zauważyć, że w sytuacjach, gdy autor chce podkreślić ogólną cechę pewnej całości, nie zaś osoby jako takiej, stosuje wówczas neutrum przymiotnika<sup>83</sup>. W pismach Janowych taki zabieg spotykamy kilkakrotnie (por. J 3,6; 6,37.39, 17,2; 1J 5,4). Przywołajmy dla przykładu:

- τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς (J 3,6),

gdzie τὸ wskazuje na *wszystkich zrodzonych z ciała*,

- πᾶν ὃ δίδωσίν μοι ὁ πατήρ (J 6,37),

πᾶν dotyczy *wszystkich, których dał mi Ojciec*

- czy wreszcie nasz werset: πᾶν τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ θεοῦ.

Πᾶν oznacza w tym miejscu *wszystkich zrodzonych z Boga (każdego, kto został zrodzony z Boga)*. Podążając tym tropem, analizowane sformułowanie nawiązuje pod względem treści (aluzja do zwycięstwa), do zawartego w 1J 5,5 imiesłowu rodzaju męskiego

<sup>82</sup> Por. R. W. Yarbrough, *1-3 John* ..., s. 316.

<sup>83</sup> Por. F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatik*..., § 138.1; R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni*..., s. 738, R. W. Yarbrough, *1-3 John* ..., s. 275.

w formie rzeczownikowej: ὁ πιστεύων (*każdy*, „*ten*” *kto* wierzy). Już wiemy z poprzednich analiz, że ten, kto wierzy został uprzednio zrodzony z Boga. Jan podkreśla więc szczególny, elitarny status wierzących, który otrzymali od Ojca - dar duchowej odnowy<sup>84</sup>. Dlatego też wszyscy, którzy zostali zrodzeni z Boga, są w stanie zwyciężyć świat.

Zastosowany w analizowanym wersecie rzeczownik κόσμος określa zazwyczaj - jak wiadomo - *świat*, tutaj jednak definiuje pewien *porządek*<sup>85</sup> i opisuje wszystko to, co stanowi negatywną stronę człowieczeństwa<sup>86</sup>. Świat został w tym miejscu zobrazowany poprzez niewiarę i brak moralności, za którymi stoi wróg Boga, czyli zły duch. Tak więc ten, kto został zrodzony z Boga oraz to wszystko, co wyraża tutaj *kosmos*, tworzą w walce moralnej dwie przeciwstawne, wzajemnie wykluczające się rzeczywistości. Negatywny wydźwięk świata jest przede wszystkim zaakcentowany w 1J 2,15-17, który stanowi zwięzłą, napominającą mowę, będącą wzorcową, pierwotną parenezą<sup>87</sup>. Autor zwraca się do wiernych, aby nie miłowali świata, ani tego, co jest na świecie (Μὴ ἀγαπάτε τὸν κόσμον μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ - 2, 15a) ponieważ κόσμος został zdominowany przez pożyteczności<sup>88</sup>. Miłość do świata jest nie do pogodzenia ze statusem dziecka Bożego. W miłującym świat, nie ma bowiem miłości do Ojca<sup>89</sup> (οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ). Wyrażenie: ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς stanowi tutaj zapewne *genetivus obiectivus* (dopełniacz dopełnieniowy). Dopełniacz podmiotowy - *miłość Ojca* nie byłby tutaj odpowiedni<sup>90</sup> ze względu na wyrażenie: οὐκ ἔστιν ... ἐν αὐτῷ - *nie ma w nim*, które znajduje swój odpowiednik w *Ewangelii* Jana: τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς (J 5,42)<sup>91</sup>. Miłość, o którą chodzi w 1J 2,15, znajduje swój początek w Bogu i może rozwinąć się jedynie w narodzonym z Boga (por. 1J 2,5).

Autor przestrzega przed wpływem świata, ponieważ wypełniają go trzy złe, przeciwne Bogu pragnienia, które werset 17 podsumowuje jako ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ - *jego pożyteczność* (czyli świata). Jeszcze raz otrzymujemy potwierdzenie, że istnieje istotne

---

<sup>84</sup> Por. R. W. Yarbrough, *1-3 John* ..., s. 275.

<sup>85</sup> κόσμος *LiddellScott*, s. 446.

<sup>86</sup> Por. S. S. Smalley, *1,2,3 John*..., s. 270.

<sup>87</sup> Przez. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*..., s. 127.

<sup>88</sup> Tekst nie mówi, w jaki sposób ἐπιθυμία (pożądania) wtargnęły do świata.

<sup>89</sup> Jan pisze τοῦ πατρὸς nie zaś τοῦ θεοῦ, ponieważ wcześniej (por. w. 1J 2,14a) mówił o poznaniu Ojca.

<sup>90</sup> Smalley uważa, że nie można tutaj wykluczyć dopełniacza podmiotowego: *miłości Ojca*, czyli miłości jaką ma Ojciec. Jest zdania, że jeśli ktoś miłuje świat, jest to dowód, że Boża miłość nie zamieszkała w nim. Por. S. S. Smalley, *1,2,3 John*..., s. 83. Za obydwojmi dopełniaczami obecnymi w tym tekście optuje E. Malatesta w *Interiority and Covenant*..., s. 183.

<sup>91</sup> Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*..., s. 127. W J 5,42 dopełniacz τοῦ θεοῦ może być dopełnieniowy (miłość do Boga) albo podmiotowy (miłość Boga do, czyli Jego miłość). Ewangelista mógł myśleć jednocześnie o obu dopełniaczach, jednak zgodnie z kontekstem, w którym jest mowa o krytyce słuchaczy, przeważa sens dopełnieniowy. Por. X. Léon-Dufour, *Lettura dell'Evangelo second Giovanni* ..., t. 2, (Capitoli 5-12), s. 98, przyp. 148.

przeciwieństwo między światem a Bogiem, miłością do świata a miłością do Boga. Jan nie podaje katalogu występków, ale wystarczająco wyraźnie zaznacza zło istniejące w świecie:  $\pi\acute{\alpha}\nu \tau\acute{\omicron} \acute{\epsilon}\nu \tau\acute{\omega} \kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omega$ . Wcześniej w w. 15a mówił o rzeczach należących do świata ( $\tau\acute{\alpha} \acute{\epsilon}\nu \tau\acute{\omega} \kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omega$ ). Teraz zaś posługując się liczbą pojedynczą sprowadza je do jednej rzeczywistości<sup>92</sup>. Trzy wymienione w dopełniaczu określenia:  $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ <sup>93</sup>,  $\acute{\omicron}\phi\theta\alpha\lambda\mu\omicron\iota$ ,  $\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$  (por. 2,16) mają charakter ziemski, przemijający i są o tyle niszczące i naganne, o ile wypływają z nich (dopełniacz pochodzenia) złe bodźce.<sup>94</sup>

W syntagmie  $\acute{\epsilon}\pi\iota\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha \tau\eta\varsigma \sigma\alpha\rho\kappa\acute{\omicron}\varsigma$ , ciało oznacza człowieka jako upadające stworzenie, czyli mające skłonność do grzechu. Całość zaś przytoczonego wyrażenia opisuje w 1J 2,16 wszystkie złe poruszenia, które powstają wskutek cielesno-zmysłowej<sup>95</sup> natury człowieka. Zapewne Autor myśli tutaj głównie o nieopanowanym, prowadzącym do nadużyć i powodującym niszczycielskie skutki, popędzie płciowym.<sup>96</sup>

Za typowe, pogańskie występkę młode chrześcijaństwo uważało seksualne ekscesy i perwersje (por. np.: Rz 1,24-28; 1Kor 6,9; 1Tes 4,5 1Tm 1,10; *Did.* 2,2; *Barn.* 19,4). Powstrzymanie tego zgubnego prądu było główną troską pierwotnej parenezy. *Pożądliwości ciała* nie można jednak sprowadzać jedynie do sfery seksualnej, albowiem  $\acute{\epsilon}\pi\iota\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha \tau\eta\varsigma \sigma\alpha\rho\kappa\acute{\omicron}\varsigma$  obejmuje z pewnością także obżarstwo, pijaństwo itp.

Z kolei pożądliwość oczu ( $\acute{\epsilon}\pi\iota\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha \tau\omicron\upsilon\upsilon \acute{\omicron}\phi\theta\alpha\lambda\mu\omicron\upsilon\upsilon$ ) należy identyfikować z zazdrosnym i chciwym wpatrywaniem w ziemskie bogactwa (por. Syr 14,9) oraz zmysłowymi, lubieżnymi spojrzeniami (por. Hi 31,1; Mt 5,27-29; por. także Mt 18,9; Mk 9,47). Oko jest organem, który wprost i najszybciej przekazuje nieuporządkowane wrażenia z zewnątrz i wzbudza w sercu „złe myśli” (por. Mk 7,21-23).<sup>97</sup>

Punkt kulminacyjny zagrożeń ze strony świata stanowi  $\acute{\alpha}\lambda\alpha\zeta\omicron\nu\epsilon\acute{\iota}\alpha \tau\omicron\upsilon\upsilon \beta\acute{\iota}\omicron\upsilon\upsilon$ . Grecki termin  $\acute{\alpha}\lambda\alpha\zeta\omicron\nu\epsilon\acute{\iota}\alpha$  oznacza *arogancję*, *chępliwość*, *samochwalstwo* (por. 2Mch 15,6; Mdr 5,8; 17,7; Jk 4,16). W grece klasycznej słowo to przywołuje najczęściej *próżność*, zaś w grece hellenistycznej przyjmuje odcień *ostentacji*<sup>98</sup>.  $\acute{\alpha}\lambda\alpha\zeta\omicron\nu\epsilon\acute{\iota}\alpha$  oddziela

<sup>92</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 428.

<sup>93</sup> Połączenie pożądliwości z ciałem jest dla judaizmu obce. W rabinicznej teologii wielką rolę odgrywa pojęcie „zła skłonność” ( $\text{יִצְרָת הָרָע}$ ), która zwraca się ku temu, co ziemskie, przemijające i bezbożne, szczególnie zaś ku czci bożkom i rozpucie. Por. H. L. Strack, P. Billerbeck, *Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments*, w: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash* t. 4, München 1956<sup>2</sup>, s. 466.

<sup>94</sup> Przez. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 128.

<sup>95</sup> Również wybrany należy do „wspólnoty grzesznego ciała” (*IQS* 11,9) i może potknąć się przez „winę ciała” (*IQS* 11,12). Słabość ciała wyraża się także w jego inklinacji do grzechu (por. *IQH* 13,13-16). Podaję za: R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 128.

<sup>96</sup> Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 129.

<sup>97</sup> Tamże.

<sup>98</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 435; H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 141.

od Boga<sup>99</sup>, wyraża postawę człowieka, który zapomina o swej zależności od Boga i popada w samouwielbienie<sup>100</sup>. Βίος natomiast podobnie jak w 1J 3,17 wskazuje na *majątek, bogactwo*. Jako połączenie ἀλαζονεία τοῦ βίου opisuje chępliwość z powodu bogactwa<sup>101</sup>. W tym przypadku zaślepienie jest jeszcze większe niż w pożądlivosti w odniesieniu do ciała i oczu.<sup>102</sup>

Trzy opisane rzeczywistości (potraktowane jako jedna) nie pochodzą od Ojca lecz od świata (οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρὸς ἀλλ' ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν). Mamy tutaj do czynienia z chiasmem, w którego centrum znajdują się dwa przeciwstawne wyrażenia: ἐκ τοῦ πατρὸς/ ἐκ τοῦ κόσμου. Również ten literacki zabieg służy podkreśleniu kolejno raz prawdy, że między Bogiem a światem rozumianym w sensie negatywnym nie ma żadnej zgody. Kto jest z Ojca, czyli pochodzi od Ojca<sup>103</sup>, ten pozwolił się zdobyć miłości, którą Ojciec okazał w posłaniu swego Syna i stał się nowym człowiekiem, uzyskał, jak wiemy, nową jakość<sup>104</sup>. Natomiast świat zamknął się na miłość Boga i wybrał postawy dla Boga totalnie obce. Jan podkreśla, że wierni żyją w świecie (por. J 17,15), dlatego muszą się dystansować od niego i jego pożądlivosti, tym bardziej, że świat przemija<sup>105</sup>, a wraz z nim także jego ἐπιθυμία.

Wiara w Jezusa - Syna Bożego sprawia, że wierzący triumfuje nad światem i jego złymi skłonnościami: αὕτη ἐστίν ἡ νίκη... ἡ πίστις ἡμῶν. Zastosowany w 1J 5,4 czasownik νικάω, występuje dość rzadko w NT i zazwyczaj wiąże się z eschatologiczną obietnicą<sup>106</sup>. W *I Liście* pojawia się natomiast kilkakrotnie w odniesieniu do wiernych, którzy zwyciężają antychrysta:

- *piszę do was... młodzi, że zwyciężyliście złego (1J 2,12-14)*<sup>107</sup>

<sup>99</sup> Por. G. Dellings, ἀλαζονεία, TDNT I, s. 227. Człowiek określony mianem ἀλαζών nie pokłada swej nadziei w Bogu. Tamże. Nadto ἀλαζών „nie uważa się (cytujac Pindara) za człowieka, ani też za półboga, lecz że cały jest bogiem”. Por. Filon z Aleksandrii, *Virt.* 161n.172, za: H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 141, przyp. 256.

<sup>100</sup> Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 129.

<sup>101</sup> Por. W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament...*, ἀλαζονεία, s. 68. H. Langkammer, *Bóg jako Ojciec w świetle Nowego Testamentu*, Radom 1999, s. 184.

<sup>102</sup> Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 130.

<sup>103</sup> Wyrażenie: εἶναι ἐκ wskazuje na pochodzenie i przynależność. Por. W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament...*, s. 445, III, 3.

<sup>104</sup> Por. H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 142.

<sup>105</sup> Pożądlivościom świata Autor przeciwstawia czyniącego wolę Bożą, czyli przestrzegającego przykazań (por. 2,3-5; 3,22.24; 5,2-3). Tego typu człowiek ma zapewnione trwanie na wieki (ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα). Czasownik μένει – *trwać* ma tutaj szczególnie wydzźwięk. Stanowi bowiem przeciwieństwo do świata, który παράγεται – *przmija* razem ze swoimi pożądaniami.

<sup>106</sup> Por. O. Bauernfeind, νίκη/ νικάω, TDNT t. 4, s. 945.

<sup>107</sup> Zły jest nazwany w *Ewangeliu Jana księciem tego świata* (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου) - 12,31; 16,11; por. także 14,30, *diabłem* (διάβολος - 6,70; 8,44; 13,2; por także 1J 3,8.10). W 1J 2,13b stanowi osobowe wcielenie zła (por. 1J 3,12; 5,19). Jeśli odnieśliśmy 1J 2,12b (ἀφέωνται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι διὰ τὸ ὄνομα

- wy, dzieci... zwyciężyliście ich [tzn. fałszywych proroków mających ducha antychrysta] (4,4<sup>108</sup>).

Wspomniany czasownik w formie *participium* - νικῶν - pojawia się także w *Apokalipsie*, przede wszystkim w *Listach do Siedmiu Kościołów*. Wskazuje na zwyciężającego, któremu towarzyszy zawsze uznanie ze strony zmartwychwstałego Pana (por. Ap 2,7.11.17.26; 3,5.12.21). Największym jednak zwycięzcą jest sam Jezus Chrystus (por. Ap 5,5; 17,14). To właśnie On zwyciężył świat, a skutki Jego zwycięstwa wciąż trwają (J 16,33: ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον). Ten, kto w Niego wierzy, zwycięża mocą Jego zwycięstwa, ponieważ ma w nim udział<sup>109</sup>.

W analizowanym wersecie 1J 5,4, oprócz czasownika νικῶν, spotykamy również rzeczownik νίκη oznaczający zwycięstwo. Z kolei zastosowane w tym miejscu wyrażenie: ὁ νικῶν τὸν κόσμον akcentuje - zgodnie z duchem semickim - fakt zwycięstwa poprzez powtórzenie tego samego rdzenia νικ - (por. Ap 3,21; 5,5; 6,2).

Na odrębną uwagę zasługuje także sam termin πίστις, który zakłada publiczne wyznanie tego, w co się wierzy. Πίστις poza naszym przypadkiem występuje jeszcze jedynie cztery razy w *Apokalipsie*. W kontekście 1J 5,6 nie oznacza zapewne jedynie czysto wewnętrznego aktu wiary. Zwycięstwo dokonujące się poprzez wiarę można rozumieć jako miłość do Boga i ludzi, co podkreśla paralelizm pomiędzy πᾶς ὁ πιστεύων oraz πᾶς ὁ ἀγαπῶν.

Z kolei należący do tej samej rodziny semantycznej co πίστις *participium* w formie rzeczownikowej ὁ πιστεύων, niesie głęboką treść chrystologiczną. Dotyczy bowiem wiary w prawdziwą tożsamość Jezusa. W 1J 5,1 odnosi się do Jezusa jako Chrystusa (Mesjasza), natomiast w 1J 5,5 podkreśla najbardziej zasadniczą prawdę o Jezusie jako Synu Bożym. Wiara we wcielonego Syna Bożego, jako skutek uprzedniego zrodzenia przez Boga sprawia, że wierzący uczestniczy w zwycięstwie Jezusa nad światem i razem z Nim staje się zwycięzcą.

---

αὐτοῦ) do 1,6- 2,2 (czyli do tematyki grzechu) a 2,13d (νενικήκατε τὸν ποιηρὸν) do 2,3-7 (czyli do tematyki związanej z przykazaniami), wówczas zwycięstwo w 2,13d, które odnieśli młodzi jako walczący Kościół, odnosiłoby się do zwycięstwa nad nienawiścią między braćmi, wskazywałoby na praktykę miłości. Por. H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 134-135.

<sup>108</sup> W 1J 4,4ab czytamy: ὑμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστε, τεκνία, καὶ νενίκηκατε αὐτούς. Zaimek *ich* odnosi się do fałszywych proroków, którzy oderwali się od wspólnoty. Natomiast *dzieci* oznaczają tych, którzy są z Boga, czyli są pełni Bożej mocy. Ci właśnie odnoszą zwycięstwo nad swoimi wrogami.

<sup>109</sup> Por. R. W. Yarbrough, *1-3 John ...*, s. 276.

## 5.7. BYCIE Z BOGA JAKO EKWIWALENT BYCIA PRZEZ NIEGO ZRODZONYM 1J 4,2.3.4.6; 5,19

Na początku tego rozdziału zwróciliśmy uwagę na paralelizm:

ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν  
ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται

Obecnie przyjrzymy się z bliska tekstom, w których pojawia się wyrażenie: ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν/ ἐστιν/ ἐστε, aby mieć jeszcze pełniejszy obraz, jakie są skutki bycia zrodzonym przez Boga. Pierwszy bowiem człon wspomnianego paralelizmu wyjaśnia drugi. Analizę zaczniemy w porządku chronologicznym, czyli od miejsc, w których kolejno pojawiają się zasygnalizowane powyżej wyrażenia (por. 1J 4,2.3.4.6; 5,19). Zarówno 4,2 jak i 4,3 należy traktować łącznie, ponieważ tworzą paralelizm antytetyczny:

πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν (4,2)

καὶ πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ<sup>110</sup> τὸν Ἰησοῦν<sup>111</sup> ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν· (4,3).

Mówią one o Duchu Boga i duchu antychrysta, czyli dwóch przeciwstawnych sobie osobach.

Warto także zauważyć, że w. 2 poprzedzają słowa:

ἐν τούτῳ γινώσκετε<sup>112</sup> τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ,

natomiast w dalszym ciągu w. 3 czytamy:

καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ τοῦ ἀντιχρίστου, ὃ ἀκηκόατε ὅτι ἔρχεται,  
καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἤδη,

<sup>110</sup> Zamiast μὴ ὁμολογεῖ wiele wersji oraz patrystyczni świadkowie umieszczają lekcję z λύει i czytają: *każdy duch, który niszczy/unieważnia Jezusa*. Por. O. Michel, ὁμολογέω, TDNT t. 5, s. 210, przyp. 34. Metzger razem z wydawniczym komitetem są za występującą w tekście wersją z μὴ ὁμολογεῖ i przypuszczają, że lekcja z λύει powstała w II w. wskutek polemiki z gnostykami, którzy rozróżniali między ziemskim Jezusem a niebiańskim Chrystusem. Por. B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament...*, s. 713.

<sup>111</sup> Imię *Jezus* w 4,3a służy jako streszczenie wyrażenia: Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα. Por. H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 234.

<sup>112</sup> Istnieje pewna nieścisłość odnośnie do czasownika γινώσκετε. Kodeksy Watykański, Aleksandryjski przytaczają właśnie takie jego brzmienie, natomiast tradycja bizantyjska, Peszitta syryjska oraz Wulgata optują za pasywną formą γινώσκειται. W przypadku passivum mielibyśmy jednak tutaj do czynienia z itacyzmem (αι zamiast ε). Oryginalny Kodeks Synajski zawiera tutaj γινώσκομεν, zapewne dlatego, aby ujednoczyć ten fragment z pozostałymi, w których γινώσκω występuje w pierwszej osobie liczby mnogiej i pojawia się po ἐν τούτῳ. Krytyka tekstualna przemawia za wersją czasownika obecnego w tekście, która z punktu widzenia gramatyki mogłaby być trybem rozkazującym lub oznajmującym. Należy jednak wybrać tryb oznajmujący, ponieważ po wyrażeniu ἐν τούτῳ w żadnym przypadku w *I Jana* nie występuje tryb rozkazujący. Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 671.

z którymi wiążą się dwie kontrastujące ze sobą proklamacje wiary. Chrześcijańskie wyznanie stało się z powodu swej zwięzłości obiektem sporów<sup>113</sup>.

Należy również wspomnieć, że czasownik ὁμολογέω rządzi podwójnym biernikiem<sup>114</sup>: Ἰησοῦν Χριστόν oraz ἐληλυθότα. Tłumaczenie całego wersetu powinno zatem brzmieć:

*Po tym poznajecie Ducha Boga: każdy duch, który wyznaje Jezusa Chrystusa, jako Tego, który przyszedł w ciele, jest z Boga.*

Prawdziwą cielesność Jezusa Chrystusa ukazuje tutaj termin σάρξ (por. J 1,14). Ciało (σάρξ) opisuje sposób, w jaki Chrystus przyszedł i był wśród ludzi<sup>115</sup>. Jest pojęciem - jak wiemy - wyrażającym to, co ziemskie, przemijalne. Ciało, które przyjął Logos ma w *Ewangelii* Jana znaczenie soteriologiczne. Umożliwiło bowiem wcielonemu Słowu złożyć z siebie krwawą ofiarę i obdarzyć świat życiem (por. J 6,51). Również *I Jana* akcentuje - jak już zauważyliśmy - posłanie Syna Bożego w celu wybawienia ludzi z grzechów (por. 1J 2,2; 3,5.8; 4,10.14). W tym sensie należy również interpretować wcielenie wyrażone w 1J 4,2. Nie trzeba więc dopatrywać się tutaj jakiś antydo-ketycznych tendencji<sup>116</sup>. Podkreślona w analizowanym tekście inkarnacja jest dalszym rozwinięciem formuł<sup>117</sup>: Ἰησοῦς ἔστιν ὁ Χριστός (1J 5,1; por. 1J 2,22<sup>118</sup>), Ἰησοῦς ἔστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (1J 4,15<sup>119</sup>; 5,5). Autor chce podkreślić, że stwierdzenia te mogą być tylko wtedy dobrze zrozumiane, gdy dołączy się do nich prawdę, iż przyjście Syna Bożego i Mesjasza dokonało się w ciele, w postaci człowieka Jezusa z Nazaretu<sup>120</sup>.

<sup>113</sup> Przez. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 220.

<sup>114</sup> Por. F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatik...*, § 157, 2; § 416, 3.

<sup>115</sup> Por. H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 233

<sup>116</sup> W rzeczywistości doketyści nie negowali wcielenia ani człowieczeństwa Jezusa. Uważali natomiast, że to, kim był Jezus albo to, co uczynił w ciele nie ma wpływu na ich zbawienie. Por. M. Morgen, *Les Épîtres de Jean...*, s. 47.

<sup>117</sup> Por. H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 234.

<sup>118</sup> W 1J 2,22 czytamy: Τίς ἔστιν ὁ ψεύστης εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός.

Autor w nawiązaniu do πᾶν ψεῦδος (w. 21) stwierdza, że każdy, kto neguje chrystologiczne wyznanie wspólnoty jest kłamcą. Nie chodzi tutaj o pomyłkę, lecz o walkę wrogich mocy ciemności przeciwko umożliwionej przez Jezusa wspólnocie ludzi z Bogiem (por. 22b wraz z 1J 1,1-3). W przytoczonym tekście ὁ ἀρνούμενος oznacza pod względem językowym tyle, co ὁ λέγων (por. 2,4.6.9). Tego typu człowiek jest określony także jako antychryst: οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος, ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν (w. 22b), który wprawdzie neguje Ojca, następnie Syna (zamiast Chrystusa, aby kontrast między antychrystem a Chrystusem uczynić jeszcze bardziej ostrym). Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 156-157.

<sup>119</sup> Wiara w Jezusa wiąże się ściśle z miłością Boga do nas, te dwie rzeczywistości są nierozdzielne. W tytule *Syn Boży* łączy się chrystologia razem z soteriologią. W Jezusie trzeba rozpoznać Syna Bożego, który - jak na to zwróciliśmy już uwagę - przyszedł na świat, aby obdarzyć ludzi życiem Bożym (por. 1J 4,9) i dokonał ekspiacji za nasze grzechy (por. 1J 4,10.14). H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 244.

<sup>120</sup> Tamże, s. 233. W tym procesie rozwoju myśli doktrynalnej możemy dostrzec powstawanie reguły wiary. Można to sobie wyobrazić w praktyczny sposób. Ci, co do których istniały wątpliwości, do jakiego ugrupowania należą oraz ci, którzy przybywali do wspólnoty (por. 2J 10) byli zobowiązani, aby na wspólnym zgromadzeniu, w sposób publiczny dokonali nowo sformułowanego wyznania wiary. Miało to służyć jako dowód przynależności, znak orientacji i właściwe narzędzie w rozpoznaniu, jakiego ducha jest się dzieckiem. Tamże, s. 244.

Błędnowiercy nie potrzebowali Jezusa Chrystusa jako Wybawiciela z grzechów czy Dającego życie. Tymczasem Autor *1 Jana* głosi, jak już wiemy, że życie Boże jest osiągalne dla człowieka jedynie poprzez wcielonego Syna Bożego (por. 1,1-3) i można je uzyskać tylko przez wiarę w Niego, ponieważ w Nim jest ono obecne (por. 5,12n.20). Również krótki *2 Jana* odrzuca zwodzicieli i antychrystów (z pewnością należy identyfikować ich z tymi z *1 Jana*) powołując się prawie na tak samo brzmiącą formułę:

οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί·  
οὗτός ἐστιν ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος (w. 7).

Prawda o wcieleniu demaskuje więc wrogów prawdziwej wiary w Chrystusa w podstawowym punkcie chrześcijańskiego orędzia.

Antytetyczne stwierdzenie w 1J 4,3 ukazuje spór między Autorem a jego przeciwnikami odnośnie do soteriologicznego znaczenia ziemskiego Jezusa. Jan nawiązuje w tym miejscu do stwierdzenia w 1J 2,18<sup>121</sup>:

ἀντίχριστος ἔρχεται, καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γέγονασιν

i je aktualizuje. Antychrysta rozumie jako osobę (por. 2Tes 2,3: ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας), nie zaś kolektywnie. Błędnowiercy i fałszywi prorocy są dla Autora wcieleniem antychrysta. Czynią jego dzieło, są poruszani przez jego ducha<sup>122</sup>. Przestrzenię ich oddziaływania jest wrogi dla wiary świat. Ostatnia godzina (por. 1J 2,18) rozgrywa się zatem obecnie. Podkreślają to także partykuły czasowe νῦν - *teraz* oraz ἤδη - *już*.

Bycie z Boga/zrodzenie przez Boga wiąże się więc także z ortodoksją. Definitywnie oddziela prawdziwą od fałszywej, inspirowanej przez antychrysta. Zrodzony z Boga wyznaje publicznie fundamentalną prawdę o wcieleniu Syna Bożego, natomiast ten, kto od Niego nie pochodzi, czyli nie przynależy do Boga, neguje fundament chrześcijańskiej wiary i usiłuje zniweczyć dzieło Jezusa Chrystusa.

Interesujące nas wyrażenie: ἐκ τοῦ θεοῦ, tym razem w połączeniu z ἐστε, odnajdujemy w 1J 4,4:

ὁμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστε, τεκνία, καὶ νενικήκατε αὐτούς,  
ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ ἐν ὑμῖν ἢ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ.

Zaimek osobowy ὁμεῖς znajduje się w tym tekście w pozycji emfaticznej.

<sup>121</sup> Zawarte w tym wersecie słowa o antychryście są poprzedzone wyrażeniem: καθὼς ἠκούσατε ὅτι i nawiązują do Tradycji, czyli oficjalnego przekazanego chrześcijańskiego nauczania. Prawda o antychryście, który przychodzi, stanowi więc dla Autora otrzymaną naukę. Specyfiką Jana jest, że jako jedyny posługuje się tym terminem w literaturze nowotestamentowej. Nadto jedynie w tym miejscu pojawia się liczba mnoga ἀντίχριστοι. Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 220.

<sup>122</sup> Por. M. Morgen, *Les Épîtres de Jean...*, s. 47.

Cały więc akcent w zdaniu pada na *wy* (por. 1J 2,20.24.27) i odnosi się do *τεκνία*, czyli tych, których Autor uważa za swoich synów duchowych. Termin *τεκνία*, jak wiemy, zawiera w sobie wydzźwięk miłości, wypływającej z relacji między mówiącym a czytającymi, należącymi do wspólnoty Jana. *Τεκνία* stanowi również przejście z dyskursu na temat duchów, do osób, które żyją pod ich wpływem<sup>123</sup>.

W 1J 4,2-3 Autor ukazał kontrast między dwoma duchami, w rzeczywistości przeciwstawił osoby żyjące według nich, które teraz występują jako *wy* oraz *oni*. Zaimek *oni* odnosi się do fałszywych proroków z 4,1. W 1J 2,13 była mowa o młodych, którzy zwyciężyli złego, teraz zaś okazuje się że zwycięzcami są także dzieci, co zaznaczyliśmy już wcześniej analizując czasownik *νικάω*.

Syntagma *ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ ἐν ὑμῖν* dotyczy najprawdopodobniej Boga jako Dawcy Ducha<sup>124</sup>. W 1J 3,20 Autor przekazał, że Bóg jest większy od naszego serca<sup>125</sup>, do Niego odnoszą się także słowa o Jego immanencji w wierzącym w 1J 3,24:

καὶ ὁ τηρῶν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν αὐτῷ·  
καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι μένει ἐν ἡμῖν,  
ἐκ τοῦ πνεύματος οὗ ἡμῖν ἔδωκεν<sup>126</sup>.

Podmiotem wyrażenia: *μείζων ἐστὶν ὁ ἐν ὑμῖν* mógłby być także Jezus. W 1J 2,5 spotykamy bowiem tekst, w którym jest mowa, że jesteśmy w Chrystusie: *ἐν αὐτῷ ἐσμεν* (2,5). Jednak przymiotnik w stopniu wyższym *μείζων* występuje w *1 Jana* jedynie w relacji do Boga (oprócz 3,20.24 także w 5,9). Dlatego też opowiadamy się za Bogiem jako podmiotem w 4,4. Natomiast określenie *ὁ ἐν τῷ κόσμῳ* jednoznacznie wskazuje na szatana, *władcę tego świata* (J 12,31; 14,30; 16,11) będącego źródłem siły dla antychrysta<sup>127</sup>, aby mógł działać. Autor nie stosuje tutaj wyrażenia sugerowanego przez paralelę: *ὁ ἐν ὑμῖν ἢ ὁ ἐν αὐτοῖς*, lecz *ἢ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ*. Czy kryje się tutaj tylko

<sup>123</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 678.

<sup>124</sup> Duch nie może być podmiotem działania, ponieważ określenie *ὁ ἐν ὑμῖν* wskazuje na rodzaj męski.

<sup>125</sup> Stwierdzenie: *μείζων ἐστὶν ὁ θεὸς τῆς καρδίας ἡμῶν...* jest jedną z ważnych teologicznych wypowiedzi w *1 Jana*. Mówi o Bogu łaski i miłości (por. 2,12-14; 4,18). Zawiera pewność zwycięstwa nad potęgą zła (por. 5,4). Cytowane zdanie poprzedzają słowa: *ὅτι ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἢ καρδία, ὅτι...* Analizując je całościowo dochodzimy do wniosku, że jeśli nasze sumienie (serce) oskarża nas, to możemy je uspokoić w obliczu Boga (*ἐμπροσθεν αὐτοῦ πέισομεν τὴν καρδίαν ἡμῶν* – 3,19). Bóg jest bowiem zawsze większy w wiedzy i miłości. Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 202-204.

<sup>126</sup> Zachowanie przykazań ma swój bezpośredni skutek w postaci ścisłej wspólnoty z Bogiem. 1J 3,24 mówi o niej po raz pierwszy. Wierzący i miłujący znajduje w Bogu miejsce przebywania (*μένω*) i odwrotnie. Por. H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 225. Posiadanie Ducha jest znakiem rozpoznawczym trwania w Bogu. Tę nieoczekiwaną zmianę myśli można usprawiedliwić nowym tematem, który Autor podejmuje w 4,1nn o rozpoznawaniu duchów. Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 208.

<sup>127</sup> Podobną zależność odnajdujemy w *Apokalipsie*, gdzie jest mowa o smoku oraz bestii wychodzącej z morza, upodobnionej do niego (dziesięć rogów, siedem głów) i będącej na jego usługach (por. Ap 13,1-2.4).

językowy wariant? Wydaje się, że Jan nie chce nawet mówić o immanencji szatana w człowieku, aby nie porównywać jej w żaden sposób z immanencją Boga w wierzących<sup>128</sup>.

Werset 4,4 razem z omówionymi już fragmentami 2,13-14; 5,4-5.18 stanowi jedno z najbardziej wyrazistych świadectw, że chrześcijanie będąc z Boga mają świadomość posiadanej mocy i pewności zwycięstwa nad złym duchem<sup>129</sup>.

Stwierdzenie ἐκ τοῦ θεοῦ ἔσμεν dostrzegamy również w 1J 4,6a, gdzie jest poprzedzone zaimkiem osobowym ἡμεῖς, tworzącym w tej frazie emfazę. Aby zrozumieć, jaka kryje się treść w sformułowaniu ἡμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἔσμεν, jest rzeczą konieczną, aby poddać analizie zasygnalizowany werset w dalszym jego brzmieniu, czyli także w 4,6bcd:

ὁ γινώσκων τὸν θεὸν ἀκούει ἡμῶν, ὃς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἀκούει ἡμῶν.  
ἐκ τούτου γινώσκομεν τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας καὶ τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης.

Należy przy tym zauważyć, że *my* oraz *nas* w w. 4,6 odnosi się do nauczającego autorytetu, tego samego, co w 1J 1,1-5. Jak zasugerowaliśmy pisząc o Prologu (rozdz.1, przypis 14), może nim być sam Jan.

Zdanie z 4,6c: ὃς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἀκούει ἡμῶν można odwrócić, wówczas brzmiałoby: *kto jest z Boga, słucha nas*<sup>130</sup>. Teraz dopiero można lepiej pojąć 4,6b: ὁ γινώσκων τὸν θεὸν ἀκούει ἡμῶν. Bycie z Boga identyfikuje się tutaj z poznawaniem Go<sup>131</sup>. Fraza ὁ γινώσκων τὸν θεόν nie oznacza celu, lecz punkt wyjścia ku rozpoczęciu religijnej drogi i jest równoznaczna w naszym kontekście z wyrażeniem: τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας (1J 4,6d)<sup>132</sup>. Duch Prawdy jest w *Ewangelii* Jana synonimem Parakleta (por. J 14,16-17). Autor nie mógł jednak zastosować w *1 Jana* pojęcia παράκλητος w odniesieniu do Ducha, ponieważ zarezerwował je w 2,1 dla Jezusa - niebiańskiego Rzecznika. Dlatego też określa Go jako χρῖσμα (por. 1J 2,20.27) - akcentując Jego pouczającą rolę - oraz πνεῦμα<sup>133</sup>.

---

<sup>128</sup> Por. H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 239.

<sup>129</sup> Podobny punkt widzenia spotykamy w pismach z nad morza Martwego. Również tam szatan jest wielkim przeciwnikiem Boga. Pod jego panowaniem są *synowie ciemności*. Zarówno on jak i oni prześludują *synów światłości*. Bóg jednak kieruje wszystkim według swojego planu i pomaga synom światłości (por. IQS 3,20). W świecie rozgrywa się zagorzała walka między tymi dwoma grupami. Nie ma jednak wątpliwości, że Bóg i jego wspólnota są zwycięzcami na ziemi. Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 225.

<sup>130</sup> Autor modyfikuje tutaj tradycję Janową: *Kto jest z Boga, słów Bożych słucha. Wy dlatego nie słuchacie, że z Boga nie jesteście* (J 8,47). Słuchanie słów Chrystusa toruje drogę do poznania Boga. Kto osiągnął ten cel, nie chce już przyjmować innego orędzia. Por. H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 240.

<sup>131</sup> Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 226.

<sup>132</sup> Tamże.

<sup>133</sup> Por. H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 242.

Należy też zauważyć, że prawda w *Ewangelii* Jana wiąże się z imieniem Jezusa (por. J 14,6) oraz z objawianiem przez Niego Ojca (por. J 1,18). Duch Prawdy doprowadza do Prawdy<sup>134</sup>, czyli do poznania Jezusa i Ojca oraz stanowi kontrast względem τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης<sup>135</sup>, obecnego w 1J 4,6d. Określenie to wskazuje na szatana<sup>136</sup> - ducha oszustwa, który nie tylko rozsiewa fałsz, ale także z natury jest kłamcą i ojcem kłamstwa (por. J 8,44). Będący z Boga nie ma z nim nic wspólnego. Z powyższych analiz wynika, że bycie z Boga jest równoznaczne z poznawaniem Go oraz Jezusa. Należący do Boga zawdzięczają ten poznawczy proces Duchowi Prawdy.

Ostatnim z fragmentów, w którym pojawia się ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν jest 1J 5,19:

οἴδαμεν ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν καὶ ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται.

Analizowane przez nas wyrażenie znajduje tutaj swoją antytezę w stwierdzeniu: ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται. Przestrzenią działalności złego, czyli szatana jest cały świat, który przyjmuje tutaj znaczenie antropologiczne i obejmuje ludzi, do których przyszedł Jezus, aby ich zbawić (por. 1J 2,2; por. 4,14). Ci jednak przez swą niewiarę opowiedzieli się przeciwko Chrystusowi i tym samym popadli w moc szatana<sup>137</sup>. Podkreśla to czasownik κείμαι, który w połączeniu z przyimkiem ἐν wyraża w naszym kontekście zależność od złego, bycie w jego królestwie<sup>138</sup>. Syntagma ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν oznacza tutaj wolność od wpływów demona.

Ogólnie można stwierdzić, że bycie z Boga/bycie narodzonym z Boga stanowi kontrast do bycia ze świata. W 1J 4,5a czytamy: αὐτοὶ ἐκ τοῦ κόσμου εἰσίν. Zaimek αὐτοί odnosi się w tym tekście do fałszywych proroków, którzy porzucili wspólnotę chrześcijańską i przystosowali się do świata, który chętnie ich słucha, gdyż w stosowanym przez nich języku rozpoznaje swój własny<sup>139</sup>. Należący do Boga są wyraźnie od nich odróżnieni. Wyznają prawdę o wcieleniu Syna Bożego, dzięki Duchowi Prawdy poznają Ojca i Syna, mają pewność zwycięstwa nad złym duchem, ponieważ nic ich z nim nie łączy.

<sup>134</sup> Wyrażenie: τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας jest dopełniaczem podmiotowym, dlatego tłumaczymy je: *Duch, który prowadzi do Prawdy*.

<sup>135</sup> W 1J 5,6 czytamy, że *Duch jest prawdą* (τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια). Oznacza to, że nie tylko doprowadza do Prawdy, ale jest Duchem, którego istotą jest prawda, ponieważ jest to Duch Jezusa, który jest prawdą. Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 684.

<sup>136</sup> Tamże. Określenie „duch fałszu” nie pojawia się w żadnym innym Piśmie Nowego Testamentu jako określenie *władcy tego świata*, czyli szatana. Jedynie Ap 12,9 posługuje się podobnym językiem: Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς, ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην.

<sup>137</sup> Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe...*, s. 289.

<sup>138</sup> Por. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni...*, s. 845.

<sup>139</sup> Por. H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief...*, s. 240. Fałszywi prorocy nie stawiają już wymagań, nie mobilizują swoich słuchaczy, aby rozpoznali w człowieku imieniem Jezus - Boga, a w Jego śmierci na krzyżu zbawczy czyn. Tamże.

Podsumowując zatem nasze rozważania stwierdzamy, że zrodzenie z Boga jest łaską. Bóg chce udzielić jej każdemu, ponieważ kieruje się miłością do człowieka. Kto przyjmuje ten dar, ma udział w Jego poznaniu i otrzymuje zdolność miłowania na wzór Ojca. Człowiek zrodzony przez Boga otwiera się na wiarę, której pierwsze impulsy są w nim zawsze konsekwencją Bożego działania. Zawijająca się wówczas życiodajna wspólnota z Bogiem, uzdalnia wierzącego do wiary w Jezusa Mesjasza, prawości życia oraz miłości braterskiej będącej zewnętrznym znakiem dokonanej w nim wcześniej ingerencji Bożej. *Nasienie* Boga obecne w zrodzonym przez Niego człowieku, pozwala mu dominować nad złym duchem oraz złem i być wolnym od wpływów świata naznaczonego wrogością do Ojca. Narodzony z Boga staje się Jego dzieckiem, odróżnionym od τέκνα τοῦ διαβόλου (1J 3,10). Jego zwycięstwa są w rzeczywistości triumfem Jezusa, w którym wierzący uczestniczy przez wiarę. W *I Jana* sprowadzają się one do miłości Boga i bliźniego.

## ZAKOŃCZENIE

Po dokonaniu analiz związanych z koncepcją Bożej miłości w 1 Liście św. Jana zauważamy, że można ją ująć w trzech odsłonach. Pierwsza ukazuje miłość Boga jako Ojca, druga dotyczy Jego ἀγάπη widocznej w misji Syna, trzecia zaś objawia ją w relacjach między braćmi. Wszystkie, jak wykazaliśmy w pracy, są ściśle powiązane ze sobą. Obecnie dokonamy syntezy Ojcowskiej miłości w wymienionych trzech odniesieniach.

Fundamentalna „definicja” Boga objawia Go jako miłość (por. 4,8b.16b) i jest kluczem do całej naszej dysertacji. Wyraża Jego istotę i nadaje znaczenie wszystkim Jego atrybutom. Stanowi też apogeum przesłania Jana w *1 Liście*. Dwukrotne nawiązanie do tożsamości Boga akcentuje powagę tego stwierdzenia. Wszelkie prawdy dotyczące Boga znajdują w *1 Jana* swoją eksplikację właśnie w świetle Jego miłości, która zawsze jest uprzednia wobec człowieka. Bóg w swojej miłości interweniuje jako pierwszy, ponieważ człowiek sam z siebie nie jest zdolny do miłowania ani Boga ani bliźniego (por. 4,10). Nadto miłość Boża implikuje stałe działanie, nie wyczerpuje się więc w jakimś pojedynczym akcie (por. 1J 4,7a). Jest darmowa, nie kieruje się zasługą ze strony człowieka, ma wymiar uniwersalny (por. 4,9) i czyni nas dziećmi Bożymi. W eschatologii zrealizowanej będziemy dzięki niej podobni do Boga. Żyjąc tą nadzieją, jak wykazaliśmy w egzegezie, jesteśmy nieustannie oczyszczani, aż do tego stopnia, że stajemy się czysti moralnie jak Chrystus (por. 3,2.3). Boża miłość czyni wierzących ludźmi odważnymi, ponieważ mają świadomość posiadanej mocy oraz pewność zwycięstwa nad złym duchem (por. 4,4; 5,19).

Miłość Boga objawiła się przede wszystkim w posłaniu na świat Jednorodzonego Syna (μονογενης), czyli jedyne w swoim rodzaju. Misja Syna jest jej szczególną manifestacją, skoro Jan trzykrotnie do niej nawiązuje (por. 4,9.10.14) eksponując bardziej posyłającego niż posłanego. To miłość sprawiła, że Bóg dokonał w swoim wcielonym Synu prześlania za ludzkie grzechy. Jego usprawiedliwiający werdykt w miejsce zasłużonej przez człowieka kary, wzbudza w wierzących zdumienie. Boża ἀγάπη wyraża się także w fakcie przekazywania nam przez Syna daru życia wiecznego, którego źródłem

jest Ojciec. Śmierć biologiczna nie jest w stanie go unicestwić. Ζωή αἰώνιος jest bowiem udzielana już teraz (por. 1J 3,14; J 5,24; 6,40) i znajdzie swoje dopełnienie w eschatologicznej przyszłości.

Syn jest wielkim objawieniem miłości Ojca. Udzielił nam i wciąż nieustannie udziela zdolności - inteligencji (διάνοια), abyśmy poznawali Boga w Jego ἀγάπη. Wspólnota z Synem jest również wspólnotą z Ojcem. Zbawcze dzieło Jezusa zrealizowało się jedynie dzięki miłości istniejącej między Ojcem a Nim i umożliwia wierzącym już teraz udział w życiu Boga (por. 4,9). Soteriologiczny czyn Syna objawiający apogeum miłości Ojca do świata, był całkowicie dobrowolny, okupiony niewyobrażalnym cierpieniem i został dokonany ὑπὲρ ἡμῶν, czyli dla naszej korzyści, dla naszego dobra. Okazane w nim Boże przebaczenie utożsamia się z osobą Jezusa, dzięki któremu zostały zgładzone grzechy całego świata. Syn jest zatem Zbawicielem całego universum. Nie był więc jedynie narzędziem za pomocą którego Bóg dokonał przebaczenia. Sam złożył krwawą ofiarę i równocześnie stał się darem ofiarnym. Zniszczył dzieła diabła, w tym przede wszystkim śmierć oraz wszelkie uczynki ciemności, które oddalają ludzi od światła jakim jest Bóg. Potwierdził tym samym, że między Nim a grzechem nie ma żadnej zgody. Skutki Jego odkupieńczej misji wciąż trwają i nigdy się nie wyczerpią. Eksploracja miłości Boga w *1 Jana* jest więc przede wszystkim rozważaniem nad oddaniem życia przez Jezusa Chrystusa jako ofiary prześlągalnej za grzechy wszystkich ludzi.

Nadto Syn jest stałym Pośrednikiem doprowadzającym wiernych do intymnej, duchowej wspólnoty z Ojcem. W pracy zwróciliśmy uwagę, że jesteśmy w Bogu (trwamy w Jego miłości), o ile jesteśmy w Jego Synu. Dzięki Chrystusowi jest więc możliwa życiodajna komunია z Bogiem będącym miłością. Poza tym zaznaczyliśmy, że życie wieczne objawiło się i utożsamia z Jezusem Chrystusem. Wierzący mogą być pewni, że posiadają ζωή αἰώνιος „w” i „przez” Jezusa Chrystusa (por. 1J 5,13), który przyszedł na ten świat, aby uczynić dostępnym życie, które jest w samym Bogu. Poznawanie Syna sprowadza się zatem do poznawania miłości Ojca.

Bóg poprzez swoją ἀγάπη uzdolnił wierzących do wzajemnej miłości będącej potwierdzeniem, że otrzymali i przyjęli ją od Niego. Należy szczególnie podkreślić fakt, że w *1 Jana* mamy tylko jedno przykazanie: mianowicie to, które nawołuje do braterskich relacji opartych właśnie na miłości. W żadnym innym nowotestamentowym piśmie nie ma tylu uzasadnień i jednocześnie wezwań, aby żyć miłością do braci co w *1 Liście św. Jana*. Wzajemna ἀγάπη stanowi bowiem najbardziej wyrazisty znak przynależności

do Boga. Ujmujemy ją obecnie w sposób podsumowujący jako skutek miłości wpływającej od Ojca oraz związanej z nią misją Syna.

Miłość braterska, czyli odpowiedź na inicjatywę Boga, pozwala wierzącemu przejść ze śmierci do życia (por. 3,14), czyli z oddalenia od Boga do jedności z Nim. Ten radykalny zwrot ku Niemu dokonany w przeszłości, owocuje w teraźniejszości trwaniem w nowej kondycji. Nakaz „*miłujmy się wzajemnie*” (ἀγαπῶμεν ἀλλήλους - 4,7) brzmi jak imperatyw, a w rzeczywistości jawi się jako wewnętrzna konieczność, powinność (por. 4,11). Być bowiem obiektem miłości ze strony Boga i nie przekazywać jej braciom przeciwstawiałoby się jej istocie. Kto natomiast obdarza nią bliźnich, doświadcza komunii z Bogiem wyrażającej się w doskonałej miłości. Ἡ τελεία ἀγάπη (4,18) z natury przynależy do Niego, jednak przez zjednoczenie i współpracę z Nim staje się również udziałem wierzącego. Zmienia się wówczas jego wewnętrzna dyspozycja. Wierzącego wyróżnia odwaga (παρρησία - 4,17), która pozwala mu z ufnością patrzeć w przyszłość i stanąć przed Sędzią, ponieważ nosi w sobie pewność zbawienia. Nadto jest upodobniony do Chrystusa zjednoczonego ze swoim Ojcem. Jedność wierzącego z Bogiem sprawia, że pozostaje wolny od strachu. Miłość bowiem i strach wykluczają się, nie mogą ze sobą współistnieć. Wierzący nie boi się zatem, jak wykazaliśmy w egzegezie, ostatecznego odrzucenia (κόλασις - 4,18), ponieważ kategoria kary jest mu całkowicie obca. Miłość braterska, innymi słowy jedność między braćmi, jest skutkiem kroczenia w świetle (por. 1,6), czyli trwania w Bogu.

Zauważamy, że Jan nawiązał do tej samej idei, którą już uwypuklił. Powrócił do niej posługując się odmiennym słownictwem. W ten sposób, jak wiemy, zaakcentował ważność tego faktu. Miłujący bliźnich składa świadectwo, że wcześniej został zrodzony (γενένηται) z Boga (por. 4,7), czyli umiłowany przez Niego. Mamy zatem do czynienia z kolejnym, nowym sposobem wyrazu, że miłość Boża jest zawsze uprzednia względem naszej miłości okazywanej bliźnim. Narodziny z Boga, jak zauważyliśmy w pracy, uzdalniają wierzących do stałej miłości braterskiej i włączają ich do Bożej rodziny rozpoczynając w nich proces poznawania Boga i Jego Syna (por. 4,6). Owocem zrodzenia z Boga jest także wiara w Mesjasza, którą Jan łączy z braterskimi relacjami (por. 5,1). Podkreśla zatem, że dogmatyka i wpływająca z niej etyka tworzą jedną całość.

Nowe narodziny implikują również obecność w wierzącym nasienia Bożego, które utożsamia się z „wszczepioną” w niego naturą Bożą. Dzięki niej „narodzony powtórnie” nie tylko unika zła (por. 3,9), ale został też uzdolniony aby kochać Boga i braci. W ten sposób okazuje się zwycięzcą, ponieważ, zgodnie z przeprowadzoną

egzegezą, uczestniczy w triumfie Jezusa nad światem (por. 5,4).

Braterska miłość stanowi również rezultat posłania Syna na świat. W Nim bowiem miłość Boża, jak już zaznaczyliśmy, zajaśniała szczególnym blaskiem. Dzięki zbawczej misji Jezusa, który oddał za nas (ὐπὲρ ἡμῶν) swoje życie, zostaliśmy uzdolnieni, aby z kolei oddać je za braci (ὐπὲρ τῶν ἀδελφῶν). Miłość wyrażona w ofierze Syna (3,16) powinna znaleźć przedłużenie w życiu wierzących - chrześcijan. Prawda ta przybiera formę zadania, które należy spełnić (ὀφείλομεν) i nadaje życiu wyraźny kierunek dokąd wierzący mają zmierzać. Soteriologiczna misja Jezusa było możliwa dzięki Jego wcieleniu (4,2). To właśnie ono sprawiło, że krwawa ofiara stała się ocaleniem dla świata i mocą wzbudzającą miłość wobec bliźnich.

Janowa koncepcja Bożej miłości zachwyca zarówno swoją głębią jak i prostotą. Przybliża niewidzialnego Boga i wzbudza wiarę w Niego, ponieważ ukazuje Go jako miłującego Ojca objawiającego swoje oblicze w posłannictwie Syna. Teraz zaś misja ukazywania miłości spoczywa na chrześcijanach. Ich wzajemna więź łącznie z gotowością oddania życia, jest świadectwem, że Niewidzialny uobecnia się w nich poprzez miłość. Wertykalna interwencja Boga ukazana w misji Syna, znajduje zatem ciąg dalszy w horyzontalnej misji chrześcijan miłujących braci.

## BIBLIOGRAFIA

### LITERATURA ŹRÓDŁOWA

#### Teksty biblijne

*Biblia Jerozolimska*, K. Sarzała (red.), Poznań 2006.

*Biblia Sacra Vulgata*, Editio quinta, © German Bible Society, Stuttgart 2007,  
[w:] <http://www.academic-bible.com/en/online-bibles/biblia-sacra-vulgata/read-the-bible-text/> [dostęp: 05.07.2014].

*The Greek New Testament*, K. Aland i in. (red.), Stuttgart 1983<sup>3</sup>.

*Nowy Testament Grecki i Polski*, Tekst Grecki: E. i E. Nestle, B. i K. Alland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger (red.),  
*Novum Testamentum Graece*, wyd. 28 poprawione - Tekst Polski: Biblia Tysiąclecia, wyd. V, R. Bogacz, R. Mazur (red.), Poznań 2017.

*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem, opr. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2005.

*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, opr. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, wyd. V, Poznań 2012.

*Septuaginta*, ed. A. Rahlfs, Second Revised Edition, ed. R. Hanhart, © Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2006,  
[w:] <http://www.academic-bible.com/en/online-bibles/septuagint-lxx/read-the-bible-text/> [dostęp: 05.07.2014].

Moduły na CD-ROM z aparatem krytycznym, konkordancjami, synopsami:

*Bible Works for Windows v.6.0.*

### LITERATURA PRZEDMIOTU

#### 1. Pomoce naukowe:

Achtemeier P. J. (red.), *Encyklopedia Biblijna*, Warszawa 1999.

Balz H. R., Schneider G., *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 1-3, Stuttgart-Berlin-Köln 1992<sup>2</sup>.

- Bardski K., Chrostowski W. (red. wyd. pol.), *Komentarz historyczno – kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000.
- Bauer W., *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin-New York 1971<sup>5</sup>.
- Blass F., Debrunner A., Rehkopf F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1984<sup>16</sup>.
- Briks P., *Podręczny słownik hebrajsko - polski i aramejsko - polski Starego Testamentu*, Warszawa 1999.
- Brown R. E., Fitzmyer J. A., Murphy R. E., *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001.
- Coggins R.J., Houlden J.L., *Słownik Hermeneutyki Biblijnej*, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2005.
- Documenta Catholica Omnia*, Omnium Papatum, Conciliorum, Ss Patrum, Doctorum Scriptorumque Ecclesiae qui ab Aevo Apostolico ad usque Benedicti XVI Tempora Floruerunt,  
w: [https://www.documentacatholicaomnia.eu/\\_index.html](https://www.documentacatholicaomnia.eu/_index.html) [dostęp: 24.07.2020].
- Gesenius' W., *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1962<sup>17</sup>.
- Greek - English Lexicon*, The seventh edition of Liddell and Scott's Greek - English Lexicon, Oxford 2000.
- Kittel G., Friedrich G., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1933-1978, t. 1-10, wersja angielska: *Theological Dictionary of the New Testament* t. 1-10, Grand Rapids 1964-1976.
- Lausberg H., *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Stuttgart 2008.
- Léon-Dufour X. (red.), *Słownik Teologii Biblijnej*, tłum. i opr. K. Romaniuk, Poznań 1990<sup>3</sup>.
- Lurker M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989.
- Metzger B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 1975.
- Mieszkowski T. (przekł. i red.), *Przewodnik po Biblii*, Warszawa 2000<sup>6</sup>.
- Paciorek A. (opr.), *Elementy składniowe biblijnego języka greckiego*, w: *Studia Biblica 2*, red. H. Witczyk, Kielce 2001.
- Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*, Watykan 1993,  
w: <https://biblia.wiara.pl/doc/423153.INTERPRETACJA-PISMA-SWIETEGO-W-KOSCIELE> [dostęp: 28.12.2021].

Popowski R., *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997.

Zerwick M., *Biblical Greek*, Roma 1987<sup>3</sup>.

## 2. Komentarze do 1 Listu świętego Jana:

Akin D. L., *1,2,3 John: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, The New American Commentary t. 38, ed. E.R. Clendenen, Nashville 2001.

Barker G. W. *1, 2, 3 John*, Expositor's Bible Commentary t. 12, ed. F. E. Gaebelin, Grand Rapids 1981.

Beutler J., *Die Johannesbriefe*, Regensburger Neues Testament, Regensburg 2000.

Brown R. E., *Le lettere di Giovanni*, Commenti e studi biblici, Assisi 2000<sup>2</sup>.

Brooke A.E., *A Critical and Exegetical Commentary on the Johannine Epistles*, Edinburgh 1912.

Bultmann R., *The Johannine Epistles: A Commentary on the Johannine Epistles*, Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible, Minneapolis 1973.

Burge G.M., *The Letters of John*, The New International Version Application Commentary, Grand Rapids 1996.

Crocetti G., *Dio è amore. Le lettere di Giovanni*, Bologna 2007.

Dodd C.H., *The Johannine Epistles*, Moffatt New Testament Commentary, London 1946.

Houlden J. L., *A Commentary on the Johannine Epistles*, Black's New Testament Commentaries, London 1994<sup>2</sup>.

Klauck H. J., *Der Erste Johannesbrief*, Evangelisch - Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 23/1, Zürich 1991.

Kruse C. G., *The Letters of John*, The Pillar New Testament Commentary, Grand Rapids 2000.

Książd B., *Listy Jana (1-2-3)*, w: *Nowy Testament. Zupełnie nowa wersja z oryginalnych tekstów*, t. 2: *Atti-Lettere-Apocalisse*, Turyn 1988.

Kysar R., *I, II, III John*, Augsburg Commentary on the New Testament, Minneapolis 1986.

Marshall I. H., *The Epistles of John*, The New International Commentary on The New Testament, Michigan 1978, reprinted 1982.

Morgen M., *Les Épîtres de Jean*, Cahiers Evangile 62, (1988).

Oniszczyk J., *La première lettre de Jean*, Rhétorique sémitique 13, Pendé 2013.

Painter J., *1, 2, and 3 John*, Sacra Pagina t. 18, Collegeville 2002.

- Oberlinner B., *Lettere di Giovanni*, w: Il Nuovo Testamento, Nuovissima Versione della Bibbia t. 2: *Atti-Lettere-Apocalisse*, Torino 1988<sup>2</sup>.
- Rensberger D. K., *1 John, 2 John, 3 John*, Abingdon New Testament Commentaries, Nashville 1997.
- Schnackenburg R., *Die Johannesbriefe*, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Freiburg-Basel-Wien 2002.
- Schunack G., *Die Briefe des Johannes*, Zürcher Bibelkommentare 17, Zürich 1982.
- Smalley S. S., *1, 2, 3 John*, Word Biblical Commentary, Dallas 1984.
- Smith, D. M., *First, Second, and Third John, Interpretation*, A Bible Commentary for Teaching and Preaching, Louisville 1991.
- Stott J. R. W., *The Letters of John: An Introduction and Commentary*, Tyndale New Testament Commentaries 19, Grand Rapids 1989<sup>3</sup>.
- Strecker G., *Die Johannesbriefe*, Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament 14, Göttingen 1989.
- Strecker G., Attridge H. W., *The Johannine Letters: A commentary on 1, 2, and 3 John*, Minneapolis 1996.
- Vogler W., *Die Briefe des Johannes*, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 17, Leipzig 1993.
- Yarbrough R. W., *1-3 John*, Backer Exegetical Commentary on New Testament, Grand Rapids 2008.

### **3. Komentarze do Ewangelii św. Jana:**

- Beutler J., *Il Vangelo di Giovanni. Commentario*, Analecta Biblica t. 8, Roma 2016.
- Carson D. A., *The Gospel according to John*, Grand Rapids 1991.
- Grasso S., *Il Vangelo di Giovanni. Commento esegetico e teologico*, Roma 2008.
- Léon-Dufour X., *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, Milano 1992.
- Lincoln A. T., *The Gospel according to Saint John*, Black's New Testament Commentary, Grand Rapids 2005.
- Mędala S., *Ewangelia według świętego Jana: 1-12*, Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 4/1, Częstochowa 2010.
- Mędala S., *Ewangelia według świętego Jana: 13-21*, Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 4/2, Częstochowa 2010.
- Moloney F. J., *The Gospel of John*, Sacra Pagina 4, Collegeville 1998.
- Panimolle A., *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni*, Lettura pastorale della Bibbia,

Bologna 1999.

Schnackenburg R., *The Gospel according to St John*. Commentary on Chapters 5-12, Herder's Theological Commentary on the New Testament t. 2, London 1980.

Thyen H., *Das Johannesevangelium*, Handbuch zum Neuen Testament 6, Tübingen 2004.

Vanni U., *Vangelo secondo Giovanni. Passi scelti*, Roma 1988.

Wengst K., *Das Johannesevangelium*, Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 2, Stuttgart 2001.

Zumstein J., *Il Vangelo secondo Giovanni (13,1 - 21,25)*, Strumenti 73, Torino 2017.

#### **4. Pozostale komentarze do Pisma Świętego:**

Attridge H. W., *La Lettera ai Ebrei. Commento storico esegetico*, Letture Bibliche 12, Città del Vaticano 1999.

Barbaglio G., *La prima Lettera ai Corinzi. Introduzione, versione e commento*, Scritti delle origini cristiane t. 16, Bologna 1996.

Berges U., *Jesaja 40-48*, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg-Basel-Wien 2008.

Best E., *Efesini*, Commentario Paideia, I Libri Biblici. Nuovo Testamento t. 10, Brescia 2001.

Beuken W. A. M., *Jesaja 1-12*, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg in Breisgau 2003.

Carson D. A., Wessel W. W., Strauss M. L., *Matthew ~ Mark*, The Expositor's Bible Commentary 9, Grand Rapids 2010.

Childs B. S., *Isaia*, Commentari Biblici, Brescia 2005.

Fischer G., *Jeremia 26-52*, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg-Basel-Wien 2005.

Fitzmyer J. A., *La Lettera ai Romani. Commento critico-teologico*, Casale Monferrato 1999.

France R. T., *The Gospel of Matthew*, The New International Commentary on The New Testament, Grand Rapids-Cambridge 2007.

Harris M. J., *The Second Epistle to the Corinthians*, The New International Greek Testament Commentary, Grand Rapids 2005.

Kremer J., *Der Erste Brief an die Korinther*, Regensburger Neues Testament, Regensburg 1997.

Légasse S., *Marco*, Commenti Biblici, Roma 2000<sup>2</sup>.

- Lemański J., *Księga Wyjścia*, Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament, Częstochowa 2009.
- Lundbom J. R., *Jeremiah 21-36*, Anchor Bible, New York-London-Toronto 2004.
- Luz U., *Das Evangelium nach Matthäus: Mt 18-25*, *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament* t. 1/3, Neukirchen-Vluyn 1997.
- Malina A., *List do Hebrajczyków*, Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 15, Częstochowa 2018.
- Manzi F., *Seconda lettera ai Corinzi. Nuova versione, introduzione e commento*, I Libri Biblici. Nuovo Testamento t. 9, Milano 2002.
- Marcheselli-Casale C., *Le due Lettere a Timoteo e la Lettera a Tito. Introduzione, versione, commento*, Scritti delle origini cristiane 15, Bologna 1995.
- Mazzeo M., *Lettere di Pietro, Lettera di Giuda*, I Libri Biblici. Nuovo Testamento 18, Milano 2002.
- Mussner F., *Der Jakobusbrief*, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Freiburg-Basel-Wien 2002.
- Oberlinner L., *Der Titusbrief*, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Freiburg-Basel-Wien 1996.
- Ravasi G., *Il libro dei Salmi*. Commento e attualizzazione t. 1 (1-50), Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1988.
- Rossé G., *Atti degli Apostoli. Commento esegetico e teologico*, Roma 1988.
- Sand A., *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburger Neues Testament, Regensburg 1986.
- Schelke K. H., *Die Petrusbriefe/Der Judasbrief*, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Freiburg-Basel-Wien 2002.
- Schlier H., *Der Römerbrief* Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Freiburg-Basel-Wien 2002.
- Stasiak S., *List do Rzymian*, Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 6, Częstochowa 2020.
- Strack H. L., Billerbeck P., *Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrash*, w: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* t. 1, München 1954<sup>2</sup>.
- Strack H. L., Billerbeck P., *Die Briefe des Neuen Testament und die Offenbarung Johannis erläutert aus Talmud und Midrash*, w: *Kommentar zum Neuen Testament*

- aus Talmud und Midrasch* t. 3, München 1954<sup>2</sup>.
- Strack H. L., Billerbeck P., *Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments w: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* t. 4., München 1956<sup>2</sup>.
- Vanhoye A., *Lettera ai Galati. Nuova versione, introduzione e commento*, I Libri Biblici. Nuovo Testamento 8, Milano 2000.
- Walter E., *Der erste Brief an die Korinther*, Geistliche Schriftlesung t.7, Düsseldorf 1969.
- Watts J. D. W., *Isaiah*, World Biblical Commentary 24-25, Colombia 2005.

## 5. Monografie, Opracowania, Artykuły

- Balz H., *παρρησία*, EWNT, t. 3, Stuttgart 1992<sup>2</sup>, s. 105-112.
- Bauernfeind O., *νίκη/ νικάω*, TDNT t. 4, s. 942-945.
- Behm J., *διάνοια*, TDNT t. 4, s. 963-967.
- Betz H. D., *Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature*, Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti 4, Leiden 1978.
- Brown R. E., *Que sait-on du Nouveau Testament?*, Paris 2000<sup>3</sup>.
- Bultmann R., *ζωή*, TDNT t. 2, s. 832-843, 849-851, 855-875.
- Bultmann R., Lührmann D., *φανερώνω*, TDNT t. 9, s. 3-6.
- Büschel F., *μονογενής*, TDNT t. 4, s. 737-741.
- Büschel F., *γεννάω*, TDNT t. 1, s. 658-675.
- Chmiel J., *Bóg jest miłością (1J 4,8.16)*, RBL R. 22: 1969 nr 2, s. 282-288.
- Chmiel J., *Każdy, kto się narodził z Boga, nie grzeszy (1J 3,9; 5,18)*, RBL R. 38: 1985 nr 3, s. 207-212.
- Chmiel J., *Biblijne pojęcie agape jako model etyczny*, RBL R. 30: 1977, nr 4, s. 181-189.
- Chmiel J., *Wiara i miłość w pierwszym liście św. Jana*, w: *Chrystus i Kościół. Wybrane Teksty Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1979, s. 205-212.
- Chmiel J., *Koncepcja miłości w Pierwszym Liście św. Jana*, RBL R. 29: 1976 nr 5-6, s. 285-294.
- Chrostowski W., *Bóg jako Ojciec w Judaizmie*, w: *Ty Panie jesteś naszym Ojcem (Iz 64,7). Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Warszawa 1999, s. 205-215.
- Feuillet A., *Dieu est amour (1Jn 4,16)*, EeV 81 1971 s. 537-548.
- Foerster W., *σωτήρ*, TDNT t. 7, s. 1003-1031, .
- Gądecki S., *Wstęp do Pism Janowych*, Gniezno 1996.

- Ghiberti G. e collaboratori, *Opera Giovannea*, Corso di studi biblici 7, Torino 2003.
- Grochowski Z., „...miłujmy się wzajemnie. Nie tak jak Kain...” (1J 3,11c-12a), *Studia Elbląskie* 8 2007, s. 67-89.
- Gryglewicz F., *Prolog ewangelii i Listu św. Jana*, RBL R. 11: 1958, s. 15-22.
- Hauck F., μένω, TDNT t. 4, s. 574-576.
- Hauck F., ἀγνίζω, TDNT t. 1. s. 122-124.
- Herrmann T., *Sposoby realizacji braterskiej miłości według Pierwszego Listu św. Jana*, HD R. 47: 1978 nr 4, s. 283-291.
- Herrmann T., *Miłość braterska warunkiem doskonałej miłości Boga (1J 4,12)*, STV R. 20: 1982 nr 2, s.105-116.
- Herrmann T., *Miłość braterska w Pierwszym Liście św. Jana*, w: *Studia z biblistyki* 3, red. J. Łach, Warszawa 1983, s. 211-329.
- Herrmann T., *Próby nowej interpretacji 1J 5,2*, RBL R.28: 1975 nr 1-6, s. 229-230.
- Jonge M., *To love as God loves (1 John 4,7)* w: *Jesus: Inspiring and Disturbing Presence*, Nashville 1976, s. 110-127.
- Käsemann E., *Ufficio e comunità nel Nuovo Testamento*, w: *Saggi esegetici*, Casale Monferrato 1985, s. 3-29.
- Kubiś A., *Listy Janowe jako świadectwo wspólnoty przeżywającej kryzys*, *Symposium* 16 (2012), nr 1 (22), s. 37-58.
- Langkammer H., *Relacja Ojciec-Syn-Wierni w świetle listów św. Jana*, QS R. 6: 1999, nr 9, s. 47-59.
- Langkammer H., *Bóg jako Ojciec w świetle Nowego Testamentu*, Radom 1999.
- Lorek P., *Chiastyczna dispositio Pierwszego Listu Jana*, PST t. 20, 2006, s. 67-75.
- Malatesta E., *Interiority and Covenant: A Study of einai and menein en in the First Letter of St. John*, *Analecta Biblica* 69, Roma 1978.
- Michel O., ὁμολογέω, TDNT t. 5, s. 210.
- Michaelis W., ὀράω, TDNT t. 5, s. 322-323.
- Oepke A., ἔκστασις, TDNT t. 2, s. 451-454.
- Orsatti M., *Simfonia dell'amore. Introduzione alla Prima Lettera di Giovanni*, Roma 1999.
- Quell G., ἀλήθεια, TDNT t. 1, s. 232-237.
- Pudelko J. J., *Bóg jest sędzią sprawiedliwym, który za dobre wynagradza, a za złe karze. Spojrzenie biblijne*, WST R. 26: 2013 nr 2, s. 41-53.
- Rengstorf K. H., ἀποστέλλω/πέμπω, TDNT t. 1, s. 398-406.

- Romaniuk K., „*Perfecta Caritas foras mittit timorem*” (1J 4,17-18), RBL R.16: 1963, nr 2-3, s. 80-87.
- Romaniuk K., *Sprawiedliwość i miłość jako przymioty Boże*, RBL R. 17: 1964, nr 1, s. 19-24.
- Schneider J., βαίνω, TDNT t. 1, s. 523.
- Schneider J., κολάζω, κόλασις, TDNT t. 3, s. 814-817.
- Schweizer E., υίός, TDNT t. 8, s. 354-357, 363-392.
- Spicq C., *Agapé dans le Nouveau Testament. Analyse des Textes III*, Paris 1959.
- Staniek E., *Bogactwo natchnionych ksiąg. Nowy Testament. Listy św. Jana. Traktat o miłości*, Kraków 1993, s. 127-131.
- Strathmann H., μαρτυρέω, TDNT t. 4, s. 477-479.
- Turek W., *Kto trwa w miłości (1J 4,16). Pierwszy List św. Jana Apostoła w ujęciu wybranych pisarzy łacińskich okresu patrystycznego*, Kraków 2009.
- von Rad G., ζωή, TDNT t. 2, s. 843-844.

#### LITERATURA UZUPEŁNIAJĄCA

- Benedykt XVI, *Bóg jest miłością*, Audiencja generalna z 9 sierpnia 2006 r., w: <https://www.niedziela.pl/arttykul/79933/nd/%E2%80%9EBog-jest-miloscia%E2%80%9D> [dostęp: 23.01.2017].
- Benedykt XVI, Encyklika *Deus Caritas Est*. O miłości chrześcijańskiej, Watykan 2005.
- Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Verbum Domini*. O słowie Bożym w życiu i misji Kościoła, Watykan 2010.
- Bousset W., *Kyrios Christos: A History of the Belief in Christ from the Beginning of Christianity to Irenaeus*, Nashville 1970<sup>5</sup>,
- de la Potterie I., *La Passione di Gesù secondo il vangelo di Giovanni*, Milano 1988.
- Denzinger H., Bannwart C., *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg 1963<sup>32</sup>.
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii Gaudium*. O głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie, Watykan 2013.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*. O pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła, Watykan 1984.
- Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Lublin 2011.
- Pius XII, Encyklika *Divino afflante Spiritu*. O właściwym rozwoju studiów biblijnych, Watykan 1943.

- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei Verbum*,  
w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1967.
- Święty Augustyn, „*Istnieje tylko miłość*”. *Homilie na I List św. Jana*, Kraków 2000,  
w: [https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TB/istnieje\\_milosc.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TB/istnieje_milosc.html) [dostęp: 17.08.2020].
- Święty Jan od Krzyża, *Dzieła*,  
w: <https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/jan-od-krzyza.pdf>  
[dostęp: 14.03.2022].
- Witczyk H., *Tajemnica Jezusa - Mesjasza i Syna Bożego, który stał się człowiekiem*  
(*J 1,1-14*), CTO 2018 (1), s. 59-106.
- Zatwardnicki S., *Metoda historyczno-krytyczna a hermeneutyka wiary. Propozycja  
syntezy w ujęciu Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, Ateneum Kapłańskie: 2014  
nr 627, w: [https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/sz\\_historyczno-krytyczna2014.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/sz_historyczno-krytyczna2014.html)  
[dostęp: 17.01.2020].