

KS. LECH STACHOWIAK

MODLITWA ARCYKAPŁAŃSKA (J 17)
 REFLEKSJE EGZEGETYCZNE

Jeden z najgłębszych i najbogatszych teologicznie rozdziałów czwartej ewangelii zwany, począwszy od XVI w.¹, „modlitwą arcykapłańską” połączony jest w dzisiejszej (i jedynie znanej) postaci z mowami pożegnalnymi. Właściwie dobiegają one końca w 16, 33, zwiastując zwycięstwo Jezusa nad światem. Modlitwa zaś nawiązuje do nich jedynie w najogólniejszym znaczeniu: łączy perspektywę dobiegającego końca pobytu Jezusa na ziemi z wiecznością; prowadzi do niej rozpoczęta już „godzina” (J 13, 1 — por. 17, 1). Wypowiedzi zawarte w modlitwie przedstawiają Jezusa bądź to jeszcze na świecie (np. 17, 13. 19), bądź też sprawiają wrażenie, jakby Jezus już świat ten opuścił (17, 4. 11-12. 18). Zdradza to specyficzne spojrzenie Janowe, występujące w całej niemal czwartej ewangelii, łączące Jezusa ziemskiego z uwielbionym Chrystusem przebywającym w chwale Ojca. Uroczysty ton mowy odbiega do tego stopnia od pozostałych mów pożegnalnych, że wielu współczesnych autorów zaprzecza jakiegokolwiek jej związku z historycznym momentem pożegnania Jezusa z uczniami i z Ostatnią Wieczerzą (por. 14, 31!).

W ostatnim dziesięcioleciu niezwykle radykalne wyjaśnienie genezy J 17 przedstawił znany teolog ewangelicki E. Käsemann², uważając J 17 za rodzaj mistycznego wtajemniczenia uczniów w myśl gnostyków³. Mimo sprzeciwu — nawet wśród kół liberalnych⁴ — wielu innych krytyków rozważa możliwość gnostyckiej interpretacji modlitwy lub uznania jej za antygnostycką polemikę utrzymaną w ówczesnej terminologii religijnej hellenizmu. Specjalną uwagę zwrócono na teksty hermetycz-

1 Po raz pierwszy użył takiej nazwy Dawid Chyträus (zmarły w r. 1600) w swoim, zresztą drugorzędnym, komentarzu ewangelickim.

2 *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen 1967². Recenzję tej kontrowersyjnej monografii por. R. Schnackenburg, „Bibl. Zeitschr. NF” 13 (1969) 143 nn.

3 Zob. również R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1968¹⁹, 371 nn.

4 G. Bornkamm, *Zur Interpretation des Johannesevangeliums. Eine Auseinandersetzung mit E. Käsemann's Schrift: Jesu letzter Wille nach Joh 17*, „Evang. Theolog.” 28 (1968) 8-25.

ne Corp. Herm. I, 31-32 i XIII, 18⁵, które obok zasadniczych różnic zawierają wiele elementów wspólnych z modlitwą, zwłaszcza w strukturze i postępie myśli.

Te dokumenty mistyki pogańsko-helleńskiej kończą się hymnem lub modlitwą jako ostatnią fazą inicjacji; nadto J 17 przypomina katechizmowa forma wtajemniczenia hermeneutycznego oraz szereg terminów o identycznym lub podobnym brzmieniu co Janowe. Zagadnienia te były omawiane w ostatnich latach dość wyczerpująco⁶; pewne analogie wydają się nie podlegać dyskusji, biorąc oczywiście pod uwagę zupełnie odmienną treść teologiczną. Czy Ewangelista chciał w ten sposób zapewnić komunikatywność swej księdze, czy polemizować z pogańskimi prądami religijnymi, czy wreszcie nawiązał jedynie do powszechnie wówczas używanej terminologii religijnej — nie można rozstrzygnąć z pewnością. Należy jednak pamiętać, że w pismach hermetycznych chodziło m. in. o rodzaj apologetyki specyficzniej przeciwchrześcijańskiej; stąd tendencje polemiczne w czwartej ewangelii muszą być poważnie brane pod uwagę.

Związek historyczny Ostatniej Wieczerzy, pożegnania z uczniami z myślami wyrażonymi w modlitwie jest wbrew pozorom — raczej strukturalnym niż merytorycznym — bardzo prawdopodobny⁷. Sposób przedstawienia J 17 nie sprzyja hipotezie reprodukcji hymnu odmawianego przy Ostatniej Wieczerzy lub później, przy uroczystościach eucharystycznych; nie wiąże się też specjalnie z wniebowstąpieniem Jezusa jako takim⁸. Modlitwa arcykapłańska nie stanowi ani fikcji literackiej

⁵ Por. *Corpus Hermeticum* (wyd. A. D. Nock, A. J. Festugière) I-IV, Paris 1945-54. CH I nosi nazwę *Poinmadres*, 13 zaś *De regeneratione* (O odrodzeniu).

⁶ Zob. szczególnie O. Battaglia, *Preghiera sacerdotale ed innologia ermetica* (*Giov 17* — CH 1, 31-32c; 13, 18-20), „*Rivista Bibl. It.*” 17 (1969) 209-232.

⁷ Z prac ostatnich lat na temat struktury i treści teologicznej J 17 wypada wymienić szczególnie: W. Thüsing, *Herrlichkeit und Einheit. Eine Auslegung des hohepriesterlichen Gebetes Jesu (Joh 17)*, Düsseldorf 1962; M. F. Braun, *Jean le Théologien*, Paris 1964, II, 277-300; C. D. Morrison, *Mission and Ethic. An Introduction of John 17*, „*Interpretation*” 19 (1965) 259-273; J. Dupont, *La preghiera di Gesù per l'unità dei cristiani*, „*Parole di Vita*” 10 (1965) 321-336; B. Bobrinskoy, *Die theologischen Grundlagen des gemeinsamen Gebetes für die Einheit*, „*Unam Sanctam*” 22 (1967) 25-37; J. Becker, *Aufbau, Schichtung und theologisch-geschichtliche Stellung des Gebetes in Joh 17*, „*Zeitschr. f. neutest. Wissensch.*” 60 (1969) 56-83; C. Evans, *Le Christ en prière dans l'Évangile selon St. Jean*, „*Lumen Vitae*” 24 (1969) 411-428; B. Rigaux, *Les destinateurs du IV Évangile à la lumière de Jn 17*, „*Revue de Théol. de Louvain*” 1 (1970) 289-311. R. Schnackenburg, *Strukturanalyse von Joh 17*, „*Bibl. Zeitschr. NF*” 17 (1973) 67-78 oraz 196-202.

⁸ Taką możliwość rozważa E. Lópezdóriga, *La oración sacerdotal, oración de la Ascensión? Situación histórica de Jn 17*, „*Libro Anual de la Facultad de la Universita Pontificia y Civil*”, Lima 3 (1969) 27-46.

pióra Ewangelisty, ani dokładnego zapisu materialnie wypowiedzianych przez Jezusa słów, jak to utrzymywali dość powszechnie dawni egzegeci. Jan odtwarza słowa oraz niektóre przynajmniej gesty Mistrza, nadając im w świetle działającego Ducha Świętego najpełniejszy sens, zamierzony przez Jezusa. Dla chrześcijan znacznie ważniejsze było brzmienie tych słów i wymowa gestów sugerowane przez Parakleta przemawiającego do chrześcijan trwających w Chrystusie. Trudno odpowiedzieć na pytanie, w jakim stopniu i sensie myśli J 17 wiązały się z rytuałem Ostatniej Wieczerzy. Może Jezus zmienił, odpowiednio do powagi chwili, tematykę wieczerzy paschalnej, nadając jej również charakter pożegnalny, może też Ewangelista rozwija szeroko pewne zaznaczone jedynie przez Mistrza z Nazaretu myśli, przekraczając perspektywę nie tylko rytualną, ale i historyczną. W każdym razie intencją Jezusa było pociągnąć obecnych przy pożegnaniu Apostołów, a z nimi cały świat dotąd wrogi lub obojętny ku wieczności⁹; temu założeniu pozostał wierny i Ewangelista.

Struktura wewnętrzna mowy należy do bardzo skomplikowanych i stanowi do ostatnich czasów przedmiot licznych dyskusji¹⁰. Podobnie jak wiele innych mów (np. J 6) nie posiada ona analogii we współczesnej technice kompozycyjnej. Tym niemniej można w niej stwierdzić pięć tematów związanych (pozornie?) luźno ze sobą. Pierwszy, (ww. 1b-5) zawiera prośbę wraz z motywacją o uwielbienie, drugi (ww. 6-8) traktuje wyłącznie o misji Jezusa do uczniów i objawieniu im Ojca, trzeci (ww. 9-19) ujęty jest w formę modlitwy Jezusa za uczniów, podobnie czwarty (ww. 20-24) odnosi się do tych, co uwierzą w przyszłości, i wreszcie piąty (ww. 25-26) zawiera zakończenie podkreślające raz jeszcze kontrast między Jezusem a światem, któremu Jezus przeciwstawia wiarę uczniów i ich miłość ku Ojcu¹¹.

*

Ostatnim słowom pożegnalnym Jezusa towarzyszy gest podniesienia oczu ku niebu, jaki czynił przy spełnianiu cudów (Mk 6, 41; 7, 34; J 11, 41 nn.). Posługując się uświęconym zwyczajem sposobem modlitwy (Łk 18, 13; Dz 4, 55) wskazuje Jezus na źródło i cel chwały, jaką odda Bogu męką i zbawczą śmiercią. Problematyczna jest natomiast interpretacja

⁹ Por. H. van den Bussche, *Jean. Commentaire de l'Évangile spirituel*, Bruges 1967, 446.

¹⁰ Oprócz poprzednio przytaczanych prac (przypis 7) i komentarzy, zob. ostatnio na ten temat: E. Malatesta, *The Literary Structure of John 17*, „Biblica” 52 (1971) 190-214, a zwłaszcza Schnackenburg, art. cyt.

¹¹ Por. Malatesta, art. cyt.

tego gestu w sensie podkreślenia odejścia z tego świata do Ojca, ku któremu kieruje następne słowa. Tytuł „Ojciec” występuje u J 17 aż sześć razy¹². W ustach Chrystusa nabiera on specjalnego znaczenia (*abba* — forma aramejska — por. także Mk 14, 35 n.; Rz 8, 15; Gal 4, 6), które zapewne utrwaliło się w tradycji chrześcijańskiej. Wyraża on mianowicie bezpośrednio i dziecięce obcowanie Jezusa ze swym Ojcem Niebieskim i przypomina żywo modlitwę Jezusa w Ogrodzie Oliwnym (por. Mk 14, 36).

Godzina męki Jezusa jest bezpośrednio bliska; jest to godzina chwały i uwielbienia, godzina zwycięstwa nad światem (16, 33). Słowa Jezusa nie stanowią prośby o uwielbienie w sensie nagrody za wykonanie zleconego Mu przez Ojca dzieła (por. 7, 18; 8, 50)¹³, ale wyrażają pragnienie pełnego ukazania chwały Bożej w Nim. Ku temu zmierzało całe Jego życie, a w miarę zbliżania się „godziny” pragnienie uzewnętrznienia „chwały Ojca”¹⁴ przez własną śmierć i zmartwychwstanie staje się coraz gorętsze i częściej wypowiedane¹⁵. Misja zbawcza Jezusa ku chwale Ojca polega na udzieleniu ludziom życia wiecznego. Zasadniczo dotyczyła ona wszystkich, ale obojętność i niewiara świata sprawiły, że jedynie niewielka gromada wierzących otacza Jezusa w chwili pożegnania. Jako Syn Człowieczy posiada Jezus władzę nad „całym ciałem”, tj. nad wszystkimi ludźmi: obejmuje ona zarówno udzielenie życia wiecznego (aspekt pozytywny) jak i sąd nad odrzuconymi (aspekt negatywny) — por. 5, 22. 26 n. W modlitwie pożegnalnej przeważa spojrzenie pozytywne, a J 17, 2 przypomina nakaz misyjny Mt 28, 18 wypowiedziany w szerszym znaczeniu i innym kontekście chronologicznym.

Osiągnięcie życia wiecznego związane jest organicznie z wiarą i poprzedzającym ją objawieniem. Wiara była podstawowym założeniem izraelskiego credo¹⁶; w kontekście Janowym (17, 3) występuje jako poznanie, rozumiane oczywiście w sensie biblijno-praktycznym, nie zaś grecko-filozoficznym (poznane czysto intelektualne). Użyte tu słowo *ginōskein* wyraża cały dynamizm procesu afirmacji Boga przez Jego lud

¹² Por. obszerniej na temat ojcostwa Bożego w NT i w Piblii: W. M a r c h e l, *Abba, Père*, Rome 1963; J. J e r e m i a s, *Abba*, Göttingen 1936

¹³ W takim znaczeniu prosi np. pogański „cudotwórca” swego boga o „wślawienie”: „Izydo... wślaw mnie, jak jak wślawiłem imię syna twójego. Horusa” (P Lond 121, 503 n. u F. G. Kenyon (— H. I. Bell), *Greek Papyri in the British Museum*, London 1893-1917, I-V).

¹⁴ Por. G. B. C a i r d, *The Glory of God in the Fourth Gospel*, „New Test. Studies” 15 (1968/69) 265-277; W. T h ü s i n g, *Erhöhung und Verherrlichung im Johannesevangelium*, Münster i. W. 1970²; R. S c h n a c k e n b u r g, *Das Johannes-evangelium*, Freiburg 1971, II, 498-512.

¹⁵ Por. J 14, 13; 15, 8 oraz 11, 4; 12, 28; 16, 14.

¹⁶ Ogólniejsze uwagą na ten temat zob. J. S c h r e i n e r, *Rozwój izraelskiego „Credo”*, „Concilium” 2 (1966) 590-596.

już w ST. Mdr 15, 3 doszukuje się właśnie w poznaniu Boga źródła nieśmiertelności. Chrześcijanie przejęli i pogłębili to przeświadczenie (1 Tes 1, 9; 1 J 5, 20), wskazując źródło poznania Boga — objawienie w Jezusie Chrystusie, który przybył na świat. „Nie można poznać Ojca poza Synem, tak że jedynie prawdziwym Bogiem nie jest tylko Bóg Izraela, ale Ten, którego objawił Jezus Chrystus. Żydzi [...] zatrzymali się w połowie drogi, a przez swe odrzucenie Jezusa utracili całkowite poznanie Boga”¹⁷. Poznanie, o jakim mówi Jezus słowami Jana, nie jest przede wszystkim widzeniem „twarzą w twarz” (1 Kor 13, 12), nie jest poznaniem już utrwalonym, ale stale pogłębiającym się darem, przyniesionym na świat przez Jezusa. Podstawowym jego warunkiem jest „trwanie w Chrystusie”¹⁸, które wyraża się nie w jakimś stanie słuchaczy czy w zgodności postępowania zewnętrznego z wolą Bożą, lecz w pełnym uczestnictwie w życiu Bożym. Zjednoczenie z Bogiem w Chrystusie decyduje o możliwości i mierze tego życia, w jakiej będzie przenikać całe jestestwo człowieka. Dla Jana proces ten rozpoczął się już w teraźniejszości chrześcijanina, który przeszedł ze śmierci do życia (5, 24).

Sposób mówienia Jana przypomina zarówno język separatystycznej grupy religijnej z Qumran, jak i pogańskich pism hermeneutycznych. Qumrańska Reguła Zrzeszenia łączy „poznanie życia” i „wieczną wiedzę” (1QS 2, 3), rozumianą jako wgląd w wiedzę Najwyższego (1QH 4, 22), ale żaden z tekstów nie przedstawia jednoznacznie życia wiecznego jako poznania Boga (nie mówiąc już o Mesjaszu jako przedmiocie poznania). Pomijając zabarwienie apokaliptyczne qumrańskiego życia wiecznego, odgrywa ono w teologii Zrzeszenia znacznie mniej eksponowaną rolę niż w piśmiennictwie Janowym. Poimandres (CH I, 26. 31-32) natomiast uważa poznanie natury Boga i Jego stosunku do człowieka za drogę ku życiu wiecznemu, otwartą dla wtajemniczonego. Prowadzi ona do charakterystycznego dla hermetyzmu, a odróżniającego go wyraźnie od wypowiedzi Janowych, zatarcia różnicy między Bogiem a stworzeniem¹⁹.

Przez cały okres ziemskiej działalności Jezusa Jego naczelnym dążeniem było pełnienie woli Ojca (4, 34) aż do chwili śmierci (19, 30). Po dokonaniu zleconego Mu przez Ojca dzieła, Jezus wraca do sfery Bożej, w której przebywał, nim świat powstał (17, 24). Chwała, jaka Go

¹⁷ Van den Bussche, dz. cyt., 450.

¹⁸ Por. J. Heise, *Bleiben. Menein in den johanneischen Schriften*, Tübingen 1967.

¹⁹ Obszerniejsze informacje na ten temat zawierają prace C. H. Dodd, *Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1963⁶, 420 n.; Braun, dz. cyt., 286-300 oraz Battaglia, art. cyt.

oczekuje, jest właściwym sposobem Jego istnienia, przysługującym Mu z natury. Uwielbienie Jezusa rozpoczęło się przez objawienie imienia Ojca i dokonuje się nadal w uświęceniu wierzących, którzy wraz z Nim zmierzają ku eschatologicznej chwale.

Możliwe, że Ewangelista nawiązuje w tych wypowiedziach do dawnej tradycji Wj 3, 13 nn. i do obrzędów dnia Pojednania. Jezus w tym wypadku przemawiałby jako arcykapłan wchodzący do przybytku najświętszego („święte świętych”), objawiając imię Ojca (wymawiane przez arcykapłana tylko raz do roku w to święto) i uświęcając przez wiarę w siebie nowy lud Boży²⁰. Imię Jahwe określało nie tylko najgłębszą istotę Boga, ale i więzy, jakie łączyły Go z narodem wybranym. W Jezusie Chrystusie to niewymowne imię przewyższające wszystko stało się jawne w boskiej istocie i zbawczym działaniu²¹.

Jezus spełnił zleconą Mu przez Ojca misję szczególnie wobec uczniów. Bóg ich wybrał „ze świata” (por. 15, 19) i powierzył Jezusowi objawienie im prawdziwego imienia, tj. najgłębszej natury Ojca. Zachowując wiarę w słowa Jezusa, a raczej w Jezusa-Słowo (1, 1 nn.), wytrwali w Nim, stając się pierwszymi świadkami Ojca wobec świata i głosząc słowo Ojca, które stało się Ciałem (1, 14 — por. 1 J 1, 1).

Tym samym ich prośby zanoszone w imię Jezusa mają tę samą moc u Ojca (por. 16, 26): zapewniają bezpośredni i skuteczny dostęp do Niego. Mimo to Jezus prosi specjalnie za uczniami; wstawiennictwo to nie dotyczy świata, który przez swą niewiarę popadł definitywnie pod sąd (3, 18) i został odrzucony wraz ze swym przywódcą — szatanem (por. 12, 31; 14, 17. 19. 22; 15, 18-19; 16, 8. 11). Uczniowie przebywają wprawdzie na świecie, ale zostali uwolnieni w Chrystusie spod jego złowieszczych wpływów, podobnie jak zostaną uwolnieni ci, którzy przyjmą ich świadectwo życia. Uczniowie są niepodzielną własnością Ojca i Syna (17, 10), podobnie jak wszystko ich (aspekt trynitarny) jest wspólne (16, 15). Będą oni obwieszczać chwałę Ojca, podobnie jak to uczynił Jezus, kontynuować Jego dzieło, gdy odejdzie z tego świata. Jezus wyraża się w taki sposób, jak gdyby Jego odejście z tego świata było już faktem dokonany: godzina Jego nadeszła, a wraz z nią czas działania uczniów.

Inwokacja „Ojczy święty” wprowadza błaganie o uświęcenie uczniów (w. 11 — por. w. 17). Uzasadnienie świętości człowieka świętością Boga występuje już w ST (Kpł 11, 44), a NT podejmuje je (por. 1 P 1, 15-16; Mt 5, 48) w sensie etycznym. Chodzi tu o zachowanie uczniów

²⁰ Por. A. Laurentin, *We'attah — kai nūn. Formule caractéristique des textes juridiques et liturgiques (à propos de Jean 17, 5)*, „Biblica” 45 (1964) 168-197; 413-432.

²¹ Zob. A. Vanhoye, *L'oeuvre du Christ, don du Père (Jn 5, 36 et 17, 4)*, „Rech. de Sc. Rel.” 48 (1960) 377-419.

w wierności „imieniu Ojca”, tj. przekazanemu przez Jezusa objawieniu Boga. Wśród wrogiego świata, wystawieni na ustawiczne próby z jego strony, mają zachować chrześcijańską postawę świętości i nieskazitelności, głosząc wszędzie Wcielone Słowo Boże, najpełniejszy obraz Ojca Niebieskiego. Specjalna łaska Ojca ma utrwalić w nich to imię, jakie przyjęli wraz z wiarą w Jezusa Chrystusa. Najpełniejszym jej wyrazem będzie jedność: z Ojcem w Jego Synu i konsekwentnie między nimi. Następna część czwartej ewangelii powróci jeszcze do tego tematu (w. 20 nn.). Jest on stale aktualny dlatego, że świat odpowiednio do dystansu między nim a Jezusem będzie uczniów nienawidził. Przebywając na świecie, Jezus sam neutralizował jego wpływy zachowując swoich od zguby, z wyjątkiem przewidzianej w planach Bożych zagłady Judasza, który w rzeczywistości nie należał nigdy w pełnym znaczeniu do uczniów Jezusa, jak formalnie stwierdzi 1 J 2, 19. To, że będzie zdradzony, zapowiedział Jezus dwukrotnie (6, 70 nn.; 13, 18-19), zapowiadały to także słowa Ps 41, 10 (por. Dz 1, 16. 20. 25), zapewne jako przykład podobnych wypadków wśród ludu Bożego Starego i Nowego Przymierza.

Zadanie uczniów jest dlatego trudne, że nie należąc do świata, mają go zdobywać dla Chrystusa, działać w nim. Nie chodzi też o opuszczenie pogrążonego w przewrotności świata, ale o to, by wśród walki nie ulec działaniu „złego”. Na tym właśnie polega różnica między ascezą qumrańską i chrześcijańską: Qumrańczycy nie starają się nawracać świata zewnętrznego, ale chcą osiągnąć ideał eschatologicznego odnowienia przez izolację od zła, w jakim jest on pogrążony. Brak im Zwycięzcy tego świata, Jego przykładu i łaski, dlatego patrzą nań jako na definitywnie zgubiony, popadły pod panowanie „złego” (w Qumran: Beliala) całkowicie i nieodwołalnie; w tej sytuacji wszelka działalność apostołska w samym świecie wydaje się im niebezpieczna, a nawet zgubna²². Czwarta ewangelia wprawdzie także uważa świat za niemal osobowe narzędzie szatana²³, ale walkę z nim za już ostatecznie rozstrzygniętą przez zwycięstwo Jezusa (16, 33) i przez wiarę uczniów (1 J 5, 4). Mimo to pozostaje on nadal groźny swoją ekspansją i dynamiką zła²⁴.

²² Obszerniej podstawy ascetyki qumrańskiej przedstawił ostatnio A. Steiner, *Warum lebten die Essener asketisch*, „Bibl. Zeitschr. NF” 15 (1971) 1-28.

²³ Koncepcja szatana i jego wpływu na świat znajduje się obecnie w ogniu dyskusji biblistów i teologów. Przedstawione rozwiązania reprezentują całą gamę poglądów od najskrajniejszych (Haag) do umiarkowanych lub wręcz konserwatywnych. Ostatnio por. na ten temat: H. Haag, *Abschied vom Teufel*, Einsiedeln 1969; A. Caquot, *Anges et démons en Israël*, w: *Génies, Anges et Démons*, Paris 1971, 113-152; O. Semmelroth, *Abschied vom Teufel? Mächte und Gewalten im Glauben der Kirche*, Theolog. Akad. 8 (Frankfurt a. M. 1971) 48-69.

²⁴ Por. L. Goppelt, *Die Herrschaft Christi und die Welt nach dem N. T.*, „Luth. Rundschau” 17 (1967) 21-50; L. Schottroff, *Heil als innerweltliche Entweltlichung*, „Nov. Test.” 11 (1969) 294-317.

Kolejnym tematem prośby Jezusa jest uświęcenie uczniów „w prawdzie”. Polega ono na wyjęciu ich spod wpływów świata i uczynieniu w ten sposób otwartymi na działanie Boże, na głos Prawdy Wcielonego Słowa. Prawda ta jest obecna w słowach Jezusa i znakach, które są Duchem i Życiem (por. 6, 63. 68) i prowadzi nie tyle do poznania intelektualnego, ile do pełni życia Bożego. Podobnie jak miłość, prawda udziela człowiekowi dynamiki Bożej (1 J 1, 8; 2, 4), tak potrzebnej do wykonania polecenia Jezusa (w. 18). To właśnie wytwarza atmosferę, w której będzie odbywał się proces uświęcenia, pogłębienia w życiu Bożym przenikającym coraz głębiej w uczniów i udzielania go tym, którzy uwierzą. Poza sferą prawdy panuje tylko kłamstwo i ułuda, od której Jezus chce uchronić uczniów. Najważniejszym wreszcie momentem uświęcenia uczniów jest „poświęcenie siebie” przez Jezusa na śmierć krzyżową. Przez nią każdy chrześcijanin otrzymuje uświęcenie, konsekrację ku prawdzie, tj. ku rzeczywistości jedynie i w pełni objawionej przez Jezusa Chrystusa²⁵. W ten sposób staje się on zdolny do poświęcenia siebie równie autentycznego, do pełnej ofiary, jaką dyktuje mu godność prawdziwego ucznia Chrystusa.

W ramach zleconej im misji będą uczniowie Jezusa głosić zbawienie innym. Także w tych przyszłych uczniach słowo Boże będzie żyło i rozwijało się, przekazywane z pokolenia na pokolenie w niezminionej swej pełni. Nad tym procesem nieskazitelnego przekazywania prawdy będzie czuwał Duch Święty Pocieszyciel (dokładniej: Paraklet)²⁶. Jedynie prawdziwa jedność społeczności Chrystusa może zagwarantować przekazywanie Jego nauki przez wieki. Osiągają ją chrześcijanie przez żywy kontakt z Ojcem i Synem, którzy stanowią doskonałą jedność (10, 38; 14, 10; 17, 11. 22). W ten sposób wytwarza się nieprzerwane ogniwo społeczności Chrystusowej związanej z Jezusem a przez Jezusa z Ojcem.

Udział w chwale Jezusa (w. 22) można rozumieć bądź to jako udział w życiu Bożym, i Jego dziecięctwie (por. J 1, 12), bądź też jako pełne

²⁵ Por. van den Bussche, dz. cyt., 457-458; I. de la Potterie, *La verité in S. Giovanni*, w: *Atti della XVII Settimana Biblica*, Brescia 1964, 123-144; G. Stemberger, *La symbolique du bien et du mal selon St. Jean*, Paris 1970, 119-145.

²⁶ Por. 14, 26; 15, 26. Nadto: G. Locher, *Der Geist als Paraklet. Eine exegetisch-dogmatische Besinnung*, „Evang. Theol.” 26 (1966) 565-579; R. E. Brown, *The „Paraclete” in the Light of Modern Research*, „Studia Evang.” 4 (1968) 158-165; H. Windisch, *The Spirit — Paraclete in the Fourth Gospel*, Philadelphia 1968; J. M. Hurley, *The Paraclete in the Fourth Gospel*, „Bible Today” 36 (1968) 2485-2488; A. M. Kothgasser, *Dogmenentwicklung und die Funktion des Geistparakleten nach den Aussagen des II. Vatikanischen Konzils*, Roma 1969; J. B. Patrick, *The Promise of the Paraclete*, „Biblioth. sacra” 127 (1970) 333-345. E. Malatesta, *The Spirit Paraclete in the Fourth Gospel*, „Biblica” 54 (1973) 539-550.

chwały uczestnictwo w działalności Jezusa-Słowa, która z kolei zapewnia łączność z Bogiem²⁷. Gwarantem jedności jest właśnie zachowywanie pełnego słowa Bożego bez jakiegokolwiek skażenia oraz życie pełne miłości. Wręcz zdumiewające jest to, że w. 23 nie waha się zestawić bezpośrednio miłości Ojca do Syna z agape Ojca do uczniów Jezusa. Tworzą oni bowiem z Jezusem jeden szczep winny (J 15), jedną owczarnię pod jednym Pasterzem (J 10). Epifania Bożej miłości w Chrystusie (por. Tyt 3, 4) oddziałuje jednocząco na chrześcijan; z drugiej strony jedność ich zachowywana wraz z miłością praktykowaną na miarę Bożą, daje świadectwo o prawdziwości posłannictwa Jezusa do świata lub dokładniej o doskonałym Jego zjednoczeniu z Ojcem.

Kierując myśl czytelników ku życiu wiecznemu, Ewangelista podkreśla począwszy od w. 24 autorytatywny ton modlitwy Jezusa. Słowa prośby zastępują teraz akty woli, realizującej udzieloną Mu przez Ojca władzę. Uczniowie są darem powierzonym Mu przez Ojca i z tego tytułu Jezus pragnie dla nich udziału w dobrach, które posiada jako Syn Boży. Wyrażenie być, „tam, gdzie Chrystus” ma znaczenie nie tyle przebywania w określonym miejscu, ile stale żywego zjednoczenia pozwalającego na oglądanie chwały Jezusa. Tutaj chwała przedstawia „Syna takiego, jakim jest (1 J 3, 2) w zjednoczeniu ze swym Ojcem [...] Staje się to możliwe dzięki witalnemu wprowadzeniu w tajemnice życia trynitarne-ego przez włączenie, w pewien sposób, w wieczne rodzenie i naturę Syna. Chodzi dokładniej o wizję uszczęśliwiającą i własną przemianę chrześcijanina, który nie może być tam, gdzie Chrystus uwielbiony, inaczej niż przez własne uwielbienie”²⁸. Czegokolwiek doświadczyli z chwały Jezusa na ziemi (1, 14), było to jedynie pierwszym blaskiem, który ma stać się pełnym światłem. To oglądanie chwały Jezusa obejmuje także nieskończoną miłość, jaką Ojciec darzy Syna (por. w. 23) rodząc Go w niewypowiedziany sposób od wieków ku realizacji swych zbawczych planów²⁹. Taka właśnie miłość będzie zapewniała uczniom jedność.

Zakończenie modlitwy zawiera specyficzną inwokację do Ojca jako „sprawiedliwego” (epitet przysługujący w czwartej ewangelii jedynie Bogu). Przymiot ten wyraża pełną realizację zbawczej woli Bożej: negację świata w przeciwieństwie do pełnego poznania Syna i wiary Jego uczniów³⁰. Poznania tego udzielił Jezus swoim uczniom wprowadzając ich w tajemnicę życia Bożego, objawiając im imię Ojca (por. w. 6). Całe Jego objawienie zdąży ku pełni miłości na miarę agape między Ojcem

²⁷ C. Spicq, *Agapè*, Paris 1959, III, 205-207; C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, London 1954, 428.

²⁸ Spicq, dz. cyt., 213.

²⁹ Van den Bussche, dz. cyt., 462.

³⁰ J. Blank, *Krisis*, Freiburg 1964, 336 n.

a Synem. Po wypowiedzeniu dwóch naczelných nakazów: miłości i trwania w jedności³¹, Jezus przystąpi do ostatniego etapu chwały: męki i zmartwychwstania.

DAS HOHEPRIESTERLICHE GEBET (Jo 17)

Eine exegetische Besinnung

Zusammenfassung

Dieses Kapitel des Johannes-Evangeliums zählt zu den in formeller und sachlich-exegetischer Hinsicht umstrittensten Teilen. Es wird eine Antwort auf die Fragen nach dem Zusammenhang des Gebetes mit den Abschiedsreden gesucht, ferner nach dem „Sitz im Leben“ der Jesusworte und nach ihrer Beziehung zur historischen Tätigkeit Jesu. Das Hauptanliegen des Artikels geht auf die theologische Tragweite der hier geäußerten Gedanken über die Einheit und Liebe aus. Die christologischen, ja trinitarischen Motive weisen auf eine reife theologische Überlegung hin und geben wenigstens teilweise die Probleme der johanneischen kirchlichen Gemeinde wieder.

Die Gotteserkenntnis durch den Glauben ist der direkte Weg zum ewigen Leben, aber ein Weg, der durch Christus führt. Eine Voraussetzung zur Bewahrung des christlichen Glaubens ist das „Bleiben“ in Jesus. Die johanneische Sprache erinnert deutlich an die zeitgenössische (prä)gnostische und qumranische Rede-weise, unterscheidet sich aber von diesen durch die christologische Begründung; überdies wird in der Vereinigung des Christen mit Gott der Unterschied zwischen dem Geschöpf und Gott keineswegs verwischt, wie es im hermetischen Schrifttum geschieht. Nichtsdestoweniger erhält der Christ durch seinen Herr einen direkten Zugang zu Gott und wird zugleich von den verhängnisvollen Einflüssen der Welt befreit. Eine besondere Bedeutung im Prozess der Weltverwandlung für Christus kommt der Heiligkeit zu; ihr Träger wird der Paraklet, der Geist der Wahrheit sein. Die zumeist fördernde Kraft der kirchlichen Einheit bildet die Liebe nach dem Vorbild des innentrinitarischen Lebens.

³¹ Por. T. E. Pollard, „*That They All May Be One*“ (*John XVII, 21*) — *and the Unity of the Church*, „*Expository Times*“ 70 (1959) 149 n.; E. L. Wenger, „*That They All May Be One*“; tamże, 333; J. F. Randall, *The Theme of Unity in John VII, 20-23*, „*Ephem. Theol. Lov.*“ 41 (1965) 373-394; S. Cipriani, *Dio è amore. La dottrina della carità in S. Giovanni*, „*Scuol. Catt.*“ 94 (1966) 214-231; U. Luck, *Die kirchliche Einheit als Problem des Johannesevangeliums*, „*Wort u. Dienst*“ 10 (1969) 51-67; H. Schlier, *Die Bruderliebe nach dem Evangelium, u. den Briefen des Johannes*, *Mél. B. Rigaux*, Gembloux 1970, 235-245.