

SŁOWO BOGA W SŁOWACH JEZUSA

Ks. Tomasz Tomaszewski

W Ewangelii Janowej można wyróżnić trzy kategorie zapożyczeń ze Starego Testamentu: dosłowne i dłuższe cytaty konkretnych tekstów, nieokreślone odniesienia lub kompilacje kilku różnych zdań biblijnych oraz bardzo ogólne odniesienia do Pisma. Do pierwszej kategorii można zaliczyć m.in. cytat z Ps 82,6 w J 10,34, a do trzeciej – werset J 10,35, w którym Jezus traktuje Pismo jako autorytet, którego nie można odrzucić ani zakwestionować¹. Oba te wersety czwartej Ewangelii stanowią fragment dialogu Jezusa z Żydami, który miał miejsce na terenie świątyni jerozolimskiej podczas Święta Poświęcenia Świątyni,

¹ Por. F. Mickiewicz, *Świadkowie zbawczego posłannictwa oraz mesjańskiej i boskiej godności Jezusa w pismach św. Łukasza i św. Jana*, Ząbki 2003, s. 144-146. Kwestię powiązań czwartej Ewangelii ze Starym Testamentem podejmują m.in. D.A. Carson, *John and the Johannine Epistles*; J. Lieu, *Narrative analysis and scripture in John*, w: *The Old Testament in the New Testament. Essays in honour of J.L. North*, red. S. Moyise, Sheffield 2000, s. 144-163; G. Reim, *Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums*, Cambridge 1974.

Według A. Paciorka, w Ewangelii Janowej pojawia się 19 wyraźnych cytatów skrypturystycznych. Są one rozmieszczone w tej księdze dość równomiernie i na ogół inne niż te, które podają synoptycy (por. *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000, s. 78). Trzeba w tym miejscu zastrzec, że poszczególni autorzy różnią się między sobą, gdy chodzi o ilość wyróżnianych cytatów.

a dotyczył kwestii mesjaństwa i synostwa Bożego Jezusa (J 10,22-39). W niniejszym artykule zostanie przeprowadzona egzegeza J 10,34-35 oraz podjęta próba interpretacji, użytego w nich przez Jezusa, cytatu z Ps 82,6.

1. WCIELONE SŁOWO ODWOŁUJE SIĘ DO PISMA

Ponieważ Żydzi zlekceważyli świadectwo dzieł Jezusa (J 10,31-33), sięgnął On po argument skrypturystyczny, posługując się w swojej odpowiedzi fragmentem zaczerpniętym z Pisma oraz dobrze znaną rabinacką metodą egzegezy biblijnej: *Jezus im odpowiedział: „Czy w waszym Prawie nie jest napisane: ‘Ja rzekłem: jesteście bogami’? Jeżeli więc [Prawo] nazwało bogami tych, do których zostało skierowane słowo Boże, i [jeżeli] Pismo nie może być unieważnione, to dlaczego o Tym, którego Ojciec konsekrował i posłał na świat, wy mówicie: ‘Błuźnisz’, bo powiedziałem: ‘Jestem Synem Bożym’?”* (J 10,34-36).

Zdecydowana większość komentatorów opowiada się za tym, że w J 10,34-36 mamy do czynienia z argumentem typu *qal wāchōmer*². Znanych jest siedem reguł egze-

² Por. C.K. Barrett, *The Gospel according to St. John. An introduction with commentary and notes on the Greek text*, Philadelphia 1978², s. 385-386; R.E. Brown, *The Gospel according to John*, t. 1, New York 1966, s. 405,409-410; R. Fabris, *Giovanni*, Roma 1992, s. 597; W. Hendriksen, *New Testament commentary. Exposition of the Gospel according to John*, t. 2, Grand Rapids 1953, s. 128-129; A.J. Köstenberger, *John*, Grand Rapids 2004, s. 315; H.N. Ridderbos, *The Gospel according to John. A theological commentary*, Grand Rapids-Cambridge 1997, s. 372; J.N. Sanders, B.A. Mastin, *A commentary on the Gospel according to St John*, London 1968, s. 259-260; R. Schnackenburg, *The Gospel according to St John*, t. 2: *Commentary on chapters 5-12*, Tunbridge Wells 1980, s. 310; G. Segalla, *Giovanni. Versione, introduzione, note*, Roma 1976, s. 315-316; D.H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2004, s. 313.

W.G. Phillips zauważa jednak, że istnieją również i tacy, którzy odwracają kolejność argumentów (*a maiori ad minus*), twierdząc, że w J 10,34-36 Jezus nie mówi o swoim synostwie Bożym, a usiłuje jedynie

getycznych Hillela, stosowanych w wydobywaniu sensu konkretnego przepisu prawnego. Są one uznawane za najstarsze zasady hermeneutyczne, choć trzeba dodać, że nie pochodzą od Hillela, lecz są zestawieniem zwyczajowych, popularnych i w tamtym czasie ogólnie przyjętych sposobów wnioskowania, dowodzenia. Pierwszą z tych reguł jest właśnie *qal wāchōmer* (hebr. lekki i ciężki), czyli wnioskowanie *a minori ad maius*³. Ten typ argumentacji

uciszyć opozycję. Autor ten poddaje jednak taką interpretację krytyce i opowiada się ostatecznie za argumentem *a minori ad maius*, proponując jednocześnie jego logiczną rekonstrukcję (por. *An apologetic study of John 10,34-36*, BSc 146 (1989), s. 410-419). P. Grelot twierdzi natomiast, że sposób rozumowania Jezusa doskonale koresponduje tu z drugą regułą Hillela, czyli *gezerah szawah* – układ równoważny, wnioskowanie przez analogię (por. *Jésus de Nazareth, Christ et Seigneur. Une lecture de l'Évangile*, t. 2, Paris 1998, s. 102).

Istnieje również grupa egzegetów, którzy uważają, że w J 10,34-36 mamy do czynienia z argumentem *ad hominem*, który Jan zaczerpnął ze współczesnej mu debaty między Kościołem a Synagogą i umieścił w ustach Jezusa. Czwartry ewangelista, bazując na bezspornym fakcie wyrażonym w Piśmie, mógłby zatem argumentować, że judaizm nie może traktować Jezusa jako bluźniercy, dlatego że przypisał sobie synostwo Boże, a także atakować Jego naśladowców za propagowanie takiego bluźnierstwa (por. E.D. Freed, *Old Testament quotations in the Gospel of John*, Leiden 1965, s. 60-65; B. Lindars, *The Gospel of John*, Grand Rapids-London 1986, s. 373; A. Loisy, *Le Quatrième Évangile. Les Épitres dites de Jean*, Paris 1921², s. 335; G.H.C. MacGregor, *The Gospel of John*, New York 1959, s. 243; S. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel. The Torah and the Gospel, Moses and Jesus, judaism and christianity according to John*, Leiden 1975, s. 189-192).

Natomiast T. Thatcher określa fragment J 10,34-36 jako *neck riddle*, zaliczając do tej samej kategorii także J 4,20; 7,23; 8,4-5; 9,2 (zob. *The riddles of Jesus in John. A study in tradition and folklore*, Atlanta 2000, s. 219-229). Podaje on następującą definicję tego gatunku: „‘Neck Riddles’ – riddles in which Jesus poses or answers a difficult puzzle to save himself from a dangerous situation. In most cases, a threat is posed to Jesus’ reputation as a sage, placing him in a situation where he might suffer public shame. FG uses these riddles to demonstrate Jesus’ wit and to prove his mental superiority over his dialogue partners” (s. 210).

³ Por. Papiéska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pismo w Biblii chrześcijańskiej*, Kielce 2002, s. 29, 31; Ch. Dohmen, G. Stemberger, *Hermeneutyka Biblii Żydowskiej i Starego Testamentu*,

odpowiada temu, co filozofowie nazywają rozumowaniem *a fortiori*: jeśli więc A jest prawdą, to *a fortiori* (łac. tym bardziej, z tym większą mocą) B musi być prawdą. Wyraźne argumenty tego typu pojawiają się w Nowym Testamencie aż 21 razy, co wskazuje na to, że jest to naczelną zasadą hermeneutyki nowotestamentalnej. Zdaniem egzegetów, w Ewangelii Janowej reguła ta znalazła swoje zastosowanie w J 7,22-23; 8,17; 10,34-36⁴.

Cytaty starotestamentalne w czwartej Ewangelii nie mają jednej wspólnej formuły wprowadzającej. Jednak zastosowana w J 10,34 formuła *estin gegrammenon* jeszcze czterokrotnie wprowadza w tej księdze dowód zaczerpnięty z Pisma: J 2,17; 6,31.45; 12,14. W dwóch miejscach wskazane jest również jego konkretne źródło: *en tō nomō humōn* (J 10,34) i *en tois profētais* (J 6,45). Formuła *estin gegrammenon*, poprzez charakterystyczne zestawienie w niej czasownika *einai* z imiesłowem czasownika *grafō* w *perfectum*, zdradza autorstwo Janowe (por. J 12,16; 15,25; 19,19-20; 20,30)⁵.

Kraków 2008, s. 106-114; R. Rubinkiewicz, *Halacha*, w: EK VI, kol. 500-501; S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, s. 354-355. Poszczególne reguły egzegetyczne Hillela oraz konkretne przykłady ich zastosowania przez czwartego ewangelistę analizuje F. Manns, *Exégèse rabbinique et exégèse johannique*, RB 92 (1985), s. 525-538.

⁴ Por. C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000², s. 205,210; tenże, *The Gospel of John. A commentary*, Peabody 2003, s. 827-828; F. Manns, *Exégèse rabbinique*, s. 531-533; D.H. Stern, *Komentarz żydowski*, s. 43. W swoim komentarzu do Ewangelii Janowej Keener podaje także przykłady zastosowania tego typu argumentacji w literaturze judaistycznej (s. 829).

⁵ Por. S. Mędała, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków 1993, s. 138; L. Morris, *The Gospel according to John. Revised edition*, Grand Rapids 1995, s. 172; A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 78; R. Schnackenburg, *The Gospel according to St John*, t. 2, s. 310; G. Schrenk, *grafō ktl.*, w: TDNT I, s. 748-749.

A. Paciorek, powołując się na E.D. Freeda, stwierdza, że „cytatami są te fragmenty w Ewangelii, które wyraźnie wskazują na pochodzenie ze Starego Testamentu za pomocą formuły wprowadzającej, takiej jak *egrammenon estin* lub innej podobnej” (*Starotestamentalne cytaty*

Wiele komentarzy związanych jest z wyrażeniem *en tō nomō humōn* umieszczonym przez Jana w ustach Jezusa. Rzeczownik *nomos* pojawia się 15 razy w czwartej Ewangelii i prawie zawsze (poza J 19,7) występuje on z rodzajnikiem określonym, oznaczając Prawo Mojżeszowe⁶. Termin Prawo obejmował jednak nie tylko Pięcioksiąg wraz z urywkami innych ksiąg o charakterze prawnym, ale był także często używany jako synonim całego Starego Testamentu (por. Rz 3,19-20; 1 Kor 14,21). W takim właśnie sensie rzeczownik *nomos* zastosowany jest przez ewangelistę w J 10,34, a także w J 7,49; 12,34; 15,25. Wynika zatem z tego, że psalmy są w tym przypadku traktowane jako część Prawa, chociaż nie są dokumentami prawnymi⁷.

Trudne do zrozumienia jest użycie w J 10,34 zaimka dzierżawczego *humōn* jako określenia dla *nomos*⁸. Było

w *Janowych przemówieniach Jezusa*, w: „*Wszystko czynię dla Ewangelii*”. *Księga pamiątkowa ku czci o. prof. Hugolina Langkammera OFM*, red. G. Witaszek, A. Paciorek, A. Kiejza, Lublin 2000, s. 332).

⁶ Por. J. Beutler, *L'Ebraismo e gli Ebrei nel Vangelo di Giovanni*, Roma 2006, s. 39-46.

⁷ Por. C.K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, s. 384; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 1, Poznań-Kraków 1999², s. 502; G. Segalla, *Giovanni*, s. 316; R.V.G. Tasker, *The Gospel according to St John. An introduction and commentary*, Grand Rapids 1972⁴, s. 136; Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, Kęty 2002, s. 675-676.

J. Beutler stwierdza: „l'introduzione della citazione, come ciò che è stato scritto nella 'Legge', stupisce, ma mostra l'appartenenza dei Salmi alla Scrittura” (*L'Ebraismo e gli Ebrei*, s. 33). S. Pancaro zwraca natomiast uwagę na powiązania czasownika *grafō* z rzeczownikiem *nomos*: „The connection of the root *graf-* with the *nomos* in Jn is particularly evident, as can be gathered from an examination of 1,45b; 8,17a; 10,34b and 15,25a. b” (*The Law in the Fourth Gospel*, s. 327). W opinii M.S. Wróbla, pojęcie *nomos* w Ewangelii Janowej pojawia się w znaczeniu pejoratywnym (J 1,17.45; 7,19. 23; 8,17; 10,34; 15,25) i przeciwstawione jest terminowi *entolē* występującemu w pozytywnym znaczeniu misji zleconej Synowi przez Ojca (J 12,49-50; 15,10) (por. *Synagoga a rodzący się Kościół. Studium egzegetyczno-teologiczne Czwartej Ewangelii* (J 9,22; 12,42; 16,2), Kielce 2002, s. 135).

⁸ Niektóre rękopisy opuszczają ten zaimek. C.K. Barrett skłania się do poparcia tego pominięcia, które mogło być podjętą przez skrybę

ono charakterystyczne raczej dla pogan odwołujących się do Prawa żydowskiego, m.in. dla Piłata w J 18,31. Również w literaturze rabinistycznej tylko poganie i herecyty stosowali wyrażenie „wasze Prawo”. Natomiast Jan umieszcza ten zwrot tam, gdzie o Prawie mówi Jezus (J 8,17; 10,34; por. 15,25)⁹. Wydaje się On w ten sposób dystansować nie tyle wobec samego Prawa, co raczej wobec podejścia do Prawa i sposobu jego tłumaczenia, które reprezentują Jego dyskutanci. Jezus stwierdza, że jest ono tym Prawem, do którego Żydzi odwołują się w sprzecznie wobec Niego, a przecież właśnie wypowiedzi tego Prawa odnoszą się do Niego¹⁰. W opinii R. Schnackenburga,

próbą złagodzenia pozornej ostrości postawy Jezusa wobec Prawa i tendencji do odłączania się przez Niego od żydowskiego dziedzictwa (por. *The Gospel according to St. John*, s. 384). Zdaniem innych komentatorów, chociaż użycie przez Jezusa zaimka *humōn* w związku z Jego odwołaniem się do Prawa mogło wydawać się dziwne, to jednak podobne jego zastosowanie ma miejsce w J 8,17 i dlatego powinno być zachowane również w J 10,34 (por. G.R. Beasley-Murray, *John*, Nashville 1999², s. 165; B. Lindars, *The Gospel of John*, s. 373).

⁹ W J 15,25 występuje zwrot *en tō nomō autōn*, który, zdaniem M.S. Wróbla, wskazuje na dystans wspólnoty Janowej do wspólnoty synagogałnej, dla której Prawo stanowi centralny punkt odniesienia (por. *Synagoga a rodzący się Kościół*, s. 135). Dystans wspólnoty Janowej w stosunku do żydowskiego pojmowania Prawa można zauważyć również, gdy w J 7,51 (por. J 12,34; 19,7) w ustach Żydów pojawia się wyrażenie *ho nomos hēmōn* (por. S. Mędała, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, s. 138).

Komentatorzy twierdzą, że również w J 10,34 przymiotnik *humōn* jest prawdopodobnie echem polemiki żydowsko-chrześcijańskiej z końca I wieku po Chr. (por. D.A. Carson, *The Gospel according to John*, Grand Rapids-Leicester 1991, s. 396-397; S. Gądecki, *Wstęp do pism Janowych*, Gniezno 1996², s. 45; J. Giblet, *Et il y eut la Dédicace... Jean 10,22-39*, *BeViCh* 66 (1965), s. 23). C.K. Barrett, wyjaśniając cel użycia przez Jana tego przymiotnika, stwierdza: „His purpose in using the word *humōn* (if he used it) was not to disavow the Old Testament but to press home upon the Jews the fact that the truth of the Christian position was substantiated by their own authoritative documents” (*The Gospel according to St. John*, s. 384).

¹⁰ Por. W. Gutbrod, H.M. Kleinknecht, *nomos ktl.*, w: TDNT IV, s. 1083-1084; S. Fausti, *Rozważaj i głoś Ewangelię. Wspólnota czyta*

w wyrażeniu *en tō nomō humōn* nie ma żadnego ironicznego odniesienia do egzegezy żydowskiej. Natomiast ewangelista był jedynie zainteresowany znalezieniem skutecznego argumentu biblijnego do dyskusji ze współczesnymi mu Żydami¹¹. Również R.E. Brown przyjmuje możliwość, że zaimek *humōn* pełni w J 10,34 funkcję argumentacyjną, określając Prawo, które przyjmują nawet żydowscy rozmówcy Jezusa¹². Niezależnie od proponowanego rozwiązania trudno jednak zaprzeczyć, że słowa Jezusa ukazują tutaj przepaść między Jego własnym i żydowskim pojmowaniem Boga¹³.

Spójnik *hoti*, który, spełniając funkcję recytatywną, wprowadza zazwyczaj mowę niezależną, w J 10,34 wprowadza cytat z Prawa (por. J 8,17; 15,25; 1 Kor 14,21). Funkcja ta nie jest skomplikowana, bo J 10,34 odtwarza słowo w słowo tekst Ps 82(81),6: *egō eipa theoi este*. Jego źródłem jest najprawdopodobniej LXX, ponieważ jedynie w J 10,34 czwarty ewangelista używa czasownika *eipa*, podczas gdy wszędzie indziej, np. w J 10,36, posługuje się formą *eipon* dla pierwszej osoby liczby pojedynczej aorystu w stronie czynnej¹⁴.

Ewangelię wg św. Jana, t. 1, Kraków 2004, s. 373; C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy*, s. 205; tenże, *The Gospel of John*, s. 828; A.J. Köstenberger, *John*, s. 314,319; D.R. Sadananda, *The Johannine exegesis of God. An exploration into the Johannine understanding of God*, Berlin-New York 2004, s. 124; J.N. Sanders, B.A. Mastin, *A commentary on the Gospel according to St John*, s. 259-260. J. Beutler zauważa jednak: „gli interpreti discutono se l'espressione 'la vostra legge' utilizzata da Gesù in Gv 8,17; 10,34; cf. 15,25, significhi una distanza assunta da Gesù verso la Torah” (*L'Ebraismo e gli Ebrei*, s. 40). Zob. także J. Augenstein, „Euer Gesetz” – Ein Pronomen und die johanneische Haltung zum Gesetz, ZNW 88,3/4 (1997), s. 311-313.

¹¹ Por. R. Schnackenburg, *The Gospel according to St John*, t. 2, s. 310.

¹² Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, t. 1, s. 403.

¹³ Por. F.J. Moloney, *The Gospel of John*, Collegeville 1998, s. 320.

¹⁴ Por. W. Hendriksen, *New Testament commentary*, t. 1, s. 60; M. Zerwick, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*, Roma 1966³, s. 232; M.J.J. Menken, *The use of the Septuagint in three quotations in John: Jn 10,34; 12,38; 19,24*, w: *The Scriptures in the Gospels*,

Jezus cytuje jedynie fragment wersetu Ps 82,6, choć tutaj, podobnie jak i gdzie indziej w Nowym Testamencie, nie tylko cytowany fragment, ale i reszta wersetu, a nawet jego kontekst są ważne dla przeprowadzenia argumentacji. Jezus jest bowiem zainteresowany nie tylko użyciem terminu *theoi*, ale również synonimicznego wyrażenia *huioi hupsistou*, które odniesie On do samego siebie jako Syna Bożego w J 10,36¹⁵.

Postaci, które w cytowanym Ps 82,6 są nazywane bogami (*theoi este*), w J 10,35 określone zostały jako ci, do których zostało skierowane słowo Boże (*pros hous ho logos tou theou egeneto*)¹⁶. Wprawdzie podmiot czasownika *eipen* nie jest w tym wersecie wyraźnie wskazany, jednak bezpośrednio następstwo zdania mówiącego, że Pisma nie można unieważnić (*ou dunatai luthēnai hē grafē*), przemawia za tym, że jest nim Prawo, z którego pochodzą słowa Ps 82,6 zacytowane w poprzednim wersecie¹⁷.

Niektórzy egzegeci uważają, że wyrażenie *ho logos tou theou* w J 10,35 oznacza właśnie ten pojedynczy werset

red. C.M. Tuckett, Leuven 1997, s. 368; D.R. Sadananda, *The Johanne exegesis of God*, s. 124-125. C.K. Barrett stwierdza, że w pięciu spośród miejsc, gdzie Ewangelia Janowa odwołuje się do tekstów starotestamentalnych (J 10,16. 34; 12,38; 16,22; 19,24), mamy do czynienia z ich zgodnością z LXX, która to z kolei oddaje dokładnie oryginalny tekst hebrajski (por. *The Gospel according to St. John*, s. 28). W przypadku cytatu z Ps 82,6 w J 10,34, który w języku hebrajskim brzmi 'ānî-'āmartî 'ēlōhîm 'attem, trzeba jednak zauważyć, że LXX nie tłumaczy na język grecki hebrajskiego zaimka 'attem.

¹⁵ Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, t. 1, s. 409.

¹⁶ W połączeniu z przyimkiem *pros* czasownik *ginomai* może oznaczać skierowanie do kogoś słowa Bożego (J 10,35), głosu (Dz 10,13) lub obietnicy (Dz 13,32), a także przybycie do kogoś (1 Kor 2,3; 2 J 12).

¹⁷ Por. A.J. Köstenberger, *John*, s. 314; M.J. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, Paris 1936³, s. 291; J.N. Sanders, B.A. Mastin, *A commentary on the Gospel according to St John*, s. 259-260. Köstenberger zauważa, że w ogromnej większości tłumaczeń to Bóg został uznany za podmiot dla czasownika *eipen* w J 10,35. Współczesne tłumaczenia tego tekstu na język polski wskazują na Prawo lub Pismo jako podmiot tego zdania.

z psalmu¹⁸. Inni natomiast odrzucają taką interpretację jako niepotrzebną komplikację i swego rodzaju tautologię¹⁹. Sam termin *logos* ma w pismach Janowych bardzo bogaty zakres znaczeniowy, który rozciąga się od złośliwych wypowiedzi w 3 J 10 aż do głębokiego określenia Syna Bożego w J 1,1.14; 1 J 1,2. W czwartej Ewangelii Jezus mówił o słowie Bożym zapisanym w Prawie (J 15,25) i u Izajasza (J 12,38). Żydzi zaś nie chcieli Mu wierzyć (J 5,38), kiedy twierdził, że zna Boga i zachowuje Jego słowo (J 8,55). Używając zwrotu *ho logos ho sos alētheia estin* (J 17,17) w modlitwie arcykapłańskiej, Jezus miał natomiast na uwadze zarówno słowo Boże zawarte w księgach biblijnych jak i to, co usłyszał od swojego Ojca²⁰. Wyrażenie *ho logos tou theou*, pojawiające się w Ewangelii Janowej tylko w J 10,35 (por. 1 J 2,14), trzeba zatem interpretować w sposób szeroki jako słowo skierowane przez Boga do konkretnych odbiorców, których tożsamość zostanie zidentyfikowana w drugiej części tego artykułu²¹.

Werset J 10,35 kończy się stwierdzeniem *kai ou duna-tai luthēnai hē grafē*. Jedni egzegeci twierdzą, że ma ono

¹⁸ Por. G. Kittel i inni, *legō ktl.*, w: TDNT IV, s. 112; J.N. Sanders, B.A. Mastin, *A commentary on the Gospel according to St John*, s. 260.

¹⁹ Por. M.J.J. Menken, *The use of the Septuagint*, s. 372; S. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel*, s. 178-179.

²⁰ Por. F. Gryglewicz, *Słowo Boże i jego słuchanie*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992, s. 207-208; G. Kittel i inni, *legō ktl.*, s. 128. Więcej na temat słowa Bożego w Nowym Testamencie zob. T.M. Dąbek, *Mowa w Piśmie Świętym. Biblijna teologia słowa*, Kraków 2004, s. 205-278.

²¹ Dopełniacz *tou theou* w Nowym Testamencie odnosi sprawę i wydarzenia do Boga jako ich autora oraz decydującego źródła (por. H.M. Kleinknecht i inni, *theos ktl.*, w: TDNT III, s. 104). Zdaniem T.L. Brodie, poprzez czterokrotne użycie słowa *theos* w J 10,34-36 oraz nawiązanie do działania *ho logos tou theou* w J 10,35, mamy tutaj do czynienia z językowym przywołaniem Słowa, przez które wszystko się stało (por. *The Gospel according to John. A literary and theological commentary*, New York-Oxford 1993, s. 378).

charakter zdania wtrąconego (parentezy) i leży poza argumentacją²². Inni badacze sądzą natomiast, że zdanie to jest zależne od partykuły *ei* i nie jest zamierzone przez Jana jako zdanie wtrącone lub wykrzyknienie. Opowiadamy się za przyjęciem tej drugiej możliwości, co oznacza, że *ei* wprowadza dwa zdania w J 10,35: o nazwaniu ludzi bogami oraz o Piśmie, które nie może być unieważnione²³.

Słowo *he grafē* znajduje się w Ewangelii Janowej 12 razy, głównie w powiązaniu z męką Jezusa, i odnosi się zawsze do Pisma, czyli biblijnych ksiąg Izraela. Nie ma prawie w ogóle wątpliwości co do tego, że termin *grafē* w J 2,22; 10,35; 17,12; 20,9 odnosi się do całości Pisma, a w J 19,37 – do jego konkretnego fragmentu. Natomiast w przypadku użycia tego rzeczownika w J 7,38. 42; 13,18; 19,24. 28. 36 nie ma pewności, czy określa on jedynie cytaty czy też Pismo jako całość. Termin ten pojawia się trzykrotnie w wypowiedziach Jezusa (J 5,39; 7,38; 10,35) i za każdym razem wskazuje na Jego znajomość i szacunek wobec Pisma. Znaczenie *he grafē* w J 10,35 jest zatem zbliżone do *ho nomos* w J 10,34 i obejmuje wszystkie księgi żydowskiego Pisma²⁴.

²² Por. C.K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, s. 385; B. Lindars, *The Gospel of John*, s. 374-375; S. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel*, s. 188-189; R. Schnackenburg, *The Gospel according to St John*, t. 2, s. 311; K. Wengst, *Das Johannesevangelium*, t. 1, Stuttgart 2004², s. 408-409.

²³ Por. M.J. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, s. 291; L. Morris, *The Gospel according to John*, s. 468; H.N. Ridderbos, *The Gospel according to John*, s. 373.

²⁴ Por. J. Beutler, *L'Ebraismo e gli Ebrei*, s. 31-38; S. Mędala, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, s. 138; F.J. Moloney, *The Gospel of John. Text and context*, Boston-Leiden 2005, s. 333-347; W.G. Phillips, *An apologetic study of John 10,34-36*, s. 409; D.R. Sadananda, *The Johannine exegesis of God*, s. 124; G. Schrenk, *grafō ktl.*, s. 752-755; K. Wengst, *Das Johannesevangelium*, t. 1, s. 407-409. S. Pancaro, w swojej monografii dotyczącej Prawa w czwartej Ewangelii, porusza problem, czy terminy *grafē* i *nomos* oznaczają dla Jana jedno i to samo. Zauważa on, że *nomos* jest terminem ambiwalentnym i zawiera negatywne konotacje, podczas gdy *grafē* ich nie posiada. Dowodem na to jest fakt, że pierwszy z tych terminów jest zwykle dookreślany zaimkiem

Rzeczownik ten łączy się z czasownikiem *luō* w formie bezokolicznika aorystu w stronie biernej *luthēnai*. W Ewangelii Janowej czasownik ten posiada kilka znaczeń. Jan Chrzciciel nie jest godny, aby odwiązać (*lusō*) Jezusowi rzemyk u sandała (J 1,27). W J 11,44 Jezus nakazuje rozwiązać, uwolnić z więzów (*lusate*) Łazarza, którego wskrzesił z martwych. Ta sama forma trybu rozkazującego umieszczona jest w ustach Jezusa także w J 2,19 i oznacza zburzenie przybytku świątynnego. Poza tymi dosłownymi znaczeniami, *luō* ma w kilku miejscach czwartej Ewangelii również sens metaforyczny, który jest bardzo istotny teologicznie. Żydzi chcą zabić Jezusa, gdyż zarzucają Mu, że nie zachował (*ou eluen*) szabatu (J 5,18). W J 7,23 mówi On o dokonywaniu obrzezania nawet w szabat w tym celu, aby nie przekroczono (*mē luthē*) Prawa Mojżeszowego. Natomiast w J 10,35 Jezus stwierdza, że nie można unieważnić, obalić Pisma: *ou dunatai luthēnai hē grafē*. Widać przez to wyraźną łączność argumentacji J 10,35-36 z J 7,23. Mimo więc tego, że czasownik *luō* nie jest często używany w odniesieniu do Pisma (por. Mt 5,19), pozostaje on całkowicie zrozumiały. Oznacza bowiem, że Pismo nie może zostać pozbawione swojej mocy i ważności²⁵.

Można zatem stwierdzić, że ta podstawowa teza, uznawana przez Jezusa i Jego żydowskich rozmów-

humōn lub *autōn*, podczas gdy drugi nie pojawia się nigdy w takim zestawieniu. Wyjaśnia to rozróżnienie między *nomos* i *grafē*, a także określanie Prawa jako Prawa żydowskiego. Porównanie J 7,23 i 10,34 oraz J 7,38. 42 z 12,34 pokazuje jednak, że terminy te mogą być także używane zamiennie. Pancaro dochodzi zatem do wniosku, że dopóki *nomos* oznacza Pisma lub ich część, to *grafē* (*grafai*) i *nomos* są synonimami (por. *The Law in the Fourth Gospel*, s. 326-328,522).

²⁵ Por. B. Lindars, *The Gospel of John*, s. 374; L. Morris, *The Gospel according to John*, s. 468; O. Procksch, H.M.F. Büchsel, *luō ktl.*, w: TDNT IV, s. 335-337; R. Schnackenburg, *The Gospel according to St John*, t. 2, s. 310; R.V.G. Tasker, *The Gospel according to St John*, s. 136. W podobnych znaczeniach jak w J czasownik *luō* pojawia się także w 1 J i Ap. Polskie tłumaczenia oddają czasownik *luthēnai* w J 10,35 przez: odrzucić, zmienić, podważyć, unieważnić.

ców, że Pisma jako takiego nie można odrzucić, stanowi punkt wyjścia dla skrypturystycznej argumentacji Jezusa w J 10,34-36. Takie negatywne stwierdzenia o niemożliwości odrzucenia Pisma mają z kolei swoją odwrotną stronę w twierdzeniach o konieczności jego wypełnienia (por. J 13,18; 15,25; 17,12; 19,24.36)²⁶. Wbrew temu twierdzeniu, niektórzy komentatorzy sądzą jednak, że zdanie *ou dunatai luthēnai hē grafē* określa słowa z Ps 82,6 jako obietnicę lub prorocstwo, które wypełnia się w Jezusie. Opinia ta nie znajduje jednak poparcia w kontekście, gdzie nie ma żadnej wskazówki, że mamy tu do czynienia z wypełnieniem słowa prorockiego. Czasownik *luō* nie jest tu bowiem zastosowany w sposób przeciwstawny do czasownika *plēroō*, jak to ma miejsce w Mt 5,17, gdzie jednak wyraźnie widać, że *plēroō* nie zawsze używane jest na określenie wypełnienia się przepowiedni prorockich²⁷.

2. KIM SĄ „BOGOWIE”?

Po przeprowadzeniu analizy egzegetycznej wersetów J 10,34-35, które stanowią część argumentacji zastosowanej przez Jezusa, konieczne wydaje się dokonanie identyfikacji postaci nazywanych przez Boga bogami (*theoi este*) w Ps 82,6, a określanych przez Jezusa jako ci, do których zostało skierowane słowo Boże (*pros hous ho logos tou theou egeneto*). Gdy chodzi o starotestamentalną

²⁶ Por. A. Paciorek, *Starotestamentalne cytaty*, s. 337, 342-343.

²⁷ Por. H.N. Ridderbos, *The Gospel according to John*, s. 373. S. Pancaro, porównując Mt 5,17 z myślą Janową, stwierdza: „The Johannine view is that the Scripture cannot be dissolved – *ou dunatai luthēnai hē grafē* (10,35), rather than: *ou dunatai luthēnai ho nomos*” (*The Law in the Fourth Gospel...*, s. 327). Natomiast A. Paciorek zauważa, że poprzez przytaczanie tekstów starotestamentalnych nie chodzi Janowi o wykazanie wypełnienia się zapowiedzi. Tendencję apologetyczną, analogiczną do tej u Mateusza, Jan ujawnia dopiero w drugiej części swojej Ewangelii, poczynając od J 12,38 (por. *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 79).

interpretację Ps 82, mamy do czynienia z trzema głównymi stanowiskami:

1. Niektórzy komentatorzy przyjmują dosłowne tłumaczenie terminu *'ēlōhîm* w Ps 82. Twierdzą oni, że w utworze tym przedstawiony jest obraz pogańskich bóstw czy też boskich istot zgromadzonych wokół Jahwe. Bóg postanawia dokonać nad nimi sądu za ich niesprawiedliwe wyroki. Karą, którą muszą ponieść, jest pozbawienie ich atrybutu nieśmiertelności przysługującej tylko bogom. Ostatecznie więc jedynie sam Bóg jest godny, aby być nieśmiertelnym, tylko On może sprawować władzę nad narodami oraz przeprowadzać sprawiedliwe sądy²⁸.

2. Inni egzegeci uważają jednak, że samo określenie *'ēlōhîm* nie może stanowić podstawy do uznania opinii, że w Ps 82 jest mowa o bogach pogańskich. Należy raczej przyjąć, że zarówno wyrażenie *'ēlōhîm* jak i paralelne *b'ne'eljôn* (synowie Najwyższego) odnosi się do niesprawiedliwych sędziów. Zwolennicy tego przenośnego tłumaczenia powołują się na trzy grupy tekstów, gdzie *'ēlōhîm* ma właśnie znaczenie przenośne i oznacza sędziów: przepisy z Księgi Przymierza (Wj 21,6; 22,7), ustanowienie sędziów przez Mojżesza (Wj 18,13-27; Pwt 1,9-18) oraz Ps 45(44),7, w którym sędzią zostaje nazwany Mesjasz. Ps 82 poucza zatem o Bożej godności sędziów, ponieważ sądenie jest domeną przynależną jedynie Bogu²⁹.

3. Zgromadzenie opisane w Ps 82 można także rozumieć jako dwie grupy przedstawione razem. Dzięki takiej

²⁸ Por. M. Dahood, *Psalms II: 51-100*, New York 1968, s. 268-271; L.K. Handy, *Sounds, works and meanings in Psalm 82*, JSOT 47 (1990), s. 51-66; S. Łach, *W Ps 82 mowa o bogach czy o sędziach?*, RTK 21,1 (1974), s. 25-28; G. Reim, *Studien zum alttestamentlichen Hintergrund*, s. 23.

²⁹ Por. W. Barclay, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, Warszawa 1987, s. 107; S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Poznań 1990, s. 368-370; tenże, *W Ps 82 mowa o bogach czy o sędziach?*, s. 28-36; Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, s. 676. Zob. S. Szymik, *Imiona 'El oraz 'Elohîm jako określenia Boga w Biblii Hebrajskiej*, w: „*Mów, Panie, bo słucha sługa Twój*”. *Księga pamiątkowa dla ks. prof. Ryszarda Rubinkiewicza SDB w 60. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 1999, s. 206-218.

interpretacji wersety Ps 82,1. 6-7 mogą być rozpatrywane w odniesieniu do bóstw, natomiast Ps 82,2-4 – w odniesieniu do ludzi. Warto zaznaczyć, że taka interpretacja dobrze współgra z krytyczną oceną sytuacji społecznej wyrażaną przez proroków w VII wieku przed Chr.³⁰.

W świetle powyższych propozycji identyfikacja tych, do których Bóg zwraca się w Ps 82, pozostaje jednak nadal problematyczna. W związku z tym, wielu egzegetów starało się zaproponować różny od Starego Testamentu materiał porównawczy, aby odnaleźć w nim najbardziej prawdopodobną interpretację tego psalmu w czasach Jezusa. W tej sytuacji naturalnym punktem odniesienia stała się literatura rabiniczna i qumrańska. Wśród studiów poświęconych badanej problematyce za szczególnie interesujące można uznać cztery rozwiązania:

1. Niektórzy uczeni uważają, że Ps 82 jest sceną przedstawiającą niebiański sąd Boży, gdzie postacie nazywane bogami utożsamia się ze swego rodzaju istotami nadludzkimi lub aniołami, także złymi. Taki angelologiczny kierunek rozwoju rozumienia tekstu wydaje się stać na przedłużeniu oryginalnego sensu Ps 82, czyli opisu zgromadzenia, gdzie osądowi podlegają pogańskie bóstwa³¹.

J.A. Emerton twierdzi, że Bóg zwraca się w tym psalmie do aniołów, które nadużyły władzy udzielonej im przez Niego nad narodami. Ta sama myśl zachowała się również w dokumencie *11Q Melchizedek* z Qumran, w którym Melchizedek, najprawdopodobniej traktowany jak anioł albo człowiek podniesiony do takiej rangi, pełni centralną funkcję wśród stworzeń niebiańskich zgromadzonych wokół Boga³².

³⁰ Por. K. Mielcarek, *Interpretacja frazy „bogami jesteście” (J 10,34) w świetle tradycji Starego Testamentu i literatury międzytestamentalnej*, CT 70,1 (2000), s. 64-72.

³¹ Por. J. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford 1991, s. 147-150; K. Mielcarek, *Interpretacja frazy „bogami jesteście”*, s. 72-75.

³² Por. J.A. Emerton, *The interpretation of Psalm 82 in John 10*, JTS 11 (1960), s. 329-332; tenże, *Melchizedek and the Gods. Fresh evidence for the Jewish background of John 10,34-36*, JTS 17 (1966), s. 399-401.

M. de Jonge i A.S. van der Woude również dostrzegają w terminie *'ēlōhīm* Melchizedeka i jego zwolenników, choć wspominają równocześnie o obecności złych aniołów. W rzeczywistości nie widzą oni jednak możliwości angelologicznej interpretacji Ps 82,6 w J 10,34, ponieważ kontrast ludzie – bogowie jest w tym tekście Janowym zbyt wyraźny³³.

2. Inni egzegeci sądzą natomiast, że w Ps 82 jest mowa o indywidualnych odbiorcach specjalnego Bożego objawienia. M.J.J. Menken utrzymuje, że właśnie postać Melchizedeka powinna być rozumiana jako powołany przez Boga prorok wywyższony do rangi istoty niebiańskiej. Badając literaturę żydowską i wczesnochrześcijańską, autor ten usiłuje wykazać, że wielu postaciom, przede wszystkim pełniącym funkcje o charakterze prorockim, było udzielane szczególne objawienie. Można zatem wyodrębnić pewne postacie, które, należąc do rodzaju ludzkiego, uczestniczyły także w niebiańskich zgromadzeniach³⁴.

M.É. Boismard twierdzi, że tradycja żydowska umieszcza Ps 82 w relacji do tekstów Pwt 1,9-18 i Wj 18,13-26 opowiadających o ustanowieniu w Izraelu pierwszych sędziów, następców Mojżesza, który był sędzią *par excellence*³⁵. Ludzie ci uczestniczyli we władzy sędziowskiej Boga i to prawdopodobnie pozwoliło psalmiście na nazywanie ich bogami i synami Najwyższego w Ps 82,6. Dlatego też, zdaniem Boismarda, tytuły te odpowiadają szczególnie Mojżeszowi, pierwszemu spośród sędziów

³³ Por. M. de Jonge, A.S. van der Woude, *11Q Melchizedek and the New Testament*, NTS 12 (1966), s. 301-326. Na temat powiązania Ps 82 i jego interpretacji z wczesnochrześcijańską nauką o przeobstwieńniu, zob. C. Mosser, *The earliest patristic interpretations of Psalm 82, Jewish antecedents, and the origin of Christian deification*, JTS 56 (2005), s. 30-74.

³⁴ Por. M.J.J. Menken, *The use of the Septuagint*, s. 370-382; K. Mielcarek, *Interpretacja frazy „bogami jesteście”*, s. 76-77.

³⁵ W opinii S. Faustiego, jest tutaj również aluzja do Wj 7,1, gdzie Bóg mówi do Mojżesza, że za pośrednictwem znaków uczyni go „jak-by Bogiem dla faraona” (por. *Rozważaj i głoś Ewangelię*, t. 1, s. 373).

i proroków, a jeszcze bardziej Jezusowi, który jest nowym Mojżeszem, oczywiście nieskończenie przewyższającym pierwszego³⁶.

3. Część komentatorów podtrzymuje stanowisko, że w Ps 82 Bóg zwraca się do sędziów Izraela, którzy dopuszczają się niesprawiedliwości w swoich sądach. Są oni nazwani bogami, ponieważ wymierzanie sprawiedliwości, w którym uczestniczą, jest domeną boską. Główną trudnością w przyjęciu takiej interpretacji jest jednak to, że Jezus charakteryzuje adresatów Ps 82 jako tych, do których zostało skierowane słowo Boże. Wyrażenie to mogłoby się więc odnosić do słowa skierowanego w tym psalmie do aniołów, ale przywódcy żydowscy pojmowali cały Izrael jako lud, do którego przemawiał Bóg³⁷.

R. Jungkuntz, przyjmując tę interpretację, twierdzi ponadto, że zdanie *kai ou dunatai luthēnai hē grafē* w J 10,35 nie oznacza, że Pismo zawsze mówi prawdę, lecz to, że musi się spełnić proroctwo. Jedyną częścią Ps 82, którą można by rozumieć jako proroctwo, jest w. 8. Zgodnie z nim, Jezus, odrzucając sędziów Izraela, sam stawałby się jego sędzią i wybawicielem. Tezę Jungkuntza osłabia jednak to, że u Jana czasownik *luō* nie występuje nigdzie w zestawieniu z czasownikiem *plēroō* oznaczającym spełnienie, jak to ma miejsce choćby w Mt 5,17³⁸.

³⁶ Por. M.É. Boismard, A. Lamouille, *Synopse de quatre Évangiles en français*, t. 3: *L'Évangile de Jean*, Paris 1987², s. 275; M.É. Boismard, *Moses or Jesus. An essay in Johannine christology*, Leuven 1993, s. 105-107. Zob. także P.N. Anderson, *The having-sent-me Father. Aspects of agency, encounter and irony in the Johannine Father-Son relationship*, Sem 85 (1999), s. 33-57.

³⁷ Por. G.R. Beasley-Murray, *John*, s. 176; D.A. Carson, *The Gospel according to John*, s. 397-398; K. Mielcarek, *Interpretacja frazy „bogami jesteście”*, s. 75-76.

³⁸ Por. R. Jungkuntz, *An approach to the exegesis of John 10,34-36*, CTM 35 (1964), s. 556-565. H. van den Bussche dodaje: „Dans ce texte, la mission divine est une mission de juge, mission plus haute que celle des juges d'Israël, car elle doit décider, par un jugement définitif, du sort du peuple de Dieu” (*Jean. Commentaire de l'Évangile spirituel*, Paris 1976², s. 337-338).

4. Jedną z najbardziej interesujących hipotez, która powstała w wyniku badań nad hebrajskimi midraszami, widzi w Ps 82 echo historycznych wydarzeń spod Synaju. Jej treść staje się jeszcze bardziej atrakcyjna, gdy weźmie się pod uwagę to, że wyjaśnienia dotyczące tekstów biblijnych udzielane przez rabinów musiały być szczególnie bliskie autorowi czwartej Ewangelii. W Ps 82 Bóg zwraca się zatem do ludu Izraela podczas przekazywania mu Prawa. Posłuszeństwo wobec niego miało zapewnić mu nieśmiertelność, dlatego Izraelici nazwani są bogami. Przekleństwo, które spadło na nich, było natomiast konsekwencją ich nieposłuszeństwa wyrażonego w uczynieniu złotego cielca. Interpretacja ta jest wprawdzie znacznie młodsza od Ewangelii Janowej, lecz jest jednak bardzo prawdopodobne, że wywodzi się ona ze znacznie starszej tradycji ustnej, która istniała już w czasach czwartego ewangelisty i była szeroko rozpowszechniona w środowiskach żydowskich³⁹.

A.T. Hanson dodaje do tej interpretacji twierdzenie, że w J 10,35 słowem Bożym, które zostało skierowane (dosłownie: przyszło) do Izraela, jest odwieczny Logos⁴⁰. Opinia ta nasuwa jednak poważną trudność, ponieważ biblijny zwrot *ho logos tou theou egeneto* jest tak typowy na określenie zleconego komuś przesłania Bożego, że trudno wyobrazić sobie, dlaczego czytelnik z I wieku po Chr. miałby coś jeszcze dodawać do jego znaczenia, chyba że jakieś istotne wskazówki znajdowałyby się w kontekście. Ponadto, interpretacja ta kładzie nacisk na postać,

³⁹ Por. J.S. Ackermann, *The rabbinic interpretation of Psalm 82 and the Gospel of John*, HTR 59 (1966), s. 186-191; K. Mielcarek, *Interpretacja frazy „bogami jesteście”*, s. 77-79; J.H. Neyrey, „*I Said: You are Gods*”. *Psalm 82,6 and John 10*, JBL 108 (1989), s. 647-663; H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. 2: *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, München 1924, s. 543.

⁴⁰ Por. A.T. Hanson, *John's citation of Psalm 82*, NTS 11 (1964-65), s. 158-162; tenże, *John's citation of Psalm 82 reconsidered*, NTS 13 (1967), s. 363-367.

która nie jest centralna w wypowiedzi Jezusa. Wyrażenie w J 10,35 mówi bowiem o tych, do których zostało skierowane słowo Boże, a nie o samym Słowie. Rozwiązanie to jest więc chybione i nie odpowiada logice tej Janowej perykopy⁴¹.

Wydaje się zatem, że jedynie trzy spośród czterech przedstawionych wyżej interpretacji odpowiadają myśli teologicznej Ewangelii Janowej. Pierwsza spośród nich, przedstawiająca bogów z Ps 82 jako istoty anielskie, musi być odrzucona, dlatego że nie uwzględnia elementu ludzkiego, który jest bardzo istotny w kontekście odpowiedzi Jezusa w J 10,34-36. Każda z pozostałych interpretacji ma także swoje mocne i słabe strony. Ostatecznie jednak, idąc za wieloma wybitnymi egzegetami, przyjmujemy tę, która jako adresatów słowa Bożego w Ps 82 widzi lud Izraela otrzymujący od Boga Prawo pod Synajem. Interpretacja ta odpowiada również najlepiej kontekstowi czwartej Ewangelii⁴².

⁴¹ Por. G.R. Beasley-Murray, *John*, s. 176-177; D.A. Carson, *The Gospel according to John*, s. 398; K. Mielcarek, *Interpretacja frazy „bogami jesteście”*, s. 82-83. Argumenty przemawiające za odrzuceniem hipotezy Hansona prezentuje szerzej S. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel*, s. 185-188.

⁴² Por. C.K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, s. 384-385; J. Beutler, *L'Ebraismo e gli Ebrei*, s. 58; D.A. Carson, *The Gospel according to John*, s. 398-399; I. de la Potterie, *La vérité dans saint Jean*, t. 2, Rome 1977, s. 763-764; J. Marsh, *The Gospel of St John*, London 1974, s. 407; S. Mędała, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, s. 137; K. Mielcarek, *Interpretacja frazy „bogami jesteście”*, s. 84-85; D.R. Sadananda, *The Johannine exegesis of God*, s. 126-130; R. Schnackenburg, *The Gospel according to St John*, t. 2, s. 311; L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań-Warszawa 1975, s. 268-269.

S. Pancaro pogłębia jeszcze tę interpretację. Jego zdaniem, słowem Boga (*ho logos tou theou*) jest zarówno objawienie starotestamentalne, czyli Tora, jak i nowotestamentalne, czyli słowa Jezusa. Tymi zaś, do których to słowo zostało skierowane i którzy mogą być nazywani bogami oraz synami Najwyższego, jest zarówno Izrael, jak i chrześcijaństwo. Przyjście słowa Bożego do Izraela uczyniło bowiem ludzi bogami, dziećmi Bożymi. Jan ma zatem na myśli Izrael Boży, dosłownie dawny Izrael, a domyślnie nowy Izrael, który jest kontynuacją dawnego i dziedzicem jego przywilejów (por. *The Law in the Fourth Gospel*, s. 179-185).

W J 10,34-35 Jezus, który sam jest Słowem, odwołuje się do świadectwa słowa Bożego zawartego w Piśmie przede wszystkim dlatego, że miało ono zawsze duże znaczenie w dyskusjach z Żydami. To odwołanie się zostało jeszcze wzmocnione przez dwie frazy: *egō eipa* (J 10,34) i *ou dunatai luthēnai hē grafē* (J 10,35). Pismo nie może więc utracić swojej wartości i ważności, a to, co zostało napisane, musi być przyjęte, ponieważ za świętym tekstem stoi autorytet samego Boga. Jeżeli zatem Prawo nazywa bogami tych, do których zostało skierowane słowo Boże (J 10,35 – przesłanka mniejsza, *minor*), to o ileż bardziej Ten, którego Bóg konsekrował i posłał na świat, może nazywać samego siebie Synem Bożym (J 10,36 – przesłanka większa, *maior*). Argumentując na sposób rabinacki, Jezus stwierdza więc w J 10,34-36, że nie można uważać za bluźnierstwo tego, gdy nazywa On siebie Synem Bożym. Jezus jest bowiem w głębszej relacji z Bogiem niż osoby nazwane bogami w zacytowanym przez Niego Ps 82,6.

Sommario

In Gv 10,34-35 Gesù, che è la Parola, si appella alla testimonianza della parola divina contenuta nella Scrittura. Questo richiamo viene rafforzato dalle due frasi: *ego eipa* (10,34) e *ou dunatai luthenai he grafe* (10,35). Quindi la Scrittura non può perdere il suo valore neppure la sua importanza, e quello che è scritto deve essere accolto, poichè dietro il testo sacro si trova l'autorità di Dio stesso. L'argomentazione di Gesù in questa discussione è tipicamente rabinica. Gesù dimostra che non può essere considerato bestammiatore per il fatto che chiama se stesso figlio di Dio. La sua relazione con Dio (di ascolto, obbedienza ed amore) è ancora più profonda di quella in cui si trovano coloro che in Sal 82,6, grazie all'ascolto della parola divina, vengono chiamati „dèi”.

Ks. Tomasz Tomaszewski
ul. Seminaryjna 2
75-817 Koszalin
e-mail: tomtomaszewski@op.pl

Ks. TOMASZ TOMASZEWSKI (ur. 1975), kapłan diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej, doktor nauk teologicznych w zakresie biblistyki (KUL 2007), adiunkt w Katedrze Egzegezy i Teologii Biblijnej Nowego Testamentu na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego oraz prefekt w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej.