

Feliks Gryglewicz

Dwie wzmianki o chrzcie w Ewangelii św. Jana

Collectanea Theologica 37/1, 66-76

1967

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

DWIE WZMIANKI O CHRZCIE W EWANGELII ŚW. JANA*

Dyskusję na temat sakramentów w czwartej Ewangelii egzegeci prowadzą już od dłuższego czasu¹. Wiadomo wszystkim, że Jan nie podał ustanowienia sakramentów, specjalnie Eucharystii ani chrztu; czytelnikowi więc, który uświadamia sobie, że św. Jan opisuje życie Chrystusa Pana, podczas gdy sakramenta są wyrazem życia Kościoła² istniejącego po Jego wniebowstąpieniu, narzuca się pytanie, czy w czwartej Ewangelii mogą być i czy są wzmianki o sakramentach.

R. Bultmann uważa, że autor czwartej Ewangelii takich wzmianek nie podaje, a nawet że św. Jan jest przeciwny sakramentom³, O. Cullmann natomiast mimo krytyki wielu, a przede wszystkim W. Michaelisa, prawie w każdym fragmencie czwartej Ewangelii takie wzmianki widzi⁴. R. Bultmann jednak za nieautentyczne uważa i usuwa z tekstu czwartej Ewangelii te miejsca,

* Fragment rozprawy pt. *Duchowy charakter Ewangelii św. Jana*.

¹ Zob. zestawienie, jakie podaje R. E. Brown, *The Johannine Sacramentary Reconsidered*, *Theological Studies* 23 (1962) 184—187; Literaturę podaje R. Schnackenburg, *Die Sakramente im Johannes-evangelium*, w: *Sacra Pagina*, Paris 1959, t. 2, s. 235, uw. 1.

² O tym, że Ewangelia św. Jana, względnie jej części wcześniej zredagowane były liturgicznymi tekstami recytowanymi w czasie kościelnych nabożeństw, pisali: G. P. Wetter, *Die Verherrlichung im Johannes-Evangelium*, Stockholm 1918, s. 32—113; K. Kundsinn, *Topologische Überlieferungsstoffe im Johannes-Evangelium*, Göttingen 1925, s. 54—58; W. H. Raneey, *The Relation of the Fourth Gospel to the Christian Cultus*, Giessen 1933; G. Delking, *Der Gottesdienst im Neuen Testament*, Berlin 1952, s. 17 n. 62, 87n. 158.

³ R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1967¹¹, przede wszystkim s. 98, uw. 2; s. 161n; 360. Podobnie H. Köster, *Geschichte und Kultus im Johannesevangelium und bei Ignatius von Antiochien*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 54 (1957) 56—69.

⁴ O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, Zürich 1962¹; W. Michaelis, *Die Sakramente im Johannesevangelium*, Berlin 1946; O. Cullmann, *Evangile johannique et l'histoire de salut*, *New Testament Studies* 11 (1964—65) 118. Wywody O. Cullmanna prawie bez zastrzeżeń przyjęli: L. Bouyer (*Le quatrième Evangile*, Paris 1956³, zob. również co L. Bouyer pisze w recenzji: *Bible et Vie Chrétienne* 1, 1953, 121n), B. Vawter (*The Johannine Sacramentary*, *Theological Studies* 17, 1960, 151—166), A. Hamman, (*Lignes maitresses de la prière johannique*, *Studia Evangelica*, Berlin 1959, t. 1, s. 310—312), E. Lohse (*Wort und Sakrament im Johannesevangelium*, *New Testament Studies* 7, 1960—61, 110—125) i R. Mehl (*Zur Bedeutung von Kultus und Sakrament im vierten Evangelium*, *Evangelische Theologie* 15, 1955, 65—74).

w których inni wspomnianych wzmianek się dopatrują, w interpretacji zaś O. Cullmanna np. każda wzmianka o wodzie jest aluzją do chrztu. Zarówno jedno jak i drugie trzeba uważać za przesadę. Gdzie jednak szukać wzmianek o Sakramentach św. i jaką rolę spełniają one w czwartej Ewangelii?

Odszukanie tych wzmianek nie przedstawia trudności, gdyż sam św. Jan przez niespotykane zwroty zasygnalizował miejsca, w których o sakramentach mówi. Chcemy przyjrzeć się dwom takim miejscom, w których św. Jan mówi o sakramencie chrztu, a mianowicie rozmowie z Nikodemem i opowiadaniu o uzdrowieniu ślepego od urodzenia.

O. Cullmann zwrócił uwagę na słowa o podwójnym znaczeniu i wyliczył przede wszystkim te, które znajdują się w perykopie o rozmowie Chrystusa Pana z Nikodemem, J 3, 1-21⁵. Chrystus Pan mówił wtedy o narodzeniu się i nie wiadomo czy greckie słowo „*anóthen*” przy tym użyte mówi o narodzeniu „ponownym”, czy o narodzeniu „z góry” (w. 3). Nikodem zrozumiał słowa Chrystusa Pana o „ponownym” narodzeniu i dziwił się „jak może człowiek narodzić się będąc starym? Czyż może do łona swojej matki drugi raz wejść i narodzić się?” (w. 4).

Dalej nie wiadomo czy Chrystus Pan mówił o wietrze czy o Duchu św., obydwa bowiem znaczenia ma słowo „*pneuma*” tutaj użyte. Z dalszej części O. Cullmann sygnalizuje słowa „*hypothenai*” (w. 8) i „*edoken*” jako takie, które można interpretować, pierwsze o różnych fazach tego, co u Jana obejmuje pojęcie uwielbienia, drugie zaś o wysłaniu Chrystusa Pana na świat albo o wydaniu Go na śmierć⁶. W rozmowie z Nikodemem spotykamy zatem cztery słowa o podwójnym znaczeniu, a każde z tych znaczeń może być wykorzystane w tym kontekście, w którym słowo zostało umieszczone.

Najbardziej dziwne w tym jednak jest zdanie, w którym Chrystus Pan mówi sam o sobie, „Zaprawdę, zaprawdę mówię ci, że o tym, co wiemy i opowiadamy i o tym co widzieliśmy, świadczymy, a świadectwa naszego nie przyjmujecie” (w. 11). W zdaniu tym bowiem poza bezpośrednim zwróceniem się do Nikodema Chrystus Pan o sobie mówi najpierw w liczbie pojedynczej, a potem cztery czasowniki i jeden zaimek umieszcza w liczbie mnogiej. Zamienia-

⁵ O. Cullmann, *Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums*, *Theologische Zeitschrift* 4/1948/360—372; O. Cullmann, *op. cit.*, s. 49—55. Bibliografię nowszych prac o rozmowie z Nikodemem podaje I. de la Potterie, *Naitre de l'eau et naitre de l'Esprit. Le texte baptismal de J 3, 5*, w: I. de la Potterie—t. Lyonnet, *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien*, Paris 1965, s. 31, uw. 1.

⁶ 1 J 4,9: *apestilen*; Rz 8, 22: *paredoken*.

nie liczby pojedynczej na mnogą w tym zdaniu jest czymś normalnie niespotykanym⁷ i budzi zdziwienie u czytelnika.

Oprócz tego czytelnik może zauważyć, że druga część rozmowy z Nikodemem, w tekście od 13 w.⁸, to są bezosobowe wywody, o których nie tylko nie wiemy, czy są dalszym ciągiem rozmowy Chrystusa Pana z Nikodemem, ale nawet tego, czy są słowami Chrystusa Pana, czy też wywodami autora czwartej Ewangelii⁹. Wszystko to razem czytelnikowi stwarza trudności i zmusza go do szukania właściwego znaczenia zarówno podanych słów jak i całej perykopy, w której one się znajdują.

Podstawową myślą rozmowy z Nikodemem jest myśl o zbawieniu wyrażona słowami: „widzieć królestwo Boże” (w. 3), względnie „wejść do królestwa Bożego” (w. 5). Warunkiem do jego osiągnięcia jest drugie narodzenie się człowieka scharakteryzowane jako narodzenie się „ponowne”, lub narodzenie się „z wysoka”. Chociaż we wcześniejszych tekstach Nowego Testamentu greckie słowo *anōthen* było używane nie w lokalnym, ale w czasowym znaczeniu, tj. „ponownie”¹⁰, to jednak w Ewangelii św. Jana zawsze ono mówi o kierunku od góry, z wysoka¹¹. Zresztą sam Chrystus Pan wyjaśnił jego znaczenie mówiąc do zdziwionego Nikodema: „Zaprawdę, zaprawdę mówię ci, jeżeli się kto nie narodzi z wody i Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego” (w. 5). To drugie narodzenie się zatem jest narodzeniem, w którym woda i Duch św. spełniają podstawową

⁷ I. de la Potterie (l. c., s. 60) zwraca jeszcze uwagę na zamianowanie czasów słowa „*gennasthai*”. W tekście występuje czas przeszły, aoristus, w w. 3. 4. 5. 7, a perfectum w w. 6. 8. Zamianę tę jednak narzuciła autorowi treść.

⁸ Drugą część rozmowy z Nikodemem od w. 13 rozpoczynają: J. E. Belser, *Das Evangelium des heiligen Johannes*, Freiburg im Br. 1905, s. 107; F. Tillmann, *Das Johannesevangelium*, Bonn 1922³, s. 67; O. Cullmann, op. cit., s. 74—78; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Freiburg 1965, t. 1, s. 393. Drugą część od 15 lub 16 w. rozpoczynają: J. M. Lagrange, *Evangile selon Saint Jean*, Paris 1927⁴, s. 82; J. H. Bernard, *A. Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, Edinburg 1928 t. 1, s. 117; F. Bauer, *Das Joannes-Evangelium*, Tübingen 1933³, s. 336.

⁹ R. Schnackenburg (*Die „situationsgelösten” Redestücke in Joh 3*, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 49, 1958, 88—99) jest przekonany, że J 3, 13—21 stanowi drugą część homilii Ewangelisty. Pierwszą jej część ma się znajdować w w. 31—36. Zob. R. Schnackenburg, op. cit., s. 393n; J. —G. Gourbillon (*La parabole du serpent d'airain la „lacune” du ch. III. de l'Evangile selon S. Jean*, *Vivre et penser*, 2, 1942, 213—226) chciałby J 3, 14—21 przerzucić po J 12, 31.

¹⁰ I P 1, 3. 23; Tyt 3, 5; J 3, 3 (Wulgata oraz przekłady syryjskie i koptyjskie).

¹¹ J 3, 31; 19, 11. 23; por. Jak 1, 17; 3, 15. 17. Zob. H. L. Strack — P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1924, t. 2. s. 420—423.

rolę. Dokonuje się ono w sposób duchowy wtedy, gdy człowiek wodą zostanie obmyty, a równocześnie działać na niego będzie Duch św.¹²

Obmycie wodą i jego znaczenie dla duchowego życia człowieka było wszystkim znane z działalności i nauczania Jana Chrzciciela. On w wodach Jordanu udzielał chrztu, a synoptycy mówią, że był to chrzest „na odpuszczenie grzechów”¹³. Przy chrzcie, którego Jan Chrzciciel udzielił Chrystusowi Panu, było widać Ducha św.¹⁴ Jan Chrzciciel wreszcie zapowiedział chrzest „w Duchu św.”¹⁵.

Działanie Ducha św. Chrystus Pan przyrównuje do wiatru. Jak można słyszeć wiatr, „ale nie wiesz skąd przybywa ani dokąd dąży” (w. 8) tak samo jest z Duchem św. Nie da się poznać jego istoty ani zamiarów, ale można poznać jego działalność. On bowiem przemienia człowieka, odradza go do nowego, niewidzialnego życia, on daje mu nowe życie i zlewa siłę na niego, aby służył Bogu¹⁶.

To odnowienie nazwane przez Chrystusa Pana „narodzeniem z wody i Ducha”, kiedy to następuje obmycie z dawnych grzechów i wprowadzenie do duszy nowego życia, dokonuje się przy udzielaniu chrztu. Chrzest więc jest tym nieodzownym środkiem, aby można było wejść do królestwa Bożego.

Greckie słowo „*anóthen*” określało chrzest jako moment tego narodzenia. Chrzest jest to zatem drugie, „ponowne” narodzenie się. Gdy jednak pierwsze narodzenie się, to było fizyczne przyjscie człowieka na świat, drugie nie jest dokładnie takim samym narodzeniem się ponownym, jak początkowo przypuszczał Nikodem. Jest to narodzenie się duchowe do życia w zjednoczeniu z Chrystusem Panem. To ponowne narodzenie się ma swoje źródło w Duchu św., pochodzi od Boga, można zatem mówić, że ono pochodzi „z wysoka”.

Nikodem nie mógł tego zrozumieć, temu właśnie jednak dziwił się Chrystus Pan. Nikodem bowiem jako nauczyciel Izraela powinien był wiedzieć o wewnętrznym odnowieniu narodu przez Ducha Bożego w czasach mesjańskich¹⁷. Na skutek tego jednak Chrystus Pan żąda od niego wiary. Chrystus Pan świadczy o tym, co widział u swego Ojca w niebie (w. 11-13). Zgodnie z Jego decyzją jak waż Mojżesza na pustyni, tak On ma być podwyższony, aby każdy kto wierzy w Niego, miał żywot wieczny. Bóg bowiem z tak wielką mi-

¹² O stosunku tych dwóch elementów do siebie pisze I. de la Potterie, l. c., s. 59—61.

¹³ Mk 1, 4; 3, 3. W. Michaelis, *Zum jüdischen Hintergrund der Johannestaufe*, Judaica 7, s. 81—120.

¹⁴ Mt 3, 16; Mk 1, 9; Łk 3, 22; por. J 1, 32—34

¹⁵ J 1, 33; Mk 1, 8; por. Mt 3, 11; Łk 3, 16

¹⁶ J 16, 13; Rz 8, 26; Tyt 3, 5. Zob. F. M. Braun, *La vie d'en haut* (Jo 3, 1—15), *Revue des Sciences Philosophique et Theologique* 40/1956/ 3—24.

¹⁷ Iz 11, 2; 44, 3; 59, 21; Joel 3, 1/2, 28; Ez 11, 19; 36, 25—37. F. M. Braun, *L'eau et l'Esprit*, *Revue Thomiste* 49/1949/ 8. O nowym narodzeniu się zob. M. E. Boisnard, *Quatre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre*, Paris 1961, s. 30—37.

łością odnosi się do ludzi, że nawet Jego, choć jest jedynym Jego Synem, dał po to, aby nikt z nich nie zginął na wieki, żeby każdy osiągnął wieczne życie.

Wspomniane w tej wypowiedzi Chrystusa Pana dwa słowa o „podwyższeniu” Chrystusa Pana i o tym, że „dał” Go Bóg-Ojciec, mogą być rozumiane o uwielbieniu Chrystusa Pana i o tym, że Bóg-Ojciec z miłości posłał Go ludziom. Takie znaczenie obydwóch tych słów będą zgodne z innymi wypowiedziami Chrystusa Pana zanotowanymi w czwartej Ewangelii. Wydaje się jednak, że obydwie te słowa trzeba przede wszystkim rozumieć o krzyżowej męce, gdyż w takiej interpretacji uwydatnia się związek chrztu z męką Chrystusa Pana, w czasie której „został zbawiony świat przez Niego” (w. 17).

Niespotykane zwroty, których autor tak wiele nagromadził w opowiadaniu o rozmowach Chrystusa z Nikodemem wskazują czytelnikowi na chrzest i mówią o jego teologicznej treści.

Cała perykopa jest opowiadaniem o rzeczywistej rozmowie Chrystusa Pana z Nikodemem. Poza grzecznościowymi słowami wstępnymi (w. 2) wskazują na to bezpośrednie zwroty: „nie dziw się” (w. 7) i wzmianka o Nikodemie jako nauczycielu Izraela, który nie rozumie tego, co powinien rozumieć, a nawet innych o tym uczyć (w. 10).

Poza tymi jednak nawiązaniami rozmowa ta wygląda jak streszczenie katechezy o chrzcie¹⁸. Po wstępnym zdaniu (w. 2), które jest godne uczonego, pytania Nikodema są naiwne¹⁹: „jak może człowiek narodzić się będąc starym? czyż może do łona matki swej po raz drugi wejść i narodzić się?” (w. 4); „w jaki sposób to stać się może?” (w. 9). Pytania te wyglądają jak szkolne pytania zadawane przez ucznia lub katechumena katechiście.

Cała druga część perykopy (w. 13 - 21) jest bezosobowa, nie nawiązuje ani do Nikodema ani do aktualnych warunków, w których rozmowa była przeprowadzona. Zdania, które się na nią składają mogły być powtórzone w każdym innych okolicznościach poza rozmową z Nikodemem.

Słowa Chrystusa Pana rozpoczynające rozmowę (w. 3) nie nawiązują do wstępu, ale są podstawowym stwierdzeniem o konieczności chrztu jako narodzenia się z wysoka do zbawienia. Słowa te, szczególnie słowa o narodzeniu zostały potem wyjaśnione (w. 5 - 6). Na-

¹⁸ M. J. Lagrange, op. cit., s. 72; D. Mollat, *L'Evangile et les épîtres de saint Jean*, Paris 1953; X. Léon-Dufour, *Actualité du quatrième Evangile*, Nouvelle Revue Theologique 76/1954/425; S. Mender (Nikodemus, The Journal of Biblical Literature 77, 1958, 302n) mówi tu o kazaniu, R. Schnackenburg (*Die „situationsgelösten”*, l. c., s. 93-96; *Johannes-evangelium*, op. cit., s. 393n) o homilii. A. Corell (*Consummatum est. Eschatology and Church in the Gospel of St John*, London 1958, s. 47) mówi ogólnie o śladach nauczania kościelnego w tekście czwartej Ewangelii.

¹⁹ Zob. S. Mender, l. c., s. 298n.

stępuje część katechezy o działalności Ducha św., które jest oparta o porównanie z wiatrem (w. 8). Do całości zaś potrzeba silnej wiary, której treścią jest osoba Chrystusa Pana i z której wynikają moralne obowiązki²⁰.

Osoba Chrystusa Pana to Syn Boży, który świadczy o tym, co widział u Boga-Ojca i który za ludzi poniesie krzyżową śmierć, a przez to ich zbawi (w. 11 - 17). Trzeba więc w Niego wierzyć. Kto nie uwierzy, tego czeka sąd, bo to odrzucenie wiary jest wynikiem złego postępowania oraz tego, że ktoś nie chce opuścić ciemności, aby pójść do światła, które przyszło na świat (w. 18 - 21).

Na tym ostatnim fragmencie specjalnie widać, że druga część rozmowy z Nikodemem jest katechezą związaną ze chrztem. Powtarza on bowiem ten sam temat, a nawet używa tych samych wyrażen, które spotykamy w Ef 5, 8—13.

Obydwa fragmenty, tj. J 3, 19—21 i Ef 5, 8—13 mają za podkład przeciwstawienie światła i ciemności i mówią najpierw o złych uczynkach, których się strzec trzeba, a następnie o uczynkach dobrych, które trzeba wyciągnąć na światło. W związku z tym w obydwóch tych fragmentach występują też same wyrażenia.

Słowo „*ergon*” występuje na określenie „uczynków”, choć charakterystyka tych uczynków jako złych lub jako dobrych jest zrobiona przy pomocy różnych przymiotników²¹. Słowo „*skotos*, ciemności” występuje na określenie grzechów i tego środowiska, w którym ludzie grzechy popełniają²². Potępienie złego postępowania zarówno św. Paweł jak i św. Jan wyrażali tym samym słowem „*elegchein*, ganić”²³. To samo słowo „*aletheia*, prawda” w obydwóch fragmentach mówi o postępowaniu zgodnym z nauką Chrystusa Pana²⁴. Zarówno św. Jan jak i św. Paweł pragną, aby takie postępowanie było jawne i wyrażają to przy pomocy tego samego słowa „*faneroun*, okazać”²⁵. Słowo „*fos*, światło” także u obydwóch autorów jest przeciwstawione ciemnościom. Słowo to zarówno u św.

²⁰ I. de la Potterie (l. c., s. 48 n) robi rozróżnienie pomiędzy niedoskonałą wiarą na początku opowiadania (J 2, 23—3, 2), a doskonałą wiarą w imię jedyne Syna Bożego (w. 18) na końcu perykopy (3, 11—21) Por. J. Dupont, *Nom du Jesus, Dictionnaire de la Bible, Supplement*, t. 6, kol 527—530.

²¹ J 3, 19: złe uczynki; 20 i 21: uczynki jego (w w. 20 w złym, a w w. 21 w dobrym znaczeniu); 21: uczynki w Bogu dokonane. Ef 5, 11: uczynki bezowocne ciemności. Obok tego występuje jeszcze: w J 3, 20: „błędnie postępuję”, a w Ef 5, 12: „w tajemnicy się dzieje”.

²² J 3, 19: umiłowali ciemności; Ef 5, 8: byliście ciemnością; 11: uczynki ciemności.

²³ J 3, 20: aby nie były zganione uczynki jego; Ef 5, 11: raczej zganicie (uczynki bezowocne ciemności); 13: wszystko zaś to na skutek nagany... Zob. F. Büchsel, *elegein*, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 2, s. 470—474.

²⁴ J 3, 21: kto wykonuje prawdę; Ef 5, 9: owoc światła... w prawdzie.

²⁵ J 3, 21: aby się okazały jego uczynki; Ef 3, 13: staje się jawne dzięki światłu, bo wszystko, co się staje jawne...

Pawła jak i u św. Jana ma różne odcienie znaczeniowe. Oscyluje ono pomiędzy światłem dziennym²⁶, życiem chrześcijańskim będącym pod wpływem nauki Chrystusa Pana²⁷, a samym Chrystusem Panem określonym jako światło²⁸. Ponadto jeszcze list do Efezjan łączy wiernych z Chrystusem Panem stwierdzając, że oni są „światłem w Panu” (Ef 5,8), a Ewangelia mówi o dobrych ich uczynkach, że „w Bogu są dokonane” (J 3, 21).

Fragment św. Pawła, w którym spotkaliśmy podobny temat i te same wyrażenia co u św. Jana, należy do części parenetycznej listu do Efezjan i podaje upomnienia, fragment ten zatem ma zupełnie inny charakter aniżeli rozmowa z Nikodemem w czwartej Ewangelii. Wskazane podobieństwa tematu i wyrażen nie mówią o bezpośredniej zależności autora Ewangelii od autora listu do Efezjan. Raczej trzeba mówić tu o wykorzystaniu tej samej tradycji lub tradycji do siebie zbliżonych. Z treści tego, co wykorzystali, wynika, że była to katecheza głoszona do tych, którzy mieli przyjąć chrzest.

W tej katechezie specjalną uwagę trzeba poświęcić słowom Chrystusa Pana, które mówią o wartości jego świadectwa, a równocześnie charakteryzują jego osobę: „O tym, co wiemy, opowiadamy i o tym, co widzieliśmy, świadczymy” (w. 11). Na słowa te składają się cztery czasowniki postawione w liczbie mnogiej. Podobny układ złożony z czterech czasowników o podobnej treści postawionych w liczbie mnogiej spotykamy w 1 J 1, 1, gdzie św. Jan uwydatnia swój osobisty z osobą Chrystusa Pana kontakt po to, aby swojemu świadectwu dać jak największą dozę wiarygodności²⁹. Układ ten jest jeszcze dwa razy powtórzony w 1 J 1, 2-3. We wszystkich czterech wskazanych tutaj miejscach występuje greckie słowo „*heorakamen*” które to słowo, a specjalnie jego forma, jest ulubioną formą św. Jana³⁰. W trzech jednak z tych miejsc, a ponadto w słowach Jana Chrzciciela z czwartej Ewangelii występuje zestawienie słów, które mówią na temat „świadczania” o tym, co było „widziane”, prawie zawsze bezpośrednie zestawienie ze sobą słów „*heorakamen — martyroumen*”³¹. Układ ten zatem, choć w J 3, 11 referuje

²⁶ J 3,20: nienawidzi światła; 21: nie przychodzi do światła... przychodzi do światła; Ef 5,21: stają się jawne dzięki światłu.

²⁷ J 3, 19: ludzie umiłowali raczej ciemności niż światło; Ef 5, 8: jesteście teraz światłem; 9: owoc światła; 13: co się staje jawne, jest światłem.

²⁸ J 3, 19: światło przyszło na świat; Ef 5, 8: dzieci światła. O Ef 5, 8—13 zob. P. Dacquino, *Filii lucis in Eph 5, 8—14*, Verbum Domini 36 (1958) 221—224; H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, Leipzig 1964, s. 236—240.

²⁹ Ks. F. Gryglewicz, *Listy katolickie*, Poznań 1959, s. 343—346.

³⁰ T. Bromboszcz (*Die Einheit des Johannes-Evangeliums*, Katowice 1927, s. 79) notuje że u samego św. Jana słowo „*horan*” występuje tyle razy, ile u wszystkich synoptyków.

³¹ J 3, 11: *ho heorakamen, martyroumen*; 1 J 1, 2: *kai heorakamen kai martyroumen*; J 1, 34: *kai heoraka kai memartyreka*. W 1 J 1, 3 występuje zestawienie ze słowem synonimowym: *ho heorakamen... apaggellomen*.

słowa Chrystusa Pana i jest wstawiony w jego usta, to jednak prawdopodobnie pochodzi od autora czwartej Ewangelii. Do takiego wniosku dochodzimy nie tylko na podstawie wskazanego podobieństwa w zestawieniach słów, ale również i przede wszystkim dlatego, że w tym, co św. Jan pisze o sobie, spotykamy liczbę mnogą, tutaj zaś liczba mnoga występuje w czasownikach, mimo że Chrystus Pan mówi o sobie tylko samym i że zdanie od liczby pojedynczej się rozpoczęło.

To wszystko, a szczególnie to, co wynika z zestawienia z Ef 5, 8 - 15 i z 1 J 1, 1. 2 - wskazuje nam, że perykopa czwartej Ewangelii podająca rozmowę z Nikodemem referuje rzeczywistą rozmowę, jaką Chrystus Pan przeprowadził z żydowskim uczonym w Jeruzolimie, treść jednak tej rozmowy została tak w czwartej Ewangelii zre-dagowana, że zmieściło się w niej streszczenie katechezy na temat chrztu³², jaką w Kościele przeprowadzano w tym czasie, kiedy św. Jan pisał swoją Ewangelię.

Z treścią rozmowy Chrystusa Pana z Nikodemem trzeba połączyć to, co jest treścią opowiadania czwartej Ewangelii o uzdrowieniu ślepego od urodzenia, J, 9, 1 - 41. W tym opowiadaniu niezwykajnym szczegółem jest interpretacja nazwy sadzawki Siloe. Obok tego w tej perykopie występuje słowo „*tyflos*, ślepy” w dwóch różnych znaczeniach³³.

Opowiadając o uzdrowieniu ślepego od urodzenia św. Jan podaje polecenie Chrystusa Pana, aby on obmył się w sadzawce „*Siloam*, to znaczy: Posłany” (w. 7). Taka interpretacja nazwy sadzawki Siloe musiała wywołać zdziwienie czytelnika. Hebrajska bowiem nazwa „*Sziloach*” jest rzeczownikiem, który znaczy: „ten, który posyła”³⁴, oczywiście wodę, gdyż nazwa ma na uwadze kanał, którym przechodzi woda ze źródła Ain Siti Miriam (Gihon). Nazwa ta została przeniesiona na sadzawkę, do której woda dochodzi. Nazwa ta zatem odnosi się do miejsca. W interpretacji, którą podaje św. Jan, nazwa „*Siloam*” jest imiesłowem biernym i jest odniesiona do soby. Ponieważ w całym opowiadaniu jest mowa o ślepym, dlatego na pierwszy rzut oka wydaje się, że nazwa powinna się odnosić do ślepego, który został posłany przez Chrystusa Pana, aby w sadzawce się obmył,

³² I. de la Potterie (l. c., s. 53—57) dowodzi, że w rozmowie z Chrystusem Panem była tylko mowa o wierze jako działalności Ducha św. Jego zdaniem św. Jan pod wpływem późniejszego nauczania Chrystusa Pana, praktyki pierwotnego Kościoła na nim opartej i pod wpływem tego, czego sam nauczał, tzn. pod wpływem długo już żywej tradycji kościelnej spre-cyzował wypowiedź skierowaną do Nikodema, która miała miejsce na początku publicznej działalności Chrystusa Pana przez dodanie do niej wzmianki o chrzcie.

³³ O. Cullmann, *op. cit.*, s. 52. 84—88

³⁴ P. Joüon, *Grammaire de l'hebreu biblique*, Rome 1947, s. 391, § 129 n. B. Davidson, *The Analytic Hebrew and Chaldee Lexicon*, London b. r. w. s. DCCXVII; H. L. Strack — P. Billerbeck, *op. cit.*, t. 2, s. 530—533

a przez to żeby w cudowny sposób przejrzał. Równocześnie jednak nazwa „Siloam, Posłany” może odnosić się do samego Chrystusa Pana³⁵, a wtedy będzie miała na uwadze to, że On jako Syn Boży został posłany na świat przez Boga-Ojca. On jest tym, który daje światło ślepemu i otwiera mu oczy.

Fakt otwarcia oczu w tym opowiadaniu bardzo silnie został podkreślony przez ciągłe powtarzanie tego, że człowiek był „ślepy”³⁶, że obecnie „widzi”, że „przejrzał” lub, że dzięki Chrystusowi Panu „otworzyły mu się oczy”³⁷. Po wielokrotnych badaniach jednak i po wyrzuceniu z synagogi Chrystus Pan spotkał uzdrowionego i wtedy następuje wyjaśnienie znaczenia pojęć: „ślepy” i „ten, który widzi”, a więc wyjaśnienie znaczenia cudu i opowiadania o nim. Chrystus Pan zapytał uzdrowionego: „czy wierzysz w Syna człowieczego?” (w. 35). Po usłyszeniu słów, w których jest wyrażona gotowość uwierzenia mówi, że Synem człowieczym jest On sam, „ten, na którego patrzysz i który mówi z tobą” (w. 37). Wtedy uzdrowiony upadł przez Chrystusem Panem, wyznał swoją wiarę, a Chrystus Pan zaczął mówić na temat ślepych.

Chrystus Pan przyszedł na świat po to, „aby ci, którzy nie widzą, widzieli, a widzący aby ślepymi zostali” (w. 39). Oczywiście mowa tu już nie o ślepych i widzących w znaczeniu dosłownym, ale o duchowym widzeniu i o duchowej ślepcocie. Polega ona na przyjęciu wiary lub jej odrzuceniu. Ślepy dzięki uzdrowieniu przejrzał, ale równocześnie uwierzył w Chrystusa Pana. Żydzi natomiast, którzy widzą, przyglądają się Chrystusowi Panu i Jego cudom, stają się ślepymi w duchowym znaczeniu, bo nie chcą uwierzyć³⁸.

Tę wypowiedź Chrystusa Pana dobrze zrozumieli ci faryzeusze, którzy właśnie znajdowali się w pobliżu Chrystusa Pana, przypatrywali się i przysłuchiwali temu, co On mówił. Zapytali Go więc: „czy i my jesteśmy ślepi?” (w. 40). Pytanie ich może tylko mówić o duchowej ślepcocie, odpowiedź Chrystusa Pana jednak rozróżnia obydwa znaczenia ślepoty: „jeżeli bylibyście ślepi, nie mielibyście grzechu” (w. 41), ponieważ jednak oni widzą dobrze, dlatego trwają w grzechu.

Przy takim wyjaśnieniu uzdrowienie ślepego od urodzenia jest symboliczną czynnością, a sam uzdrowiony — typem każdego, dla

³⁵ M. — J. Lagrange, *op. cit.*, s. 261; W. Bauer, *op. cit.*, s. 135

³⁶ *tyflos*: J 9, 1. 2. 13. 17. 18. 19. 20. 24. 25. 32

³⁷ *blepo*: J 9, 7. 15. 19. 21. 25; *anablepo*: J 9, 11. 15. 18 (2 razy); *anoigein tous ofthalmous* w różnych formach: J 9, 10. 14. 17. 21. 26. 30. 32; por J 10. 21; 11, 37

³⁸ W całej tej perykopie występuje silny związek ślepoty i grzechu. Zob. R. E. Brown, l. c., s. 196.

kogo Chrystus Pan stanie się „światłem świata” (w. 5), kto uwierzy³⁹ i przez chrzest obmyje się w tym, który jest „Posłany”.

O. Cullmann jest przekonany, że nałożenie błota na oczy ślepego (w. 6) było włożeniem rąk na tego, który miał przyjąć chrzest; wyrzucenie uzdrowionego z synagogi (w. 22. 34) było nie jednorazowym aktem; że dialog pomiędzy Chrystusem Panem a uzdrowionym (w. 35 - 41) jest tak zbudowany, jak liturgiczne pytania i odpowiedzi najstarszych rytuałów⁴⁰. Wnioski te idą zbyt daleko.

Spomiędzy dwóch perykop czwartej Ewangelii, o których mówiłiśmy, tj. rozmowy z Nikodemem i uzdrowienia ślepego od urodzenia, pierwsza ma bardziej wyraźną wzmiankę o chrzcie aniżeli druga. W tej ostatniej jest tylko aluzja do tego sakramentu. Pierwsza jest streszczeniem katechezy o chrzcie, a więc tym tylko tematem się zajmuje, podczas gdy druga przedstawia ślepego, który został uzdrowiony, jako typ każdego, kto dochodzi do wiary i chrzest przyjmuje. Każda z tych perykop jednak zwraca uwagę na inną stronę znaczenia chrztu. Druga z nich wskazuje tylko na przyjęcie wiary w Chrystusa Pana, który jest „światłem świata”, pierwsza natomiast przede wszystkim podkreśla konieczność przyjęcia chrztu do zbawienia. Do tego jest potrzebna wiara. Sam chrzest dzięki oczyszczającej wodzie i działaniu Ducha św. sprawia, że człowiek jest na nowo narodzony, a to mu daje możliwość widzenia” Królestwa Bożego i wejścia do niego.

O Chrystusie Panu, w którego trzeba wierzyć, mówią obydwie perykopy. Pierwsza z nich całą drugą część poświęca Jego osobie, a uwydatnia przy tym pewność jego świadectwa opartą o to, co On wie i co widział w niebie; Jego mękę i zbawienie świata oraz to, że On jest światłem świata. Na ten ostatni moment zwraca uwagę jednak przede wszystkim i wyłącznie perykopa druga. W niej na początku Chrystus Pan o sobie mówi: „dopóki na świecie jest, światłem jestem świata” (J 9,5). Cała ta perykopa wygląda jakby była ilustracją tego stwierdzenia, a na jej końcu Chrystus Pan mówi, że przyszedł po to, „aby ci, którzy nie widzą, widzieli” (J 9, 39).

W tej perykopie dochodzenia i badania w sprawie uzdrowienia, którego Chrystus Pan dokonał, stworzyły atmosferę, w której ukazująca się na końcu Jego postać jest czymś nadzwyczaj wyraźnie zarysowanym. Chrystus Pan ukazuje się wtedy jako Syn człowieczy, w którego trzeba wierzyć i któremu cześć oddał ten, który zos-

³⁹ M. — J. Lagrange, *op. cit.*, s. 257, 270 n. Aluzję do Chrztu w opowiadaniu o uzdrowieniu ślepego od urodzenia widzą także A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930, s. 345—356; E. C. Hoskyns — F. N. Davey, *The Fourth Gospel*, London 1950⁴, s. 366 n; X. Léon-Dufour, *l. c.*, s. 457; A. Corell, *op. cit.*, s. 67; C. T. Craig, *Sacramental Interest in the Fourth Gospel*, *The Journal of Biblical Literature* 58 (1939) 31—41

⁴⁰ O. Cullmann, *op. cit.*, s. 99; A. Corell, *op. cit.*, s. 68.

tał uzdrowiony. Choć w pierwszej perykopie o Chrystusie Panu i Jego znaczeniu mówi się więcej, to jednak Jego obraz z drugiej perykopie czytelnikowi narzuca się wyraźniej.

O tych, którzy nie przyjmują wiary i chrztu, mówią obydwie perykopy. Pierwsza z nich jednak zwraca uwagę na przyczyny tego faktu, druga na skutki. Przyczyną, dla której ludzie nie chcą przyjąć wiary ani chrztu, są złe ich uczynki. One sprawiają, że „umiłowali ludzie bardziej ciemności aniżeli światło”, bo człowiek „każdy, który źle postępuje, nienawidzi światła i nie przychodzi do światła, aby nie zganiono jego uczynków” (J 3, 19 - 20). Skutkiem nie przyjęcia wiary i chrztu jest grzech taki sam, w jakim trwają faryzeusze.

Jak widzimy zatem uzupełniają się wzajemnie to, co znajdujemy w dwóch omawianych perykopach czwartej Ewangelii o chrzcie.

KS. FELIKS GRYGLEWICZ

ZWEI ERWÄHNUNGEN ÜBER DIE TAUFE IM JOHANNESEVANGELIUM.

Der Verfasser ist überzeugt, dass das Gespräch mit Nikodemus (J 3,1—21) eine Katechese über die Taufe ist und beruft sich dabei auf die sonst nicht angetroffenen Einzelheiten, welche sich in dieser Perikope befinden, und auf die Vergleichung mit Ef 5, 8—13 und J 1, 1. 2—3. Die Erzählung der wunderbaren Heilung des Blindgeborenen (J 9, 1—41) enthält die zweite Erwähnung der Taufe. Die Grundlage dieser Behauptung ist die Interpretation des Namens „Siloam”, die Feststellung des Glaubens und die Betonung, dass die Augen geöffnet wurden. Der Vergleich zwischen diesen beiden Erwähnungen hebt die Unterschiede in der Lehre über die Taufe hervor. Die erste Perikope ist eine Katechese, die zweite erwähnt die Taufe; die erste sagt mehr über Jesu aber die zweite stellt ihn deutlicher dar. Die erste unterstreicht die Pflicht sich taufen zu lassen und weist auf ihre Ursachen; die zweite spricht mehr über ihre Folgen. Daraus ersieht man, dass die Ansichten über die Taufe dieser zwei besprochenen Perikopen des vierten Ewangeliums sich gegenseitig ergänzen.