

Piotr Kot

Popaschalne świadectwo Parakleta o sądzie Boga nad „światem” w ujęciu J 16,8-11

Verbum Vitae 26, 71-93

2014

Artykuł został 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.

POPASCHALNE ŚWIADECTWO PARAKLETA O SĄDZIE BOGA NAD „ŚWIATEM” W UJĘCIU J 16,8-11

ks. Piotr Kot

W czasie Ostatniej Wieczerzy zgromadzonym w Wieczerniku uczniom Jezus zapowiedział posłanie Parakleta – Ducha Prawdy, który będzie świadczył (*martyrēsei*) o Nim (zob. J 15,26). „Świadection Ducha” jest finalnym ogniwem w teologii czwartego Ewangelisty, który poprzez zastosowanie techniki nieporozumienia, pod czysto werbalną warstwą narracji o życiu, męce, śmierci na krzyżu oraz o zmartwychwstaniu Jezusa z Nazaretu, pozwala dostrzec spełnianie się historiozbawczego planu Boga¹. Jednym z elementów techniki nieporozumienia, w ujęciu autora czwartej Ewangelii, jest „możliwość właściwego zrozumienia [przesłania słów i czynów Jezusa – dop. autor] tylko przez ofiarowane objawienie, które jest obiecane na czas Ducha”². Na czym miałyby polegać „świadection Parakleta – Ducha Prawdy”? P. Podeszwa w swoim obszernym opracowaniu na temat „Paschalnej pamięci o Jezusie”, w którym przeprowadza dogłębne analizy semantyczne greckiego pojęcia *martyria*, wskazuje, że posiada ono zna-

¹ Obszernie technikę nieporozumienia w Ewangelii Jana prezentuje S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana: rozdziały 1-12*. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz (NKB IV/1; Częstochowa 2010) I, 49-50.

² MĘDALA, *Ewangelia*, 50.

czenie „pamięci wynikającej z doświadczenia i refleksji, to znaczy z – odniesienia podmiotu do rzeczywistości przeżytej i zweryfikowanej (zapamiętanej), która nie może zostać zapomniana”³. W dalszej części doprecyzowuje on tę definicję wskazując, że „świadek (*martyś*) to przekaziciel, dzięki pamięci którego pewne wydarzenia, rzeczywistości oraz osoby z przeszłości, odżywają [...] i stają się obecne (aktualne) w teraźniejszości i mogą być przekazane innym”⁴. W świetle powyższych tez świadectwo Parakleta – Ducha Prawdy, które zapowiada Jezus przed swoją męką i śmiercią, oznacza nie tyle moc uzdalniającą jakiegoś człowieka do przywoływania na pamięć historii Jezusa, co raczej nieustanne, aktualizujące interpretowanie Jego misji wraz z jej kulminacyjnym wydarzeniem – Paschą. W rzeczywistości świadectwo to oznacza ciągłe uobecnianie mocy zbawczej, której źródłem jest paschalna ofiara Jezusa Chrystusa, interpretowana początkowo przez obserwatorów jako „zgorzenie krzyża”⁵. Świadectwo Parakleta – Ducha Prawdy jest więc działaniem Boga, który pozwala w całej pełni odkryć znaczenie dzieła Jezusa z Nazaretu, Mesjasza i Syna Bożego oraz kontynuować to samo zbawcze posłannictwo, które podjął Syn posłuszny woli Ojca⁶. W narracji

³ P. PODESZWA, *Paschalna pamięć o Jezusie*. Studium egzegetyczno-teologiczne wyrażenia *hē martyria Iēsou* w Apokalipsie św. Jana (UAM SiM 142; Poznań 2011) 64.

⁴ PODESZWA, *Paschalna*, 64.

⁵ Zob. H. WITCZYK, *Pascha Jezusa odpowiedzią Boga na grzech świata*. Eschatologiczna Ofiara Ekspiacji i nowego Przymierza (Lublin 2003) 378: „Głoszenie krzyża – i to w kluczu zbawiającej od grzechów Ofiary – nie mogło budzić u nikogo entuzjazmu, a nawet zrozumienia. Jednak prawda o męce i śmierci Jezusa, z której wyrasta Jego zmartwychwstanie, stanowi rdzeń pierwotnego kerygmatu, inspirowanego światłem i mocą Ducha Świętego”.

⁶ Zob. H. WITCZYK, „Zmartwychwstały Jezus – królowanie Boga otwarte dla uczniów i świata (J 20,19-23)”, *Jezus i Ewangelie w ogniu dyskusji*. Od H. Reimarus do T. Polaka (J. KUDASIEWICZ – H. WITCZYK) (Biblioteka Verbum Vitae 2; Kielce 2011) 426. C. Bennema, analizując stanowiska różnych egzegetów, mówi, że „świadectwo Parakleta” jest skierowane wyłącznie do uczniów i ma naturę „świadectwa Ducha Świętego wewnątrz nich”, a dopiero przez nich obejmuje świat. Zob.

Janowej można jednak zauważyć, że istnieją dwie grupy adresatów świadectwa Parakleta – Ducha Prawdy: uczniowie i „świat”. Autor czwartej Ewangelii przedstawia naturę działania Ducha Świętego wobec nich w ostatniej, trzeciej części tzw. „mowy pożegnalnej” Jezusa w Wieczerniku (J 16,4e-33)⁷. Nawet pobieżna lektura tego tekstu pozwala dostrzec mocno zarysowane przesunięcie akcentu z jednej grupy, na drugą. Odpowiada to misji Parakleta – Ducha Prawdy, któremu zostaje przypisane odmienne działanie wobec uczniów i „świata”. „Świat” będzie musiał skonfrontować się z rzeczywistością grzechu, sprawiedliwości i sądu (J 16,8-11), natomiast uczniowie staną w obliczu poznania „całej prawdy” (J 16,13) o chwalebnym Jezusie – Synu Bożym (por. J 16,12-15).

Zanim w niniejszym opracowaniu zostanie poddana analizie natura działania Parakleta wobec „świata”, najpierw należy precyzyjnie określić ich rolę w narracji oraz wzajemne odniesienie w czwartej Ewangelii.

1. „ŚWIAT” I PARAKLET W EWANGELII JANA

Wśród egzegetów nie ma zgodności, co do procesu redakcji Ewangelii Jana (*Redaktionsgeschichte*). J. Kręcidło opierając się na badaniach M.-É. Boismarda i A. Lamouille’a, wysuwa tezę, że cztery fragmenty, w których autor czwartej Ewangelii odnosi się do Parakleta (J 14,15-17.25-26; 15,26-27; 16,4e-15), pochodzą z tego samego etapu redakcji⁸. Świadczy o tym podobieństwo stylu i zastosowane

C. BENNEMA, *The Power of Saving Wisdom. An Investigation of Spirit and Wisdom in Relation to the Soteriology of the Fourth Gospel* (WUNT 148; Tübingen 2002) 235.

⁷ W niniejszym opracowaniu nie podejmujemy kwestii struktury Ewangelii Jana. Wyodrębnienie tzw. mowy pożegnalnej oraz jej fragmentaryzacja są podane za: J. BEUTLER, *Das Johannesevangelium*. Kommentar (Freiburg – Basel – Wien 2013) 5-6.

⁸ Zob. J. KRĘCIDŁO, *Duch Święty i Jezus w Ewangelii świętego Jana*. Funkcja pneumatologii w chrystologicznej strukturze czwartej Ewangelii (SBP 2; Częstochowa 2006) 289.

słownictwo. Mimo tego, że zostały one dołączone w nieco późniejszym okresie kształtowania się *dzieła Janowego*, można zauważyć ich zbieżność teologiczną z całością, także w kwestii przeciwstawienia uczniów Jezusa temu, co autor dzieła określa mianem „świata”.

Rzeczownik *ho kosmos* („świat”) występuje w czwartej Ewangelii aż 78 razy, przy czym nie zawsze transponuje tę samą ideę. Jego znaczenie w dużej mierze określa kontekst⁹. W niektórych miejscach ma wydźwięk pozytywny i odnosi się do dzieła stworzenia (J 1,10a-b; 3,19), albo precyzyjniej – do samej ziemi, którą Bóg stworzył w akcie miłości jako przestrzeń życia dla człowieka (J 1,9; 6,14; 17,5) lub też – do rodzaju ludzkiego (J 3,16-17; 12,19)¹⁰. W słowniku autora czwartej Ewangelii należy jednak również dostrzec obecność pojęcia „świat” o zabarwieniu negatywnym (J 7,7; 16,33)¹¹. Odnosi się ono do osób podlegających władzy szatana, a więc wrogo nastawionych do Boga i Jego dzieła zbawienia (zob. przykładowo werset 1,10c, w całej sekwencji trzykrotnego zastosowania terminu *kosmos*)¹², albo – do „Żydów” będących istotnym elementem narracji Janowej (np. J 15,18 – 16,3)¹³; w niektórych miejscach wydaje się zaś łączyć

⁹ Zob. H. THYEN, *Das Johannesevangelium* (HNT 6; Tübingen 2005) 659.

¹⁰ Zob. J. KUDASIEWICZ, „Paraklet a grzech świata (J 16,7-11)”, *RT* 1 (1993) 114.

¹¹ W celu precyzyjnego wyodrębnienia pozytywnego i negatywnego znaczenia słowa *kosmos*/świat, w niniejszym artykule stosujemy cudzysłów w odniesieniu do świata w jego negatywnym zabarwieniu.

¹² Zob. C. LESQUIVIT – P. GRELOT, „Świat”, *STB*, 955; H. BALZ, „kosmos”, *EDNT* II, 312.

¹³ Istnieją badania historyczno-krytyczne, w których podejmuje się próbę przypisania Janowego pojęcia „świat” jakiejś określonej grupie społecznej. Przykład osadzenia idei „świata” z czwartej Ewangelii w jej historycznym kontekście (*Sitz im Leben*) prezentuje m. in. H. WITCZYK, *Kościół Syna Bożego* (Biblioteka Verbum Vitae 3; Kielce 2012) 457-460. H. Witczyk we fragmencie J 15,1 – 16,3 pod pojęciem „świata” widzi Synagogę. M. S. Wróbel doprecyzowuje to odniesienie, wskazując na opóźnienie ostatecznej redakcji Ewangelii Jana w stosunku do czasu, w którym miały miejsce opisywane w niej wydarzenia. Dlatego

obie grupy przeciwników Jezusa¹⁴. To właśnie do „świata”, a więc do ludzi, którzy nie chcą uznać boskiej tożsamości Jezusa z Nazaretu oraz Jego namaszczenia Duchem, to znaczy – Jego mesjańskiej godności, odnoszą się zapowiedzi posłannictwa Parakleta w J 14,17 oraz w J 16,8-11.

W J 14,17 problemem „świata” jest niezdolność przyjęcia Parakleta, którego „«świat» nie widzi i nie zna” (*ou theōrei auto oude ginōskei*). Nie chodzi tu o arbitralne działanie Boga, który zamknąłby dostęp do swych tajemnic jakiejś grupie osób. Dobrze tę kwestię ujął R. Bultmann wskazując, że „świat jako «świat» nie może przyjąć Ducha; w takim przypadku musiałby on [«świat» – dop. autor] porzucić swój sposób bycia, a więc to, co czyni w świecie”¹⁵. W podobnym tonie wypowiedź Jezusa komentuje J. Kudasiewicz. Zaznacza on, że „niemożność «świata» do przyjęcia daru Parakleta nie oznacza jakiegось ograniczenia *de iure*, chcianego przez Boga”¹⁶. Jest to raczej „niemożność w stosunku do wartości nadprzyrodzonych i zbawczych”¹⁷. Wskazują na to czasowniki, które autor czwartej Ewangelii w 14,17 odnosi do „świata”.

Pierwszy z nich – *theōreō*, „przyglądać się z wielką uwagą”, „dostrzec coś ważnego”, „widzieć istotę rzeczy”, wskazuje na czynność mocno angażującą człowieka, który

postuluje on, aby w odniesieniu do pojęcia Żydzi stosować cudzysłów, by w ten sposób podkreślić, że obraz „Żydów” (jako świata wrogiego Jezusowi i Jego uczniom) został w niektórych miejscach czwartej Ewangelii nasycony emocjami, które panowały w relacjach Synagoga – Kościół pod koniec pierwszego wieku. Zob. obszerne studium na ten temat: M. S. WRÓBEL, *Antyjudajizm a Ewangelia według św. Jana*. Nowe spojrzenie na relację czwartej Ewangelii do judaizmu (Lublin 2005) oraz istotny przyczynek systematyzujący – w monografii: TENŻE, *Studia z Ewangelii Janowej* (Tarnów 2009) 66-71.

¹⁴ C. Bennema, w odniesieniu do J 16,7-11, podkreśla, że konfrontacja Jezusa z „Żydami” stanowi swoisty paradygmat dla późniejszej relacji uczniowie – świat. Zob. BENNEMA, *Power*, 234.

¹⁵ R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (KEK 2; Göttingen 2¹1986) 476.

¹⁶ KUDASIEWICZ, *Paraklet*, 115.

¹⁷ TAMŻE.

potrafi przeniknąć poza zewnętrzną powłokę materialną i wniknąć w głębię istoty, odkryć sens (widzenie czyste „zewnętrzne”, postrzeganie, wyraża czasownik *blepō*). Czasownik *theōreō*, występujący bardzo często w Ewangelii Jana (J 2,23; 4,19; 6,2.40.62; 7,3; 12,45; 14,17; 17,24), nie oznacza jeszcze spojrzenia profetycznego, wizjonerskiego, jak to ma miejsce w przypadku czasownika *horaō*, które pozwala widzieć coś w jego globalnym znaczeniu (zob. J 1,39; 6,14; 9,37; 20,8). Niemniej *theōreō* tak samo jak *horaō* wskazuje na spojrzenie, które prowadzi do wiary (zob. J 20,6)¹⁸. „Świat” jest zatem niezdolny do przyjęcia Parakleta, ponieważ nie potrafi patrzeć na Jezusa oczami uczniów, którzy w Jego czynach widzą działanie Ducha Bożego i w ten sposób odkrywają tajemnicę Jego boskiej tożsamości. Przyjęcie Parakleta przez uczniów jest możliwe, gdyż oni znają dzieło Boże, które wypełnia się w Jezusie z Nazaretu (zob. J 6,69), a jako uczniowie dają Mu się prowadzić. Takiego poznania brakuje światu. Występujący w 14,17 czasownik *ginōskō* (hebr. *jāda*⁹) – „znać”, „poznać”, w kontekście relacji Bóg – człowiek wskazuje na dogłębne poznanie Boga w Jego dziełach, czego konsekwencją jest postawa czci i posłuszeństwa wobec Niego oraz czynienie tego co jest sprawiedliwe¹⁹.

Janowe spojrzenie na „świat” ma charakter retrospektywny²⁰. Autor czwartej Ewangelii dokonuje oceny „świata” na podstawie tego wszystkiego, co dokonało się w całej misji Jezusa z Nazaretu, Mesjasza i Syna Bożego, a także – w historii Kościoła w początkowym okresie popaschalnym. W czasie ziemskiej działalności Jezusa

¹⁸ Zob. WITCZYK, *Kościół*, 324.330.

¹⁹ Zob. R. BULTMANN, „ginōskō”, *TDNT I*, 697-698.

²⁰ W narracji taki zabieg jest określanym mianem prolepsy zewnętrznej o charakterze historycznym. Do tekstów proleptycznych historycznych należą fragmenty zapowiadające przyszłe wydarzenia historyczne, które narrator już zna, ale przedstawia je tak, jakby dopiero miały się zrealizować we wspólnocie uczniów lub na dalszych etapach życia Kościoła. Zob. J. KRĘCIDŁO, *Nowe życie uczniów Jezusa*. J 21 jako owoc eklezjologicznej relektury J 1-20 we wspólnocie Umiłowanego Ucznia (RSB 33; Warszawa 2009) 70-71.

uczniowie wielokrotnie nie rozumieli Jego słów i czynów (J 6,67). Niemniej oddawali Mu cześć i posłusznie wypełniali Jego naukę. Taka postawa otwierała ich na przyjęcie Parakleta, a tym samym pozwoliła im dojść do dojrzałej wiary oraz poznania „całej Prawdy” (J 16,13). Tymczasem „świat” w ujęciu czwartego Ewangelisty był niezdolny do globalnego patrzenia na historię zbawienia, inspirowaną od początku przez Ducha Bożego, a tym samym – do profetycznej interpretacji mesjańskich słów i czynów Jezusa z Nazaretu, przez co do końca trwał w postawie odrzucenia zbawienia ofiarowanego światu przez Boga w Jego Synu. Tym, który mógł i nadal może otworzyć „świat” na przyjęcie nieustannie udzielającej się zbawczej mocy Boga jest Paraklet (por. Mdr 9,17)²¹. Jego działanie w stosunku do „świata” będzie miało inny charakter aniżeli wobec uczniów. Niemniej ewangelista Jan widzi w Nim źródło nadziei na przyszłość.

Paraklet (*paraklētōs*) jest jedną i tą samą Osobą, niezależnie od tego w kim i w jakich okolicznościach objawia się i działa²². W czwartej Ewangelii otrzymuje On, dodatkowo, inne nazwy: trzykrotnie jest określony mianem Ducha Prawdy (*to pneuma tēs alētheias*: J 14,16; 15,26;

²¹ Paraklet pełni funkcję hermeneutyczną i uobecniającą. Z jednej strony „jako Nauczyciel, Świadek i Egzegeta wyjaśnia On znaczenie Osoby Jezusa Chrystusa i prowadzi wierzących ku przyszłości” (U. SCHNELLE, *Das Evangelium nach Johannes* [ThHK 4; Leipzig 1998] 234; por. V. STOLLE, „Jesus Christus, der göttliche Exeget (Joh 1,18). Zur theologischen Standortbestimmung Neutestamentlicher Exegese”, *ZNW* 97 [2006] 72-79). Z drugiej strony dzięki Niemu jest możliwa „samoaktualizacja (*Selbstaktualisierung*) wywyższonego Chrystusa” w czasie popaschalnym (zob. A. DETTWILER, *Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31 – 16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Characters* [FRLANT 169; Göttingen 1995] 303).

²² Na Parakleta jako Osobę, a nie tylko moc Bożą, wskazują m.in. H. ORDON, „Dawca Ducha Bożego w Nowym Testamencie”, *RT* 1 (1996) 133; D. KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym w świetle Apokalipsy św. Jana* (RSP 26; Warszawa 2006) 232; R. CANTALAMESSA, *Pieśń Ducha Świętego. Rozważania na temat „Veni Creator”* (Warszawa 2009) 96-101; KRĘCIDŁO, *Duch*, 241.

16,13), a jeden raz zostaje nazwany Duchem Świętym (*to pneuma to hagion*: J 14,26)²³. Samo znaczenie rzeczownika *paraklētōs* nie jest jednoznaczne i zależy od kontekstu. Duża grupa uczonych przypisuje mu znaczenie „obrońca” (łac. *advocatus*) w sensie jurystycznym, etymologicznie bazując na czasowniku *parakaleō* („przywołać do siebie”)²⁴. Inni tłumaczą termin *paraklētōs* jako „pocieszyciel”, wskazując na jego związek z rzeczownikiem *paraklēsis* („pocieszenie”), który w LXX bardzo często występuje jako tłumaczenie rdzenia *mnḥ* („pocieszać”)²⁵. Przypisanie mu odpowiedniego znaczenia nie jest łatwe, co pokazuje ciągła dyskusja na ten temat w gronie uczonych²⁶. Przyczyną niejasności jest brak konsekwencji w zastosowaniu rzeczownika *paraklētōs*. Wielu uczonych zauważa bowiem, że określenie to nie zostało wykorzystane w LXX do tłumaczenia hebrajskiego wyrażenia *m^cnaḥāmē ‘āmāl* („pocieszyciele w strapieniu”) w Hi 16,2. Zamiast niego pojawia się neologizm – *paraklētōr*. Taki zabieg pokazuje, że utworzone odczasownikowo terminy *paraklēsis*, *paraklētīkos* oraz *parakalōn* (np. Oz 13,14; Iz 66,11; Za 1,13; Hi 21,2; Mdr 4,1; Lm 1,2.9.16.17.21), które stosowano w LXX dla oddania idei pocieszenia, kryjącej się w hebrajskim rdzeniu *mnḥ*, jak również znany z pozabiblijnych pism rzeczownik odsłowny *paraklētōs*, mogły posiadać bardzo precyzyjne znaczenie kontekstualne, nie pasujące lub niewystarczające do oddania sensu wyraże-

²³ W czwartej Ewangelii można znaleźć 11 jednostek narracyjnych, w których autor odnosi się do Ducha Świętego. Zob. KRĘCIDŁO, *Nowe życie*, 39-48.

²⁴ Zob. np. C.F. D.MOULE, „The Holy Spirit in the Scriptures”, *ChQ* 3 (1971) 127; BENNEMA, *Power*, 216.

²⁵ Zob. M.E. ISAACS, *The Concept of Spirit. A Study of Pneuma in Hellenistic Judaism and its Bearing on the New Testament* (London 1976) 94-95; R.E. BROWN, *Introducción al Nuevo Testamento. Cuestiones preliminares, evangelios y obras conexas* (BCBO 7; Madrid 2002) 467; L. SHELFER, „The Legal Precision of the Term «paraklētōs»”, *JSNT* 32.2 (2009) 132.

²⁶ Zob. K. GRAYSTON, „A Problem of Translation. The Meaning of «parakaleō», «paraklēsis» in the New Testament”, *ScrB* 11 (1980) 27-31.

nia *m^cnaḥāmē ʿāmāl* w Księdze Hioba. Jaka idea kryje się zatem w konsekwentnie stosowanym przez czwartego Ewangelistę terminie *paraklētōs*?

L. Shelfer, w obszernym opracowaniu na temat terminu *paraklētōs* w literaturze starożytnej, prezentuje jednoznaczne stanowisko, że termin ten został zaczerpnięty ze słownictwa sądowniczego i wskazuje na funkcję „obrońcy”²⁷. Podobny sens przypisuje mu autor Pierwszego Listu Jana (1 J 2,1)²⁸. Jednak w przypadku czwartej Ewangelii

²⁷ Zob. SHELFER, *Legal*, 147. Autor ten w swoim artykule prezentuje obszerną analizę dokumentów, w których pojawia się termin *paraklētōs*. Pierwszym z nich jest pismo Demostenesa „De Falsa Legatione” (IV w. przed Chr.), który w sporze z Ajschinesem wzywa członków rady sędziowskiej, aby nie poddawali się naciskom osób przybyłych przed salę sądową. Zebrali się oni nie dla prawdy, ale po to, aby głośnymi okrzykami wpływać na sąd i bronić stanowiska Ajschynesa. Demostenes określa ich mianem *paraklētoi*. W tym kontekście *paraklētōs* ma znaczenie „zebrać (przyjaciół/protektorów na rozprawę)” (s. 134). Oprócz pisma Demostenesa słowo *paraklētōs* występuje jeszcze jedynie 5 razy w literaturze nie należącej do kręgu judaistycznego i chrześcijańskiego oraz jeden raz na *Papirusie Oxyrhynchus* (P.Oxy. 2725.10) znalezionym w Egipcie i datowanym na 71 r. po Chr. Zatem termin *paraklētōs* występuje u Biona z Borystenes (IV/III w. przed Chr.), Dionizjusza z Halikarnasu (I w. przed Chr.), Kasjusza Diona (II/III w. po Chr.), Heraklita Stoika (I w. po Chr.) oraz u poety Mimusa (II w. po Chr.) i zawsze określa osobę występującą w czyjejs obronie, w znaczeniu sądowym (w niektórych pismach jest ewidentnym greckim odpowiednikiem łacińskiego *advocatus*). W takim samym sensie grecki rzeczownik *paraklētōs* był rozumiany przez wczesnochrześcijańskich pisarzy, którzy posługiwali się językiem łacińskim. Zawsze wskazywał na osobę posiadającą prerogatywy oraz pozycję społeczną na tyle duże, aby mogła ona się wstawić w sądzie za swoimi klientami (s. 142). Również Filon Aleksandryjski piszący w środowisku żydowskiej diaspory w północnym Egipcie, jak również inni twórcy pism żydowskich (np. komentarzy, midrasz y oraz literatury targumicznej), w których termin *paraklētōs* doczekał się dodatkowo transliteracji (j. hebrajski: *prqlyt*; j. aramejski: *prqlyt*), nadawali mu znaczenie „orędownik”, „obrońca” (s. 145). Por. też obszerną analizę znaczenia terminu *paraklētōs* w artykule K. GRAYSTON, „The Meaning of «Paraklētōs»”, *JSNT* 13 (1981) 67-82.

²⁸ Zob. SHELFER, *Legal*, 145.

sprawa się komplikuje, gdyż ten sam Paraklet występuje w różnych kontekstach i w odniesieniu do odmiennych osób²⁹. To właśnie kontekst poprzedzający wyjaśnia motywy pojawienia się Parakleta, a kontekst następujący określa naturę Jego działania³⁰. W odniesieniu do J 16,7-11 motywem pojawienia się Parakleta, wyznaczonym przez kontekst J 15,1 – 16,3, jest z pewnością postawa „świata” wobec Jezusa i Jego uczniów, natomiast naturę Jego działania czwarty Ewangelista zamyka w tajemniczym stwierdzeniu, że Paraklet „*elenkse* (przekona?) świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie” (J 16,8). Precyzyjne określenie natury „świadczenia Parakleta” o Jezusie wobec „świata” (por. J 15,26) zależy od znaczenia czasownika *elenchō*, jak również od interpretacji kontekstu następującego, to znaczy fragmentu J 16,9-11.

2. „ELENKSEI TON KOSMON...” – NATURA DZIAŁANIA PARAKLETA WOBEC ŚWIATA

Czasownikowi *elenchō* przypisuje się różne znaczenia³¹. Patrząc na całą historię jego zastosowania w literaturze można dostrzec wielką ewolucję zakresu se-

²⁹ K. Grayston w obszernym artykule na temat znaczenia terminu *paraklētos* w Nowym Testamencie, w relacji do literatury hellenistycznej, judaistycznej i wczesnochrześcijańskiej podkreśla fakt, że czwarty Ewangelista wykorzystuje ten termin w różnych kontekstach i z różną intencją. Z tego powodu nie można go interpretować w sposób jednoznaczny. Zob. GRAYSTON, *Meaning*, 80; B. KL'USKA, *Uczeń ikoną Chrystusa*. Studium egzegetyczno-teologiczne Mowy pożegnalnej J 13,31-16,33 (SBL 3; Lublin 2007).

³⁰ Zob. SHELFER, *Legal*, 146.

³¹ Przykładowe tłumaczenia – j. polski: „Przekona świat o grzechu[...]” (*Biblia Tysiąclecia; Biblia Poznańska*), „Udowodni światu grzech[...]” (*Biblia Paulistów*); j. niemiecki: „Wird er der Welt die Augen öffnen über Sünde[...]” („On otworzy światu oczy na grzech”; *Herder Übersetzung*); j. angielski: „He will show the world how wrong it was, about sin[...]” („On pokaże światu jak się mylił odnośnie do grzechu”; *New Jerusalem Bible*); j. włoski: „Dimostrerà la colpa del mondo riguardo al peccato[...]” („Wskaże winę świata odnośnie do grzechu”;

mantycznego. W pismach Homera z VIII wieku przed Chr. był on stosowany do opisanego pogardliwego i lekceważącego działania wobec jakiejś osoby. Z czasem pojawiały się nowe znaczenia: „zawstydząć przez zdemaskowanie”, „obwinić”, „potępić”, „ujawnić”, „wyjaśnić”, a w końcu „badać”, „robić dochodzenie”³². Które z tych znaczeń było podstawowe, tego nie można dokładnie stwierdzić. Niektórzy egzegeci twierdzą, że w pierwotnym stadium czasownik *elenchō* oznaczał „zawstydząć przez zdemaskowanie”³³.

W LXX termin ten był stosowany do tłumaczenia różnych rdzeni hebrajskich, które zawierały całą paletę znaczeń: „zawstydzić”, „upomnieć”, „ukarać”, „potępić”, „skazać”, „pokutować za coś”³⁴. W podobnym sensie czasownik *elenchō* był stosowany przez Filona Aleksandryjskiego, który używał go do wskazania „czynności jaką w sumieniu człowieka sprawuje poprzez wyrzuty boski Logos”³⁵.

W Nowym Testamencie *elenchō* posiada już bardziej sprecyzowane znaczenie. W niektórych miejscach, zwłaszcza w pismach Pawłowych, sięga ono do najstarszej warstwy znaczeniowej i wskazuje na działanie demaskujące i zawstydzające (por. Ef 5,13), a nawet osądzające (por. Jk 2,9; Jud 1,15). Gdy odnosi się do jakiejś osoby (najczęściej łączy się z rzeczownikiem w bierniku), wówczas opisuje działanie mające na celu pokazanie komuś jego grzechu i wezwanie go do poprawy (por. Mt 18,15; Łk 3,19; Ef 5,11; 1 Tm 5,20; Tt 1,9.13; Hbr 12,5; Ap 3,19). Czasownik *elenchō* nie oznacza jednak bezdusznego potępienia, na zasadzie przedstawienia dyskredytujących dowodów, ale raczej – zawrócenie kogoś od grzechu

*Bibbia CEP*²⁰⁰⁸); j. łaciński: „Arguet mundum de peccato...” („Wskaże światu grzech”; *Wulgata*).

³² Zob. F. BÜCHSEL, „elenchō”, *TDNT* II, 473.

³³ Zob. A. WALDE – J. POKORNY, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen* (Berlin 1927) I, 436.

³⁴ BÜCHSEL, *Elenchō*, 473.

³⁵ Zob. A. JANKOWSKI, *Duch Święty w Nowym Testamencie* (Kraków 1998) 63.

w stronę skruchy (por. Tt 2,15; 2 P 2,16). W ten sposób wskazuje na pewien proces o charakterze wychowawczym.

Z takim jurydyczno-wychowawczym zabarwieniem czasownik *elenchō* pojawia się również w Ewangelii Jana³⁶. Występuje on w niej trzy razy, z czego dwukrotnie łączy się z przyimkiem *peri* (J 8,46; 16,8), a jeden raz z rzeczownikiem w bierniku (J 3,20). W J 3,20 czasownik ten łączy się z rzeczownikiem *ta erga* („uczynki”, „dzieła”, „działanie”), który występuje w bierniku. W takiej konstrukcji, w kontekście rozmowy Jezusa z Nikodemem, w której centrum znajduje się temat „nowych narodzin”, a więc przejścia od niewiary do wiary, czasownik *elenchō* odnosi się do osądu polegającego na ukazaniu, w świetle prawdy, negatywnej wartości działania człowieka, który nie jest posłuszny Bogu i pozwala się prowadzić Złemu³⁷. W J 8,46 czasownik *elenchō* przyjmuje nieco mocniejsze nachylenie jurydyczne i oznacza: „wskazywać argumenty, które uprawiałyby do skazania oskarżonego”³⁸. Tak w J 3,20 jak i w J 8,46 można dostrzec wspólny mianownik zastosowanego terminu *elenchō*, a mianowicie działanie polegające na wydobyciu na zewnątrz, na jaw, czegoś dotąd ukrytego. Tym, co stanowi różnicę znaczeniową, jest cel takiego działania: w J 3,20 chodzi o wezwanie do przemiany, natomiast w J 8,46 – o udowodnienie winy.

To, co zostało już powiedziane o znaczeniu *elenchō*, stanowi, wydaje się, jedynie punkt wyjścia do jego ostatniego zastosowania w Ewangelii Jana. W J 16,8-11 ewangelista tworzy bowiem nową konstrukcję: *elenchō* + rzeczownik w bierniku + przyimek *peri* + spójnik *hoti*.

³⁶ J. Beutler w odniesieniu do 3,20 i 8,46 wskazuje na jurydyczne, sądownicze znaczenie czasownika *elenchō* („eine juristische, forensische Bedeutung”) (BEUTLER, *Johannesevangelium*, 438). Znaczenie jurydyczno-pedagogiczne czasownika *elenchō* w aspekcie soteriologicznym obszernie prezentuje BENNEMA, *Power*, 238.

³⁷ Chodzi tu o wszelkie działanie i akty umysłu, serca i woli, zgodnie ze znaczeniem rzeczownika *ta erga* w Ewangelii. Zob. MĘDALA, *Ewangelia*, 426-427.

³⁸ Zob. F. F. BRUCE, *The Gospel and Epistles of John* (Michigan 1994) 327.

Egzegeci dyskutują przede wszystkim nad znaczeniem syntaktycznym spójnika *hoti* i przypisują mu sens deklaratywny („że”) albo przyczynowy („ponieważ”, „gdyż”)³⁹. Wydaje się, że po analizie fragmentu J 16,8-11, lepiej jest opowiedzieć się za znaczeniem przyczynowym, które dobrze koresponduje z charakterem proleptycznym tekstu (autor opisuje zdarzenia jakby już się dokonały, choć przecież chronologicznie narracja je poprzedza). W tym kontekście *elenchō* opisuje działanie polegające na ujawnieniu winy przed „światem” (grzech, sprawiedliwość, sąd)⁴⁰, ale dzięki zastosowaniu techniki nieporozumienia, tak charakterystycznej dla autora czwartej Ewangelii, otrzymuje ono nową, odwróconą perspektywę⁴¹. Tak więc autor tekstu decyduje się na jego zastosowanie w mowie pożegnalnej Jezusa, aby móc wprowadzić kontekst jurydyczny, ale mówiąc językiem oskarżycieli, tak naprawdę oskarża ich samych. „Świat” pragnący „sprawiedliwości” nie godzi się na to, by po ziemi chodził „grzesznik”, dlatego jest gotowy przeprowadzić nad Nim „sąd” (J 16,8). Paraklet podejmuje to oskarżenie, ale prezentuje je w perspektywie popaschalnej: grzech przypisywany Jezusowi tak naprawdę przyłgnał do „świata” („gdyż nie uwierzyli we Mnie”); sprawiedliwość wykonana wobec „błuzniercy”, który śmiał się nazywać Synem Bożym (J 10,36), okazała się niesprawiedliwością wobec Sprawiedliwego („idę do Ojca”); z kolei sędzia, który oskarżył Jezusa, w rzeczywistości wydał wyrok na samego siebie („władca tego «świata» został osądzony”)⁴². Janowa ironia w połączeniu z funkcją objawieniową i zabarwieniem jurydycznym czasownika *elenchō* („ukáže w świetle”) sprawia, że Paraklet jest zaprezentowany w J 16,8-11 jako *advokat* Jezusa i uczniów, który patrzy na krzyż i całą historię z perspektywy Pustego

³⁹ Zob. F. J. MOLONEY, *The Gospel of John* (SPS 4; Collegeville MN 1998) 440; BEUTLER, *Johannesevangelium*, 438.

⁴⁰ Zob. F. MICKIEWICZ, *Świadkowie zbawczego posłannictwa oraz mesjańskiej i boskiej godności Jezusa w pismach św. Łukasza i św. Jana* (Ząbki 2003) 194; KL’USKA, *Uczeń*, 311.

⁴¹ Zob. BEUTLER, *Johannesevangelium*, 438.

⁴² Zob. BRUCE, *Gospel*, 319.

Grobu oczami wywyższonego Chrystusa. W ten sposób objawia On zwycięstwo Boga, Jego zbawczej miłości. Ten sam Paraklet jest jednocześnie *adwokatem* „świata”, którego nie osądza wprost, w sposób natychmiastowy. Zanim nastąpi sąd ostateczny On jawnie wykazuje błąd w jakim tkwią ci, którzy należą do „świata”, a tym samym wzywa ich do przemiany i ocalenia życia.

3. PARAKLET ODSŁANIA PRAWDĘ O GRZECHU, SPRAWIEDLIWOŚCI I SĄDZIE

W literaturze biblijnej można znaleźć opracowania, w których fragment J 16,8-11 jest opatrzony tytułem „Sąd Parakleta/Ducha nad światem”⁴³. Tymczasem powyższe analizy pokazują, że funkcja Parakleta w Jego relacji do „świata” nie jest ukierunkowana na wydanie jednoznacznego wyroku skazującego. Bardzo trafnie określił ją niemiecki egzegeta J. Beutler, który werset J 16,8 tłumaczy w następujący sposób: „Duch Święty ukaże (dowiedzie) «światu» czym jest (na czym polega) grzech, sprawiedliwość i sąd”⁴⁴.

Tak więc zadaniem Parakleta jest ukazanie, tym którzy nie potrafią rozpoznać działania Boga w świecie i narzucają Mu własną wizję zbawienia, że kwestionując synostwo Boże Jezusa z Nazaretu, zmierzają do śmierci.

⁴³ Zob. JANKOWSKI, *Duch*, 62; A. DALBESIO, *Duch Święty w Nowym Testamencie, w Kościele, w życiu chrześcijańskim* (MT 29; Kraków 2001) 134; M. BEDNARZ, *Pisma św. Jana* (Academica 18; Tarnów 2004) 125. W podobnym tonie funkcję Parakleta w J 16,8-11 określa F. F. Bruce, który w komentarzu do czwartej Ewangelii pisze: „Duch jest «adwokatem» lub wspomożycielem tych, którzy wierzą w Jezusa, jest ich obrońcą. Ale w relacji do niewierzących, do bezbożnego świata, On działa jak ten, który oskarża” (*as counsel for the prosecution*) (BRUCE, *Gospel*, 318). W tym kierunku idzie również w swoim artykule P.J. HOLLOWAY, „Left Behind: Jesus’ Consolation of His Disciples in John 13,31 – 17,26”, *ZNTW* 96 (2005) 29.

⁴⁴ „Der Geist wird der Welt zeigen, was die Sünde, die Gerechtigkeit und das Gericht sind”. BEUTLER, *Johannesevangelium*, 438.

„Świat” („Żydzi”) widział w Jezusie „grzesznika”, który popełnił bluźnierstwo uzurpując sobie prawo do tytułu Mesjasza (por. J 9,24). Zgodnie z taką wizją Jego śmierć na krzyżu stanowiła w oczach „świata” wyraz realizacji sprawiedliwości Bożej⁴⁵. Tymczasem Paraklet objawia, że w prawdziwym grzechu prowadzącym do śmierci trwają ci, którzy odrzucają zbawcze posłannictwo Jezusa, gdyż on rzeczywiście stał się „grzechem”, ale rozumianym jako antytyp ofiary ekspiacyjnej⁴⁶. Jak interpretować obecność w J 16,8 ironię?

Kluczem do zrozumienia tego, co oznacza „ujawnić grzech”, jest rzeczownik grecki *hamartia* („grzech”) w J 16,8-9, który jest w bliskiej relacji do świadectwa Jana Chrzciciela o Jezusie w J 1,29: „Oto Baranek Boży, który gładzi grzech świata (*Ide ho amnos tou theou ho airōn tēn hamartian tou kosmou*)”⁴⁷. H. Witczyk zauważa, że za tymi słowami mogą stać obrazy starotestamentowe (zwłaszcza o Słudze Pańskim oraz o baranku paschalnym) inspirujące autora czwartej Ewangelii do „pokazania misji Chrystusa w stosunku do «grzechu świata» jako dramatycznego zmagania i zwycięstwa odniesionego w zmartwychwstaniu”⁴⁸. W swym obszernym opracowaniu H. Witczyk mocno akcentuje fakt, że do precyzyjnego ukazania misji Jezusa, zapowiadanej przez Jana Chrzciciela, autor czwartej Ewangelii wybrał czasownik *airō*, który zawiera ideę „burzenia”, „wyrzucania precz” i „zwycięzania”⁴⁹. Jednocześnie jednak czasownik ten oznacza również „nieść coś na sobie”⁵⁰. W tym kontekście słowa Jana Chrzciciela nabierają szczególnej wymowy, gdyż podkreślają, że „Jezus jako Sługa Pański bierze na siebie wszystkie konsekwencje «grzechu świata» w człowieku, a zwłaszcza cierpienie i śmierć. (...) Jego śmierć na krzyżu ukazana jest od same-

⁴⁵ Por. MICKIEWICZ, *Świadkowie*, 197.

⁴⁶ Zob. WITCZYK, *Pascha*, 196-204.

⁴⁷ Zob. THYEN, *Johannesevangelium*, 661.

⁴⁸ Zob. WITCZYK, *Kościół*, 243.

⁴⁹ Zob. TAMŻE.

⁵⁰ Zob. J. JEREMIAS, „airō”, *TDNT I*, 185-186.

go początku w czwartej Ewangelii jako ofiara usuwająca «grzech świata»⁵¹.

Patrzenie na Jezusa jako na Tego, który przyjmuje postać „grzesznika” i na krzyżu staje się antytypem starotestamentowej ofiary ekspiacyjnej, było znane w popaschalnym Kościele⁵². Dowodem tego jest teologia apostoła Pawła, który w 2 Kor 5,21 zaznacza, że Bóg „Tego, który nie znał grzechu, uczynił za nas grzechem (*hyper hēmōn hamartian epoiēsen*), abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą”. W podobny sposób wypowiada się autor Pierwszego Listu Jana: „Wiecie, że On ukazał się, aby zgladzić grzech (*tas hamartias arē[i]*), a grzechu (*hamartia*) w Nim nie ma” (1 J 3,5).

Według Księgi Kapłańskiej (por. Kpł 4-5; 16) starotestamentowa ofiara oczyszczenia za grzech polegała na tym, że człowiek musiał niejako „wykupić się” od śmierci, którą grzech „ściągał” na niego. Mógł to uczynić przez złożenie ofiary według określonego rytuału. Jednym z jego elementów było wyciągnięcie ręki nad składanym w ofierze zwierzęciem, co w połączeniu z żalem za grzechy oznaczało symboliczne „przeniesienie” grzechów człowieka na ofiarę (żertwa ofiary oczyszczenia utożsamiała się z grzechem ofiarnika)⁵³. Ten gest w rzeczywistości wyrażał fakt, że zabijane w ofierze zwierzę bierze na siebie śmierć, której *de facto* jako skutek grzechu został poddany człowiek. Po tym akcie następował najważniejszy moment: kapłan rozlewał krew zwierzęcia (kropił) przed Panem (przed zasłoną Miejsca Świętego), po czym mazał nią rogi ołtarza, a to co pozostało wylewał na jego podstawę (zob. Kpł 4,17-18). Ten akt oznaczał pojednanie

⁵¹ Zob. WITCZYK, *Kościół*, 243-244.

⁵² Zob. A. TRONINA, *Komentarz do Księgi Kapłańskiej*. Wstęp, przedkład z oryginału, komentarz (NKB ST III; Częstochowa 2006) 108-110.

⁵³ Zob. dokładny opis ofiary oczyszczenia wraz z dyskusją, zwłaszcza w odniesieniu do tez J. Milgroma i N. Zohara, w: TRONINA, *Komentarz*, 101-103. Por. N. ZOHAR, „Repentance and Purification: The Significance and Semantics of *ḥṭṭ* in the Pentateuch”, *JBL* 107 (1988) 609-618; J. MILGROM, *Leviticus 1-16. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3; New York 1991) 253-293.

z Bogiem⁵⁴. Tak więc sens ofiary był następujący: zwierzę w sposób symboliczny utożsamiało się z grzechem ofiarnika, biorąc na siebie w zastępstwie jego grzeszność (stawało się grzechem) oraz konsekwencję grzechu, czyli śmierć. Ten starotestamentowy sposób pojednania wyraża nota wyjaśniająca w Kpł 4,21, która dopełnia opis składania ofiary oczyszczenia, a odnosi się wprost do zabitego zwierzęcia: „To [jest] grzech/ofiara oczyszczenia⁵⁵ (*ḥaṭṭa* ʔt; LXX: *hamartia*) ludu” (BT: „To jest ofiara przebłagania za społeczność”).

W nawiązaniu do starotestamentowego rytu ofiarniczego łatwiej zrozumieć sens słów Jana Chrzciciela, a później teologię Kościoła popaschalnego, który nazywając ukrzyżowanego Jezusa Chrystusa „grzechem”, widział w Nim antytyp ofiary ekspiacyjnej⁵⁶. W tym kontekście również odniesienie do misji Parakleta w J 16,8-9 przyjmuje zupełnie inną wymowę. Zgodnie z przytaczanym tłumaczeniem J. Beutlera ma On „ukazać «światu» na czym polega grzech (*hamartia*)”⁵⁷. Przy uwzględnieniu zastosowania przez autora czwartej Ewangelii techniki nieporozumienia, która sprawia, że narrację trzeba interpretować na dwóch poziomach, misją Parakleta było nie tylko wykazanie grzechu „świata” w znaczeniu „niewiary”⁵⁸, ale również uka-

⁵⁴ Zob. WITCZYK, *Pascha*, 198.

⁵⁵ Istotny problem egzegetyczny stanowi dokładne określenie natury ofiary określanej mianem *ḥaṭṭa* ʔt. A. Tronina w komentarzu do Kpł 4 pisze: „Nazwa tej ofiary pochodzi od tego samego rdzenia, co nazwa «grzechu» [*ḥt*ʔ – dop. autor]. W ten sposób prawodawca zaznacza, że zwierzę ofiarne przejmuje na siebie substancję grzechu, oczyszczając ofiarnika z jego przewiny” (TRONINA, *Komentarz*, 102).

⁵⁶ H. Witczyk w odniesieniu do słów apostoła Pawła z 2 Kor 5,21 pisze: „Chrystus, który był bez grzechu, na krzyżu jest «grzechem» (czyli ofiarą ekspiacyjną grzechów – *ḥaṭṭa* ʔt); ale istnieje nierozzerwalny związek między ofiarą ekspiacyjną i tym, który ją składa” (WITCZYK, *Pascha*, 197).

⁵⁷ BEUTLER, *Johannesevangelium*, 438; por. THYEN, *Johannesevangelium*, 660-661.

⁵⁸ Tak misję Parakleta interpretuje wielu egzegetów. Zob. np. BRUCE, *Gospel*, 319; T. L. BRODIE, *The Gospel According to John. A Literary and Theological Commentary* (New York – Oxford 1993) 496-497;

zanie przed nim w całym blasku znaczenia ekspiacyjnej ofiary Jezusa na krzyżu podjętej za całe stworzenie, którą „świat” uznawał za gorszą (nieprzystającą do wizji Mesjasza). Jezus stał się „grzechem” (*hamartia*) na oczach całego świata, aby „zładzić grzech świata” (por. J 1,29). Paraklet będzie odsłaniał tę tajemnicę, „ponieważ «świat» nie uwierzył” (J 16,9), przez co nie może uczestniczyć w życiu, które wyjednała ofiara Jezusa Chrystusa.

Kolejnym zadaniem Parakleta jest ukazanie „światu” czym jest sprawiedliwość (*dikaiosynē*)⁵⁹. Występujący w tekście rzeczownik *dikaiosynē* nie jest dookreślony, stąd, podobnie do pojęcia „grzechu”, istnieje możliwość podwójnej interpretacji, bazującej na technice nieporozumienia. W oczach „świata” śmierć Jezusa na krzyżu była konsekwencją sprawiedliwej kary za grzech bluźnierstwa (J 10,33). Tymczasem Paraklet, jako dar zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa i świadek Jego zwycięstwa nad śmiercią, ma za zadanie odsłonić prawdę o tym, że na krzyżu sprawiedliwość wypełnia się nie tyle „wobec Jezusa”, co raczej „w Nim samym”⁶⁰. Zatem nieporozumienie (ironia) w odniesieniu do zagadnienia sprawiedliwości opiera się na zupełnie odmiennej perspektywie teologicznej. Wynika to z faktu, że na przełomie er sprawiedliwość Boża przejawiała się w różnym działaniu: od karania za grzechy (zwłaszcza za wykroczenia wobec Prawa)⁶¹, aż po wierność Przymierzu (wybawienie człowieka

KRĘCIDŁO, *Duch*, 305; S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana: rozdziały 13-21*. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz (NKB NT IV/2; Częstochowa 2010) II, 134.

⁵⁹ W NT znajdujemy 92 miejsca, w których pojawia się idea „sprawiedliwości” w formie rzeczownikowej (*dikaiosynē*), przymiotnikowej (*dikaïos*) i czasownikowej (*dikaioō*), z czego w czwartej Ewangelii leksem ten występuje tylko 2 razy (16,8.10).

⁶⁰ L. Morris w komentarzu do czwartej Ewangelii zaznacza, że Duch Święty ukaże ludziom (i nikt inny nie może tego dokonać), że sprawiedliwość przed Bogiem nie zależy od ich osobistego wysiłku, ale od dzieła, które na krzyżu dokona dla nich Jezus. Zob. L. MORRIS, *The Gospel According to John* (NICNT; Grand Rapids MI 1995) 620.

⁶¹ Zob. G. SCHRENK, „*dikaiosynē*”, *TDNT* II, 195.

z opresji, bądź też odpuszczenie grzechów)⁶². Przybijając Jezusa do krzyża „świat” będzie myślał, że współuczestniczy w karzącej sprawiedliwości wobec „grzesznika” przekraczającego Prawo (J 19,7). Tymczasem Paraklet, który patrzy na historię niejako od wewnątrz, objawi, że prawdziwa sprawiedliwość dopełnia się nie w zbrodni popełnionej wobec Jezusa, ale w Jego całkowitym posłuszeństwie wobec Ojca. Dzięki temu dokona się bowiem dzieło odkupienia, a tym samym objawi się w całej pełni sprawiedliwość Boga, rozumiana jako pełna miłosierdzia wierność Przymierzu⁶³. Jej owocem będzie możliwość dostąpienia zbawienia przez wiarę w Jezusa Chrystusa, który umarł i zmartwychwstał, i zasiada po prawicy Ojca (por. Rz 1,16-17).

Prawda o grzechu i sprawiedliwości, którą ma objawiać Paraklet, implikuje Jego trzecie zadanie: „ujawnić czym jest sąd”⁶⁴. W odniesieniu do tego aspektu historii zbawienia chyba najmocniej dochodzi do głosu Janowa ironia. Sąd „świata” wymierzony przeciwko Jezusowi, staje się w rzeczywistości sądem nad oskarżycielami⁶⁵. Bardzo zwięźle, a zarazem precyzyjnie, to działanie Parakleta opisuje J. Kudasiewicz, wskazując na odwróconą perspektywę („Paraklet objawi uczniom Boże znaczenie śmierci Jezusa”), która pozwala dostrzec, że „godzina męki była zamknięciem historycznego procesu, wytoczonego przeciw Chrystusowi, który doprowadził do skazania i pozornej klęski Jezusa. W rzeczywistości jednak «świat» został skazany, a jego «władca», tj. szatan, «precz wyrzucony» (J 12,31)”⁶⁶.

⁶² Zob. A. DESCAMPS, „Sprawiedliwość”, *STB*, 897-906; P. KOT, *Targumy a Pierwszy List św. Jana*. Literacko-teologiczne związki tradycji targumicznej o Kainie i Ablu (TNRdz 4,1-17) z Pierwszym Listem św. Jana (RSB 38; Warszawa 2010) 186-191.

⁶³ Zob. KOT, *Targumy*, 188-189.

⁶⁴ W dziele Janowym „sąd” (*krisis*) może odnosić się do działania w obecnym czasie lub w przyszłości. Zob. F. BÜCHSEL, „krisis”, *TDNT* III, 941.

⁶⁵ Zob. MOLONEY, *John*, 440-441.

⁶⁶ KUDASIEWICZ, *Paraklet*, 117-118.

PODSUMOWANIE

Z zaprezentowanej analizy egzegetycznej wyłania się obraz misternie skomponowanej triady, określającej zadania Parakleta wobec „świata”. Co prawda Jego obecność i działanie mają się ujawnić dopiero po „odejściu Jezusa” (J 16,5-7), ale autor czwartej Ewangelii prezentuje je zgodnie z zasadami swojej narracji, to znaczy „Paraklet jest postacią zwierającą przeszłość historyczną i terażniejszość czytelnika”⁶⁷. W J 16,7 Jezus dopiero zapowiada Jego posłanie, ale patrzy na niego oczami popaschalnej wspólnoty uczniów. Zanim nastąpi ostateczny sąd Boga nad „światem”, Paraklet wydobędzie na światło dzienne treść oskarżeń wysuwanych przez „świat” przeciwko Jezusowi z Nazaretu. Za pomocą tych zarzutów „świat” będzie próbował deprecjonować wartość i sens Jego misji, a jednocześnie będzie ośmieszał i stygmatyzował Jego uczniów. Paraklet pokaże zasadność zarzutów [!], tyle że w perspektywie, której „świat” nie widzi i nie zna (por. J 14,16). Na tym polega ironia Janowej narracji. Jezus Chrystus jako „grzesznik” (antytyp ofiary ekspiacyjnej; żertwa ofiarna) przyjmie na siebie śmierć, aby w ten sposób wypełniła się sprawiedliwość Boża⁶⁸. W rzeczywistości jednak sąd „świata” nad Jezusem Chrystusem zainicjuje nieustanny sąd Boga nad „światem” i jego Władcą⁶⁹. Dowodem będzie zaś zmartwychwstanie Tego, którego zabito

⁶⁷ KRĘCIDŁO, *Nowe życie*, 93.

⁶⁸ Zob. TRONINA, *Komentarz*, 109.

⁶⁹ Na aspekt nieustannie dokonującego się sądu nad Władcą tego świata, który zostanie zainicjowany w śmierci Jezusa na krzyżu, wskazuje forma *perfectum* czasownika *kekritai* („sądzić”) w J 16,11. Bardzo mocno aspekt ten podkreśla H. Thyen: „Wie das perfect *kekritai* zeigt, ist die definitive Verurteilung des Fürsten der Welt, die das *elenchein* des Parakleten ans Licht bringen wird, zwar in der Vergangenheit erfolgt, als Jesus durch seinen Tod hindurch zu seinem Vater ging, aber sie bleibt fortan das jede neue Gegenwart bestimmende Geschehen” (THYEN, *Johannesevangelium*, 664). M. Bednarz w odniesieniu do treści wyrażonej poprzez formę *perfectum* czasownika *krinō* mówi o „eschatologii realizującej się” (BEDNARZ, *Pisma*, 130).

przybijając do krzyża⁷⁰. Od tego momentu Paraklet będzie nieustannie składał świadectwo o tajemnicy Jezusa z Nazaretu, którego „Bóg uczynił Panem i Mesjaszem” (zob. Dz 2,36). Jego świadectwo nie będzie jednak oznaczać jedynie przywoływania na pamięć historycznych wydarzeń paschalnych. Paraklet pozwoli „zobaczyć i poznać działanie Boga” (por. J 14,17.26), który Jezusa Chrystusa ustanowił źródłem zbawczej mocy⁷¹. Dzięki takiemu działaniu uczniowie zyskają prawdziwego obrońcę, który będzie nieustannie bronił w nich sensu złączenia swojego życia z Jezusem⁷². Jednocześnie Paraklet będzie szansą dla „świata”, ponieważ wyjawi przed nim zakrytą prawdę o zbawczym zamiśle Boga wobec Jezusa z Nazaretu.

Summary

Holy Spirit plays an important role in the theology of the fourth Evangelist. During the Last Super, and therefore right before his death, Jesus from Nazareth not only foretold the coming of the Holy Spirit, but also designated

⁷⁰ Zob. KUDASIEWICZ, *Paraklet*, 117; BEDNARZ, *Pisma*, 129.

⁷¹ Zob. THYEN, *Johannesevangelium*, 664. Na grzech jako niezdolność do przeniknięcia i zrozumienia tajemnicy Chrystusa (grzech zaślepienia) w odniesieniu do J 16 wskazuje m. in. E. HAENCHEN, *John 2. A Commentary on the Gospel of John – Chapters 7-21* (Hermeneia; Philadelphia 1984) 143.

⁷² Zob. J. BEUTLER, *L'Ebraismo e gli Ebrei nel Vangelo di Giovanni* (SubBi 29; Roma 2006) 89. R. Schnackenburg mówi o Przyjacielu-Asystencie: „*Ho paraklētōs* ist kein Fachterminus (...), sondern bedeutet eher den Freundesbeistand” (R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. Kommentar zu Kapitel 13-21* [HTKNT IV/3; Freiburg – Basel – Wien 1975] III, 146). S. Mędała rozszerza ten aspekt: „Zadaniem Ducha-Parakleta posłanego przez Jezusa będzie przedłużenie misji Jezusa w świecie za pośrednictwem uczniów” (MĘDAŁA, *Ewangelia*, II, 135). A. Jankowski ujmuje tę prawdę nieco inaczej: „Duch Paraklet w kontekście sądu jest oskarżycielem «świata» a obrońcą uczniów, a tym samym ich Pocieszycielem, według naszej tradycyjnej nomenklatury” (JANKOWSKI, *Duch*, 66-67). Na temat sakramentalnego charakteru działania Parakleta we wspólnocie Kościoła popaschalnego zob. WITCZYK, *Kościół*, 527.

the nature of his mission. The Paraclete, as Jesus calls him, will “testify about” Jesus (John 15:26) and “will demonstrate to the world what sin, righteousness and judgment are about” (John 16:8).

Many scholars, while interpreting these words, point to the juridical function of the Paraclete. Accordingly, the Paraclete would pass right judgment on the world in view of the sin of unbelief. However, a detailed exegetical analysis, taking into account the various narrative techniques employed by the author of the fourth Gospel, among them the technique of misunderstanding, allows for a different interpretation of Jesus’ words.

Accusations against Jesus are very frequent in the fourth Gospel. The “world” calls him a “sinner” (8:46) and “one who blasphemes” (10:36). In the context of such charges, the passing of judgment on Jesus, as well as his crucifixion and death, were understood as a revelation of God’s justice in regard to Jesus. The Paraclete’s mission will consist in revealing to the “world” and to the disciples the meaning of these events in a reversed perspective. John describes his task by the use of the technique of irony. The Paraclete will reveal as true that Jesus indeed accepted death as a “sinner”, but in the sense of expiatory sacrifice antitype. For that reason, the justice of God has been realized not “in regard” to Jesus, but “in Jesus.” As a result, the “world’s” judgment on Jesus has, in fact, initiated God’s judgment on the “world” and its ruler. The Paraclete is to give a testimony about the victory of life over death in Jesus Christ, and thus to lead the “world” to faith, and the disciples to the fullness of faith.

Keywords: John, Paraclete, judgement, world, irony

Słowa kluczowe: Ewangelia Janowa, Paraklet, sąd, świat, ironia

Ks. Piotr Kot
ul. Jana Pawła II nr 1
59-220 Legnica
father.kefa@gmail.com

KS. PIOTR KOT, doktor teologii biblijnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, licencjat nauk biblijnych Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie, licencjat teologii patrystycznej KUL JPPII, adiunkt przy Katedrze Egzegezy Nowego Testamentu w Instytucie Nauk Biblijnych Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, wykładowca egzegezy Nowego Testamentu w WSD w Legnicy oraz języków semickich w Studium Języków Biblijnych we Wrocławiu, autor książek: *Szki-ce biblijne. W namiocie Słowa* (Wrocław 2010), *Targumy a Pierwszy List Jana* (Warszawa 2010), *Współpracownicy Stwórcy* (Wrocław 2011) oraz *Radości i smutki świętego Józefa. Motywy biblijne Ewangelii Dzieciństwa według Michała Willmanna* (Legnica 2012).