



## **Rozmowa Jezusa z Nikodemem (J 3,1-21)**

PIOTR KASIŁOWSKI

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Collegium Bobolanum  
Warszawa

ORCID: 0000-0002-4421-6060

### STRESZCZENIE

Przedmiotem analiz egzegetyczno-teologicznych jest tekst J 3,1-21 poświęcony spotkaniu Jezusa z Nikodemem, ważną postacią, przynależną do kręgów rządzących życiem religijnym i politycznym Izraela. W trakcie rozmowy problemem Nikodema okazuje się zbyt duża koncentracja umysłowa na rzeczywistości materialnej, a nie na duchowym dziedzictwie Izraela. Mimo tej trudności ze strony Nikodema Jezus objawia w pełni swoją tajemnicę: swoją relację do Ojca i rolę Ducha w dziele zbawienia. Od człowieka żąda się wiary i czynienia prawdy, by miał on udział w królestwie Bożym. W pewnym momencie rozmowa Jezusa z Nikodemem (3,1-11) staje się monologiem (3,12-21), w którym Jezus ukazuje drogę do życia wiecznego. Nawiązywanie przez Jezusa do wypowiedzi Nikodema i ich korygowanie stanowi przykład, w jaki sposób człowieka skoncentrowanego na sprawach tego świata prowadzić w kierunku nadprzyrodzonej rzeczywistości.

Słowa kluczowe: Nikodem, wiara, krzyż, miłość, życie wieczne, sąd

\* \* \*

Rozmowa z Nikodemem prowadzi do objawienia, że Jezus jest dla ludzi źródłem życia wiecznego. Nikodem nazywa Go „Nauczycielem, który przyszedł od Boga” (3,2), a Jezus w trakcie rozmowy nazywa siebie Synem Jednorodzoną, którego Ojciec posłał na świat jako światłość (3,16). To przejście od tytułu „Nauczyciel” do miana „Syn” wyjaśnia możliwość narodzin z wody i Ducha, które są warunkiem uczestniczenia w królestwie Bożym. Było to trudne do zrozumienia dla człowieka związanego z legalistyczną interpretacją Prawa właściwą dla faryzeuszów. Jezus jednak wprowadził Nikodema w tajemnicę Boską, ceniąc to, że szukał on prawdy. Informacje o Nikodemie, którego postać ma rysy indywidualne (7,50; 19,39),

pozwalają na przypuszczenie, że stał się on chrześcijaninem. Gdy chodzi o strukturę tekstu, można zauważyć, że Nikodem wypowiada się w nim trzy razy (3,2,4,9), trzy razy też pojawia się formuła przysięgi: *amen amen lego soi* (3,3.5.11), a kolejne wypowiedzi Jezusa są coraz dłuższe. Mówi On o Duchu (3-8), o Synu człowieczym (11-15), o Bogu Ojcu i Synu Jednorodzonym (16-21). Chociaż fragmenty 3,1-11 i 3,12-21 wydają się odrębne, bo pierwszy ma charakter dialogu, a drugi monologu, nie ma w nich różnic stylistycznych. W tekście łączy się objawienie Jezusa ze świadectwem Kościoła, a materiał tradycyjny opracowuje się na sposób homiletyczny<sup>1</sup>. Do poszczególnych stwierdzeń wypowiedzianych przez Jezusa znajdujemy paralele w Nowym Testamencie (por. Mk 10,17; Mk 12,28; Dz 2,38; 1Kor 6,11; Tt 3,5; Hbr 6,1; 1P 1,23).

### 1. Przyjście Nikodema w nocy i opinia o Jezusie (3,1-2)

W perykopie poprzedzającej nasz tekst (J 2,23-25) ewangelista stwierdził, że Jezus wiedział, co kryje się w każdym człowieku. Przedstawiając teraz Nikodema, nazywa go najpierw „człowiekiem z faryzeuszy”, następnie podaje jego imię i określa go jako przywódcę<sup>2</sup>. Jak się okaże, do Jezusa przychodzi człowiek mający wewnętrzne dylematy, chociaż na zewnątrz jest znaczącą postacią<sup>3</sup>. Jako faryzeusz interesował się Prawem i zależało mu na tym, by było ono przestrzegane przez lud. Przepisy dotyczące kapłanów adaptowano dla innych ludzi, myśląc, że gdy Prawo będzie doskonale zachowywane, przyjdzie Mesjasz. Pytanie, jakie postawi Jezusowi: „Jakże może się człowiek narodzić, będąc starcem?” (J 3,4), wskazywałoby na to, że jest człowiekiem „starszym” (*geron*), nieczekającym już na rewolucyjne zmiany w swoim życiu. Jego imię greckie, oznaczające „Zwycięski lud”, występuje w języku aramejskim jako termin zapożyczony (*naqdimon*)<sup>4</sup>. Nikodem zostaje nazwany przywódcą żydowskim, co oznacza, że przynależał do Sanhedrynu (J 7,50) – liczącego 70 członków – który składał się z kapłanów (saduceuszów), pisarzy (faryzeuszów) i starszych świeckich z arystokracji, którym przewodził arcykapłan<sup>5</sup>. W tamtym czasie faryzeusze należeli do mniejszości w Sanhedrynie i nie byli jeszcze zamknię-

<sup>1</sup> Raymond E. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale* (Assisi: Cittadella Editrice, 1979), 179.

<sup>2</sup> Feliks Gryglewicz, „Wkład św. Jana ewangelisty w opracowanie rozmowy z Nikodemem”, *Collectanea Theologica* 51, nr 4 (1981): 46.

<sup>3</sup> Benedikt Schwank, *Evangelium nach Johannes* (St. Ottilien: Eos-Verl., 1996), 100: „Ein innerlich schwacher, äußerlich allerdings angesehener”.

<sup>4</sup> Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, HThK.NT4, t. 1 (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1967), 379.

<sup>5</sup> Francis J. Moloney, *The Gospel of John*, Sacra Pagina 5 (Collegeville: The Liturgical Press, 1998), 97.

tą grupą<sup>6</sup>. Ponieważ przywództwo w Izraelu dotyczyło spraw religijnych, prawnych i sądowych, Nikodem należał do tych, którzy w Jerozolimie pełnili funkcje publiczne i mieli władzę. Jezus będzie z nim jednak rozmawiał tylko o sprawach religijnych, a nie politycznych. W późniejszym okresie Nikodem musiał zbliżyć się do kręgu uczniów Jezusa, skoro wspomina się o tym, że występował w Jego obronie, domagając się uczciwego procesu (7,51), a na pogrzeb Jezusa przyniósł znaczną ilość wonności (19,39). Może reprezentować tę grupę wśród przywódców, która, choć z wahaniem, jednak doszła do wiary w Jezusa. Nikodem przychodzi do Jezusa na rozmowę w nocy (3,2)<sup>7</sup>. Informacja ta wskazuje na pojawiającą się wrogość przywódców wobec Jezusa, a z tego wynika konieczność dbania o dyskrecję<sup>8</sup>. Motyw lęku przed Żydami będzie po raz pierwszy podkreślony w 7,13, a potem powróci w 9,22; 19,38; 20,19. Ewangelista stwierdzi, że było wielu Żydów, którzy wyznali wiarę w Jezusa, lecz chcąc trwać w synagodze, musieli się z tym ukrywać. Rozmowę rozpoczyna Nikodem, tytułując Jezusa słowem „Rabbi” i przedstawiając opinię, jaka krąży o Nim w środowisku przywódców. Jezus jest postrzegany jako Nauczyciel, czyli ten, który wyjaśnia Torę i uczy wypełniać Prawo w aktualnej sytuacji. Nikodem dodaje, że Jezus jako nauczyciel „przybył od Boga”, co z pewnością rozumie w znaczeniu metaforycznym, jako uznanie łączności Jezusa z Bogiem i aprobatę z Jego strony. Stwierdzenie „przybył” nawiązuje do faktu, że Jezus pojawił się na scenie publicznej, na której do tej pory nie był znany: przybył do Jana nad Jordan, do Jerozolimy, do ludu izraelskiego. Nikodemowi nie chodzi tu o stwierdzenie naturalnego pochodzenia Jezusa od Boga. W trakcie rozmowy okaże się jednak, że jego wypowiedź należy rozumieć dosłownie. Ewangelista użyje jej w wyznaniu chrystologicznym w 13,3: *hoti apo theu ekelthen* („wiedząc, że od Boga wyszedł”), a w samej rozmowie z Nikodemem przedstawia Jezusa, który posługuje się tytułem „Syn człowieczy” i „Jednorodzony Syn Boga”, mówiąc o sobie. W końcu Nikodem podaje uzasadnienie opinii o Jezusie, odsyłając do znaków (*semeia*, l.mn.), które interpretowane są jako dowód na to, że „Bóg jest z Nim”. Do tej pory w Ewangelii mowa była o cudzie w Kanie Galilejskiej i o innych znakach, zdziałanych przez Jezusa w Jerozolimie, bliżej przez ewangelistę nieopi-

<sup>6</sup> Benedikt Schwank, *Evangelium nach Johannes*, 100.

<sup>7</sup> Raymond E. Brown, *Giovanni*, 169.

<sup>8</sup> Michael Theobald, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12*. RNT (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2009), 346; Michael R. Whinton, „The Dissembler of John 3: A Cognitive and Rhetorical Approach to the Characterization of Nicodemus”, *Journal of Biblical Literature* 135, nr 1 (2016): 141-158. Susan E. Hulen, *Imperfect Believers: Ambiguous Characters in The Gospel of John* (Louisville: Westminster John Knox, 2009); Jouette M. Bassler, „Mixed Signals: Nicodemus in the Fourth Gospel”, *Journal of Biblical Literature* 108, nr 4 (1989): 635-646; Raimo Hakola, „The Burden of Ambiguity: Nicodemus and the Social Identity of the Johannine Christians”, *New Testament Studies* 55, nr 3 (2009): 438-55.

sanych (2,23; por. 4,45). Zakłada się, że Jezus dokonał więcej uzdrowień, o których mówiono, i które uczyniły Go znanym. Mówi się o tym w czasie terażniejszym: Jezus „czyni” (*sy poieis*) znaki. Ponieważ są one działaniem pozostającym poza zasięgiem ludzkich możliwości, widać w nich bezpośrednio odniesienie do wszechmocnego Boga. Są dokonywane nie w celu wywołania sensacji, lecz by poznać tajemnicę osoby, która ich dokonuje<sup>9</sup>. Dla Nikodema znaki są dowodem na to, że Bóg jest z Jezusem, jak było to w przypadku wielkich postaci biblijnych (Mojżesz, Wj 3,12LXX; Jeremiasz, Jr 1,8)<sup>10</sup>. W wypowiedzi Nikodema Jezus jest więc określony przez swój związek z Bogiem (*apo theou, met'autou*) i tym wyjaśnia się fakt dokonywania przez Niego znaków. Ma wyższy autorytet od innych nauczycieli, których nauczaniu nie towarzyszą znaki.

## 2. „Narodziny z Góry”

Jezus nie ustosunkowuje się do poglądów faryzeuszy na swój temat, w czym można dostrzec pewną rezerwę: to oni muszą przyjąć objawienie Jezusa, a nie wtłaczać Go do jakiejś kategorii. Zamiast tego wprowadza temat teologiczny do rozważenia. Jego osoba pojawi się później w rozmowie, jako odpowiedź na główny problem postawiony teraz na początku. Wypowiedź wprowadzona jest formułą przysięgi (por. 3,3.5.11)<sup>11</sup>. Jezus mówi o „narodzinach z Góry”, jako warunku oglądania królestwa Bożego. Tak tłumaczymy wyrażenie *gennethe anothen*. Czasownik *gennaomai* oznacza „narodzić się” (z kobiety, z mężczyzny); takie znaczenie ma też hebr. *jld*. Wyrażenie *anothen* ma trzy znaczenia: „z góry”, „od początku”, „na nowo” (por. 1T 1,3.23; Tt 3,5). Ponieważ w Prologu mowa jest o „narodzinach z Boga” (1,13), tutaj trzeba przyjąć tłumaczenie: „narodziny z Góry”<sup>12</sup>. Żydzi mieli wyobrażenie świata w górze, jako miejsca przebywania Boga i aniołów. Sformułowania: „w Górze”, „Ten, który jest w Górze” to omówienie wskazujące na Boga (por. J 19,11)<sup>13</sup>. Nikodem mógł łatwo zrozumieć, że Jezus mówi o wydarzeniu, którego autorem jest Bóg dający podstawy do wszelkiego ludzkiego wysiłku, jaki ma na celu uczest-

<sup>9</sup> Ludger Schenke, *Johannes Kommentar* (Düsseldorf: Patmos Verlag, 1998), 66. Musi nastąpić przekroczenie wiary opartej na znakach (2,11; 5,20.36; 6,14.30; 7,31; 9,16; 10,25.37-38; 11,47; 12,37-40; 14,10-11; 15,24; 20,30-31), by poznać tajemnicę Ojca, który objawia się w Synu (4,48; 10,38; 14,11); L. John Topel, „A Note on the Methodology of Structural Analysis in Jn 2:23-3:21”, *The Catholic Biblical Quarterly* 33, nr 2 (1971): 220.

<sup>10</sup> Francis J. Moloney, *The Gospel of John*, 91.

<sup>11</sup> Zawsze odniesiona do czegoś, co było powiedzane poprzednio, L. John Topel, „A Note on the Methodology of Structural”, 212.

<sup>12</sup> Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 381.

<sup>13</sup> Craig S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary*, t.1 (Peabody MA: Hendrickson, 2003), 539, przyp. 47.

nictwo w Jego królestwie. Narodziny to zmiana w egzystencji człowieka, który przychodzi na świat i staje się widzialny w społeczności. Zyskują one znaczenie metaforyczne, wskazując na radykalną zmianę, przejście od nieistnienia do istnienia, otrzymanie daru życia od innych<sup>14</sup>. O swoich narodzinach na ziemi człowiek nie decyduje sam. Narodziny z Góry zakładają natomiast świadomą decyzję człowieka jako odpowiedź na Boże powołanie. Jezus wskazuje w ten sposób na konieczność przyjęcia Bożego działania, otwarcia się na Boży dar, gdyż człowiek sam, o własnych siłach, nie może stać się uczestnikiem królestwa Bożego<sup>15</sup>. Otrzymuje on życie wieczne od Syna, któremu Ojciec dał władzę nad ludźmi (5,21)<sup>16</sup>. Jezus mówi o radykalnej zmianie człowieka i jego egzystencji, która może nastąpić, odkąd Syn człowieczy przyszedł na świat. Ponieważ człowiek jest istotą cielesno-duchową, narodziny dotyczą ciała i ducha. W ciele jeszcze nic się nie zmienia, bo ciało należy w pełni do świata ziemskiego. W duchu można już doświadczać nowego życia Bożego, które zostanie spotęgowane w momencie śmierci. „Narodziny” stają się metaforą wskazującą na nawrócenie i powołanie. W Nowym Testamencie są przykłady ludzi, którzy przeszli tak głęboką przemianę, że jawią się jako nowo narodzeni (Lewi, Mk 2,14, Paweł, Dz 9,21)<sup>17</sup>. Innym słowem wyrażającym w Biblii nawrócenie jest *metanoia*. Wskazuje ono na zmianę dotyczącą myślenia, przy niezmiennym trwaniu „ja” człowieka. Obraz „narodzin”, można powiedzieć, jeszcze głębiej ujmuje zmianę w człowieku, bo dotyka samego zaistnienia „ja”, którego nie było (w społeczności). Bez takich narodzin z Góry nikt nie może „ogłądać królestwa Bożego”. Wyrażenie to oznacza przyjęcie panowania Boga, którego człowiek już teraz doświadcza, a całej pełni zazna w czasach eschatologicznych<sup>18</sup>. Jest to związane z osobą Jezusa i ze znakami, które czyni. „Ogłądać” w języku biblijnym oznacza uczestniczyć w czymś, spotykać osobę. Jezus, mówiąc o „ogłądaniu” królestwa Bożego, prowokuje, chodzi bowiem o poznanie bezpośrednie, wyrażone przez odniesienie się do zmysłu wzroku, a dotyczące rzeczywistości Bożej. Ogłądanie królestwa Bożego to ostatecznie patrzenie na Jezusa z wiarą: „Kto mnie widzi, widzi Ojca” (J 14,9). To oznacza, że już teraz można uczestniczyć w królestwie Bożym przez życie Ewangelią, które zakłada moralny wysiłek nawrócenia. W rzeczywistości eschatologicznej człowiek będzie ogłądał Boga „twarzą

<sup>14</sup> Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 381.

<sup>15</sup> Ludger Schenke, *Johannes Kommentar*, 66.

<sup>16</sup> Raymond E. Brown, *Giovanni*, 182.

<sup>17</sup> Michael Theobald, *Das Evangelium nach Johannes*, 249.

<sup>18</sup> Stanisław Mędała, *Ewangelia według świętego Jana 1–12*. NKBNT IV/1 (Częstochowa: Edycja św. Pawła, 2010), 417. „Królestwo Boże” to pojęcie charakterystyczne dla tradycji palestyńskiej, od której tradycja Janowa się odłącza, wprowadzając charakterystyczne dla siebie pojęcie „życie wieczne”.

w twarz”. Warunek nowych narodzin modyfikuje pojęcie królestwa Bożego, które mieli Żydzi. Jezus bowiem nie mówi o cielesnej przynależności do Izraela, lecz o narodzinach z Góry, jako warunku oglądania królestwa Bożego. Żydzi uważali, że nowe narodziny są im niepotrzebne, bo należą do tego królestwa przez pochodzenie<sup>19</sup>.

Charakterystyczne dla Ewangelii Jana jest ukazywanie niezrozumienia słów Jezusa przez rozmówców (4,15; 6,34.52; 8,57; 14,8). Nikodem przedstawia swoje trudności, posługując się argumentacją *ad absurdum* (por. Mk 12,20-52; J 6,52). Rozumie słowo Jezusa w sposób dosłowny, materialistyczny, odwołując się do faktu starzenia się człowieka. Taki jest proces życia, że człowiek zmierza nie do narodzin, lecz do śmierci (Syr 40,1n.; 14,18; Hbr 9,27): stary nie może się narodzić, tylko umrzeć. Nikodem czeka raczej na śmierć niż na narodziny, a może czekać spokojnie według mniemania faryzeusza, jeśli w życiu spełniał dobre uczynki. W wypowiedzi Jezusa nie szuka teologicznej myśli, ukazując tym samym problem judaizmu swoich czasów. Sfera ducha została w nim zamieniona na świat materialny, co wyraża się nawet w braku otwarcia na metaforę, wskazującą na świat Boży<sup>20</sup>. W wypowiedzi Nikodema jest jakaś jednoznaczność biologiczna i ekonomiczna, i niedopuszczanie do głosu tajemnicy. Opuszcza on wyrażenie *anothen* (z góry) albo rozumie je jako „powtórnie” i dalej w swojej wypowiedzi będzie używał przysłowka *deuteron*, który ma znaczenie tylko czasowe: „po raz drugi”<sup>21</sup>. Podaje absurdalny obraz powtórnego wejścia do łona matki i wyjścia na nowo, czyli narodzenia się. Ponieważ myśli o świecie materialnym i w nim szuka zbawienia, nie przychodzi mu na myśl uczestniczenie w świecie duchowym, nadprzyrodzonym. A jednak Nikodem mógł zrozumieć słowa Jezusa na podstawie Starego Testamentu, gdzie Izrael jest uznawany za pierwotnego syna Boga (Wj 4,22; Pwt 32,6; Oz 11,1), chociaż nie mówi się o rodzeniu naturalnym z Boga, zachowując prawdę o Jego transcendencji. Synostwo to było rozumiane jako „wybranie Boże”, objawiające się w Przymierzu. W czasach monarchii króla pozdrawiano jako syna Boga (2Sm 7,14; Ps 2,7; 89,27); w okresie powygnaniowym wprawdzie sporadycznie, jednak nazywano człowieka pobożnego synem Boga, czy to odnosząc się do czasu obecnego (Syr 4,10; 23,1.4; Mdr 2,13.16.18), czy do czasów ostatecznych (Mdr 5,5). Nikodem mógł pomyśleć także o zapowiedzi eschatologicznego wylania Ducha (Jl 3,1), by otworzyć się na metaforę „nowych narodzin”.

<sup>19</sup> Craig S. Keener, *The Gospel of John*, 544.

<sup>20</sup> Feliks Gryglewicz, „Wkład św. Jana ewangelisty”, 49: „Brak zrozumienia dla nadprzyrodzonych treści”.

<sup>21</sup> Francis J. Moloney, *The Gospel of John*, 92.

Brak zrozumienia ze strony Nikodema skłania Jezusa do ponownego wyjaśnienia nauczania, tym razem za pomocą nowych terminów. Mówił już o narodzinach „z Góry”, teraz mówi o narodzinach z wody i Ducha (por. 1P 1,3.23; Tt 3,5); termin *anóthen* zostaje wyjaśniony przez: *eks hydátos kai pneumatós*<sup>22</sup>. „Woda i Duch” cztery razy występują razem w LXX: Rdz 1,2 (Duch unosi się nad wodami); Iz 44,3 (wylanie wód na spragnioną ziemię i Ducha na ludzi); Iz 30,28 (porównanie tchnienia Pana do wezbranego potoku); Ez 36,25-27 (odnowienie Izraela przez pokropienie wodą i dar Ducha)<sup>23</sup>. Zamiast oglądania królestwa mowa jest teraz o wejściu do niego. Woda to element materialny, pozostający na zewnątrz ciała, które dotyka. Duch to nadprzyrodzony sprawca narodzin. W dalszej części tekstu mowa jest tylko o Nim, bo Jego działanie nie jest jednorazowe, tylko stałe i ciągłe<sup>24</sup>. Ostatecznie te słowa Jezusa wypełniają się w chrzcie chrześcijańskim, do czego zmierzają wydarzenia zbawcze. Narodzenie, o którym mowa, wiąże się z przyjęciem Jezusa przez wiarę, co oznacza jednocześnie udzielenie Ducha<sup>25</sup>. W wypowiedzi należy dostrzec odniesienie się do szerszej pojętej działalności Ducha, który „wieje On tam, gdzie chce”, dając np. wiarę, konieczną do przyjęcia chrztu i innych sakramentów. Narodziny z Ducha zostają jednak związane, z woli Pana, z chrztem i taka jest rzeczywistość Kościoła. Woda przywołuje znak widzialny w sakramencie chrztu, Duch jest Boskim sprawcą narodzin i zostaje udzielony człowiekowi<sup>26</sup>. Narodziny „z Góry” nie mają cielesnej przyczyny, jak narodziny w ciele. Do ludu Bożego Starego Testamentu wchodziło się przez pochodzenie i znak obrzezania, wejście do królestwa Bożego jest możliwe, gdy człowiek staje się kimś nowym na skutek dzieła Ducha<sup>27</sup>. Jezus wyjaśnia, że trzeba się narodzić z wody i Ducha, bo rzeczywistość królestwa Bożego jest duchowa. W wyjaśnieniu odwołuje się do faktu, że narodziny są przekazaniem tej samej natury (3,6)<sup>28</sup>. Natura cielesna rodzi naturę cielesną (ciało rodzi ciało), nie może więc być w królestwie Bożym, które jest

<sup>22</sup> Ben Witherington III, „The Waters of Birth: John 3.5 and 1John 5.6-8”, *New Testament Studies* 35, nr 1 (1989): 159.

<sup>23</sup> Stanisław Mędała, *Ewangelia według świętego Jana*, 419.

<sup>24</sup> Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 383; Bultmann interpretował to w ten sposób, że w pierwotnym tekście była mowa tylko o Duchu, a później dodano termin „woda”, by uczynić tekst bardziej eklezyjalnym (za: Francis J. Moloney, *The Gospel of John*, 99).

<sup>25</sup> Raymond E. Brown, *Giovanni*, 190.

<sup>26</sup> Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 383; Charles H. Cosgrove, „The Place where Jesus is: Allusions to Baptism and Eucharist in the Fourth Gospel”, *New Testament Studies* 35, nr 4 (1989): 531: „One would think the Spirit should suffice, which is what Jesus goes on to say in v. 6. But birth by the Spirit, however inexplicable and mysterious, is not a matter simply of the individual heart”.

<sup>27</sup> Raymond E. Brown, *Giovanni*, 189.

<sup>28</sup> U Jana pochodzenie czy początek decyduje o istocie rzeczy (2,9; 3,31; 8,23.44.47; 15,19; 17,14.16; 18,36n.).

rzeczywistością Ducha. Cieleśność to słabość, śmiertelność, przygodność, nicność, zniszczalność, przemijalność (por. Ps 103,14)<sup>29</sup>. Oznacza poznawanie rozpoczynające się zawsze od zmysłów, a domaga się panowania nad materią (7,24; 8,15), która jest siedliskiem ambiwalentnych sił, niemających w sobie ukierunkowania i określonej etycznej wartości<sup>30</sup>. Natura duchowa zaś rodzi naturę duchową, naznaczoną mocą, niezniszczalnością, miłością, wolnością, mającą jakość Boską. Człowiek należący do sfery ciała (*sarks*), nosi w sobie konieczność narodzin z Ducha, by jego cieleśność została przemieniona i całkowicie poddana Duchowi. Jezus przyszedł powołać nowy Izrael do życia, w którym człowiek uczestniczy nie przez pokrewieństwo, lecz przez zgodę na wolę Boga (7,17). Komentując swoją wypowiedź (3,7), Jezus podkreśla, że „trzeba” (*dei*) narodzić się „z Góry”. Dotyczy to wszystkich, nie tylko Nikodema. Słowo „trzeba” wskazuje na konieczność historiozbowczą, zawartą w planach Boga, który tak postanowił. Jeśli ktoś chce uczestniczyć w życiu Bożym, musi otworzyć się na dzieło zbawienia. Ciało samo z siebie nie ewoluje do królestwa Bożego, musi nastąpić nowe stworzenie.

W 3,8 Jezus bliżej wypowiada się o naturze Ducha, posługując się krótką przypowieścią, co potwierdza występujące w tekście słowo *houtos* („tak samo”), a następnie aplikuje wypowiedź do człowieka narodzonego z Ducha. Termin *pneuma* oznacza „duch” i „wiatr”; *phone* zaś to „szum”, „głos”, „ton”, „brzmienie”<sup>31</sup>. Każdy wie, czym jest wiatr, że nie można powiedzieć, skąd jest i dokąd podąża<sup>32</sup>. Obraz wskazuje na Ducha, który zostaje scharakteryzowany jako tajemnica, autodeterminacja, nieograniczona wola, jej pełnia, możliwość dokonywania tego, co zostało zamierzone, a co ostatecznie dotyczy miłości i wolności. Człowiek nie poznał natury Ducha, Jego źródła i pochodzenia, tak jak nie zna się natury Boskiej. Duch nie jest ograniczony przez przestrzeń i przybywa do stworzonego świata spoza niego. Niepoznana jest jeszcze przyszłość, którą Duch kreuje. Nikodem powiedział do Jezusa: „wiemy” (3,2), a teraz Jezus mówi: „nikt nie wie” – o Boskiej rzeczywistości<sup>33</sup>. Naturalnym poznaniem człowieka nie można uchwycić początku pochodzącego od Boga i celu, który jest w Bogu, a także nie można uchwycić Ducha w człowieku i dzieła jego odrodzenia. Tę rzeczywistość poznaje się przez wiarę, dostrzegając świętość i sprawiedliwość ludzi, będącą dziełem Ducha (1J 3,9; 4,7; 1Kor 12,3). Każdy, kto

<sup>29</sup> Raymond E. Brown, *Giovanni*, 171.

<sup>30</sup> Francis J. Moloney, *The Gospel of John*, 93; Michael Theobald, *Das Evangelium nach Johannes*, 253.

<sup>31</sup> Raymond E. Brown, *Giovanni*, 172.

<sup>32</sup> Kategorie: skąd, dokąd, są Janowe (2,9; 7,27.34; 8,14.22).

<sup>33</sup> Ludger Schenke, *Johannes Kommentar*, 67: „Denn Gott unterliegt nicht der menschlichen Kontrolle”.



narodził się z Ducha („tak samo”), doświadcza wolności i życia nadprzyrodzonego, które przekracza możliwości świata ziemskiego.

Nikodem pyta dalej (3,9), w jaki sposób może dokonać się takie wydarzenie. Jezus nie odpowiada na pytanie, lecz wskazuje na braki, jakie istnieją w Nikodemie (3,10). Jeśli jest on nauczycielem Izraela, powinien znać odpowiedź na pytania, które stawia. Rodzajnik występujący przed terminem „Nauczyciel” nadaje mu znaczenie „uznany Nauczyciel”<sup>34</sup>. „Izrael” występuje u Jana cztery razy (1,31.49; 3,10.12.13); w odróżnieniu od terminu „Żydzi” (*Ioudaioi*) jest użyty w sensie pozytywnym: Izrael oznacza lud wybrany, stanowiący Resztę, która przyjmuje objawienie mesjańskie<sup>35</sup>. Jezus nie mówi, gdzie zawarta jest odpowiedź na podniesiony przez Nikodema problem, lecz chodzi o pisma Starego Testamentu, które przygotowują przyjście Mesjasza i nastanie Jego królestwa. W ich świetle jasne jest, że człowiek sam nie może uczynić siebie uczestnikiem królestwa Bożego, tylko może przyjąć ten dar od Boga. Prorocy zapowiadali Jego działanie w czasach ostatecznych (Ez 36,25-27; Iz 11,2; 44,3; 61,1; 63,11), które przekracza ludzkie wyobrażenia (Wj 15,8; Iz 40,7; 59,21; Ez 11,19-20; Jl 3,1; Hi 34,14; Ps 18,15; 51,10; Mdr 9,16-18). Można jednak źle interpretować Stary Testament („nie znacie Pisma ani mocy Bożej”, Mk 12,24) i nie znajdować odpowiedzi, szczególnie gdy traktuje się Jezusa tylko jako Rabina, który tyle samo wie o Bogu, ile inni. Jest on jednak kimś większym niż nauczyciele Tory, którzy mówią o Tajemnicy, jakiej do końca nie znają.

### 3. Autorytet Jezusa (3,11-12)

Jezus zwraca uwagę na naturę swojego świadectwa (3,11-12) będącego objawieniem na czasy ostateczne. W 3,11 treść objawienia ujęta jest od strony relacji Jezusa z Ojcem: „to co wiemy”, „co widzieliśmy”. W 3,12 treść świadectwa jest określona od strony rzeczowej: „to, co ziemskie”, „to, co niebieskie”. W 3,11 dialog w uzasadniony sposób staje się monologiem, bo to Jezus jest światłem, które oświeca wszystkich ludzi, żyjących w ciemności, by stali się dziećmi Bożymi (19-21)<sup>36</sup>. Cztery czasowniki, wyrażające poznanie i działanie, są odniesione do osoby Jezusa: *oidamen*, *laloumen*, *heorakamen*, *martyroumen*. Czasowniki wyrażające poznanie Jezusa są w perfektum. Jezus ma wiedzę (*oidamen*) i widzi (*heorakamen*). Występujący czas perfektum, *heorakamen*, jest tłumaczony w języku polskim jako przeszły. Jednak należy pamiętać, że chodzi o coś z przeszłości, czego skutki trwają. Należy odróżnić go od aorystu. Tutaj mowa jest o wi-

<sup>34</sup> BDR § 273.3.

<sup>35</sup> Stanisław Mędała, *Ewangelia według świętego Jana*, 420.

<sup>36</sup> Raymond E. Brown, *Giovanni*, 191.

dzeniu, którego skutki trwają. Temu poznaniu towarzyszy aktualne działanie: Jezus mówi i świadczy. Mówienie jest związane z wiedzą, poznaniem; świadczenie zaś łączone jest z oglądaniem, naocznością. Przekaz Jezusa pochodzi z bezpośredniego widzenia<sup>37</sup>. Na końcu mowa jest o negatywnej odpowiedzi ludzi, którzy nie przyjmują świadectwa Jezusa.

Jak wyjaśnić liczbę mnogą czasowników? Trzeba odnieść się do Prawa Starego Testamentu, według którego świadków musiało być co najmniej dwóch, i z tego względu pojawia się forma „mówimy”, „świadczymy”. Kto jest wypowiadającym się podmiotem? Różne są propozycje interpretacji: Jezus i Ojciec (por. 5,31-32.36-37; 8,13-14.17-18); Jezus i Duch Paraklet<sup>38</sup>. W liczbie mnogiej, może być wyrażona prawda o wspólnocie Boskich Osób, czy też o wspólnocie Jezusa i uczniów, która stanowi świadectwo wobec Izraela (1J 1,1)<sup>39</sup>. W innych miejscach pojawia się liczba pojedyncza. To, co Jezus jako preegzystujący u Ojca widział (3,32; 8,38) czy słyszał (3,32; 8,26.40; 15,15), to mówi sam, o tym świadczy<sup>40</sup>. Trzeba pamiętać, że treścią objawienia Jezusa jest przede wszystkim wspólnota z Ojcem i Duchem: Jezus nauczył nas o Ojcu (1,18), mówi o jedności z Ojcem w posłaniu („jak Ty mnie posłałeś”, 17,18), o jedności w bytowaniu („Ja i Ojciec jedno jesteśmy”, J 10,30). W 3,14-21 będzie mówił o zbawczej woli Boga, którą zna od Ojca i o której świadczy na ziemi<sup>41</sup>. Łatwo tu także pomyśleć o świadectwie Kościoła, który wierzy i uczestniczy w narodzinach z Ducha (1J 1,1), a objawienie przyniesione przez Jezusa przekazuje światu. W Ewangelii spotykamy się także z przywołaniem przez Jezusa postaci ze Starego Testamentu, które o Nim świadczą: mówi o Abrahamie, który Go widział i się rozradował (J 8,56), o Mojżeszu, który o Nim pisał (5,46), o Izajaszu, który widział Jego chwałę (12,41)<sup>42</sup>. Na końcu zdania pojawia się pesymistyczna uwaga o nieprzyjmowaniu świadectwa Jezusa, czyli o braku wiary, co jest odrzucaniem daru Bożego.

W 3,12 Jezus przechodzi do wypowiedzi w liczbie pojedynczej, zwracając uwagę na to, że pełni funkcję Objawiciela: „Jeśli o »ziemskich rzeczach« powiedziałem wam i nie wierzycie, jak będziecie wierzyć, gdy powiem wam »o niebieskich«<sup>43</sup>. Jezus odróżnia dwie materie: ziemską (*ta epigeia*) i niebieską (*ta epourania*). Ponieważ łączy rzeczy ziemskie i niebieskie z wiarą lub niewiarą, nie chodzi tu o udział w niebie, tylko o wiarę

<sup>37</sup> Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 388: „Aus der Unmittelbarkeit der Schau”.

<sup>38</sup> Por. Craig S. Keener, *The Gospel of John*, 558.

<sup>39</sup> Francis J. Moloney, *The Gospel of John*, 94.

<sup>40</sup> Michael Theobald, *Das Evangelium nach Johannes*, 256.

<sup>41</sup> Ludger Schenke, *Johannes Kommentar*, 69.

<sup>42</sup> Benedikt Schwank, *Evangelium nach Johannes*, 109.

<sup>43</sup> Ulrich Wilckens, *Das Evangelium nach Johannes*, NTD 4 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998), 70.

na ziemi w objawienie Jezusa. Pojawia się argumentacja typu rabinicznego *gal-wahomer* (por. 7,23; 5,47; 6,61n.; 10,35), czyli przejście od „lekkiego do ciężkiego”: jeśli nie wierzycie w ziemskie rzeczy, jak uwierzycie w niebieskie (por. Mdr 9,16). Trzeba określić to, co jest ziemskie i niebieskie w ramach Ewangelii Jana i Nowym Testamencie. „Rzeczy ziemskie” dotyczą konieczności nowego narodzenia z wody i Ducha, by żyć wiarą w Jezusa na ziemi, co Nikodem jako nauczyciel Izraela powinien rozumieć. W ramach Nowego Testamentu przykładem rzeczy ziemskich jest nauczanie o przykazaniach obowiązujących w świecie, np. o przykazaniu „nie zabijaj”, które Jezus w radykalny sposób wyjaśnia w Kazaniu na Górze (Mt). Inny przykład to nauka o tym, że serce człowieka zanieczyszcza złe myśli, a nie niemyte kubki, co było trudne do przyjęcia dla faryzeuszki (Mk 7). Chodzi więc o objawienie Jezusa dotyczące rzeczywistości ziemskich. Także forma nauczania, którą są przypowieści, należy do zakresu pojęcia „ziemski”. W dialogu z Nikodemem pojawiły się metafora wiatru i narodzin, które nie były zrozumiane i przyjęte a nawiązują do rzeczywistości ziemskiej. „Sprawy niebieskie” natomiast to nauczanie bezpośrednio o Ojcu, który umiłował świat i posłał Syna w celu zbawienia człowieka (J 16,25; Mk 4,11-12). W dalszej części tekstu Jezus objawia siebie jako dar Ojca i mówi o wywyższeniu Syna człowieczego. Tajemnica zbawienia, która dokonuje się przez krzyż, jest trudna do przyjęcia dla człowieka, który szuka ziemskiej chwały. Sprawy niebieskie obejmują zatem: obietnicę zmartwychwstania, wstąpienie Jezusa do Ojca, otoczenie chwałą, wywyższenie, powrót do Ojca. Jest to rzeczywistość chrystologiczna i soteriologiczna, droga Chrystusa i nasza do świata niebieskiego, Jego działanie z nieba i Jego niebieskie dary, udzielane przez pośrednictwo Ducha Parakleta<sup>44</sup>. Przedmiot wiary może być łatwiejszy lub trudniejszy do przyjęcia. Wiara w Boga w sytuacji cierpienia jest trudniejsza od wiary w Boga w sytuacji pomyślnej. To pokazuje już sama Biblia, np. w Księdze Hioba. Krzyż Chrystusa jest dla Żydów trudnym przedmiotem wiary, dla pogan głupstwem, a jest to rzeczywistość niebieska, objawiająca tajemnicę Boskiej miłości.

#### 4. Wypowiedź eklezyjalna, wypowiedź Jezusa (3,13)

Niektórzy uważają, że 3,13 można traktować jako komentarz ewangelisty do rozmowy z Nikodemem: „I nikt nie wstąpił do nieba, jak tylko Ten, który z nieba zstąpił, Syn człowieczy”. Jest to zdanie łatwo zrozumiałe z perspektywy wielkanocnej, po wniebowstąpieniu Jezusa<sup>45</sup>. Pojawia

<sup>44</sup> Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 392.

<sup>45</sup> W pierwotnym Kościele istnieje wiara we wcielenie i wniebowstąpienie Jezusa (J 1,51; 6,62; 20,17; Dz 2,23).

się perfektem *anabebeken* i aoryst participium *katabas*. Jezus jako Syn człowieczy wstąpił do nieba przez krzyż i zmartwychwstanie (Dz). Jego tożsamość jest określona słowami: „Ten, który z nieba zstąpił”, bo Słowo stało się ciałem i może pouczyć o sprawach nieba (J 1,18; 3,12). Ponieważ wcielenie jest tajemnicą Słowa, zstąpienie na ziemię nie jest oddzieleniem od Ojca, który jest w niebie. Współczesny Jezusowi judaizm dyskutował o wstąpieniu do nieba: Mojżesza, Abrahama, Izajasza, Henocha i innych wielkich świętych<sup>46</sup>. Zdanie wyklucza, by ktoś poza Jezusem wstąpił do niego i powracając, mógł przynieść objawienie Boga, co jest zresztą zgodne z wypowiedziami biblijnymi: *Tis anebe* (aor.) *eis ton ouranon* (Bar 3,29; Prz 30,3-4; por. Pwt 30,12)<sup>47</sup>. Nie można Jezusa umieścić na tym samym poziomie, co Daniela, Henocha, Barucha, Mojżesza. Jego związek z niebem jest głębszy niż przez wizję i wiarę, bo zdefiniowany na poziomie boskiej natury<sup>48</sup>.

Można jednak zdanie 3,13 potraktować jako bezpośrednią wypowiedź Jezusa w rozmowie z Nikodemem. Wypowiada się boskie „Ja” w ludzkiej świadomości Syna człowieczego, jak w innych miejscach: „Ja jestem z wysoka [*eimi*]..., Ja nie jestem z tego świata” (8,23). Wypowiada się „Ja” Odwieczne i teraźniejsze o sytuacji, która jest inna niż ludzi. Tylko Jezus widział Ojca (1,18; 5,37; 6,46; 14,7-9) i jest Słowem, które stało się ciałem (1,14), Synem Boga (1,18), Synem człowieczym (1,51; 3,13).

Ponieważ występuje sekwencja *oudeis...ei me* czasownik w perfektem *anabebeken* jest stosowany w sensie twierdzącym do opisanego „Tego, który z nieba zstąpił (participium aor.), Syna człowieczego”. Perfektem służy na oznaczenie czynności przeszłej, której skutki trwają. „Do nieba wstąpił” „ten, który z nieba zstąpił, Syn człowieczy”. O przyszłym w rzeczywistości historycznej wstąpieniu do nieba, Jezus mówi w czasie przeszłym, co nie jest odosobnionym przypadkiem u Jana (Jezus posła dopiero uczniów na misje, a mówi o tym w czasie przeszłym: „Ja was posłałem”, J 4,38). Można by powiedzieć, że Jezus mówi na sposób prorocki. To, że wniebowstąpienie dokona się w swoim czasie, jest teraz drugorzędne. W zdaniu wyrażona jest tajemnica Słowa i Syna człowieczego, której nie może zbyt schematyzować i dzielić na części<sup>49</sup>. Słowo, które stało się ciałem, nie traci tożsamości, co

<sup>46</sup> Francis J. Moloney, *The Gospel of John*, 100.

<sup>47</sup> Michael Theobald, *Das Evangelium nach Johannes*, 260: „Dass bislang n i e m a n d Einlass in die himmlische Welt erhalten hätte“; Francis J. Moloney, *The Gospel of John*, 100; por. Charles H. Talbert, „The Myth of a Descending-Ascending Redeemer in Mediterranean Antiquity”, *New Testament Studies* 22, nr 4 (1975), 436-437.

<sup>48</sup> Raymond E. Brown, *Giovanni*, 191.

<sup>49</sup> Por. Stanisław Mędala, *Ewangelia według świętego Jana*, 422. Tytuł „Syn człowieczy” występuje u Jana 11 razy (1,51; 3,13.15; 5,27; 6,27.53.62; 8,28; 9,35; 12,23; 13,31). Jest w Ewangelii Jana łączony z tematem wstąpienia (6,62), wywyższenia (3,14; 12,34) i otoczenia chwałą (12,23; 13,31).

oznacza, że Jezus jest w naturalny sposób związany z niebem, i może o sobie powiedzieć „do nieba wstąpił”. Nie przeczy to historycznym wydarzeniom paschalnym i ich sekwencji w historii. Są one jednak doświadczane w ciele przez boskie Słowo. Przy tym tytuł „Syn człowieczy”, podkreślający człowieczeństwo Jezusa, jest także orzekany o Słowie, co przecież nie oznacza odwiecznej preegzystencji człowieka Jezusa. Nie ma takiej idei u Jana, gdyż w Prologu słyszymy o Słowie, które stało się ciałem. Jest Ono źródłem tożsamości osoby, która wkracza w historię przez przyjęcie człowieczeństwa. Na tej zasadzie może być stosowany tytuł „Syn człowieczy” do *Logosu*. Wtedy można mówić o zstąpieniu „Syna człowieczego”, bo tym tytułem zastępuje się *Logos*, który staje się ciałem. Różne tytuły stosują się do tej samej osoby Boskiej, która jest obecna w różnych wydarzeniach zbawczych. Tożsamość Jezusa to „bycie tym, który zstąpił z nieba”, dlatego Jego mówienie o sprawach niebieskich jest wiarygodne i odróżnia go od innych. Objawienie może dokonać się tylko w jednym kierunku: z nieba do ziemi, a Objawicielem nie może być ktoś z ludzi, kto wstąpiłby do nieba, lecz „ten, który z nieba zstępuje” – Syn człowieczy. Zgadza się to z wypowiedzią o ciele: z ciała rodzi się ciało (3,8). Trzeba dać się pouczyć Jezusowi, bo nie ma innego pośrednika, który z nieba przyniósłby wieść o „rzeczach niebieskich”. Wyjątkowość Jezusa jest w tym, że zna niebo. Stwierdzenie to wyraża ekskluzywizm pośrednictwa zbawczego Jezusa (*ei me*). Tylko On otwiera drogę do nieba, bo to jest Jego rzeczywistość. W Ewangeliach ukazany jest kontakt Jezusa z niebem szczególnie w takich wydarzeniach jak chrzest, przemienienie, wniebowstąpienie. Na modlitwie Jezus rozmawiał z Ojcem, „który jest w niebie”. Jego imię to „Syn”, którego tożsamość jest określana i przeżywana w ludzkiej świadomości jako więź z Ojcem. Celem 3,13 jest podkreślenie „niebieskiego” pochodzenia Syna człowieczego, Objawiciela. Stwierdzenie to ma taki sens, jak zdanie: „Boga nikt nigdy nie widział. Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, Ten pouczył” (J 1,18; por. 3,12)<sup>50</sup>.

### 5. Zapowiedź krzyża: narzędzie życia wiecznego

Chociaż Jezus ma świadomość ułomności wiary: „Jak uwierzycie?” (3,12), powraca do tematu rozmowy i jako wiarygodny Świadek objawia to, „co niebieskie” (3,14). Słyszymy pierwszą z trzech zapowiedzi wywyższenia Jezusa (8,28; 12,32-34), uczynioną przez odniesienie do wydarzenia opisanego w Księdze Liczb, dotyczącego wywyższenia węża na pustyni. Miało ono miejsce za czasów Mojżesza, a było związane z grzechem Izra-

<sup>50</sup> Ludger Schenke, *Johannes Kommentar*, 69: „Er kann als einziger Gottes Sache auf Erden vertreten und seine Wirklichkeit glaubwürdig bezeugen”.

elitów, karą i ocaleniem; istotną rolę pełnił w nim znak węża. Z polecenia Boga musiał być on wywyższony na pustyni, by Izraelici, którzy na niego patrzyli, doznali ocalenia (Lb 21,8-9). Podobieństwo między wywyższeniem Jezusa i wywyższeniem węża dotyczy konieczności (*dei*). Tak jak trzeba było wywyższyć węża, by ludzie mogli odzyskać zdrowie, tak samo koniecznym jest wywyższenie Syna człowieczego, by ludzie mieli życie wieczne. O takiej konieczności mówią także Ewangelie synoptyczne, podając zapowiedzi męki i zmartwychwstania Jezusa (Mk 8,31; 9,31; 10,33-34). W Mk 8,31 pojawia się wyrażenie *dei*, wskazujące na zamierzenie Boga wobec Jezusa: „Trzeba [*dei*], by Syn człowieczy wiele cierpiał...”. Jan „wywyższeniem” nazywa wydarzenie krzyża, sięgając do pieśni o słudze Jahwe, w której występuje czasownik „wywyższyć” (*nasah, hypsoo*, Iz 52,13), w LXX pojawiający się w kontekście władzy królewskiej (1Mch 8,13; Dn 4,19; 11,36), a w Nowym Testamencie określający wniebowstąpienie Jezusa (Dz 2,33; 5,31; Flp 2,9)<sup>51</sup>. U Jana „wywyższenie” oznacza proces wstępowania Jezusa do Ojca (13,1; 20,17), który zaczyna się wcieleniem, obejmuje ukrzyżowanie, zmartwychwstanie, wniebowstąpienie. Krzyż jest rozumiany w ten sposób jako objawienie Boga, i zyskuje znaczenie chwalebne<sup>52</sup>. W J 8,28 Jezus łączy z nim objawienie swojego imienia: „Gdy wywyższycie Syna Człowieczego, wtedy poznacie, że »Ja Jestem«”. W tradycyjnej teologii stwierdza się, że zgorzenie krzyża zostało pokonane przez zmartwychwstanie i zajęcie przez Jezusa miejsca po prawicy Boga (Dz 2,33-36; 5,30; Flp 2,8-11). Jan natomiast pojmuje już ukrzyżowanie jako wywyższenie i początek panowania Chrystusa<sup>53</sup>. Sam krzyż ma w sobie moc zbawczą i majestat, godzina krzyża jest godziną przejścia do Ojca i otoczenia chwałą<sup>54</sup>. Takie spojrzenie występuje w Iz 52,13, gdzie łączy się wywyższenie z chwałą: *hypsothesetai kai doksasthesetai sphodra*. Podobne rozumienie znajdujemy w Łk 23,43, gdzie Jezus z krzyża daje łotrowi obietnicę zbawienia: „Dziś będziesz ze mną w raju”. Sama śmierć Chrystusa na krzyżu staje się momentem chwały, bo jego duch ludzki zostaje wtedy napełniony Boskim życiem (5,26; 19,30). To życie zostanie udzielone umierającemu łotrowi w momencie jego śmierci. W stosunku do wydarzeń exodusu następuje przekroczenie, bo nie chodzi już o ocalenie samych tylko Izraelitów, lecz wszystkich ludzi. Celem wywyższenia Jezusa jest to, by każdy, kto w Niego wierzy, miał życie wieczne (J 3,15). Ze strony człowieka konieczna jest wiara i ona wyróżnia: zbawienia dostąpią ci, którzy

<sup>51</sup> Stanisław Mędała, *Ewangelia według świętego Jana*, 423. W Targumie Palestyńskim do Pięcioksięgu *slq* (odpowiednik aramejski słowa *hypsoo*) jest używane na oznaczenie wywyższenia (Lb 11,26) jak i śmierci (Lb 11,26; Pwt 32,1; Lb 21,1).

<sup>52</sup> Francis J. Moloney, *The Gospel of John*, 101.

<sup>53</sup> Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 409.

<sup>54</sup> Tamże.

będą wierzyć. Wiara jest narzędziem, które umożliwia kontakt z Bogiem każdemu człowiekowi na całym świecie, bo nie ogranicza jej ani czas, ani przestrzeń, ani kultura. W tym miejscu nie wspomina się o patrzeniu na wywyższonego Syna człowieczego, tylko o wierze. O patrzeniu jest mowa w J 19,37, gdzie z kolei nie wspomina się wiary. Zakładać należy jednak jedno i drugie. W tekście o męce Pana Jezusa zrozumiałe jest naleganie na patrzenie, bo obrazy są realne i drastyczne. W rozmowie z Nikodemem chodzi o podkreślenie istotnego elementu, jakim jest wiara, która musi towarzyszyć patrzeniu na Syna człowieczego. Owocem takiej wiary jest posiadanie „życia wiecznego” (typowe pojęcie dla Jana, występujące u niego 17 razy)<sup>55</sup>. Ukąszeni na pustyni odzyskiwali życie doczesne, a Jezus teraz mówi o życiu wiecznym. Istnieje więc tylko analogia do wydarzenia na pustyni. Posiadanie życia wiecznego nie jest związane z Prawem Mojżeszowym, lecz z wiarą w osobę Jezusa<sup>56</sup>. Nie mówi się o posiadaniu życia wiecznego w przyszłości, lecz o posiadaniu go aktualnie. Jan posługuje się tu schematem eschatologii zrealizowanej, dobrze wyrażającej rzeczywistość sakramentalną, a więc aktualny dostęp do zbawczego daru. Życie wieczne ma człowiek we wspólnocie z Jezusem, w Jego osobie, co zaczyna się już teraz, a po śmierci zyskuje swoją pełni<sup>57</sup>.

## 6. Najgłębsze źródło zbawienia: miłość Ojca

We fragmencie 3,16-21 Jezus mówi o istotnej roli Ojca i wyjaśnia, dlaczego trzeba (*dei*) wywyższyć Syna człowieczego. Źródłem tej konieczności jest miłość Boga do świata (3,16). Przysłówek *houtos*, występujący na początku zdania, wskazuje na wielkość miłości Boga, która promieniuje na wszystkich, nikogo nie wyklucza i nie predestynuje do potępienia. Czasownik *agapao* jest w aoryście ind., co oznacza, że wskazuje się na konkretny, historyczny akt z przeszłości. Przedmiotem miłości jest cały świat, a więc wszyscy bez wyjątku ludzie. Termin „kosmos” jest używany w Ewangelii w znaczeniu neutralnym lub negatywnym. Chodzi nie tyle o miejsce przebywania ludzi, ile o grzeszną, od Boga odwróconą ludzkość. Jest to świat potrzebujący odkupienia, oddalony od Boga, a jednocześnie Go potrzebujący. Pod koniec fragmentu mowa jest o ludziach, którzy ukochali ciemność, bo złe były ich czyny. Oni zawierają się w pojęciu „kosmos”. Bóg okazuje miłość światu, który od Niego się odwrócił, tracąc Jego przyjaźń, i nad którym ciąży Jego gniew (por. 1,36; 1J 4,9)<sup>58</sup>. Jeśli rozumiemy kosmos jako

<sup>55</sup> Stanisław Mędała, *Ewangelia według świętego Jana*, 418.

<sup>56</sup> Tamże, 423.

<sup>57</sup> Benedikt Schwank, *Evangelium nach Johannes*, 111.

<sup>58</sup> Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 423.

ludzkość naznaczoną grzechem, tym bardziej paradoksalna jawi się miłość Boga<sup>59</sup>. Nie kieruje się ona ku czemuś „godnemu miłości” i zasługującemu na nią, lecz chce zbawić człowieka wrogiego, który przez grzech znalazł się w szponach śmierci<sup>60</sup>. Ta miłość wyraża się w tym, że Bóg dał światu swego Jednorodzonego syna. Miłość zostaje zdefiniowana tu jako akt oddania osoby (*edoken*) i jest czymś więcej niż pragnieniem dobra dla drugiego i życzliwością dla niego. Czasownik *didomi* występuje także w aoryście ind., gdyż chodzi o konkretny, jednorazowy moment w przeszłości historycznej. Bóg dał Syna, co oznacza, że wydał Go na śmierć, nie na przyjęcie z honorami przez świat. Bóg zgodził się, by Jego Syn bardzo cierpiał za nasze zbawienie<sup>61</sup>. Zwraca się uwagę na to, że chodzi o Syna „Jednorodzonego”, a więc Tego, który przyjmuje w sobie całą miłość Boga. Termin hebr. *jhd* („jedyny”) jest w LXX tłumaczony jako „umiłowany” lub „jednorodzony”. Użyty w wyjaśnianiu tajemnicy Boga wskazuje na głębię relacji Syna odwiecznego do Ojca mającego naturę Boską<sup>62</sup>. Jest to najbardziej umiłowana osoba, którą Bóg może na ten świat posłać<sup>63</sup>. Bóg daje Syna światu, gdy następuje wcielenie, które ma w perspektywie ukrzyżowanie. Celem daru jest przewyżczenie przepaści, jaka zaistniała między Bogiem i światem<sup>64</sup>. W zdaniu widać odniesienie do Starego Testamentu. Od Abrahama Bóg zażądał ofiary z syna Izaaka, jedyne i umiłowanego (Rdz 22,2), co było dla niego próbą wiary. Jednak po tym, jak objawiła się gotowość Abrahama do złożenia ofiary, syn został mu zwrócony. To wydarzenie biblijne miało, na zasadzie kontrastu, przygotować świat do zrozumienia miłości Bożej, wyrażającej się w tym, że dla nas nie oszczędził swojego Syna, który umarł na krzyżu. Cel daru jest wyrażony przez wykluczenie negatywnej perspektywy: „aby wierzący nie zginął” i wskazanie na pozytywny finał: „lecz miał życie wieczne”. Czasownik *apollynai* jest charakterystyczny dla Ewangelii Jana i występuje w znaczeniu: „zgubić się”, „być zniszczonym”, „stracić kogoś” (6,39; 18,9). Bez Syna Bożego człowiek jest na straconej pozycji, bo jego grzeszna egzystencja prowadzi go do oddalenia od Boga i zagłady. Konieczne jest więc wyeliminowanie tej negatywnej rzeczywistości i sądu, który kończy się skazaniem na gehennę, gdzie cały człowiek z ciałem i ży-

<sup>59</sup> Benedikt Schwank, *Evangelium nach Johannes*, 111: „Die Gabe ist noch erstaunlicher”.

<sup>60</sup> Michael Theobald, *Das Evangelium nach Johannes*, 271: „Nicht auf etwas Liebenswertes”.

<sup>61</sup> Feliks Gryglewicz, „Wkład św. Jana Ewangelisty”, 57.

<sup>62</sup> Lech Stachowiak, „Spotkanie Jezusa z Nikodemem (J 3,1-21)”, *Roczniki Teologiczno-kanoniczne XX*, z. 1 (1973): 79: „Określenie Jezusa jako »jednorodzonego Syna« wyraża najpierw jedność synostwa Bożego, dalej również identyczność między istniejącym odwiecznie »na łonie Ojca« (1,18) i historycznie działającym Jezusem, wreszcie zakłada tożsamość między Synem Człowieczym a jednorodzonym Synem Boga”.

<sup>63</sup> Bóg w ST posyłał także aniołów (historia Rebeki).

<sup>64</sup> Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 424.



ciem jest zatracony<sup>65</sup>. Syn Boga wprowadza pozytywną perspektywę, którą jest posiadanie życia wiecznego. Jako Syn ma w sobie życie wieczne i może dać je człowiekowi, który łączy się z Nim przez wiarę. Cel jest tak wielki, że pociąga za sobą zgodę na cierpienie. Wiara, a nie eksperymentalna wiedza, wprowadza człowieka w tę tajemnicę krzyża, który jest zbawieniem. Bez wiary nie pojmie się tego wydarzenia. Bóg daje światu Syna, bo wraz z Nim otrzymuje on życie wieczne: mając Syna na własność, ma życie na własność.

W 3,17 rozwija się poprzednią myśl przy pomocy nowych terminów. Sformułowanie jest negatywne: „Bóg nie posłał swego Syna”<sup>66</sup>. Zamiast mówić o darze, mówi się o posłaniu, w którym wyraża się dar Boga. Jednocześnie w ten sposób zwraca się uwagę na relację Syna do Ojca, która jest nasycona posłuszeństwem. Bóg posłał Syna do świata (*eis ton kosmon*), by przezwyciężyć dystans, jaki panuje między Nim a światem, jednocześnie zachowując transcendencję i immanencję w relacji. Posłanie służy do pokonania odległości i umożliwienia spotkania między osobami. Jego celem nie było osądzenie świata, bo Syn przychodzi z przepowiadaniem Ewangelii, odraczając jeszcze moment sądu ostatecznego. Antyteza: nie potępienie, lecz zbawienie służy do podkreślenia wielkiej miłości Boga wobec świata, który zasługuje na potępienie. Czasownik *krino* („sądzić”) jest w tym zestawieniu rozumiany jednoznacznie jako „skazać”, co pociąga za sobą ponoszenie kary i utratę życia<sup>67</sup>. Bóg stwarza jeszcze inną możliwość, którą jest nawrócenie człowieka, prowadzące do uzyskania zbawienia, i Synowi zleca wykonanie tego dzieła. Człowiek zły nie może być zbawiony, jeśli nie odwróci się od zła. Zbawienie udzielane przez Boga nie jest bowiem akceptacją zła, którego dopuszcza się człowiek, a które przeczy Jego istocie. Musi ono polegać na wydobyciu człowieka z tego stanu, by stał się uczestnikiem Boskiego życia. O zbawieniu stwierdza się, że jest oferowane całemu światu, a nie wybranym tylko ludziom, jak w różnych systemach gnostyckich, z którymi chrześcijaństwo musiało się spierać<sup>68</sup>. Dualizm obecny w Ewangelii Jana otrzymuje w tym zdaniu swoją interpretację. Nie chodzi o odrzucenie świata, lecz o zbawienie świata od zła, w którym jest pogrążony.

<sup>65</sup> Tamże, 425.

<sup>66</sup> Jan używa w Ewangelii dwóch czasowników oznaczających akt posłania: *pempein* (26x) i *apostellein* (18x). W tradycji synoptycznej użyty jest czasownik *apostellein*, by mówić o misji Jezusa; Paweł używa *pempein*.

<sup>67</sup> Raymond E. Brown, *Giovanni*, 176.

<sup>68</sup> Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 426.

## 7. Sąd aktualny

Kolejne zdanie ukazuje realizm i skuteczność działania Syna wśród ludzi (3,18). Nie trzeba czekać na koniec czasu, bo aktualnie człowiek Go spotyka i obecnie dokonuje się wszystko to, co zostanie objawione na końcu czasów. Sąd dokonuje się na świecie, bo Syn jest na świecie. W zdaniu dochodzi do głosu eschatologia zrealizowana, która wyraża prawdę, że objawienie łączy się ze zbawieniem: Bóg nie chce sądzić, lecz zbawiać. Jeśli pojawia się sąd, to jest to wybór człowieka, który odrzuca Syna. Wiara sprawia, że człowiek nie jest sądzony (*krino* jest w czasie teraźniejszym, *pisteuo* w formie participium czasu teraźniejszego). Umożliwia ona zjednoczenie z Synem przez słowo i znaki, i prowadzi do powierzenia Mu całego życia. To rzeczywistość żywa, dynamiczna, aktualna – uczestnictwo w życiu drugiej osoby. Ponieważ zbawienie jest w Synu, przez wiarę w Niego człowiek uzyskuje dobra zbawcze. Gdyby trzeba było czekać na koniec czasów, by uzyskać zbawienie, oznaczałoby to, że jest ono nie w Jezusie, lecz tylko w królestwie Bożym, pojmowanym jako rzeczywistość przyszła, oddzielona od Niego. Tymczasem zbawienie jest związane z Jego osobą. Ponieważ wiara łączy nas z Jezusem, człowiek już doświadcza ocalenia, a więc nie jest osądzany. W drugim momencie mowa jest o negatywnej sytuacji. Dotyczy ona osoby, której tożsamość zostaje określona przez participium czasu teraźniejszego: *me pisteuon*. Chodzi o osobę, „która nie wierzy”, czyli nie ma żywotnego kontaktu ze Słowem i trwa w takim stanie<sup>69</sup>. Stwierdzenie „nie wierzy” może być też rozumiane jako „odrzuca i zamyka się na dar zbawienia”<sup>70</sup>. Taka osoba już została osądzona (potępiona), co zostaje uzasadnione w kolejnym stwierdzeniu: człowiek taki nie uwierzył (czasownik w perfekcie) i nie wierzy w imię Jednorodzonego Syna Bożego. Dlaczego nie mówi się tu, „nie uwierzył w Syna”, tylko „nie uwierzył w Imię Syna”? Musimy pamiętać, że dzięki imieniu istnieje sposobność wzywania osoby na całym świecie. W swoim wymiarze cielesnym osoba jest ograniczona przez przestrzeń i czas, lecz imię pozwala na przekroczenie tych ograniczeń, umożliwiając intencjonalne łączenie się z drugim w duchu, niezależnie od miejsca. Analogicznie ma się sprawa z Imieniem Syna Jednorodzonego. Wzywanie Jego Imienia to rzeczywiste łączenie się z Nim w duchu człowieka. Dlatego, mówiąc o Imieniu Syna Bożego, przywołuje się prawdę o możliwości spotkania Go w doczesnym świecie. Syn Boży pozostaje w relacji do świata i każdego człowieka, bo jest Bogiem, i wszyscy mogą Go spotkać i czcić, bo takie są możliwości wiary w Jego

<sup>69</sup> Raymond E. Brown, *Giovanni*, 177.

<sup>70</sup> Michael Theobald, *Das Evangelium nach Johannes*, 272: „Wo sich der Mensch im Un-Glauben der Heilsgabe Gottes verschließt”.

Imię. Oznacza to jednak, że niewiara nie może być usprawiedliwiona brakiem dostępu do Syna, bo ten dostęp istnieje przez Imię głoszone na całym świecie. Mówiąc o człowieku już osądzonym, nalega się na wykluczanie przez niego wiary: „ten, kto nie wierzy...”, bo nie uwierzył”. Jego aktualna sytuacja nie jest wyjaśniana utratą wiary, lecz trwaniem w niewierze. Dlaczego „już został potępiony” ten, kto nie wierzy? Decyduje o tym przedmiot niewiary. Syn Boży już daje uczestnictwo w swoim życiu, więc nie trzeba czekać na koniec świata, by nastąpiły rozstrzygnięcia. Życie w jedności z Synem dokonuje się jeszcze przez znaki (słowo, eucharystia), ze wszystkimi ograniczeniami związanymi z naszym doczesnym światem i z podleganiem pokusom, lecz jest realne. Już teraz Bóg nas zbawia od grzechu przez pokutę i nawrócenie, z czego wynikają wszystkie konsekwencje. Sąd jest zależny od negatywnej decyzji człowieka, która wyraża się w odrzuceniu daru Bożego. Bóg sankcjonuje tę decyzję człowieka, jego niewiarę, przez którą nie może on przyjąć zbawienia ofiarowanego w Synu. Przy analizie wypowiedzi trzeba jednak pamiętać, że ukazuje się tu logikę niewiary, „jej strukturę”, i nie wypowiada się o faktach statystycznych, o tym, że ktoś będzie potępiony<sup>71</sup>. Niewiara, jako odmowa komunikacji osobowej, sama z siebie prowadzi do potępienia. Od człowieka zależy, w jakim świecie się znajduje, do czego są przypisane jasne konsekwencje: z niewiarą jest sąd (por. 5,29). Chociaż Syn przyszedł, by zbawiać, potępienie człowieka ma także odniesienie do Niego. On nie potępia, jednak Jego dzieło, nieprzyjęte posłanie, czyni negatywną sytuację człowieka. Sądu ostatecznego nie można sobie wyobrażać naiwnie, jako jakiegoś nieadekwatnego orzeczenia o człowieku, gdyż jest on usankcjonowaniem przez Boga życia człowieka i objawieniem jego stanu.

W 3,19 kontynuowany jest temat sądu z poprzedniego wiersza i ukazane to, na czym on obecnie polega: *haute de estin he krisis*. Do rozważań zostaje wprowadzony nowy termin *ta erga* (uczynki). Mówi się o dwóch sprawach. Najpierw o tym, że przyszło na świat światło, którym jest Syn w swojej osobie. To przyjście jest warunkiem umożliwiającym sąd, bo na świecie jest narzędzie objawiające wartość czynów: światło. W drugim momencie wskazuje się na brak odpowiedzi ze strony ludzi, którzy bardziej pokochali ciemność<sup>72</sup>. Użyty jest czasownik *agapao* w formie aorystu, który we właściwym znaczeniu odnosi się do osób i określa relację. Jeśli tu stwierdza się, że ludzie bardziej umiłowali ciemność, oznacza to, że traktowali ją prawie jak osobę. Ciemność uniemożliwia komunikację i poznanie

<sup>71</sup> Ulrich Wilckens, *Das Evangelium nach Johannes*, 73: „Als Regelsätze”.

<sup>72</sup> W języku hebrajskim nie ma słowa, które oddawałoby ideę preferencji. Używa się czasownika „miłować” i „nienawidzić” razem, kontrastując je, by wyrazić ideę preferencji (por. Mt 6,24; Łk 14,26).

bytu, pomniejsza egzystencję, w niej stworzenie ginie. Światło przyszło, by być kochane, umożliwiło miłość i wolność, bo się przybliżyło do ludzi. Jednak ci bardziej ukochali ciemność i na tym polega sąd, który jest objawieniem stanu człowieka: teraz kocha on ciemność, chociaż dostępne jest światło. Jan mówi o przyczynie takiego zachowania się wobec światła i ciemności (*gar*): uczynki ludzi były złe. Mówi się tu o złu radykalnym, o utożsamianiu się ze złem, o stanie grzeszności<sup>73</sup>. Zwraca się uwagę na to, że złe lub dobre czyny mają znaczenie dla otwarcia się lub zamknięcia na objawienie Jezusa, przyjmowane w wierze. W ten sposób rozjaśnia się sprawa sądu: ludzie są już osądzeni, jeśli ich czyny są złe, obecnie człowiek decyduje o swojej eschatologicznej przyszłości przez czyny, które spełnia. Bóg jest dobry i uczynki dobre to bycie zjednoczonym z Bogiem. Miłość do ciemności i złe czyny każą odrzucić wiarę w Jezusa, który przedstawia siebie jako światło. Nie ma jakiejś pozycji neutralnej, bo trzeba się zdecydować między światłem i ciemnością, które się wykluczają, a to oznacza poddanie się osądowi. Wypowiedź dotyczy wszystkich ludzi (*hoi anthropoi*). Kara jeszcze nie jest ich udziałem, jednak wybór już następuje na świecie, a decyzja jest podejmowana, bo uczynki spełnia się teraz, a nie na sądzie.

Jan ukazuje owoce niewiary, jej przyczynę, uwarunkowania, winę i konsekwencje. Chociaż kluczowym terminem w zdaniu jest „zły” (*poneros*), co potwierdza metafora ciemności, wypowiedź o uczynkach nie oznacza odrzucenia rzeczywistości łaski. Gdzie indziej nalega się na to, że do Jezusa przychodzi ten, kogo Ojciec pociągnie (6,44), a życia wiarą nie uznaje się za poleganie na własnych siłach, lecz za otwarcie na moc Boga. Jednak w naszym tekście pobrzmiwają fakty historyczne, które usiłuje się wyjaśnić. Jeśli Jezus został odrzucony przez ludzi, to Jan upatruje tego przyczynę w złu moralnym, w złych czynach, nie w braku łaski. Przyczyna odrzucenia Jezusa tkwi w człowieku, w sercu przenikniętym złem i szukającym z tego powodu ciemności. Sąd stwierdza stan rzeczy, jest oceną ludzkiego postępowania przeprowadzoną w świetle Syna, oceną czynu pod względem dobra lub zła, i konsekwentnie wymierzeniem kary i udzieleniem życia.

W 3,20 wskazuje się na prawidłowość: jeśli ktoś źle czyni, to nienawidzi światła, które objawia jego zło. Jeśli ludzie nie przyszli do światła, którym jest Syn Boży, to znaczy, że ich czyny były złe. Człowiek jest określony wyrażeniem: „czyniący zło” (*ho phaula prasson*), bo tożsamość jest związana z działaniem, a osoba wyraża się w czynach<sup>74</sup>. Ponieważ czyny

<sup>73</sup> Raymond E. Brown, *Giovanni*, 196.

<sup>74</sup> Występuje tu hebraizm: „czynić zło” (*phaula prassein*). Użycie czasownika „czynić, praktykować” z terminami: „dobro”, „prawda” (*ten aletheian poiein*) jest semityzmem; Raymond E. Brown, *Giovanni*, 177.

są złe, człowiek jest zły. Nienawiść jest negatywnym nastawieniem wobec drugiego podmiotu, aktem agresji i wolą zniszczenia. Oprócz nienawiści do światła, a więc negatywnej wewnętrznej postawy nacechowanej emocjami, mowa jest o zaniechaniu działania: zły człowiek nie zbliża się do światła, które oświeca inne przedmioty. Światło ze swej natury pozostaje w relacji do otoczenia i nie jest tylko przedmiotem samym w sobie. Z tego względu zły człowiek nie zbliża się do źródła światła, bo blisko niego już czuje na sobie jego oddziaływanie. Działanie światła jest takie, że oświeca czyni człowieka, objawia je i demaskuje. Nie można już tych czynów ukryć i pretendować do czegoś innego, bo światło objawia prawdę o nich. Z tego względu pojawia się nienawiść wobec rzeczywistości, która sama sobą sądzi czyni człowieka i stronienie od niej. Skoro jednak Ewangelia stwierdza, że zły człowiek nie chce, by potępiono jego czyny, zakłada, że nie jest mu obojętna opinia o nim. Mimo zła, które czyni, zależy mu na posiadaniu dobrej sławy i na neodkrywaniu złej natury swoich uczynków. Wynika z tego, że człowiek nie jest do końca zepsuty i do śmierci ma możliwość nawrócenia. Inaczej chwaliłby się swoimi złymi czynami i w swojej pysze przychodził do światła, by ukazać swoje zło.

Jezus nie pozostaje przy negatywnym obrazie „czynienia zła”, lecz ukazuje pozytywną sytuację: „Ten, kto czyni prawdę, przychodzi do światła, by były objawione jego czyny, że w Bogu są dokonane”<sup>75</sup>. W zdaniu nie są przeciwstawione pojęcia: zło i dobro, lecz zło i prawda (*ho phaula prasson*, „czyniący zło”, *ho poion ten aletheian*, „czyniący prawdę”), co oznacza, że znaczenie terminu „prawda” jest przybliżone do znaczenia terminu „dobro”. W Biblii utożsamia się prawdę z Bogiem („Ja jestem prawdą...”, J 14,6), nie rozumiejąc jej tylko jako logicznej zgodności myśli z rzeczą. Oznacza ona to wszystko, co należy do Boga, jest związane z Jego istotą, wewnętrznym bytowaniem, stanowi podstawę stworzenia<sup>76</sup>. W tekście mowa jest o czynieniu prawdy, a więc o działaniu człowieka (*ho poion aletheian*). Nie chodzi tylko o świat wewnętrzny i duchowy, lecz o czyny, które z takiego świata pochodzą. Człowiek czyniący prawdę sam przychodzi do światła, bo natura jego działań pasuje do światła Bożego. O uczynki dokonane w prawdzie nie trzeba się obawiać także z tego względu, że odpowiadają powszechnie przyjmowanym normom, w oparciu o które możliwe jest zaistnienie życia społecznego. Nawet jeśli na świecie istnieje zło, nikt nie przeczy, że trzeba opowiadać się za sprawiedliwością. W Ewangelii utożsamia się Jezusa z prawdą i stwierdza, że przekazuje On słowa prawdy (18,37; 1J 2,21; 3,19). Jeśli więc ktoś czyni prawdę, nie tylko nie będzie się bał zbliżyć do Niego, lecz będzie szukał światła, by jego czyny stały

<sup>75</sup> Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 431.

<sup>76</sup> Odwrotnie, kłamstwo łączone jest z postacią diabła (J 8,44).

się jawne, zyskując powszechną aprobatę. Czyny prawdziwe są dokonane „w Bogu”, czyli „mocą Boga”<sup>77</sup>. To wyrażenie wskazuje na naturę i jakość czynów, odnosząc je do Boga, a także na sprawczość Jego łaski. Tworzą one duchowe dziedzictwo, które ma znamiona boskie. Ostatecznie zbliżanie się do światła jest zawsze zbliżaniem się do Boga na drodze prawdy, która jest objawiona, a nie wymyślona przez człowieka<sup>78</sup>.

\* \* \*

W rozmowie z Nikodemem Jezus podjął temat religijny, dotyczący uczestniczenia w królestwie Bożym. Mówiąc o koniecznym warunku, którym jest narodzenie z wody i Ducha, wskazał na to, że królestwo Boże jest rzeczywistością nie z tego świata. Trudności, jakie Nikodem miał w rozmowie z Jezusem, wynikały z redukcji nauczania Jezusa do spraw ziemskich i znaczenia Jego osoby do bycia nauczycielem Tory. W trakcie rozmowy Jezus mówi o sobie, jako o Jednorodzonym Synu, który przychodzi na świat dla zbawienia. Objawia wielką miłość Ojca, z której wynika Jego posłanie i działanie. Trzeba na nie odpowiedzieć wiarą, która umożliwi przyjęcie zbawienia. Jest ona powiązana z moralnym życiem człowieka, które – jeśli jest otwarte na dobro – zbliża do Chrystusa będącego światłem.

### Bibliografia:

- Bassler Julette M. „Mixed Signals: Nicodemus in the Fourth Gospel”. *Journal of Biblical Literature* 108, nr 4 (1989): 635-646.
- Brown Raymond E. *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*. Assisi: Cittadella Editrice, 1979.
- Cosgrove Charles H. „The Place where Jesus is: Allusions to Baptism and Eucharist in the Fourth Gospel”. *New Testament Studies* 35, nr 4 (1989): 522-539.
- Gryglewicz Feliks. „Wkład św. Jana ewangelisty w opracowanie rozmowy z Nikodemem”. *Collectanea Theologica* 51, nr 4 (1981): 43-64.
- Hakola Raimo. „The Burden of Ambiguity: Nicodemus and the Social Identity of the Johannine Christians”. *New Testament Studies* 55, nr 3 (2009): 438-55.

<sup>77</sup> Michael Theobald, *Das Evangelium nach Johannes*, 274: „In der Kraft Gottes, aus seiner Gnade gewirkt”.

<sup>78</sup> Rozumieli to dobrze członkowie Qumran, którzy częściej nazywają się zaszczytnym tytułem: „Synowie prawdy” (1QS 4,5).

- Hyllen Susan E. *Imperfect Believers: Ambiguous Characters in The Gospel of John*. Louisville: Westminster John Knox, 2009.
- Keener Craig S. *The Gospel of John: A Commentary*. T.1. Peabody MA: Hendrickson, 2003.
- Mędala Stanisław. *Ewangelia według świętego Jana 1–12*. NKBNT IV/1. Częstochowa: Edycja św. Pawła, 2010.
- Michel M. „Nicodeme ou le non-lieu de la verite“. *Revue des Sciences Religieuses*, nr 55 (1981): 227-36.
- Moloney Francis J. *The Gospel of John*. Sacra Pagina 5. Collegeville: The Liturgical Press, 1998.
- Roustant F. „L'entretien avec Nicodeme“. *Nouvelle Revue Theologique*, nr 78 (1956): 337-358.
- Schenke Ludger. *Johannes Kommentar*. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1998.
- Schnackenburg Rudolf. *Das Johannesevangelium*. HThK.NT4. T. 1. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1967.
- Schwank Benedikt. *Evangelium nach Johannes*. St. Ottilien: Eos-Verl., 1996.
- Stachowiak Lech. „Spotkanie Jezusa z Nikodemem (J 3,1-21)“. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne XX*, z. 1 (1973): 69-81.
- Talbert Charles H. „The Myth of a Descending-Ascending Redeemer in Mediterranean Antiquity“. *New Testament Studies* 22, nr 4 (1975): 418-440.
- Theobald Michael. *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12*. RNT. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2009.
- Thyen Hartwig. *Das Johannesevangelium HNT 6*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- Topel L. John. „A Note on the Methodology of Structural Analysis in Jn 2:23 – 3:21“. *The Catholic Biblical Quarterly* 33, nr 2 (1971): 211-220.
- Whitenton Michael R. „The Dissembler of John 3: A Cognitive and Rhetorical Approach to the Characterization of Nicodemus“. *Journal of Biblical Literature* 135, nr 1 (2016): 141-158.
- Wilckens Ulrich. *Das Evangelium nach Johannes NTD 4*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- Witherington III Ben. „The Waters of Birth: John 3.5 and 1John 5.6-8“. *New Testament Studies* 35, nr 1 (1989): 155-160.

### Conversation of Jesus with Nicodemus (Jn 3,1-21)

#### SUMMARY

The subject of exegetical-theological analysis is the text J 3,1-21, dedicated to the meeting of Jesus with Nicodemus, an important figure belonging to the circles

ruling the religious and political life of Israel. During the conversation, the problem on the part of Nicodemus is too much mental concentration on the material reality and not on the spiritual heritage of Israel. Despite this difficulty, Jesus reveals in full the revelation of his mystery: his relationship with the Father and the role of the Spirit in the work of salvation. The human being is required to believe and "do the truth" so that he/she may participate in the kingdom of God. In the text the dialogue with Nicodemus (3,1-11) becomes a monologue of Jesus (3,12-21) who comes into the world to reveal the path to eternal life. Jesus' reference to Nicodemus' statements and their correction is an example of how to lead a man focused on world affairs towards the supernatural reality.

Keywords: Nicodemus, faith, cross, love, eternal life, judgment