

**UNIwersYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II W KRAKOWIE  
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY**

**MARCIN GAJZLER**

Nr albumu: 1100/WT/T

***ROZMOWA JEZUSA Z NIKODEMEM – J 3, 1-21***

***ANALIZA HISTORYCZNO-KRYTYCZNA***

Praca magisterska  
z zakresu informatyki i teologii biblijnej  
napisana pod kierunkiem  
ks. dra Romana Mazura SDB

**Kraków 2015**

# ABSTRAKT

## OPIS BIBLIOGRAFICZNY PRACY

Marcin Gajzler.

**Rozmowa Jezusa z Nikodemem – J 3, 1-21. Analiza historyczno-krytyczna.**

Praca magisterska napisana pod kierunkiem ks. dra Romana Mazura SDB,  
Wydział Teologiczny, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków 2015, 133 strony.

## ABSTRAKT

Cel pracy stanowi omówienie i przedstawienie wybranych symboli i tematów teologicznych dokonane poprzez analizę perykopy J 3, 1- 21 metodą historyczno-krytyczną. Wybór poszczególnych symboli i tematów nie jest przypadkowy. Każde z wybranych wyrażeń odnosi się zarówno do samej postaci Chrystusa, jak i do życia każdego chrześcijanina. Konkretnie umiejscowienie tych tematów teologicznych stanowi dopełniającą się całość – od narodzin z wody i Ducha (jako symbol chrztu), następuje przejście do zstąpienia i wstąpienia Syna Człowieczego, w kontekście ofiary na krzyżu (czego symbolem jest wywyższenie przez Mojżesza węża na pustyni), a zwieńczeniem jest wstęp do Królestwa Bożego i życie wieczne. To swoista prezentacja historii zbawienia, która dokonała się przez Chrystusa i w której ma udział każdy chrześcijanin. Zwieńczeniem jest prezentacja trzech terminów: nocy, światłości i ciemności, w celu ukazania drogi poznania prawdy w Bogu. Każdy z wybranych symboli i tematów teologicznych będzie rozpatrywany wobec tekstów klasycznych literatury łacińskiej i greckiej, Starego Testamentu, Ewangelii Synoptycznych, *Corpus Paulinum* i *Joanneum* oraz wybranych tekstów posoborowych.

## SŁOWA KLUCZOWE

Nikodem, narodzenie z wody i Ducha, chrzest, zstąpienie, wstąpienie, Syn Człowieczy, ukrzyżowanie, Królestwo Boże, życie wieczne, noc, światłość, ciemność.

## WYKAZ SKRÓTÓW

### *Skróty dokumentów Kościelnych*

KKK Katechizm Kościoła Katolickiego, wyd. 2 (poprawione), Poznań 2002.

### *Pozostałe skróty*

ABD *The Anchor Bible Dictionary*, red. D. N. FREEDMAN, New York 1996, t. 1-6.

ABRAMOWICZÓWNA Z. ABRAMOWICZÓWNA, *Słownik grecko-polski*, t. 1-4, Warszawa 1958-1965.

BDAG *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, red. F. W. DANKER, Chicago 2000.

BEotB *Baker Encyclopedia of the Bible*, red. W. A. ELWELL, Grand Rapids 1986.

EDNT *Exegetical Dictionary of the New Testament*, red. H. BALZ, G. SCHNEIDER, t. 1-3, Grand Rapids 1990.

EJ *Encyclopaedia Judaica*, t. 1-16, Second Edition, red. F. SKOLNIK, M. BERENBAUM, Jerusalem 2007,

HBD *Harper's Bible Dictionary*, red. P. J. ACHTEMEIER, San Francisco 1985.

LSJ H. G. LIDDELL – R. SCOTT, *A Greek – English Lexicon. Revised and Augmented throughout by Henry Stuart Jones, with the Assistance of Roderick McKenzie and with the Cooperation of Many Scholars*, Oxford, New York 1996.

POPOWSKI R. POPOWSKI, *Wielki Słownik Grecko-Polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995.

- STŚP *Słownik Teologii św. Pawła*, red. G. F. HAWTHORNE, R. P. MARTIN, D. G. REID, red. wyd. pol. K. BARDSKI, Warszawa 2010.
- TDNT *Theological Dictionary of The New Testament*, t. 1-10, red. G. KITTEL, tł. wyd. ang. G. W. BROMILEY, Grand Rapids 1964-1974,
- WBC *Word Biblical Commentary*, red. B. M. METZGER, D. A. HUBBARD, G. W. BARKER, R. P. MARTIN, Dallas.

Skróty ksiąg biblijnych za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, wyd. 5, Poznań 2000.

## WSTĘP

Spośród wielu tekstów opisujących spotkania Chrystusa z ludźmi, nocna wizyta ówczesnego dostojnika żydowskiego i faryzeusza – Nikodema, jest jedyną w swoim rodzaju konfrontacją dwóch nauczycieli: tego, który Prawa nauczał i Tego, który to Prawo wypełnił.

Głębia i rozliczna ilość użytych symboli i tematów teologicznych, skłania do zastanowienia się nad tym jak wielki wpływ ta rozmowa miała nie tylko na samego Nikodema, ale również i na ówczesny formujący się Kościół. Bo czyż ktokolwiek może wejść do Królestwa Bożego, jeśli się wcześniej „nie narodzi powtórnie”?

Cel pracy stanowi omówienie i przedstawienie wybranych symboli i tematów teologicznych na bazie analizy perykopy J 3, 1- 21 metodą historyczno-krytyczną. Wybór poszczególnych symboli i tematów nie jest przypadkowy. Każde z wybranych wyrażeń odnosi się zarówno do samej postaci Chrystusa, jak i do życia każdego chrześcijanina. Konkretnie umiejscowienie tych tematów teologicznych stanowi dopełniającą się całość – od narodzin z wody i Ducha (jako symbol chrztu), następuje przejście do zstąpienia i wstąpienia Syna Człowieczego, w kontekście ofiary na krzyżu (czego symbolem jest wywyższenie przez Mojżesza węża na pustyni), a zwieńczeniem jest wstęp do Królestwa Bożego i życie wieczne. To swoista prezentacja historii zbawienia, która dokonała się przez Chrystusa i w której ma udział każdy chrześcijanin. Zwieńczeniem jest prezentacja trzech terminów: nocy, światłości i ciemności, w celu ukazania drogi poznania prawdy w Bogu. Każdy z wybranych symboli i tematów teologicznych będzie rozpatrywany w kontekście tekstów klasycznych literatury łacińskiej i greckiej, Starego Testamentu, Ewangelii Synoptycznych, *Corpus Paulinum* i *Joanneum* oraz wybranych tekstów posoborowych.

Jest to praca o charakterze teoretycznym, składająca się z trzech rozdziałów. Pierwszy rozdział będzie podejmował, dokonaną metodą historyczno-krytyczną, analizę perykopy J 3, 1-21 wraz z wypełnieniem wszystkich jej kroków. Autor wyznaczy granice perykopy, rozpatrzy wszystkie warianty tekstualne oraz przeprowadzi krytykę literacką, krytykę formy oraz krytykę redakcji i tradycji.

W drugim rozdziale wybrane symbole i tematy teologiczne występujące w J 3, 1-21 zostaną poddane analizie w kontekście ich obecności w tekstach

klasycznych należących do kultury greckiej i łacińskiej, a także w tekstach biblijnych. Proces analizy będzie przebiegał następująco: literatura grecka i łacińska, Stary Testament, Ewangelie Synoptyczne oraz *Corpus Paulinum*.

W trzecim rozdziale ponownie poddane zostaną analizie wybrane wcześniej symbole i tematy teologiczne, lecz tym razem w nawiązaniu do *Corpus Joanneum*. Taka metodologia ma na celu próbę syntezy opracowań i komentarzy dotyczących myśli i teologii prezentowanej w dziełach Janowych. Podsumowanie będzie stanowiła próba dokonania aktualizacji wybranych fragmentów w poszczególnych tekstach z nauczania papieża i Kościoła *post-Vaticanum II*.

Autor w podjętej pracy będzie korzystał z literatury źródłowej, która obejmuje źródła biblijne, słowniki, opracowania dotyczące perykopy J 3, 1-21 oraz pozostałych ksiąg Starego i Nowego Testamentu. Z racji na niewielką liczbę opracowań dostępnych w języku polskim, w pracy będą użyte również liczne opracowania obcojęzyczne.

Celem podjętej pracy jest analiza perykopy J 3, 1- 21 oraz próba przedstawienia historycznej „ewolucji” wybranych symboli i tematów, a także ukazanie jej znaczenia w ówczesnej, formującej się dopiero teologii oraz ponadczasowości poprzez prezentację aktualizacji w czasach dzisiejszych.

# ROZDZIAŁ I

## KRYTYCZNO-HISTORYCZNA PREZENTACJA PERYKOPY DIALOGU JEZUSA Z NIKODEMEM (J 3, 1-21)

### 1. TEKST I TŁUMACZENIE

#### 1. 1. *Tekst oryginalny*<sup>1</sup>

J 3, 1 Ἦν δὲ ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων, Νικόδημος ὄνομα αὐτῷ, ἄρχων τῶν Ἰουδαίων·

J 3, 2 οὗτος ἦλθεν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ῥαββί, οἶδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος· οὐδεὶς γὰρ δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν ἃ σὺ ποιεῖς, ἐὰν μὴ ἦ ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ.

J 3, 3 ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

J 3, 4 λέγει πρὸς αὐτὸν ὁ [ὁ] Νικόδημος· πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέροντων; μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι;

J 3, 5 ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς· ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

J 3, 6 τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ ἐστίν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν.

J 3, 7 μὴ θαυμάσης ὅτι εἶπόν σοι· δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν.

J 3, 8 τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει· οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος.

J 3, 9 ἀπεκρίθη Νικόδημος καὶ εἶπεν αὐτῷ· πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι;

J 3, 10 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ταῦτα οὐ γινώσκεις;

J 3, 11 ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι ὅτι ὁ οἶδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὁ ἐωράκαμεν μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε.

J 3, 12 εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε, πῶς ἐὰν εἶπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια πιστεύσετε;

---

<sup>1</sup> *Novum Testamentum Graece*, Eb. NESTLE, Er. NESTLE, K. ALAND, B. ALAND, (red.), neubear. Auflage, Stuttgart 2012<sup>28</sup>.

J 3, 13 και οὐδεις ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου<sup>†</sup>.

J 3, 14 Καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὕψωσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου,

J 3, 15 ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἑν αὐτῷ<sup>†</sup> ἔχη ζωὴν αἰώνιον.

J 3, 16 οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν<sup>†</sup> τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχη ζωὴν αἰώνιον.

J 3, 17 οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν<sup>†</sup> εἰς τὸν κόσμον ἵνα κρίνη τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σωθῆ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ.

J 3, 18 ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται· ὁ ὁδὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

J 3, 19 αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις ὅτι ὁ τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος<sup>2</sup> ἢ τὸ φῶς· ἦν γὰρ ἡ<sup>1</sup> αὐτῶν πονηρὰ<sup>2</sup> τὰ ἔργα.

J 3, 20 πᾶς γὰρ ὁ φαῦλα πράσσων μισεῖ τὸ φῶς καὶ οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα μὴ ἐλεγχθῆ τὰ ἔργα αὐτοῦ<sup>1</sup>.

J 3, 21 ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα φανερωθῆ αὐτοῦ τὰ ἔργα ὅτι ἐν θεῷ ἐστιν εἰργασμένα.

### 1. 2. *Thumaczenie*<sup>2</sup>

J 3, 1 Był wśród faryzeuszów pewien człowiek, imieniem Nikodem, dostojnik żydowski.

J 3, 2 Ten przyszedł do Niego nocą i powiedział Mu: «*Rabbi*, wiemy, że od Boga przyszedłeś jako nauczyciel. Nikt bowiem nie mógłby czynić takich znaków, jakie Ty czynisz, gdyby Bóg nie był z Nim».

J 3, 3 W odpowiedzi rzekł do niego Jezus: «Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi powtórnie, nie może ujrzeć królestwa Bożego».

J 3, 4 Nikodem powiedział do Niego: «Jakżeż może się człowiek narodzić, będąc starcem? Czyż może powtórnie wejść do łona swej matki i narodzić się?»

J 3, 5 Jezus odpowiedział: «Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego.

J 3, 6 To, co się z ciała narodziło, jest ciałem, a to, co się z Ducha narodziło, jest duchem.

---

<sup>2</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Biblia Tysiąclecia, red. K. DYNARSKI, M. PRZYBYŁ, Poznań 2000<sup>5</sup>.



J 3, 7 Nie dziw się, że powiedziałem ci: Trzeba wam się powtórnie narodzić.

J 3, 8 Wiatr wieje tam, gdzie chce, i szum jego słyszysz, lecz nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd podąża. Tak jest z każdym, który narodził się z Ducha».

J 3, 9 W odpowiedzi rzekł do Niego Nikodem: «Jakżeż to się może stać?»

J 3, 10 Odpowiadając na to rzekł mu Jezus: «Ty jesteś nauczycielem Izraela, a tego nie wiesz?

J 3, 11 Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci, że to mówimy, co wiemy, i o tym świadczymy, cośmy widzieli, a świadectwa naszego nie przyjmujecie.

J 3, 12 Jeżeli wam mówię o tym, co jest ziemskie, a nie wierzycie, to jakżeż uwierzycie temu, co wam powiem o sprawach niebieskich?

J 3, 13 I nikt nie wstąpił do nieba, oprócz Tego, który z nieba zstąpił - Syna Człowieczego.

J 3, 14 A jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni, tak potrzeba, by wywyższono Syna Człowieczego,

J 3, 15 aby każdy, kto w Niego wierzy, miał życie wieczne.

J 3, 16 Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne.

J 3, 17 Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony.

J 3, 18 Kto wierzy w Niego, nie podlega potępieniu; a kto nie wierzy, już został potępiony, bo nie uwierzył w imię Jednorodzonego Syna Bożego.

J 3, 19 A sąd polega na tym, że światło przyszło na świat, lecz ludzie bardziej umiłowali ciemność niżeli światło: bo złe były ich uczynki.

J 3, 20 Każdy bowiem, kto się dopuszcza nieprawości, nienawidzi światła i nie zbliża się do światła, aby nie potępiono jego uczynków.

J 3, 21 Kto spełnia wymagania prawdy, zbliża się do światła, aby się okazało, że jego uczynki są dokonane w Bogu».

## 2. GRANICE PERYKOPY

Badana perykopa charakteryzuje się jasno zaznaczonymi granicami. Tekst J 2, 13-25 przedstawia rozmowę Jezusa z faryzeuszami po tym, jak wypędził sprzedawców i bankierów ze świątyni Jerozolimskiej, oraz sumariusz (J 2, 23-25), który stanowi łącznik pomiędzy przedstawieniem ingerencji Jezusa w świątyni i debaty z faryzeuszami, a rozmową z Nikodemem<sup>3</sup>.

W J 3, 1 występuje spójnik metabatyczny δέ, który stanowi jednocześnie połączenie podanego tekstu z poprzednim oraz wprowadzenie w nowy materiał<sup>4</sup>. W podanym wersecie następuje narracyjna introdukcja nowego podmiotu – Nikodema (z gr. Νικόδημος), dostojnika żydowskiego pochodzącego ze środowiska faryzeuszów. Ponadto dochodzi tutaj do zmiany czasu i miejsca, świadczy o tym fraza οὗτος ἦλθεν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς („ten przyszedł do Niego nocą”). Oznacza to, że w odróżnieniu od J 2, 13-25, Jezus nie znajduje się już w świątyni Jerozolimskiej, lecz w innym, nieznanym miejscu, w porze nocnej (a nie za dnia, jak w poprzedniej perykopie). Dodatkowo granicę tego tekstu stanowi zmiana formy, z narracji Ewangelicznej J 2, 21 – 3, 1 na dialog<sup>5</sup> Jezusa z Nikodemem J 3, 2-12.

Tekst J 3, 22-30 mówi o odejściu uczniów z Jerozolimy i udaniu się do ziemi judzkiej, oraz o sporze Jana z pewnym Żydem w sprawie oczyszczenia związanego z chrztem Janowym. Granica pomiędzy J 3, 1-21, a J 3, 22-30 jest bardzo wyraźna. Tak samo jak na początku tej perykopy, dochodzi tutaj do zmiany podmiotu. Z monologu Jezusa, wyrażonego w 1 os. liczby poj. (J 3, 12-21), przechodzimy na relację narratora (J 3, 22-25) – w 3 os. liczby poj. Dodatkowo następuje tutaj zmiana czasu, którą sygnalizuje przyimek μετά („potem”<sup>6</sup>) z biernikiem, oraz zmiana miejsca prezentowana przez wyrażenie ταῦτα ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὴν Ἰουδαίαν γῆν („Jezus i uczniowie Jego udali się do ziemi judzkiej”). Wspomniane elementy syntaktyczne i logiczne pozwalają na wyznaczenie granicy dolnej perykopy w J 3, 21.

---

<sup>3</sup> Por. S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana*, [w:] Nowy Komentarz Biblijny, t. 4/1, Częstochowa 2010, s. 400.

<sup>4</sup> POPOWSKI, *ad vocem* δέ, 2, s. 119.

<sup>5</sup> Występuje problem z jednoznacznym określeniem formy literackiej podanej perykopy, mianowicie czy jest to dialog, refleksja, homilia, mowa; Por. MĘDALA S., *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 410.

<sup>6</sup> POPOWSKI, *ad vocem* μετά, B.II.2, s. 390.

### 3. KRYTYKA TEKSTUALNA

#### J 3, 3 – jeden wariant

Wariant tego tekstu, który dodaje rodzajnik ó przed terminem Ἰησοῦς; jest poświadczony przez ⋈ A N Δ Θ *f*<sup>13</sup> 33. 579. *l* 2211 *pm*, podczas gdy *textus* przez ℣<sup>66.75</sup> B K L W<sup>s</sup> Γ Ψ 050. 083. *f*<sup>1</sup> 565. 700. 892. 1241. 1424. *l* 844. Brak lub obecność rodzajnika nie zmienia sensu tekstu. Rodzajnik ó w Ewangelii Janowej występuje prawie zawsze przed imieniem Ἰησοῦς. Jedynymi wyjątkami od tej reguły są pytania, frazy ἀπεκρίθη Ἰησοῦς (z wyjątkiem J 18, 37), oraz użycie tego rodzajnika przed spójnikiem οὗν<sup>7</sup>. Tak więc dodanie ó jest odejściem od stylu Janowego<sup>8</sup>. Ponadto *textus* jest lepiej poświadczony, skutkiem czego wariant ten zostaje odrzucony.

#### J 3, 4 – dwa warianty

*Pierwszy wariant* tego wersetu pomija rodzajnik [ó] przed imieniem Νικόδημος i jest poświadczony przez ℣<sup>66.75</sup> B L N W<sup>s</sup> Θ Ψ 050. 579. *l* 2211 *pm*, podczas gdy *textus* potwierdzają ⋈ A K Γ Δ *f*<sup>1.13</sup> 565. 700. 892. 1241. 1424. *l* 844. Bardzo trudno na podstawie ewidencji zewnętrznej określić, czy ten rodzajnik powinien znajdować się w tekście. Większość manuskryptów z rodziny aleksandryjskiej potwierdza lekturę podaną w wariantcie, podczas gdy *textus* opiera się na liczniejszym świadectwie, pochodzącym ze wszystkich rodzin manuskryptów. Rodzajnik [ó] występuje przed imionami, w celu wskazania – *ten Nikodem*, pominięcie go jest zabiegiem zrozumiałym, gdyż do tego fragmentu nie pojawia się żadna inna osoba o imieniu Nikodem. Sens tekstu pozostaje ten sam. Natomiast wariant *textus* dodaje rodzajnik [ó], okazując się *lectio difficilior*, ponieważ wskazuje na konkretnego Nikodema, pomimo, iż wcześniej nie pojawia się żadna postać o takim imieniu.

– *drugi wariant* tego wersetu proponuje w miejsce *textus* ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέροντων trzy różne lektury: pierwsza proponuje zmianę porządku słów na 2 1 3 4 i jest poświadczona przez ℣<sup>66</sup> *pc* j. Sens pozostaje bez zmian. Druga lektura proponuje zmianę porządku słów na 1 3 4 2 i jest poświadczona przez ⋈ *pc*. Ten porządek słów wskazuje na użycie emfazy mającej na celu podkreślenie znaczenia, jak może się *starzec* ponownie narodzić. Trzecia lektura do wyrażenia *textus* ἄνθρωπος γεννηθῆναι

<sup>7</sup> Por. J. H. BERNARD. A. H. MCNEILE, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, (ICC, t. 29/1), New York 1929, s. 42-43.

<sup>8</sup> Dokładne badania na ten temat przeprowadza J. JEREMIAS, *Johanneishe Literaturkritik*; [za:] R. SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, New York 1990, s. 56.

γέρων ὄν<sup>9</sup> dodaje przysłówek ἄνωθεν („ponownie”), co potwierdza H<sup>pc</sup> aur e f. Biorąc pod uwagę niepodważalność występowania przysłówka δεύτερον („powtórnie”) w J 3, 4b, występowanie ἄνωθεν w J 3, 4a może być harmonizacją z J 3, 3. Następuje tutaj *lectio longior*, która świadczy o próbie ułatwienia zrozumienia faktu ponownego narodzenia się. Świadcstwo wszystkich tych lektur pozostaje stosunkowo słabe i odosobnione, stąd warianty te zostają odrzucone.

### J 3, 5 – pięć wariantów

*Pierwszy wariant* dodaje rodzajnik ὁ przed terminem Ἰησοῦς; jest poświadczony przez B L f<sup>13</sup> 33 1424 *al.* Rodzajnik ὁ w Ewangelii Janowej występuje prawie zawsze przed terminem Ἰησοῦς. Jedynymi wyjątkami co do tej reguły są pytania, frazy ἀπεκρίθη Ἰησοῦς („odpowiedział Jezus”), oraz użycia tego rodzajnika przed spójnikiem οὗν<sup>9</sup>. Tak więc dodanie ὁ jest odejściem od stylu w jakim pisze Jan. Ponadto *textus* jest lepiej poświadczony, skutkiem czego wariant ten zostaje odrzucony.

– *drugi wariant*, poświadczony jedynie przez lat Or<sup>lat</sup> odnosi się do łacińskiego tłumaczenia czasownika γεννηθῆναι (3os. l.poj. tr. łączącego aor. str. biernej – „narodzi”), który w Wulgacie oraz innych tekstach tradycji łacińskiej tłumaczony jest jako „renatus fuerit” (wzmocniona forma 3os. l.poj. tr. orzekającego cz. przyszłego strony biernej – „odrodzi się / narodzi ponownie”). Zabieg ten może wskazywać na Zachodnią lekturę czasownika ἀναγεννηθῆναι („narodzi się ponownie”). Ta interpretacja wywodzi się z J 3, 3 – jako połączenie czasownika γεννηθῆναι i przysłówka czasu ἄνωθεν („narodzi” i „ponownie”), jednakże czasownik ἀναγεννάω występuje w NT jedynie w 1 P 1, 3.23<sup>10</sup>. Ponadto świadkiem dla tego wariantu są jedynie wersje łacińskie, stąd podany wariant zostaje odrzucony.

– *trzeci wariant* traktuje o domniemaniu, w którym fragment ὕδατος καί („wody i”) *nie może odnosić się w żadnej mierze do Chrześcijańskiego chrztu*, co więcej nie może być częścią oryginalnego tekstu, lecz jest zaledwie późniejszym dodatkiem redaktora, bądź wczesnych kopistów<sup>11</sup>, tak, aby lektura ta była bardziej zrozumiała dla ówczesnych

<sup>9</sup> Por. BERNARD, J. H., MCNEILE, A. H., *Gospel...*, dz. cyt., t. 1, s. 42-43.

<sup>10</sup> Por. BERNARD, J. H., MCNEILE, A. H., *Gospel...*, dz. cyt., t. 1, s. 103-104.

<sup>11</sup> Por. H. H. WENDT, *The Gospel According to St. John*, Edinburgh 1902, s. 102; Nestle-Aland<sup>28</sup> wspomina to domniemanie w związku ze stanowiskiem, które wyraża R. BULTMANN, *The Gospel of John: A Commentary*, Oxford 1971, s. 138-139.

wspólnot. Nie posiadamy jednak żadnych tekstów, które poświadczałyby to pominięcie<sup>12</sup>, stąd wątpliwe to domniemanie zostaje odrzucone.

– w *czwartym wariacie* fragment εἰσελθεῖν εἰς („wejsć do”) zostaje zastąpiony czasownikiem ἰδεῖν („ujrzeć”), jest poświadczony przez  $\aleph^*$  *pc* aur *bo*<sup>ms</sup>. Wariant ten harmonizuje z lekturą J 3, 3 gdzie występuje wyrażenie ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Próba harmonizacji oraz świadectwo potwierdzające ten wariant jest zbyt znikome, aby można było przyjąć ten wariant.

– *piąty wariant* posiada zastąpiony dopełniacz τοῦ θεοῦ (dop. l.poj. r.m. – „Bożego”) dopełniaczem τῶν οὐρανῶν (dop. l.mn. r.m. – „Niebieskiego”) i jest poświadczony przez  $\aleph^*$  0141 *pc* e. Występowanie tego wariantu, szczególnie w tekstach patrystycznych najprawdopodobniej spowodowane jest częstym pojawianiem się frazy εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν („do królestwa niebieskiego”) w Ewangelii wg św. Mateusza (w przeciwieństwie do innych Synoptyków). Podana fraza występuje u Jana tylko dwa razy – w J 3, 3.5, w obu przypadkach użyty jest dop. l.poj. τοῦ θεοῦ. Co więcej, w J 3, 13 pojawia się właśnie εἰς τὸν οὐρανόν, co może być źródłem badanego wariantu. Dodatkowo wariant ten jest słabo poświadczony, stąd do odrzucenia

### **J 3, 8** – jeden wariant

Wariant tego tekstu dodaje wyrażenie τοῦ ὕδατος καὶ („wody i”) przed τοῦ πνεύματος („Ducha”) i jest potwierdzony przez  $\aleph$  it sy<sup>s.c</sup>. Występowanie wyrażenia τοῦ ὕδατος καὶ zapewne jest harmonizacją z J 3, 5 (ὕδατος καὶ πνεύματος). Świadectwo przemawiające na korzyść tego wariantu pozostaje odosobnione, stąd zostaje on odrzucony.

### **J 3, 12** – jeden wariant

Podany wariant zamienia formę czasownika πιστεύετε (2os. l.mn. – tr. orzekającego cz. przyszłego str. czynnej – „uwierzycie”), na πιστεύετε (2os. l.mn. tr. orzekającego cz. teraźniejszego str. czynnej – „wierzycie”). Ten wariant potwierdzony jest przez  $\wp$ <sup>75</sup> 050. 083. 579. l 2211 *pc* aur ff<sup>2</sup> l vg<sup>mss</sup> bo<sup>pt</sup>. Zamiana czasów jest poprawką gramatyczną. Poświadczenie tego wariantu jest jednak zbyt słabe w porównaniu do świadków prezentujących *textus*, przez co wariant zostaje odrzucony.

### **J 3, 13** – jeden wariant

---

<sup>12</sup> Por. B. H. BRYANT; M. S. KRAUSE, *John*, The College Press NIV Commentary, Joplin 1998, s.89-90; por. także: G. R. BEASLEY-MURRAY, *John*, (WBC, t. 36), Dallas 2002, s. 48.

Wariant tego tekstu prezentuje dwie lektury: pierwsza dodaje na końcu zdania wyrażenie ὁ ὢν (ὁς ἦν) ἐν τοῖς οὐρανοῖς („który jest w niebie”) i jest potwierdzona przez A(\*) Θ Ψ 050 *f*<sup>1.13</sup> 33 latt sy<sup>c.p.h</sup> bo<sup>pt</sup>; Epiph<sup>pt</sup>, wyrażenie ὁς ἦν przez e sy<sup>c</sup>. Druga lektura dodaje wyrażenie ὁ ὢν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ („który jest z nieba”), poświadczona przez 0141 *pc* sy<sup>s</sup>. Te wyrażenia nie zawierają żadnej zmiany na poziomie doktrynalnym w stosunku do tekstu zawartego w Prologu, odnoszącego się do preegzystencji Syna – J 1, 18 ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς („ten, który jest w łonie Ojca”), ani nie dodają nic do tego zdania, które jest kompletne samo w sobie. Problem polega na tym, że wcielony Syn Człowieczy jest jedyną osobą na ziemi, która może w sposób kompetentny wypowiadać się o rzeczach niebieskich, jako że sam pochodzi z Nieba. Ponadto *textus* jest potwierdzony przez 36.75 8 B L T W<sup>s</sup> 083. 086. 33. 1241 *pc* co; Eus Epiph<sup>pt</sup>, a więc przez liczne manuskrypty rodziny aleksandryjskiej, stanowiące dużo bardziej znaczące świadectwo, niż wariant. Tutaj przemawia za odrzuceniem fakt, że obydwa, a nawet trzy warianty są wyjaśnieniem trudności. *Textus* jest więc *lectio difficilior* i doskonale tłumaczy powstanie wariantów, stąd wydaje się oryginalniejszy i do zaakceptowania.

### J 3, 15 – dwa warianty

*Pierwszy wariant* tego tekstu posiada dwie lektury: pierwsza zastępuje ἐν αὐτῷ („w Niego”) formą ἐπ’ αὐτῷ („w Niego”) i jest potwierdzona przez 36<sup>66</sup> L *pc*. Zostaje zamieniony przyimek ἐν (w znaczeniu „w”) na ἐπ’ (pochodzący do ἐπί – tutaj w znaczeniu „w”<sup>13</sup>). Obydwa przyimki domagają się celownika. Druga lektura w to samo miejsce proponuje wyrażenie εἰς (ἐπ’) αὐτόν („w Niego”) i jest poświadczona przez 36<sup>63vid</sup> 8 A Θ Ψ 086 *f*<sup>1.13</sup> 33 33 33 (kodeks Aleksandryjski zamiast εἰς posiada ἐπ’). Ta druga lektura posiada sporo przykładów w J. *Textus* jest poświadczony przez 36<sup>63</sup> B T W<sup>s</sup> 083. (579). l 2211<sup>pt</sup> *pc* aur c l r<sup>1</sup> vg<sup>st.ww</sup> i zawiera wyrażenie ἐν αὐτῷ („w Niego”). Takie wyrażenie bardzo odpowiada myśli, która wypływa z Janowego przekazu Ewangelii, w którym człowiek wierzący jest „zanurzony” w Chrystusie. Wszystkie proponowane warianty starają się ulepszyć styl poprawkami natury gramatycznej lub harmonizują z pozostałymi podobnymi konstrukcjami w Ewangelii Jana, stąd warianty zostają odrzucone.

<sup>13</sup> BDAG, *ad vocem* πιστεύω, 2γ.

– *drugi wariant* tego tekstu dodaje wyrażenie  $\mu\eta\ \acute{\alpha}\pi\acute{o}\lambda\eta\tau\alpha\iota\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\prime$  („nie zginął, lecz”) i jest potwierdzony przez  $\mathfrak{P}^{63}\ A\ \Theta\ \Psi\ f^{1.13}\ \mathfrak{M}\ \text{latt}\ \text{sy}^{\text{c.p.h}}\ \text{bo}^{\text{ms}}$ , podczas jego brak jest poświadczony przez  $\mathfrak{P}^{36.66.75}\ \kappa\ B\ L\ T\ W^s\ 083.\ 086.\ f^1\ 33.\ 565.\ l\ 2211^{\text{pt}}\ \text{pc}\ a\ f^c\ \text{sy}^c\ \text{co}$ . Lektura podana w wariacie harmonizuje z J 3, 16, co może świadczyć o późniejszym dodatku, którego celem jest wytłumaczenie podanej lektury. Dodatkowo świadectwo znacząco wspiera *textus*, stąd wariant zostaje odrzucony.

### **J 3, 16** – jeden wariant

Jedyny wariant tego tekstu dodaje zaimek dzierżawczy  $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$  (dop. l.poj. r.m. – „swego”) i jest poświadczony przez liczne manuskrypty –  $\mathfrak{P}^{63}\ \kappa^2\ A\ L\ T\ \Theta\ \Psi\ 083.\ 086.\ f^{1.13}\ 33\ \mathfrak{M}\ \text{latt}\ \text{sy}$ ; Did, podczas gdy *textus* posiada świadectwo  $\mathfrak{P}^{66.75}\ \kappa^*\ B\ W^s$ . W tym wypadku *textus* wydaje się być podstawą powstania drugiego wariantu. Tłumaczenia zarówno Wulgaty jak i piątego wydania Biblii Tysiąclecia przyjmują wariant do wersji podstawowej tekstu, co pokazuje, jak bardzo niepewne jest użycie, bądź pominięcie tego zaimka (łacina i j. polski nie posiadają rodzajnika, a język grecki powtarza go przed terminem Syn, co w efekcie dałoby tłumaczenie: „że Syna, *tego* Jednorodzonego, dał”). Brak użycia tej formy może wskazywać na *lectio brevior*, jako, że zaimek  $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ , ma na celu podkreślenie pochodzeniu Syna od Ojca. Dodatkowo wariant ten wprowadza wyjaśnienie usuwające jakąkolwiek wątpliwość egzegetyczną, stąd do odrzucenia.

### **J 3, 17** – jeden wariant

Wariant tego tekstu, tak samo jak w.16 dodaje zaimek dzierżawczy  $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$  (dop. l.poj. r.m. – „swego”). Jest poświadczony przez  $\mathfrak{P}^{63}\ A\ (\Theta)\ \Psi\ 086\ f^{13}\ 33\ \mathfrak{M}\ \text{latt}\ \text{sy}$ . Świadectwo potwierdzające *textus* –  $\mathfrak{P}^{66.75}\ \kappa\ B\ L\ T\ W^s\ 083\ f^1\ 565\ \text{pc}$ , w znacznej mierze przemawia za odrzuceniem tego wariantu, w odróżnieniu od J 3, 16. Jednakże większość tłumaczeń przyjmuje ten wariant jako obowiązujący w konsekwencji do użycia go w poprzednim wersecie. W gramatyce greckiej nie zachodzi żadna potrzeba w tym wypadku stosowania zaimka dzierżawczego, gdyż precyzję odniesienia się do osoby wyznacza tutaj rodzajnik anaforyczny  $\tau\omicron\nu$ . Obecność zaimka dzierżawczego spowodowana jest raczej albo emfazą (choć jest to wątpliwe, bo chodzi o jedyne Syna), albo wykluczeniem jakiegokolwiek wątpliwości co do pochodzenia Syna. Te wszystkie motywy pozwalają odrzucić wariant z zaimkiem i zachować *textus* jako *lectio brevior*.

### J 3, 18 – jeden wariant

W podanym wersecie następuje zmiana między 25, a 28 wydaniem Nestle-Aland. Wariant poprzedniego wydania opuszcza spójnik współrzędny rozłączny δὲ („lecz”), co jest potwierdzone przez B W<sup>s</sup> ff<sup>2</sup> l bo<sup>mss</sup>. Natomiast *textus* zatrzymuje ten spójnik jest poświadczony przez  $\mathfrak{P}^{36.63.66.75}$  A L Θ Ψ 083. 086 *f*<sup>1.13</sup> 33  $\mathfrak{M}$  lat sy<sup>h</sup>; Ir<sup>lat</sup>, co stanowi znacznie liczniejsze i pełniejsze świadectwo (wszystkie rodziny tekstów). Zmiana pomiędzy wydaniem potwierdza trudność w rozpatrzeniu tego wariantu. Jan używa antytezy ὁ πιστεύων („wierzący”) i ὁ μὴ πιστεύων („nie wierzący”) dla określenia dwóch całkowicie wykluczających się stanów. Spójnikowe połączenie uwydatnia silną antytezę i stąd wydaje się bardziej naturalnym obecność spójnika, niż jego brak.

### J 3, 19 – trzy warianty

*Pierwszy wariant* tego tekstu pomija rodzajnik określony τὸ (mian. l.poj r.n.), co jest poświadczane przez  $\mathfrak{P}^{66*}$  pc. Użycie tego rodzajnika wskazuje na „to” światło, o którym Jan pisze na początku swojej Ewangelii – J 1, 4-5.8-9, oraz w J 12, 46. Poza wypowiedzią Jezusa (J 9,5 i J 12,46), w której sam siebie nazywa światłem, Jan zawsze używa tego rodzajnika przed rzeczownikiem φῶς, a więc pominięcie najprawdopodobniej świadczy o błędzie kopisty lub lektora. Nieliczne świadectwa przemawiają raczej za odrzuceniem tego wariantu.

– *drugi wariant* zawiera dwie lektury: pierwsza proponuje zamianę kolejności słów na 1 4 2 3 5 6, a więc na ἠγάπησαν μᾶλλον οἱ ἄνθρωποι τὸ σκότος („umiłowali bardziej ludzie ciemność”), co stanowi próbę wprowadzenia korekty stylistyczno-logicznej. Tę lekturę poświadczają  $\mathfrak{P}^{66}$  *f*<sup>1</sup> 565 pc. Druga lektura proponuje zmianę kolejności słów na 2 3 1 5 6 4, a więc na οἱ ἄνθρωποι ἠγάπησαν τὸ σκότος μᾶλλον („ludzie umiłowali ciemność bardziej”) i jest potwierdzona przez  $\aleph$  (pc). Sens wyrażenia pozostaje bez zmian; została uwypuklona emfaza na ostatni element wyrażenia. Świadectwo tego wariantu jest zbyt słabe, stąd zostaje on odrzucony.

– *trzeci wariant* zamienia kolejność wyrazów na πονηρὰ αὐτῶν („złe ich”). Jest poświadczony przez Γ Δ 700. 1424  $\mathfrak{M}$ . Brak zmiany sensu przekazywanej treści, próba ulepszenia stylu poprzez emfatyczne podkreślenie przymiotnika „złe” oraz nieliczne świadectwo pochodzące tylko z manuskryptów rodzin cezarejskiej i bizantyjskiej decydują o odrzuceniu tego wariantu.



### J 3, 20 – jeden wariant

Wariant tego tekstu zawiera dwie lektury: pierwsza proponuje zamianę kolejności słów na 3 1 2 – αὐτοῦ τὰ ἔργα („jego uczynków”) i jest potwierdzona przez Ϙ<sup>75</sup> A K W<sup>s</sup> 1. 565. 892\*. 1424 *al.* Sens tego wyrażenia nie ulega zmianie, stąd ta lektura zostaje odrzucona. Druga lektura tego tekstu do *textus* τὰ ἔργα αὐτοῦ („jego uczynków”) dodaje zdanie podrzędne przyczynowe ὅτι πονηρά ἐστιν („ponieważ złe są”). Świadcami dla tej lektury są Ϙ<sup>66</sup> (L) N Θ (Ψ) f<sup>13</sup> 33. (892<sup>c</sup>, 1241) *al* r<sup>1</sup> co, co stanowi równie wartościowe świadectwo jakie posiada *textus*, który jest poświadczany przez κ B 050. 083. 086 ℳ lat; Ir<sup>lat</sup>. Jednakże wydaje się, że *textus* prezentuje bardziej pierwotną lekturę, bez zbędnego dodatku, który ma na celu wyjaśnienie przyczyny potępienia uczynków. Być może jest to późniejsza zmiana mająca na celu ułatwienie rozumienia tego fragmentu, stąd obydwie te lektury zostają odrzucone.

#### 4. KRYTYKA LITERACKA

Opowiadanie o spotkaniu Jezusa z Nikodemem J 3, 1-21 od strony literackiej składa się z kilku elementów. Pierwszy element (J 3, 1-12) przedstawia dialog Jezusa z Nikodemem, który w J 3, 13-21 przekształca się w drugi element: monolog Jezusa. Wielu dzisiejszych egzegetów uważa, iż jest to forma refleksji samego ewangelisty, mimo iż poglądy, co do dokładnej delimitacji wypowiedzi Ewangelisty są mocno podzielone<sup>14</sup>. Problem może stanowić fakt, iż bezpośrednie przejście od słów Jezusa do słów chrześcijan o Jezusie zachodzi tutaj po raz pierwszy w Ewangelii Janowej<sup>15</sup>. Zazwyczaj Jezus przedstawiany przez Jana w swoich wypowiedziach używał wzniosłego języka teologicznego, który stosunkowo często bywał przypisywany samemu ewangelicie, jednak można było dokładnie określić wypowiedzi Chrystusa z racji na użycie pierwszej osoby (np. J 12, 44–50), oraz charakterystyczne zwroty nawiązujące do Syna Człowieczego (np. J 5, 19–30)<sup>16</sup>. Natomiast Jan nigdy nie wplata własnych przemyśleń między słowa Jezusa. Jednakże w Ewangelii możemy znaleźć tylko jeden tekst, który bardzo dobrze wpasowuje się w treść dialogu Jezusa z Nikodemem, tworząc razem z nim swoistą całość. Fragment mowy Jana Chrzciciela do swoich uczniów (J 3, 31-36), przez licznych egzegetów jest przypisywany właśnie do dialogu Jezusa z Nikodemem. Warto jednak zaznaczyć, że na poziomie zaprezentowanych przez autorów rozwiązań, krytyka literacka nie jest w stanie rozwiązać tego problemu, być może na poziomie krytyki retorycznej porządek argumentowania mógłby rozwiązać problem implementacji J 3, 31-36.

Różnorodność tematów oraz form literackich zawartych w perykopie J 3, 1–21 skłania do refleksji nad źródłami materiałów zawartych w tekście. Podobnie jak większość tekstów znajdujących się w Ewangelii Janowej, badana perykopa nie posiada swojego paralelnego odpowiednika. Możemy jednak znaleźć wiele porównań

---

<sup>14</sup> Aktualnie możemy wyróżnić dwie tendencje dotyczące delimitacji tego tekstu. Za rozpoczęciem drugiej części rozmowy Jezusa z Nikodemem od J 3, 13 optują: F. TILLMANN, *Das Johannesevangelium*, Bonn 1922<sup>3</sup>, s. 67; SCHNACKENBURG R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 360, U. WILCKENS, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 2000, s. 71., CH. DIETZFELBINGER, *Das Evangelium nach Johannes*, Zürich 2004, s. 85-87; O. CULLMANN, *Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangelium*, [w:] *Theologische Zeitschrift*, 4/1948, s. 360-372. Druga tendencja traktuje o podziale tego tekstu w J 3, 15-16 i za nią opowiadają się: J.-M. LAGRANGE, *Evangile selon Saint Jean*, Paris 1927<sup>4</sup>, s. 82; BERNARD J.H., MCNEILE A. H., *Gospel...*, dz. cyt., t. 1, s. 42-43; F. BAUER, *Das Johannes-Evangelium*, Tübingen 1933<sup>3</sup>, s. 336.

<sup>15</sup> Por. H. STRATHMANN, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1959<sup>9</sup>, s. 62.

<sup>16</sup> Por. SCHNACKENBURG R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 360.

i podobieństw ze względu na umiejscowienie perykopy czy dokładną analizę zawartych w niej fragmentów<sup>17</sup>.

Komentatorzy<sup>18</sup> wykazują paralelizm pomiędzy J 3, 3.11-21 i J 3, 31-36, jak również między J 3, 15-21 i J 12, 46-48. Pierwszą przesłanką jest występowanie charakterystycznego dla tej perykopy przysłówka ἄνωθεν, występującego zarówno w J 3, 3; J 3, 7 jak i w J 3, 31. Na szczególną uwagę zasługuje J 3,3, gdzie ponowne narodzenie się jest koniecznym faktem dającym możliwość wejścia do królestwa Bożego. Jest to swoista kopia wypowiedzi Jezusa zawartej przez Synoptyków (Mt 18,3; Mk 10,15; Łk 18,17), gdzie Jezus nakazuje, że należy stać się jak dziecko, aby wejść do królestwa niebieskiego<sup>19</sup>. Co ciekawe, ten fragment poprzedza rozmowę z bogatym młodzieńcem, który w Ewangelii Łukaszej (Łk 18, 18) jest przedstawiony jako „zwierzchnik” (ἀρχων); to samo określenie jest użyte w J 3,1 przy prezentacji postaci Nikodema, stąd nie można wykluczyć, że chodzi o tę samą postać. Jednakże ta teza nie posiada żadnego potwierdzenia, jest to jedynie przypuszczenie co do którego współcześni egzegeci odnoszą się z dużą rezerwą<sup>20</sup>. Następnym przykładem jest przeciwstawienie spraw niebieskich i ziemskich zawarte w J 3, 12 i J 3, 31. Kolejny paralelizm można znaleźć między J 3, 11: „o tym świadczymy, cośmy widzieli, a świadectwa naszego nie przyjmujecie” i J 3, 32: „Świadczy On o tym, co widział (...), a świadectwa Jego nikt nie przyjmuje”. Dodatkowo możemy wyróżnić takie podobieństwa jak: posłanie Syna na świat w J 3, 17 i J 3, 31; gwarancja życia wiecznego dla tych, którzy wierzą w Chrystusa/Syna – J 3, 15 i J 3, 36, czy osądzenie niewierzących, w znaczeniu potępienia – J 3, 18n i J 3, 36.

Podane wyżej przykłady nie wyczerpują podobieństw i paralelizmów tematycznych zawartych w perykopie w odniesieniu do całej Ewangelii, dokładniejszą prezentacją poszczególnych tematów zajmę się jednak w dalszej części pracy.

---

<sup>17</sup> Por. MĘDALA S., *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 411-412; Por. także: BERNARD J. H., MCNEILE A. H., *Gospel...*, dz. cyt., t.1, s. 101-103.; Por. także: BEASLEY-MURRAY G. R., *John...* dz. cyt., s. 45-46.

<sup>18</sup> Godnym odnotowania jest fakt, że pierwszy raz hipotezę o zależności J 3, 1-21 od wspomnianych tekstów wprowadził R. SCHNACKENBURG (w swoim artykule: *Die „situationsgelösten”. Redstücke in Joh. 3*, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 49/1958, s. 88-89), gdzie dokładniej tłumaczy zależność tych dwóch fragmentów, wskazówki literackie oraz redakcyjne potwierdzające, iż oba te fragmenty mają wspólne źródło. Obecnie wielu egzegetów popiera tę hipotezę, zastanawiając się jednak nad miejscem implementacji podanego fragmentu. Por. SCHNACKENBURG R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 360-362. Por. także C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, s. 309-311.

<sup>19</sup> Por. MĘDALA S., *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 411-412.

<sup>20</sup> Por. BERNARD J. H., MCNEILE A. H., *Gospel...*, dz. cyt., t.1, s. 101-103.

## 5. KRYTYKA FORMY

Określenie formy literackiej perykopy J 3, 1-21, jest zadaniem trudnym z racji tego, iż nie jest ona homogeniczna, w tekście pojawiają się elementy charakterystyczne dla takich form literackich jak: dialog, spotkanie, mowa, refleksja (rozważanie), czy homilia. Pomimo trudności w sprecyzowaniu formy literackiej danego tekstu, można zauważyć, że jest on obramowany inkluzją, którą stanowi J 3, 2 i J 3, 21: *od Boga (z Boga)*<sup>21</sup> oraz paralelizmem antytetycznym którego początek stanowi przyjście Nikodema *nocą*, a zakończeniem słów Jezusa kończących monolog *Kto spełnia wymagania prawdy, zbliża się do światła*<sup>22</sup>.

Problem opracowania struktury wybranej przeze mnie perykopy został przedstawiony w literaturze na wiele sposobów. Jednym z nich jest próba dołączenia do J 3, 1-21 trzech wcześniejszych wersetów – J 2, 23-25, które stanowią jednocześnie zakończenie poprzedniej perykopy, jak również i wstęp do dialogu z Nikodemem. Całość J 2,23-3,21 tworzyłaby paralelę strukturalną do J 3, 22-36<sup>23</sup>:

Cecha wspólna:	Rozmowa z Nikodemem J 2,23-3,21	Świadek Jana Chrzciela J 3, 22-36
Wprowadzenie	Przedstawienie sceny i postaci	
	J 2,23-25	J 3, 22-24
Dialog	Dialog z Nikodemem	Dialog Jana z uczniami
	J 3, 1-11	J 3, 25-30
Monolog	Wypowiedź w pierwszej osobie (Jezus)	
	J 3, 12-21	J 3, 31-36

**Tabela 1.** Zestawienie perykop J 2,23-3,21 i J 3, 22-36.

<sup>21</sup> W tłumaczeniu posiadamy „w Bogu”, ale również to wyrażenie może być tłumaczone jako „z Bogiem”. Por. J. DUNCAN, M. DERRETT, *Correcting Nicodemus (John 3:2,21)*, [w:] *The Expository Times*, January 2001, 4/112, s. 126.

<sup>22</sup> W przypadku inkluzyjnego charakteru J 3, 2 i J 3, 21 większość egzegetów nie zaznacza tutaj inkluzji z racji na rozłączność tej perykopy pod względem literackim. Przeciwnego zdania jest MĘDALA S., *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 410, który dopuszcza istnienie inkluzji.

<sup>23</sup> Teoria Y. IBUKI, *Die Wahrheit in Johannesevaneglium*, Bonn 1972, s. 271, uzupełniona o sugestie, które wypracował H. THYEN, *Aus der Literatur zum Johannesevangelium*, [w:] *Theologische Rundschau* 42/3, 1977, s. 260-261; [cytat ten zawdzięczam:] BEASLEY-MURRAY G. R., *John...* dz. cyt., s. 46.

Pomimo iż tak wyglądająca struktura wydaje się kompletna i poprawna, wątpliwe jest, aby zamysłem ewangelisty było przedstawienie J 3, 12-21 i J 3, 31-36 (prawdopodobnie wyjątek stanowi tutaj J 3, 14) jako rzeczywistych słów Jezusa, ponieważ odnoszą się one do całości tego, czego dokonał Chrystus i są świadomą reprodukcją kerygmatu przekazanego wspólnotom Janowym. Kerygmat ten stanowi swoistą istotę całej Ewangelii<sup>24</sup>.

Druga próba ustalenia struktury J 3, 1-21, opiera się na samodzielności tekstu podanej perykopy, z której można wyłączyć trzy sceny tworzące strukturę gramatyczno-tematyczną<sup>25</sup>:

### 1) WSTĘP

(J 3, 1-2b)

Spotkanie nocą, przedstawienie postaci Nikodema - faryzeusza, dostojnika żydowskiego oraz Jezusa.

### 2) DIALOG JEZUSA Z NIKODEMEM

(J 3, 2c-11/12)

a) *Nikodem zwraca się do Jezusa i rozmyśla o Jego czynach i nauczaniu.*

(J 3, 2c-g)

b) *Jezus poucza Nikodema i odpowiada na pytania Nikodema.*

(J 3, 3-8)

1. Pouczenie dotyczące sposobu osiągnięcia królestwa Bożego.

(J, 3,3)

2. Problem Nikodema w zrozumieniu nauki Jezusa.

(J 3,4)

3. Odpowiedź i dalsze nauczanie.

(J 3, 5-8)

c) *Ostatnie pytanie Nikodema i odpowiedź Jezusa.*

(J 3, 9-10)

1. Nikodem wciąż nie pojmuje nauczania Jezusa.

(J 3, 9)

2. Bezpośredni zwrot Jezusa do Nikodema.

(J 3, 10)

d) *Łącznik między dialogiem z Nikodemem a mową Jezusa.*

(J 3, 11-12)

1. Bezpośredni zwrot do Nikodema kończący dialog.

(J 3, 11)

2. Wypowiedź zaadresowana do szerszej społeczności rozpoczyna mowę Jezusa.

(J 3, 12)

### 3) MOWA JEZUSA

(J 3, 11/12-21)

a) *Łącznik między sekcjami*

(J 3,11-12)

<sup>24</sup> Por. BEASLEY-MURRAY G. R., *John...* dz. cyt., s. 46.

<sup>25</sup> Podana struktura jest rozwinięciem z uwzględnieniem tematycznego podziału zaproponowanego przez F. J. MOLONEY, *Il Vangelo di Giovanni*, 2007, s. 78-79.

b) *Ujawnienie boskości w Synu Człowieczym, który zstąpił z nieba.*

(J 3, 13-15)

c) *Przedstawienie wiary w Jezusa jako ultimatum przyjęcia Ducha*

(J 3, 16-21)

Aplikacja struktury wygląda następująco:

<b>A. WSTĘP</b>	<b>(J 3, 1-2a)</b>
Ἦν δὲ ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων,	(J 3,1a)
Νικόδημος ὄνομα αὐτοῦ, ἄρχων τῶν Ἰουδαίων·	(J 3,1b)
οὗτος ἦλθεν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς	(J 3,2a)
καὶ εἶπεν αὐτοῦ·	(J 3,2b)
<b>B. DIALOG JEZUSA Z NIKODEMEM</b>	<b>(J 3, 2c-11/12)</b>
ῥαββί, οἶδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος	(J 3,2c)
οὐδεὶς γὰρ δύναται	(J 3,2d)
ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν	(J 3,2e)
ἃ σὺ ποιεῖς,	(J 3,2f)
ἐὰν μὴ ᾗ ὁ θεὸς μετ’ αὐτοῦ.	(J 3,2g)
ἀπεκρίθη Ἰησοῦς	(J 3,3a)
καὶ εἶπεν αὐτοῦ·	(J 3,3b)
ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι,	(J 3,3c)
ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἄνωθεν,	(J 3,3d)
οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.	(J 3,3e)
λέγει πρὸς αὐτὸν [ὁ] Νικόδημος·	(J 3,4a)
πῶς δύναται ἄνθρωπος	(J 3,4b)
γεννηθῆναι γέροντων;	(J 3,4c)
μὴ δύναται	(J 3,4d)
εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ	(J 3,4e)
δεύτερον εἰσελθεῖν	(J 3,4f)
καὶ γεννηθῆναι;	(J 3,4g)
ἀπεκρίθη Ἰησοῦς·	(J 3, 5a)
ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι,	(J 3, 5b)
ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος,	(J 3, 5c)
οὐ δύναται εἰσελθεῖν	(J 3, 5d)
εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.	(J 3, 5e)
τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς	(J 3,6a)
σὰρξ ἐστίν,	(J 3,6b)
καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος	(J 3,6c)
πνεῦμά ἐστιν.	(J 3,6d)
μὴ θαυμάσης	(J 3,7a)
ὅτι εἶπόν σοι·	(J 3,7b)
δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν.	(J 3,7c)

τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει (J 3,8a)  
 πνεῖ (J 3,8b)  
 καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, (J 3,8c)  
 ἀλλ' οὐκ οἶδας (J 3,8d)  
 πόθεν ἔρχεται (J 3,8e)  
 καὶ ποῦ ὑπάγει· (J 3,8f)  
 οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος. (J 3,8g)

ἀπεκρίθη Νικόδημος (J 3,9a)  
 καὶ εἶπεν αὐτῷ· (J 3,9b)  
 πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι; (J 3,9c)

ἀπεκρίθη Ἰησοῦς (J 3,10a)  
 καὶ εἶπεν αὐτῷ· (J 3,10b)  
 σὺ εἶ ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραὴλ (J 3,10c)  
 καὶ ταῦτα οὐ γινώσκεις; (J 3,10d)

ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι (J 3,11a)  
 ὅτι ὁ οἶδαμεν (J 3,11b)  
 λαλοῦμεν (J 3,11c)  
 καὶ ὁ ἐώρακαμεν (J 3,11d)  
 μαρτυροῦμεν, (J 3,11e)  
 καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε. (J 3,11f)

εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν (J 3,12a)  
 καὶ οὐ πιστεύετε, (J 3,12b)  
 πῶς ἐὰν εἶπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια (J 3,12c)  
 πιστεύσετε; (J 3,12d)

### **C. MOWA JEZUSA (J 3, 11/12-21)**

ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι (J 3,11a)  
 ὅτι ὁ οἶδαμεν (J 3,11b)  
 λαλοῦμεν (J 3,11c)  
 καὶ ὁ ἐώρακαμεν (J 3,11d)  
 μαρτυροῦμεν, (J 3,11e)  
 καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε. (J 3,11f)

εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν (J 3,12a)  
 καὶ οὐ πιστεύετε, (J 3,12b)  
 πῶς ἐὰν εἶπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια (J 3,12c)  
 πιστεύσετε; (J 3,12d)

καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν (J 3,13a)  
 εἰς τὸν οὐρανὸν (J 3,13b)  
 εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. (J 3,13c)

Καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὕψωσεν τὸν ὄφιν (J 3,14a)  
 ἐν τῇ ἐρήμῳ, (J 3,14b)

οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου,	(J 3,14c)
ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ	(J 3,15a)
ἔχη ζωὴν αἰώνιον.	(J 3,15b)
οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον,	(J 3,16a)
ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν,	(J 3,16b)
ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν	(J 3,16c)
μὴ ἀπόληται	(J 3,16d)
ἀλλ' ἔχη ζωὴν αἰώνιον.	(J 3,16e)
οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν	(J 3,17a)
εἰς τὸν κόσμον	(J 3,17b)
ἵνα κρίνη τὸν κόσμον,	(J 3,17c)
ἀλλ' ἵνα σωθῆ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ.	(J 3,17d)
ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν	(J 3,18a)
οὐ κρίνεται·	(J 3,18b)
ὁ δὲ μὴ πιστεύων	(J 3,18c)
ἤδη κέκριται,	(J 3,18d)
ὅτι μὴ πεπίστευκεν	(J 3,18e)
εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ.	(J 3,18f)
αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις	(J 3,19a)
ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν	(J 3,19b)
εἰς τὸν κόσμον	(J 3,19c)
καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι	(J 3,19d)
μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς·	(J 3,19e)
ἦν γὰρ αὐτῶν πονηρὰ τὰ ἔργα.	(J 3,19f)
πᾶς γὰρ ὁ φαῦλα πράσσει	(J 3,20a)
μισεῖ τὸ φῶς	(J 3,20b)
καὶ οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς,	(J 3,20c)
ἵνα μὴ ἐλεγχθῆ τὰ ἔργα αὐτοῦ·	(J 3,20d)
ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν	(J 3,21a)
ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς,	(J 3,21b)
ἵνα φανερωθῆ αὐτοῦ τὰ ἔργα	(J 3,21c)
ὅτι ἐν θεῷ ἐστιν εἰργασμένα.	(J 3,21d)

Nie jest zadaniem łatwym rozgraniczenie dialogu Jezusa z Nikodemem i mowy Jezusa. W oparciu o liczne przykłady struktury tej perykopy można zauważyć, że w J 3, 11f (według struktury przedstawionej powyżej) występuje czasownik λαμβάνετε („przyjmujecie”<sup>26</sup>), który sygnalizuje zmianę adresata - z Nikodema (l. pojedyncza), na wspólnotę osób (l. mnoga). J 3, 12 prezentuje już bezpośredni zwrot w liczbie mnogiej,

<sup>26</sup> LSJ, *ad vocem* λαμβάνω, II.1.a; Por. także: ABRAMOWICZÓWNA, *ad vocem* λαμβάνω, II.2, t. 3, s. 10.



co może stanowić granicę między dialogiem, a mową Jezusa, która prowadzi do bezosobowej wypowiedzi Jezusa w J 3, 13-21<sup>27</sup>. Zabieg zastosowany przez autora perykopy jest rzadko spotykany, gdyż poza bezpośrednim zwrotem do Nikodema, mamy tutaj wypowiedź Chrystusa na początku w liczbie pojedynczej, następnie używa on czterech czasowników i jednego zaimka w liczbie mnogiej<sup>28</sup>. Zmiana liczby niekoniecznie musi powodować zmianę audytorium. Można również brać słowa Jezusa, jako *pars pro toto* w stosunku do Nikodema, który bezpośrednio reprezentuje stronnictwo faryzeuszów i ich oficjalne stanowisko<sup>29</sup>. Można jednak zauważyć wiele innych możliwości interpretacji samej postaci Nikodema. Wyróżnia się tutaj nawet cztery możliwości: 1) ze względu na *ἄρχων* wypowiedź może się odnosić do części Sanhedrynu, którego Nikodem był członkiem; 2) do grupy jego własnych uczniów, albo nauczycieli, którzy słuchali Jezusa; 3) wszystkich ludzi, których przedstawicielem był Nikodem; 4) tych πολλοί - wielu z J 2, 23, którzy uwierzyli, ale nie do końca. Jeżeli zawarte w J 3, 1 δέ nie stanowi rozpoczęcia nowej sekcji, a ἄνθρωπος z J 3, 1 jest wyjaśnieniem J 2, 25, Nikodem mógłby być reprezentantem tej grupy<sup>30</sup>. Również bardzo prawdopodobne jest, że oprócz Jezusa w dialogu udział brali także i jego uczniowie<sup>31</sup>. Samo wyrażenie ἀμὴν ἀμὴν występujące w J 3, 11a ma charakter pouczenia natury prawnej i ma na celu bezszwowe wprowadzenie mowy niezależnej.

Występowanie czasownika ἀναβέβηκεν („wstał”<sup>32</sup>) w czasie *perfectum* w J 3, 13, może stanowić argument za podziałem tej perykopy w tym miejscu, jak i o zmianie podmiotu mówiącego<sup>33</sup>. Jednakże J 3, 13 rozpoczyna się od spójnika (καί) i odnosi się bezpośrednio do J 3, 12 tworząc całość wypowiedzi. Zmiana czasu też nie

---

<sup>27</sup> Por. SCHNACKENBURG R., *The Gospel...* dz. cyt., s. 360, Por. także: MOLONEY F. J., *Il Vangelo...*, dz. cyt., s. 78-79. Por. także: BEASLEY-MURRAY G. R., *John...* dz. cyt., s. 47.

<sup>28</sup> F. GRYGLEWICZ, *Dwie wzmianki o chrzcie w Ewangelii św. Jana*, [w:] *Collectanea Theologica*, 37.1/1967, s. 67-68.

<sup>29</sup> Por. BULTMANN R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 133; Por. także: B. LINDARS, *The Gospel of John*, London 1972, s. 149; Por. także: J. BECKER, *Das Evangelium nach Johannes*, Gütersloh 1985, t. 1, s. 131.

<sup>30</sup> Por. F. P. COTTERELL, *The Nicodemus Conversation: A Fresh Appraisal*, [w:] *The Expository Times*, 96.8/1985, s. 237; Por. także: M. DE JONGE, *Nicodemus and Jesus: Some Observations on Misunderstanding and Understanding in the fourth Gospel*, [w:] *Bulletin of the The John Rylands Library*, 53/1971, s. 340.

<sup>31</sup> Mało prawdopodobne wydaje się, żeby Jezus poruszał się nocą sam. Sprawa lokalizacji spotkania jest też dosyć trudna. Nie da się jednoznacznie określić miejsca, ale przyjmuje się zazwyczaj, że miało ono miejsce w Jerozolimie, albo przy domu należącym do matki Marka, albo na dziedzińcu świątyni Jerozolimskiej (co wydaje się mało prawdopodobne, gdyż świątynia była zamykana na noc). Por. COTTERELL F. P., *The Nicodemus...*, dz. cyt., s. 239.

<sup>32</sup> LSJ, *ad vocem* ἀναβαίνω, I; ABRAMOWICZÓWNA, *ad vocem* ἀναβαίνω, I, t. 1, s. 132.

<sup>33</sup> Por. SCHNACKENBURG R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 393.

stanowi dobrego argumentu – J 3, 14 mówi o przyszłej śmierci, zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu. Jest to jedno z trzech odniesień do wniebowstąpienia Syna Człowieczego zawartego w perykopie, zatem należałoby twierdzić, iż dwie z nich są wypowiedziami Jezusa, a jedna ewangelisty. Podobnie można odeprzeć argumenty w prezentujące podział w J 3, 16. Aoryst ἔδωκεν („dał”<sup>34</sup>) stanowi jedynie problem, jeżeli odnosi się do ukrzyżowania, ale jeśli mówcą był Chrystus, możemy te słowa odnieść do samego aktu Wcielenia. J 3, 16 tematycznie nie odbiega od J 3, 14-15, jak również zaczyna się łącznikiem (γάρ), co też przeczy twierdzeniu o zmianie mówcy. Zapewne słowa wypowiedziane przez Jezusa docierają do nas poprzez postpaschalną refleksję ewangelisty, ale osobą mówiącą jest sam Jezus<sup>35</sup>.

Natomiast sama budowa dialogu jest bardzo charakterystyczna. W J 3, 2-10 w sześciu miejscach<sup>36</sup> występuje czasownik δύναται („może”<sup>37</sup>), przez co można zauważyć wytworzenie się pola semantycznego oznaczającego 'możliwość'. Budowę dialogu rozgraniczają trzy pytania Nikodema, oraz trzy wypowiedzi Jezusa<sup>38</sup>, które rozpoczyna słowami: ἀμὴν ἀμήν. Pytania Nikodema przyjmują następujące cechy: pierwsze ma charakter negatywny, a dwa pozostałe podejmują problem możliwości wykonania tego, o czym mówi Chrystus<sup>39</sup>.

Bardzo ważną rolę w pierwszej części dialogu odgrywa czasownik γεννάω („zrodzić”)<sup>40</sup>, który pojawia się w różnych formach fleksyjnych aż 8 razy<sup>41</sup>, tworząc pole semantyczne podzielone na dwie części: odnoszące się do narodzenia z ciała oraz przeciwstawnie, do narodzenia z Ducha<sup>42</sup>.

Należy podkreślić, iż w J 3, 1 występuje *hapax legomenon*, złożenie ἄρχων τῶν Ἰουδαίων („dostojnik żydowski”)<sup>43</sup>. Ponadto w J 3, 4 również występuje *hapax legomenon*, rzeczownik γέρων („starzec”)<sup>44</sup>, który emfaticznie podkreśla niemożliwość

<sup>34</sup> LSJ, *ad vocem* δίδωμι, I; ABRAMOWICZÓWNA, *ad vocem* δίδωμι, I, t. 1, s. 567.

<sup>35</sup> Por. R. E. BROWN, *The Gospel According to John*, t. 9, New York 1966, s. 147.

<sup>36</sup> W J 3, 2.3.4<sup>2</sup>.5.9.

<sup>37</sup> Por. LSJ, *ad vocem* δύνᾶμαι, I.1; ABRAMOWICZÓWNA, *ad vocem* δύνᾶμαι, I.1, t. 1, s. 606.

<sup>38</sup> Pytania Nikodema znajdują się w wersetach 4b-c, 4 d-g oraz 9c, natomiast odpowiedzi Jezusa w wersetach 3c-d, 5b-d i 11.

<sup>39</sup> Por. MĘDALA S., *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 410.

<sup>40</sup> Por. LSJ, *ad vocem* γεννάω, I.1; ABRAMOWICZÓWNA, *ad vocem* γεννάω, I, t. 1, s. 459.

<sup>41</sup> Użycie tego czasownika w wersetach 3d, 4c i 4g, można odnieść do ciała, natomiast do Ducha odnosi się ten czasownik w wersetach 5c, 6a-b, 7c i 8g.

<sup>42</sup> Por. MĘDALA S., *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 410.

<sup>43</sup> To złożenie zostanie poddane dokładniejszej analizie w późniejszej części pracy.

<sup>44</sup> LSJ, *ad vocem* γέρων, I.1; ABRAMOWICZÓWNA, *ad vocem* γέρων, I.1, t.1, s. 462.

wypełnienia słów Jezusa ze względu na bardzo podeszły wiek Nikodema<sup>45</sup>. LXX podaje występowanie tego rzeczownika w takiej formie fleksyjnej (mianowniku) tylko w 4 Mach<sup>46</sup>, gdzie jest on używany, jako przydomek Eleazara. W innych formach fleksyjnych pojawia się w Starym Testamencie 8 razy<sup>47</sup>.

Kolejnym polem semantycznym występującym w perykopie jest zbiór terminów (*nauczyciel, mówimy, świadczymy*), który wskazuje na nauczanie oraz odpowiedzi na owe nauczanie (potrójne *wierzyć, poznać, wiedzieć*). Pomimo braku podanej terminologii związanej z tematem nauczania w J 3, 13-15, możemy zauważyć podkreślenie autorytetu Jezusa w nauczaniu, poprzez ukazanie wewnętrznej znajomości Ojca, jak również i orędzie o przyszłej śmierci w kontekście zbawienia i świadectwa dla tego orędzia.<sup>48</sup> Podana tematyka wprowadza czytelnika w kerygmaticzny wykład, który zawiera się w J 3, 16-21.

W ostatniej części perykopy – J 3, 16-21, pojawia się termin  $\acute{\omicron} \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$  („Bóg”)<sup>49</sup>, który jest podmiotem dwóch wypowiedzi Jezusa (J 3, 16.17). Warto zauważyć, iż inicjatywa działania należy tutaj do Boga. Charakteryzują ją trzy czasowniki: *kochać, dać i posłać*<sup>50</sup>. Podmiotem działania jest Jego Syn,  $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\acute{\eta}\varsigma$  („Jednorodzony”)<sup>51</sup> (J 3, 16.18). Można zauważyć tutaj typowy styl Janowy, który podaje wypowiedzi w formie antytez ( $\omicron\upsilon \dots \acute{\alpha}\lambda\lambda\prime \acute{\iota}\nu\alpha$ )<sup>52</sup>. Natomiast adresatem Bożego działania jest  $\acute{\omicron} \kappa\acute{\omicron}\varsigma\mu\omicron\varsigma$  („świat”)<sup>53</sup>, obejmujący wszystkich ludzi. Ten termin występuje we

---

<sup>45</sup> J. P. LOUW, E. A. NIDA, *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, New York 1989, *ad vocem* γέρων, 9.30.

<sup>46</sup> Występuje on 8 razy: 4 Mach 5, 31; 6, 6.10; 7, 10.13.18; 9, 6; 17,9.

<sup>47</sup> W 2Mach 6, 1 w *acc.*; Prz 17, 6; 31, 23 w *gen.*; Hi 32, 9 w *nom.*; Syr 8, 9; 25, 5.6 odpowiednio w *gen.* i Syr 25, 2 w *acc.*

<sup>48</sup> Refleksja ewangelisty rozpoczyna się dopiero od J 3, 16, gdyż J 3, 13-14, zawierają tematykę nauczania, która w pierwotnym chrześcijaństwie była przekazywana, jako wypowiedzi samego Jezusa. Por. MĘDALA S., *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 410.

<sup>49</sup> W całej perykopie ten termin pojawia się 8 razy, a we fragmencie J 3, 16-21, aż 4 razy.

<sup>50</sup> To jest jedyny fragment Ewangelii, w której Bóg z miłości daje swojego Syna na zbawienie świata. Ewangelista podkreśla ten fakt emfazą, typową dla jego teologii eschatologicznej. Por. BEASLEY-MURRAY G. R., *John...* dz. cyt., s. 51, Por. także: BROWN R. E., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 147.

<sup>51</sup> Warto zaznaczyć, że Jan jako jedyny używa tego określenia wobec Chrystusa. Tym terminem posługuje się w prologu (J 1, 14.18) w odniesieniu do *Jednorodzonego Boga*, który jest Synem Ojca (dodatkowo ten termin określający Jezusa znajdujemy w 1J 4, 9). Zauważa się także znaczne podobieństwo tego określenia do słów skierowanych do Abrahama w Rdz 22,16 (por. BERNARD J. H., MCNEILE A. H., *Gospel...*, dz. cyt., t. 1, s. 118; BROWN R. E., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 147). Por. LSJ, *ad vocem*  $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\acute{\eta}\varsigma$ , I.1; ABRAMOWICZÓWNA, *ad vocem*  $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\acute{\eta}\varsigma$ , t. 3, s. 165.

<sup>52</sup> Por. SCHNACKENBURG R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 400.

<sup>53</sup> Rzeczownik ten idealnie wpasowuje do paralelizmu tego fragmentu wobec Rdz 22, 18, gdzie Abraham poprzez niespełnioną ofiarę z jedynego syna, zyskuje błogosławieństwo dla wszystkich narodów (BROWN

fragmencie J 3, 16-21 aż 5 razy, tworząc pole semantyczne dzielące się na dwa antytetyczne kręgi obejmujące tych, którzy wierzą w Syna, oraz tych, którzy w Niego nie wierzą. Podsumowanie Bożej inicjatywy zostało wyrażone w dwóch formach: pozytywnej, poprzez obietnicę życia wiecznego i zbawienia, oraz w formie negatywnej: poprzez potępienie i groźbę zagłady.

Perykopa J 3, 1-21 obfituje w wielość form literackich oraz topik. Centralny punkt formułują opisy roli Syna Człowieczego, Jednorodzonego Syna Bożego, który poprzez wiarę w Niego warunkuje możliwość uzyskania życia wiecznego oraz osiągnięcia Królestwa Bożego<sup>54</sup>.

---

R. E., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 147). Por. LSJ, *ad vocem* κόσμος, IV.5; ABRAMOWICZÓWNA, *ad vocem* κόσμος, 10, t. 2, s. 702.

<sup>54</sup> Por. MĘDALA S., *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 411.

## 6. KRYTYKA REDAKCJI I TRADYCJI

Trudności w jasnym określeniu redaktora perykopy J 3, 1-21 są spowodowane wieloma możliwościami interpretacji poszczególnych jej fragmentów. Pierwszym i chyba największym problemem jest niehomogeniczność perykopy, która znacznie utrudnia określenie redaktora, oraz miejsca ewentualnych zmian redaktorskich.

Tak oto na podstawie badań wielu egzegetów możemy wysunąć różne przypuszczenia. Pierwsze z nich sugeruje, iż druga część dialogu Jezusa z Nikodemem, przedstawia Chrystusa, jako „post-paschalnego, wywyższonego Chrystusa”<sup>55</sup>, co by wskazywało bezpośrednio na ewangelistę, jako autora. Użycie czasownika ἀναβέβηκεν jako *perfectum* może oznaczać ogólne stwierdzenie („wstąpił”<sup>56</sup>), albo anachronizm. Jednakże imiesłów aorystu καταβύς („był zstąpił”<sup>57</sup>) wyklucza pierwszą możliwość, ponieważ takie użycie tego trybu czasownika sprawia, iż kontekst wyrażenia staje się historyczny<sup>58</sup>. Natomiast użycie anachronizmu również stanowi problem – Jezus w Ewangelii Jana z zasady nie używa anachronizmów (z wyjątkiem J 4, 38)<sup>59</sup>. Stąd można by wyciągnąć wniosek, iż takie użycie czasów traktuje o tym, iż autorem jest osoba, która była świadkiem Wniebowstąpienia Chrystusa.

Przyjmując, iż pierwotnym redaktorem tekstu był św. Jan, należy zadać pytanie o cel i adresatów perykopy. Interesującą teorią jest propozycja ujęcia tej perykopy, jako katechezy, lub homilii napisanej przez Ewangelistę w odniesieniu do konkretnych problemów danej wspólnoty<sup>60</sup>. Prawdopodobnie chodzi tutaj o zachęcenie do chrztu dla tych, którzy jeszcze go nie przyjęli, lub potwierdzenie i umocnienie jego znaczenia dla tych chrześcijan, którzy nie do końca wierzą<sup>61</sup>. Część tej nauki zostaje przedstawiona poprzez słowa Jezusa i wyjaśnienia, które autor zaczerpnął bezpośrednio od Niego, lub z tradycji przekazywanej w ówczesnych wspólnotach. Koniec wypowiedzi ma charakter

<sup>55</sup> Por. STRATHMANN H., *Das Evangelium...*, dz. cyt., s. 64.

<sup>56</sup> LSJ, *ad vocem* ἀναβαίνω, I; ABRAMOWICZÓWNA, *ad vocem* ἀναβαίνω, I, t. 1, s. 132.

<sup>57</sup> LSJ, *ad vocem* καταβαίνω, I; ABRAMOWICZÓWNA, *ad vocem* καταβαίνω, I, t. 2, s. 567.

<sup>58</sup> Por. R. W. FUNK, *Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago 1961, s. 344, [ten cytat zawdzięczam:] Por. SCHNACKENBURG R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 393.

<sup>59</sup> Por. SCHNACKENBURG R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 393.

<sup>60</sup> Obszerną prezentację problemu autorstwa poszczególnych wyrażeń można znaleźć w GRYGLEWICZ F., *Dwie wzmianki...*, dz. cyt., s. 42-63; cała perykopa została tutaj poddana ewidencji dokładnie rozpatrując liczne wyrażenia typowe dla stylu Janowego zarówno w nawiązaniu do całości Ewangelii, jak i listów.

<sup>61</sup> Bardzo śmiałą tezę wysuwa tutaj M. GOULDER, *Nicodemus*, [w:] *Scottish Journal of Theology*, 44/1991, s. 167, który twierdzi, że Jan w przeciwieństwie do ogólnej opinii, w której ukazuje się go jako Ewangelistę miłości, wyraża wręcz swą nienawiść do judaistycznych chrześcijan, „nienawiść ortodoksa wobec tych, którzy wypaczają wiarę (*sic!*)” (tł. własne).

parafrazy słów Jezusa. Oprócz wyrażen zaczerpniętych z bezpośredniego nauczania Jezusa, można znaleźć także wiele odniesień do Starego Testamentu, które zostały zaczerpnięte z tradycji wspólnot założonych przez św. Pawła lub tych opartych na materiale synoptycznym. Głównie jednak spotykamy się z interpretacją nauki Jezusowej, której autorem jest św. Jan.

Pomimo licznych przypuszczeń, słowa Jezusa nie są wyrażone w sposób tajemniczy czy aluzyjny, co by wskazywało na stanowisko całej wspólnoty Kościoła<sup>62</sup>. W przypadku innego autora niż św. Jan, prawdopodobnym redaktorem może być albo grupa uczniów Jana<sup>63</sup>, albo chrześcijański mówca, który stara się zebrać i przedstawić główne aspekty przesłania Chrystusa. Autora tego słyszymy (albo kogoś bardzo mu bliskiego) również w pierwszym liście św. Jana, jako pasterza dusz i herolda wiary<sup>64</sup>. Sama postać Nikodema może być symbolem chrześcijan pochodzących ze środowisk judaistycznych<sup>65</sup>.

Interesującą teorią jest podział perykopy między trzech redaktorów należących do „szkoły Janowej”<sup>66</sup>. Nakreślone zostają trzy warstwy redakcyjne, autorstwa Jana II-A, Jana II-B i Jana III<sup>67</sup>. Ważnym argumentem potwierdzającym tę teorię jest krótsza wersja Ewangelii według św. Jana, której tekstem posługiwał się Diodor z Tarsu<sup>68</sup>, zawierająca wersety J 3, 1-5<sup>69</sup>.6.8.11<sup>70</sup>. Tekst kanoniczny stanowi przekład z oryginału semickiego, poddany późniejszym zmianom redakcyjnym<sup>71</sup>. Suplementacją tej teorii może być zestawienie J 3, 16-19 i J 12, 46-48 i zaznaczenie (pomimo różnic stylistycznych), podobieństwa do stylu Jana I poprzez inną formę użytego tematu eschatologicznego i jego znaczenia<sup>72</sup>.

---

<sup>62</sup> Za redaktora przyjmuje się późniejszą gminę chrześcijańską. Por. S. MENDER, *Nikodemus*, [w:] *Journal of Biblical Literature* t. 77, 1958, s. 293–323.

<sup>63</sup> Por. L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, Poznań 1975, s. 157.

<sup>64</sup> Por. SCHNACKENBURG R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 363.

<sup>65</sup> Por. GOULDER M., *Nicodemus*, dz. cyt., s. 167.

<sup>66</sup> Por. M.-É. BOISMARD, A. LAMOUILLE, *L'Évangile de Jean*, Paris 1977, s. 241.

<sup>67</sup> Por. MĘDALA S., *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 413.

<sup>68</sup> Por. M.-É. BOISMARD, *Un évangile pré-johannique*, Paryż 1994, t. 2/1, s. 270-272; [ten cytat zawdzięczam:] MĘDALA S., *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 414.

<sup>69</sup> Bez zwrotu ἀπεκρίθη Ἰησοῦς.

<sup>70</sup> Według Boismard'a jest to dosłowny przekład wersji spisanej w języku aramejskim.

<sup>71</sup> Por. BOISMARD M.-É., *Un évangile...*, t. 3/1, s. 151; [ten cytat zawdzięczam:] MĘDALA S., *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 415.

<sup>72</sup> Por. BROWN R. E., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 147–148.

Ciekawe zjawisko występuje w momencie przeniesienia J 3, 13-14 po J 1, 17-18. W tym wypadku tworzy się tetrastych, który przyjmuje formę chiazmu (ABB'A'). Na podstawie tej ewidencji można wysunąć tezę, w której te cztery wersety pochodzą bezpośrednio z prologu, który przyjmuje dłuższą formę – J 1, 1-5.9-18; 3, 13-21.31-36<sup>73</sup>. Nie posiadamy jednak żadnych dowodów materialnych, na podstawie których ta teza mogłaby zostać potwierdzona. Ponadto sam prolog zwyczajowo zapowiada elementy, które zostaną przywołane w całym dziele, stąd obecność J 3, 13-21.31-36 w prologu wydaje się być zbędna.

Odnosząc się do tradycji powstania tego tekstu, wielu egzegetów za punkt wyjścia bierze jakieś opowiadanie nawiązujące do stylu synoptycznego, które przedstawia rozmowę jednego, bądź większej grupy nauczycieli żydowskich, którzy chcą, aby Jezus wyjaśnił im warunki, w jakich człowiek może odziedziczyć życie wieczne (te tematy pojawiają się także w Łk 18, 18 i paralelnie w Mt 22, 16). Jeśli przyglądnijemy się wypowiedzi Jezusa zawartej w J 3, 5: „jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego”, jest ona analogiczna do wypowiedzi zawartej w Ewangeliach Mateusza i Marka, w której Jezus mówi o konieczności stania się jak dzieci, w celu wejścia do królestwa niebieskiego (Mt 18, 3 i Mk 10, 15). Świadczy to o tym, że Ewangelia wg św. Jana czerpie ze wspólnych tradycji ustnych lub spisanych, poprzedzających powstanie spisanych Ewangelii<sup>74</sup>.

Forma dialogu (później przechodząca w monolog) pomiędzy Jezusem a Nikodemem może oznaczać, iż rozłam pomiędzy Kościołem, a synagogą nie jest w ostatecznej fazie. Stąd można wysunąć przypuszczenie, iż ta perykopa za wzór bierze żydowską haggadę paschalną, w której można wyróżnić elementy midraszowe (np. motyw węża na pustyni i jego odniesienie do osoby Chrystusa)<sup>75</sup>. Jeżeli Nikodema uznamy za syna-ucznia, który zadaje pytania według polecenia z Wj 13,8: „W tym dniu będziesz opowiadał synowi swemu: Dzieje się tak ze względu na to, co uczynił Pan dla

---

<sup>73</sup> Por. P. TRUDINGER, *Nicodemus' Encounter with Jesus and the Structure of St. John's Prologue*, [w:] *Downside Review* t. 119, 2001, s. 145–148; [ten cytat zawdzięczam:] MĘDALA S., *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 415.

<sup>74</sup> Por. MĘDALA S., *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 411.

<sup>75</sup> Por. B. GÓRKA, „Z wody i z Ducha” (J 3,5). *Janowa interpretacja inicjacji w chrzest*, Kraków 2001, s. 43. Liczne argumenty przeciwko takim teoriom przytacza J. L. MARTYN, *History and Theology in the Fourth Gospel*, Louisville 2003<sup>3</sup>, s. 117-125, przede wszystkim pokazując, że sposób nauczania Janowego Jezusa, wyklucza możliwości interpretacji tych wypowiedzi w kategoriach midraszu.

mnie w czasie wyjścia z Egiptu”<sup>76</sup>, możemy wówczas wyciągnąć ciekawe wnioski. W nawiązaniu do liturgii Starego Testamentu można zauważyć formowanie się „liturgii nowego przejścia od stanu Egiptu, czyli poziomu poznania Boga na podstawie Tory do stanu łaski poprzez rozpoznanie Chrystusa”<sup>77</sup>. To przejście (Pascha) dokonuje się przez chrzest. Taka interpretacja pozwala nam przypuszczać, iż mamy do czynienia z haggadą chrzcielną, która rozpoczyna się dialogiem między Nikodemem – kandydatem do przyjęcia chrztu, a Jezusem, który przyjmuje go do wspólnoty ochrzczonych<sup>78</sup>. Dodatkowe podobieństwo J 3, 19-21 do Ef 5,8-13 może nawiązywać do katechezy chrzcielnej zbudowanej na podstawie nauczania Jezusa<sup>79</sup>.

W perykopie J 3, 1-21, istnieje możliwość, iż pierwotnym elementem jest tylko treść teologiczna rozmowy Jezusa z Nikodemem, a jej źródło lokuje się w gnostyckim tekście traktującym o powtórny narodzeniu<sup>80</sup>. Sama scena byłaby wzorowana na hellenistycznym schemacie dialogu, w celu nadania ram „historycznych”<sup>81</sup>. W podobny sposób można podzielić tę perykopę na monolog – wypowiedź Jezusa z J 3, 10-15, oraz Janową medytację zawartą w J 3, 16-21, w której można dostrzec wiele cech wspólnych z rolą chóru w tragedii greckiej<sup>82</sup>.

Kolejna teoria traktuje o tym, że bazą dla J 3, 1–21 jest perykopa, która pochodzi z pisma podstawowego („Grundschrift”)<sup>83</sup>. Początkiem tego fragmentu byłby J 2, 23–25 (z wyjątkiem pierwszych dziewięciu słów), który jest uważany za prolog do rozmowy Jezusa z Nikodemem, następnie perykopa zawierałaby tekst J 3, 1–2. 9–11. Ukazuje nam to Jezusa, który podczas swojego pobytu w Jerozolimie stawia faryzeuszowi Nikodemowi wymóg ponownego narodzenia się. W związku z niewiarą i niewiedzą Nikodema w to jak ma się to dokonać, Jezus przedstawia własne świadectwo. Taka forma opowiadania wskazuje na połączenie z żydowską refleksją dotyczącą spraw

---

<sup>76</sup> Por. A. UNTERMAN, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, Warszawa 2000, s. 106-108.

<sup>77</sup> J. KLINKOWSKI, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, Legnica 2007, s. 151.

<sup>78</sup> Por. KLINKOWSKI J., *Analiza...*, dz. cyt., s. 151–152.

<sup>79</sup> Por. GRYGLEWICZ F., *Dwie wzmianki...*, dz. cyt., s. 63.

<sup>80</sup> Taką teorię wysunął Rudolf Bultmann. Nie ma ona żadnego poparcia poza domysłem autora, dlatego została ona powszechnie odrzucona. Por. MĘDALA S., *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 411.

<sup>81</sup> Por. BULTMANN R., *Das Evangelium...*, dz. cyt., s. 94.

<sup>82</sup> Twórcą tej teorii jest J. N. SANDERS, *A Commentary on the Gospel to St. John*, London 1968, s. 129; [ten cytat zawdzięczam:] KLINKOWSKI, J., *Analiza...*, dz. cyt., s. 152. Podobnie do teorii Bultmanna stanowi ona próbę wpisania greckiej kultury w Janowy styl pisanie. Brak poparcia tej teorii spowodował odrzucenie jej przez egzegetów.

<sup>83</sup> Ten sposób opracowania perykopy zaproponował na początku XX wieku Friedrich Spitta. Por. MĘDALA S., *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 411.



niebieskich, zawartą w Czwartej Księdze Ezdrasza – 4 *Ezd* 4, 1–11. Można ukazać tutaj cztery charakterystyczne podobieństwa między J 3, a apokryficzną 4 *Ezd*: 1) pragnienie zgłębienia Bożych tajemnic (J 3, 4 i 4 *Ezd* 4, 2); niewyjaśniona obecność powiewu wiatru (J 3, 8 i 4 *Ezd* 4, 5); 3) wyjaśnienie spraw niebieskich jest dużo trudniejsze niż spraw ziemskich (J 3, 12 i 4 *Ezd* 4, 10); 4) tylko mieszkaniec królestwa niebieskiego jest w stanie pojąć sprawy niebieskie (J 3, 13 i 4 *Ezd* 4, 8. 21)<sup>84</sup>. Jednakże biorąc pod uwagę datowanie 4 *Ezd* na przełom I i II wieku, ok. 30 lat po zburzeniu przez Rzymian Jerozolimy<sup>85</sup>, w porównaniu z podobnym okresem powstania Ewangelii według św. Jana<sup>86</sup> można wykluczyć wzorowanie się ewangelisty na 4 *Ezd*. Po obaleniu argumentów za datowaniem Ewangelii na lata 125-175 po Chr. poprzez odkrycie fragmentu J 18, 31-33.37.38 na papirusie P<sup>52</sup> (datowanym na początek II wieku)<sup>87</sup> i Papirus Egerton 2 (datowany na ok. 150 r.)<sup>88</sup> nawiązującego do tematów spotykanych w Ewangelii św. Jana, pojawiały się nawet głosy o datowaniu Ewangelii na ok. 70 r. – ale przed zburzeniem świątyni Jerozolimskiej. W takim przypadku można by nawet postawić tezę odwrotną: czy 4 *Ezd* nie korzysta z treści i tradycji pism autorstwa św. Jana. Jednakże bezpieczniej jest przyjąć datowanie powstania Ewangelii na lata 90-100<sup>89</sup> i równoległy proces formowania się obu tych tekstów.

Pytając o źródła perykopy J 3, 1-21, nie można zapomnieć o bardzo dużym znaczeniu tematu ponownych narodzin w formującym się Kościele. Taki motyw pojawia się nie tylko w Janowej tradycji, lecz także jest zauważalny w tekstach świętego Pawła, Piotra czy Jakuba. Nowe narodzenie było powiązane z sakramentem chrztu (Tt 3,5), odpowiedzią na żywe słowo Boga (1 P 1, 23; 2, 2), czy przyjęciem „słowa prawdy” (Jk 1, 18)<sup>90</sup>. Zagłębiając się w rozwój tego tematu, panuje przekonanie, iż najstarszą formą jest narodzenie przez Słowo, natomiast nowe narodzenie, które

---

<sup>84</sup> Por. MĘDALA S., *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 411.

<sup>85</sup> Por. M. E. STONE, *Fourth Ezra*, Minneapolis 1990, s. 10-11.

<sup>86</sup> Por. BEASLEY-MURRAY G. R., [w:] WBC, t. 36, Dallas 2002, s. lxxv–lxxxii., Por. także. W. HENDRIKSEN, S. J. KISTEMAKER, *The Gospel According to John (New Testament Commentary)*, Grand Rapids 1952, t. 1, s. 30-31.

<sup>87</sup> Por. W. P. COMFORT, D. P. BARRETT, *The Text of the Earliest New Testament Greek Manuscripts*, Wheaton 2001, s. 365–367; Por. także: J. B. GREEN, S. MCKNIGHT, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Leicester 1992, s. 292.

<sup>88</sup> H. Y. GAMBLE, *Egerton Papyrus 2*, [w:] *The Anchor Bible Dictionary* [dalej: ABD], red. D. N. FREEDMAN, New York 1996, New York 1996, t. 2, s. 317.

<sup>89</sup> Por. J. BARTLEY, J. B. PATTERSON, J. C. WYATT, *Comentario biblico mundo hispano: Juan*, El Paso 2004, t. 17, s. 37-38.

<sup>90</sup> Por. MĘDALA S., *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 413.

pochodzi z Ducha otrzymanego poprzez sakrament chrztu świętego stanowi młodszą tradycję. Świadkiem potwierdzającym te tradycje jest 1 J 3, 5 oraz Tt 3, 5–7<sup>91</sup>. Obydwie zostały zestawione ze sobą w perykopie J 3, 1–21<sup>92</sup>.

Na podstawie podanych form literackich oraz tematów zawierających się w perykopie J 3,1-21, można sformułować następujące wnioski<sup>93</sup>:

1) Za pierwotne źródło można uznać wypowiedź Jezusa, która dotyczyła potrzeby nowej formy narodzenia – z wody i z Ducha.

2) Logion Jezusa w tradycji ustnej i pisanej stanowił odpowiedź na pytanie pewnego przedstawiciela stronnictwa żydowskiego – faryzeusza, bądź uczonego w Piśmie.

3) Tekst powinien być interpretowany w kontekście chrztu, który w odróżnieniu od tego udzielanego przez Jana Chrzciciela, jest jedynym i niepowtarzalnym sakramentem. Wypowiedź Jezusa miała podkreślać jednorazowy charakter chrztu i jego znaczenie dla chrześcijanina.

4) Etyczna orientacja tego tekstu została szczególnie ukazana na płaszczyźnie teologii kapłańskiej, która jest charakterystyczna dla tekstów pochodzących z tradycji Janowej. W dialogach między chrześcijaństwem a judaizmem faryzejskim dotyczących wiary w Jezusa i przekazywanej przez Niego nauki, można zauważyć podkreślenie „płaszczyzny teologicznej i płaszczyzny naturalnej”<sup>94</sup>.

5) Całość perykopy wskazuje na mocno chrystocentryczny aspekt wypowiedzi Jezusa prezentowany w dwóch formach: poprzez ujęcie chrystologii wcielenia (rozpoczyna ją wypowiedź z J 3, 13<sup>95</sup>) oraz chrystologii cierpienia i śmierci, która dokona się na krzyżu (J 3, 14-21). Ten fakt potwierdza trzykrotne występowanie formy objawieniowej (ἀμὴν ἀμὴν), która ma uaktywnić słuchacza/czytelnika do czynnej odpowiedzi na objawienie Boże, które dokonuje się w Jezusie. Możemy również zauważyć próbę syntezy dwóch problemów: wypowiedzi Jezusa i rozterek wspólnoty Kościoła. Słowa wypowiedziane przez Jezusa powinny być odczytywane w sposób metaforyczny, odnosząc się do sfery duchowej, a nie czytane bezpośrednio i lokowane

---

<sup>91</sup> Por. BOISMARD M.-É., *Un évangile...*, dz. cyt., t. 3: *Jean 2, 13 – 4, 54*; [przyp. ten cytat zawdzięczam:] MĘDALA S., *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 413.

<sup>92</sup> Por. MĘDALA S., *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 413.

<sup>93</sup> Poniższy podział został sformułowany na podstawie MĘDALA S., *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 415-416.

<sup>94</sup> Por. MĘDALA S., *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 415.

<sup>95</sup> Czytana w kontekście prologu oraz znaku w Kanie Galilejskiej. Por. MĘDALA S., *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 415.

w sferze materialnej, tak jak to uczynił Nikodem<sup>96</sup>. Taka prezentacja wskazuje na próbę podjęcia dialogu chrześcijaństwa z judaizmem synagogałnym<sup>97</sup>.

---

<sup>96</sup> Por. MĘDALA S., *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 416.

<sup>97</sup> Por. C. K. BARRETT, *The Gospel according to St. John*, London 1978<sup>2</sup>, s. 202.

## 7. PREZENTACJA WYBRANYCH TERMINÓW

1. **Faryzeusz** – gr. Φαρισαῖος, ου, ό (hebr. פְּרִישִׁי; aram. פְּרִישִׁי)<sup>98</sup>. To pojęcie pochodzi z języka aramejskiego i etymologicznie oznacza „oddzielony”<sup>99</sup>, określa ono również grupę osób, która odznaczała się dokładnym i szczegółowym wypełnianiem Prawa<sup>100</sup>. W tekstach Nowego Testamentu pojawia się on 99 razy, z czego tylko 9 razy w liczbie pojedynczej<sup>101</sup>. W zależności od autora, który używa tego terminu, nie oznacza on tylko stronnictwa faryzeuszów, ale jest łączony z np. – Herodianami, Esseńczykami, Saduceuszami, oraz arcykapłanami<sup>102</sup>.

Pod względem historycznym możemy sięgnąć do trzech źródeł – Nowego Testamentu, pism rabinistycznych oraz pism Józefa Flawiusza. Najwięcej informacji znajdujemy w twórczości Józefa Flawiusza, Żyda, który żyjąc na przełomie I wieku, sam był faryzeuszem<sup>103</sup> (dodać jednak należy, że sam autor należał do tego stronnictwa stad należy przypuszczać, że podane informacje mogą mieć odcień ideologiczny). Według niego stronnictwo faryzejskie miało największy wpływ i było najbardziej poważane wśród ludzi, ze względu na bardzo dobre i dokładne interpretowanie Prawa, oraz przestrzeganie nawet najdrobniejszych przepisów<sup>104</sup>. Uważano ich nawet za najbardziej religijną z ówczesnych grup<sup>105</sup>. Droga faryzejska była otwarta dla nowych członków, jednakże każdy z nich musiał spełniać konkretne wymagania – regularnie płacić dziesięcinę od wszystkich zakupionych towarów, zachowywać czystość, tak jak kapłani oraz przejść okres próbny<sup>106</sup>. Ich filozofia różniła się od stronnictwa saduceuszy i esseńczyków (dwóch najbardziej rozwiniętych w tamtych czasach ugrupowaniach religijnych), faryzeusze akceptowali zarówno udział Opatrzności Bożej w życiu

<sup>98</sup> Por. BDAG, *ad vocem* Φαρισαῖος, 1.

<sup>99</sup> Por. POPOWSKI, *ad vocem* Φαρισαῖος, s. 635.

<sup>100</sup> Por. A. BAUMGAREN, *The Name of the Pharisees*, [w:] *Journal of Biblical Literature*, 102/1983, s. 411-428.

<sup>101</sup> W Mt 23, 26, pomimo użytej liczby pojedynczej termin ten odnosi się do całej grupy. W pozostałych przypadkach Łk 7,37.39; 11,37.38; 18, 10.11 – służy określeniu konkretnej osoby, nie wymienionej z imienia. Natomiast święty Paweł używa formy pojedynczej do określenia swojej przynależności do tego stronnictwa w Dz 26, 5; Flp 3, 5.

<sup>102</sup> Por. G. BAUMBACH, *ad vocem* Φαρισαῖος, 2, a-d, [w:] *Exegetical Dictionary of the New Testament* [dalej: EDNT], red. H. BALZ, G. SCHNEIDER, t. 1-3, Grand Rapids 1990, t. 3, s. 415-416.

<sup>103</sup> Por. J. FLAWIUSZ, *Autobiografia*, [w:] *Przeciw Apionowi. Autobiografia.*, tłum. J. Radożycki, Poznań 1986, s. 96.

<sup>104</sup> Por. A. J. SALADRINI, *ad vocem* Pharisees, *Harper's Bible Dictionary* [dalej: HBD], red. P. J. ACHTEMEIER, San Francisco 1985, s. 782.

<sup>105</sup> Por. A. A. BELL Jr., *Exploring the New Testament*, Nashville 1998, s. 33-34.

<sup>106</sup> Por. BAUMBACH G., *ad vocem* Φαρισαῖος, 3.b, [w:] EDNT, t. 3, s. 416-417.

człowieka, jak i wolnej woli. Największą różnicę w stosunku do innych stronnictw prezentowali w podejściu do życia po śmierci. Uważali oni, iż dusza ludzka nie umiera, ale albo podlega karze (w przypadku niemoralnego życia), albo otrzymuje nowe życie<sup>107</sup>.

Początki tej grupy sięgają drugiego wieku przed Chrystusem<sup>108</sup>, kiedy to po schizmie Chasydzkiej, jako typowo polityczna organizacja wywodząca się z tego stronnictwa sprzeciwiła się buntowi Machabeusz<sup>109</sup>. Ich pozycja umocniła się jeszcze bardziej dzięki rządowi Aleksandry Salome (76-67 r. przed Chr.), która wprowadziła stronnictwo faryzeuszy do Sanhedrynu. Dzięki akceptacji rządów króla Heroda (który odbudował świątynię Jerozolimską, co większość faryzeuszy uważało za jawne działanie Opatrzności Bożej<sup>110</sup>), oraz akceptację polityki Rzymian i zrzeczenie się rządów hierokratycznych, zyskali znaczny wpływ nie tylko między ludźmi, ale także i u władz państwowych, co pozwoliło im na spokojne prowadzenie życia religijnego<sup>111</sup>. W czasach Jezusa stronnictwo faryzejskie liczyło około sześciu tysięcy członków<sup>112</sup>. Przed rokiem 70 po Chr., Faryzeizm stanowił jedną z dróg judaistycznych, jednakże po zburzeniu świątyni Jerozolimskiej, jako jedyny żydowski ruch religijny stał się i wywarł wpływ na kształtowanie się środowisk judaistycznych na całym świecie<sup>113</sup>.

2. **Amen** – gr. ἀμήν (hebr. אָמֵן)<sup>114</sup>. Różnorodność interpretacji tego terminu zależy w głównej mierze od podmiotu, który go używa. Pojęcie „amen” pojawia się, jako forma kończąca wydane polecenie, epistolę, błogosławieństwo, przekleństwo, doksologię oraz modlitwę<sup>115</sup>, jak również, jako potwierdzenie przysięgi, aprobata nadanych praw, opisanie obietnic Bożych oraz emfaza podkreślająca prawdziwość stwierdzenia<sup>116</sup>. W Starym Testamencie pojawia się ono 30 razy<sup>117</sup>. Jest to forma,

<sup>107</sup> Por. SALADRINI A. J., *ad vocem* Pharisees, [w:] HBD, s. 783.

<sup>108</sup> Pierwsze wzmianki mówią o latach po 134 r. przed Chr., są to czasy panowania Jana Hirkana I, który mocno przyczynił się do wzrostu znaczenia faryzeuszy. Por. R. MEYER, *ad vocem*, Φαρισαῖος, A.4.a, [w:] *Theological Dictionary of The New Testament*, red. G. KITTEL, tł. wyd. ang. G. W. BROMILEY, Grand Rapids, t. 9, s.23.

<sup>109</sup> Por. MEYER, R., *ad vocem*, Φαρισαῖος, A.4.a, [w:] TDNT, t. 9, s.24.

<sup>110</sup> Por. BAUMBACH, G., *ad vocem* Φαρισαῖος, 3.a, [w:] EDNT, t. 3, s. 416.

<sup>111</sup> Por. MEYER, R., *ad vocem*, Φαρισαῖος, A.4.a, [w:] TDNT, t. 9, s.24.

<sup>112</sup> Por. X. LEON-DUFOUR (red.), *ad vocem* Faryzeusze *Słownik Teologii Biblijnej.*, tłum. K. ROMANIUK, Poznań 1994, s. 276.

<sup>113</sup> Por. MEYER R., *ad vocem*, Φαρισαῖος, C, [w:] TDNT, t. 9, s.47.

<sup>114</sup> Por. BDAG, *ad vocem* ἀμήν.

<sup>115</sup> Por. B. CHILTON, *ad vocem* AMEN, [w:] ABD, t. 1, s. 184.

<sup>116</sup> Por. A. MYERS (red.), *The Eerdmans Bible Dictionary*, Grand Rapids 1987, s. 48; Por. także: T. NELSON, *Nelson's Topical Bible Index*, Nashville 1995, s. 39.

3. w której podmiot mówiący akceptuje i potwierdza wypowiedziane słowa, bądź znaki, w większości odnoszące się do czynności liturgicznych<sup>118</sup>. W podobny sposób wygląda to w Pismach św. Pawła, który zazwyczaj używa go, jako formuły liturgicznej. Na podstawie 1 Kor 14, 16 możemy nawet powiedzieć, że pierwsze wspólnoty Kościoła używały tego określenia, jako formę personalnej afirmacji<sup>119</sup>. Zupełnie inny charakter pojęcie „amen” przyjmuje w Ewangeliach, gdzie używane jest wyłącznie w stosunku do Jezusa. Występuje ono zawsze jako wyrażenie ἀμήν (ἀμήν) λέγω<sup>120</sup>, co BJ tłumaczy jako „zaprawdę (zaprawdę) powiadam”. Takie użycie ma na celu podkreślenie znaczenia następującej po tych słowach wypowiedzi i prawdopodobnie było charakterystycznym sformułowaniem używanym tylko przez Jezusa, żaden z jego uczniów nie stosuje tego wyrażenia w swoich tekstach, jest ono poniekąd „zarezerwowane” dla Chrystusa<sup>121</sup>. Odmienne znaczenie pojęcia „Amen” zostaje przedstawione w Ap 3, 14, gdzie służy jako określenie tytułu/imienia Chrystusa, mając na celu emfaticzne podkreślenie wiarygodności wypowiedzianych przez autora słów<sup>122</sup>.

4. **Dostojnik żydowski** – gr. ἄρχων τῶν Ἰουδαίων, osoba, która jest przedstawicielem religii i inteligencji Judaistycznej, szczególnie tych, którzy nie uwierzyli w Jezusa<sup>123</sup>; najczęściej członek Sanhedrynu<sup>124</sup>, osoba, która studiuje, interpretuje i wyklada Prawo<sup>125</sup>. W Ewangelii św. Jana samo pojęcie ἄρχων odnosi się zarówno do faryzeuszy, jak i ich przeciwników<sup>126</sup>. Ze względu na wyłączone występowanie tego pojęcia w J 3, 1 trudno jednak jednoznacznie określić, dlaczego zostało ono użyte.

---

<sup>117</sup> W tekście LXX, występuje ono tylko 5 razy jako ἀμήν, natomiast 24 razy jest zastąpione przez czas. γένοιτο i 1 raz przez przysłówek ἀληθῶς.

<sup>118</sup> Por. CHILTON B., *ad vocem AMEN*, [w:] ABD, t. 1, s. 184.

<sup>119</sup> Por. J. MILLAR, *ad vocem AMEN*, *The International Standard Bible Encyclopedia*, red. G. W. BROMILEY, Grand Rapids 1986, t. 1, s. 110.

<sup>120</sup> W Ewangelii św. Jana występuje ono w podwojeniu, co ma ukazać emfaticzny charakter stwierdzenia.

<sup>121</sup> Por. J. B. TAYLOR, *ad vocem AMEN*, [w:] *New Bible Dictionary*, red. I. H. MARSHALL, A. R. MILLARD, J. I. PACKER, D. J. WISEMAN, Leicester 1996, s. 29.

<sup>122</sup> Por. K. R. SNODGRASS, *ad vocem Amen*, [w:] *Baker Encyclopedia of the Bible* [dalej: BEotB], red. W. A. ELWELL, Grand Rapids 1986, t.1, s. 69.

<sup>123</sup> Por. G. DELLING, *ad vocem ἄρχων*, [w:] TDNT, t. 1, s. 489.

<sup>124</sup> Por. O. MERK, *ad vocem ἄρχων*, 2.2.b, [w:] EDNT, t. 1, s. 167.

<sup>125</sup> Por. HENDRIKSEN W., KISTEMAKER S. J., *The Gospel ...*, dz. cyt., t. 1, s. 30-31; 131.

<sup>126</sup> W J 12, 42, ἄρχων odnosi się prawdopodobnie do przywódców synagog, którzy z obawy przed utratą swojego stanowiska nie przyznawali się do wiary w Chrystusa. Por. DELLING G., *ad vocem ἄρχων*, [w:] TDNT, t. 1, s. 489.

## ROZDZIAŁ II

### OPRACOWANIE WYBRANYCH SYMBOLI I TEMATÓW TEOLOGICZNYCH W MYŚLI ŁACIŃSKIEJ, GRECKIEJ, STARYM TESTAMENCIE, EWANGELIACH SYNOPTYCZNYCH I *CORPUS PAULINUM*.

#### 1. “NARODZINY Z WODY I Z DUCHA”

##### 1. 1. Wprowadzenie

Na początku opracowania wyrażenia „narodziny z wody i z Ducha” należy zastanowić się nad metaforycznym sensem owych „narodzin”. Jest on wyrażony przez formułę „z wody i z Ducha”, co rodzi skojarzenie z chrztem. Jednakże często zdarzało się, iż wyrażenie ἐξ ὕδατος było uważane za późniejszy dodatek mający na celu podkreślenie eklezjalnego charakteru tego wyrażenia i dodatkowe wyjaśnienie dla ówczesnych wspólnot chrześcijańskich<sup>127</sup>. Jednakże na podstawie krytyki tekstualnej nie jesteśmy w stanie potwierdzić tej tezy<sup>128</sup>. Stąd pierwszym ważnym założeniem, które musimy przyjąć przy próbie szerszej interpretacji wyrażenia γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, jest jego bezpośrednio odniesienie do chrztu, a więc rytualnej czynności zanurzenia bądź obmycia wodą<sup>129</sup>.

##### 1. 2. Myśl łacińska i grecka

Używanie wody do czynności sakralnych nie było obce ani kulturze greckiej, ani rzymskiej. Zastosowanie kąpeli rytualnych możemy wyróżnić np. podczas misteriiw eleuzyńskich, ofiar związanych z Dionizjami, czy igrzyskami pytyjskimi ku czci boga

---

<sup>127</sup> Por. SCHNACKENBURG R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 369.

<sup>128</sup> Jedyńm źródłem, które pomija wyrażenie ἐξ ὕδατος jest manuskrypt 1023 (*The four Gospels from the Irish codex Harleianus numbered Harl. 1023 in the British Museum Library*, red. E. S. BUCHANAN, London 1914, s. 66.), ale jest to raczej efekt błędu kopisty. Kwestię odmiennej interpretacji ἐξ ὕδατος, w której to wyrażenie jest traktowane metaforycznie tak jak 1 J 3, 9, jako zrodzenie z Boga (Ducha), a nie jako chrzest podjął H. ODEBERG, *Fourth Gospel*, Uppsala 1929, s. 48-71. [ten cytat zawdzięczam:] SCHNACKENBURG R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 369.

<sup>129</sup> Ciekawe rozróżnienie prezentuje J. W. DALE, *Classic Baptism*, Phillipsburg 1989, s. 97-98, zaznaczając różnice w znaczeniu terminu βαπτίζω, które nie ma pokrycia w literaturze greckiej w znaczeniu takim, w jakim jest używane w Nowym Testamencie. Nie używa się go w żadnym wypadku na określenie czynności mającej na celu zanurzenie i celową pomoc w wynurzeniu osoby bądź rzeczy, lecz raczej, jako „zalanie”, „brnięcie przez wodę”, „tonięcie” itd. Na czynność odpowiadającą kąpeli chrzcielnej w literaturze greckiej używa się czasownika βάπτω, który jednakże występuje w Nowym Testamencie tylko 4 razy, w odróżnieniu od βαπτίζω - 77 razy. Podkreślając ten fakt autor pragnie zaznaczyć, iż sposób, w jaki chrześcijanie przeprowadzali chrzest poprzez zanurzenie nie ma żadnego odniesienia do źródeł i tradycji greckich.

Apollina<sup>130</sup>. Jednakże największe podobieństwo do chrztu chrześcijańskiego możemy zauważyć podczas rytuałów obmycia o charakterze sakralnym. Jednym z nich było obmycie lub pokropienie wodą (po uprzednim zdjęciu obuwia<sup>131</sup>) przed wejściem do świątyni. Jedną z dwóch podstawowych form jest rutynowe obmycie przed wejściem do świątyni (ῥαντίζειν ἑαυτοῦς – „oczyszczenie siebie samego”<sup>132</sup>) poprzez zaczerpnięcie wody ze specjalnego naczynia (περίρραντήριον<sup>133</sup> lub ἀγιστήριον<sup>134</sup>) i pokropienie siebie okrężnym ruchem ręki<sup>135</sup>. O tej formie mówi chociażby Hipokrates w swoim dziele<sup>136</sup> podkreślając duchowy charakter obmycia. Drugą formą, która posiadała jednakże takie samo znaczenie, a więc uczynienie człowieka „czystym, wolnym od zmazy” (καθαρός)<sup>137</sup> na duszy i na ciele<sup>138</sup>, było pełne obmycie (opisywane przez czasownik λούεσθαι – „kąpać się”<sup>139</sup>), które dokonywało się poprzez zanurzenie, a nawet kąpiel w specjalnym basenie (λουτήριον)<sup>140</sup>. Warto zaznaczyć, że żadne z tych obmyć nie było w stanie wymazać winy zaciągniętej przez morderstwo, oszustwo religijne oraz wykroczenia o charakterze seksualnym, co jednak czyni chrzest chrześcijański<sup>141</sup>.

---

<sup>130</sup> Por. A. OEPKE, *ad vocem βάπτω*, [w:] TDNT, t. 1, s. 530-531.

<sup>131</sup> Ta czynność także zawiera podobieństwo do chrztu z wody. Zarówno przed wejściem do świątyni i obmyciem, jak i chrztem, osoba musiała ściągnąć obuwie, jako znak mający na celu podkreślenie zbliżenia się do bóstwa (w przypadku chrześcijaństwa - Boga), swoistego rodzaju przejścia z płaszczyzny życia codziennego, do sfery *sacrum*. Por. D. HELLHOLM, T. VEGGE, O. NORDERVAL, CH. HELLHOLM, *Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, t. 3, Berlin/Boston 2011, s. 103.

<sup>132</sup> Tłumaczenie własne. Por. LSJ, *ad vocem ῥαίνω*, I, 1.; ABRAMOWICZÓNA, *ad vocem ῥαντίζω*, 2, t. 4, s. 8.

<sup>133</sup> Zazwyczaj w formie misy wykonanej z gliny, marmuru albo wapienia, najczęściej stojącej na postumencie składającym się z rzeźb zwierząt albo ludzi. Por. N. HERZ, M. WAELKENS, *Classical Marble: Geochemistry, Technology, Trade*, Dordrecht 1988, s. 419-421; por. także: J. D. MIKALSON, *Ancient Greek Religion*, Oxford 2010, s. 9. Można także zwrócić uwagę na podobieństwo dzisiejszych kropielnic (zbiorników na wodę święconą umieszczonych zazwyczaj w kruście kościoła) zarówno pod względem wyglądu jak i funkcji, jaką spełniają.

<sup>134</sup> Por. S. G. COLE, *Landscapes, Gender, and Ritual Space: The Ancient Greek Experience*, London 2004, s. 43.

<sup>135</sup> Por. P. ILIEVA, *Altar or Perirrhanterion: Were there Water Purification Rites in the Sanctuary of the Great Gods on Samothrace*, [w:] *Art and Ideology*, Sofia 2012, s. 492.

<sup>136</sup> HIPOKRATES, *De morbo sacro*, [w:] *The genuine works of Hippocrates*, tłum. F. ADAMS, t. 2, New York 1886, s. 358.

<sup>137</sup> LSJ, *ad vocem καθαρός*, 3, b.; ABRAMOWICZÓNA, *ad vocem καθαρός*, I, 4, t. 2, s. 525.

<sup>138</sup> PLATON, *Kratylos*, 405b, tłum. W. Stefański, [w:] *Biblioteka przekładów z literatury antycznej*, t. 29, Wrocław 1990, s. 23.

<sup>139</sup> LSJ, *ad vocem λούω*, II, 1.; ABRAMOWICZÓNA, *ad vocem λούω*, II, 1, t. 3, s. 49.

<sup>140</sup> Por. ILIEVA, P., *Altar ...*, dz. cyt., s. 490.

<sup>141</sup> Można zatem wysunąć wniosek, iż rytuały stosowane w starożytnej Grecji i Rzymie, były mniej radykalne co do materii usuwanego „grzechu”, niż chrzest chrześcijański. Jednakże należy pamiętać, iż



### 1. 3. Stary Testament

Stosowanie rytualnych obmyć jest zjawiskiem bardzo częstym w kulturach starożytnego Wschodu, w tym w Judaizmie<sup>142</sup>. Jednakże cel i fundament zachowania czystości jest odmienny i odnosi się do źródła, którym jest Bóg Izraela. Czynności rytualne mają w tym przypadku charakter teocentryczny, gdyż człowiek, który jest nieczysty poprzez kontakt ze zwierzętami, bądź rzeczami nieczystymi (zgodnie z formułą *הוא לךם טמא* lub za LXX *ἀκάθαρτόν ἐστιν ὑμῖν* („nieczyste dla was”)<sup>143</sup>) nie może brać udziału w kulcie<sup>144</sup>. Stąd czynności służące oczyszczeniu były tak ważne.

Rytualne oczyszczenia, których źródła znajdujemy w Starym Testamencie przybierają różne formy. Główną grupę stanowią *tevilah* (טְבִילָה), czyli obycia dokonane poprzez zanurzenie ciała oraz obmycia poszczególnych części ciała<sup>145</sup>. Obmycie rąk i nóg (przed wejściem do Namiotu Spotkania) bierze źródło z Wj 30, 19.21; 40, 31, natomiast praktyka samego obmycia rąk *netilat yadayim* (נטילת יָדַיִם) swoje źródło znajduje w Kpł 15, 11<sup>146</sup>. Dużo więcej świadectw w Starym Testamencie dotyczy

---

chrzest ma charakter jednorazowy i wymazanie win (nawet tych ciężkich) odbywa się w ten sposób tylko raz w życiu. Znane są jednak kultury pogańskie, w których przewiduje się nawet powtarzalność rytuału, który mógł zmazać winę zaciągniętą przez morderstwo, oszustwa czy nadużycia seksualne. Por. HELLHOLM D., VEGGE T., NORDERVAL O., HELLHOLM CH., *Ablution...*, dz. cyt., s. 110.

<sup>142</sup> Biorąc pod uwagę proces formowania się zasad czystości rytualnej, można wymienić za G. R. BEASLEY-MURRAY, *Baptism in the New Testament*, London-New York 1962, s. 2-3, cztery najważniejsze idee, które były znaczące dla religii starożytnego Wschodu:

- 1) przypisywanie wodom (świętym źródłom, strumieniom) mocy bóstw, które poprzez zanurzenie w wodzie obdarzają człowieka specjalnymi darami (uzdrowieniem, oczyszczeniem z win);
- 2) lęk człowieka, który jest niegodny do wejścia w kontakt z bóstwem, gdyż może to spowodować gniew i chęć zemsty ze względu na naruszenie świętości;
- 3) przypisywanie takim wydarzeniom jak narodziny, choroba czy śmierć cech związanych z kontaktem ze światem duchowym, a nawet demonicznym;
- 4) próba definicji natury ludzkiej, jako syntezy ciała i duszy, stąd potrzeba nie tylko ochrony ciała, ale i ochrony ducha przed wymienionymi wyżej zagrożeniami.

O ile w Starym Testamencie punkt pierwszy i trzeci zostaje skutecznie odparty przez działanie Izraela mające na celu ochronę przed religiami politeistycznymi, o tyle w okresie judaizmu rzymskiego, można już znaleźć fragmenty odwołujące się do terapeutycznych mocy wybranych wód. Por. A. MALINA, *Chrzczyciele na pustyni. Chrzest Jana a obmycia rytualne w okresie Drugiej Świątyni*, [w:] *Qumran. Pomiędzy Starym a nowym Testamentem*, red. H. DRAWNEL, A. PIWOWAR, Lublin 2009, s. 260.

<sup>143</sup> To wyrażenie pojawia się w tej formie w Kpł 11, 4-7.38.

<sup>144</sup> Por. MALINA A., *Chrzczyciele...*, dz. cyt., s. 260. Osoby, które żyły w ciągłej nieczystości związanej np. z chorobą (trąd itp.) były wydalane ze społeczności żydowskiej i musiały żyć z dala od obozu - Kpł 13, 46.

<sup>145</sup> Por. A. BERLIN (red.), *The Oxford Dictionary of Jewish Religion*, Oxford 2011, *ad vocem* Ablution, s. 4.

<sup>146</sup> Judaizm rabinistyczny rozszerzył ten obrzęd do obmycia rąk w celu przywrócenia im czystości rytualnej przed/po czynnościach dnia codziennego (np. przed posługą w synagodze, przed posiłkiem – tutaj połączona z błogosławieństwem, po wizycie na cmentarzu, a nawet po takich czynnościach jak

oczyszczenia poprzez zanurzenia w wodzie żywej, bądź w *mikveh* (מִקְוֵה)<sup>147</sup>, ze względu na jego powszechność<sup>148</sup>.

Należy jednak zauważyć, że obmycia Starotestamentalne, mimo pozornego podobieństwa nie stanowią podstawy dla chrześcijańskiego chrztu „z wody i z Ducha” ze względu na następujące czynniki<sup>149</sup>:

- 1) miały charakter osobisty, nie można mówić o osobie udzielającej oczyszczenia;
- 2) nie posiadały charakteru sakramentalnego, lecz stanowiły środek do osiągnięcia czystości rytualnej przez uczestników obrzędów;
- 3) obmycie nie było równoznaczne z odpuszczeniem grzechów, uzdalniającym do osiągnięcia życia wiecznego;
- 4) powodem oczyszczenia było posłuszeństwo wobec nakazów zapisanych w Torze, a nie woła nawrócenia.

Kolejny problem stanowi różnorodność użytych w LXX form odnoszących się do obmycia. Czasownik βάπτειν (βαπτίζειν pojawia się 4 razy<sup>150</sup>) wywodząc się od hebrajskiego (טָבַל) „zanurzać”, pojawia się 18 razy, z czego tylko 6 razy w odniesieniu

---

zdejmowanie butów gołymi rękami, czesanie się, obcinanie paznokci, czy jakikolwiek kontakt z krwią. Por. R. L. EISENBERG (red.), *ad vocem* netilat yadayim, [w:] *Dictionary of Jewish Terms*, Rockville 2008; por. także: R. L. EISENBERG, *What the Rabbis said*, Rockville 2010, s. 76-77.

<sup>147</sup> Zbiornik, bądź grupa zbiorników z wodą (najczęściej deszczową) w formie basenu wbudowanego w ziemię, o długości od 3 do 5 metrów i około 2-3 metrów głębokości, ze specjalnymi schodami i poręczą; w zbiorniku należało się zanurzyć, aby być oczyszczonym. Sam basen nie miał na celu obmycia fizycznego, stąd takiego obmycia należało dokonać przed wejściem do *mikveh*. Obmycie miało charakter religijny i umożliwiała powrót do czynnego kultu. Por. A. FORTA, *Judaism*, Oxford 1995, s. 82-83.

<sup>148</sup> Można wyróżnić przynajmniej 9 przypadków: u mężczyzn, po *keri* (קְרִי), czyli wypłynięciu nasienia (Kpł 15, 16); po *zav* (זָב) lub *zavah* (זָוָה) – wycieku z organizmu (Lb 5, 2; Kpł 15, 13); po *tzaraath* (צָרַעַת) – chorobach skóry, np. trąd (Kpł 13, 2), chorobach będących na ubraniu (Kpł 13, 47) i w domach (Kpł 14, 34); po kontakcie z kimś, kto cierpi na *zav/zavah* lub po kontakcie z kobietą w okresie menstruacji *niddah* (נִדָּה), przedmiotami, których dotykała itd. (Kpł 15, 5-10.19-27); podczas namaszczenia kapłanów (Wj 29, 4; 40, 12); podczas święta Jom Kippur (יּוֹם כִּפּוּר), najwyższy kapłan, który wysyłał kozła do Azazela, jak i osoba odprowadzająca kozła (Kpł 16, 24.26.28); po ofierze *parah adumah* (פָּרָה אֲדוּמָה) złożonej przez kapłana (Lb 19, 7); po kontakcie z ciałem bądź grobem zmarłego (Lb 19, 11); po zjedzeniu mięsa pochodzącego z padliny (Kpł 17,15).

<sup>149</sup> Jest to rozszerzona teoria, o której wspomina MALINA A., *Chrzczyciele...*, dz. cyt., s. 259, pierwotnie zastosowana wobec chrztu esseńczyków i chrztu Jana Chrzczyciela, która tutaj posłużyła za przedstawienie charakterystycznych różnic między obmyciami Starotestamentalnymi, a chrztem chrześcijańskim.

<sup>150</sup> W znaczeniu ‘zanurzenia w wodzie’ występuje w 2 Krl 5, 14 i nawiązuje do siedmiokrotnego zanurzenia Naamana w wodach Jordanu, oraz w Jdt 12, 7 i Syr 34, 25. W przypadku Syr, pomimo jest to księga deuterokanoniczna posiadamy hebrajski źródłosłów. Natomiast użycie βαπτίζει w Iz 21, 4 nie ma znaczenia obmycia w sensie fizycznym bądź duchowym, ale mowa o „wypełnieniu” serca grozą.

do wody<sup>151</sup>. Dużo częściej w Starym Testamencie pojawiają się πλύνω (כבש) i λούομαι (קרח)<sup>152</sup>, które jednak w Nowym Testamencie ani razu nie są odniesione do chrztu<sup>153</sup>. Jedynym obrzędem, który stanowi swoiste podobieństwo do chrztu chrześcijańskiego jest *tevilah gerim* „chrzest prozelitów”, jednakże w Starym Testamencie nie posiadamy żadnych źródeł tej praktyki<sup>154</sup>.

#### 1. 4. Ewangelie synoptyczne

Pojawienie się czasownika βαπτίζεῖν w ewangeliach synoptycznych 30 razy<sup>155</sup> (βάπτειν pojawia się tylko raz<sup>156</sup>) nie implikuje odniesienia go tylko do chrztu w rozumieniu chrześcijańskim. Termin ten pojawia się zarówno w odniesieniu do chrztu „z wody” (ἐν ὕδατι) udzielanego przez Jana Chrzciciela, chrztu „Duchem Świętym i ogniem” (βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί) pochodzącego od Chrystusa, oraz chrztu „krwi” (βαπτίζομαι βαπτισθῆναι), którą ma być męczeńska śmierć Jezusa na krzyżu<sup>157</sup>. Podstawowym założeniem jest przyjęcie, że czasownik βαπτίζεῖν jest używany w domyśle jako chrzest przy użyciu wody<sup>158</sup>.

Ewangelie synoptyczne zagadnienie chrztu odnoszą do dwóch scen – chrztu udzielanego przez Jana Chrzciciela (w głównej mierze ze względu na chrzest Jezusa) oraz do sceny wniebowstąpienia, gdzie Chrystus przy posłaniu uczniów nawiązuje do konieczności udzielania i przyjęcia chrztu<sup>159</sup>.

Chrzest udzielany przez Jana Chrzciciela stanowi bardzo istotny element w postrzeganiu i formowaniu się chrztu chrześcijańskiego ze względu na trzy elementy:

---

<sup>151</sup> Tylko w Kpł 11, 32 chodzi o pełne obmycie, w pozostałych fragmentach o zanurzenie pewnej rzeczy bądź części ciała - Lb 19, 18 (hizopu), Joz 3, 15 (nóg kapłanów), 2 Krl 8, 15 (nakrycia), Dn 4, 33; 5, 21 (rosę z nieba).

<sup>152</sup> Zarówno πλύνω jak i λούομαι jest użyte 49 razy, z czego przeważnie w znaczeniu „obmycia”.

<sup>153</sup> Por. OEPKE A., *ad vocem βάπτω*, [w:] TDNT, t. 1, s. 535-536.

<sup>154</sup> Por. R. ZARZECZNY, *Żydowski chrzest prozelitów a inicjacja chrześcijańska. Podobieństwa i różnice w świetle literatury międzytestamentalnej, patrystycznej i dokumentów rabinackich*, [w:] *Kościół, Świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie*, red. J. NAUMOWICZ, [w:] *Studia Antiquitatis Christianae*, t. 17), Warszawa 2004, s. 216; dokładniejsza analiza tego obrzędu znajduje się w dalszej części mojej pracy.

<sup>155</sup> 7 razy u Mateusza, 13 razy u Marka i 10 razy u Łukasza.

<sup>156</sup> W Łk 16, 24, odnosząc się do umoczenia palca w wodzie; łącznie w Nowym Testamencie 4 razy.

<sup>157</sup> Chrzest „z wody” – Mt 3, 11; Mk 1,8; Łk 3, 16. Chrzest „Duchem Świętym i ogniem” – Mt 3, 11; Mk 1,8 (tylko Duchem) Łk 3, 16. „Chrzest krwi” Mk 10, 38-39 i Łk 12, 50. Por. J. NOLLAND, *Luke 9:21-18:34*, [w:] WBC, t. 35b, Dallas 1993, s. 708; Por. także: OEPKE A., *ad vocem βάπτω*, [w:] TDNT, t. 1, s. 538-539.

<sup>158</sup> Z wyjątkiem Mk 7, 4 i Łk 11, 38, w których odnosi się do obmyć rytualnych. oraz z wyjątkiem fragmentów dotyczących „chrztu krwi”. Por. OEPKE A., *ad vocem βάπτω*, [w:] TDNT, t. 1, s. 539.

<sup>159</sup> Por. J. D. G. DUNN, *ad vocem Baptism*, [w:] *New Bible Dictionary*, dz. cyt., s. 120-122.

- 1) założenie odpuszczenia grzechów oraz forma stanowią najbardziej podobny obrzęd do chrztu chrześcijańskiego;
- 2) dla Ewangelii synoptycznych jest to jedyne źródło nawiązujące do praktyk chrzcielnych;
- 3) sam Jezus, zanim rozpoczął publiczną działalność, poddał się ochrzczeniu.

Kwestią sporną jest pochodzenie samego chrztu Janowego. Niestety, pomimo szerokich badań pod tym względem, nie można jednoznacznie określić, czy i która religia wpłynęła na formowanie się chrztu<sup>160</sup>, natomiast na szczególną uwagę zasługuje podobieństwo do *tevilah gerim*, czyli „chrztu prozelitów”<sup>161</sup>. Z pewnością do podstawowych cech, które stanowiły o wyjątkowości tego obrzędu można zaliczyć jednorazowy i niepowtarzalny charakter, wezwanie i potrzebę trwałego nawrócenia się przy jednoczesnym wyznaniu grzechów, oraz pasywność przyjmowania chrztu, którego szafarzem był Jan Chrzciciel. Warto jednak zaznaczyć odrębność chrztu chrześcijańskiego od Janowego. Przede wszystkim chrzest chrześcijański jest formą inicjacji, a nie przygotowaniem na spotkanie Mesjasza poprzez oczyszczenie z grzechów. Co więcej, uczniowie Jezusa nie kontynuują dzieła, które rozpoczął Jan Chrzciciel, lecz działają równolegle – nie posiadamy żadnych źródeł, które traktowałyby o adaptacji tego rytu przez chrześcijan<sup>162</sup>.

Ewangelie synoptyczne podejmują temat chrztu w zbliżony do siebie sposób, jednakże można zauważyć pewne różnice. Chrzest Jezusa w Mk 1, 1-11, a przede wszystkim opis wizji, której doświadczył, ma na celu bezpośrednie ukazanie czytelnikowi głównego bohatera Ewangelii, Jezusa, który już od początku ukazany jest jako Mesjasz i Syn Boży. Szerszy opis znajduje się w Mt 3, 1-17, poprzez dodanie

<sup>160</sup> Por. J. GÓRZYŃSKI, *Praktyki chrzcielne w czasach Jezusa a chrzest pierwotnego Kościoła*, [w:] *Collegium Polonorum*, t. 11, 1992, s. 112.

<sup>161</sup> Termin ten nie jest spotykany ani w Starym, ani w Nowym Testamencie. Nie ulega wątpliwości, że obrzezanie było warunkiem konwersji na judaizm, lecz można również spotkać rabinackie świadectwa „chrztu prozelitów”. Od zwykłych kąpiei rytualnych różnił się przede wszystkim podniosłym, uroczystym charakterem (co dokładniej opisuje M. SIMON, *Versus Israel*, Paris 1964, s. 332-333), a przede wszystkim jednorazowością. Prozelita, który przystępuje do chrztu (jako kolejnego etapu po obrzezaniu), musi przejść wstępne pouczenia, a następnie po wypowiedzeniu swojej zgody i akceptacji praw i nakazów, wchodzi do wody, zanurza się i z niej wychodzi. Dopiero od tego momentu może w pełni uczestniczyć w kulcie. Największym problemem pozostaje określenie, czy można mówić o specjalnym obrzędzie chrzcielnym, czy tylko o wyjątkowej kąpiei rytualnej mającej na celu usunąć nieczystość. Jednakże pomimo znacznych podobieństw panuje tendencja, iż chrzest chrześcijan jest indywidualnym tworem i nie posiada swojego odpowiednika w judaizmie (por. BEASLEY-MURRAY G. R., *Baptism...*, dz. cyt., s. 29-31); por. także: ZARZECZNYR., *Żydowski chrzest...*, dz. cyt., s. 214-223.

<sup>162</sup> Por. L. HARTMAN, *ad vocem Baptism*, [w:] ABD, t. 1, s. 585.

dialogu (Mt 3, 14-15), który ma na celu wyjaśnienie potrzeby chrztu Jezusa<sup>163</sup> i podkreślenie jego radykalnego posłuszeństwa wobec woli Bożej oraz pokory. Najszerszy opis znajdujemy w Łk 3, 1-22, gdzie oprócz licznych rad Jana Chrzciciela w inny sposób przekazuje moment ukazania się Ducha Świętego w postaci gołębiczy i głosu pochodzącego z nieba. Święty Łukasz w swojej Ewangelii nie mówi o osobistej wizji Jezusa, ale o znaku, który towarzyszy rozpoczęciu publicznej działalności, widzialnym i słyszalnym przez wszystkich. Ma on na celu ukazanie Jezusa jako Syna Bożego, który działa pod natchnieniem Bożego Ducha<sup>164</sup>. Warto również zauważyć, że nie mamy żadnej wzmianki o chrzcie uczniów<sup>165</sup>, ani o tym, aby Jezus sam chrzczył.

Wspólne dla Ewangelii wg św. Mateusza i Marka jest również ustanowienie chrztu (Mt 28, 19 i Mk 16, 16), które dokonuje się tuż przed wniebowstąpieniem Jezusa. W Mt 28, 19b pojawia się także pierwsza formuła chrzcielna<sup>166</sup>: βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος („udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”<sup>167</sup>).

#### 1. 5. *Corpus Paulinum*

Pomimo iż czasownik βαπτίζειν występuje w tekstach świętego Pawła tylko 13 razy<sup>168</sup>, to porusza on temat chrztu także w sposób metaforyczny, bez użycia tego czasownika. Stąd teksty traktujące o chrzcie możemy podzielić na 5 kategorii<sup>169</sup>, które ukazują go jako:

- 1) udział w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa (Rz 6, 3-11 i Kol 2, 12);
- 2) obrzezanie w Chrystusie (Kol 2, 11-13);
- 3) wejście do społeczności kościelnej (1 Kor 12, 13);
- 4) obmycie i uświęcenie (1 Kor 6, 11; Ef 5, 26 i Tt 3, 4-7);

---

<sup>163</sup> Który przyjmuje go nie ze względu na potrzebę oczyszczenia z grzechów, ale ze względu na „wypełnienie wszystkiego, co sprawiedliwe” (Mt 3, 15), czyli jest to dodatkowa kwalifikacja Mesjańskiego charakteru jego posługi. Por. OEPKE, A., *ad vocem βάπτω*, [w:] TDNT, t. 1, s. 538.

<sup>164</sup> Por. HARTMAN L., *Baptism*, dz. cyt., s. 585.

<sup>165</sup> Por. G. WAINWRIGHT, *ad vocem* Baptism, Baptismal rites, [w:] *Dictionary of the Later New Testament and Its Developments*, red. R. P. MARTIN, P. H. DAVIS, Leicester 1997, s. 114.

<sup>166</sup> Wątpliwe jest tutaj użycie *ipsissima verba Christi*, jest to raczej formuła podkreślająca nowy wymiar życia w jedności z Trójjedynym Bogiem. Por. D. A. HAGNER, *Matthew 14-28*, [w:] WBC, t. 33b, Dallas 1995, s. 887.

<sup>167</sup> Tłum. za *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Biblia Tysiąclecia, red. K. DYNARSKI, M. PRZYBYŁ, Poznań 2000<sup>5</sup>.

<sup>168</sup> W Rz 6,3<sup>2</sup>, Ga 3, 27, i aż 10 razy w 1 Kor – 1, 13.14.15.16<sup>2</sup>.17; 10, 2; 12, 13; 15, 29<sup>2</sup>.

<sup>169</sup> Taki podział stosuje E. SZYMANEK, *Chrzest w rozumieniu Pawła (Ga 3, 27)*, [w:] *Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach*, red. E. DĄBROWSKI, F. GRYGLEWICZ, t. 6/2, Poznań 1978, s. 132-133.

5) opieczętownie wiernego (2 Kor 1, 22; Ef 1, 13n.; 4, 30 i Ga 3, 27).

Paweł nie zajmuje się bezpośrednio obrzędem chrztu i jego formą, lecz raczej przedstawia własną, teologiczną interpretację<sup>170</sup>. Bazuje ona na jego osobistym doświadczeniu, gdyż sam był ochrzczony (1 Kor 12, 13) i daje nam świadectwo praktykowania chrztu od pierwszych chwil istnienia Kościoła<sup>171</sup>. Paweł zarówno wspomina chrzest z wody i chrzest Ducha, jednakże nie można założyć, że zawsze mówi o obu tych aspektach jednocześnie<sup>172</sup>. Możemy również zauważyć, iż sam nie chrzci (1 Kor 12, 17), lecz raczej zleca to swoim współpracownikom<sup>173</sup>. Zaznacza jednak bardzo ważną sprawę: chrzest nie jest świadectwem lojalności wobec osoby, która nauczała i ochrzciła, ale wobec Chrystusa<sup>174</sup>. Dlatego tak ważną rolę odgrywa formuła chrzcielna znana już wcześniej Pawłowi – chrztu „w imię Chrystusa”, zastępowana również formą εἰς Χριστόν (przez brachylogiczną formułę ‘w imię Chrystusa’). Takie sformułowanie miało na celu podkreślić przynależność ochrzczonego do Chrystusa<sup>175</sup>. Natomiast Paweł nie ukazuje jeszcze formuły, która pojawia się w Mt 28, 19 (εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος)<sup>176</sup>.

Dla Pawła chrzest oznacza przede wszystkim zmianę swojego postępowania, wyrzeknięcie się niemoralnego życia i podjęcie życia zgodnego z zasadami chrześcijańskimi, życia w łączności z Duchem Świętym<sup>177</sup>. Głębsze rozwinięcie tej myśli pojawia się w Rz 6, 1-5, gdzie chrzest oznacza zanurzenie w śmierć Jezusa, jak również udział w Jego zmartwychwstaniu<sup>178</sup>. Paweł zaznacza również, że źródłem życia moralnego nie jest sam chrzest, ale właśnie Duch Święty<sup>179</sup>. Chrzest jest również elementem, który buduje wspólnotę i jest źródłem jedności, wprowadza osobę w Ciało

---

<sup>170</sup> Por. R. REEVES, *Spirituality According to Paul: Imitating the Apostle of Christ*, Westmont 2011, s. 96.

<sup>171</sup> Por. E. FERGUSON, *Baptism in the Early Church*, Grand Rapids 2009, s. 146.

<sup>172</sup> Por. REEVES R., *Spirituality...*, dz. cyt., s. 96.

<sup>173</sup> Nie chodzi tu tylko o samo dokonanie obrzędu chrztu, ale o cały proces przygotowania. Por. HARTMAN L., *Baptism*, dz. cyt., s. 587.

<sup>174</sup> Nawiązuje do tego problem poruszony w 1 Kor 1, 12, który zauważa błędne rozumienie chrztu jako szczególnej więzi między osobą ochrzczoneą, a tym, który udzielał chrztu, a nie więzi z Chrystusem. Por. J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids 2006, s. 449.

<sup>175</sup> Por. HARTMAN L., *Baptism*, dz. cyt., s. 587.

<sup>176</sup> Por. J. GNILKA, *Paweł z Tarsu*, Kraków 2001, s. 379.

<sup>177</sup> Por. OEPKE A., *ad vocem βάπτω*, [w:] TDNT, t. 1, s. 541.

<sup>178</sup> Por. GNILKA J., *Paweł...*, dz. cyt., s. 380.

<sup>179</sup> Por. E. D. FREED, *The Apostle Paul and His Letters*, London 2005, s. 31.

Chrystusa, którym jest Kościół<sup>180</sup>. Budujące znaczenie chrztu jest przez Pawła podkreślane za każdym razem, gdy wypowiada się na ten temat (z wyjątkiem Rz 6, 1-4)<sup>181</sup>. Paweł stara się również ukazać związki między usprawiedliwieniem a chrztem<sup>182</sup>.

---

<sup>180</sup> Wpisanie całości chrześcijaństwa w Ciało Chrystusa jest szczególnie podkreślone w 1 Kor 12, 13. Por. FERGUSON E., *Baptism...*, dz. cyt., s. 152.

<sup>181</sup> Por. REEVES R., *Spirituality...*, dz. cyt., s. 96.

<sup>182</sup> Usprawiedliwienie może być rozumiane na wiele sposobów. Przede wszystkim jako odpuszczenie grzechów, nawet tych najcięższych, o które byli oskarżani mieszkańcy Koryntu (np. 2 Kor 5, 21; 1 Kor 6, 11 czy Rz 3, 24-26), ale również jako rzeczywistość, która jest przez nas doświadczana i stosowne wytłumaczenie konsekwencji, które z niej wypływają (usprawiedliwienie nie z uczynków, ale z wiary i inne). Por. GNILKA J., *Paweł...*, dz. cyt., s. 384.

## 2. “ZSTĄPIENIE I WSTĄPIENIE SYNA CZŁOWIECZEGO”

### 2. 1. Wprowadzenie

Wyrażenie zawarte J 3, 13 bezpośrednio odnosi się do Jezusa Chrystusa, który nazywa siebie Synem Człowieczym<sup>183</sup>, najpierw zstąpił na ziemię i wstąpił do nieba, po to, aby wypełnić zbawczą wolę Ojca<sup>184</sup>. Z racji na unikalny charakter tego wyrażenia, zwrócę szczególną uwagę na następujące elementy: zstąpienie, wstąpienie i osoba Syna Człowieczego.

### 2. 2. Myśl łacińska i grecka

Podjmując to zagadnienie, trzeba na wstępie zaznaczyć, że idea boga, który stał się człowiekiem, nie była zarówno dla Greków jak i Rzymian zupełnie obca<sup>185</sup>. Pojawia się jednak twierdzenie, w którym to bóstwo oprócz bezpośredniej formy ingerencji w życie człowieka poprzez liczne dary i udzielenie własnej wiedzy i doświadczenia<sup>186</sup>, może bez utraty swojej boskiej istoty poniekąd zstąpić na ziemię w ludzkiej postaci i podjąć w ten sposób życie ziemskie<sup>187</sup>. Należy jednak podkreślić, iż takie twierdzenie pojawiło się w hellenizmie stosunkowo późno, a znaczny wpływ miał na to proces heroizacji królów i zasłużonych w bojach wodzów<sup>188</sup>.

---

<sup>183</sup> Z wyjątkiem Dz 7, 56 podane wyrażenie pojawia się tylko w Ewangeliach i jest określeniem stosowanym tylko przez Jezusa wobec własnej osoby. Zarówno św. Paweł, jak i pisarze okresu post-apostolskiego nie stosowali tego określenia. Por. BERNARD J. H., MCNEILE A. H., *Gospel...*, dz. cyt., t. 1, s. cxxii.

<sup>184</sup> Por. SCHNACKENBURG R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 392.

<sup>185</sup> Należy rozróżnić dwie podstawowe kwestie – Jezus Chrystus posiadał w sobie dwie natury – boską i ludzką, stąd zgodnie z postanowieniem Soboru Chalcedońskiego przyjmujemy, że był jednocześnie Bogiem i Człowiekiem (Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* [dalej: KKK], n. 467, Poznań 2002<sup>2</sup>, s. 120), natomiast bogowie greccy nie byli ludźmi, ale jedynie przybierali ludzkie postacie (co było spowodowane chęcią antropomorfizacji sił przyrody w ideale piękna, który stanowił człowiek), natomiast półbogowie czy herosi byli jedynie ludźmi, których zasługi tak znacznie przekraczały osiągnięcia normalnego człowieka, że byli oni stawiani praktycznie na równi z bogami. Por. T. ZIELIŃSKI, *Religia starożytnej Grecji. Zarys ogólny. Religia hellenizmu*, Kraków 1991, s. 42-43; 64-65; 236-237.

<sup>186</sup> Tak ludzie interpretowali wiele kwestii odnoszących się do natury, przyrody, czy kwestii zmiany jakościowej ludzkiej egzystencji, uzależnionej od darów pochodzących od bogów. Por. ZIELIŃSKI T., *Religia...*, dz. cyt., s. 42-62.

<sup>187</sup> Interesująco przedstawia się tutaj postaci Ptolemeusza III, czy króla Seleukosa, którzy za życia uzyskali taką chwałę, że oficjalnie twierdzono, iż tak naprawdę to bogowie wcieleni w ludzkie ciało. Należy zastrzec jednak, że wciąż mamy tutaj do czynienia z bogiem, który tylko czasowo znajduje się w ciele ludzkim, a nie jest człowiekiem, po śmierci zaś ciała wraca do należnego mu miejsca – na Olimp. W podobny sposób zostali przyjęci Paweł i Barnaba podczas przybycia do Listry – lud oraz kapłani wzięli ich za Zeusa i Hermesa, którzy w przeszłości pod ludzkimi postaciami odwiedzili Listrę (mit o Filemonie i Baucis). Por. ZIELIŃSKI T., *Religia...*, dz. cyt., s. 237; por. także: J. PARANDOWSKI, *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, Warszawa 1990, s. 60.

<sup>188</sup> Por. ZIELIŃSKI T., *Religia...*, dz. cyt., s. 270-271.



Natomiast idea wstąpienia do nieba<sup>189</sup> była zarówno dla kultury rzymskiej jak i greckiej swoistą abstrakcją. Próba ingerencji człowieka w boskie *sacrum* i chęć wstąpienia do nieba została opisana np. przez Lucjana z Samosaty *Icaromenippus*, gdzie główny bohater powieści pragnie wykraść bogom wiedzę. Całość ukazana zostaje w formie bajki, mającej na celu ośmieszenie tego typu myślenia<sup>190</sup>.

### 2. 3. *Stary Testament*

Bóg, ukazany w Starym Testamencie nie pozostaje tylko transcendentny, ale możemy zauważyć liczne przypadki Jego działania w historii świata. Pomimo licznych fragmentów stanowiących o ingerencji w ziemskie życie, należy podkreślić, iż nigdy nie odbywa się ona w ciele ludzkim<sup>191</sup>. Dlatego w tym przypadku bardziej odpowiednie byłoby użycie wyrażenia „objawienie się Boga”, niż „zstąpienie Boga”.

Wstąpienie do nieba stanowi odrębny problem, któremu Stary Testament poświęca więcej uwagi. Schemat kosmologiczny, który występuje w znacznej części Starego Testamentu, uznaje, że rodzaj ludzki przynależy do ziemi, a nie do nieba<sup>192</sup>, natomiast konsekwencją śmierci jest zstąpienie do Szeolu<sup>193</sup>. Sama idea wstąpienia

---

<sup>189</sup> Warunkiem *sine qua non* tego twierdzenia jest określenie pojęcia ‘niebo’, które oznacza tutaj Olimp, miejsce zamieszkałe przez bogów greckich, którzy w odróżnieniu od ludzi byli nieśmiertelni. Na Olimpie nie ma miejsca dla człowieka, jako istoty. Dusza ludzka mogła jedynie zostać zbawiona od ciągłego udziału w „kręgu” wcielania się w nową osobę i śmierci, od samotnej wegetacji w nicości, bądź mąk piekielnych w Hadesie. Wybawienie od tego już samo w sobie było formą osiągnięcia wiecznego szczęścia. W hellenizmie pojawia się również trójpoziomowa kraina, w której znajdują się dusze zmarłych osób. W najniższej części znajdują się dusze cierpiące męki wieczyste, pośrodku dusze dokonujące oczyszczenia (nie są potępione, ale jeszcze nie zasłużyły na wieczne szczęście). Por. ZIELIŃSKI T., *Religia...*, dz. cyt., s. 269-271.

<sup>190</sup> Tekst ten datowany jest na ok. 120 r. po Chr., więc sugerowana idea pozostaje raczej na poziomie hipotezy. Por. J. D. TABOR, *ad vocem* Heaven, ascent to, A, [w:] ABD, t. 3, s. 91; por. także: LUCIAN, *Selected dialogues*, red. C. D. N. COSTA, Oxford 2005, s. 45-60.

<sup>191</sup> Najczęściej są one przedstawiane poprzez różne zjawiska nawiązujące do sił natury – np. „słup obłoku” – Wj 13, 21, „płonący krzew” – Wj 3,2; czy „ogień” – Wj 19, 18; interesujący fakt stanowi ukazanie się Boga wyłącznie Mojżeszowi w postaci bardzo zbliżonej do ludzkiej – Wj 33, 22-23 (Mojżesz miał zobaczyć Boga tylko z tyłu, ale Bóg wcześniej położył mu rękę na ramieniu). Por. J. J. SCULLION, *ad vocem* God in the OT, A, 2-3, [w:] ABD, t. 2, s. 1042-1043.

<sup>192</sup> Najlepiej wyrażone zostaje to w Ps 115, 16-18 „Niebo jest niebem Pana, synom zaś ludzkim dał ziemię. To nie umarli chwalą Pana, nikt z tych, którzy zstępują do Szeolu, lecz my błogosławimy Pana odtąd i aż na wieki”. Ówczesne przekonanie było na tyle silne, że każda wzmianka o wstąpieniu do nieba, była uważana za bezprawne wtargnięcie w sferę Bożą. Por. TABOR J., D., *ad vocem* Heaven, ascent to, A, [w:] ABD, t. 3, s. 91.

<sup>193</sup> Hebrajskie miejsce, do którego zmarli udają się po śmierci. Jest ono ukazane, jako trudne do wyobrażenia miejsce, w którym przebywający nie mają dostępu do Boga (pomimo, iż jego władza rozpościera się od nieba po Szeol, śmierć zrywa możliwość komunikacji z Bogiem (Ps 88, 6)) i nie mogą oddawać Mu czci (Iz 38, 18; Ps 30, 10; Ps 88, 12-13). Uważano, iż znajdowało się w bliżej nieznannej lokalizacji: pod ziemią (Lb 16.30nn), pod masywami górskimi (Jon 2,7) lub pod wodą – w głębinach

zostaje bezpośrednio potępiona<sup>194</sup>, co ma na celu podkreślenie różnicy między sferą ludzką i boską, w którą człowiek nie może ingerować. W tym kontekście pojawia się pytanie o postaci Henocha i Eliasza<sup>195</sup>. Można jednak wnioskować, iż żadna z tych postaci nie dążyła do „zdobycia nieba”, ale ich wniebowzięcie jest konsekwencją personalnego działania Boga i Jego formą podkreślenia znaczenia danej osoby<sup>196</sup>. Patrząc jednak na Stary Testament przez pryzmat Nowego, możemy w wielu przypadkach zauważyć zapowiedzi wstąpienia do nieba<sup>197</sup>.

W Dn 7, 13 użycie wyrażenia „Syn Człowieczy”<sup>198</sup>, nabiera nowego znaczenia, które można określić tytułem mesjańskim<sup>199</sup>. Należy również pamiętać o tym, że Stary

---

oceanu (Hi 26,5). Wyobrażenie Szeolu uległo nawet personifikacji i zostało przedstawione w formie żarłocznego potwora (np. Iz 5, 14; Hab 2,5; Prz 1, 12). Por. G. VON RAD, *ad vocem* ζάω, ζωή, B, 2, [w:] TDNT, t. 2, s. 846-847; por. także: T. J. LEWIS, *ad vocem* Dead, abode of the, B, 1, [w:] ABD, t. 1, s. 102-103; por. także: L. J. AFONSO, *ad vocem* Netherworld, [w:] *Encyclopaedia Judaica, Second Edition* [dalej: EJ], red. F. SKOLNIK, M. BERENBAUM, Jerusalem 2007, t. 15, s. 111.

<sup>194</sup> Zarówno w Iz 14, 12-20, jak i w Ez 28, 11-19 ten problem odnosi się do pychy ówczesnych władców, którzy pragną poprzez swoje osiągnięcia wynieść swoją osobę do „godności boskiej”. Podobny zamysł można zauważyć już w Rdz 11, 4, gdzie pragnienie zbudowania miasta i wieży (zikkuratu) sięgającej nieba ma na celu podkreślenie wartości człowieka i dążenie do osiągnięcia „mocy Bożej”. Por. TABOR J., D., *ad vocem* Heaven, ascent to, A, [w:] ABD, t. 3, s. 91.

<sup>195</sup> Zarówno Henoch w Rdz 5, 24 jak i Elias w 2 Krl 2, 11 kończą swój żywot na ziemi w sposób niezwykły – nawet największe postaci Starego Testamentu umierają i zostają pochowane. Dlatego rodzi się pytanie, na ile podane teksty można rozumieć jako wniebowzięcie, czy wstąpienie do Królestwa Niebieskiego. Henoch zostaje zabrany przez Boga, lecz nie posiadamy informacji gdzie dokładnie. Autor tekstu mógł mieć na myśli pewien specjalny obszar na ziemi, jak np. „Wyspa błogosławionych” w przypadku Utnapishtima, bohatera powieści Gilgamesza, bądź Menelaosa u Homera. W ten sam sposób można rozumieć historię Eliasza. To tłumaczyłoby także zapis z 2 Kr 21, 12-15, w którym król Judy Joram otrzymuje list od Eliasza z zapowiedzią kary za niewierność. Zdania jednakże są podzielone, co więcej w świetle Nowego Testamentu, nie budzą one wątpliwości i zastrzeżeń. Warto również dodać, że użyte w LXX słowo ἀνελήμφθη określające wstąpienie Eliasza na rydwanie, zostaje również użyte przy opisie wstąpienia Chrystusa w Mk 16, 19 czy 1 Tm 3, 16. Por. N. R. GULLEY, *ad vocem* Ascension of Christ, A, [w:] ABD, t. 1, s. 472; por. także: TABOR J., D., *ad vocem* Heaven, ascent to, B, [w:] ABD, t. 3, s. 91.

<sup>196</sup> W przypadku Eliasza sposób zabrania go przez Boga, ma również formę demonstracji tego, że to Bóg działał przez tego człowieka, a nie Baal, oraz że możliwość obdarzania życiem wiecznym jest atrybutem Boga, a nie panteonu bóstw Baala. Por. J. H. STEK, *ad vocem* Elijah, II, 5, D, [w:] *The International Standard Bible Encyclopedia*, dz. cyt., t. 2, s. 66.

<sup>197</sup> LXX używa wyrażen odnoszących się do wstąpienia w Ps 24(25), 3; Ps 47(48), 5; Ps 68(69), 18. Także w Ps 110(111), 1 zostaje przedstawiona zapowiedź wywyższenia Chrystusa, jest to jeden z najczęściej cytowanych fragmentów Starego Testamentu w tekstach Nowego Testamentu. Por. P. J. TOON, *The Ascension of Our Lord*, Nashville 1984, s. 21-29; por. także: GULLEY N., R., *ad vocem* Ascension of Christ, A, [w:] ABD, t. 1, s. 472.

<sup>198</sup> Wyrażenie „Syn Człowieczy” – z aram. *barnasha*, gr. tłum. υἱὸς ἀνθρώπου – filologicznie to tłumaczenie jest zbyt dosłowne, oryginalne *barnasha* odpowiada raczej „temu, który przynależy do rodzaju ludzkiego”, czyli „człowiekowi” (dobrze oddaje to niemiecki termin „Menschenkind” – Por. H. LIETZMANN, *Der Menschensohn. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie*, Freiburg-Leipzig 1896,

Testament w wielu fragmentach zapowiada przyjsie pomazańca Bożego, które dokonuje się w Nowym Testamencie<sup>200</sup>.

#### 2. 4. Ewangelie synoptyczne

Poruszając problem wstąpienia, należy na początku zaznaczyć, iż to wydarzenie w świetle Nowego Testamentu musi być rozpatrywane w oparciu o nierozzerwalność postaci historycznej Jezusa jak i Chrystusa wiary<sup>201</sup>. Ewangelie synoptyczne bardziej skupiają się na fizycznym aspekcie wstąpienia, opisując jego przebieg, niż na teologicznym znaczeniu<sup>202</sup>. Teologiczny aspekt wstąpienia zostaje jednak poruszony w odniesieniu do możliwości osiągnięcia przez ludzi życia wiecznego, które jest zapewnione dla wszystkich postępujących sprawiedliwie<sup>203</sup>.

W Ewangeliach synoptycznych brakuje jednak jedności, co do używanych określeń greckich dotyczących wniebowstąpienia. W Łk 9, 51 pojawia się rzeczownik ἀναλήμψεως (tłum. jako „wniebowstąpienie”, lub w formie biernej „bycia wziętym”<sup>204</sup>),

---

s.87.) i powinno być przetłumaczone, jako samo ἄνθρωπος. Por. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, Philadelphia 1963, s. 138.

<sup>199</sup> Pomimo głosów przeciwko uznaniu tego tytułu za mesjański (Lietzmann, Wellhausen, Fiebig, Knox czy Bultmann), można zauważyć podwójną tendencję w judaistycznym rozumieniu wyrażenia Syn Człowieczy:

- 1) Syn Człowieczy pochodzi z niebios i objawi się na końcu czasów „na obłokach z nieba” (Dn 7, 13) – jest to wizja zawarta w Księdze Daniela, oraz apokryficznej Księdze Henocha i IV Księdze Ezdrasza.
- 2) Syn Człowieczy jest doskonałym Niebiańskim Człowiekiem, identyfikowanym z pierwszym człowiekiem – Adamem. Traktuje o tym Filon z Aleksandrii, List Pseudo-Klemensa, oraz dodatkowo inne rabinistyczne spekulacje dotyczące Adama.

Pierwsza forma idealnie wpisuje się w myśl judaistyczną, w drugiej natomiast można dostrzec wpływ hellenistyczny i gnostyczny, ponieważ traktują one nie tyle o sensie eschatologicznym, co o początku dziejów. Por. CULLMANN O., *The Christology...*, dz. cyt., s. 150-151. Trudno jednak o definitywne określenie prawdziwości tej tezy, stąd pozostaje ona w sferze domniemania.

<sup>200</sup> W 2 Sm 7, 12-14 zapowiedź wprawdzie odnosi się do Salomona, syna Dawida, jednakże ten, jak i inne teksty czytane w kontekście Nowego Testamentu nabierają zupełnie innego znaczenia. Brakuje jednak konkretnego świadectwa o tym, że Chrystus będzie jednocześnie Synem Bożym i Człowieczym.

<sup>201</sup> Por. B. K. DONNE, *Christ Ascended*, Exeter 1983, s. 25.

<sup>202</sup> Por. W. J. SIMPSON, *The Resurrection and the Christian Faith*, Grand Rapids 1968, s. 419.

<sup>203</sup> Pomimo braku bezpośredniego nawiązania do wstąpienia Chrystusa, Mt 13, 43 podobnie jak w Starym Testamencie Dn 12, 3, zapewnia o tym, iż ludzie sprawiedliwi będą „jaśnieć” przed Tronem Boga. U Synoptyków ten motyw poruszany zostaje jeszcze w Mk 9, 42-48 (paralelne Mt 10, 32-33 i Łk 12, 8), oraz Mt 25, 46. Ciekawą tendencję można zauważyć w Łk 16, 19-31 (brak tekstów paralelnych), gdzie Łazarz wzięty przez aniołów na łono Abrahama, jest w miejscu, które daje mu pierwszeństwo zbawienia. Bogacz cierpi swe męki w Otchłani, a mimo możliwości komunikacji, między dwoma tymi miejscami „zienie ogromna przepaść” nie do przebycia. Por. TABOR J., D., *ad vocem* Heaven, ascent to, C, [W:] ABD, t. 3, s. 92-93.

<sup>204</sup> LSJ, *ad vocem* ἀνάλημψις, I, 5, s. 111.

natomiast w Łk 24, 51 czasownik ἀναφέρετο („został zabrany”<sup>205</sup>), a w Mk 16, 19 użyto ἀνελήμφοθη<sup>206</sup> („został wzięty”<sup>207</sup>). Warto zaznaczyć, że św. Mateusz w ogóle nie wspomina tego wydarzenia, Marek wspomina je tylko lakonicznie, natomiast Łukasz porusza ten temat w swoich pismach nawet dwukrotnie<sup>208</sup>. Zarówno teologicznie jak i empirycznie można, więc powiedzieć, że wniebowstąpienie Chrystusa jest „w sercu” Nowego Testamentu<sup>209</sup>.

Oddzielny problem stanowi fakt zstąpienia oddany imiesłowem καταβάς. W Ewangeliach Synoptycznych nie odnosi się on w żadnej kwestii do zstąpienia Jezusa z nieba, lecz raczej jest łączony ze zstąpieniem do Szeolu<sup>210</sup>. Przyjmując fakt „zstąpienia” jako Wcielenie, można wówczas znaleźć znacznie więcej odniesień u Synoptyków. Poddając interpretacji zarówno wyrażenie βίβλος γενέσεως rozpoczynające Ewangelię św. Mateusza (Mt 1, 1-17), jak i opis Zwiastowania w Ewangelii wg św. Łukasza (Łk 1, 26-38) można zauważyć, że podkreślają niezwykle aspekt wkroczenia Jezusa w ziemską egzystencję, swoiste „zstąpienie”<sup>211</sup>. Jezus jednakże mówiąc o sobie i swoim „posłaniu” (np. Łk 4, 18-19, Mk 9, 37) nie odnosi się do siebie jako Boga, czy wcielenia boskości<sup>212</sup>.

Jezus w Ewangeliach Synoptycznych określa się mianem „Syna Człowieczego” aż 73 razy: w Ewangelii św. Mateusza – 32 razy; św. Marka – 15 razy i u św. Łukasza – 26 razy. Tak liczne stosowanie tego określenia stawia jednak pytanie nie tyle o możliwość zastosowania, co charakter tego tytułu<sup>213</sup>. Należy raczej wykluczyć użycie

---

<sup>205</sup> LSJ, *ad vocem* ἀναφέρω I, 1, s. 125; ABRAMOWICZÓWNA, *ad vocem* ἀναφέρω, I, 1, t. I, s. 166.

<sup>206</sup> Tego samego czasownika używa LXX w stosunku do zabrania Eliasza do nieba w 2 Krl 2, 11 oraz św. Paweł w 1 Tm 3, 16. GULLEYN., R., *ad vocem* Ascension of Christ, A, [w:] ABD, t. 1, s. 472.

<sup>207</sup> LSJ, *ad vocem* ἀναλαμβάνω I, 1, s. 110; ABRAMOWICZÓWNA, *ad vocem* ἀναλαμβάνω, I, 1, t. I, s. 147.

<sup>208</sup> Podwójny opis wniebowstąpienia pojawia się w Łk 24, 50-52 oraz w Dz 1, 9-11. Zakładając, że Łukasz opisuje to samo wydarzenie, staje się ono punktem kulminacyjnym jego Ewangelii i najbardziej uderzającym elementem w opisie początków Kościoła w Dziejach Apostolskich. Por. J. F. MALIE, *The Ascension in Luke-Acts*, [w:] *Tyndale Bulletin* 37/1986, s. 29.

<sup>209</sup> Por. DONNE B. K., *Christ Ascended*, dz. cyt., s. 67.

<sup>210</sup> Por. J. SCHNEIDER, *ad vocem* καταβαίνω, 2, [w:] TDNT, t. 1, s. 522.

<sup>211</sup> Por. P. PERKINS, *The Synoptic Gospels and Acts of the Apostles Telling the Christian Story*, [w:] *The Cambridge companion to Biblical Interpretation*, red. J. BARTON, Cambridge 2006, s. 242.

<sup>212</sup> Por. J. D. G. DUNN, *ad vocem* Incarnation, D, [w:] ABD, t. 3, s. 400-401.

<sup>213</sup> W Ewangeliach Synoptycznych z wyjątkiem Mk 14, 62, Jezus nie używa tytułów mesjańskich w stosunku do siebie, oraz odwołuje innych od określania Go w ten sposób. Por. E. SCHWEIZER, *Church Order in the New Testament*, London 1963, 2C [ten cytat zawdzięczam:] A. J. B. HIGGINS, *Jesus and the Son of Man*, Cambridge 2002, s. 17. Nie przekreśla to jednak wyjątkowego znaczenia tego tytułu. Pomimo, iż termin υἱὸς ἀνθρώπου – „Syn Człowieczy” jako *barnasha* może być tutaj użyte jako określenie mesjańskie przez podniosły styl poetycki i prorocki. Por. G. DALMAN, *The Words of Jesus*,

aramejskiego *barnasha*, w którym zastępowałoby ono zaimek osobowy „ja”<sup>214</sup>. Badając tło historyczne i religijne<sup>215</sup> można jednak zauważyć, że Jezus poprzez określenie się mianem „Syna Człowieczego” zgłasza w tym wyrażeniu swoje pretensje zarówno co do godności mesjańskiej jak i mesjańskiej roli<sup>216</sup>. To samookreślenie zawiera jednocześnie ponadziemski charakter<sup>217</sup> i swoistą oryginalność<sup>218</sup>. Jezus nie nazywa siebie Mesjaszem w znaczeniu przyjętym przez ówczesne społeczeństwo, ponieważ Jego misja zdecydowanie różni się od przyjętych kanonów. Tytuł „Syna Człowieczego” zawiera w sobie odpowiednią, przynależną do niego godność<sup>219</sup> oraz pozostawia miejsce na wypełnienie go nowym znaczeniem. Jezus czyni to poprzez połączenie roli Syna Człowieczego z Cierpiącym Sługą<sup>220</sup>.

## 2. 5. *Corpus Paulinum*

Celem bezpośrednim w Listach św. Pawła jest raczej potwierdzenie wniebowstąpienia niż jego dokładny opis (np. Rz 8, 34, Ef 1, 20-21; 4, 8-11). Paweł skupia się bardziej na teologicznym znaczeniu i w odróżnieniu od Ewangelistów, podkreślają duchowy wymiar Ciała Chrystusa<sup>221</sup>.

„Wstąpienie” zostaje przedstawione poprzez różne formy gramatyczne - w 1 Tm 3, 16 - ἀνελήμφθη („został wzięty”), Ef 4:8 - ἀναβὰς εἰς ὕψος („wstąpiwszy do

---

Edinburgh 1909, s. 234-241 [ten cytat zawdzięczam:] G. E. LADD, *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids 1993, s. 145.

<sup>214</sup> *Barnasha* oznaczało „człowiek”, ale mogło występować również jako zamiennik zaimka osobowego „ja”, w przypadku osoby mówiącej o sobie samym. M. BLACK, *Unsolved New Testament Problems: The 'Son of Man' in the Teaching of Jesus*, [w:] *The Expository Times*, t. 60, cz. 2, 1948, s. 35, na podstawie *Bereshith Rabbah* 7 pokazuje przykład, w którym rozmówca używa *barnasha* w zastępstwie „ja”. Podobną tendencję można zauważyć w greckim sposobie wysławiania się (np. w 2 Kor 12, 2: „Znam człowieka” – Paweł odnosi to do swojej osoby). Por. HIGGINS A., J., B., *Jesus and...*, dz. cyt., 17.

<sup>215</sup> Por. HIGGINS A., J., B., *Jesus and...*, dz. cyt., 125-126.; por. także: LADD G., E., *A Theology...*, dz. cyt., s. 145-157; por. także: P. M. CASEY, *Son of Man*, [w:] *The Historical Jesus in Recent Research*, red. J. D. G. DUNN, S. MCKNIGHT, Winona Lake 2005, s. 315-324; por. także: Por. CULLMANN O., *The Christology...*, dz. cyt., s. 137-166.

<sup>216</sup> Por. LADD G., E., *A Theology...*, dz. cyt., s. 156.

<sup>217</sup> Por. H. K. KEE, *Christology and Ecclesiology: Titles of Christ and Models of Community*, [w:] *Semeia 30: Christology and Exegesis: New Approaches*, red. R. JEWETT, Decatur 1984, s. 172-173.

<sup>218</sup> Poprzez użycie takiego samookreślenia Jezus wyraża się o swojej własnej pre-egzystencji. R. G. HAMERTON-KELLY, *Pre-existence, Wisdom, and the Son of Man*, Cambridge 1973, s. 100.

<sup>219</sup> Mesjańska egzegeza Dn 7, 13 stanowiła część judaistycznej tradycji interpretacji tego tekstu. Jednakże nieliczne użycie go w tej formie nie przyczyniło się do spopularyzowania tego tytułu i nadania mu publicznego miana tytułu mesjańskiego. Por. P. STUHLMACHER, *The Messianic Son of Man: Jesus' Claim to Deity*, [w:] *The Historical...*, red. DUNN J., D., G.; MCKNIGHT, S., dz. cyt., s. 335-337.

<sup>220</sup> LADD G., E., *A Theology...*, dz. cyt., s. 156-157.

<sup>221</sup> Por. W. J. SIMPSON, *The Resurrection and the Christian Faith*, Grand Rapids 1968, s. 419-420.

góry”<sup>222</sup>), czy ὑπερύψωσεν („wywyższył”<sup>223</sup>) w Flp 2, 9, czy ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ („jest po prawicy Boga”) w Rz 8, 34<sup>224</sup>. Paweł we „wstąpieniu” Jezusa widzi także inną prawdę ważną dla ówczesnego Kościoła – osoby, które wierzą w Jezusa, też dostąpią możliwości pójścia do nieba, w momencie Jego powtórnego przyjścia (np. 1 Kor 15, 20-28; Rz 8, 29-30). W odniesieniu do dusz ludzi sprawiedliwych, którzy umarli przed przyjściem Chrystusa, Paweł stosuje metaforę „snu” τῶν κοιμωμένων, (1 Tes 4, 13; 5, 10; 1 Kor 15, 18-20), którą określa czas oczekiwania, ale także wprost sugeruje, że sprawiedliwe dusze zaraz po śmierci udają się przed oblicze Boże w niebie (Flp 1, 21-24 oraz 2 Kor 5, 1-10)<sup>225</sup>.

Interesujący opis znajduje się w 2 Kor 12, 1- 10, gdzie Paweł sam zostaje „porwany, aż do trzeciego nieba” po to, aby nabyć wiedzę<sup>226</sup>. Oczywiście był to jedynie przedsmak tego, co czeka człowieka przy powtórny przyjsciu Chrystusa<sup>227</sup>.

„Zstąpienie” w *Corpus Paulinum*, również możemy podzielić na dwa człony – związane z imiesłowem καταβάς i odniesienia do Wcielenia. W Ef 4, 8-9 wyrażenie κατέβη εἰς τὰ κατώτερα [μέρη] τῆς γῆς („zstąpił do niższych [części] ziemi”) może odnosić się do Wcielenia, jak również i do zejścia do Szeolu po śmierci, a przed zmartwychwstaniem<sup>228</sup>. Samo κατάβασις jest używane w głównie w odniesieniu do zstąpienia do Szeolu. Może ono jednak również zapowiadać eschatologiczne przyjscie Chrystusa na końcu czasów (1 Tes 4, 16)<sup>229</sup>. Paweł jednakże w szeroki sposób porusza

<sup>222</sup> LSJ, *ad vocem* ἀναβαίνω, I, 1, s. 98; ABRAMOWICZÓWNA, *ad vocem* ἀναβαίνω, I, 1, t. I, s. 132.

<sup>223</sup> LN, *ad vocem* ὑπερύψω, t. 1, s. 734-735.

<sup>224</sup> Por. N. R. GULLEY, *ad vocem* Ascension of Christ, B, [w:] ABD, t. 1, s. 472.

<sup>225</sup> Por. TABOR J., D., *ad vocem* Heaven, ascent to, C, [w:] ABD, t. 3, s. 92-93.

<sup>226</sup> Por. TABOR J., D., *ad vocem* Heaven, ascent to, A, [w:] ABD, t. 3, s. 93. Takie rozumienie “wcielenia” doskonale koresponduje z twierdzeniem BERNARD J. H., MCNEILE A. H., *Gospel...*, dz. cyt., t. 1, s. 111, w którym „wcielenie” z J 3, 13 nie odnosi się do Wniebowstąpienia, lecz do znajomości sekretów niebieskich, które są dostępne tylko dla tego, który z nieba zstąpił.

<sup>227</sup> Por. J. D. TABOR, *Things Unutterable: Paul's Ascent to Paradise in its Greco-Roman, Judaic, and Early Christian Contexts*, Lanham 1986, s. 95. [ten cytat zawdzięczam:] J. B. WALLACE, *Snatched into Paradise (2 Cor 12:1-10). Paul's heavenly journey in the context of early Christian experience*, Berlin 2011, s. 15.

<sup>228</sup> *Textus* pomija wariant πρώτων po κατέβη, który zmieniał by wyrażenie na „zstąpił najpierw”, co tłumaczyłoby takie formowanie się rozumienia tego fragmentu. Wariant jest potwierdzony przez κ<sup>2</sup> B C<sup>3</sup> K L P<sup>vid</sup> Y 104. 365. 630. 1175. 1505. 2464 Ū f m<sup>c</sup> vg sy sa<sup>mss</sup>; Eus, podczas gdy *textus* poświadczają ἰ<sup>46</sup> κ\* A C\* D F G I<sup>vid</sup> 082. 6. 33. 81. 1241s. 1739. 1881 it vg<sup>mss</sup> sa<sup>ms</sup> bo; Ir<sup>lat</sup> Cl<sup>exThd</sup> Ambst. Wariant ten stanowi więc raczej dodatek kopisty, który umieścił tutaj tę glosę, mając na celu wyjaśnienie, iż zstąpienie poprzedzało wstąpienie, podczas gdy *textus* pozostawia dowolność, co do interpretowania kolejności zstąpienia i wstąpienia. Por. A. T. LINCOLN, *Ephesians*, [w:] WBC, t. 42, Dallas 1990, s. 223-224.

<sup>229</sup> Por. J. SCHNEIDER, *ad vocem* καταβαίνω, 2, [w:] TDNT, t. 1, s. 523.

problem Wcielenia. W Flp 2, 7 po raz pierwszy pojawia się wyrażenie nawiązujące do inkarnacji Jezusa w tak bezpośredni sposób<sup>230</sup>. Podobne wnioski można wyciągnąć z hymnu chrystologicznego zawartego w Kol 1, 15-20<sup>231</sup>. Ukazuje się tutaj podświadomy proces formowania się pierwszej teologicznej próby zdefiniowania „zstąpienia” Chrystusa na świat<sup>232</sup>.

Wyrażenie „Syn Człowieczy” nie pojawia się w tekstach św. Pawła. Rozwija on jednak swoją koncepcję Chrystusa w kontekście Adama<sup>233</sup>: Chrystus jest Ostatnim Adamem (1 Kor 15, 45), ale rozpatrywanym w świetle „Syna Człowieczego” z Dn 7, 13 – Syna Bożego, który objawia się, jako „człowiek”, a któremu zostało powierzone panowanie w Królestwie Niebieskim<sup>234</sup>.

---

<sup>230</sup> Paweł wielokrotnie odnosi się do Wcielenia poprzez liczne porównania i metafory – 2 Kor 8, 9 (Chrystus „bogaty” – w stanie preegzystencji, wcielenie jako „stanie się ubogim”); w Rz 8, 3 to Bóg zsyła swojego Syna „w ciele podobnym do ciała grzesznego”; czy 1 Kor 15, 46-49 w którym zmartwychwstały Chrystus jest poniekąd prototypem wskrzeszonego rodzaju ludzkiego. Por. DUNN J., D., G., *ad vocem* Incarnation, F, 1, [w:] ABD, t. 3, s. 402.

<sup>231</sup> Ten sam motyw występuje w 1 Kor 8, 6. Słownictwo oraz ukierunkowanie tekstu opisuje bardziej znaczenie Chrystusa, niż Jego Wcielenie, ale poprzez użycie tak wielu sformułowań bliskich inkarnacji, możemy zaobserwować tworzenie się pierwszej koncepcji „wcielenia”. Por. DUNN J., D., G., *ad vocem* Incarnation, F, 2, [w:] ABD, t. 3, s. 402-403.

<sup>232</sup> Sposób dzisiejszej interpretacji tekstów św. Pawła nie jest współmierny z bezpośrednim celem ich napisania. Dla Pawła te teksty mają raczej odmienny charakter – stanowią środek do ukazania solidarności Chrystusa z ludzkością. Dopiero wraz z rozwojem teologii Wcielenia, Kościół powrócił do tych tekstów i rozpatrywał je przez pryzmat inkarnacji Jezusa. Por. C. R. HOLLADAY, *New Testament Christology: A Consideration of Dunn's Christology in the Making*, [w:] *Semeia* 30, red. JEWETT, R., dz. cyt., s. 68-69.

<sup>233</sup> Można tutaj dopatrywać się również filologicznego podobieństwa – zwrot *וְיֶלְדָה אֶת-בְּנֵי-אָדָם* (np. w Księdze Ezechiela pojawia się aż 90 razy) ma swój źródłosłów w hebr. *בֶּן-אָדָם* (*ben adam*), czyli dosłownie „syn Adama” – jako określenie przynależności do rodzaju ludzkiego. Samookreślenie się przez Jezusa mianem „Syna Człowieczego” mogło nieść bezpośrednie skojarzenie ze znacznie częściej używanym w Starym Testamencie *ben adam*, niż *barnasha*.

<sup>234</sup> Por. S. KIM, *Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel*, Grand Rapids 2002, s. 209.

### 3. “WYWYŻSZENIE PRZEZ MOJŻESZA WĘŻA NA PUSTYNI”

#### 3.1. Wprowadzenie

Wywyższenie przez Mojżesza węża na pustyni ujęte w J 3, 14 bezpośrednio nawiązuje do ukrzyżowania Chrystusa (które samo w sobie dla Jana było wywyższeniem<sup>235</sup>). Dlatego w tej części pracy pragnę zwrócić uwagę na interpretację Starotestamentalnego wydarzenia zawartego w Lb 21, 4-9, symbolikę węża oraz samo ukrzyżowanie i jego teologiczne znaczenie.

#### 3.2. Myśl łacińska i grecka

Rozpatrując J 3, 14 w kontekście myśli łacińskiej i greckiej trzeba skupić się raczej na poszczególnych elementach – wężu oraz samym ukrzyżowaniu, gdyż nie posiadamy żadnych źródeł odnoszących się do historii wywyższenia przez Mojżesza węża na pustyni.

Symbolika węża w kulturze greckiej ma ambiwalentny charakter. Z jednej strony w legendzie o Laokoonie<sup>236</sup> wąż zostaje przedstawiony jako symbol zła i śmierci, lecz z drugiej strony poprzez obserwacje ciągłego procesu odradzania się gadów bardzo często twierdzono, iż jest on powiązany w pewien sposób z księżycem. Takie rozumowanie automatycznie prowadziło do kojarzenia węża z nieśmiertelnością (wąż Uroboros) oraz procesem odradzania się życia w człowieku (np. mit o Asklepiosie<sup>237</sup>;

---

<sup>235</sup> Por. SCHNACKENBURG R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 397.

<sup>236</sup> Laokoon był tym kapłanem w Troi, który słusznie twierdził wraz ze swoimi synami, że drewniany koń był podstępem Greków. Jednakże podczas próby przekonania ludu o tym, dwa ogromne węże wyszły z morza i pożarły Laokooną, co miało być znakiem bożym, jakby ten bluźnił przeciw bogom. Oczywiście jak się później okazało, Laokoon miał rację i Grecy dzięki podstępowi zdobyli Troję. Por. PARANDOWSKI J., *Mitologia...*, dz. cyt., Warszawa 1990, s. 184.

<sup>237</sup> Asklepios był synem boga Apollina i nimfy Koronis. Dzięki wiedzy, którą posiadał od Chajrona, był on w stanie nie tylko leczyć ludzi, ale nawet poznał sposoby wskrzeszania zmarłych. Takie praktyki nie podobały się bogom, co doprowadziło do tego, że Zeus zabił Asklepiosa piorunem. Cześć Asklepiosa, jako boga-lekarza rozszerzyła się jednak po całej Grecji. Ludzie odrzucili poetycką legendę o śmierci i usilnie wierzyli, iż Asklepios żyje w ziemi pod postacią węża obdarzonego wielkim rozumem oraz posługującego się ludzką mową. Istotny fakt stanowi to, iż od IV przed Chr. ta religijność wzrosła do tego stopnia, że stał się on praktycznie jedynym bogiem, zwanym nawet „zbawicielem”. Interesujący opis przedstawia cesarza Juliana (ostatni wyznawca religii helleńskiej): „Syn boży, Asklepios, zstąpił z nieba na ziemię i w Epidauros zjawił się w ludzkiej postaci. (...) Jest zbawcą zarówno grzesznej duszy, jak i chorego ciała”. Sztuka przedstawiała Asklepiosa z laską, wokół której wije się wąż. Por. PARANDOWSKI J., *Mitologia...*, dz. cyt., s. 99-101.



jego rzymskim odpowiednikiem jest Eskulap). Symbolika węża odgrywa ważną rolę w misteryjnych kultach greckich<sup>238</sup>.

W literaturze greckiej żaden z czasowników nie oznaczał bezpośrednio „ukrzyżowania”<sup>239</sup>. Do opisanego tego typu egzekucji stosowano raczej określenie „powieszenie”<sup>240</sup>.

Inaczej wygląda sprawa w literaturze łacińskiej. Większość tekstów nie definiuje pojęcia *crux*, jako dwie skrzyżowane belki będące narzędziem do wykonania kary śmierci<sup>241</sup>. Pochodzący od *crux* imiesłów *cruciatu*s używany był do opisu szerszej ilości kar i tortur, a nie tylko ukrzyżowania. Biorąc jednak pod uwagę kryteria stanowiące definicję „ukrzyżowania”<sup>242</sup>, tylko tekst Seneki z *Dialogów* (I, 3. 9-10) odpowiada opisowi śmierci Chrystusa. Stąd można przedstawić tezę, iż ten sposób wykonywania kary ukrzyżowania wciąż ewoluował zarówno w czasach życia, jak i po śmierci Jezusa<sup>243</sup>.

### 3. 3. *Stary Testament*

Starotestamentalne wydarzenie, do którego nawiązuje J 3, 14 zostaje opisane w Lb 21, 4-9. Lud Izraelski wyraził swoje niezadowolenie z pokarmu, którym jest manna oraz z braku wody. Skutkiem licznych skarg skierowanych przeciwko Bogu i Mojżeszowi<sup>244</sup> była kara boska w postaci kąsających węży, o jądzie palącym<sup>245</sup>, które

---

<sup>238</sup> Por. K. KOŚCIELNIAK, *Zło osobowe w Biblii: Egzegetyczne, historyczne, religioznawcze i kulturowe aspekty demonologii biblijnej*, Kraków 2002, s. 68-69.

<sup>239</sup> W pismach Plutarcha (*De Sera numinis vindicta* 9, II, 554a), Artemidora z Efezu (*Oneirocritica*, II, 53, p. 152, 4nn) i Diodorusa Sycylijskiego (*Ἱστορικὴ Βιβλιοθήκη*, 2, 18) użyty zostaje rzeczownik *σταυρός* jako narzędzie tortur i forma kary śmierci. Por. SCHNEIDER. J., *ad vocem σταυρός*, [w:] TDNT t. 7, s. 574.

<sup>240</sup> Por. G. SAMUELSSON, *Crucifixion in Antiquity*, Tübingen 2013, s. 147.

<sup>241</sup> W opisach kar brak konkretnej definicji, która potwierdzałaby współczesne znaczenie. Co więcej, Pliniusz Starszy używa *crux* do opisanego urządzenia, na które lew mógłby być nabity, a także jako specjalny stelaż, na którym wieszano winorośl. Seneka Młodszy i Katullus opisywali w ten sposób pale do nabijania ludzi. Por. SAMUELSSON G., *Crucifixion...*, dz. cyt., s. 203.

<sup>242</sup> Egzekucja, poprzez powieszenie, w którym ofiara ma przybite lub przywiązane kończyny do poprzecznej części narzędzia kary; samo narzędzie jest w formie żerdzi lub pala wbitego pionowo w ziemię, a dodatkowo egzekucja ma formę publiczną, mając na celu ukazanie śmierci i hańby, która spotkała złoczyńcę. Por. SAMUELSSON G., *Crucifixion...*, dz. cyt., s. 206.

<sup>243</sup> Por. SAMUELSSON G., *Crucifixion...*, dz. cyt., s. 205-206.

<sup>244</sup> To jest ostatnia przytoczona skarga Izraelitów w Księdze Liczb. Zazwyczaj ludzie kierowali swoje skargi wobec Mojżesza, czy Aarona (Lb 14, 36; Wj 15, 24; 17, 3), lub bezpośrednio do Boga (Wj 16, 7-8; Lb 14, 17.29.45; 16, 11; 17, 17; 27, 3) tutaj po raz pierwszy i jedyny jest ona skierowana wobec obu tych instancji. Co więcej, dotyczy ona manny – niebiańskiego chleba, co mogło znacznie przyczynić się do gwałtowności reakcji Boga. Por. D. T. OLSON, *Numbers*, [w:] *Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Louisville 2012, s. 135; por. także: J. LEMAŃSKI, *Mojżesz i Nehusztan (Lb 21,*

przynosiły śmierć wielu Izraelitom. Dopiero przyznanie się do winy, żal i prośba wstawiennicza Mojżesza dała ratunek od Boga. Mojżesz, za poleceniem Pana, sporządził miedzianego węża<sup>246</sup> i umieścił go na wysokim palu, a każdy ukąszony Izraelita, który spojrzał na węża, pozostawał przy życiu. Wydarzenie opisane w Lb 21, 4-9 może być tłumaczone na wiele sposobów<sup>247</sup>, jednakże właściwy sens oddaje Mdr 16, 5-11, gdzie wąż staje się znakiem zbawienia, lecz ocalenie od śmierci nie pochodzi od niego, a od Boga<sup>248</sup>.

Funkcjonowanie węża jako symbolu nie było obce w ówczesnych czasach. Początki tego znaku wywodzą się spośród ludów kananejskich<sup>249</sup>, z którymi Izraelici

---

4-9; 2 Krl 18, 4). *Próba analizy historii jednej tradycji*, [w:] *Collectanea Theologica*, t. 71, nr 4/2001, s. 9.

<sup>245</sup> Interesujące jest tutaj określenie *śārāf*. Trudno odnaleźć prawidłowy desygnat tego określenia. W Iz 6, 2-3 opisuje ono Serafimy. Jednakże chodziło tutaj raczej o konkretny rodzaj węża, a nie postać legendarną. D. J. WIESEMANN, *Flaying Serpents?*, [w:] *Tyndale Bulletin* 21/1982, s. 108-110 mówi o rodzaju insektów przenoszących choroby, lecz określenie *nahash* jasno mówi, że podmiotem jest wąż. Inną hipotezę wysuwa J. FELIKS, *The Animal world of the Bible*, Tel Aviv 1962, s. 107, który podaje, iż może chodzić o kobrę (wykonywała ona skoki między drzewami, przez co uważano, że "lata" – w nawiązaniu do Iz 14, 29; 30, 6). Występowanie zarówno jakiegokolwiek gatunku kobry jak i drzew na pustyni Negeb jest bardzo wątpliwe. Mimo licznych tez, wciąż pojawia się trudność przy próbie wyjaśnienia terminu *śārāf*. Por. J. D. W. WATTS, *Isaiah 1-33*, [w:] WBC 24, Waco 1985, s. 396.

<sup>246</sup> Rzeczownik נחשית – *nehoshet* może być tłumaczony, jako „miedź” oraz „brąz”. Wydaje się bardziej prawdopodobne, iż wąż został zrobiony z twardszego materiału, jakim jest brąz (połączenie miedzi i cyny), niż z czystej miedzi. Dodatkowym tłumaczeniem *nehoshet* może być „mosiądz”, który pomimo nielicznych świadectw o używaniu go, był raczej mało znany i praktycznie nieużywany w tamtych czasach. Por. G. B. GRAY, *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers*, [w:] *International Critical Commentary*, Edinburgh 1903, s. 276-278.

<sup>247</sup> T. NELSON, *The Chronological Study Bible*, Nashville 2008, s. 172 przedstawia trzy najczęściej stosowane objaśnienia tego tekstu:

1. Odlany wąż stanowił obiekt pozytywnie działającej magii – forma amuletu, talizmanu mającego chronić przed śmiercią.
2. Symbol mocy Boga nad jadowitymi wężami. „Spojrzenie”, stanowiło wołanie, modlitwę, gdyż pomoc nie pochodziła od węża, lecz bezpośrednio od Boga.
3. Wąż był rodzajem pośrednika między Bogiem, a ludźmi. Izraelici mogli interpretować to wydarzenie, jako utworzenie swoistego „bożka”, który miał przynieść im uzdrowienie. To wyjaśniałoby późniejszy kult Nechusztana.

Wąż w tradycyjnej koncepcji kulturowej ówczesnych narodów Bliskiego Wschodu był symbolem medycyny. Zostaje on tutaj połączony z rytuałem na wskroś religijnym (formą pokuty i modlitwy). Por. B. C. BIRTCH, *A Theological Introduction to the Old Testament*, Nashville 1999, s. 144.

<sup>248</sup> Intencja narratora jest jasna – nie samo spojrzenie, ale akt, który wymusza zaufanie Bogu oraz zrozumienie przez lud Izraela swojego grzechu. Por. LEMAŃSKI J., *Mojżesz...*, dz. cyt., s. 15.

<sup>249</sup> Wąż w kultach kananejskich stanowił symbol uzdrowienia i odrodzenia. Był on zazwyczaj kojarzony z boginią-matką Aszerą. Wykopaliska archeologiczne potwierdzają wcześniejsze pochodzenie tego kultu - mała figurka węża pochodząca z czasów przed-Izraelskich została znaleziona w Gezer, a w Hazor odnaleziono tabliczkę z brązu przedstawiającą kobietę otoczoną dwoma wężami. Por. K. R. JOINES, *Bronze serpent in the Israelite cult*, [w:] *Journal of Biblical Literature*, t. 87, cz. 3, 1968, s. 247-248; por. także: M. FISHBANE, *ad vocem* Copper Serpent, the, [w:] EJ, t. 5, s. 214.

mieli bezpośredni kontakt, co mogło spowodować późniejsze przekształcenie się tego znaku w kult i adaptację pogańskich praktyk<sup>250</sup>. Późniejsza ewolucja stanowi jednak błąd w interpretacji polecenia Mojżesza, wąż nie miał być obiektem kultu, ale znakiem ratunku, na który trzeba było spojrzeć, aby zostać uzdrowionym<sup>251</sup>.

W języku hebrajskim można zauważyć podwójną symbolikę czasownika *nasah* („wywyższyć”<sup>252</sup>), który jest prezentowany zarówno jako „śmierć” jak i „gloryfikację” (Rdz 40, 13.19). Ciekawą zależność wykazuje również aramejski czasownik *zeqap* oznaczający jednocześnie „ukrzyżowanie/powieszenie” i „wywyższenie”<sup>253</sup>. Tak bliski stosunek tych dwóch znaczeń obliguje do głębszej analizy sensu tych wyrażenia w kontekście Starego Testamentu.

Sam termin „ukrzyżowanie” nie pojawia się w Starym Testamencie wprost, jednakże jego najbliższą i najczęściej używaną formą<sup>254</sup> jest „powieszenie” (z hebr. תָּלָה – *tālā*), które oznaczało (w stosunku do kar ludzkich) powieszenie ciała na drzewie już po egzekucji<sup>255</sup>. LXX tłumaczy go przez czasownik κρεμάννυμι („powiesić”<sup>256</sup>),

---

<sup>250</sup> Izraelici nadali wężowi zrobionemu przez Mojżesza miano Nechusztan (prawdopodobnie nazwa powstała od hebr. - *naḥash* („wąż”) i *nehoshet* („miedź/braź”), oraz czasownika *niḥesh* („przewidywać przyszłość”), a następnie po osiedleniu się składali mu ofiary, tworzyli stele oraz aszery. Prawdopodobnie stał on na podwyższeniu na placu świątynnym, jako pamiątka wydarzenia opisanego w Lb 21, 4-9. Jednakże z czasem ludzie zaczęli uważać, iż sam wąż posiada uzdrawiającą moc, co dało początek kultowi. Kres temu kultowi, który trwał aż do VIII wieku przed Chrystusem, stawia król Ezechiasz (2 Krl 18, 4). Por. FISHBANE M., *ad vocem* Copper Serpent, the, [w:] EJ, t. 5, s. 214; por. także: Por. M. HARAN, S. D. SPERLING, *ad vocem* Nehushtan, [w:] EJ, t. 15, s. 64.

<sup>251</sup> Mimo podobieństwa między procesem tworzenia węża i złotego cielca z Wj 32, 1-35, wąż był stworzony jako przedmiot mający na celu zapobieżenie kryzysowi, a nie jako forma kultu. Było to też *panaceum* dane od Boga, dlatego nie należy przypisywać utworzenia tego kultu Mojżeszowi. Por. P. J. BUDD, *Numbers*, [w:] WBC, t. 5, Dallas 1984, s. 233-234.

<sup>252</sup> Por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, *ad vocem* תָּלָה, 4 i 6, s. 724.

<sup>253</sup> Por. BROWN R. E., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 146.

<sup>254</sup> Inne formy, które pojawiają się w Starym Testamencie: *śim* oraz *nāṭan* (Rdz 26, 43; 40, 5.8.21,28,33), *ntn* hofal (2 Sm 18, 9), *ḥnq* nifal (2 Sm 17, 23 jako „powiesił się”) i piel (Ne 2, 13 – „nadusił”), oraz przede wszystkim *yq* hifil (Lb 25, 4; Sm 21, 6.9 – „powiesić”, lecz także tłumaczone jako „zrzucić ze wzgórza”) i hofal (2 Sm 21, 13). Por. MULDER M., J., *ad vocem* תָּלָה, *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G. J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H-J. FABRY, t. 15, Stuttgart 2006, s. 669.

<sup>255</sup> Wobec kar zastosowanych w Lb 25, 4 i 2 Sm 21, 6.9 istnieje domniemanie, iż mogły one być wykonane na wciąż żywym skazańcu, lub nawet stanowić karę śmierci. Por. MULDER M. J., *ad vocem* תָּלָה, *Theological Dictionary of the Old Testament*, dz. cyt., s. 667; por. także: SAMUELSSON G., *Crucifixion...*, dz. cyt., s. 234-235.

<sup>256</sup> LSJ, *ad vocem* κρεμάννυμι/κρεμάζω, II, 2, s. 993; ABRAMOWICZÓWNA, *ad vocem* κρεμάννυμι, II, 2, t. 2, s. 712. Ten czasownik jest użyty w Nowym Testamencie w Łk 23, 39, gdzie pomimo tłumaczenia „powieszono”, odnosi się do ukrzyżowania jednego ze złoczyńców. W Dz 5, 30; 10, 39 i Ga 3, 13 pojawia się sformułowanie κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου, paralelne do sformułowań ze Starego Testamentu, jednakże opisujące ukrzyżowanie Jezusa, jako formę kary przez powieszenie na drzewie.

wyjątek stanowi Est 7, 9, gdzie pojawia się czasownik σταυρόω („ukrzyżować”<sup>257</sup>), używany w Nowym Testamencie do opisywania ukrzyżowania Jezusa. Trzeba jednak zaznaczyć, że rzymskie sposoby krzyżowania ludzi (w tym ukrzyżowanie Jezusa), ukazują tylko niewielką część praktyk, jakimi w ówczesnych czasach były kary wykonywane poprzez powieszenie na drzewie<sup>258</sup>. Niektóre podobieństwa zawarte w formie i okolicznościach wykonywania tych kar mogły przyczynić się do późniejszego kojarzenia rzymskiego sposobu ukrzyżowania z karami do których nawiązuje Stary Testament<sup>259</sup>.

Punktem zwrotnym w podstawowej interpretacji terminu „wywyższenia”, jest nowe znaczenie gloryfikacji prezentowane przez Iz 52, 13 – 53, 12. W czwartej pieśni Sługi Jahwe, LXX stosuje ὑψωθήσεται i δοξασθήσεται jako dwa stopnie<sup>260</sup> wywyższenia Mesjasza. Czasowniki te są synonimicznie stosowane w Nowym Testamencie w odniesieniu do pasji Jezusa. Owo „wywyższenie” dokonuje się po uprzednim poniżeniu, cierpieniu i śmierci, co daje podstawy do szerszej interpretacji tego fragmentu w świetle ukrzyżowania Chrystusa<sup>261</sup>.

### 3. 4. Ewangelie synoptyczne

Wywyższenie Jezusa, o którym mowa w J 3, 14 ma swoje paralelne odpowiedniki. Nie nawiązują one bezpośrednio do Lb 21, 4-9, jednakże poruszają temat ukrzyżowania. W Ewangeliach synoptycznych Chrystus w trzech miejscach zapowiada swoją śmierć (Mk 8, 31; 9, 31; 10, 33-34 i par.). Chrystus ma świadomość tego, że musi umrzeć; śmierć tutaj nie jest nieszczęśliwym wypadkiem, czymś zaskakującym. W tych fragmentach Jezus definiuje swoją rolę mesjańską oraz tłumaczy, iż zawiera się ona w

---

<sup>257</sup> LSJ, *ad vocem* σταυρόω, II, s. 1635; ABRAMOWICZÓWNA, *ad vocem* σταυρόω, 2, t. 3, s. 97. Użycie tego pojęcia nie implikuje jednakże jego odniesienia do sposobu ukrzyżowania znanego z Nowego Testamentu. Por. SAMUELSSON G., *Crucifixion...*, dz. cyt., s. 235.

<sup>258</sup> Por. D. W. CHAPMAN, *Ancient Jewish and Christian Perceptions of Crucifixion*, Tübingen: Mohr-Siebeck 2008, s. 30.

<sup>259</sup> To tłumaczyłoby takie zastosowanie czasownika κρεμάννυμι w Łk 23, 39, Dz 5, 30; 10, 39 i Ga 3, 13.

<sup>260</sup> LXX pomija tłumaczenie hebrajskiego czasownika קָוַם. Połączenie tych trzech wyrażen może odnosić się do konkretnego procesu: rozpoczęcia wywyższenia, kontynuacji i efektu końcowego, co można bezpośrednio odnieść do historycznego wypełnienia przez Jezusa – zmartwychwstania, wniebowstąpienia i królowania z Bogiem w Królestwie Niebieskim. Por. C. F. KEIL, F. DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament*, Edinburgh 1891, s. 501.

<sup>261</sup> Wpływ Iz 52, 13nn można zauważyć zarówno u Synoptyków, św. Pawła, ale chyba najbardziej u św. Jana, który rozwija tę myśl teologiczną sugerując, że już samo cierpienie i śmierć Jezusa były elementem „wywyższenia”. Por. R. BAUCKHAM, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, Grand Rapids 2008, s. 47-49.

potrzebie cierpienia i oddania życia w celu odkupienia ludzi<sup>262</sup>. Pierwsza oraz druga zapowiedź w odróżnieniu od trzeciej, nie przedstawiają dokładniejszego opisu męki, lecz tylko zaznaczają jej konieczność. Różnice<sup>263</sup> pomiędzy tymi tekstami przemawiają za ich oryginalnością, przez co zapowiedzi nie stanowią *vaticinia ex eventu*, lecz odwzorowanie autentycznych słów Chrystusa, które zostały zachowane w tradycji pierwotnego Kościoła<sup>264</sup>.

Ewangelie synoptyczne prezentują opis ukrzyżowania, który jest silnie nacechowany emocjonalnie oraz ma charakter kerygmaticzny i kultyczny<sup>265</sup>. Na podstawie świadectwa z Mt 27, Mk 15 i Łk 23 można nakreślić rys samego ukrzyżowania. Miejszem ukrzyżowania była Golgota<sup>266</sup>, skaliste wzniesienie, które wystawało ok. 12 m w stosunku do kamieniołomu<sup>267</sup>. Zanim Jezus został ukrzyżowany, pojawia się informacja w Mk 15, 23 o podaniu środka uśmierzającego ból. Był to jeden z elementów typowo żydowskich – był to zwyczaj obcy Rzymianom, a jest poświadczany przez przekaz talmudyczny. Jezus jednak nie przyjmuje tego napoju<sup>268</sup>. Kolejnym typowo żydowskim elementem było użycie gąbki nasączonej octem i podanie jej Chrystusowi na trzcinie, również jako środek przeciwbólowy (Mk 15, 36)<sup>269</sup>. Użycie krótkiej trzciny przyczynia się do twierdzenia, iż Jezus był raczej ukrzyżowany na krótszej wersji krzyża *crux commissa* (w kształcie litery „T”) niż na większym *crux immissa* (przypominający kształtem „+”). W przypadku *crux commissa*, belka poprzeczna (zwana *patibulum*) była wyciągana na pionową belkę (o wysokości

---

<sup>262</sup> Por. C. A. EVANS, *Mark 8:27–16:20*, [w:] WBC, t. 34b, Dallas 2002, s. 3-4.

<sup>263</sup> Można zauważyć, iż w pierwszej zapowiedzi za śmierć odpowiedzialni są starsi, arcykapłani oraz uczeni w Piśmie (Mk 8, 31), w drugiej odpowiedzialność zostaje zrzucona na pogan (Mk 9, 31), a w trzeciej na obie te społeczności (Mk 10, 33). Można również wykluczyć ewolucyjny proces tworzenia tych zapowiedzi, gdyż druga jest krótsza od pierwszej. Trudno mówić tutaj o późniejszym dodatku redakcyjnym bądź edytorskim, gdyż znaczenie tego tekstu jest zbyt wielkie (pierwotny Kościół zwracał szczególną uwagę na oddzielenie swojego nauczania od bezpośredniego nauczania Chrystusa w nawet dużo mniej znaczących kwestiach). Fakt przewidywania swojej śmierci nie jest również czymś dziwnym, podobny fakt można spotkać np. u św. Pawła w Dz 20, 22-23. Por. J. R. EDWARDS, *The Gospel According to Mark*, [w:] *The Pillar New Testament Commentary*, Grand Rapids 2002, s. 319-320.

<sup>264</sup> Por. EDWARDS J., R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 320.

<sup>265</sup> Por. J. SCHNEIDER, *ad vocem σταυρός*, [w:] TDNT, t. 7, s. 574.

<sup>266</sup> Ewangelściści używają również terminu “miejsce Czaszki” (np. Mk 15, 22 oraz par.) opierając je na hebrajskim *golgota* (z czasem zanikło drugie „l”), które oznaczało czaszkę. Przypuszcza się, że to wzgórze miało wygląd czaszki. Należy również traktować wszelkie teksty o domniemanej czaszce Adama, znajdującej się pod miejscem śmierci Chrystusa, jako legendy. Por. J. GNILKA, *Jezus z Nazaretu*, Kraków 2005, s. 408.

<sup>267</sup> Por. R. REISNER, *Golgota und die Archäologie*, [w:] *Bibel und Kirche*, t. 40, 1985, s. 21-26.

<sup>268</sup> Por. GNILKA J., *Jezus...*, dz. cyt., s. 409.

<sup>269</sup> Por. G. R. OSBORNE, *ad vocem Crucifixion*, [w:] BEotB, t. 1, s. 556-557.

człowieka) a następnie przybijana do niej od góry<sup>270</sup>. Pozostaje jednak pytanie gdzie zostałby umieszczony napis sporządzony na rozkaz Piłata, co przemawia jednak za użyciem *crux immissa*. Jezus do krzyża był przybity najprawdopodobniej nie tylko za ręce, lecz również i za nogi. Gwoździe wbijane były w nadgarstki oraz w stopy<sup>271</sup>, a pod nogami była umieszczana specjalna podpórka, która zapobiegała oberwaniu się ciała z krzyża, ale jednocześnie przedłużała czas kaźni. Dodatkowym elementem pogardy było odarcie z szat, co sprawiło, iż skazańcy wisieli nago<sup>272</sup>. Biorąc pod uwagę tak ogromny charakter męki i cierpienia, połączony z poniżeniem i doświadczeniem pogardy od osób będących świadkami tego „widowiska”, nie dziwi świadectwo św. Łukasza, który zauważa, że przy Chrystusie pod krzyżem zostaje tylko nieliczne grono znajomych. Co więcej, podczas egzekucji byli świadkami ukrzyżowania z dystansu, nie identyfikowali się z Jezusem bezpośrednio. Ukrzyżowanie Jezusa dla wielu oznaczało ukrzyżowanie nadziei, która była w Nim pokładana<sup>273</sup>. Z drugiej strony, już od początku krzyż jest źródłem nawrócenia. Wyznanie setnika z Mk 15, 39 jest pierwszym po śmierci Jezusa świadectwem uznania Go za Syna Bożego. Staje się ono tym wartościowsze, iż pochodzi od osoby, która bezpośrednio była odpowiedzialna za ukrzyżowanie Chrystusa<sup>274</sup>.

### 3. 5. *Corpus Paulinum*

Paweł w swoim nauczaniu praktycznie w każdym liście nawiązuje do śmierci Chrystusa (1 Kor 1, 17n; Gal 5, 11; 6, 12.14; Ef 2, 16; Flp 2,8; Kol 1, 20; 2,14), oraz ukrzyżowania (1 Kor 1, 23; 2, 2; Gal 3, 1; 2 Kor 13, 4)<sup>275</sup>. Pasja Chrystusa i jej następstwo – zmartwychwstanie, stanowią centrum nauczania i teologii Pawłowej<sup>276</sup>. Można nawet mówić swoistej „teologii krzyża”, która stanowi podstawę zbawienia, punkt wyjściowy teologii oraz sedno myśli chrześcijańskiej<sup>277</sup>. Paweł w ukrzyżowaniu

<sup>270</sup> Por. F. T. ZUGIBE, *The Crucifixion of Jesus: A Forensic Inquiry*, New York 2005, s. 57.

<sup>271</sup> Posiadamy tylko jedno antropologiczne świadectwo, które ukazuje tę formę ukrzyżowania. W 1968 roku w Jerozolimie odkryto kryptę z ponad 30 szkieletami Żydowskich skazańców. Jednym z nich był szkielet młodego człowieka, który został ukrzyżowany, a jego stopy wciąż były przebite gwoździem. Por. ZUGIBE F., T., *The Crucifixion...*, dz. cyt., s. 52.

<sup>272</sup> Por. GNILKA J., *Jezus...*, dz. cyt., s. 409.

<sup>273</sup> Por. LADD G., E., *A Theology...*, dz. cyt., s. 352.

<sup>274</sup> Por. EDWARDS J., R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 320.

<sup>275</sup> Por. LADD G., E., *A Theology...*, dz. cyt., s. 465.

<sup>276</sup> Por. J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids 2006, s. 208.

<sup>277</sup> Zbawienie nie może się dokonać bez krzyża, bez którego nie byłoby zmartwychwstania czy powtórnego przyjścia. Krzyż nie jest odrębnym i odizolowanym aspektem teologii, jest jej podstawą i fundamentem. Z krzyża też wynikają twierdzenia chrześcijańskie, które dotyczą etyki, życia chrześcijańskiego, antropologii itd. Zarówno doktryna objawienia, jak i zbawienia, tak często ukazywane

Chrystusa zauważa skrajne posłuszeństwo Boskiej woli (Flp 2, 8) i miłości (Gal 2, 20). Ukazuje również moc i mądrość Boga (1 Kor 1, 24; 2 Kor 13, 4). Krzyż staje się dla Pawła symbolem odkupienia grzechów<sup>278</sup> (Rz 3, 25; Kol 2, 14) i „przekleństwa Prawa”<sup>279</sup> (Gal 3, 13), a to skutkuje pojednaniem i pokojem (Kol 1, 20; Ef 2, 16). Paweł podkreśla również potrzebę „ukrzyżowania” starego, grzesznego siebie, aby jako wyznawca Chrystusa wyzbyć się złych przyzwyczajęń (Rz 6, 6; Gal 2, 20; 6, 14). Prawo nie ma już władzy nad takim człowiekiem, który „umarł” z Chrystusem (Gal 2, 19). Głoszenie tego typu poglądów spotkało się jednak z dezaprobatą i przyczyniło się nawet do prześladowań Pawła (Gal 6, 12)<sup>280</sup>. Ukrzyżowanie było dla Żydów czymś gorszącym (1 Kor 1, 23), Mesjasz miał być wszechpanującym królem, a nie ukrzyżowanym kryminalistą<sup>281</sup>. Św. Paweł w 1 Kor 1, 18-25 i Ga 3, 13 podkreśla ten fakt, ukazując jak bardzo negatywnie był odbierany ten proces w ówczesnych czasach<sup>282</sup>. Co więcej, sama idea oddania życia poprzez śmierć na krzyżu była „głupstwem” dla pogan – taka forma cierpienia stanowiła najbardziej upokarzającą i hańbiącą śmierć z rzymskiego repertuaru kar<sup>283</sup>.

Listy świętego Pawła zawierają również liczne świadectwa wcześniejszych tradycji, które zostały przez niego zinterpretowane, lub przeredagowane. W Rz 3, 24-26 można znaleźć potwierdzenie tego, iż przedpawłowa tradycja nie podkreślała tak zdecydowanie znaczenia krzyża, który stanowi bardzo ważny punkt w nauczaniu Pawła. Przykład właściwego znaczenia krzyża u Pawła można dostrzec w Flp 2, 8 (tekście, który pochodzi z tradycji przedpawłowej) i dodatku „śmierci krzyżowej”. Wprowadza on zaburzenie w rytmie tekstu potwierdzając, iż prawdopodobnie jest to osobisty

---

oddzielnie, w krzyżu się zbiegają. Por. A. E. MCGRATH, *ad vocem* Krzyż, teologia krzyża, [w:] *Słownik Teologii św. Pawła* [dalej: STŚP], red. G. F. HAWTHORNE, R. P. MARTIN, D. G. REID, red. wyd. pol. K. BARDSKI, Warszawa 2010, s. 418.

<sup>278</sup> Termin *ἰλαστήριον* występujący tylko w Rz 3, 25 może być różnorako interpretowany. L. MORRIS, *The Apostolic Preaching of the Cross*, Grand Rapids 1965, s. 195 mówi o działaniu, które ma na celu uśmierzenie gniewu Boga. Śmierć Chrystusa nie jest jednak formą naprawy grzechu, lecz przebłaganiem Boga. Tym terminem LXX określa „Przebłagalnię” Arki Przymierza, która była skrapiana krwią właśnie w formie ekspiacji. Por. MCGRATH A., E., *ad vocem* Krzyż, teologia krzyża, [w:] STŚP, s. 421.

<sup>279</sup> W nawiązaniu do Pwt 21, 23, osoba powieszona na drzewie miała być pogrzebana po śmierci tego samego dnia, była ona bowiem przeklęta przez Boga. Paweł prawdopodobnie sam używał tego argumentu przeciwko wyznawcom Chrystusa przed swoim nawróceniem. Por. DUNN J., D., G., *The Theology...*, dz. cyt., s. 209

<sup>280</sup> Por. G. G. O'COLLINS, *ad vocem* Crucifixion, E, [w:] ABD, t. I, s. 1210.

<sup>281</sup> Por. LADD G., E., *A Theology...*, dz. cyt., s. 352.

<sup>282</sup> Por. J. B. GREEN, *ad vocem* Ukrzyżowanie, [w:] STŚP, s. 878.

<sup>283</sup> Por. DUNN J., D., G., *The Theology...*, dz. cyt., s. 209.

dodatek Pawła<sup>284</sup>. Bardzo ważnym źródłem pozostaje List do Galatów, w którym św. Paweł ukazuje sens bycia chrześcijaninem przez pryzmat krzyża. Krzyż wyzwala z „przekleństwa Prawa” (Gal 3, 13), jest miejscem ukrzyżowania swojej grzesznej przeszłości (Gal 2, 19-20), co skutkuje życiem w jedności z Chrystusem. Krzyż wiąże się też z prześladowaniami (Gal 6, 12), dlatego Apostoł wzywa do chlubienia się jedynie z krzyża i dążenia do wyrzeczenia się tego co światowe (Gal 6, 14)<sup>285</sup>. Mimo to Paweł nie przytacza żadnych słów Chrystusa, które zostały wypowiedziane na krzyżu, a które znajdują swoje świadectwo w Ewangeliach<sup>286</sup>.

Wydarzenia z Wielkiego Piątku nie stanowią dla Pawła jedynie przejściowego etapu. W 1 Kor 1, 23<sup>287</sup> zostaje użyty imiesłów ἐσταυρωμένον („ukrzyżowanego”), który w języku greckim jest w stronie biernej czasu przeszłego dokonanego. Ma to ogromne znaczenie, gdyż podkreśla, iż ukrzyżowanie dokonało się w przeszłości, ale jego skutki trwają w teraźniejszości. Zmartwychwstanie nie umniejsza znaczenia ukrzyżowania, swoistej „przeszkody”, którą Jezus miał pokonać na swojej drodze do osiągnięcia chwały i zbawienia ludzi. Dla Pawła Chrystus Zmartwychwstały jest jednocześnie Chrystusem ukrzyżowanym<sup>288</sup>.

---

<sup>284</sup> Por. MCGRATH A., E., *ad vocem* Krzyż, teologia krzyża, [w:] STŚP, s. 418.

<sup>285</sup> Por. O'COLLINS G. G., *ad vocem* Crucifixion, [w:] ABD, t. 1, s. 1210.

<sup>286</sup> Por. C. B. COUSAR, *The Letters of Paul*, [w:] *Interpreting Biblical Texts Series*, Nashville 2011, s. 58.

<sup>287</sup> Pojawia się on również w innych kluczowych tekstach św. Pawła – 1 Kor 2, 2; Gal 2, 19; 3, 1; 6, 14. Por. COUSAR C., B., *The Letters...*, dz. cyt., s. 102.

<sup>288</sup> Por. COUSAR C., B., *The Letters...*, dz. cyt., s. 102-103.



## 4. KRÓLESTWO BOŻE I ŻYCIE WIECZNE

### 4.1. Wprowadzenie

Temat życia po śmierci stanowił refleksję dla wielu filozofów i uczonych już od najdawniejszych czasów. Idea życia wiecznego, na które wpływa nasza doczesna egzystencja ewoluowała od czasów antycznych i miała duży wpływ na formację społeczeństwa, a także na religie i systemy wierzeń. Życie wieczne stanowi poniekąd ostateczny cel, szczególnie w chrześcijaństwie, gdzie przybiera ono formę życia w Królestwie Bożym. Dlatego tak ważne wydaje mi się opracowanie tych terminów.

#### a) *Myśl łacińska i grecka*

W antycznej Grecji filozofowie odnosili termin βασιλεία („królestwo”, „rządy”) do filozofa-króla, który w pewien sposób transcendował prawo zwyczajowe, był bezpośrednio podmiotem Prawa Naturalnego, tym, który odsłaniał przed ludem te zasady. Stawał się on poniekąd „bogiem”, który przewodził w sposób militarny, wydawał osąd, oraz pełnił funkcje religijne w swoim królestwie<sup>289</sup>. Pomimo to, w tekstach literatury antycznej nie pojawia się termin βασιλεία τοῦ θεοῦ<sup>290</sup>.

Idea życia wiecznego nie jest obca kulturze greckiej i rzymskiej, która wypracowała odpowiedni schemat bytowania duszy człowieka po śmierci. W hellenizmie „życie wieczne” jest prezentowane w trojaki sposób. Pierwszą alternatywą jest ponowne wcielenie ludzkiej duszy w nową osobę<sup>291</sup> (tzw. „koło wcielenia”). Zgoła odrębną możliwością jest samotna wegetacja w nicości. Ostatnią formą jest zesłanie do Hadesu, trójpoziomowej krainy, w której potępione dusze cierpią męki, a te, które nie zasłużyły na wieczną karę dokonują oczyszczenia, lub trwają w wiecznym szczęściu<sup>292</sup>.

#### b) *Stary Testament*

W Starym Testamencie nie występuje wyrażenie „Królestwo niebieskie” (*malkût šāmayîm*), natomiast w dwóch przypadkach (1 Kr1 28, 5 i 2 Kr1 13, 8) można odnaleźć

---

<sup>289</sup> Por. E. R. GOODENOUGH, *The Political Philosophy of Hellenistic Kingship*, [w:] *Yale Classical Series*, t. 1, s. 68.

<sup>290</sup> Jedynie Filon z Aleksandrii używa podobnego określenia jako predykatu – ἡ βασιλεία τίνος; ἄρ' οὐχὶ μόνου θεοῦ (*De Mutitatione Nominum*, 135). Por. K. L. SCHMIDT, *ad vocem βασιλεία*, D, 3, [w:] TDNT, t. 1, s. 575-576.

<sup>291</sup> Tzw. „koło wcielenia” – człowiek ponownie egzystuje na świecie i umiera wpadając w koło życia i śmierci. Por. ZIELIŃSKI T., *Religia...*, dz. cyt., s. 270.

<sup>292</sup> Por. ZIELIŃSKI T., *Religia...*, dz. cyt., s. 269-271.

wyrażenie מְלְכוּת יְהוָה („Królestwo JHWH”)<sup>293</sup>. Następuje tutaj identyfikacja „Królestwa Bożego” z narodem Izraelskim oraz terytorium, na którym on zamieszkiwał, co było popularne wśród antycznych państw Bliskiego Wschodu<sup>294</sup>. Wyjątkiem, który odróżnia jednak Izraela od pozostałych ludów jest silnie monoteistyczne podejście do wiary. Pomimo nielicznych przypadków bezpośredniego użycia powyższych wyrażeń, w Starym Testamencie pojawia się znaczna liczba sformułowań, które w pośredni sposób odnoszą się do „Królestwa Bożego”<sup>295</sup>, lub do Boga jako „króla” (*melek*) lub jako „panującego” (*yimlōk* i inne).

Najobszerniej problem Królestwa Bożego porusza datowana na II w. przed Chr. Księga Daniela<sup>296</sup>. W Dn 1-6 zostaje przedstawiony schemat czterech królestw, które zostają ostatecznie zastąpione jednym, wiecznym ziemskim królestwem, ale „ustanowionym” przez Boga<sup>297</sup>. To królestwo zostaje jednak odróżnione od „wiecznego królestwa” Bożego, stojącego ponad wszystkimi ziemskimi królestwami<sup>298</sup>. Natomiast znacznie szerzej wizję czterech królestw opisuje sekcja apokaliptyczna Księgi Daniela (Dn 7-12), a zwłaszcza Dn 7 przedstawiając je jako ogromne bestie wychodzące z morza. Ostateczne panowanie i władzę otrzyma jednak „lud święty Najwyższego”, któremu będą służyły „wszystkie moce”.

„Życie” w Starym Testamencie było rozumiane jako długi, obfitujący w dobra doczesne żywot, dar Boga i Jego błogosławieństwo. Nie zastanawiano się nad kwestią egzystencji po śmierci, gdyż kult świątynny mógł być sprawowany tylko przez

---

<sup>293</sup> Por. D. C. DULING, *ad vocem* Kingdom of God, Kingdom of Heaven, B, [w:] ABD, t. 4, s. 50-51.

<sup>294</sup> Oddaje to 1 Krl 11, 7, która opisuje zbudowanie przez Salomona posągów bóstw, które były odpowiedzialne za poszczególne narody. Przykładowo Kemosz był bogiem Moabu, a Milkom bogiem Ammonu – stąd przypisanie Boga Jahwe do Izraela (Joz 24, 14-24) było zabiegiem popularnym w ówczesnej kulturze. Por. A. C. MYERS, *ad vocem* Kingdom of God, Kingdom of Heaven, I, [w:] *The Eerdmans Bible Dictionary*, dz. cyt., s. 624.

<sup>295</sup> Odpowiednik „Królestwa Bożego” można znaleźć w Ps 22, 28; [w:] ABD 21; 1 Krl 29, 11. Natomiast w 1 Krl 17, 14; Ps 103, 19; 145, 11.12.13 „Królestwo Boże” zostaje użyte w formie zaimka osobowego. Por. DULING D., C., *ad vocem* Kingdom of God, Kingdom of Heaven, B, [w:] ABD, t. 4, s. 50.

<sup>296</sup> Można wyróżnić trzy typy odniesienia się do Królestwa Bożego. W Dn 7 ziemskie panowanie narodu Izraelskiego może być porównane z niebieską władzą aniołów i świętych, na czele których stoi Najwyższy. Por. J. J. COLLINS, *The Kingdom of God in the Apocrypha and Pseudepigrapha*, Willis 1987, s. 81-95.

<sup>297</sup> Prawdopodobnie chodzi tutaj o naród Izraelski. Dn 2, 44 bezpośrednio opisuje tę sytuację, jak również Dn 7 jako interpretację snu Nabuchodonozora. Por. DULING D., C., *ad vocem* Kingdom of God, Kingdom of Heaven, B, [w:] ABD, t. 4, s. 51.

<sup>298</sup> Wspomina o tym Dn 4, 25, jak również krótkie hymny wypowiedziane przez Nabuchodonozora (np. Dn 4, 34). Por. DULING D., C., *ad vocem* Kingdom of God, Kingdom of Heaven, B, [w:] ABD, t. 4, s. 51.

żywych<sup>299</sup>. Pierwotnie Żydzi będąc pod wpływem otaczających ich kultur wierzyli jedynie w Szeol<sup>300</sup>. Wizja tego miejsca zmieniała się wraz kolejnymi próbami wytłumaczenia konsekwencji złych i dobrych czynów wykonanych za życia. Na początku wierzono, iż duch każdego człowieka udawał się do Szeolu, bez względu na jego czyny, czy status społeczny. Pomimo iż w kanonie Pisma Świętego nie posiadamy informacji na temat budowy Szeolu, wielu autorów, których pisma nie znalazły się w kanonie opisuje dokładniej tą krainę, jednocześnie ukazując potrzebę otrzymania „wiecznego wynagrodzenia” za życie zgodne z Prawem<sup>301</sup>.

Tak formuje się idea życia wiecznego realizująca się w zmartwychwstaniu umarłych (*teḥiyyat ha-metim*), które dokona się poprzez ponowne połączenie duszy i ciała w dniu przyjścia Pana<sup>302</sup>. Ten sposób rozumowania odróżnia się od ówczesnych teorii religijnych, które negowały zmartwychwstanie ciał<sup>303</sup>. Jednakże pierwsze takie odniesienie pojawia się dopiero pod koniec Starego Testamentu w Dn 12, 1-2. Jest to reakcja na prześladowania z II w. przed Chr., kiedy Antioch IV Epifanes zwalczał wszystkich przestrzegających przepisy Prawa, często uciekając się do tortur i kary śmierci (np. opowiadanie o matce i siedmiu synach z 2 Mch 7)<sup>304</sup>. To próba wytłumaczenia sensu cierpienia, a nawet oddania życia w imię wierności Prawu. Nagroda za dobre czyny przyjmuje wymiar wieczny, a nie tylko ziemski, jak uważano dotychczas. Jednakże nie wszyscy Żydzi wierzyli w życie wieczne, a idea

---

<sup>299</sup> Por. LADD G. E., *A Theology...*, dz., cyt., s. 291.

<sup>300</sup> W Starym Testamencie LXX tłumaczy hebrajskie *She'ol* poprzez ᾗδης, które w różnych formach pojawia się aż 96 razy. Można dostrzec tutaj wyraźną inspirację tradycjami Starożytnego Bliskiego Wschodu, gdyż *She'ol* używane zawsze w rodzaju żeńskim i bez określonego rodzajnika nie występuje w innych językach semickich, z wyjątkiem hebrajskiego. Mimo to etymologia tego słowa jest niejasna. Zamiennie używany jest szereg innych pojęć opisujących domniemane właściwości, lub naturę Szeolu. Por. B. KEDAR, *ad vocem* Netherworld, [w:] EJ, t. 15, s. 111.

<sup>301</sup> Jest to odpowiedź na pytanie o nagrodę dla ludzi, którzy żyli zgodnie z Prawem wobec tych, którzy je odrzucili. Stąd wizja Szeolu przechodzi pewną metamorfozę. Na przykład w *IV Księdze Ezdrasza* Szeol zostaje podzielony na kilka „pięter” w którym podobnie jak w greckim Hadesie – dusze ludzi, którzy nie postępowali zgodnie z Prawem znajdują się najniżej, cierpią męki i katusze. Ci, którzy nie odrzucili Prawa i do końca pozostali mu wierni są na najwyższym piętrze, gdzie panuje radość i wieczne szczęście (*IV Ezdr 7, 36-37*). Por. L. F. HARTMAN, *ad vocem* Eschatology, [w:] EJ, t. 6, s. 497.

<sup>302</sup> Por. HARTMAN L. F., *ad vocem* Eschatology, [w:] EJ, t. 6, s. 497.

<sup>303</sup> Por. R. E. van VOORST, *ad vocem* Eternal life, *Eerdmans Dictionary of the Bible*, red. D. N. FREDMAN, A. C. MYERS, A. B. BECK, Grand Rapids 2000, s. 430.

<sup>304</sup> Por. J. H. NEYREY, *ad vocem* Eternal life, [w:] HBD, s. 283.

zmartwychwstania ciała i duszy była tylko nową próbą interpretacji egzystencji człowieka po śmierci<sup>305</sup>.

#### 4. 2. Ewangelie synoptyczne

Wyrażenie ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ („Królestwo Boże”) występuje szczególnie w Ewangelii wg św. Marka i Łukasza. Mateusz zastępuje je ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν<sup>306</sup> („Królestwo niebios”), które dużo lepiej koresponduje z hebr. *malkūt šāmayīm* czy aram. *malkūtā dišmayā*, a jednocześnie jest równoznaczne z wyrażeniem używanym przez pozostałych Synoptyków<sup>307</sup>.

Czym zatem jest królestwo Boże? Oprócz przydawki τοῦ θεοῦ lub τῶν οὐρανῶν, stosunkowo rzadko występują inne określenia pomagające zrozumieć istotę tego królestwa. Ewangelia św. Marka w 20 przypadkach nawiązuje do pojęcia „królestwo”<sup>308</sup>. Aby do niego „wejść”, należy dokonać swego oczyszczenia (Mk 9, 47), a także przyjąć je jak dziecko (Mk 10, 14-15)<sup>309</sup>. Do królestwa przynależy wszelka δόξα („chwała”) jako chwała Boża – jest ona nawet stosowana synonimicznie do βασιλεία<sup>310</sup>. Co więcej, królestwo Boże przychodzi ἐν δυνάμει („w mocy”) – Mk 9, 1<sup>311</sup>. Spośród wszystkich odniesień do Królestwa w Ewangelii św. Marka

---

<sup>305</sup> Przykładowo stronnictwo Saduceuszy nie akceptowało tego faktu, co przynajmniej do czasów księgi Daniela było nawet zrozumiałe, gdyż w pismach Żydowskich nie było żadnej wzmianki o życiu wiecznym. Por. NEYREY J. H., [w:] HBD, *ad vocem* Eternal life, s. 282.

<sup>306</sup> Warto zauważyć, że Mateusz nie zawsze używa tego określenia – w Mt 6, 33; 12, 28; 19, 24; 21, 31 i 21, 43 używa jednak βασιλεία τοῦ θεοῦ. Powody takiego zastosowania stanowią dysputę między biblistami. Interesująca jest jednak teza, która mówi, iż użycie terminu „królestwo Boże” nawiązuje do władzy, która została dana z nieba. Implikuje to dwa ważne spostrzeżenia – pierwsze daje nam jasną gwarancję, że chodzi o królestwo, a nie pewien wymiar; drugie zaś mówi o tym, że to królestwo nie jest elementem przynależącym do życia ziemskiego, ani formą jego ewolucji, lecz darem Bożym. Por. SCHMIDT K. L., *ad vocem* βασιλεία, [w:] TDNT, E, 3, t.1, s. 582.

<sup>307</sup> BT<sup>5</sup> tłumaczy wyrażenie ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν przez „Królestwo niebieskie” (liczba pojedyncza), natomiast w języku greckim przydawka wyrażona jest w liczbie mnogiej. Uważa się, iż taka forma wyraża peryfrazę, alternatywę, która miała zapobiegać pisaniu imienia JHWH, a nie odnosi się do transcendentnego miejsca. G. DALMAN, *The Words of Jesus*, Edinburgh 1902, s. 187, na tej podstawie utożsamia wyrażenie „Królestwo niebieskie (niebios)” z „Królestwem Bożym”. Por. DULING D. C., *ad vocem* Kingdom of God, Kingdom of Heaven, A, [w:] ABD, t. 4, s. 50.

<sup>308</sup> 14 odnosi się do „Królestwa Bożego”, a 6 do Jezusa jako „króla” – βασιλεύς, ale w ironicznym znaczeniu. Por. DULING D., C., *ad vocem* Kingdom of God, Kingdom of Heaven, New Testament and early Christian literature, A, [w:] ABD, t. 4, s. 56.

<sup>309</sup> Por. DULING D., C., *ad vocem* Kingdom of God, Kingdom of Heaven, New Testament and early Christian literature, A, [w:] ABD, t. 4, s. 56.

<sup>310</sup> Mk 10, 37 posiada ἐν τῇ δόξῃ σου, podczas gdy paralelny tekst Mt 20, 21 posiada ἐν τῇ βασιλείᾳ σου. Por. SCHMIDT K. L., *ad vocem* βασιλεία, E, [w:] TDNT, 3, t.1, s. 583.

<sup>311</sup> Por. SCHMIDT K. L., *ad vocem* βασιλεία, E, [w:] TDNT, 3, t.1, s. 584.

najbardziej eschatologiczne (Mk 9, 1), chrystologiczne (Mk 1, 15) i wspólnotowe (Mk 4, 11) są autorskimi tekstami Ewangelisty<sup>312</sup>.

Ewangelia św. Mateusza stosuje pojęcie „królestwo” w różnych formach 54 razy, z czego, aż 38 to użycie ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ/ τῶν οὐρανῶν. Wszystkie one odnoszą się do Jezusa (z wyjątkiem Mt 3,2), a znaczna ich część (30 referencji) zawiera się w pięciu wielkich mowach Chrystusa. W Mt 5, 3 (par. Łk 6,20) – przynależy ono do ubogich w duchu oraz do tych, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości (Mt 5, 10). To skutkuje obowiązkiem ciągłego dążenia do królestwo Bożego i jego δικαιοσύνη („sprawiedliwości”) Mt 6, 33. Biorąc pod uwagę wszystkie te synonimy i określenia, można dojść do wniosku, iż odnoszą się one do soteriologicznego działania Boga, które urzeczywistnia się w głoszeniu Słowa przez Chrystusa oraz jego uczniów<sup>313</sup>.

Drogę do królestwa Bożego poprzez swoją postawę zamykali faryzeusze (Mt 23, 13), jednakże rzeczywisty sens tego zdania można odczytać poprzez tekst paralelny Łk 11, 52, w którym mowa o κλεῖς τῆς γνώσεως („kluczach poznania”), co pokazuje, że uczeni w Piśmie utożsamiali królestwo – βασιλεία (θεοῦ) z wiedzą – γνῶσις (θεοῦ)<sup>314</sup>.

Ciekawy wariant spotykamy w Mk 1, 14, gdzie liczne manuskrypty podają εὐαγγέλιον [τῆς βασιλείας] τοῦ θεοῦ – „Ewangelię królestwa Bożego”, co dobrze koresponduje np. z Mt 4, 23; 9, 35 i 24, 14. Tak samo εὐαγγελίεσθαι („głosić Dobrą Nowinę”) zostaje użyte w kontekście królestwa Bożego w Łk 4, 43; 8,1; 16,16. Nakaz głoszenia królestwa Bożego dany uczniom przez Chrystusa wskazuje również na bezpośredni cel: aby oni ἰᾶσθαι „uzdrawiali” (Łk 9,2 i paralelne Mt 10, 7n i Mk 3, 13n), poprzez urzeczywistniające się w znakach królestwo Boże<sup>315</sup>. Dokonać się to może tylko w μετάνοια („nawróceniu”), które stanowi swoistą „przepustkę” do królestwa Bożego<sup>316</sup>.

---

<sup>312</sup> Por. DULING D., C., *ad vocem* Kingdom of God, Kingdom of Heaven, New Testament and early Christian literature, A, [w:] ABD, t. 4, s. 56-57.

<sup>313</sup> Por. SCHMIDT K. L., *ad vocem* βασιλεία, E, [w:] TDNT, 3, t.1, s. 584.

<sup>314</sup> Por. SCHMIDT K. L., *ad vocem* βασιλεία, E, [w:] TDNT, 3, t.1, s. 583.

<sup>315</sup> Takie określenie znajduje swoje odniesienie w każdej Ewangelii i stanowi część *kerygmatu* (Mk 4, 43). Por. SCHMIDT K. L., *ad vocem* βασιλεία, E, [w:] TDNT, 3, t.1, s. 584.

<sup>316</sup> Por. SCHMIDT K. L., *ad vocem* βασιλεία, E, [w:] TDNT, 3, t.1, s. 588

Konieczne jest podkreślenie związku pomiędzy królestwem Bożym a samym Jezusem, ponieważ przyjście królestwa Bożego to nie wydarzenie, które ma nastąpić w przyszłości, ale rozpoczęło się wraz z przyjściem Chrystusa, Jego życiem i nauczaniem<sup>317</sup>. Misja Chrystusa jest niepowtarzalna dokonała się raz i na zawsze. Jest to podstawa kerygmatu wraz z wiarą w Jego wcielenie i uwielbienie na krzyżu. Wyjaśnia to trudności w odnalezieniu szczegółowego opisu βασιλεία τοῦ θεοῦ w tekstach apostoelskich i postapostoelskich, ale jednocześnie tłumaczy ciągle odnoszenie tego zwrotu do κύριος Ἰησοῦς Χριστός<sup>318</sup>.

Wyrażenie „życie wieczne” (ζωή αἰώνιος) najczęściej utożsamiane jest z ideą życia po śmierci w obecności Boga. U synoptyków pojawia się jedynie osiem razy, najczęściej odnosząc się, a nawet występując jako zamiennik Królestwa Bożego, co tłumaczy rozwinięcia tego wyrażenia poprzez dodatkowe wyjaśnienia<sup>319</sup>. Wiadomo jednak, iż jest ono Bożą obietnicą i darem (Mk 9, 42-48 i paral. Mt 25, 46). Bezpośrednio do kwestii życia wiecznego odnosi się przypowieść o bogatym młodzieńcu Mk 10, 17 i par. Łk 10, 25-28 i Mt 19, 16-21, gdzie wypełnianie przykazań Bożych i wyrzeczenie się tego, co ziemskie, staje się kluczem do „osiągnięcia” życia wiecznego<sup>320</sup>. Potwierdzeniem na istnienie życia wiecznego jako następstwa zmartwychwstania jest przypowieść o siedmiu braciach (Mk 12, 18-27), która posłużyła za przykład dla saduceuszów<sup>321</sup>. Życie wieczne to także nagroda dla każdego, kto opuści wszystko dla Chrystusa (Łk 18, 30)<sup>322</sup>.

#### 4. 3. *Corpus Paulinum*

Całość teologii św. Pawła opiera się na wierze, że wypełnienie eschatologicznych obietnic, które dał nam Bóg, rozpoczęło się poprzez zmartwychwstanie Chrystusa. W to myślenie bardzo mocno wpisuje się idea Królestwa Bożego, która pokrywa się z nauczaniem o królestwie Chrystusa w pismach Pawłowych. To również pokazuje jak bardzo u św. Pawła chrystologia zazębia się

---

<sup>317</sup> Por. M. A. WEIGELT, *ad vocem* Eternal Life, [w:] BEotB, t. 1, s. 724.

<sup>318</sup> Por. SCHMIDT K. L., *ad vocem* βασιλεία, E, [w:] TDNT, 3, t.1, s. 589-590.

<sup>319</sup> Por. M. L. SOARDS, *ad vocem* Eternal life, (Mercer Dictionary of the Bible, red. W. E. MILLS, R. A. BULLARD, Macon 1997), s. 264-265.

<sup>320</sup> Por. P. L. HAMMER, *ad vocem* Inheritance (NT), D, [w:] ABD, t. 3, s. 416.

<sup>321</sup> Por. SCHMIDT K. L., *ad vocem* βασιλεία, E, [w:] TDNT, 3, t.1, s. 588

<sup>322</sup> Por. WEIGELT M. A., *ad vocem* Eternal Life, [w:] BEotB, t. 1, s. 724.

z eschatologią<sup>323</sup>. W trzech z siedmiu listów, których autorstwo bezsprzecznie przypisuje się Apostołowi wyrażenie „Królestwo Boże” występuje sześciokrotnie, a w dwóch innych przypadkach św. Paweł odnosi się do Królestwa w relacji do Boga<sup>324</sup>. Jedynie w 2 Tm 4, 18 pojawia się przymiotnik ἐπουράνιος, który tłumaczony jest podobnie jak τῶν οὐρανῶν, lecz ma on charakter bardziej formalny i nie wnosi żadnego nowego znaczenia teologicznego<sup>325</sup>. Istotnym elementem jest możliwość „osiągnięcia”, „odziedziczenia” Królestwa Bożego (1 Kor 6, 9.10; 15, 50 i Ga 5, 21)<sup>326</sup>. Jednym z warunków jej dostąpienia, jest odpowiedni ryt inicjacji – chrzest (Rz 6, 1-6; Ga 3, 28; 1 Kor 5, 9-13). Królestwo Boże przejawia się nie ἐν λόγῳ („w słowie”) , ale ἐν δυνάμει („w mocy”) – 1 Kor 4, 20<sup>327</sup>. Na tej podstawie formują się domniemane fundamenty Królestwa Bożego. W Rz 14, 17 zostają ukazane jako trzy filary - δικαιοσύνη („sprawiedliwość”), εἰρήνη („pokój”) i χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ („radość w Duchu Świętym”)<sup>328</sup>.

W podobnym stopniu do tego terminu odnoszą się listy deuteropawłowe. Apokaliptyczny kontekst prezentuje 2 Tes 1, 10 („w tym dniu”), nawiązując do nadziei bycia „godnym” Królestwa Bożego (2 Tes 1, 5) poprzez cierpienie dla niego. W 2 Tm 4, 18 św. Paweł prezentuje natomiast kontrast między ziemskim życiem i nadzieją na życie po śmierci w królestwie niebieskim<sup>329</sup>. Królestwo Chrystusa w Ef 5, 5 to królestwo, które nie odnosi się tylko do czasów eschatologicznych, lecz działa „tu i teraz” (Kol 1, 13), dlatego nasze życie ziemskie wpływa na możliwość „odziedziczenia” Królestwa Bożego w przyszłości<sup>330</sup>.

Wyrażenie ζωὴ αἰώνιος występuje w Pismach Pawłowych dziewięciokrotnie<sup>331</sup>. Jest nie tylko obietnicą daną przez Boga (Tt 1, 2), ale przede wszystkim Jego darem (Rz 6, 23) – nie możemy w żaden sposób na nie zasłużyć, to darmowa łaska, którą Bóg daje

<sup>323</sup> Por. L. J. KREITZER, *ad vocem* Kingdom of God/Christ, [w:] *Dictionary of Paul and His Letters*, red. G. F. HAWTHORNE, R. P. MARTIN, Leicester 1993, s. 524.

<sup>324</sup> Por. DULING D. C., *ad vocem* Kingdom of God, Kingdom of Heaven, [w:] ABD, I, t. 4, s. 65.

<sup>325</sup> Por. SCHMIDT K. L., *ad vocem* βασιλεία, E, [w:] TDNT, 3, t.1, s. 582.

<sup>326</sup> Por. DULING D., C., *ad vocem* Kingdom of God, Kingdom of Heaven, [w:] ABD, I, t. 4, s. 65.

<sup>327</sup> Nie chodzi tutaj o deprecjację Słowa Bożego czy głoszenia Ewangelii, lecz o podkreślenie, że nie słowami ludzkimi, ale mocą Bożą dokonuje się objawianie Królestwa Bożego na ziemi. W innym przypadku, Apostoł przeczył by sensowi swojego postępowania. Por. SCHMIDT K. L., *ad vocem* βασιλεία, E, [w:] TDNT, 3, t.1, s. 584.

<sup>328</sup> Por. SCHMIDT K. L., *ad vocem* βασιλεία, E, [w:] TDNT, 3, t.1, s. 584

<sup>329</sup> Por. DULING D., C., *ad vocem* Kingdom of God, Kingdom of Heaven, [w:] ABD, I, t. 4, s. 66.

<sup>330</sup> Por. G. E. LADD, *ad vocem* Kingdom of God (Heaven), [w:] BEotB, t. 2, s. 1278.

<sup>331</sup> Rz 2,7; 5, 21; 6, 22, 23; Gal 6,8; 1 Tm 1, 16; 6, 12; Tt 1, 2; 3,7.

ludziom <sup>332</sup>. To także wypełnienie nadziei, którą pokładamy w Chrystusie (Tt 1, 2.3,7)<sup>333</sup>.

Osiągnięcie życia wiecznego to „owoc” życia w uświęceniu, które dokonało się poprzez wyzwolenie z grzechu i oddanie się na służbę Chrystusowi (Rz 6, 22). Życie wieczne to nie tyle nieśmiertelność<sup>334</sup>, której jedynym Panem i Władcą jest Bóg (1 Tm 6, 16), lecz raczej zwyciężenie śmierci poprzez zmartwychwstanie<sup>335</sup>. Ukazuje to Ga 6, 8, gdzie życie wieczne jest „plonem” dla tego, który „siej” w duchu, a nie w ciele, które podlega śmierci<sup>336</sup>.

---

<sup>332</sup> Por. W. BARCLAY, *New Testament Words*, ad vocem ΑΙΩΝΙΟΣ, Louisville 1974, s. 37.

<sup>333</sup> Por. T. PRENDERGAST, *ad vocem Hope* (NT), [w:] ABD, C, 2, t. 3, s. 284.

<sup>334</sup> Paweł mógł uważać, iż nieśmiertelność jest czymś, co wierzący już posiadają. Jest to możliwe jeżeli wyrażenie ζωή αιώνιος (w Rz 5,21; 6,23) odczytamy jako paralelne z ἀθανασία. Por. J. J. SCOTT, JR., *ad vocem Immortality*, [w:] *Dictionary of Paul and His Letters*, red. G. F. HAWTHORNE, R. P. MARTIN, Leicester 1993), 2, s. 432.

<sup>335</sup> Por. H. HANSE, *ad vocem ἔχω*, [w:] TDNT, C, 6, t. 2, s. 825.

<sup>336</sup> Por. L. J. KREITZER, *ad vocem Resurrection*, 4.6, [w:] *Dictionary of Paul and His Letters*, dz. cyt., s. 810.



## 5. NOC, ŚWIATŁO I CIEMNOŚĆ

### 5. 1. Wprowadzenie

Noc, światło i ciemność to trzy tematy występujące w perykopie J 3, 1-21, które odgrywają znaczną rolę w historii antycznej oraz tekstach Starego i Nowego Testamentu. Z racji na swoją funkcję w codziennym życiu, poza znaczeniem dosłownym, ich metaforycznie odniesienia pojawiają się w opisach ówczesnej kosmologii, eschatologii i antropologii, a ich przedstawienia nawet ulegają personifikacji. Stanowią one w pewnej mierze podstawę oraz drogę do poznania Boga i Jego zbawczej misji.

### 5. 2. Myśl łacińska i grecka

Noc prezentowana jest przez termin *vóξ*, który może również oznaczać „ciemność”, „czas, w którym nie ma światła”, „ślepotę”, „opuszczenie”, „krzywdę”, a nawet „śmierć”<sup>337</sup>. Wyraża coś tajemniczego, nieprzyjemnego dla ludzi dawnych czasów, jednakże często ma znaczenie wznioślejsze, niż dzień. Noc wiąże się z początkami duchów - dobrych i złych, a także z początkiem samego człowieka<sup>338</sup>.

Mitologia podtrzymuje pejoratywne znaczenie nocy, a nawet antropomorfizuje ją. Tak powstaje mit o Nyks, greckiej bogini należącej do bogów pierwotnych. Uważana jest za „matkę” zła i mszczących się bóstw<sup>339</sup>, ale także za rodzicielkę dnia i światła (Etera i Hemery)<sup>340</sup>. Noc to również pora, w której dokonywano magicznych rytuałów. Uważano, że każda z nich miała nad sobą określonego demona, który nią rządził i w „godzinach ciemności”<sup>341</sup> wspomagał wszelką aktywność magiczną<sup>342</sup>.

Noc to źródło i przekaznik wiadomości, które zostają przekazywane zazwyczaj podczas snów. Wierzono nawet, że w nocy bóstwo przychodzi w sposób empiryczny

---

<sup>337</sup> Por. G. DELLING, *ad vocem vóξ*, [w:] TDNT, t. 4, s. 1124.

<sup>338</sup> Por. M. LURKER, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 136.

<sup>339</sup> Tanatosa - śmierć, Hypnosa - sen i Lysse - szal, a także wielu bóstw i uosobień, które zrodziły się bez udziału pierwiastka męskiego: Apate - zdrada i oszustwo, Geras - starość, Momos - szyderstwo i sarkazm, Moros - los i zgon, Eris - niezgoda oraz Mojry. Por. K. N. DALY, *ad vocem Nyx*, [w:] *Greek and Roman Mythology*, New York 2009, s. 102; por. także: W. KOPALIŃSKI, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 2003, s. 842.

<sup>340</sup> Sama była córką Chaosu. Dodatkowo jej dziećmi byli Charon, mityczny przewoźnik w zaświaty i Nemezis. Jedyne w Megarze można spotkać elementy nawiązujące do jej kultu. Por. DALY K., N., *ad vocem Nyx*, dz. cyt., s. 102.

<sup>341</sup> Por. K. PREISENDANZ, *Papyri Graece Magicae*, t. I, cz. IV, Leipzig 1928, s. 1662.

<sup>342</sup> Por. DELLING G., *ad vocem vóξ*, [w:] TDNT, t. 4, s. 1124.

i może uleczyć daną osobę<sup>343</sup>. Bóstwa miały także pomagać w odnalezieniu właściwej drogi<sup>344</sup>.

Jako kompletne przeciwieństwo prezentowane jest światło – φῶς. Żyjąc w ciągłej ciemności ludzi wyczekiwali (ἡμείρουσι) światła stąd według Platona<sup>345</sup> powstało słowo dzień (ἡμέρα)<sup>346</sup>. Pojęcie φῶς – światło, oprócz podstawowego znaczenia może być interpretowane w różnych formach gramatycznych także jako „błyszczeć”, „wiedzieć”, a nawet może oznaczać „tego, który daje światło”. Rola światła nie zamyka się tylko na umożliwianiu posługiwania się wzrokiem, światło jest przedstawiane również jako „przedmiot”, któremu nadaje się atrybuty<sup>347</sup>. Odgrywało ono ogromną rolę w kultach zmarłych gdzie miało odpędzać demony<sup>348</sup>. Światłość często towarzyszyła przejawom boskiego działania, które mogło poprzedzić wizję lub prowadzić do procesu „oświecenia”, czyli zdobycia tajemnej wiedzy<sup>349</sup>. W mitologii Dionizos był uważany za boga, który świecił jasnym światłem<sup>350</sup>, lecz zwiastunem każdego nowego dnia była Eos „jutrzienka”, która każdego ranka przynosiła światło na ziemię<sup>351</sup>.

W literaturze greckiej σκότος jest stosowane zarówno dosłownie jako „ciemność”, „mrok”, jak również przybiera liczne znaczenia metaforyczne. W głównej mierze odnoszą się one do ciemności jako doświadczeń i emocji spowodowanych byciem w sferze pozbawionej światła. Jeśli więc światło oznacza życie, to ciemność prezentowana jest jako obraz śmierci, zła i potępienia<sup>352</sup>. Można wyróżnić trzy charakterystyczne tendencje metaforycznej prezentacji ciemności. Po pierwsze jej celem jest ukrycie, wprowadzenie niejasności i dezorientacji, ukrywanie w tajemnicy a nawet oszustwo. Drugie użycie ma na celu nadanie rzeczy lub postaci mrocznego

---

<sup>343</sup> Przykładowo w sanktuarium w Epidauros, wierzono, że sam Eskulap przychodzi i uzdrawia wierzących podczas ich snu. Por. DELLING G., *ad vocem νόξ*, [w:] TDNT, t. 4, s. 1125.

<sup>344</sup> Por. DELLING G., *ad vocem νόξ*, [w:] TDNT, t. 4, s. 1125.

<sup>345</sup> Por. PLATON, *Cratylus: Parmenides; Greater Hippias; Lesser Hippias*, 418 c d., tłum. H. N. FOWLER, Cambridge 1926, s. 116.

<sup>346</sup> Por. DELLING G., *ad vocem νόξ*, [w:] TDNT, t. 4, s. 1124.

<sup>347</sup> Por. H. CONZELMANN, *ad vocem φῶς*, A, [w:] TDNT, 4, t. 9, s. 312.

<sup>348</sup> Szczególną rolę odgrywało w misteriach. Przykładem może być użycie specjalnych pochodni w misteriach Eleuzyjskich czy kulcie Bachusa. Por. M., CHRISTOPOULOS, E. D. KARAKANTZA, O. LEVANIUK (red.), *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*, Lanham 2010, s. xix.

<sup>349</sup> Por. CONZELMANN H., *ad vocem φῶς*, [A, w:] TDNT, 4, t. 9, s. 312.

<sup>350</sup> Por. CHRISTOPOULOS M., KARAKANTZA E. D., LEVANIUK O. (red.), *Light and Darkness...*, dz.cyt., s. xix.

<sup>351</sup> Por. P. L. WESTMORELAND, *Antient Greek Beliefs*, San Ysidro 2007, s. 90.

<sup>352</sup> Por. CONZELMANN H., *ad vocem σκότος*, A, [w:] TDNT, 1, t.7, s 424.

charakteru. Jako ostatnia forma występuję ona jako brak wiedzy lub zrozumienia, „zaciemnienie umysłu”, „życie w błędzie”<sup>353</sup>. Ciemność to symbol chaosu, stanu nieuporządkowania we wszechświecie, który panował przed aktem stworzenia<sup>354</sup>.

W mitologii greckiej dochodzi do antropomorfizacji ciemności pod postacią Ereba, jednego z pierwotnych bogów, później utożsamianego z Tartarem lub tylko najciemniejszą jego częścią<sup>355</sup>. W Tartarze, podziemnej krainie, dusze są zamykane w mrocznych ciemnościach, które wywołują strach, smutek i pragnienie<sup>356</sup>. Podobnie bóg śmierci – Hades na przedstawieniach wyłania się z ciemności, otoczony mrocznymi atrybutami<sup>357</sup>.

Starożytne przekonania traktowały o tym, że dopiero w ciemnościach można było nawiązywać kontakty z tajemniczymi mocami, próbować przepowiadać przyszłość czy nawet znajdować skarby<sup>358</sup>.

#### a) *Stary Testament*

Rabini Żydowscy uważali, że noc jest czasem działania złych duchów, które w jej trakcie nabierają mocy. Lecz jeśli człowiek wierzy, że noc również przynależy do Boga (Ps 73, 16) to nie powinien się jej bać, gdyż Pan nad nim czuwa. Wciąż jednak można zauważyć tendencje do ukazywania jej złowrogięgo charakteru (Hi 24, 14).

Noc to czas pełen strachu i niebezpieczeństwa, symbol śmierci i powrotu do chaosu (Ps 91, 5-6, Pnp 3,8). Dzień ma zdecydowanie pozytywne konotacje. Pojawiają się jednak i odwrotne interpretacje – dzień również zawiera niebezpieczeństwo (Ps 91, 6), a noc staje się czasem odpoczynku i powrotu do sił. Bóg objawia się człowiekowi w nocy (Rdz 15, 12; Hi 4, 13)<sup>359</sup>. W nocy można także uwielbiać Boga (Dn 3, 71). To także symbol dreszczów bojaźni, pewnego nieszczęścia, a nawet śmierci (Wj 12, 29, Hi 36, 20 i inne). Przemienie ona, kiedy nastąpi dzień Pański – jedyny dzień,

---

<sup>353</sup> Por. CONZELMANN H., *ad vocem* σκότος, A, [w:] TDNT, 2, t.7, s. 425.

<sup>354</sup> Por. LURKER M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 35.

<sup>355</sup> Jako bóg, wraz z siostrą Nyks (nocą) spłodził dwóch synów, Eter i Charona oraz córkę Hemerę. Późniejsza interpretacja losów tego boga stanowi odzew w związku z brakiem kultu, stąd zostaje on „uprzedmiotowiony”. Por. P. GRIMAL, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wrocław 2008, s. 254.

<sup>356</sup> Por. M. P. O. MORFORD, R. J. LENARDON, *Classical Mythology*, New York 1999, s. 269.

<sup>357</sup> Por. D. SACKS, O. MURRAY, *ad vocem* Hades, [w:] *Encyclopedia of The Ancient Greek World*, New York 2009, s. 143.

<sup>358</sup> Por. LURKER M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 35.

<sup>359</sup> Por. DELLING G., *ad vocem* νύξ, [w:] TDNT, t. 4, s. 1125-1126.

w którym „gdy nadejdzie wieczór, będzie jasno” (Za 14, 7)<sup>360</sup>. Noc to także czas, w którym człowiek skłonniejszy jest do wyrażania swoich najskrytszych pragnień, być może zbyt trudnych do okazania w ciągu dnia (Iz 26, 9)<sup>361</sup>. Bóg jest jedynym Panem nocy (Ps 74, 16)<sup>362</sup>. To czas wizji<sup>363</sup>, poprzez które Bóg przekazuje swojemu ludowi konkretne wytyczne. Ma niesamowite znaczenie dla Izraela ze względu na wyjście Narodu Wybranego z ziemi egipskiej (Wj 12, 42)<sup>364</sup>.

To również mile widziany czas na modlitwę i medytację (Ps 77, 7). W odróżnieniu od pogańskich wierzeń cykl zmiany nocy w dzień był przypisywany Bogu. Odzwierciedlał to system składania ofiar – odpowiednio rano i wieczorem, o wyznaczonej porze, a także modlitw dziękczynnych<sup>365</sup>.

Światło i ciemność mają ogromne znaczenie kosmologiczne. W Iz 45, 7 stanowią one jedynie podstawę do twierdzenia, że Bóg jest tym, który stwarza i ochrania, ale także ma zdolność do zniszczenia wszystkiego<sup>366</sup>. Natomiast zupełnie inne znaczenie ma w Rdz 1, gdzie światłość jest pierwszą dobrą rzeczą, która zostaje stworzona (Rdz 1, 4)<sup>367</sup>. Wartym zauważenia jest fakt, że pojawia się ona przed stworzeniem źródeł światła, co w kosmologii antycznej jest pewnym *novum* i nie znajduje swojego odpowiednika<sup>368</sup>.

Rdzeniem starotestamentalnego światła jest אור (’or), które w zależności od formy gramatycznej może posiadać szereg znaczeń. Spośród ponad 200 wyrażeń zakorzenionych w tej grupie słów, LXX jedynie 110 oddaje przez φῶς. Tak w odniesieniu do naturalnego światła, wyznacza rytm dnia, zaczynając od „świtu” (2 Sm 2, 32)<sup>369</sup>. Jest ono również kojarzone ze słońcem, życiem i odkupieniem<sup>370</sup>.

---

<sup>360</sup> Por. LURKER M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 136.

<sup>361</sup> Por. M. MEINERTZ, *Die „Nacht” im Johannesevangelium*, [w:] *Tübinger Theologische Quartalschrift*, 133/1953, s. 400-407.

<sup>362</sup> Por. LURKER M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 136.

<sup>363</sup> Zachariasz miał np. aż osiem swoich widzeń nocnych („wizje nocne”), które dokonały się w czasie „głębokiej nocy” – Za 1,7 – 6,8. Por. LURKER M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 136.

<sup>364</sup> Por. LURKER M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 137.

<sup>365</sup> Por. I. M. TA-SHMA, *ad vocem* Day and Night, [w:] EJ, t. 5, s. 487.

<sup>366</sup> Por. CONZELMANN H., *ad vocem* φῶς, B, 5, [w:] TDNT, t. 9, s. 321.

<sup>367</sup> Por. LURKER M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 237.

<sup>368</sup> Por. CONZELMANN H., *ad vocem* φῶς, B, 5, [w:] TDNT, t. 9, s. 321.

<sup>369</sup> Por. CONZELMANN H., *ad vocem* φῶς, B, 3, [w:] TDNT, t. 9, s. 319.

<sup>370</sup> Por. CONZELMANN H., *ad vocem* φῶς, A, 4, [w:] TDNT, t. 9, s. 315.

Widać tutaj silne korzenie w ówczesnej tradycji Orientalnej<sup>371</sup>. Odnosi się ono także do cech człowieka - „blask w oczach” (1 Sm 14, 27.29). Jest używane w sposób metaforyczny jako element towarzyszący Bożemu działaniu (Iz 60, 1). Światło jest wpisane w ziemskie życie (Ps 38, 10; 56, 13), tak samo jak i w sferę duchową (Ps 37, 6; 97, 11; 112, 4; 119, 105). Bóg spowity w światło<sup>372</sup> (Ps 104, 2) jest światłością sprawiedliwych (Mi 7, 8) i jedynym źródłem życia (Ps 36, 9)<sup>373</sup>. Światłość daje nam możliwość widzenia i poznawania, co prowadzi nas do mądrości (Mdr 7, 26). W Starym Testamencie pozostawać w światłości, to żyć pełnią szczęścia i w dobrobycie (Prz 13, 9)<sup>374</sup>.

W Starym Testamencie na określenie ciemności przeważnie używa się wyrażen z grupy  $\eta\psi\pi$ , co w większości przypadków LXX tłumaczy przez  $\sigma\kappa\acute{o}\tau\omicron\varsigma$ . Podobnie jak w literaturze greckiej, ciemność odnosi się raczej do bezpośredniego doświadczenia. Ciemność „otula” (Hi 23, 17) tego, który się w niej znajduje, a także tego, który z niej „wchodzi” (Ps 112, 4). Opisuje sytuację w jakiej znajduje się człowiek (Jr 13, 16). Ślepotę (Pwt 28, 29; Iz 42, 6-7), nieszczęście (Ps 69, 23), niewolę (Ps 107, 10), zło (Ps 44, 19; Hi 19, 8), okrucieństwo (Ps 10, 7; Ps 11, 2)<sup>375</sup>. Ciemność odnosiła się do tego, co bezbożne, stojące wbrew Bożemu zamysłowi (Hi 36, 20), ogarnie ona wszystkich sprzeciwiających się Bogu, podczas „dnia Jahwe” (Am 5, 18-20)<sup>376</sup>. Podobnie jak w kulturze greckiej poprzez „krainę ciemności” opisywany jest Szeol (Hi 17, 13; 18, 18; Lm 3, 6)<sup>377</sup>.

---

<sup>371</sup> W utworach pochodzących z tamtego okresu widać duże podobieństwo – przykładowo *Hymn ku czci Atona* wyśpiewany przez faraona Amenhotepa IV (Echnatona) jest bardzo zbliżony do Ps 104, jednakże nie należy ich utożsamiać ze sobą. Por. M. LICHTHEIM, *The New Kingdom*, [w:] *Ancient Egyptian Literature*, t. 2, California 2006, s. 100.

<sup>372</sup> Lecz sam nie jest światłem. Światło, np. w kontekście Ps 27, 1 („Pan moim światłem”) odnosi się do relacji Bóg-człowiek, a nie do formy istnienia. Życie oznacza widzieć Światło tj. Bożą chwałę i doświadczyć zbawczego działania tego, który jest Panem Światłości. Por. CONZELMANN H., *ad vocem*  $\phi\acute{\omega}\varsigma$ , B, 3, [w:] TDNT, t. 9, s. 320; Por. także: CONZELMANN H., *ad vocem*  $\phi\acute{\omega}\varsigma$ , B, 4, [w:] TDNT, t. 9, s. 320.

<sup>373</sup> Por. CONZELMANN, H., *ad vocem*  $\phi\acute{\omega}\varsigma$ , B, 2, [w:] TDNT, t. 9, s. 318-319.

<sup>374</sup> Por. LURKER M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 238.

<sup>375</sup> Por. CONZELMANN H., *ad vocem*  $\sigma\kappa\acute{o}\tau\omicron\varsigma$ , [w:] TDNT, A, 3, t. 7, s. 428.

<sup>376</sup> Amos opisuje tutaj historyczny wyrok nad Izraelem, który poprzez swoje czyny pogrążył się w „chaosie” braku posłuszeństwa i oddania Bogu. Symbolika światła i ciemności przybiera charakter metaforyczny. Por. CONZELMANN H., *ad vocem*  $\sigma\kappa\acute{o}\tau\omicron\varsigma$ , A, 6, [w:] TDNT, t. 7, s. 430.

<sup>377</sup> Por. T. J. LEWIS, *ad vocem* *Dead, Abode of the*, [w:] ABD, B, 1, t.2, s. 103.

Pomimo wielu zapożyczeń z ówczesnych kultur w odniesieniu do stworzenia, prezentacja ciemności wyróżnia się zmianą na tle innych wierzeń<sup>378</sup>. W biblijnym dziele stworzenia pogrążona jest z chaosem – ciemność stanowi tutaj prapoczątek, najbardziej pierwotną sytuację (Rdz 1, 2). Prawody stworzenia stają się tutaj poniekąd *materia prima*, z której zostało wyłonione jasne stworzenie<sup>379</sup>. Podkreślone zostaje nie samo istnienie ciemności, lecz to, że została rozgromiona przez Boga (Ps 74, 16; 89, 11). Ciemność nie jest przedstawiana jako złowroga siła próbująca przeciwstawić się boskiej potędze, lecz coś biernego. Jest ona spójną częścią stworzenia tylko w zestawieniu ze stworzeniem światła<sup>380</sup>.

### 5. 3. *Ewangelie synoptyczne*

Noc w Ewangeliach synoptycznych głównie występuje w swoim nominalnym znaczeniu, jako czas podzielony na warty/straże<sup>381</sup>. Nie jest już tylko czasem, w którym panują złe duchy, lecz raczej czasem, w którym Chrystus spotyka się z Bogiem na modlitwie (Łk 6,12 czy Mt 26, 36nn). Jeśli Chrystus to światłość świata, to w perspektywie całej historii zbawienia noc staje się czasem przed przyjściem Chrystusa, czasem oczekiwania w ciemności. To czas czuwania, również w wymiarze eschatologicznym (Mt 25, 6.12). Motyw nocy pojawia się w opisach narodzenia Jezusa – pasterzom zwiastowana jest Chwała Boża (Łk 2,8), lecz także służy jako czas ucieczki Józefa i Maryi do Egiptu (Mt 2, 14)<sup>382</sup>.

W Ewangeliach synoptycznych φῶς jest używane w sposób dosłowny jak i metaforyczny. Światło jako nadzwyczajne zjawisko towarzyszy epifaniom Chrystusa (Mt 17, 2.5), lecz także oznacza ogień (Mk 14, 54; Łk 22, 56), czy lampę (Łk 8, 16). Światło w sposób alegoryczny zostaje przedstawione w Mt 6, 22-23. Metaforyczne użycie φῶς w Mt 4, 16 jest zamierzoną próbą interpretacji Iz 9, 1, której nie można zamknąć jedynie w określeniu postaci (w tym przypadku Mesjasza), ale również jej nauczania<sup>383</sup>. „Oświecenie” nie odnosi się do poznania tajemnej wiedzy, lecz do doświadczenia zbawczej misji Chrystusa<sup>384</sup>. Podobny zabieg stosowany jest do

<sup>378</sup> Por. CONZELMANN H., *ad vocem* σκότος, A, 5, [w:] TDNT, t.7, s. 429.

<sup>379</sup> Por. LURKER M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 35.

<sup>380</sup> Por. CONZELMANN H., *ad vocem* σκότος, A, 5, [w:] TDNT, t.7, s. 429.

<sup>381</sup> Określone jednostki czasu - Żydzi używali systemu trzech, a Rzymianie czterech wart/straży (Mt 14, 25, Mk 6, 48). Por. DELLING G., *ad vocem* vύξ, 1, [w:] TDNT, t. 4, s. 1125.

<sup>382</sup> Por. C. E. DEVRIES, *ad vocem* Night, [w:] BEotB, t. 2, s. 1549.

<sup>383</sup> Por. CONZELMANN H., *ad vocem* σκότος, A, 1, [w:] TDNT, t. 7, s. 424.

<sup>384</sup> Por. L. L. MORRIS, *ad vocem* Light, [w:] BEotB, t. 2, s. 1343.

określenia tych, którzy słuchają słów Jezusa (Mt 5, 14) i przekazują je dalej poprzez swoje życie (Mt 5, 16)<sup>385</sup>. W Ewangelii św. Łukasza pojawia się wyrażenie „synowie światłości” (Łk 16,8), lecz trudno ustalić jego dokładne znaczenie<sup>386</sup>. Światłość towarzyszy również narodzinom Jezusa – wyczekiwanego Mesjasza (zapowiada to już Iz 9, 1). To On staje się „światłem na oświecenie pogan”, jak mówi Symeon (Łk 2, 30nn)<sup>387</sup>.

W Ewangeliach synoptycznych σκότος pojawia się zaledwie 12 razy. W znaczeniu dosłownym występuje podczas ukrzyżowania oznaczając zaćmienie, specjalny znak (Mk 15,33)<sup>388</sup>, jak również przy opisanu miejsca przyszłej kary (Mt 8, 22; 22, 13; 25, 30). W Łk 22, 53 to ciemność panuje w momencie męki Chrystusa. W metaforyczny sposób ciemność występuje jako interpretacja Iz 9, 1 (Mt 4, 15; Łk 1, 79)<sup>389</sup>.

#### 5. 4. *Corpus Paulinum*

Paweł używa również pojęcia νόξ w sposób metaforyczny. W Rz 13, 12 noc oznacza czas przed wypełnieniem się Bożych zapowiedzi. To także czas pijaństwa (1 Tes 5, 7), przed którym przestrzega Paweł. Noc nie może być sferą życia chrześcijan, lecz powinien nią być dzień<sup>390</sup>.

Święty Paweł używa φως głównie w znaczeniu odpowiadającym ówczesnej interpretacji rabinistycznej, przy uwzględnieniu eschatologicznego kontekstu śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Widać to w Rz 2, 19, gdzie Paweł używa w sposób ironiczny „światłości”, personifikując ją z narodem Żydowskim, któremu wydaje się, że zrozumiał Prawo. Judaistyczną wizję świata obrazuje 2 Kor 11, 14, gdzie Szatan jest przeciwstawiany „aniołom światłości”, pod których się podszywa. Dla Pawła to jednak nie jest odniesienie do przeszłości (która była „ciemnością”), ale wyraża się ono w teraźniejszości (Ef 5, 8-10). Światłość i ciemność zostają pokazane jako dwie

<sup>385</sup> Por. CONZELMANN H., *ad vocem* σκότος, A, 1, [w:] TDNT, t. 7, s. 424.

<sup>386</sup> Pojawia się jeszcze tylko w J 12, 36, 1 Tes 5, 5 i Ef 5, 8 mając różny kontekst. Święty Łukasz używa tego wyrażenia dla kontrastu między „synami światłości”, a „synami świata”. Por. CONZELMANN H., *ad vocem* φως, E, II, 3, t [w:] TDNT, t. 9, s. 343-344.

<sup>387</sup> Por. LURKER M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 237.

<sup>388</sup> Ciemność zapada między momentem ukrzyżowania a śmiercią. Ma to na celu podkreślenie i pogłębienie znaczenia męki Chrystusa, ale również i pokazania sensu cierpienia jako wypełnienia Bożego planu. Por. CONZELMANN H., *ad vocem* σκότος, E, 1, [w:] TDNT, t. 7, s. 439.

<sup>389</sup> Użycie w tekście Masoreckim czasu *perfectum* (LXX zmieniła na czas przyszły) w lepszy sposób może oddawać myśl zawartą w Mt 4, 15 – prorocstwo się wypełniło w Chrystusie. Por. CONZELMANN H., *ad vocem* σκότος, E, 2, [w:] TDNT, t. 7, s. 440-441.

<sup>390</sup> Por. DELLING, G., *ad vocem* νόξ, 1, [w:] TDNT, t. 4, s. 1126.

walczące ze sobą sfery (w tym kontekście Rz 13, 12 i 1 Tes 5,5). Światło zostaje przedstawione również jako pewien proces, który prowadzi do naszego „olśnienia” poprzez „poznanie Chwały Bożej” (2 Kor 4, 4-6)<sup>391</sup>. Światłość to również miejsce zamieszkania nieśmiertelnego Boga (1 Tm 6, 16)<sup>392</sup>.

Święty Paweł nie nadaje σκότος żadnego specjalnego znaczenia. Używa go do pokazania procesu nawrócenia, jako przechodzenia z ciemności do światła (w analogii do dzieła stworzenia 2 Kor 4, 6). Poprzez „ciemności” opisywane są złe praktyki i zwyczaje (Rz 13, 12), a nawet można odnieść to do działania pogan (Ef 5, 11; Gal 5, 19nn). Ciemność skrywa prawdziwe zamiary serc (1 Kor 4, 5)<sup>393</sup>. Ukazana jest również jako stan, w którym człowiek odwraca się od Boga nie przyjmując Jego zbawczej roli<sup>394</sup>.

---

<sup>391</sup> Por. CONZELMANN H., *ad vocem* φῶς, E, 5, [w:] TDNT, t. 9, s. 315.

<sup>392</sup> Por. LURKER M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 238.

<sup>393</sup> Por. CONZELMANN H., *ad vocem* σκότος, A, 1, [w:] TDNT, t. 7, s. 424.

<sup>394</sup> Por. J. L. BLEVINS, *ad vocem* Light/Darkness in the New Testament, [w:] *Mercer Dictionary of the Bible*, red. W. E. MILLS, Macon 1990, s. 514.



# ROZDZIAŁ III

## OPRACOWANIE WYBRANYCH SYMBOLI I TEMATÓW TEOLOGICZNYCH W *CORPUS JOANNEUM* I ICH AKTUALIZACJA W POST-VATICANUM II.

### 1. “NARODZINY Z WODY I Z DUCHA”

#### 1. 1. *Corpus Joanneum*

Przyjmując historyczność spotkania Jezusa z Nikodemem, można wysunąć hipotezę, że brak zrozumienia przez Faryzeusza słów „narodzić się z wody i z Ducha”, jako nawiązania do tego typu chrztu, jest oczywisty, ponieważ Jezus sam nie chrzczył<sup>395</sup>. Zarówno ówczesny chrzest prozelitów jak i inne znane formy obmycia zdecydowanie odbiegały od wizji przedstawionej przez Chrystusa w tym dialogu, co więcej miały zupełnie inne skutki<sup>396</sup>. Opisy działania Ducha Bożego pojawiają się w Starym Testamencie, dlatego można wnioskować, iż Nikodem rozumiał metaforyczne znaczenie tego wyrażenia<sup>397</sup>. Dlatego oprócz historycznej wartości tej sceny należy również zagłębić się w alegoryczne przesłanie omawianego wyrażenia.

Niektóre interpretacje tekstu wskazują na to, iż ὕδατος καὶ („wody i”) jest późniejszym dodatkiem kopistów lub redaktora, który chciał wyjaśnić ten fragment w sposób łatwiejszy do zrozumienia przez ówczesne wspólnoty<sup>398</sup>. Jednakże brak odpowiedniego świadectwa w *textus* wyklucza taką możliwość i zmusza to próby interpretacji całości tego wyrażenia w formie ὕδατος καὶ πνεύματος („wody i Ducha”)<sup>399</sup>. Poniżej znajdują się główne hipotezy próbujące oddać znaczenie tego wyrażenia:

1. Woda oznacza naturalne narodziny (z ciała), a Duch odnowę wewnętrzną (duchową).

---

<sup>395</sup> Sprostowanie fragmentu z J 3, 22 – „(...) Tam z nimi przebywał i udzielał chrztu”, znajdujemy w J 4, 2 – „choć w rzeczywistości sam Jezus nie chrzczył, lecz Jego uczniowie”.

<sup>396</sup> Por. BROWN R. E., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 142.

<sup>397</sup> Por. SCHNACKENBURG R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 370.

<sup>398</sup> Na korzyść tego twierdzenia wpływa fakt, iż w nauczaniu Janowym odrodzenie zawsze odnosi się tylko do Ducha. Ponadto ta fraza pojawia się w całym dyskursie tylko jednokrotnie. Dodatkowo werwet pomijający „wody i” lepiej koresponduje zarówno z J 3,3 jak i J 3,8 tworząc spójną całość. Dlatego pomimo obecności tego wyrażenia należy podkreślić jego drugoplanowy charakter. Por. BULTMANN R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 138-139; por. także: Por. BROWN R. E., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 142.

<sup>399</sup> Por. BEASLEY-MURRAYG. R., *John...* dz. cyt., s. 49.

2. Narodzenie z wody oznacza chrzest; bez nie go nie można mówić o poznaniu Boga i udziale w Jego sprawiedliwości, radości i pokoju. To wszystko daje nam w tym sakramencie Duch Święty, „otwierając” nas na Królestwo Boże<sup>400</sup>.
3. „Woda i Duch” może tworzyć hendiadys oznaczając duchowe odnowienie w Chrystusie, wyrażając potrzebę całkowitej zmiany w sposobie postrzegania świata, „zwrotu z dołu do góry”<sup>401</sup>.
4. Woda oznacza chrzest udzielany przez Jana Chrzciciela, ale prawdziwe odnowienie jest możliwe tylko poprzez Chrystusowy chrzest z Ducha.
5. Woda to jedynie zewnętrzna forma chrztu<sup>402</sup>, Duch stanowi sedno, wewnętrzną przemianę<sup>403</sup>.
6. Woda to Chrystus, a nie chrzest – fizyczna woda nie dokonuje obmycia z grzechów. Jedynie Słowo Życia – Chrystus może go dokonać. Jest on jedynym pośrednikiem i przez niego otrzymujemy łaskę Ducha Świętego, która oczyszcza nas z grzechów<sup>404</sup>.

Podstawowe znaczenie tego tekstu nawiązuje do konieczności wiary w Jezusa, który rzeczywiście narodził się z ciała i umarł, abyśmy mogli otrzymać życie wieczne, co zostanie podkreślone w J 6, 51c-58 w kontekście Eucharystii<sup>405</sup>. Jeżeli Ojciec ustanawia nowe narodzenie jako rezultat miłości do świata poprzez posłanie swojego Syna to Duch Święty jest jakby „wykonawcą”, „dawcą narodzin z wysoka”. Woda w kontekście starotestamentalnym może także odnosić się do Ducha Świętego jako nadziei na eschatologiczny akt oczyszczenia<sup>406</sup>. Ewangelista pragnie jasno zaznaczyć, że faryzeusze i uczeni w Piśmie również muszą okazać żal i skruchę wobec Królestwa

<sup>400</sup> Por. C. S. FARMER, *John 1-12*, [w:] *Reformation Commentary on Scripture*, Downers Grove 2014, s. 91.

<sup>401</sup> Por. S. HAMID-KHANI, *Revelation and Concealment of Christ*, [w:] *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2*, n.120, Tübingen 2000, s. 364.

<sup>402</sup> W formie rytualnego obmycia – np. J 5, 6-8. Por. D. THOMAS, *The Genius of the Fourth Gospel*, [w:] *The Gospel of John: Expository and Homiletical Commentary*, Grand Rapids 1980, s. 65.

<sup>403</sup> Por. W. C. KAISER Jr., P. H. DAVIDS, F. F. BRUCE, M. T. BRAUCH, *Hard Saying of the Bible*, Downers Grove 2009, s. 495.

<sup>404</sup> Por. FARMER C. S., *John 1-12*, dz. cyt., s.92.

<sup>405</sup> Część egzegetów (SCHNACKENBURG R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 370., BARRETT C.K., *The Gospel...*, dz. cyt., s. s. 236, DODD C. H., *The Interpretation*, dz. cyt., s. 339) podkreśla wzajemną relację między tymi tekstami i ich zależność w przypadku próby interpretacji tych opisów jako odniesień do żywych sakramentów Kościoła. Por. J. G. DUNN, *Baptism in the Holy Spirit*, London 2010, s. 183-184.

<sup>406</sup> Por. C. HODGES, *Water and Spirit – John 3:5*, [w:] *Bibliotheca Sacra*, t. 135 (1978), s. 206-220.

Bożego, do czego nawoływał Jan Chrzciciel przez swój chrzest i co dokonuje się poprzez „nowe narodzenie” w Chrystusie<sup>407</sup>.

W *Corpus Joanneum* można odnaleźć odniesienia do J 3,5 „narodzin z wody i Ducha”. W 1 J 3, 5-7 następuje wyraźne nawiązanie do formy J 3, 5 pomimo, iż nie ma żadnego odniesienia wprost<sup>408</sup>. Owo „nasienie Boże” to Duch Święty, „którego otrzymaliśmy” (1 J 3, 24) na chrzcie<sup>409</sup>. Ten dziwny paradoks ponownych narodzin nawiązuje do J 1, 13; 3, 36; 5, 24; 11, 25; 20, 31, w którym Ewangelista określa właściwe „pochodzenie” każdego chrześcijanina<sup>410</sup> w kontekście narodzin z Boga (J 2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 1; 5, 18) i z Jego miłości (J 4, 9.10.16)<sup>411</sup>.

### 1. 2. Aktualizacja post-Vaticanum II

Wyrażenie „narodzenie z wody i Ducha” w nauczaniu Kościoła Katolickiego po Soborze Watykańskim II jest silnie powiązane z sakramentem chrztu świętego, gdyż podejmuje samą jego istotę<sup>412</sup> – nowe narodzenie, odrodzenie człowieka<sup>413</sup>. Wiele dokumentów podejmuje tematykę zbawczej tajemnicy chrztu<sup>414</sup>, poprzez który człowiek ma udział „w tajemnicy Boskiego „przybrania” za synów członków rodzaju ludzkiego”<sup>415</sup>.

„Chrzest jest pierwszą i podstawową konsekracją osoby ludzkiej, przez którą zostaje ona oddana Ojcu w Jezusie Chrystusie”<sup>416</sup>, mocą działającego w tym sakramencie Ducha Świętego, który jest „sprawcą, szafarzem i samym niejako technieniem łaski Chrystusa”<sup>417</sup>, w Nim dokonuje się owo nowe narodzenie<sup>418</sup>.

W odniesieniu do pracy misyjnej podkreślana jest wyraźnie konieczność wiary i chrztu „z wody i Ducha Świętego”<sup>419</sup>, gdyż zgodnie ze słowami Soboru Watykańskiego II, to przez niego chrześcijanie „ustanawiani są w końcu «rodzajem wybranym, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem nabytym..., co niegdyś

<sup>407</sup> Por. BEASLEY-MURRAY G. R., *John...* dz. cyt., s. 49.

<sup>408</sup> Por. HARTMAN L., *ad vocem* Baptism, [w:] ABD, t. 1, s. 592.

<sup>409</sup> Por. BERNARD J. H., MCNEILE, A. H., *Gospel...*, dz. cyt., t. 1, s. 106.

<sup>410</sup> Por. B. F. WESTCOTT, *The Gospel According to st. John*, Cambridge 1881, s. 49.

<sup>411</sup> Por. HARTMAN L., *ad vocem* Baptism, [w:] ABD, t. 1, s. 592.

<sup>412</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Chrystus ustanawia Sakramenty życia Bożego*, n. 6, Rzym 1988.

<sup>413</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Christifideles Laici*, n. 8, Rzym 1988.

<sup>414</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Euntes in Mundum*, n. 1, Rzym 1988.

<sup>415</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Objawienie Ducha Świętego jako trzeciej osoby boskiej*, n.5, Rzym 1990.

<sup>416</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Katecheza u początków kościoła*, n. 3, Rzym 1984.

<sup>417</sup> JAN PAWEŁ II, *Duch Święty źródłem życia sakramentalnego w kościele*, n. 3, Rzym 1991.

<sup>418</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Veritatis Splendor*, n. 25, Rzym 1993.

<sup>419</sup> JAN PAWEŁ II, *Cel misyjnej działalności*, n. 2, Rzym 1995.

nie był ludem, teraz zaś jest ludem Bożym»<sup>420</sup>, odrodzonym przez Słowo Boga żywego<sup>421</sup>. Proces nawrócenia do Chrystusa musi być związany z chrztem<sup>422</sup>, gdyż inaczej jest zatrzymaniem się „w połowie drogi”<sup>423</sup> w pracy misyjnej. Poprzez ten obraz następuje podkreślenie znaczenia chrztu jako „nowego życia”, którego nie powinno się opóźniać, a przez to zamykać dostępu do innych sakramentów świętych stanowiących drogę prawdziwego rozwoju życia chrześcijańskiego<sup>424</sup>. Duch Święty zostaje nam dany z nowym życiem poprzez symbol wody<sup>425</sup>. Jest to bezpośrednio nawiązanie do rytu chrzcielnego, pierwszego sakramentu<sup>426</sup> nowej wspólnoty, którego „znakiem jest widzialny obrzęd związany z wodą”<sup>427</sup>. „Pierwszymi świadkami i szafarzami tych nowych narodzin z Ducha Świętego”<sup>428</sup> w przypadku dzieci stają się ich ojcowie i matki, którzy równocześnie „rodzą je dla Boga”<sup>429</sup>.

Wyrażenie zawarte w J 3, 5nn zostaje również odniesione do kwestii czystości życia zarówno w znaczeniu rodzajowym jak i ogólnym, które dokonuje się poprzez „życie według Ducha”, co antropologicznie odnosi się do nowych narodzin z Ducha Świętego<sup>430</sup>. Dokonuje się to dzięki Chrystusowi, najwyższemu i wiecznemu Kapłanowi, który został przez Ojca posłany na świat i stał się człowiekiem, „aby rodzaj ludzki, podległy grzechowi i śmierci mógł się odrodzić i przez nowe narodzenie wejść do królestwa niebieskiego”<sup>431</sup>.

Ważną rolę to wyrażenie pełni w powszechnym nauczaniu Kościoła zawartym w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*. W głównej mierze odnosi się do chrztu świętego jako nowego odrodzenia<sup>432</sup>, odróżniając go wyraźnie od chrztu Janowego<sup>433</sup> i określając jako sakrament, bez którego nikt nie może wejść do Królestwa Bożego<sup>434</sup>. Jeszcze

---

<sup>420</sup> SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Lumen gentium*, n. 9, Rzym 1964.

<sup>421</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Kościół ludem Bożym*, n. 5, Rzym 1991.

<sup>422</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Redemptoris Missio*, n. 47, Rzym 1990.

<sup>423</sup> JAN PAWEŁ II, *Ecclesia in Africa*, n. 73, Kamerun 1995.

<sup>424</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Chrzest w Kościele – wspólnocie kapłańskiej i sakramentalnej*, n. 2-3, Rzym 1992.

<sup>425</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Dominum vivificantem*, n. 1, Rzym 1986.

<sup>426</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Chrzest Duchem Świętym*, Rzym 1989.

<sup>427</sup> JAN PAWEŁ II, *Jezus Chrystus – Założyciel Kościoła*, n. 5, Rzym 1991.

<sup>428</sup> JAN PAWEŁ II, *Gratissimam Sane*, n. 22, Rzym 1992.

<sup>429</sup> JAN PAWEŁ II, *Gratissimam Sane*, dz. cyt., n. 22.

<sup>430</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Czystość – cnota i dar*, n. 5, Rzym 1981.

<sup>431</sup> PAWEŁ VI, *Sacerdotalis caelibatus*, n. 19, Rzym 1967.

<sup>432</sup> KKK, n. 537, 1225, 1238.

<sup>433</sup> KKK, n. 720.

<sup>434</sup> KKK, n. 1215.

mocniej zostaje to podkreślone poprzez użycie tego wyrażenia w celu opisanego jednej z cech charakterystycznych Ludu Bożego – odrodzenia przez wiarę i chrzest<sup>435</sup>.

Każdy człowiek, który został stworzony przez Boga i odkupiony poprzez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa „jest powołany, by odrodzić się z *wody i z Ducha* i stać się *synem w Synu*”<sup>436</sup>. Poprzez chrzest, każdy dostaje w darze możliwość życia w świętości<sup>437</sup>, tak by otrzymujący go stali się „częścią rodziny Bożej”<sup>438</sup>.

---

<sup>435</sup> KKK, n. 728.

<sup>436</sup> JAN PAWEŁ II, *Pastores dabo vobis*, n. 45, Rzym 1992.

<sup>437</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Veritatis splendor*, dz. cyt. n. 107.

<sup>438</sup> JAN PAWEŁ II, *Duch Święty i Maryja: Model związku oblubieńczego między Bogiem i ludźmi*, n. 7, Rzym 1990.

## 2. ZSTĄPIENIE I WSTĄPIENIE SYNA CZŁOWIECZEGO”

### 2. 1. *Corpus Joanneum*

Niebo z którego zstąpił i do którego wstąpił Jezus jest dla Niego rzeczywistością, a nie formą przenośni czy metafory. Co więcej: ono wkracza do tego świata i jest obecne jako Królestwo Boże<sup>439</sup>. Chrystus zstępujący z nieba nie ma na celu oznajmienia tajemnej wiedzy o rzeczach niebiańskich<sup>440</sup>, lecz jest „mediatorem zbawienia”, „bramą”, która daje człowiekowi możliwość wejścia do świata Bożego, do wiecznego Królestwa światła i życia<sup>441</sup>. J 3, 13 stanowi bardzo ważną część całego dialogu Jezusa z Nikodemem gdyż podejmuje kwestie dotyczące dwóch chyba najbardziej kluczowych kwestii dotyczących postaci Syna Człowieczego.

Jednak nie można czytać tej perykopy pomijając to, co wydarza się między zstąpieniem, a wstąpieniem do nieba – czyli „wywyższeniem” na krzyżu (J 3, 14), skutkującym życiem wiecznym dla każdego z wierzących (J 3, 15). To pokazuje, że Syn Człowieczy nie zstąpił na ziemię i nie wstąpił do Królestwa Niebieskiego ze względu na samego siebie, lecz po to, aby wypełnić zbawczą wolę Ojca, który nie chciał pozostawić świata skazanego na śmierć i potępienie<sup>442</sup>.

Użycie aorystu  $\acute{o}$  καταβάς<sup>443</sup> podkreśla jednorazowość i niepowtarzalność zstąpienia z nieba w dziejach historii, natomiast czasownik ἀναβέβηκεν<sup>444</sup> w czasie

---

<sup>439</sup> Por. A. JANKOWSKI, *Eschatologia Nowego Testamentu*, Kraków 2007, s. 144.

<sup>440</sup> Taka negacja w J 3, 13 ma wymiar apologetyczny w związku z przekonaniem ówczesnych gnostyków, że wstąpienie do nieba łączy się z możliwością uzyskania tajemnej wiedzy dostępnej tylko dla wybranych. Por. SCHNACKENBURG R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 392.

<sup>441</sup> Szerzej zostaje to podjęte w J 3, 35, gdzie następuje podkreślenie nieograniczonej mocy Syna, który daje życie swoim wierzącym (J 3, 36), co jest wypełnieniem Jego odwiecznej misji (J 3, 34). Por. SCHNACKENBURG R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 392.

<sup>442</sup> Por. SCHNACKENBURG R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 392.

<sup>443</sup> Występuje zazwyczaj jako antonim w zestawieniu z ἀναβαίνω. Ważną rolę pełni w perykopie J 6, 33-58, pojawiając się tam siedmiokrotnie w znaczeniu zstąpienia z nieba, lecz nigdzie indziej w Nowym Testamencie nie nabiera takiego znaczenia. Inne wyrażenie opisujące to wydarzenie: ἐγὼ παρὰ [τοῦ] θεοῦ ἐξῆλθον – „Ja wyszedłem od Ojca” (J 16, 27.28). Por. SCHNEIDER J., *ad vocem* καταβαίνω, 2, [w:] TDNT, t. 1, s. 523; Por. także: BERNARD J. H., MCNEILE A. H., *Gospel...*, dz. cyt., t. 1, s. 111.

<sup>444</sup> W Ewangelii pojawiają się różne pojęcia i wyrażenia opisujące to wydarzenie: ὑπάγω – „idę” (J 7, 33; 8, 14; 13, 3.33.36), μεταβῆ ἐκ τοῦ κόσμου – „przejdzie z tego świata” (J 13, 1), πορεύομαι – „idę” (J 14, 2), ἀπέλθω – „idę” (J 16, 7), ἀφήμι τὸν κόσμον – „opuszczam ten świat” (J 16, 28), πρὸς σὲ ἔρχομαι – “idę do Ciebie” (17, 11.13), ἠρπάσθη – “zostało porwane” (Ap 12, 5). Jednakże tylko w J 3, 13 i J 6, 62 te określenia występują w stronie czynnej. Por. GULLEY N. R., *ad vocem* Ascension of Christ, B, [w:] ABD, t. 1, s. 472.

*perfectum*<sup>445</sup> uwytatnia ciągłość przebywania Jezusa w niebie, które stanowi cel wszystkich ludzi pragnących osiągnąć zbawienie<sup>446</sup>. Jezus wyraźnie zaznacza różnicę między tym, czego mogły doświadczyć niektóre postacie Starego Testamentu<sup>447</sup>, a tym co jest miejscem pochodzenia i celem Jego ziemskiej wędrówki. Uwydatnia się również rozbieżność między formą spotkania i oglądania Boga jaką doświadczał Mojżesz i inne postacie starotestamentalne, a żywą i osobową relacją między Jezusem a Ojcem (J 1, 18; 5, 37; 6, 46; 19, 7-9)<sup>448</sup>.

Wyrażenie „Syn Człowieczy” w pełni odnosi się do Jezusa jako jedyne go człowieka, który może autorytatywnie mówić o rzeczach niebieskich, gdyż sam zstąpił z nieba i do niego wstąpił<sup>449</sup>. Nie można zatrzymać się tutaj tylko na Jego fizyczności, tak jak to pragnął uczynić Nikodem w omawianej perykopie. Termin *Duch* z J 3, 5 również wydaje się odnosić tylko do duchowej sfery, lecz w J 3, 13 pomaga w pokazaniu związku Syna Człowieczego z Synem Bożym i nierozłączności tych określeń w postaci Jezusa<sup>450</sup>. Warto zaznaczyć, że określenia „Syn Boży” i „Syn Człowieczy” w odniesieniu do Chrystusa pojawiają się z jednym wyjątkiem<sup>451</sup> tylko w Ewangeliach i to jako samookreślenie się Jezusa implikujące w sobie wszystkie nawiązania apokaliptyczne tych tytułów<sup>452</sup>.

---

<sup>445</sup> Jednakże takie użycie formy gramatycznej wprowadza pewien problem w rozumieniu pierwotnego znaczenia „wstąpienia do nieba”. Zastosowanie czasu *perfectum* mogłoby również świadczyć o tym, że Jezus już wcześniej wstąpił, co wskazywałoby raczej na późniejszy dodatek Ewangelisty (wspominającego realne wydarzenie), niż na autentyczne słowa Jezusa. Wy tłumaczenie prezentuje BERNARD J. H., MCNEILE A. H., *Gospel...*, dz. cyt., t. 1, s. 112, który użycie czasu przeszłego tłumaczy pragnieniem zaprzeczenia, iż ktokolwiek wcześniej wstąpił do nieba, żeby poznać niebiańskie sprawy, a to co głównie odnosi się do Syna Człowieczego to fakt zstąpienia, nie wstąpienia. Występująca tutaj zależność gramatyczna ma charakter teleologiczny, ponieważ określa zakończenie celu zbawienia wstąpieniem do nieba, jako czynnością, po której nie ma już konieczności ponownego zstępowania. Por. BROWN R. E., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 132.

<sup>446</sup> Por. SCHNACKENBURG R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 393.

<sup>447</sup> Por. W. A. MEEKS, *The Prophet – King: Moses traditions and the Johannine Christology*, Leiden 1967, s. 299-300.

<sup>448</sup> Por. BROWN R. E., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 145.

<sup>449</sup> Por. F. J. MOLONEY, *The Johannine Son of Man*, Rzym 1978, s. 55.

<sup>450</sup> Por. A. JANKOWSKI, *Rozwój Chrystologii Nowego Testamentu*, Kraków 2005, s. 129.

<sup>451</sup> W Dz 7, 56 Szczepan używa tego określenia podczas swojego męczeństwa. Należy tutaj dopatrywać się raczej odniesienia do słów, które wypowiedział Jezus przed sanhedrynem. Por. L. BOUYER, *Syn Przedwieczny*, Kraków 2000, s. 261.

<sup>452</sup> Jezus zastępuje skażony przez ówczesną ideologię termin „Mesjasz” określeniem Syn Boży/Syn Człowieczy wyraźnie nawiązując do postaci Sługi z Iz 53. Z wyjątkiem J 12, 34, gdzie to tłum używa tego określenia czyniąc aluzję do słów Jezusa, tylko sam Chrystus mówi o sobie w ten sposób. Por. BOUYER, L., *Syn Przedwieczny*, dz. cyt., s. 261-262.

Określenie „Syn Człowieczy” w odniesieniu do „wstąpienia” występuje również w J 6, 62, „wywyższenia” – J 3, 14; 12, 34, „uwielbienia” – J 12, 23; 13, 31. Opisuje ono również Jego misję, którą spełnia na ziemi – J 1, 51; 9, 35; 12, 34, lecz raczej z punktu widzenia Jego niebiańskiego pochodzenia i powrotu do nieba po wykonaniu zbawczego dzieła (np. J 6, 27; 13, 31)<sup>453</sup>. „Syn Człowieczy” Czwartej Ewangelii pokazuje ziemskiego Jezusa, tego, który przebywał z ówczesnymi ludźmi zarówno wraz z Jego zadaniami zawierającymi się w zakresie objawienia, odkupienia mającego się dokonać przez krzyż, oraz sądu<sup>454</sup>. Takie wyrażenie ukazuje Go w świetle Jego przyszłej mocy i chwały<sup>455</sup>. W J 13, 31 tytuł „Syn Człowieczy” podkreśla historyczny moment, w którym zaczyna się męka Jezusa, poprzedzona zdradą Judasza<sup>456</sup>. Natomiast wizja z Ap 1, 12-13 zawiera w sobie szczególne podobieństwo do Dn 7, 13, które również koresponduje z J 3, 13<sup>457</sup>.

## 2. 2. Aktualizacja post-Vaticanum II

Wcielenie i wniebowstąpienie Syna Człowieczego pełnią w nauczaniu Kościoła kluczową rolę, ponieważ stanowią fundament samej wiary. Sam motyw zstąpienia i wstąpienia pojawia się wielokrotnie w odniesieniu do różnych perykop i wypowiedzi Chrystusa zawartych na kartach Ewangelii. Użycie wyrażenia zawartego w J 3, 13 w ścisłej mierze odnosi się do niepowtarzalnego posłannictwa Chrystusa, który ma otrzymaną od Boga moc i prawo do „wstąpienia do nieba”, czego nie może dokonać żaden człowiek samoistnie. On również jako jedyny Pośrednik dysponuje możliwością otwarcia człowiekowi tego dostępu<sup>458</sup>. Jego zbawcza misja, posłanie i zstąpienie z nieba dane jedynie Jemu przez Ojca wskazuje na Boską preegzystencję Jezusa, co stanowi bardzo ważny argument w dziedzinie trynitologii<sup>459</sup>. Owo „uwielbienie w niebie”<sup>460</sup> jest częstym odnośnikiem w różnych katechezach i przemówieniach<sup>461</sup>. Nie należy go również oddzielać od zstąpienia z nieba we wcieleniu, gdyż tylko wtedy stanowi ono

<sup>453</sup> Por. SCHNACKENBURG R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 393.

<sup>454</sup> Por. JANKOWSKI A., *Rozwój Chrystologii Nowego Testamentu*, Kraków 2005, s. 132.

<sup>455</sup> Por. SCHNACKENBURG R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 393.

<sup>456</sup> Por. JANKOWSKI A., *Rozwój Chrystologii Nowego Testamentu*, Kraków 2005, s. 131.

<sup>457</sup> Por. JANKOWSKI A., *Eschatologia Nowego Testamentu*, Kraków 2007, s. 144.

<sup>458</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Wniebowstąpienie – Tajemnica zapowiedziana*, n. 3, Rzym 1989.

<sup>459</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Jezus Chrystus – Przedwieczne Słowo Boga Ojca*, n. 3, Rzym 1987.

<sup>460</sup> JAN PAWEŁ II, *Chrzest Duchem Świętym*, n. 3, Rzym 1989.

<sup>461</sup> Bezpośrednie odniesienie do J 3, 13 w nauczaniach papieży można znaleźć tylko trzykrotnie, jednakże sam motyw wcielenia i wniebowstąpienia pojawia się (i to niezależnie od wskazanego tekstu) wielokrotnie w różnych wypowiedziach Kościoła poprzez katechezy, listy, adhortacje czy encykliki.



pełnię<sup>462</sup>. W wyrażeniu „który zstąpił z nieba” Chrystus odsłania autentyczną treść swojego mesjańskiego powołania i królowania, które zawiera się w „transcendentnej tożsamości Syna Człowieczego”<sup>463</sup>.

Wyrażenie „Syn Człowieczy” w połączeniu z wyrażeniem „Syn Boży” dominuje w katechezach i wypowiedziach dotyczących tożsamości Mesjasza, głównie ze względu na to, iż sam Chrystus często używał tego określenia wobec siebie<sup>464</sup>. Ludzka natura Chrystusa ma dla nas ogromne znaczenie w kontekście zbawienia. Jezus jako Syn Boży i Człowieczy umożliwia nam poprzez zjednoczenie ze Słowem przyjęcie synostwa Bożego<sup>465</sup>.

---

<sup>462</sup> Por. KKK, n. 661.

<sup>463</sup> KKK, n. 440.

<sup>464</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Jezus Chrystus – Syn Człowieczy*, n. 1-10, Rzym 1987.

<sup>465</sup> KKK, n. 460.

### 3. „WYWYŻSZENIE PRZEZ MOJŻESZA WĘŻA NA PUSTYNI”

#### 3. 1. *Corpus Joanneum*

Odpowiedź na pytanie zadane przez Nikodema w J 3, 9, zawarta w J 3, 14-15 podejmuje wiele ważnych wątków teologicznych i chrystologicznych. „Narodziny z Ducha” są owocem ukrzyżowania, zmartwychwstania i wniebowstąpienia Chrystusa. Nawiązanie do śmierci krzyżowej w J 3, 14 stanowi pierwsze z trzech (J 8, 28; 12, 32-34) odniesień do „wywyższenia”<sup>466</sup> Chrystusa poprzez mękę i krzyż<sup>467</sup>. Taka forma przedstawienia tematu nawiązuje do Pieśni Sługi Jahwe z Iz 52, 13 i może stanowić jej wypełnienie w osobie Syna Człowieczego<sup>468</sup>.

Użycie wyrażenia pochodzącego ze Starego Testamentu w J 3, 14a – „A jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni” odnoszącego się do historii z Lb 21, 8nn w kontekście nawiązującym do tradycyjnego chrześcijańskiego nauczania (J 3, 14b) jest jedynym takim zabiegiem zastosowanym w Ewangeliach. Pojawia się on jednak nieprzypadkowo wprowadzając pewnego rodzaju „zwrot” w podejściu do wiary i wypełnienia zbawczego planu Bożego<sup>469</sup>. Zestawiając ze sobą Lb 21, 8nn oraz J 3, 14nn można zauważyć szereg typów i antytypów łączących oba te fragmenty<sup>470</sup>.

---

<sup>466</sup> W J 8, 28 Jezus poprzez wypowiedzenie tych słów bezpośrednio do Żydów podkreśla, że owo „wywyższenie” jest dziełem ludzkim, a nie Bożym, stąd nie nawiązuje ono do wniebowstąpienia, lecz do ukrzyżowania. Odpowiedź Żydów z J 12, 34 na trzecią zapowiedź „wywyższenia” z J 12, 32, pokazuje brak zrozumienia tego pojęcia, a także trudności w odpowiedniej interpretacji postaci Syna Człowieczego. Por. BERNARDJ. H., MCNEILE A. H., *Gospel...*, dz. cyt., t.1, s. 113.

<sup>467</sup> Por. P. PERKINS, *Ewangelia według św. Jana*, [w:] *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY, red. wyd. pol. W. CHROSTOWSKI, Warszawa 2010, s. 1129.

<sup>468</sup> Por. BEASLEY-MURRAY G. R., *John...* dz. cyt., s. 50.

<sup>469</sup> Jan przenosi ciężar tego, co jest najważniejsze w wydarzeniu opisywanym w Lb 21, 8nn. Centrum porównania nie staje się moment „spojrzenia” na węża lecz moment „wywyższenia”. Ewangelista w swoim opisie nie pozwala nam więc ograniczyć „wiary” do gwarancji bycia zbawionym (*fides fiducialis*). Por. SCHNACKENBURG R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 396.

<sup>470</sup> Można wyróżnić cztery płaszczyzny w których widać podobieństwa między tymi tekstami:

- a) w obu przypadkach śmierć traktowana jest jako kara za grzechy;
- b) w obu przypadkach to Bóg w swojej bezinteresownej łasce wychodzi z ratunkiem do ludzi;
- c) w obu przypadkach owa pomoc polega na czymś (lub Kimś) co (kto) musi być wywyższone i poddane na publiczny ogląd;
- d) w obu przypadkach ten, kto uwierzy i spojrzy z wiarą na przedmiot/Osobę wywyższoną – otrzyma ratunek.

W tych przypadkach Janowy Antytyp wyraźnie transcenduje Starotestamentalny typ. W Lb 21 ludziom grozi *śmierć fizyczna*, u Jana cały rodzaj ludzki narażony jest na *wieczne potępienie* z powodu grzechów. W Księdze Liczb *typ* – miedziany wąż, który został wywyższony nie ma mocy leczniczej. W Ewangelii *Antytyp* – Chrystus posiada boską moc dawania życia. Spojrzenie z wiarą na węża dawało możliwość dostąpienia *fizycznego uzdrowienia*, podczas gdy wiara w „wywyższonego Syna Człowieczego” jest

W dokonanej reinterpretacji można zauważyć silny nurt wskazujący na zakorzenienie chrystologii w postaci Mojżesza, a także organiczne połączenie między chrystologią a soteriologią<sup>471</sup>.

Przyjęcie ukrzyżowania w świetle typologii Janowej, jako zbawczego „wywyższenia” i „uwielbienia” Syna Człowieczego stanowi jeden z najważniejszych kroków w chrystologii Kościoła<sup>472</sup>. Dokonuje się tutaj chrystologiczna reorientacja logionu Jezusa na płaszczyźnie nowej interpretacji chrystologicznej dotyczącej śmierci Jezusa<sup>473</sup>. Ukrzyżowanie, które do tamtej pory było uważane za jedną z najbardziej upokarzających kar, mającą nawet piętno przekleństwa, prowadziło jednak do „wywyższenia” Chrystusa i wprowadzenia Go jako Jedynego Pana siedzącego po prawicy Boga. Pełniło natomiast funkcję jednego z etapów, nieodzownego w wypełnieniu zbawczego planu. Jan Ewangelista owo „wywyższenie” widzi już w samym Ukrzyżowaniu<sup>474</sup>. Owo „uwielbienie” pochodzi od Ojca i stanowi początek dla boskiej, odkupieńczej mocy Chrystusa, który pragnie dać życie wszystkim, którzy do niego należą (J 17, 1n). Taka prezentacja różni się od Synoptycznych przekazów, w których Syn Człowieczy idący na śmierć jest „poniżony”. Dla Jana, Pawłowy „skandal” krzyża nie zostaje przewyższony przez późniejsze zmartwychwstanie, lecz już przez sam majestat i zbawczą moc krzyża<sup>475</sup>. To właśnie on stanowi „pierwszy krok” na drodze „wywyższenia”, tworząc pełnię z późniejszym zmartwychwstaniem i wniebowstąpieniem. Takie szersze pojmowanie całości „bycia wywyższonym” tłumaczy J 8, 28 – „Gdy wywyższycie Syna Człowieczego, wtedy poznacie, że JA JESTEM”. Jednakże dostrzeżenie tej boskości podczas ukrzyżowania było znikome, dlatego pierwsze świadectwo potwierdzające zrozumienie użycia określenia JA

---

konieczna do ubiegania się o *życie wieczne*. Por. HENDRIKSEN W., KISTEMAKER S. J., *The Gospel ...*, dz. cyt., t. 1, s. 138.

<sup>471</sup> Por. MĘDALA S., *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 424.

<sup>472</sup> Por. BROWN R. E., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 133

<sup>473</sup> Por. MĘDALA S., *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 415.

<sup>474</sup> Można zauważyć tutaj podobieństwo do midraszu znajdującego się w Mdr 16, 6-7, który podkreśla, że ocalenie ludzi od kary zawartej w Lb 21, 8nn nie znajduje się „w tym, na co [człowiek] patrzył, ale w Tobie, Zbawicielu wszystkich”. Takie ujęcie koresponduje zarówno z J 3, 14, jak i z J 12, 32, gdzie Chrystus „wywyższony” jest źródłem zbawienia dla wszystkich, a każdy kto widzi Jezusa, widzi również i Ojca (J 14, 9). Por. BROWN R. E., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 133.

<sup>475</sup> Por. SCHNACKENBURG R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 396-397.

JESTEM wobec siebie przez Chrystusa znajdujemy już po Jego zmartwychwstaniu w wyznaniu Tomasza z J 20, 28<sup>476</sup>.

Ważnym dla J 3, 14 jest zastosowanie czasownika δεῖ, który użyty w czasie teraźniejszym<sup>477</sup> pokazuje konieczność „wywyższenia” Chrystusa na krzyżu<sup>478</sup>, jeśli wierzący mają otrzymać życie wieczne (J 3, 15). Można zatem założyć, że mamy tutaj do czynienia z krótką formułą kerygmatyczną, poprzez którą Ewangelista<sup>479</sup> chciał podkreślić ważność wypowiedzianych przez Jezusa słów, jednocześnie stanowiąc odpowiednik synoptycznych zapowiedzi Męki Chrystusa, która miała się dokonać jako część boskiego planu historii zbawienia<sup>480</sup>. Zarówno aspekt kapłański jak i ofiarniczy Pasji stanowi wyraz całkowitego zawierzenia się Syna i wypełnienia miłosiernej woli Ojca co stanowi jeden z zasadniczych tematów Apokalipsy<sup>481</sup>.

### 3. 2. Aktualizacja post-Vaticanum II

Wywyższenie Syna człowieczego prezentowane w J 3, 14 stanowi ważny dla nauczania Kościoła motyw, głównie ze względu na nową, chrystologiczną interpretację „uwielbienia”, które dokonuje się przez krzyż. Nauczanie Kościoła nie odwołuje się do tego fragmentu nad wyraz często, lecz wciąż stanowi on źródło cennych wskazówek i rad koniecznych do naśladowania w życiu codziennym każdego chrześcijanina.

Chrystus, który umiera za wszystkich grzeszników jest przykładem, można wręcz rzec odwiecznym ideałem Człowieka, który ma nieść krzyż „nakładany” na barki przez dzisiejszy świat<sup>482</sup>. Krzyż odkupienia, który Chrystus wziął na swoje ramiona jest zwieńczeniem jego misji, którą otrzymał od Ojca. Krzyż wskazuje na ogrom miłości, którą jest otaczany człowiek zarówno ze strony Syna jak i Ojca. Na tą miłość może

---

<sup>476</sup> Por. BROWN R. E., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 146.

<sup>477</sup> Patrząc na J 3, 13 i użycie *perfectum* ἀναβέβηκεν można by się spodziewać użycia formy ἔδει, która stanowiłaby kontynuację punktu widzenia Ewangelisty. Jednakże użyte w czasie teraźniejszym δεῖ pokazuje, iż wypełnienie boskiego planu nie narusza jednocześnie jego ponadczasowości. Gramatyczna zależność czasu teraźniejszego i *perfectum* w grece biblijnej sprowadza się do tego samego efektu lub aspektu czynności – występują stałe/trwające obecnie skutki czynności obu czasów. Podobne użycie δεῖ można znaleźć w J 20, 9. Por. SCHNACKENBURG R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 395.

<sup>478</sup> Taką interpretację „wywyższenia” zyskujemy dzięki J 12, 32 gdzie zostaje również użyty czasownik ὑψώω w podobnym kontekście. Wytłumaczenie płynące z J 12, 33 bezpośrednio odnosi ten termin do ukrzyżowania. Por. SCHNACKENBURG R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 395.

<sup>479</sup> Wielu egzegetów uważa, że wszelkie słowa opisujące Mękę Chrystusa, a tym bardziej szczegółowe opisy zawarte w Ewangelii Janowej są raczej *vaticinia ex eventu* i raczej nie stanowią dosłownej wypowiedzi Chrystusa. Por. BERNARD J. H., MCNEILE A. H., *Gospel...*, dz. cyt., t.2, s. 442.

<sup>480</sup> Por. SCHNACKENBURG R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 395.

<sup>481</sup> Por. BOUYER L., *Syn Przedwieczny*, dz. cyt., s. 445.

<sup>482</sup> Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Gaudium et spes*, n. 38, Rzym 1965.

tylko odpowiedzieć poprzez wypełnianie przykazań, a zwłaszcza przykazania miłości Boga i bliźniego<sup>483</sup>.

Wśród dzisiejszych zagrożeń człowiek potrzebuje znaku, który przywróci niezawodną nadzieję wyzwolenia i odkupienia. W Starym Testamencie był to symboliczny wąż miedziany, lecz Bóg dał nam daleko bardziej doskonały Znak. Poprzez Krzyż Jezus odnawia i na nowo dokonuje teraz już w pełni zyskując doskonałość to, co wydarzyło się za czasów Mojżesza na pustyni. Owocem wiary i ufności powinno więc być owo spojrzenie na przebitego Chrystusa, od którego płyną wszystkie łaski i dary<sup>484</sup>.

Jezus jako Syn Człowieczy jest głosicielem królestwa Bożego i reprezentantem Boga, a przy tym cały czas pozostaje „przedstawicielem” wszystkich ludzi, poprzez swój ziemski los, cierpienie i krzyżową śmierć, która skutkuje zbawczym odkupieniem<sup>485</sup>. Owa tajemnica paschalna, wiara w zbawczą moc Krzyża jest punktem centralnym wiary, warunkującej zbawienie<sup>486</sup>. Jest również zarazem „punktem krytycznym”, ponieważ „wywyższenie” i śmierć stanowiło ogromną próbę dla wiary Jego Apostołów. Ten „pierwszy krok” znajduje swoje wytłumaczenie w tajemnicy zmartwychwstania, co również i dla nas powinno być zachętą do przewycięzania własnych trudności poprzez ufność i oddanie swojej woli Chrystusowi<sup>487</sup>.

---

<sup>483</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Veritatis splendor*, n. 14, Rzym 1993.

<sup>484</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Evangelium Vitae*, n. 50, Rzym 1995.

<sup>485</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Jezus Chrystus – Syn Człowieczy*, n. 6, Rzym 1987.

<sup>486</sup> Por. JAN PAWEŁ II, „*Wierzycie w Boga? I we mnie wierzcie!*”, n. 8, Rzym 1987.

<sup>487</sup> Por. JAN PAWEŁ II, „*Kto straci swe życie z powodu mnie i Ewangelii, zachowa je*”, n. 1, Rzym 1987.

## 4. KRÓLESTWO BOŻE I ŻYCIE WIECZNE

### 4. 1. *Corpus Joanneum*

Życie wieczne przedstawione w J 3, 15<sup>488</sup> jest w rozumieniu Janowym uzależnione od wiary w Syna Człowieczego, ponieważ On jest jedynym mediatorem i dawcą zbawienia. Jan rozszerza „wymagania” stawiane przez Synoptyków w prostym „nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię<sup>489</sup>” (Mk 1, 15). Uwierzyć w Jezusa to być posłusznym, akceptować jego objawienie i polecenia (np. λαμβάνετε w J 3, 11.32n; 12, 48; 17, 8 a także 8, 31. 51; 15, 7.14) oraz przede wszystkim to „pójść za Nim” (J 8, 12). Taka wiara jest źródłem zjednoczenia z osobą Chrystusa, w którym jest odkupienie<sup>490</sup>. To także podjęcie konkretnego kroku, który „wrywa” człowieka ze świata śmierci i wprowadza do królestwa Bożego, które otwiera nam Chrystus (J 5, 24; 1 J 3, 14). Należy tutaj zauważyć silnie chrystologiczny aspekt otrzymania życia wiecznego a także kerygmaticzny charakter tej wypowiedzi<sup>491</sup>.

Jan pogłębia znaczenie ζωή αιώνιος, które u Synoptyków posiada eschatologiczny wydźwięk odnoszący się głównie do przyszłości<sup>492</sup>. Jeżeli jednak Janowe „życie wieczne” zestawimy z częściej występującym wśród Synoptyków „Królestwem Bożym”, zauważymy, że ono również ma wymiar teraźniejszy (Łk 17, 21; 6; 20; 11, 20), a wymagane „bycie jak dziecko”, aby móc wejść do Królestwa niebieskiego (Mt 18, 3; Mk 10, 15; Łk 18, 17) odpowiada „ponownemu narodzeniu” z J 3, 3<sup>493</sup>. Dlatego stosowane w Ewangeliach synoptycznych „życie w królestwie Bożym” jest synonimiczne do ζωή αιώνιος u św. Jana<sup>494</sup>.

---

<sup>488</sup> W J 3, 15 po raz pierwszy zostaje użyte takie określenie. Podobną „zasadę soteriologiczną” według typologii Janowej można odnaleźć w tekstach paralelnych: J 5, 24nn; 6, 40. 47; 8; 11, 25n; 12, 46, 12, 51; 14, 6. 10n; 20, 31; 1 J 5, 13. Por. SCHNACKENBURG R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 389; por. także: BROWN R. E., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 133.

<sup>489</sup> Ewangelia pełniła dla uczniów, którzy żyli w czasach po Zmartwychwstaniu, taką samą funkcję jak Pismo Święte dla „Żydów” – była nośnikiem życia wiecznego. Por. M. J. J. MENKEN, *What authority does the Fourth Evangelist claim for his book?*, [w:] *Paul, John, and Apocalyptic Eschatology*, red. J KRANS, B. J. L. PEERBOLTE, P-B. SMIT, A. ZWIEP, s. 194.

<sup>490</sup> To Chrystus jest źródłem sakramentów i dawcą nowych „znaków” o wiele większych niż te, które były praktykowane w synagogach (J 6, 58). Por. NEYREY J. H., *ad vocem* *Eternal life*, [w:] HBD, s. 283.

<sup>491</sup> Por. JANKOWSKI A., *Eschatologia...*, dz. cyt., s. 141.

<sup>492</sup> Mk 10, 17 i par.; Mk 10, 30 i par.; Łk 10, 25; Mt 25, 46. Por. SCHNACKENBURG R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 389.

<sup>493</sup> Por. BERNARD J. H., MCNEILE, A. H., *Gospel...*, dz. cyt., t.1, s. clxii.

<sup>494</sup> Por. BEASLEY-MURRAY G. R., *John...* dz. cyt., s. cxvii.

Życie wieczne to życie, jako przybrane synostwo Boże, życie zrodzone „z wysoka”, pochodzące od Ducha. To następstwo „wywyższenia” na krzyżu i wniebowstąpienia, dzięki któremu Chrystus posyła Swojego Ducha jako niekończące się źródło życia dla wszystkich wierzących<sup>495</sup>. W Jezusie nadeszła eschatologiczna godzina (J 5, 25; 4, 23), dlatego dla Jana „życie wieczne” ma wymiar teraźniejszy<sup>496</sup>, ale jest również źródłem nadziei na przyszłość<sup>497</sup>. Tak więc cel nie stanowi wskazanie jak ludzkość ma żyć, żeby otrzymać życie wieczne w przyszłości, lecz jak doświadczyć tego „przyszłego życia” już tutaj na ziemi<sup>498</sup>. Warunkiem jest spełnienie Janowej „zasady soteriologicznej”, w której zawiera się największe zadanie ludzkości<sup>499</sup>. Paradoksalnie śmierć jest wciąż rzeczywistością dla wierzących, tak jak była nią dla samego Jezusa, dlatego przyszły wymiar życia wiecznego koncentruje się na zmartwychwstaniu (J 5, 28-29)<sup>500</sup>.

Przymiotnik αἰώνιος występuje u Jana tylko w zestawieniu z ζωή<sup>501</sup>. Wskazuje on na Boskie działanie i duchową naturę owego prawdziwego życia, jak również implikuje jego trwałość, niezniszczalność i nieprzemijalność<sup>502</sup>. Jak zostało pokazane wyrażenie „życie wieczne” nie nawiązuje tylko do czasowych kategorii przyszłej egzystencji – lecz przede wszystkim do nowej jakości życia. To w głównej mierze poznanie Jedyne i prawdziwego Boga (J 17, 3), udział w Jego życiu (J 5, 26) oraz znajomość i ukochanie tego, którego On posłał – Jezusa Chrystusa (J 1, 4)<sup>503</sup>. Godnym zauważenia faktem jest to, iż u Jana życie obejmuje całego człowieka, wraz z nieśmiertelną „duszą” i ciałem, które również będzie miało udział w życiu wiecznym (J 11, 25n; 12, 25)<sup>504</sup>.

---

<sup>495</sup> Por. BROWN R. E., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 146.

<sup>496</sup> Życie wieczne nie stanowi już tylko obietnicy, lecz nie należy doszukiwać się go w próbach osiągnięcia idealnego życia na ziemi, które nie może być porównywane z eschatologiczną przyszłością. Por. SCHNACKENBURG R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 390.

<sup>497</sup> Por. BERNARD J. H., MCNEILE A. H., *Gospel...*, dz. cyt., t.1, s. 116; por. także: H. SCHWARZ, *Eschatology*, Grand Rapids 2000, s. 150.

<sup>498</sup> Por. LADD G. E., *A Theology ...*, dz. cyt., s. 293.

<sup>499</sup> Por. SCHNACKENBURG R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 389.

<sup>500</sup> Por. VOORST R. E. VAN, *ad vocem* Eternal life, *Eerdmans Dictionary of the Bible*, dz. cyt., s. 430.

<sup>501</sup> 17 razy w Ewangelii i 6 razy w Pierwszym Liście św. Jana (tutaj w zmienionej formie ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος). W przeciwieństwie do Mk i Mt, gdzie zostaje zestawione z „grzechem” (Mk 3, 29), „ogniem” (Mt 18, 8; 25, 41) i „męką” (Mt 25, 46). Por. BERNARD J. H., MCNEILE A. H., *Gospel...*, dz. cyt., t.1, s. 116.

<sup>502</sup> Por. SCHNACKENBURG R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 390.

<sup>503</sup> Por. BERNARD J. H., MCNEILE A. H., *Gospel...*, dz. cyt., t.1, s. 116.

<sup>504</sup> Por. SCHNACKENBURG R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 391.

W samym nauczaniu Jezusa jak i przepowiadaniu dotyczącym królestwa Bożego wyraźnie widać perspektywę eschatologiczną. Królestwo Boże jest obecne i działa już w samej misji Jezusa i Jego nauce, lecz tylko w tymczasowy sposób. Pełne ustanowienie i realizacja owego Królestwa ma dopiero nastąpić, a Kościół jest nastawiony właśnie na przyszły wymiar owej βασιλεία τοῦ θεοῦ<sup>505</sup>. To wyrażenie, choć nieobce ówczesnym środowiskom Żydowskim, musiało przejść ontyczną przemianę, z polityczno-socjalnej utopii stać się królestwem bardziej duchowym, niż materialnym, nastawionym na nawrócenie serca i prostotę w wyznawaniu wiary<sup>506</sup>. W Ewangelii Jana βασιλεία τοῦ θεοῦ pojawia się tylko w J 3, 3 i J 3, 5<sup>507</sup> stąd interpretacja tego wyrażenia nie odbiega od synoptycznych odpowiedników<sup>508</sup>.

#### 4. 2. Aktualizacja post-Vaticanum II

Oba omawiane przez mnie wyrażenia – zarówno „życie wieczne” jak i „Królestwo Boże” stanowią podstawę wiary i teologii chrześcijańskiej. Wpisują się zarówno w terażniejszość Kościoła jak i w wizję eschatologiczną oraz mają ponadczasowy charakter<sup>509</sup>. Jednakże odwołania bezpośrednio do fragmentów z J 3, 3.5 i J 3, 15 w kontekście „Królestwa Bożego” i „życia wiecznego” stanowią rzadkość.

„Życie wieczne” nie przyjmuje tylko wymiaru ponadczasowej egzystencji. Przymiotnik „wieczne” tutaj użyty nie odnosi się do kategorii czasu, lecz jakości, jaką pełni uczestnictwo w życiu „Wiekuistego”. Dokonuje się to tylko poprzez wiarę w Jezusa, co skutkuje życiem w komunii z Nim<sup>510</sup>. Wiara stanowi „warunek

---

<sup>505</sup> To pogląd, który jest najczęściej uznawany i wybierany przez egzegetów i teologów. Bardziej skrajne przypadki nawiązują bądź to do apokaliptycznej eschatologii (A. Schweitzer uważał, że przyjście Królestwa będzie związane z nagłą i dramatyczną interwencją Boga w przyszłości, która zakończy bieg historii – taka wizja jest odpowiedzią „rozczarowanego Kościoła” na brak szybkiego powtórnego przyjścia Chrystusa), bądź do ciągle wypełniającej się eschatologii (C. H. Dodd twierdził, że Jezus proklamował Królestwo Boże bez jakichkolwiek odniesień do apokaliptycznych wydarzeń, a formowanie się późniejszych tendencji w Kościele było spowodowane niewiarą w wypełnienie się Królestwa Bożego w Chrystusie. Por. BROWN R. E., *The Gospel...*, dz. cyt., s. CXVI-CXVII.

<sup>506</sup> Por. BERNARD J. H., MCNEILE A. H., *Gospel...*, dz. cyt., t.1, s. clxii.

<sup>507</sup> W J 18, 36 βασιλεία pojawia się trzykrotnie, lecz królestwo przedstawione jest jako „nie z tego świata”.

<sup>508</sup> Bóg w Ewangelii Janowej nie zostaje nazwany „Królem”, lecz można wyróżnić 15 bezpośrednich i jedną pośrednią referencję tego terminu wobec Jezusa, jednakże większość z nich ma formę pytającą bądź ironizującą. Por. DULING D. C., *ad vocem Kingdom of God, Kingdom of Heaven*, E, [w:] ABD, t. 4, s. 59. Por. L. R. HELYER, *Witness of Jesus, Paul and John: An Exploration in Biblical Theology*, Downers Grove 2008, s. 344.

<sup>509</sup> Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Lumen Gentium*, n. 5, Rzym 1964.

<sup>510</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Evangelium Vitae*, n. 14, Rzym 1995.



konstytutywny” zbawienia, czyli życia wiecznego<sup>511</sup>. Słowa Chrystusa objawiają każdemu człowiekowi pełnię życia i „wnoszą ją w Jego egzystencję”<sup>512</sup>. Źródłem są nie tylko Słowa Chrystusa, lecz przede wszystkim On sam – ofiaruje nam siebie w Eucharystii pod postacią chleba i wina, dając nam prawdziwy chleb z nieba, dzięki któremu możemy „żyć wiecznie” tutaj na ziemi przygotowując się do przyszłego „życia w chwale”<sup>513</sup>.

Temat Królestwa Bożego nawiązujący do istoty funkcjonowania Kościoła opiera się raczej na źródłach synoptycznych z powodu rzadkości występowania tego terminu w Ewangelii Janowej. Nie należy jednak deprecjonować użycia tego terminu w J 3, 3.5.

---

<sup>511</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *“Wierzycie w Boga? I we Mnie wierzcie!”*, dz. cyt., n. 8.

<sup>512</sup> JAN PAWEŁ II, *Evangelium Vitae*, dz. cyt., n. 14.

<sup>513</sup> Por. BENEDYKT XVI, *Sacramentum Caritatis*, n. 7, Rzym 2007.

## 5. NOC, ŚWIATŁO I CIEMNOŚĆ

### 5.1. *Corpus Joanneum*

Centralnym tematem Ewangelii jest walka i zwycięstwo światłości nad ciemnością, które dokonuje się w Jezusie<sup>514</sup>. W zakończeniu dialogu z Nikodemem – J 3, 17-21, światłość i ciemność są swoistą syntezą historiozbawczą i prezentacją sprawowanego przez Chrystusa sądu, który ma się dokonać nad człowiekiem po śmierci<sup>515</sup>. Takie nastawienie oznacza dla ludzi sąd – κρίσις, który ma miejsce (ἔστιν) za każdym razem, kiedy człowiek wybiera ciemność zamiast światła i nie wierzy w „Syna Człowieczego”. Ewangelista nie sprzeciwia się tradycyjnej wizji eschatologii, ale podkreśla indywidualną odpowiedzialność niewierzących i tragiczność skutków takiej decyzji<sup>516</sup>. W J 3, 19 można zauważyć nawiązanie do prologu Janowego – Chrystus jest światłością, która przyszła na świat, aby zbawić ludzi (J 1, 4n; J 1, 9nn), jak również do nawoływania z 1 J, gdzie życie „w światłości” jest wymogiem wiary i nieodzowną koniecznością (J 1, 7; 2, 8-11)<sup>517</sup>. Przyjście<sup>518</sup> światłości stanowi nieustanne zadanie i wyzwanie dla ludzkości, która musi wybierać między wiarą i zbawieniem, a niewiarą i sądem/potępieniem.

Jan nie przypadkiem zestawia ze sobą dwie antytezy – światłość i ciemność<sup>519</sup>. Refleksja zawarta w J 3, 19nn nad tajemniczym odrzuceniem „światłości” jest spowodowana pragnieniem poznania motywów, dlaczego ludzkość pomimo tylu wysiłków Boga, aby ją zachować (J 3, 16n) oraz świadectwa (J 3, 32) i niekwestionowalnej (J 8, 45n) misji odkupieńczej Syna, wciąż są ludzie, których serca pozostają zamknięte na „światłość”<sup>520</sup>. Bóg ze swojej strony zrobił wszystko, żeby zachować ludzkość od ciemności, co widać w jego słowach i czynach (np. J 10, 37n; 15, 22nn), dlatego wina leży tylko i wyłącznie po stronie ludzi<sup>521</sup>. Jezus używa pojęcia

<sup>514</sup> Por. BOUYER L., *Syn Przedwieczny*, dz. cyt., s. 438.

<sup>515</sup> Por. JANKOWSKI A., *Eschatologia ...*, dz. cyt., s. 153.

<sup>516</sup> Por. SCHNACKENBURG R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 404; por. także: Por. JANKOWSKI A., *Eschatologia ...*, dz. cyt., s. 234-235.

<sup>517</sup> Por. SCHNACKENBURG R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 405.

<sup>518</sup> Użycie czasu *praesens* w J 3, 15 ma ogromne znaczenie, gdyż wypowiedzi historycznego Jezusa są jeszcze bardziej aktualne teraz poprzez sakramenty Kościoła, niż w czasie wypowiedzania tych słów. Natomiast występujące w następnym zdaniu *perfectum* wyraża trwałe konsekwencje decyzji o odrzuceniu wiary oraz określa sytuację niewierzącego po dokonaniu wyboru. Por. JANKOWSKI A., *Eschatologia ...*, dz. cyt., s. 39-40. 297

<sup>519</sup> Por. G. HARDER, *ad vocem πονηρός*, C, 1, [w:] TDNT, t. 6, s. 557.

<sup>520</sup> Por. JANKOWSKI A., *Eschatologia ...*, dz. cyt., s. 153.

<sup>521</sup> Por. SCHNACKENBURG R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 405.

ἀλήθεια pierwotnie w znaczeniu „mówienia prawdy” oraz „przekazywania poprzez słowa orędzia zbawienia”<sup>522</sup>.

„Ciemność” prezentowana w J 3, 19 przybiera (podobnie jak w J 1, 5b) formę spersonifikowanego zła, w przeciwieństwie do „światłości”, którą jest osoba „Syna”. Nawiązanie do konfrontacji tych dwóch stanów wskazuje na przykre doświadczenie niewiary, które dotyka autora Ewangelii (J 1, 10n; 3, 11. 32)<sup>523</sup>.

Wybór „ciemności” w odróżnieniu od „światłości” oznacza niewiarę i związane z nią złe uczynki<sup>524</sup>. Jednakże sama decyzja człowieka nie jest wyłącznie uzależniona od działania Ojca, który jako jedyny pociąga do siebie (J 6, 44) i daje łaskę wiary (J 6, 65). Dlatego nie można mówić tutaj o predestynacji do zbawienia<sup>525</sup>, gdyż ludziom została dana wolność wyboru, co ilustruje J 6, 66-70 i odejście wielu uczniów. Czyny, które pochodzą ze światłości, są „dokonane w Bogu”, ale nie pochodzą wyłącznie z autonomicznej siły człowieka. Ewangelista odkrywa przed czytelnikiem misterium współpracy Boga i człowieka w dążeniu do wzrastania w wierze i osiągnięcia zbawienia<sup>526</sup>.

Wersy J 3, 20-21 stanowią jednostkę, w której Ewangelista stara się wyjaśnić tezę z J 3, 19, gdzie „złe uczynki” są źródłem niewiary<sup>527</sup>. Ci którzy dopuszczają się nieprawości, nie tylko odrzucają, lecz nawet nienawidzą „światłości” – Chrystusa, który w swojej świętości i bezgrzeszności ukazuje ich złe uczynki<sup>528</sup>. Kiedy światło

---

<sup>522</sup> Por. R. BULTMANN, *ad vocem ἀλήθεια*, D, 5, [w:] TDNT, t. 1, s. 244.

<sup>523</sup> Por. SCHNACKENBURG R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 404; por. także: Por. BEASLEY-MURRAY G. R., *John...* dz. cyt., s. 51; por. także: CONZELMANN H., *ad vocem σκοτός*, E, 3, [w:] TDNT, t. 7, s. 441.

<sup>524</sup> Wyrażenie πονηρά (...) τὰ ἔργα „złe uczynki” – jest bardzo rzadkie w Nowym Testamencie (podobne pojawia się tylko w J 7, 7; 2 J 2, 11; Kol 1, 21; w Hbr 6, 1 „martwe uczynki”; 2 P 2, 8 „czyny przeciwne Prawu”. Można zauważyć ewidentny wpływ „antycznego hebrajskiego”. Por. SCHNACKENBURG R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 405.

<sup>525</sup> Por. JANKOWSKI A., *Eschatologia ...*, dz. cyt., s. 123.

<sup>526</sup> Por. SCHNACKENBURG R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 405.

<sup>527</sup> Por. BROWN R. E., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 148; por. także: BERNARD J. H., MCNEILE A. H., *Gospel...*, dz. cyt., t. 1, s. 122.

<sup>528</sup> Ewangelista używa tutaj przenośni – tak jak światło słoneczne jest naturalnym wrogiem złodziei i kryminalistów, ponieważ ułatwia rozpoznanie ich czynów, tak w obliczu tej Światłości, żaden zły czyn nie może pozostać ukryty. Z podobnym porównaniem można spotkać się w Starym Testamencie, a także w licznych pismach literatury greckiej, gdzie *topos* zła – ciemności i dobra – światła pojawia się bardzo często. Por. SCHNACKENBURG R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 406.

objawienia pada na człowieka, który odrzuca Boga, demaskuje ono nie tylko jego uczynki, ale również jego prawdziwą<sup>529</sup> grzeszną naturę<sup>530</sup>.

W obliczu „światła” nie da się ukryć niczego, dlatego w dobrych uczynkach widać odbicie „prawdy”, która oznacza zgodność z Bożym zamysłem i naturą. Zagłębiając się w teologiczne znaczenie można zauważyć pokrewieństwo między „dziećmi Boga” (J 11, 52) spełniającymi czyny zgodne z wolą Ojca z Synem Bożym, jak również nieodłączną relację między moralnością, a wiarą – podstawowym założeniem, do którego nawiązuje 1 J<sup>531</sup>.

Użycie przez Jana *νοκτός* w J 3, 2 ma ważne znaczenie dla całości perykopy<sup>532</sup>. Ciemność i noc symbolizują świat zła, kłamstwa i ignorancji (J 9, 4; 11, 10). W nocy (J 13, 30) Judasz odszedł od światłości, podczas gdy w przypadku Nikodema dokonuje się odwrotny proces – symbolicznie przejście z ciemności do światła<sup>533</sup>. Omawiany dialog musiał wyrzeć na Nikodemie ogromne wrażenie, ponieważ później zachowuje się jak jego „uczeń” – broniąc Go przed Sanhedrynem (J 7, 50) i oddając cześć oraz przynosząc wonności po śmierci Chrystusa (J 19, 39)<sup>534</sup>.

## 5. 2. Aktualizacja *post-Vaticanum II*

„Światłość” symbolizująca Chrystusa pojawia się w dokumentach i nauczaniu Kościoła w kontekście chrztu<sup>535</sup>, próby definicji fundamentów chrześcijaństwa jako „życia w prawdzie”<sup>536</sup>, a przede wszystkim jest jedną z prawd zawartych w Symbolu Nicejsko-Konstantynopolińskim. Jednakże w bezpośrednim nawiązaniu do J 3 19-21 pojawia się sporadycznie.

Chrystus – Prawdziwa Światłość, poprzez przyjście na świat pragnie nam uświadomić, że bez Boga człowiek nie może pojąć samego siebie oraz siebie

---

<sup>529</sup> Pochodząca stąd nienawiść ma nawet psychologiczne wytłumaczenie i jest zakorzeniona na poziomie samego istnienia człowieka. Źródłem jest ogólna postawa, zachowanie i ukształtowany system moralny, który poprzez złe decyzje zostaje wypaczony. Por. SCHNACKENBURG R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 407.

<sup>530</sup> Por. BROWN R. E., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 148; por. także: Por. BEASLEY-MURRAY G. R., *John...* dz. cyt., s. 50.

<sup>531</sup> Por. SCHNACKENBURG R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 406; por. także: HENDRIKSEN W., KISTEMAKER S. J., *The Gospel ...*, dz. cyt., t. 1, s. 143-144.

<sup>532</sup> Ewangelista podkreśla znaczenie jakiegoś wydarzenia poprzez sprecyzowanie czasu jego wystąpienia (np. J 1, 39; 10, 17). Tym bardziej powtórzenie „nocą” z J 19, 39 w określeniu Nikodema świadczy o szczególnej randze tego spotkania. Por. SCHNACKENBURG R., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 366.

<sup>533</sup> Por. BROWN R. E., *The Gospel...*, dz. cyt., s. 130.

<sup>534</sup> Por. BERNARD J. H., MCNEILE A. H., *Gospel...*, dz. cyt., t. 1, s. 100-101.

<sup>535</sup> Por. KKK, n. 1216.

<sup>536</sup> Por. KKK, n. 2466.

„urzeczywistnić”. Bez życia w komunii z Chrystusem ta prosta prawda o samej naturze człowieka zostałaby pogrążona w mroku, dzięki Niemu, możemy mieć do niej dostęp w światłości<sup>537</sup>. To także możliwość poznania całkowitej prawdy o znaczeniu i wartości życia ludzkiego, czyli realizacji obowiązku, którym jest miłowanie ludzkiego życia oraz służenie, bronienie i wspomaganie go<sup>538</sup>.

Owocami „światłości” będą nasze uczynki, które jeśli są spełniane w prawdzie i w zgodności z wolą Bożą, będą „dokonane w Bogu”<sup>539</sup>. Nowe Prawo ustanowione przez Chrystusa, jednakże nie ogranicza się tylko do zdefiniowania właściwego zachowania, ale także ma za cel udzielenie mocy do „spełniania wymagań prawdy”<sup>540</sup>. To pomaga człowiekowi w formowaniu własnego sumienia, które ma stać się przedmiotem nieustannej walki o nawrócenie i otwarcie się na prawdę i dobro. Sięga to samych korzeni istoty człowieka, która powinna bazować na cnotach kardynalnych oraz teologicznych<sup>541</sup>.

W podanych odniesieniach do J 3, 19-21 dużo mocniej akcentowana jest „światłość”. „Ciemność” podobnie jak i „noc” są używane w rzadkich przypadkach, najczęściej w znaczeniu pejoratywnym.

---

<sup>537</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Parati semper*, n. 5, Rzym 1985.

<sup>538</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Evangelium Vitae*, dz. cyt., n. 29.

<sup>539</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Gratissimam Sane*, dz. cyt., n. 22; por. także: JAN PAWEŁ II, *Veritatis splendor*, dz. cyt., n. 84.

<sup>540</sup> JAN PAWEŁ II, *Veritatis splendor*, dz. cyt., n. 24.

<sup>541</sup> JAN PAWEŁ II, *Veritatis splendor*, dz. cyt., n. 64.

## ZAKOŃCZENIE

Niniejsza praca miała na celu przedstawienie perykopy J 3, 1-21 oraz wybranych symboli i tematów teologicznych, a także podkreślenie ich znaczenia nie tylko dla samego rozmówcy, ale i dla wszystkich chrześcijan, do których skierowane są te słowa.

Rozmowa Jezusa z Nikodemem odbywa się nocą, w nieznanym czytelnikowi miejscu. Perykopa ta posiada wyraźne granice wyznaczone przez zmianę czasu i miejsca, a prezentowany tekst pomimo licznych wariantów stanowi spójną całość. Krytyka tradycji i redakcji za źródło perykopy wskazała autentyczną wypowiedź Jezusa, lecz pokazała także wkład własny Ewangelisty, lub późniejszych redaktorów w opisany dialog.

Zaprezentowane w pracy symbole i tematy teologiczne skupiały się na osobie Chrystusa, ale także i nawiązywały do ich aktualizacji w życiu każdego chrześcijanina. W zestawieniu ze sobą przedstawiały przybliżony obraz historii zbawienia. „Narodziny z wody i Ducha” w swoim metaforycznym sensie kojarzone były z chrztem. Opis rytualnych obmyć w świecie antycznym, a także tych nakazanych w Starym Testamencie przez Prawo ukazał jak wielką wagę i znaczenie przywiązywano do czystości rytualnej. W tym kontekście użycie czasownika βαπτίζω oznaczało coś więcej, niż tylko fizyczne obmycie. Zarówno Synoptycy jak i św. Jan odnosili się do wewnętrznej, duchowej przemiany i wiary w Chrystusa, która jest konieczna do bycia chrześcijaninem.

Pod względem historycznym i teologicznym „zstąpienie i wstąpienie Syna Człowieczego” stanowiło początek i dopełnienie zbawczego dzieła, które dokonało się w Chrystusie. Podobne motywy pojawiały się w literaturze greckiej i łacińskiej, jednakże nigdy nie obejmowały tak wielkiej ingerencji bóstwa w świat doczesny. Bóg w Starym Testamencie nie pozostaje tylko transcendentny, lecz ingeruje w historię świata i narodu wybranego. Dopełnieniem jest posłanie swojego Syna na świat, które dokonuje się w tajemnicy Wcielenia. Odkupieńcza misja Chrystusa jest wypełnieniem woli Ojca i prowadzi przez krzyż do zmartwychwstania w ciele oraz wstąpienia do nieba.

Zbawienie ludzkości nie mogłoby się dokonać bez Krzyża, który swoją symbolikę znajdował w „wywyższeniu przez Mojżesza węża na pustyni”. Choć praktyka ukrzyżowania pojawiała się w różnorodnej formie od wczesnych czasów Imperium Rzymskiego, to jednak wydarzenie opisane przez Ewangelistów posiada wymiar nie tylko ludzki, ale przede wszystkim duchowy. To, co wydarzyło się przez Mękę i śmierć Chrystusa stanowiło wypełnienie zbawczego planu Bożego i było źródłem odpuszczenia wszystkich grzechów. Ewolucja teologii Krzyża w nauczaniu św. Jana pokazuje jak wielki „znak zbawienia” dał nam Bóg.

Pytanie o cel ostateczny życia człowieka pojawia się od zarania ludzkości. Już od samego początku filozofii antycznej zastanawiano się nad istnieniem duszy i jej losem po śmierci. Proces formowania się eschatologii widać na kartach Pisma Świętego, a jego zwieńczeniem jest śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, który przez nie otworzył nam „bramy nieba”. Królestwo Boże stało się pragnieniem każdego chrześcijanina, a obietnica dana przez Ojca nadzieją na życie wieczne.

Światłość, ciemność oraz noc już w mitologii miały swoje konkretne metaforyczne znaczenia i wpływały na życie oraz wierzenia dawnych społeczeństw. Podobnie w Starym Testamencie te symbole odgrywały ważną rolę pełniąc funkcje kosmologiczne, a także i będąc środowiskiem, w którym sam Bóg przemawiał do człowieka. Wyraźną personifikację światłości pokazuje Nowy Testament, dla którego Chrystus jest największą Światłością. Walka pomiędzy tym co pochodzi ze światłości, a tym co jest uwikłane w ciemność stanowiła przedstawienie życia każdego człowieka i trudu ciągłego wybierania Jezusa i akceptacji Jego woli.

Jako wspólnota Kościoła nie możemy pozostać zamknięci na słowa, symbole i tematy, które dokonały się w przeszłości, ponieważ są obecne w życiu codziennym każdego chrześcijanina. Ich aktualizacja dokonuje się poprzez nauczanie papieży i dokumenty Kościoła. Dlatego wezwanie Chrystusa zawarte w J 3, 3, aby „narodzić się na nowo” stanowi zachętę do wciąż ponownej interpretacji ludzkiego życia w obliczu historii zbawienia, która dokonała się w Synu Człowieczym.

## BIBLIOGRAFIA

### 1. ŹRÓDŁA BIBLIJNE

#### 1.1. Wydania krytyczne

*Biblia Hebraica Stuttgartensia*, red. ELLINGER K., RUDOLPH W., RÜGER H. P., wyd. 3, Stuttgart 1987.

*Novum Testamentum Graece*, red. NESTLE EB., NESTLE ER., ALAND K., ALAND B., neubear. Auflage, Stuttgart 2012<sup>28</sup>.

*Septuaginta*, red. RAHLFS A., HANHART R., wyd. 2, Stuttgart 2006.

#### 1.2. Przekłady

*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, wyd. 5, Poznań 2000.

### 2. NARZĘDZIA PRACY

ABRAMOWICZÓWNA Z., *Słownik grecko-polski*, Warszawa 1958-1965.

ACHTEMEIER P. J. (red.), *Harper's Bible Dictionary*, San Francisco 1985.

BALZ H., SCHNEIDER G. (red.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, t. 1-3, Grand Rapids 1990.

BAUER. W. (red.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago 2000.

ELWELL W. A. (red.), *Baker Encyclopedia of the Bible*, Grand Rapids 1986.

FREEDMAN D. N. (red.), *The Anchor Bible Dictionary*, t. 1-6, New York 1992.

FREEDMAN D. N., MYERS A. C., BECK A. B. (red.), *Eerdmans Dictionary of the Bible*, Grand Rapids 2000.

FUNK R. W., *Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago 1961.

GREEN J. B., MCKNIGHT S., *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Leicester 1992.

GRIMAL P., *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wrocław 2008.

HAWTHORNE G. F., MARTIN R. P., REID D. G. (red.), *Słownik Teologii św. Pawła*, red. wyd. pol. BARDSKI K., Warszawa 2010.



- KITTEL G. (red.), *Theological Dictionary of The New Testament*, t. 1-10, tł. wyd. ang. BROMILEY G. W., Grand Rapids 1964-1974.
- KOPALIŃSKI W., *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 2003.
- LOUW J. P., NIDA E. A., *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, New York 1989.
- LURKER M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989.
- MARSHALL I. H., MILLARD A. R., PACKER J. I., WISEMAN D. J. (red.), *New Bible Dictionary*, Leicester 1996.
- METZGER B. M., HUBBARD D. A., BARKER G. W., MARTIN R. P. (red.), *Word Biblical Commentary*, t. 1-36, Dallas 1990-2002.
- POPOWSKI R., *Wielki Słownik Grecko-Polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995.
- Encyclopaedia Judaica*, t. 1-16, *Second Edition*, SKOLNIK F., BERENBAUM M. (red.), Jerusalem 2007.
- UNTERMAN A., *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, Warszawa 2000.

### **3. KOMENTARZE DO EWANGELII WG ŚW. JANA**

- BARRETT C. K., *The Gospel according to St. John*, London 1978.
- BARTLEY J., PATTERSON J. B., WYATT J. C., *Comentario biblico mundo hispano: Juan*, El Paso 2004.
- BAUER F., *Das Johannes-Evangelium*, Tübingen 1933.
- BEASLEY-MURRAY G. R., *John*, [w:] *Word Biblical Commentary*, red. B. M. METZGER, D. A. HUBBARD, G. W. BARKER, R. P. MARTIN, t. 36, Dallas 2002.
- BECKER J., *Das Evangelium nach Johannes*, Gütersloh 1985.
- BERNARD J. H., MCNEILE A. H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, [w:] *International Critical Commentary*, t. 29/1, New York 1929.
- BOISMARD M.-É., LAMOUILLE A., *L'Évangile de Jean*, Paris 1977.
- BROWN R. E., *The Gospel According to John*, t. 9, New York 1966.

- BRYANT B. H.; KRAUSE M. S., *John*, [w:] *The College Press NIV Commentary*, Joplin 1998, s. 89-90.
- BULTMANN R., *The Gospel of John: A Commentary*, Oxford 1971.
- DIETZFELBINGER CH., *Das Evangelium nach Johannes*, Zürich 2004.
- DODD C. H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953.
- HENDRIKSEN W., KISTEMAKER S. J., *The Gospel According to John (New Testament Commentary)*, Grand Rapids 1952.
- LAGRANGE J.-M., *Evangile selon Saint Jean*, Paris 1927.
- LINDARS B., *The Gospel of John*, London 1972.
- MĘDALA S., *Ewangelia według świętego Jana*, [w:] *Nowy Komentarz Biblijny*, t. 4/1, Częstochowa 2010.
- MOLONEY F. J., *Il Vangelo di Giovanni*, Torino 2007.
- ODEBERG H., *Fourth Gospel*, Uppsala 1929.
- PERKINS P., *Ewangelia według św. Jana*, [w:] *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, MURPHY R. E., red. wyd. pol. W. CHROSTOWSKI, Warszawa 2010, s. 1127-1129.
- SANDERS J. N., *A Commentary on the Gospel to St. John*, London 1968.
- SCHNACKENBURG R., *The Gospel According to St. John*, New York 1990.
- STACHOWIAK L., *Ewangelia według św. Jana*, Poznań 1975.
- STRATHMANN H., *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1959.
- TILLMANN F., *Das Johannesvangelium*, Bonn 1922.
- WENDT H. H., *The Gospel According to St. John*, Edinburgh 1902.
- WESTCOTT B. F., *The Gospel According to st. John*, Cambridge 1881.
- WILCKENS U., *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 2000.

#### 4. OPRACOWANIA EWANGELII WG ŚW. JANA

BOISMARD M.-É., *Un évangile pré-johannique*, Paryż 1994.

COTTERELL F. P., *The Nicodemus Conversation: A Fresh Appraisal*, [w:] *The Expository Times*, 96.8/1985, s. 237-242.

CULLMANN O., *Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangelium*, [w:] *Theologische Zeitschrift*, 4/1948, s. 360-372.

DUNCAN J., DERRETT M., *Correcting Nicodemus (John 3:2,21)*, [w:] *The Expository Times*, January 2001, 4/112, s. 126.

FARMER C. S., *John 1-12*, [w:] *Reformation Commentary on Scripture*, Downers Grove 2014, s. 86-108.

GÓRKA B., „Z wody i z Ducha” (J 3,5). *Janowa interpretacja inicjacji w chrzest*, Kraków 2001.

GOULDER M., *Nicodemus*, [w:] *Scottish Journal of Theology*, 44/1991, s. 153-168.

GRYGLEWICZ F., *Dwie wzmianki o chrzcie w Ewangelii św. Jana*, [w:] *Collectanea Theologica*, 37.1/1967, s. 66-76.

HODGES C., *Water and Spirit – John 3:5*, [w:] *Bibliotheca Sacra*, t. 135 (1978), s. 206-220.

IBUKI Y., *Die Wahrheit in Johannesevaneglium*, Bonn 1972.

JONGE M. DE, *Nicodemus and Jesus: Some Observations on Misunderstanding and Understanding in the fourth Gospel*, [w:] *Bulletin of the The John Rylands Library*, 53/1971, s. 340.

KLINKOWSKI J., *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, Legnica 2007.

MARTYN J. L., *History and Theology in the Fourth Gospel*, Louisville 2003.

MEEKS W. A., *The Prophet –King: Moses traditions and the Johannie Christology*, Leiden 1967.

MEINERTZ M., *Die „Nacht” im Johannesevangelium*, [w:] *Tübinger Theologische Quartalschrift*, 133/1953, s. 400-407.

MENDER S., *Nikodemus*, [w:] *Journal of Biblical Literature* t. 77, 1958, s. 293–323.

MENKEN M. J. J., *What Authority Does the Fourth Evangelist Claim for His Book?*, [w:] *Paul, John, and Apocalyptic Eschatology*, red. J KRANS, B. J. L. PEERBOLTE, P-B. SMIT, A. ZWIEP, s. 186-202.

MOLONEY F. J., *The Johannien Son of Man*, Rome 1978.

THOMAS D., *The Genius of the Fourth Gospel*, [w:] *The Gospel of John: Expository and Homiletical Commentary*, Grand Rapids 1980, s. 61-75.

THYEN H., *Aus der Literatur zum Johannesevangelium*, [w:] *Theologische Rundschau* 42/3, 1977, s. 211-270.

TRUDINGER P., *Nicodemus' Encounter with Jesus and the Structure of St. John's Prologue*, [w:] *Downside Review* t. 119, 2001, s. 145–151.

## **5. INNE KOMENTARZE I OPRACOWANIA BIBLIJNE**

### *5.1. Komentarze*

BUDD P. J., *Numbers*, [w:] *Word Biblical Commentary*, red. B. M. METZGER, D. A. HUBBARD, G. W. BARKER, R. P. MARTIN, t. 5, Dallas 1984.

EDWARDS J. R., *The Gospel According to Mark*, [w:] *The Pillar New Testament Commentary*, Grand Rapids 2002.

EVANS C. A., *Mark 8:27–16:20*, [w:] *Word Biblical Commentary*, red. B. M. METZGER, D. A. HUBBARD, G. W. BARKER, R. P. MARTIN, t. 34b, Dallas 2002.

GRAY G. B., *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers*, [w:] *International Critical Commenatary*, Edinburgh 1903.

HAGNER D. A., *Matthew 14-28*, [w:] *Word Biblical Commentary*, red. B. M. METZGER, D. A. HUBBARD, G. W. BARKER, R. P. MARTIN, t. 33b, Dallas 1995.

KEIL C. F., DELITZSCH F., *Commentary on the Old Testament*, Edinburgh 1891.

LINCOLN A. T., *Ephesians*, [w:] *Word Biblical Commentary*, red. B. M. METZGER, D. A. HUBBARD, G. W. BARKER, R. P. MARTIN, t. 42, Dallas 1990.

NOLLAND J., *Luke 9:21-18:34*, [w:] *Word Biblical Commentary*, red. B. M. METZGER, D. A. HUBBARD, G. W. BARKER, R. P. MARTIN, t. 35b, Dallas 1993.

WATTS J. D. W., *Isaiah 1-33*, [w:] *Word Biblical Commentary*, red. B. M. METZGER, D. A. HUBBARD, G. W. BARKER, R. P. MARTIN, Waco 1985.

## 5.2. Opracowania

AFONSO L. J., *ad vocem* Netherworld, [w:] *Encyclopaedia Judaica*, t. 1-16, *Second Edition*, SKOLNIK F., BERENBAUM M. (red.), Jerusalem 2007, t. 15, s. 110-111.

BARCLAY W., *New Testament Words*, *ad vocem* ΑΙΩΝΙΟΣ, Louisville 1974, s. 33-41.

BAUCKHAM R., *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, Grand Rapids 2008.

BAUMBACH G., *ad vocem* Φαρισαῖος, 2, a-d, [w:] *Exegetical Dictionary of the New Testament*, red. H. BALZ, G. SCHNEIDER, Grand Rapids 1990, t. 3, s. 415-417.

BAUMGAREN A., *The Name of the Pharisees*, [w:] *Journal of Biblical Literature*, 102/1983, s. 411-428.

BEASLEY-MURRAY G. R., *Baptism in the New Testament*, London-New York 1962.

BELL A. A. Jr., *Exploring the New Testament*, Nashville 1998.

BERLIN A. (red.), *ad vocem* Ablution, [w:] *The Oxford Dictionary of Jewish Religion*, Oxford 2011, s. 4-5.

BIRTCH B. C., *A Theological Introduction to the Old Testament*, Nashville 1999.

BLACK M., *Unsolved New Testament Problems: The 'Son of Man' in the Teaching of Jesus*, [w:] *The Expository Times*, t. 60, cz. 2, 1948, s. 32-36.

BLEVINS J. L., *ad vocem* Light/Darkness in the New Testament, [w:] *Mercer Dictionary of the Bible*, red. MILLS W. E., Macon 1990, s. 514.

BOUYER L., *Syn Przedwieczny*, Kraków 2000.

BUCHANAN E. S. (red.), *The four Gospels from the Irish codex Harleianus numbered Harl. 1023 in the British Museum Library*, London 1914.

CASEY P. M., *Son of Man*, [w:] *The Historical Jesus in Recent Research*, red. J. D. G. DUNN, S. MCKNIGHT, Winona Lake 2005, s. 315-324.

CHAPMAN D. W., *Ancient Jewish and Christian Perceptions of Crucifixion*, Tübingen: Mohr-Siebeck 2008.

- CHILTON B., *ad vocem* AMEN, [w:] *The Anchor Bible Dictionary*, red. D. N. FREEDMAN, New York 1996, t. 1, s. 184-186.
- CHRISTOPOULOS M., KARAKANTZA E. D., LEVANIUK O. (red.), *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*, Lanham 2010.
- COLLINS J. J., *The Kingdom of God in the Apocrypha and Pseudepigrapha*, Willis 1987, s. 81-95.
- COMFORT W. P., BARRETT D. P., *The Text of the Earliest New Testament Greek Manuscripts*, Wheaton 2001.
- CONZELMANN H., *ad vocem* φῶς, A, 4, [w:] *Theological Dictionary of The New Testament*, t. 1-10, red. G. KITTEL, tł. wyd. ang. G. W. BROMILEY, Grand Rapids 1974. t. 9, s. 310-358.
- COUSAR C. B., *The Letters of Paul*, [w:] *Interpreting Biblical Texts Series*, Nashville 2011, s. 58-61.
- CULLMANN O., *The Christology of the New Testament*, Philadelphia 1963.
- DALE J. W., *Classic Baptism*, Phillipsburg 1989.
- DALMAN G., *The Words of Jesus*, Edinburgh 1909.
- DALY K. N., *ad vocem* Nyx, [w:] *Greek and Roman Mythology*, New York 2009, s. 83-84.
- DELLING G., *ad vocem* ἄρχων, [w:] *Theological Dictionary of The New Testament*, t. 1-10, red. G. KITTEL, tł. wyd. ang. G. W. BROMILEY, Grand Rapids 1964, t. 1, s. 478-489.
- DELLING G., *ad vocem* νόξ, [w:] *Theological Dictionary of The New Testament*, t. 1-10, red. G. KITTEL, tł. wyd. ang. G. W. BROMILEY, Grand Rapids 1967, t. 4, s. 1123-1126.
- DEVRIES C. E., *ad vocem* Night, [w:] *Baker Encyclopedia of the Bible*, red. W. A. ELWELL, Grand Rapids 1986, t. 2, s. 1549.
- DONNE B. K., *Christ Ascended*, Exeter 1983.
- DULING D. C., *ad vocem* Kingdom of God, Kingdom of Heaven, B, [w:] *The Anchor Bible Dictionary*, red. D. N. FREEDMAN, New York 1996, t. 4, s. 49-56.

- DUNN J. D. G., *ad vocem* Baptism, [w:] *New Bible Dictionary*, red. MARSHALL I. H., MILLARD A. R., PACKER J. I., WISEMAN D. J., Leicester 1996, s. 120-122
- DUNN J. D. G., *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids 2006.
- DUNN J. G., *Baptism in the Holy Spirit*, London 2010.
- EISENBERG R. L. (red.), *ad vocem* netilat yadayim, [w:] *Dictionary of Jewish Terms*, Rockville 2008, s. 311-313.
- EISENBERG R. L., *What the Rabbis said*, Rockville 2010.
- FELIKS J., *The Animal world of the Bible*, Tel Aviv 1962.
- FERGUSON E., *Baptism in the Early Church*, Grand Rapids 2009.
- FISHBANE M., *ad vocem* Copper Serpent, the, [w:] *Encyclopaedia Judaica*, t. 1-16, *Second Edition*, SKOLNIK F., BERENBAUM M. (red.), Jerusalem 2007, t. 5, s. 214-215.
- FORTA A., *Judaism*, Oxford 1995.
- FREED E. D., *The Apostle Paul and His Letters*, London 2005.
- HARDER G., *ad vocem* πονηρός, C, 1, [w:] *Theological Dictionary of The New Testament*, t. 1-10, red. KITTEL G., tł. wyd. ang. BROMILEY G. W., Grand Rapids 1969, t. 6, s. 546-566.
- GNILKA J., *Jezus z Nazaretu*, Kraków 2005.
- GNILKA J., *Paweł z Tarsu*, Kraków 2001.
- GOODENOUGH E. R., *The Political Philosophy of Hellenistic Kingship*, [w:] *Yale Classical Series*, t. 1, s. 53-102.
- GÓRZYŃSKI J., *Praktyki chrzcielne w czasach Jezusa a chrzest pierwotnego Kościoła*, [w:] *Collegium Polonorum*, t. 11, 1992, s. 95-115.
- GREEN J. B., *ad vocem* Ukrzyżowanie, [w:] *Słownik Teologii św. Pawła*, red. HAWTHORNE G. F., MARTIN R. P., REID D. G., red. wyd. pol. BARDSKI K., Warszawa 2010, s. 876-878.
- GULLEY N. R., *ad vocem* Ascension of Christ, A, [w:] *The Anchor Bible Dictionary*, red. D. N. FREEDMAN, New York 1996, t. 1, s. 472-474.

- HAMERTON-KELLY R. G., *Pre-existence, Wisdom, and the Son of Man*, Cambridge 1973.
- HAMID-KHANI S., *Revelation and Concealment of Christ*, [w:] *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2*, n.120, Tübingen 2000, s. 361-365.
- HAMMER P. L., *ad vocem* Inheritance (NT), D, [w:] *The Anchor Bible Dictionary*, red. FREEDMAN D. N., New York 1996, t. 3, s. 415-417.
- HANSE H., *ad vocem* ἔχθρα, C, 6, [w:] *Theological Dictionary of The New Testament*, t. 1-10, red. KITTEL G., tł. wyd. ang. BROMILEY G. W., Grand Rapids 1965, t. 2, s. 816-832.
- HARAN M., SPERLING S. D., *ad vocem* Nehushtan, [w:] *Encyclopaedia Judaica*, t. 1-16, *Second Edition*, SKOLNIK F., BERENBAUM M. (red.), Jerusalem 2007, t. 15, s. 64-65.
- HARTMAN L. F., *ad vocem* Eschatology, [w:] *Encyclopaedia Judaica*, t. 1-16, *Second Edition*, SKOLNIK F., BERENBAUM M. (red.), Jerusalem 2007, t. 6, s. 489-504.
- HARTMAN L., *ad vocem* Baptism, [w:] *The Anchor Bible Dictionary*, red. D. N. FREEDMAN, New York 1996, t. 1, s. 583-594.
- HELLHOLM D., VEGGE T., NORDERVAL O., HELLHOLM CH., *Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, Berlin/Boston 2011.
- HIGGINS A. J. B., *Jesus and the Son of Man*, Cambridge 2002.
- HOLLADAY C. R., *New Testament Christology: A Consideration of Dunn's Christology in the Making*, [w:] *Semeia 30: Christology and Exegesis: New Approaches*, red. R. JEWETT, Decatur 1984, s. 68-82.
- JANKOWSKI A., *Eschatologia Nowego Testamentu*, Kraków 2007.
- JANKOWSKI A., *Rozwój Chrystologii Nowego Testamentu*, Kraków 2005.
- JOINES K. R., *Bronze serpent in the Israelite cult*, [w:] *Journal of Biblical Literature*, t. 87, cz. 3, 1968, s. 245-256.
- KAISER W. C. Jr., DAVIDS P. H., BRUCE F. F., BRAUCH M. T., *Hard Saying of the Bible*, Downers Grove 2009.



- KEDAR B., *ad vocem* Netherworld, [w:] *Encyclopaedia Judaica*, t. 1-16, *Second Edition*, SKOLNIK F., BERENBAUM M. (red.), Jerusalem 2007, t. 15, s. 111-112.
- KEE H. K., *Christology and Ecclesiology: Titles of Christ and Models of Community*, [w:] *Semeia 30: Christology and Exegesis: New Approaches*, red. JEWETT R., Decatur 1984, s. 171-192.
- KIM S., *Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel*, Grand Rapids 2002.
- KOEHLER L., BAUMGARTNER W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, *ad vocem* נִשְׁבַּח, 4, Leiden 2001, s. 724-725.
- KOŚCIELNIAK K., *Zło osobowe w Biblii: Egzegetyczne, historyczne, religioznawcze i kulturowe aspekty demonologii biblijnej*, Kraków 2002.
- KREITZER L. J., *ad vocem* Kingdom of God/Christ, [w:] *Dictionary of Paul and His Letters*, red. HAWTHORNE G. F., MARTIN R. P., Leicester 1993, s. 524-528.
- KREITZER L. J., *ad vocem* Resurrection, 4.6, [w:] *Dictionary of Paul and His Letters*, red. HAWTHORNE G. F., MARTIN R. P., Leicester 1993, s. 805-812.
- LADD G. E., *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids 1993.
- LADD G. E., *ad vocem* Kingdom of God (Heaven), [w:] *Baker Encyclopedia of the Bible*, red. ELWELL W. A., Grand Rapids 1986, t. 2, s. 1269-1278.
- LEMAŃSKI J., *Mojżesz i Nehusztan (Lb 21, 4-9; 2 Krl 18, 4). Próba analizy historii jednej tradycji*, [w:] *Collectanea Theologica*, t. 71, nr 4/2001, s. 5-24.
- LEON-DUFOUR X. (red.), *ad vocem* Faryzeusze *Słownik Teologii Biblijnej*, tłum. ROMANIUK K., Poznań 1994, s. 276.
- LEWIS T. J., *ad vocem* Dead, Abode of the, B, 1, [w:] *The Anchor Bible Dictionary*, red. FREEDMAN D. N., New York 1996, t.2, s. 101-105.
- LICHTHEIM M., *The New Kingdom*, [w:] *Ancient Egyptian Literature*, t. 2, California 2006, s. 100-104.
- LIETZMANN H., *Der Menschensohn. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie*, Freiburg-Leipzig 1896.
- MALIE J. F., *The Ascention in Luke-Acts*, [w:] *Tyndale Bulletin* 37/1986, s. 29-59.

- MALINA A., *Chrzczyciele na pustyni. Chrzest Jana a obmycia rytualne w okresie Drugiej Świątyni*, [w:] *Qumran. Pomiędzy Starym a nowym Testamentem*, red. DRAWNEL H., PIWOWAR A., Lublin 2009, s. 259-269.
- MCGRATH A. E., *ad vocem* Krzyż, teologia krzyża, [w:] *Słownik Teologii św. Pawła*, red. HAWTHORNE G. F., MARTIN R. P., REID D. G., red. wyd. pol. BARDSKI K., Warszawa 2010, s. 416-420.
- MERK O., *ad vocem* ἄρχων, 2.2.b, [w:] *Exegetical Dictionary of the New Testament*, red. BALZ H., SCHNEIDER G., Grand Rapids 1990, t. 1, s. 167-168.
- MEYER R., *ad vocem*, Φαρισαῖος, A. 4. a, [w:] *Theological Dictionary of The New Testament*, t. 1-10, red. KITTEL G., tł. wyd. ang. BROMILEY G. W., Grand Rapids 1974, t. 9, s. 11-35.
- MILLAR J., *ad vocem* AMEN, [w:] *The International Standard Bible Encyclopedia*, red. BROMILEY G. W., Grand Rapids 1986, t. 1, s. 110.
- MORRIS L. L., *ad vocem* Light, [w:] *Baker Encyclopedia of the Bible*, red. ELWELL W. A., Grand Rapids 1986, t. 2, s. 1342-1344.
- MYERS A. C. (red.), *ad vocem* Kingdom of God, Kingdom of Heaven, I, [w:] *The Eerdmans Bible Dictionary*, Grand Rapids 1987, s. 624-626.
- NELSON T., *Nelson's Topical Bible Index*, Nashville 1995.
- NELSON T., *The Chronological Study Bible*, Nashville 2008.
- NEYREY J. H., *ad vocem* Eternal life, [w:] *Harper's Bible Dictionary*, red. ACHTEMEIER P. J., San Francisco 1985, s. 283.
- O'COLLINS G. G., *ad vocem* Crucifixion, E, [w:] *The Anchor Bible Dictionary*, red. FREEDMAN D. N., New York 1996, t. 1, s. 1207-1210.
- OEPKE A., *ad vocem* βάπτω, [w:] *Theological Dictionary of The New Testament*, t. 1-10, red. KITTEL G., tł. wyd. ang. BROMILEY G. W., Grand Rapids 1964, t. 1, s. 529-546.
- OLSON D. T., *Numbers*, [w:] *Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Louisville 2012, s. 135-138.
- OSBORNE G. R., *ad vocem* Crucifixion, [w:] *Baker Encyclopedia of the Bible*, red. ELWELL W. A., Grand Rapids 1986, t. 1, s. 555-558.

- PERKINS P., *The Synoptic Gospels and Acts of the Apostles Telling the Christian Story*, [w:] *The Cambridge companion to Biblical Interpretation*, red. J. BARTON, Cambridge 2006, s. 241-258.
- PREISENDANZ K., *Papyri Graece Magicae*, t. I, cz. IV, Leipzig 1928.
- PRENDERGAST T., *ad vocem* Hope (NT), C, 2, [w:] *The Anchor Bible Dictionary*, red. FREEDMAN D. N., New York 1996, t. 3, s. 282-285.
- R. BULTMANN, *ad vocem* ἀλήθεια, D, 5, [w:] *Theological Dictionary of The New Testament*, t. 1-10, red. KITTEL G., tł. wyd. ang. BROMILEY G. W., Grand Rapids 1964, t. 1, s. 232-251.
- RAD G. VON, *ad vocem* ζάω, ζωή, B, 2, [w:] *Theological Dictionary of The New Testament*, t. 1-10, red. KITTEL G., tł. wyd. ang. BROMILEY G. W., Grand Rapids 1965, t. 2, s. 843-849.
- REEVES R., *Spirituality According to Paul: Imitating the Apostle of Christ*, Westmont 2011.
- REISNER R., *Golgota und die Archäologie*, [w:] *Bibel und Kirche*, t. 40, 1985, s. 21-26
- SACKS D., MURRAY O., *ad vocem* Hades, [w:] *Encyclopedia of The Ancient Greek World*, New York 2009, s. 143.
- SALADRINI A. J., *ad vocem* Pharisees, [w:] *Harper's Bible Dictionary*, red. ACHEMEIER P. J., San Francisco 1985, s. 782.
- SAMUELSSON G., *Crucifixion in Antiquity*, Tübingen 2013.
- SCHMIDT K. L., *ad vocem* βασιλεία, D, 3, [w:] *Theological Dictionary of The New Testament*, t. 1-10, red. KITTEL G., tł. wyd. ang. BROMILEY G. W., Grand Rapids 1964 t. 1, s. 574-593.
- SCHNEIDER J., *ad vocem* καταβαίνω, 2, [w:] *Theological Dictionary of The New Testament*, t. 1-10, red. KITTEL G., tł. wyd. ang. BROMILEY G. W., Grand Rapids 1964, t. 1, s. 518-523.
- SCHNEIDER J., *ad vocem* σταυρός, [w:] *Theological Dictionary of The New Testament*, t. 1-10, red. KITTEL G., tł. wyd. ang. BROMILEY G. W., Grand Rapids 1971, t. 7, s. 572-584.
- SCHWARZ H., *Eschatology*, Grand Rapids 2000.

- SCHWEIZER E., *Church Order in the New Testament*, London 1963.
- SCOTT J. J. JR., *ad vocem* Immortality, [w:] *Dictionary of Paul and His Letters*, red. HAWTHORNE G. F., MARTIN R. P., Leicester 1993, 2, s. 428-432.
- SCULLION J. J., *ad vocem* God in the OT, A, 2-3, [w:] *The Anchor Bible Dictionary*, red. FREEDMAN D. N., New York 1996, t. 2, s. 1041-1048.
- SIMON M., *Versus Israel*, Paris 1964.
- SIMPSON W. J., *The Resurrection and the Christian Faith*, Grand Rapids 1968.
- SNODGRASS K. R., *ad vocem* Amen, [w:] *Baker Encyclopedia of the Bible*, red. ELWELL W. A., Grand Rapids 1986, t.1, s. 69.
- SOARDS M. L., *ad vocem* Eternal life, [w:] *Mercer Dictionary of the Bible*, red. MILLS W. E., BULLARD R. A., Macon 1997, s. 264-265.
- STEK J. H., *ad vocem* Elijah, II, 5, D, [w:] *The International Standard Bible Encyclopedia*, red. BROMILEY G. W., Grand Rapids 1986, t. 2, s. 64-68.
- STUHLMACHER P., *The Messianic Son of Man: Jesus' Claim to Deity*, [w:] *The Historical Jesus in Recent Research*, red. DUNN J. D. G., MCKNIGHT S., Winona Lake 2000, s. 331-339.
- SZYMANEK E., *Chrzest w rozumieniu Pawła (Ga 3, 27)*, [w:] *Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach*, red. DĄBROWSKI E., GRYGLEWICZ F., t. 6/2, Poznań 1978, s. 132-133.
- TABOR J. .D., *ad vocem* Heaven, ascent to, A, [w:] *The Anchor Bible Dictionary*, red. FREEDMAN D. N., New York 1996, t. 3, s. 91-94.
- TABOR J. D., *Things Unutterable: Paul's Ascent to Paradise in its Greco-Roman, Judaic, and Early Christian Contexts*, Lanham 1986.
- TA-SHMA I. M., *ad vocem* Day and Night, [w:] *Encyclopaedia Judaica*, t. 1-16, *Second Edition*, SKOLNIK F., BERENBAUM M. (red.), Jerusalem 2007, t. 5, s. 486-488.
- TAYLOR J. B., *ad vocem* AMEN, [w:] *New Bible Dictionary*, red. MARSHALL I. H., MILLARD A. R., PACKER J. I., WISEMAN D. J., Leicester 1996, s. 29.
- TOON P. J., *The Ascension of Our Lord*, Nashville 1984.

- VOORST R. E. VAN, *ad vocem* Eternal life, *Eerdmans Dictionary of the Bible*, red. FREEDMAN D. N., MYERS A. C., A. B. BECK, Grand Rapids 2000, s. 429-430.
- WAINWRIGHT G., *ad vocem* Baptism, Baptismal rites, [w:] *Dictionary of the Later New Testament and Its Developments*, red. MARTIN R. P., DAVIS P. H., Leicester 1997, s. 109-114.
- WEIGELT M. A., *ad vocem* Eternal Life, [w:] *Baker Encyclopedia of the Bible*, red. ELWELL W. A., Grand Rapids 1986, t. 1, s. 724-725.
- WESTMORELAND P. L., *Antient Greek Beliefs*, San Ysidro 2007.
- WIESEMANN D. J., *Flaying Serpents?*, [w:] *Tyndale Bulletin* 21/1982, s. 108-110.
- ZARZECZNY R., *Żydowski chrzest prozelitów a inicjacja chrześcijańska. Podobieństwa i różnice w świetle literatury międzytestamentalnej, patrystycznej i dokumentów rabinackich*, [w:] *Kościół, Świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie*, red. NAUMOWICZ J., [w:] *Studia Antiquitatis Christianae*, t. 17, Warszawa 2004, s. 214-229.
- ZUGIBE F. T., *The Crucifixion of Jesus: A Forensic Inquiry*, New York 2005.

## **6. DOKUMENTY KOŚCIOŁA**

- BENEDYKT XVI, *Sacramentum Caritatis*, Rzym 2007.
- JAN PAWEŁ II, „*Kto straci swe życie z powodu mnie i Ewangelii, zachowa je*”, Rzym 1987.
- JAN PAWEŁ II, „*Wierzycie w Boga? I we mnie wierzcie!*”, Rzym 1987.
- JAN PAWEŁ II, *Cel misyjnej działalności*, Rzym 1995.
- JAN PAWEŁ II, *Christifideles Laici*, Rzym 1988.
- JAN PAWEŁ II, *Chrystus ustanawia Sakramenty życia Bożego*, n. 6, Rzym 1988.
- JAN PAWEŁ II, *Chrzest Duchem Świętym*, Rzym 1989.
- JAN PAWEŁ II, *Chrzest w Kościele – wspólnocie kapłańskiej i sakramentalnej*, Rzym 1992.
- JAN PAWEŁ II, *Czystość – cnota i dar*, Rzym 1981.

- JAN PAWEŁ II, *Dominum vivificantem*, Rzym 1986.
- JAN PAWEŁ II, *Duch Święty i Maryja: Model związku oblubieńczego między Bogiem i ludźmi*, n. 7, Rzym 1990.
- JAN PAWEŁ II, *Duch Święty źródłem życia sakramentalnego w kościele*, Rzym 1991.
- JAN PAWEŁ II, *Ecclesia in Africa*, Kamerun 1995.
- JAN PAWEŁ II, *Euntes in Mundum*, Rzym 1988.
- JAN PAWEŁ II, *Evangelium Vitae*, Rzym 1995.
- JAN PAWEŁ II, *Gratissimam Sane*, Rzym 1992.
- JAN PAWEŁ II, *Jezus Chrystus – Przedwieczne Słowo Boga Ojca*, Rzym 1987.
- JAN PAWEŁ II, *Jezus Chrystus – Syn Człowieczy*, Rzym 1987.
- JAN PAWEŁ II, *Jezus Chrystus – Założyciel Kościoła*, Rzym 1991.
- JAN PAWEŁ II, *Katecheza u początków kościoła*, Rzym 1984.
- JAN PAWEŁ II, *Kościół ludem Bożym*, Rzym 1991.
- JAN PAWEŁ II, *Objawienie Ducha Świętego jako trzeciej osoby boskiej*, Rzym 1990.
- JAN PAWEŁ II, *Parati semper*, Rzym 1985.
- JAN PAWEŁ II, *Pastores dabo vobis*, Rzym 1992.
- JAN PAWEŁ II, *Redemptoris Missio*, Rzym 1990.
- JAN PAWEŁ II, *Veritatis Splendor*, Rzym 1993.
- JAN PAWEŁ II, *Wniebowstąpienie – Tajemnica zapowiedziana*, Rzym 1989.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002<sup>2</sup>, s. 120
- PAWEŁ VI, *Sacerdotalis caelibatus*, Rzym 1967.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Gaudium et spes*, Rzym 1965.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Lumen gentium*, Rzym 1964.

## **7. LITERATURA DODATKOWA**

- COLE S. G., *Landscapes, Gender, and Ritual Space: The Ancient Greek Experience*, London 2004.

- FLAWIUSZ J., *Autobiografia*, [w:] *Przeciw Apionowi. Autobiografia.*, tłum. RADOŻYCKI J., Poznań 1986.
- GAMBLE H. Y., *Egerton Papyrus 2*, [w:] *The Anchor Bible Dictionary*, red. FREEDMAN D. N., New York 1996, t. 2, s. 317-318.
- HERZ N., WAELKENS M., *Classical Marble: Geochemistry, Technology, Trade*, Dordrecht 1988.
- HIPOKRATES, *De morbo sacro*, [w:] *The Genuine Works of Hippocrates*, tłum. ADAMS F., t. 2, New York 1886, s. 358.
- ILIEVA P., *Altar or Perirrhanterion: Were there Water Purification Rites in the Sanctuary of the Great Gods on Samothrace*, [w:] *Art and Ideology*, Sofia 2012, s. 487-502.
- LUCIAN, *Selected dialogues*, red. COSTA C. D. N., Oxford 2005.
- MIKALSON J. D., *Ancient Greek Religion*, Oxford 2010.
- PARANDOWSKI J., *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, Warszawa 1990.
- PLATON, *Kratylos*, 405b, tłum. STEFAŃSKI W., [w:] *Biblioteka przekładów z literatury antycznej*, t. 29, Wrocław 1990, s. 23-124.
- STONE M. E., *Fourth Ezra*, Minneapolis 1990.
- ZIELIŃSKI T., *Religia starożytnej Grecji. Zarys ogólny. Religia hellenizmu*, Kraków 1991.

## ZESTAW CYTATÓW BIBLIJNYCH

<b>Księga Rodzaju</b>		16, 24.26.28	42
1	76	17, 15	42
1, 2	78		
1, 4	76	<b>Księga Liczb</b>	
5, 24	50	5, 2	42
11, 4	50	14, 17.29.45	57
15, 12	75	14, 36	57
22, 18	27	16, 11	57
26, 43	59	16, 30nn	49
40, 13.19	59	17, 17	57
40, 5.8.21.28.33	59	19, 7	42
		19, 11	42
<b>Księga Wyjścia</b>		19, 18	43
3, 2	49	21, 4-9	57, 58, 59, 60
12, 29	75	21, 8nn	90, 91
12, 42	76	25, 4	59
13, 21	49	27, 3	57
13, 8	31		
15, 24	57	<b>Księga Powtórzonego Prawa</b>	
16, 7-8	57	21, 23	63
17, 3	57	28, 29	77
19, 18	49	44, 19	77
29, 4	42		
30, 19.21	41	<b>Księga Jozuego</b>	
32, 1-35	59	3, 15	43
33, 22-23	49	24, 14-24	66
40, 12	42		
40, 31	41	<b>Pierwsza Księga Samuela</b>	
		14, 27.29	77
<b>Księga Kapłańska</b>			
13, 2	42	<b>Druga Księga Samuela</b>	
13, 46	41	2, 32	76
13, 47	42	7, 12-14	50
14, 34	42	17, 23	59
15, 11	41	18, 9	59
15, 13	42	21, 6.9	59
15, 16	42	21, 13	59



<b>Pierwsza Księga Królewska</b>		<b>Księga Psalmów</b>	
11, 7	66	10, 7	77
17, 14	66	11, 2	77
28, 5	65	22, 28	66
29, 11	66	24, 3	50
		27, 1	77
		30, 10	49
<b>Druga Księga Królewska</b>		36, 9	77
2, 11	51	37, 6	77
2, 11	50	38, 10	77
5, 14	42	47, 5	50
8, 15	43	56, 13	77
13, 8	65	68, 18	50
18, 4	58, 59	69, 23	77
21, 12-15	50	73, 16	75
		74, 16	76, 78
<b>Księga Nehemiasza</b>		77, 7	76
2, 13	59	88, 6	49
		89, 11	78
<b>Księga Judyty</b>		88, 12-13	49
12, 7	42	91, 5-6	75
		91, 6	75
<b>Księga Estery</b>		97, 11	77
7, 9	60	103, 19	66
		104, 2	77
<b>Druga Księga Machabejska</b>		107, 10	77
6, 1	27	110, 1	50
7	67	112, 4	77
		115, 16-18	49
<b>Księga Hioba</b>		119, 105	77
4, 13	75	145, 11.12.13	66
17, 13	77		
18, 18	77	<b>Księga Przysłów</b>	
19, 8	77	1, 12	50
23, 17	77	13, 9	77
24, 14	75	17, 6	27
26, 5	50	32, 23	27
32, 9	27		
36, 20	75, 77		

<b>Pieśń nad Pieśniami</b>		<b>Księga Daniela</b>	
3, 8	75	1-6	66
		2, 44	66
<b>Księga Mądrości</b>		3, 71	75
7, 26	77	4, 25	66
16, 5-11	58	4, 33	43
16, 6-7	91	5, 21	43
		7	66
<b>Mądrość Syracha</b>		7-12	66
25, 2	27	7, 13	50, 55, 88
25, 5.6	27	12, 1-2	67
34, 25	42	12, 3	50
8, 9	27		
		<b>Księga Amosa</b>	
<b>Księga Izajasza</b>		5, 18-20	77
5, 14	50		
6, 2-3	58	<b>Księga Jonasza</b>	
9, 1	78, 79	2, 7	49
14, 12-20	50		
14, 29	58	<b>Księga Micheasza</b>	
21, 4	42	7, 8	77
26 9	76		
30, 6	58	<b>Księga Habakuka</b>	
38, 18	49	2, 5	50
42, 6-7	77		
45, 7	76	<b>Księga Zachariasza</b>	
52, 13	90	1,7-6,8	76
52, 13nn	60	14, 7	76
52, 13-53	60		
53	87	<b>Ewangelia wg św. Matiesza</b>	
60, 1	77	1, 1-17	51
		2, 14	78
<b>Księga Jeremiasza</b>		3, 1-17	44
13, 16	77	3, 2	69
		3, 11	43
<b>Księga Lamentacji</b>		3, 14-15	45
3, 6	77	3, 15	45
		4, 15	79
<b>Księga Ezechiela</b>		4, 16	78
28, 11-19	50	4, 23	69
		5, 10.14	69, 79

5, 16	79	7,4	43
6, 22-23	78	8, 31	60, 61
6, 33	68, 69	9, 1	68, 69
8, 22	79	9, 31	60
9, 35	69	9, 37	51
10, 7n	69	9, 42-48	50, 70
10, 15	19, 31	9, 47	68
10, 32-33	50	10, 14-15	68
10, 37	68	10, 17	78, 94
12, 28	68	10, 30	94
13, 43	50	10, 33	61
14, 25	78	10, 33-34	60
17, 2.5	78	10, 38-39	43
18, 3	19, 31, 94	10, 5	94
18, 8	95	14, 54	78
19, 16-21	70	14, 62	52
19, 24	68	15	61
20, 21	68	15, 22	61
21, 31	68	15, 23	61
21, 43	68	15, 36	61, 62
22, 13	79	16, 16	45
22, 16	31	16, 19	50, 51
23, 13	69		
24, 14	69	<b>Ewangelia wg św. Łukasza</b>	
25, 6.12	78	1, 26-38	51
25, 30	79	1, 79	79
25, 41	95	2, 8	78
25, 46	50, 70, 94	2, 30nn	79
26, 36nn	78	3, 1-22	45
27	61	3, 16	43
28, 19	45, 46	4, 18-19	51
		4, 43	69
		6, 12	78
		6, 20	69, 94
		7, 37. 39	36
		8, 1	69
		8, 16	78
		9, 2	69
		9, 51	50
		10, 25	94
		10, 26-28	70
<b>Ewangelia wg św. Marka</b>			
1-11	44		
1, 8	43		
1, 14	69		
1, 15	69		
3, 13n	69		
3, 29	95		
4, 11	69		
6, 48	78		

11, 20	94	2, 23	25
11, 37.38	36	2, 25	25
11, 38	43	2, 29	83
11, 52	69	3	33
12, 8	50	3, 1-21	5, 6, 7-9, 10, 18,
12, 50	43		20, 21-24, 28, 29,
16, 16	69		32, 33, 34, 73
16, 8	79	3, 1-12	18
16, 19-31	50	3, 1-11	20
16, 24	5	3, 1-5.6.8.11	30
17, 21	94	3, 1-2	32
18, 10.11	36	3, 1	10, 19, 25, 26, 38
18, 17	19, 94	3, 2-12	10
18, 18	19, 31	3, 2-10	26
18, 30	70	3, 2	20, 26, 100
22, 53	79	3, 3	11, 12, 19, 26, 81,
22, 56	78		94, 96, 103
23	61	3, 4	11, 12, 26, 33
23, 39	59, 60	3, 5	12, 13, 26, 31, 83,
24, 50-52	52		84, 87, 96, 97
24, 51	51	3, 7	19
		3, 8	13, 33, 81
<b>Ewangelia wg św. Jana</b>		3, 9-11	32
1, 1-5.9-18	31	3, 9	26, 83, 90
1, 4-5. 8-9	16	3, 11-21	19
1, 4	95, 98	3, 11	19, 24, 25, 26, 94,
1, 5b	99		99
1, 7	98	3, 12-21	10, 20, 21
1, 9nn	98	3, 12	13, 19, 24, 25, 33
1, 10n	99	3, 13-21	18, 25, 31
1, 13	83	3, 13-16	25
1, 14.18	27	3, 13-15	27
1, 17-18	31	3, 13-14	31
1, 18	87	3, 13	13, 14, 25, 27, 33,
1, 18-19	14		34, 48, 54, 86, 57,
1, 39	100		88, 92
2, 8-11	98	3, 14-21	34
2, 13-25	10	3, 14-15	26, 90
2, 21-3,1	10	3, 14	21, 26, 56, 57, 60,
2, 23-3, 21	20		86, 88, 90, 91, 92

3, 15-21	19	6, 33-58	86
3, 15	14, 19, 86, 92, 94, 96, 98	6, 40.47 6, 44	99
3, 16-21	27, 28	6, 46	87
3, 16-19	30	6, 51c-58	82
3, 16	15, 26, 27, 53, 98	6, 58	94
3, 17-21	98	6, 62	86, 88
3, 17	15, 19, 27	6, 65	99
3, 18n	19	6, 66-70	99
3, 18	16, 27	7, 7	99
3, 19-21	32, 100, 101	7, 33	86
3, 19	16, 98, 99	7, 50	100
3, 20-21	99	8, 14	86
3, 20	17	8, 28	90, 91
3, 21	10, 20	8, 31.51	94
3, 22-36	20	8, 45n	98
3, 22-30	10	9, 4	100
3, 22-25	10	9, 5	16
3, 22-24	20	10, 17	100
3, 22	81	10, 37	98
3, 25-30	20	11, 10	100
3, 31-36	18, 19, 20, 21, 31	11, 25	83, 94, 95
3, 31	19	11, 52	100
3, 32	19, 94, 98, 99	12, 23	88
3, 34	86	12, 25	95
3, 35	86	12, 32	90, 91, 92
3, 36	19, 83, 86	12, 32-34	90
4, 2	81	12, 33	92
4, 7	83	12, 34	87, 88, 90
4, 9.10.16	83	12, 36	79
4, 23	95	12, 42	38
4, 38	29	12, 44-60	18
5, 1	83	12, 46-48	30
5, 18	83	12, 46	16
5, 19-30	18	12, 48	94
5, 24	83, 94	12, 51	94
5, 25	95	13, 1	86
5, 26	95	13, 3.32.36	86
5, 28-29	95	13, 30	100
5, 37	87	13, 31	88



2, 19-20	64
2, 20	63
3, 1	62
3, 13	60, 63, 64
3, 27	45, 46
3, 28	71
5, 11	62
5, 19nn	80
5, 21	71
6, 8	72
6, 12	62, 64
6, 14	63, 64

#### **List do Efezjan**

1, 13n	46
1, 20-21	53
2, 16-17	63
2, 16	62
4, 30	46
4, 8-9	54
4, 8-11	53
5, 11	80
5, 26	45
5, 5	71
5, 8	79
5, 8-10	79
5, 8-13	32

#### **List do Filipian**

1, 21-24	54
2, 7	55
2, 8	62, 63
2, 9	54

#### **List do Kolosan**

1, 13	71
1, 15-20	55
1, 20	62, 63
1, 21	99
2, 11.12.13	45

2, 14	62, 63
-------	--------

#### **Pierwszy List do Tesaloniczan**

4, 16	54
5, 5	79, 80
5, 7	79
5, 10	54

#### **Drugi List do Tesaloniczan**

1, 5	71
1, 10	71

#### **Pierwszy List do Tymoteusza**

3, 16	50, 52
6, 16	72, 80

#### **Drugi List do Tymoteusza**

4, 18	71
-------	----

#### **List do Tytusa**

1, 2.3.7	72
1,2	71
3, 4-7	45
3, 5-7	34
3, 5	33

#### **List do Hebrajczyków**

6, 1	99
------	----

#### **List św. Jakuba**

1, 18	33
-------	----

#### **Pierwszy List św. Piotra**

1, 3. 23	12
2, 2	33

#### **Drugi List św. Piotra**

2, 8	99
------	----

**Pierwszy List św. Jana**

1	100
3, 5-7	83
3, 5	34
3, 9	39
3, 24	83
4, 9	27
5, 13	94

**Drugi List św. Jana**

2, 11	99
-------	----

**Apokalipsa św. Jana**

1, 12-13	88
3, 14	38
12, 5	86



## INDEKS AUTORÓW CYTOWANYCH

<b>Abramowiczówna Z.</b>	24, 25, 26, 27, 28, 29, 52, 54, 59, 60	<b>Cole S. G.</b>	40
<b>Afonso L. J.</b>	50	<b>Collins J. J.</b>	63, 64, 66
<b>Balz H.</b>	3, 36,	<b>Comfort W. P.</b>	33
<b>Barclay W.</b>	72,	<b>Conzelmann H.</b>	74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 99
<b>Barret C. K.</b>	33, 35, 82	<b>Cotterell F. P.</b>	25
<b>Bartley J.</b>	33	<b>Cousar C. B.</b>	64
<b>Bauckham R.</b>	60	<b>Cullmann O.</b>	18, 51, 53
<b>Bauer F.</b>	18	<b>Dale J. W.</b>	39
<b>Baumbach G.</b>	36, 37	<b>Dalman G.</b>	52, 68
<b>Baumgaren A.</b>	36	<b>Daly K. N.</b>	79
<b>Beasley-Murray G. R.</b>	19, 20, 21, 25, 27, 33, 44, 83, 90, 99, 100	<b>Danker F. W.</b>	14, 36, 37
<b>Becker J.</b>	25	<b>Delling G.</b>	38, 73, 74, 75, 78, 79
<b>Bell A. A. Jr.</b>	25	<b>DeVries C. E.</b>	78
<b>Berlin A.</b>	40, 41, 54	<b>Dietzfelbinger Ch.</b>	18
<b>Bernard J. H.</b>	11, 12, 18, 19, 27, 48, 54, 83, 86, 87, 90, 92, 94, 95, 96, 99, 100	<b>Dodd C. H.</b>	19, 82, 96
<b>Birtch B. C.</b>	58	<b>Donne B. K.</b>	51, 52
<b>Black M.</b>	53	<b>Duling D. C.</b>	66, 68, 69, 71, 96
<b>Blevins J. L.</b>	80	<b>Duncan J. M.</b>	20
<b>Boismard M.-É.</b>	30, 34	<b>Dunn J. D. G.</b>	43, 46, 52, 53, 55, 62, 63, 82
<b>Bouyer L.</b>	92, 98	<b>Edwards J. R.</b>	61, 62
<b>Bromiley G. W.</b>	37, 38	<b>Eisenberg R. L.</b>	42
<b>Brown R. E.</b>	26, 27, 30, 59, 81, 87, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 99, 100	<b>Elwell W. A.</b>	38, 61, 70, 71, 78
<b>Bryant B. H.</b>	13	<b>Evans C. A.</b>	61
<b>Buchanan E. S.</b>	39	<b>Farmer C. S.</b>	82
<b>Budd P.</b>	59	<b>Feliks J.</b>	58
<b>Bultmann R.</b>	12, 25, 32, 81, 99	<b>Ferguson E.</b>	46, 47
<b>Casey P. M.</b>	53	<b>Fishbane M.</b>	58, 59
<b>Chapman D. W.</b>	60	<b>Flawiusz J.</b>	36
<b>Chilton B.</b>	37, 38	<b>Forta A.</b>	42
<b>Christopoulos M.</b>	74	<b>Freed E. D.,</b>	46
		<b>Freedman D. N.</b>	33, 67
		<b>Funk R. W.</b>	29, 40, 58, 65, 73, 91, 67, 97
		<b>Harder G.</b>	98
		<b>Gamble H. Y.</b>	33

<b>Gnilka J.</b>	46, 47, 61, 62	<b>Ladd G. E.</b>	53, 62, 63, 67, 71
<b>Goodenough E. R.</b>	65		95
<b>Górka B.</b>	37	<b>Lagrange J.-M.</b>	18
<b>Górzyński J.</b>	44	<b>Lemański J.</b>	57, 58
<b>Goulder M.</b>	29, 30	<b>Leon-Dufour X.</b>	37
<b>Gray G. B.</b>	58	<b>Lewis T. J.</b>	50, 77
<b>Green J. B.</b>	33, 63	<b>Lichtheim M.</b>	77
<b>Grimal P.</b>	75	<b>Lincoln A. T.</b>	54
<b>Gryglewicz F.</b>	32, 45	<b>Lindars B.</b>	25
<b>Gulley N. R.</b>	50, 52, 54, 86	<b>Louw J. P.</b>	27
<b>Hagner D. A.</b>	45	<b>Lucian</b>	49
<b>Hamerton-Kelly R. G.</b>	53	<b>Lurker M.</b>	73, 75, 76, 77, 78, 79, 80
<b>Hamid-Khani S.</b>	82	<b>Malie J. F.</b>	52
<b>Hammer P. L.</b>	70	<b>Malina A.</b>	41, 42
<b>Hanse H.</b>	72	<b>Marshall I. H.</b>	38
<b>Haran M.</b>	59	<b>Martyn J. L.</b>	31
<b>Hartman L. F.</b>	44, 45, 46, 67, 83	<b>McGrath A. E.</b>	63, 64
<b>Hawthorne G. F.</b>	63, 71, 72	<b>Mędala S.</b>	10, 19, 20, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 91
<b>Hellholm D.</b>	40, 41		
<b>Hendriksen W.</b>	33, 38, 91, 100	<b>Meeks W. A.</b>	87
<b>Herz N.</b>	40	<b>Meinertz M.</b>	76
<b>Higgins A. J. B.</b>	52, 53	<b>Mender S.</b>	30
<b>Hipokrates</b>	40	<b>Menken M. J. J.</b>	94
<b>Hodges C.</b>	82	<b>Merk O.</b>	38
<b>Holladay C. R.</b>	55	<b>Meyer R.</b>	37
<b>Ibuki Y.</b>	20	<b>Mikalson J. D.</b>	40
<b>Ilieva P.</b>	40	<b>Millar J.</b>	38
<b>Jankowski A.</b>	86, 87, 88, 94, 98, 99	<b>Moloney F. J.</b>	25, 87
<b>Joines K. R.</b>	58	<b>Morris L. L.</b>	63, 78
<b>Jonge M. de</b>	25	<b>Myers A. C.</b>	66, 67
<b>Kaiser W. C. Jr.</b>	82	<b>Nelson T.</b>	58
<b>Kedar B.</b>	67	<b>Neyrey J. H.</b>	67, 68, 94
<b>Kee H. K.</b>	53	<b>Nolland J.</b>	43
<b>Keil C. F.</b>	60	<b>O'Collins G. G.</b>	63, 64
<b>Kim S.</b>	55	<b>Odeberg H.</b>	39
<b>Klinkowski J.</b>	32	<b>Oepke A.</b>	40, 43, 45, 46
<b>Koehler L.</b>	59	<b>Olson D. T.</b>	57
<b>Kopaliński W.</b>	73	<b>Osborne G. R.</b>	61
<b>Kościelniak K.</b>	57	<b>Parandowski J.</b>	48, 56
<b>Kreitzer L. J.</b>	71, 72		

<b>Perkins P.</b>	52, 90	<b>Stachowiak L.</b>	30
<b>Platon</b>	40, 74	<b>Stek J. H.</b>	50
<b>Popowski R.</b>	10, 36	<b>Stone M. E.</b>	33
<b>Preisendanz K.</b>	73	<b>Strathmann H.</b>	18, 29
<b>Rad G. von</b>	50	<b>Stuhlmacher P.</b>	53
<b>Reeves R.</b>	46, 47	<b>Szymanek E.</b>	45
<b>Reisner R.</b>	61	<b>Tabor J. D.</b>	49, 50, 51, 54
<b>Sacks D.</b>	75	<b>Ta-Shma I. M.</b>	76
<b>Saladrini A. J.</b>	37	<b>Taylor J. B.</b>	38
<b>Samuelsson G.</b>	57, 59, 60	<b>Thomas D.</b>	82
<b>Sanders J. N.</b>	32	<b>Thyen H.</b>	20
<b>Schmidt K. L.</b>	65, 68, 69, 70, 71	<b>Tillmann F.</b>	18
<b>Schnackenburg R.</b>	11, 18, 19, 25, 27, 29, 30, 39, 48, 56, 81, 82, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 94, 95, 98, 99, 100	<b>Toon P. J.</b>	50
<b>Schneider J.</b>	36, 52, 54, 57, 61, 86	<b>Trudinger P.</b>	31
<b>Schwarz H.</b>	95	<b>Unterman A.</b>	32
<b>Schweizer E.</b>	52	<b>Voorst R. E. van</b>	67, 95
<b>Scott J. J. Jr.</b>	72	<b>Wainwright G.</b>	45
<b>Scullion J. J.</b>	49	<b>Watts J. D.</b>	58
<b>Simon M.</b>	44	<b>Weigelt M. A.</b>	70
<b>Simpson W. J.,</b>	51, 53	<b>Wendt H. H.</b>	12
<b>Skolnik F.</b>	50	<b>Westcott B. F.</b>	83
<b>Snodgrass K. R.</b>	38	<b>Westmoreland P. L.</b>	74
<b>Soards M. L.</b>	70	<b>Wiesemann D. J.</b>	58
		<b>Wilckens U.</b>	18
		<b>Zarzewny R</b>	43, 44
		<b>Zieliński T.</b>	48, 49, 65
		<b>Zugibe F. T.</b>	62

## SPIS TREŚCI

<b>WYKAZ SKRÓTÓW</b> .....	<b>3</b>
<b>WSTĘP</b> .....	<b>5</b>
<b>ROZDZIAŁ I KRYTYCZNO-HISTORYCZNA PREZENTACJA PERYKOPY DIALOGU JEZUSA Z NIKODEMEM (J 3, 1-21)</b> .....	<b>7</b>
1. 1. TEKST I TŁUMACZENIE .....	7
1. 1. 1. <i>Tekst oryginalny</i> .....	7
1. 1. 2. <i>Tłumaczenie</i> .....	7
1. 2. GRANICE PERYKOPY .....	10
1. 3. KRYTYKA TEKSTUALNA.....	11
1. 4. KRYTYKA LITERACKA.....	18
1. 5. KRYTYKA FORMY .....	20
1. 6. KRYTYKA REDAKCJI I TRADYCJI .....	29
1. 7. PREZENTACJA WYBRANYCH TERMINÓW .....	36
<b>ROZDZIAŁ II OPRACOWANIE WYBRANYCH SYMBOLI I TEMATÓW TEOLÓGICZNYCH W MYŚLI ŁACIŃSKIEJ, GRECKIEJ, STARYM TESTAMENCIE, EWANGELIACH SYNOPTYCZNYCH I CORPUS PAULINUM</b> .....	<b>39</b>
2. 1. “NARODZINY Z WODY I Z DUCHA” .....	39
2. 1. 1. <i>Wprowadzenie</i> .....	39
2. 1. 2. <i>Myśl łacińska i grecka</i> .....	39
2. 1. 3. <i>Stary Testament</i> .....	41
2. 1. 4. <i>Ewangelie synoptyczne</i> .....	43
2. 1. 5. <i>Corpus Paulinum</i> .....	45
2. 2. “ZSTĄPIENIE I WSTĄPIENIE SYNA CZŁOWIECZEGO” .....	48
2. 2. 1. <i>Wprowadzenie</i> .....	48
2. 2. 2. <i>Myśl łacińska i grecka</i> .....	48
2. 2. 3. <i>Stary Testament</i> .....	49
2. 2. 4. <i>Ewangelie synoptyczne</i> .....	51
2. 2. 5. <i>Corpus Paulinum</i> .....	53
2. 3. “WYWYŻSZENIE PRZEZ MOJŻESZA WĘŻA NA PUSTYNI” .....	56
2. 3. 1. <i>Wprowadzenie</i> .....	56
2. 3. 2. <i>Myśl łacińska i grecka</i> .....	56
2. 3. 3. <i>Stary Testament</i> .....	57
2. 3. 4. <i>Ewangelie synoptyczne</i> .....	60
2. 3. 5. <i>Corpus Paulinum</i> .....	62

2. 4. KRÓLESTWO BOŻE I ŻYCIE WIECZNE .....	65
2. 4. 1. <i>Wprowadzenie</i> .....	65
2. 4. 2. <i>Ewangelie synoptyczne</i> .....	68
2. 4. 3. <i>Corpus Paulinum</i> .....	70
2. 5. NOC, ŚWIATŁO I CIEMNOŚĆ .....	73
2. 5. 1. <i>Wprowadzenie</i> .....	73
2. 5. 2. <i>Myśl łacińska i grecka</i> .....	73
2. 5. 3. <i>Ewangelie synoptyczne</i> .....	78
2. 5. 4. <i>Corpus Paulinum</i> .....	79
<b>ROZDZIAŁ III OPRACOWANIE WYBRANYCH SYMBOLI I TEMATÓW TEOLOGICZNYCH W CORPUS JOANNEUM I ICH AKTUALIZACJA W POST-VATICANUM II .....</b>	<b>81</b>
3. 1. „NARODZINY Z WODY I Z DUCHA” .....	81
3. 1. 1. <i>Corpus Joanneum</i> .....	81
3. 1. 2. <i>Aktualizacja post-Vaticanum II</i> .....	83
3. 2. ZSTĄPIENIE I WSTĄPIENIE SYNA CZŁOWIECZEGO” .....	86
3. 2. 1. <i>Corpus Joanneum</i> .....	86
3. 2. 2. <i>Aktualizacja post-Vaticanum II</i> .....	88
3. 3. „WYWYŻSZENIE PRZEZ MOJŻESZA WĘŻA NA PUSTYNI” .....	90
3. 3. 1. <i>Corpus Joanneum</i> .....	90
3. 3. 2. <i>Aktualizacja post-Vaticanum II</i> .....	92
3. 4. KRÓLESTWO BOŻE I ŻYCIE WIECZNE .....	94
3. 4. 1. <i>Corpus Joanneum</i> .....	94
3. 4. 2. <i>Aktualizacja post-Vaticanum II</i> .....	96
3. 5. NOC, ŚWIATŁO I CIEMNOŚĆ .....	98
3. 5. 1. <i>Corpus Joanneum</i> .....	98
<b>ZAKOŃCZENIE .....</b>	<b>102</b>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>104</b>
<b>ZESTAW CYTATÓW BIBLIJNYCH .....</b>	<b>120</b>
<b>INDEKS AUTORÓW CYTOWANYCH .....</b>	<b>129</b>