

mocnym, że śmierć cielesna nie może przerwać tego związku: *w życiu i śmierci należymy do Pana* (Rz 14, 8 por. 8, 38n). Stąd to sąd szczegółowy, nie nazwany tak nigdzie w NT, i paruzja z jej przyszłym sądem leżą niejako na jednej i tej samej linii: ta druga stanowi przedłużenie pierwszego. Stąd więc przyjdzie Syna Człowieczego, gdy chodzi o sąd, urzeczywistnia się dla każdego człowieka w bliskiej godzinie jego śmierci, podobnie jak podczas obłężenia w roku 70 ów sąd się zrealizował dla Jerozolimy i Żydów⁵⁷.

Akcenty więc eschatologiczne Łukasza, położone na losie jednostki, są przykładem cennej tendencji duszpaszterskiej Ewangelisty, jakimś trafnym odczytaniem „znaku czasu”. Stąd zasługują one w pełni, by je wymieniać w szczegółowych introdukcjach lub skrótach syntetycznych teologii Łukaszowej. Stanowią one bowiem cechę znamioną, odrębną od innych dotąd wymienianych, i autonomiczną, w tym sensie, że nie da się jej do innych sprowadzić. Łukasz-teolog jest więc wartym naśladowania⁵⁸ przykładem twórczej *cogitatio fidei*.

Kraków

O. AUGUSTYN JANKOWSKI OSB

O. Franciszek Gołębiowski OP

POWIĄZANIA LITERACKIE I ZNACZENIE TEOLOGICZNE TRZECH PERYKOP W EWANGELII JANOWEJ (3, 1—13; 4, 1—42; 4, 46—54)

I. KONTEKST I WZAJEMNE POWIĄZANIE OMAWIANYCH PERYKOP

Trzy perykopy: spotkanie i dialog Nikodema z Jezusem (3, 1—13), spotkanie Jezusa z Samarytanką (4, 1—42) i uzdrowienie syna urzędnika królewskiego z Kafarnaum (4, 46—54) mieszczą się w sekcji Ewangelii Jana, którą zwykło się określać mianem sekcji „znaków” (rozd. II—IV), jako wyróżniająca się swoją treścią od sekcji „dzieł” (rozd. V—XII).¹

Sekcja „znaków” określona jest na początku i na końcu wzmianką o Kanie Galilejskiej. Stwierdzenia Ewangelisty: *Taki to początek znaków (archên tōn sēmeiōn) uczynił Jezus w Kanie Galilejskiej, objawił*

⁵⁷ Por. D. Mollat, *Jugement*, DBS IV 1358n.

⁵⁸ Por. J. Dupont, *Les Béatitudes*, dz. cyt., III 147.

¹ Zob. H. VandenBussche *La structure de Jean I—XII*, w: *L'Evangile de Jean* (Recherches Bibliques, III), Bruges 1959, s. 63, 108; I. de la Potterie, *Structura primae partis Evangelii Johannis* (capita III et IV), VD 47 (1969) 130—140.

swoją chwałę i uwierzyli w Niego Jego uczniowie (2, 11) oraz *Ten już drugi znak (deúteron sēmeíon) uczynił Jezus od chwili przybycia z Judei do Galilei* (4, 54) spinają, jak klamry, całą tę sekcję. Inaczej jeszcze ujmują zagadnienie, między pierwszym i drugim „znakiem” w Kanie istnieje semicka inkluzja: 2, 1 odpowiada 4, 46 a 2, 11 łączy się z 4,54.²

Sekcję J 2, 1 — 4, 54 można nazwać za H. Van den Bussche³ i I. De la Potterie⁴ „dyptykiem” objawienia się Chrystusa i przejawami różnych postaw wiary ze strony ludzi odpowiadających na to objawienie.

Całą tę sekcję można podzielić w następujący sposób:

- A. Podwójny obraz objawienia się Chrystusa przez znaki (2, 1—22)
 1. „Znak” wina w Kanie (2, 1 — 12);
 2. „Znak” świątyni w Jerozolimie (2, 13—22).
- B. Przegląd postaw wiary odpowiadających na objawienie się Chrystusa (2, 23—4, 54):
 1. Wstęp: ogólne zagadnienie wiary ludzi odpowiadających na objawienie się Chrystusa (2, 23 — 25);
 2. Trzy odpowiedzi — przykłady wiary (3, 1 — 4, 54):
 - a. Nikodema — ortodoksyjnego Żyda (3, 1 — 13);
 - b. Samarytanki — sekciarki w ramach monoteizmu żydowskiego (4, 1 — 42);
 - c. Urzędnika królewskiego z Kafarnaum — poganina (4, 46—54).

Cała ta sekcja 2, 1 — 4, 54 wydaje się posiadać swoją wewnętrzną literacką i teologiczną jedność, aczkolwiek nie jest ona przez wszystkich przyjmowana. Jedni widzą w pierwszym „znaku” w Kanie wraz z J 1, 19 — 51 wprowadzenie do życia publicznego Jezusa⁵, drudzy natomiast uzdrowienie syna urzędnika królewskiego z Kafarnaum łączą z rozdz. piątym, który rozpoczyna sekcję „dzieł”⁶.

Należy stwierdzić, że w tej sekcji „znaków” tematem wybijającym się na pierwsze miejsce jest wiara (czasownik *pisteúein* występuje tutaj aż 17 razy). Jest to wiara uczniów (2, 11), Żydów w Jerozolimie ze względu na „znaki” Jezusa (2, 23). Właśnie ta wiara, która stanowi kanwę tej sekcji, otrzymuje swoją weryfikację w trzech osobach —

² R. Schnackenburg jest zdania, że opowiadanie o pierwszym i drugim „znaku” w Kanie zawdzięcza Ewangelista secjalnej tradycji, którą nazywa „Kana — Tradition”, *Das Johannesevangelium*, I, Freiburg 1965, 329, 497.

³ *dz. cyt.*, 108.

⁴ *dz. cyt.*, 132 n.

⁵ C. K. Barrett, *The Gospel According to St John*, London 1970, 158; M. E. Boismard, *Du Baptême à Cana*, Paris, 1956, 133 nn; D. Mollat, *L'Évangile et les Épitres de Saint Jean* (Bible de Jérusalem), Paris 1953, 25 nn.

⁶ C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1970, s. 318 nn; A. Feuillet, *La signification théologique du second miracle de Cana*, RScR 48 (1960) 69 nn.

typach przez ich zetknięcie się z Jezusem: w Nikodemie — Żydzie, w Samarytance — sekiarce oraz w urzędniku królewskim z Kafarnaum — poganinie.

Mając na uwadze te trzy osoby — typy, które w różnoraki sposób ustosunkowują się do Chrystusa i wyrażają swoją wiarę w Niego oraz uwzględniając środowiska, jakie te osoby reprezentują a mianowicie: Jerozolimę — Judeę, Samarię i Galileę rodzi się pytanie, czy nie należałoby postawić twierdzenia, że te trzy perykopy w Ewangelii Jana są odbiciem zagadnienia historycznego rozszerzania się chrześcijaństwa na terenie Palestyny w jego pierwszej fazie? Jesteśmy bowiem tutaj zupełnie w tej samej sytuacji, jaką przedstawił schematycznie św. Łukasz w Dziejach Apostolskich: *...gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami w Jerozolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi* (1, 8).

I tutaj właśnie nasuwa się jeszcze jedno, bardzo istotne pytanie: czy ta cała sekcja J 2 — 4, a zwłaszcza te trzy omawiane perykopy, nie są owocem bezpośrednich i świadomych wpływów, jeśli nie osobistej redakcji, to przynajmniej teologii św. Łukasza⁷? Jak na to wskazuje słownictwo, powiązania literackie i treści teologiczne tych perykop, o czym będzie szeroko mowa poniżej, ktoś z kręgu św. Łukasza i jego teologii, jako świadek problematyki misyjnej pierwotnego Kościoła, ukazał w sposób bardzo mistrzowski styl głoszenia „Dobrej Nowiny” przez Kościół trzem grupom ludzi: Żydom, Samarytanom i poganom ze świata grecko-rzymskiego.⁸ Reakcja trzech osób — typów na kerygmę chrześcijańską o zbawieniu poprzez wiarę w Chrystusa sprowadzona jest do reakcji na „znaki”. Z drugiej jednak strony mamy dobrze uwzględnione uwarunkowania religijno-etniczne, które sprawiają, że i ta kerygma jest w każdym wypadku inaczej głoszona i ta reakcja wiary na objawiającego się w ten sposób Chrystusa ma zupełnie inny przebieg i wewnętrzną strukturę u poszczególnych osób — typów.

⁷ Za wpływem św. Łukasza na redakcję Ewangelii Jana wypowiedział się M. E. Boismard, *Saint Luc et la rédaction du quatrième évangile* (Jn. IV, 46 — 54), RB 69 (1962) 185—211. Jednak wielu nie przyjmuje tej hipotezy.

⁸ Według Synoptyków (Mt 10, 5—16; Mk 6, 6—13; Łk 10, 1—20) uczniowie Jezusa rozpoczęli swoją działalność misyjną w Palestynie już za Jego życia, ale nie obejmowała ona Samarytan i pogan. Dla Jana misja uczniów Jezusa zakłada Jego zmartwychwstanie i zesłanie Ducha Świętego (17, 18; 20, 21 — 23).

II. ROLA „ZNAKU” WINA W KANIE I „ZNAKU” ŚWIATYNI W SEKCJI J 2 — 4 W ŚWIETLE TEOLOGII „ZNAKU” W EWANGELII JANA

W Ewangelii Jana cuda Jezusa są nazywane już to „znakami” (sēmeia) (2, 11; 2, 18. 23; 3, 2; 4, 48. 54; 6, 2. 14. 26. 30; 7, 31; 9, 16; 11, 47; 20, 30) już to „dziełami” (erga) (5, 20, 36; 7, 3. 21; 9, 3; 10, 25. 32. 37. 38; 14, 10. 11; 15, 24) 9. „Znak”, jako określenie cudu Jezusa, pojawia się zawsze na ustach ludu, Żydów lub Ewangelisty, natomiast sam Jezus posługuje się tym określeniem tylko dwa razy: 4, 48 („znaki i cuda”) i 6, 26. Określenie „dzieło” („dzieła”) pojawia się zawsze w ustach Jezusa w Jego wielkich mowach i dialogach, które po nich następują, głównie w rozdz. 5—10.

„Znaki” zawsze objawiają chwałę Chrystusa (2, 11), która jest chwałą samego Boga (11, 40), działającego w Chrystusie i przez Niego (11, 4).

„Znakiem” najwyższego stopnia jest zmartwychwstanie Chrystusa, które Ewangelista zawsze przedstawia jako wywyższenie lub uwielbienie Syna Bożego (2, 18 — 22; 12, 23. 28; 13, 31 — 17, 1). Zmartwychwstanie Chrystusa będzie także ostatnim „znakiem” danym Żydom na dowód boskiego posłannictwa i Jego dzieła. Ze względu na „znaki” wierzą w Chrystusa Jego uczniowie (2, 11), lud z Galilei idzie za Nim i uznają w Nim proroka zapowiedzianego przez Mojżesza (6, 2. 14), ludzie w Jerozolimie uznają w Nim Mesjasza (7, 30) i przyjmują Go jako Króla mesjańskiego w czasie uroczystego wjazdu do tego miasta (12, 18).

Tak więc „znaki” są środkiem danym przez Boga, by doprowadzić ludzi do wiary w boskie posłannictwo Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego (20, 30).

Warto zwrócić uwagę na fakt, że o ile w Starym Testamencie znaki odnoszą się i nawiązują do wypadków z czasów „Wyjścia” z Egiptu i wędrówki przez pustynię lub zapowiadają pewne zdarzenia, to w Nowym Testamencie one stwierdzają nadejście i obecność czasów mesjańskich. Następnie, o ile w Ewangeliach synoptycznych cuda (*dynámeis*) ukazują raczej autorytet Chrystusa, to „znaki” u Jana zawierają rzeczywistości ukryte, dla których zrozumienia konieczna jest wiara.

„Znaki i cuda” (*sēmeia kai téрата*) są też jedną z charakterystycznych cech dla posłannictwa apostołskiego (Mt 10, 7—8; Mk 6, 7; 16,

⁹ Zob L. Cerfaux, *Les miracles, signes messianiques de Jésus et oeuvres de Dieu selon l'évangile de St Jean*, w: *L'Attente du Messie* (Recherches Bibliques, I), Bruges 1958, 131—138; J. P. Charlier, *La notion de signe (sēmeion) dans le IV^e Evangile*, RSPT 43 (1959) 434—438; R. Formesyn, *Le sēmeion johannique et le sēmeion hellénistique*, ETL 38 (1962) 856—894; D. Mollat, *Le semeion johannique*, w: *Sacra Pagina*, II, 208—218; K. H. Rengstorf, *Sēmeion in den johanneischen Schriften*, TWNT VII 241—257; R. Schnackenburg — *Die johanneischen „Zeichen”*, w: *Das Johannesevangelium*, I 344—356;

17 — 18. 20; Łk 9. 1—2. 6; Dz 2, 43; 4, 30; 5, 12. 15—16; 8, 6—7. 13; 14, 3). One dowodzą o nowej rzeczywistości Bożej, która wkroczyła w historię ludzką i zadaniem ich jest popieranie wezwania apostołskiego do nawrócenia.

U J 2 — 4 wzmianka o „znakach” występuje aż 6 razy (2, 11. 18. 23; 3, 2; 4, 48. 44). Ale jeden raz pojawia się w tej sekcji zestawienie „znaki i cuda” (*sēmēia kai téрата*) a mianowicie w 4, 48, które to zestawienie stanowi hapax legomenon w Ewangelii Jana a jest tak bardzo typowe dla posłannictwa apostołskiego.¹⁰

Pierwszym znakiem a równocześnie „początkiem znaków” jest przemiana wody w wino, jakiej dokonał Jezus w Kanie.¹¹ Przez ten „znak” Jezus objawił swoją chwałę i uwierzyli w Niego Jego uczniowie (2, 11). Mamy tu podkreślone pozytywne ustosunkowanie się uczniów do Jezusa przez oglądany „znak”, gdyż dzięki niemu oni uwierzyli w Niego.

Przemiana wody w wino dokonana przez Jezusa jest „znakiem” nie tylko Jego Bożej mocy, ale także stwierdzeniem, że nastąpiła już pełnia czasów mesjańskich wraz z całym bogactwem zapowiadanych obietnic (Iz 25, 6; Jr 31, 5. 12; Oz 2, 10. 24; Am 9, 13; Jl 4, 18). Doskonale wyraża to J 2, 8: *Zaczerpnijcie teraz (nyn) i zanieście staroście weselnemu*. Przysłówke czasu *nyn* (występuje on w Ewangelii Jana 28 razy, w Listach Jana 5 razy, natomiast u Łukasza 14 razy) jest odpowiednikiem *sēmeron* (11 razy u Łukasza i 9 razy w Dziejach Apostołskich). Oba te przysłówki, będące synonimami, wyrażają uobecnienie zapowiadanych obietnic eschatologicznych, co stanowi jeden z bardzo ważnych aspektów teologicznych, właściwych dla pism Jana i Łukasza. Idzie o to, że obietnica staje się realizacją, era eschatologiczna wchodzi w historię świata, chociaż pełna „godzina” Jezusa jeszcze nie nadeszła.¹²

Gody weselne są równocześnie unaocznieniem, że Nowe Przymierze w którym Bóg ma wejść w najbardziej intymne duchowe związki ze wszystkimi ludźmi, nabiera konkretnych przejawów wraz z pojawieniem się Chrystusa (Iz 61, 10—11; 62, 4—5; Jr 31, 31 — 34; Ez 34, 23 — 26; 37, 24—28).

¹⁰ Mt 10, 7—8; Mk 6, 7. 13; Łk 9, 1—2. 6; Mk 16, 17—18. 20; Dz 2, 43; 4, 30; 5, 12. 15—16; 8, 6—7. 13; 14, 3;

¹¹ Zob. M. E. Boismard, *Du Baptême à Cana*, Paris 1956, 133—159; R. J. Dillon, *Wisdom tradition and sacramental retrospect in the Cana Account* (Jn 2, 1—11), CBQ 24 (1962) 268—296; A. Feuillet, *L'heure de Jésus et le signe de Cana. Contribution à l'étude de la structure du quatrième évangile*, ETL 36 (1960) 5—22; tenże, *La signification fondamentale du premier miracle de Cana* (Jo. II, 1—11) et le symbolisme johannique, RThom 65 (1965) 517—535; E. Haible, *Das Gottesbild der Hochzeit von Kana. Zur biblischen Grundlegung der Eingottlehre*, MThZ 10 (1959) 189—199; J. Hanimann, *L'heure de Jésus et les noces de Cana*, RThom 64 (1964) 569—584; G. Mainberger, *Vom Zeichen zum Symbol*, WW 26 (1971) 413—421;

To Nowe Przymierze według proroków zawiera:

- a. oczyszczenie z grzechów;
- b. obdarowanie ludzi nowym sercem i nowym duchem;
- c. połączenie wszystkich rozproszonych w jedno.

Ten cały tak bardzo bogaty symbolizm „znaku” przemiany wody w wino wydaje się wynikać z następujących faktów:

a. To wesele ma miejsce „trzeciego dnia”. Komentatorzy snują tu różne opinie, lecz najczęściej widzą tu powiązanie ze zmartwychwstaniem Chrystusa.¹³ Jednak, jak przekonywująco tłumaczy Schalom Ben-Chorin,¹⁵ „trzeci dzień” oznacza po prostu wtorek (hebr. *jōm hašliši*), w którym to dniu zawierano u Żydów małżeństwa, zwłaszcza w czasach prześladowań ostatnich trzech wieków historii Izraela.¹⁵

b. Obecność sześć stągwi kamiennych przeznaczonych do żydowskich oczyszczeń (2, 6), które napełniono wodą, by Chrystus ją przemienił w wino „dobre” nie zawierają symbolizmu sześciu dni tygodnia i nowego szabatu¹⁶, ile raczej sześciu tygodni w liczeniu apokaliptycznym.¹⁷

c. Jan Chrzciciel u J 3, 29 uważa się za „przyjaciela oblubieńca”, co doskonale upodobnia go w roli Poprzednika Chrystusa do roli starosty weselnego w Kanie i danej przez niego oceny „dobrego wina”, jakim Chrystus obdarował zaproszonych gości (2, 8—10).¹⁸

Jednak najbardziej uderzające jest stwierdzenie Ewangelisty, że Jezus objawił swoją chwałę i uwierzyli w Niego Jego uczniowie (2, 11). To stwierdzenie, w zestawieniu z Jn 2, 23 — 25 i innymi miejscami tej Ewangelii, gdzie mamy podkreślony jedynie entuzjazm ludzi na widok „znaków” Chrystusa, podkreśla kluczową i pozytywną rolę tego „znaku” dla apostołów a nawe wszystko dla ich wiary.

Jest to bowiem „znak”, który swoją treścią zbliża się do Łukasowego *sēmeion* — *rēma* (2, 12. 15. 17). U Łukasza ten „znak” (*Znajdziecie Niemowlę, owinięte w pieluszki i leżące w żłobie* — 2, 12) ma uzasadnić, że dziś — (*sēmeron*) *narodził się wam w mieście Dawida Zbawiciel, którym jest Chrystus, Pan* (2, 11)¹⁹. A więc jest to znak stwierdzający rzeczywistość: „dzisiaj” (*sēmeron*), „teraz” (*nyn*) jest już obecny oczekiwany Chrystus, Zbawiciel wszystkich ludzi.

¹² Autor zdaje sobie sprawę, że połączenie misji Kościoła z życiem Jezusa domaga się pewnego uwzględnienia pełnej Jego „godziny”, którą jest śmierć na krzyżu prowadząca do pełnego ukazania Jego chwały.

¹³ Tak sądzą: R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, I 331; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 300 i in.

¹⁴ Zob. Jesus, Bruder Jesus, der Nazarener in jüdischer Sicht, München 1967, 84—85;

¹⁵ J. Bonsirven, *Les textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Rome 1955, Nr 1224, 1289;

¹⁶ Tak sądzi M. E. Boismard, *Du Baptême à Cana*, 15;

¹⁷ W Księdze Henocha Etiopskiego (91, 12—17; 93, 1—14) historia świata dzieli się na 10 tygodni: 3 tygodnie historii świata przed Izraelem i 6 tygodni historii Izraela. Przy końcu 10 tygodnia świata czyli 7 tygodnia Izraela ukaże się Mesjasz. Podobny schemat leży u podstaw genealogii Jezusa u Mateusza 1, 1—17.

¹⁸ M. E. Boismard uważa, że J 3, 22—30 stanowiły wstęp do opowiadania o „znaku” w Kanie (*Les traditions johanniques concernant le Baptiste* RB 70 [1963] 34n);

¹⁹ Zob. Ch. H. Giblin, *Reflections on the Sign of the Manger*, CBQ 29 (1967) 87—101; L. Legrand, *L'évangile aux bergers. Essai sur le genre littéraire de Luc II*, 8—20, RB 75 (1968) 161—187;

„Znak” przemiany wody w wino w Kanie ma ten sam cel: ten „znak” można oglądać i dzięki niemu uwierzyć a także głosić innym, że Chrystus jest już między ludźmi obecny i już „teraz” (*nyn*) obdarza wszystkich wiążących w Niego „winem” zbawienia mesjańskiego.

„Znak” świątyni (2, 13—22), chociaż nie ma charakteru zewnętrznego cudu, jaki można oglądać, to jednak jest on „znakiem”, gdyż jest czynem Jezusa objawiającym Jego mesjaństwo (Mt 3, 1; Za 6, 12—15; 14, 21)²⁰. I Żydzi tak rozumieją oczyszczenie świątyni z kupujących w niej. Jezus zapowiada koniec dotychczasowego kultu a obiecuje równocześnie kult nowy. Chociaż Żydzi nie zdają sobie sprawy ze wszystkich następstw, jakie wynikają z tego „znaku” Jezusa, rozumiejąc żądanie Jego, by zniszczyli „tę świątynię”, w sensie zburzenia świątyni jerozolimskiej, to Ewangelista dokonał należytej oceny prawdy zawartej w tym „znaku” (2, 19. 21. 22). Oto Żydzi skazają na śmierć Mesjasza, ale ta śmierć zakończona zwycięskim zmartwychwstaniem Jezusa spełni to wszystko, co Żydzi odrzucili: świątynię i nowy kult czasów mesjańskich, z którego też oni będą wykluczeni, jeśli nie uwierzą w „wywyższonego Syna Człowieczego” (J 3, 14).

Epilog pobytu Jezusa w Jerozolimie (2, 23 — 25) jest poniekąd stwierdzeniem dosyć pesymistycznym ze strony Ewangelisty odnośnie Żydów: ich niewiara ma cechy jakby wrodzone a cała scena — „znak” świątyni stanowi jakby odwrotną stronę „znaku” w Kanie, gdzie właśnie uczniowie Jezusa wyrazili swą wiarę w Niego.

Jednak obecność Chrystusa „teraz” (*nyn*) każe Ewangelście postawić problem wiary w Niego w sposób bardzo konkretny, przez ukazanie na scenie trzech osób — typów: Nikodema, Samarytanki i urzędnika królewskiego — poganina, którzy mają możliwość wejścia do Nowego Przymierza — Kościoła, dzięki służebnemu doprowadzeniu ich do Chrystusa przez tych, którzy „uwierzyli w Niego”, apostołów i uczniów „Zbawiciela świata”.

III. TRZY ODPOWIEDZI WIARY OSÓB — TYPÓW W CHRYSTUSA — ZBAWICIELA

1. Nikodema — ortodoksyjnego Żyda (3,1 — 13)

Nikodem jest ukazany jako przedstawiciel judaizmu ortodoksyjnego. Jest on członkiem Sanhedrynu, dostojnikiem żydowskim i nauczycielem Izraela²¹.

„Izrael” występuje w Ewangelii Jana tylko cztery razy i określe-

²⁰ Zob. F. M. Braun, *L'expulsion des vendeurs du Temple*, RB 38 (1929) 178—200; A. M. Dubarle, *Le signe du Temple* (Jo. II, 19), RB 48 (1939) 21—44; X. Léon-Dufour, *Le signe du Temple selon saint Jean*, RScR 39 (1951) 155—175; H. Van den Bussche, *Le signe du Temple dans St Jean* BVChr 20 (1957) 81—100;

²¹ Zob. F. M. Braun, *La vie d'en haut* (Jo., III, 1—15), RSPT 40 (1956) 3—24; S. Mendne, *Nikodemus*, JBL 77 (1958) 293—323; I. de la Potterie, *Structure primae partis Evangelii Johannis (capita III et IV)*, VD 47 (1969) 130—140; tenże, *Ad dialogum Jesu cum Nicodemo* (2, 23—3, 21), VD 47 (1969) 141—150; tenże, *Jesus et Nicodemus: De necessitate generationis ex Spiritu* (Jo 3, 1—10), VD 47 (1969) 193—214; L. Stachowiak, *Spotkanie Jezusa z Nikodemem* (J 3, 1—21), RTK 20, (1973) z. 1, 69—81; L. J. Topel, *A Note on the Methodology of Structural Analysis in Jn 2, 23—3, 21*, CBQ 33 (1971) 211—220; I. de la Potterie, *Naître de l'eau et naître de l'Esprit*, ScE 14 (1962) 351—374;

niem tym Ewangelista oznacza nie Żydów, którzy zawsze zajmują wrogą postawę wobec Chrystusa i zatwardzają się w swojej niewierze, ale lud wybrany, który jest „małą resztką”, i któremu będzie objawiony Mesjasz w Jezusie, pod warunkiem przyjęcia Jego świadectwa.²²

Treściowo i teologicznie „Izrael” u Jana upodabnia się do pojęcia, jakie spotykamy w Ewangelii Łukasza (1, 16. 54. 68. 80; 2, 25. 32. 34; 7, 9; 24, 21), w Dziejach Apostolskich (1, 6; 2, 36; 4, 10; 5, 31; 9, 15; 10, 36 i in.) i w Listach św. Pawła (Rz 9, 6; 9, 27; 11, 7; 11, 26; Ga 6, 16; Ef 2, 12).

Przybycie Nikodema do Chrystusa przypomina w pewien sposób spotkanie się starca Symeona ze Zbawicielem w świątyni (Łk 2, 25), który *wyczekiwał pociechy Izraela*. Nikodem wyznaje: *Rabbi, wiemy, że od Boga przyszedłeś jako nauczyciel. Nikt bowiem nie mógłby czynić takich znaków, jakie Ty czynisz, gdyby Bóg nie był z nim* (3, 2). W tym stwierdzeniu Nikodema: *gdyby Bóg nie był z nim* jest jakby zawieszonym uznaniem w Jezusie Emmanuela i Mesjasza Pańskiego (Mt 1, 23; Łk 2, 26; Dz 7, 9; 10, 38).

Jezus, przyjąwszy to stwierdzenie Nikodema, że królestwo Boże rozpoczęło swój rozrost, stawia przed Nikodemem konieczność odrodzenia się ponownego „z góry” (*ánōthen*)²³. Wyrażenie „królestwo Boże” (*hē basileia tou theou*), które w Ewangelii Jana występuje tylko 2 razy w tej scenie — dialogu (3, 3. 5) w połączeniu z „wizdieć” (*idein* — 3, 3) lub „wejść” (*eiselthein*) 3, 5) oznacza Boski świat Chrystusa lub lepiej, Kościół związany bezpośrednio z Osobą Zbawiciela, w którym uczestnictwo i przynależność uwarunkowana jest odrodzeniem się w oparciu o moc Ducha²⁴.

Wyrażenie „królestwo Boże” (*hē basileia tou theou*) spotyka się wprawdzie u Mateusza (5 razy), jako synonim „królestwa niebios” (*hē basileia tōn ouranōn* — 32 razy) i u Marka (15 razy), to jednak jest ono najbardziej typowe dla Łukasza (33 razy), Dziejów Apostolskich (7 razy) i dla św. Pawła (10 razy).

²² Zob. J. Belser, *Der Ausdruck hoi Ioudaioi im Johannesevangelium*, ThQ 84 (1902) 168—222; M. Colacci — *Il semen Abrahae nel V. e N. Testamento*, Bb 21 (1940) 1—27; Fr. Festorazzi, *I Giudei e il quarto Evangelo*, w: San Giovanni, „Atti della XVII Settimana Biblica”, Brescia 1964, 225—260; A. George, *Israël dans l'oeuvre du Luc*, RB 75 (1968) 481—525; F. Gryglewicz, *Faryzeusze a Janowy Kościół*, ZNKUL 14, (1971) z. 2, 37—46; Y. B. Trémeil, *Le mystère d'Israël*, LV Nr 37 (1958) 71—90;

²³ „ánōthen” może znaczyć „z góry” lub „ponownie”: zob. O. Culmann — *Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums*, w: *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen 1966, 180;

²⁴ U J 3, 5 mamy podstawy do wniosku o konieczności przyjęcia chrztu. Jednak myśl pierwszoplanowa wydaje się być skierowana na odrodzenie się dzięki mocy Ducha Bożego, co w nauce Kościoła równa się odrodzeniu z Ducha Świętego w chrzcie. Zob. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, I 283—383;

W rozmowie z Nikodemem Jezus aż trzykrotnie podkreśla tę samą prawdę, która stanowi warunek do „wejścia” lub „widzenia” królestwa Bożego:

- a. *...jeśli ktoś się nie narodzi powtórnie...* (3, 3);
- b. *...jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha...* (3, 5);
- c. *Trzeba wam się powtórnie narodzić* (3, 7).

Wreszcie, porównując to tajemnicze w swoim procesie odrodzenie do działania wiatru, Jezus kończy te wymagania słowami: *Tak jest z każdym, który narodził się z Ducha* (3, 8).

Cały dialog między Nikodemem — typem Żydów a Jezusem, uosabiającym Kościół skupia się na temacie zapowiedzianym już przez proroków, dotyczących powszechnego odrodzenia ludzi w czasach mesjańskich, dzięki wylaniu Ducha Jahwe (Iz 32, 15; 44, 3 — 5; 59, 21; Ez 36, 25 — 27; Jl 3, 1 — 2; Za 12, 10).

Ten temat o odrodzeniu podejmuje także św. Piotr w dniu Pięćdziesiątnicy wobec mieszkańców i pielgrzymów przybyłych do Jerozolimy (Dz 2, 14 — 18). Według stwierdzenia św. Piotra stało się to możliwe dlatego, *gdyż tego właśnie Jezusa wskrzesił Bóg, a my wszyscy jesteśmy tego świadkami. Wyniesiony na prawicę Boga, otrzymał od Ojca obietnicę Ducha Świętego i zesłał Go... Niech więc cały dom Izraela wie z niewzruszoną pewnością, że tego Jezusa, którego wyście ukrzyżowali, uczynił Bóg i Panem i Mesjaszem* (Dz 2, 23 — 33. 36). Jako wniosek, który nasuwa się z koniecznością, jest przyjęcie we wierze Jezusa za Mesjasza i poddanie się obrzędowi chrztu w imię Jezusa Chrystusa a wówczas dar Ducha Świętego stanie się własnością każdego (Dz 2, 38).

Ale pytanie Nikodema *jakżeż to się może stać* (3, 9) oraz dana odpowiedź przez Jezusa wraz z Kościołem, poprzedzona pewnym wyrzutem co do niewiedzy Nikodema *Ty jesteś nauczycielem Izraela a tego nie wiesz* (3, 10), *Zaprawdę, zaprawdę powiadam ci, że to mówimy, co wiemy, i o tym świadczymy, cośmy widzieli a świadectwo naszego nie przyjmujecie.* (3, 11—12), wydają się odbijać uzasadniony pesymizm w stosunku do wiary Żydów w nadejście z Jezusem ery eschatologicznej.

Refleksje zawarte u J 3, 14—21 i 3, 31—36 a także świadectwo Jana Chrzciciela (3, 22—30) łączą się bezpośrednio z tajemnicą niewiary Nikodema i ówczesnych Żydów, których ten „uczony” był przedstawicielem.

Wywyższenie Syna Człowieczego w tym kontekście, podobnie jak u J 12, 32, każe myśleć o Dziejach Apostolskich 2, 33. 36, ale także o Łk 2, 34: *Oto ten przeznaczony jest na upadek i na powstanie wielu w Izraelu i na znak (eîs sêmeion), któremu sprzeciwiąć się będą.*

Stwierdzenie: *...potrzeba, by wywyższono Syna Człowieczego* (3, 14) może zawierać, jak wiadomo, techniczne określenie ukrzyżowania, ale

równocześnie prawdę o wywyższeniu Jezusa w chwale.²⁵ Chrystus ukrzyżowany jako „znak” (*sēmeion*) jest najbardziej zdolny „przejąc do głębi serce” człowieka, by mógł się nawrócić i ochrzcić w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów i otrzymać w darze Ducha Świętego (Dz 2, 37—38). Ale ten sam Chrystus wywyższony w chwale daje w *darze Ducha Świętego, który jest obietnicą dla was (Zydów) i dla dzieci waszych, i dla wszystkich, którzy są daleko, a których powoła Pan Bóg nasz* (Dz 2, 39; por. J 11, 51—52).

Niewiara w mesjańskie posłannictwo Jezusa i Jego dzieło równa się wykluczeniu z „królestwa Bożego”. Dlatego też „świat” w tym kontekście (3, 16—21) nie wydaje się oznaczać abstrakcyjnej ludzkości, ale świat, do którego wszedł Jezus — naród żydowski (J 1, 11). Ziszczające się obecnie wykluczenie z królestwa Bożego przygotowuje potępienie wieczne przez Syna Człowieczego, Najwyższego Sędziego (J 3, 31—36; 12, 31—32).

Do tych refleksji Ewangelisty dołącza się świadectwo Jana Chrzciciela (J 3, 22—30) o Chrystusie, który jako jedyny daje prawdziwe mesjańskie oczyszczenie.

Tak więc konfrontacja świata żydowskiego z Chrystusem w Kosciele, czego doświadczy najlepiej św. Paweł, kończy się słowami, które wyrażają uzasadniony tragizm w swej treści: *Kto wierzy w Syna, ma życie wieczne (ujrzy królestwo Boże), kto zaś nie wierzy Synowi, nie ujrzy życia, lecz grozi mu gniew Boży* (J 3, 36; por. J 9, 39—41).

2. Spotkanie Jezusa z Samarytanką (4, 1—42)

Rozdział 4 Ewangelii Jana rozpoczyna się trzema wierszami, które łączą się z 3, 22—30. W 3, 22 mamy wzmiankę, że Jezus wraz z uczniami udał się w drogę po obszarze Judei, gdzie udzielał chrztu. W 3, 23 mamy także wzmiankę o działalności chrzcielnej Jana w Ainon, w pobliżu Salim. Wreszcie, w 3, 26 dowiadujemy się o zaskarżeniu Jezusa przed Janem przez uczniów tego ostatniego, że Jezus „udziela chrztu i wszyscy idą do Niego”.

Do tej właśnie sytuacji nawiązują początkowe wiersze rozdz. 4, które stanowią przygotowanie do spotkania się Jezusa z Samarytanką a nawet do drugiego „znaku” w Kanie. Tak więc działalność Jezusa z Jerozolimy — Judei poprzez Samarię rozszerza się na Galileę: *opuscił Judeę i odszedł znów do Galilei. Trzeba Mu było przejść przez Samarię* (4, 3—4).²⁶

²⁵ Zob. O. Cullmann, dz. cyt., 181.

²⁶ Zob. J. Bligh, *Jesus in Samaria*, „Heythrop Journal”, 3 (1962) 329—346; F. M. Braun, *In Spiritu et veritate*, RThom 52 (1952) 245—274; 485—507; R. E. Brown, *The Problem of Historicity in John*, CBQ 24 (1962) 1—14; A. Jaubert, *La symbolique du puits de Jacob* (Jean 4, 12), w: *L'Homme devant Dieu* (Mélanges... De Lubac), Aubier 1963, I 63—73; E. D. Freed, *Samaritan Influence in the Gospel of John*, CBQ 30 (1968) 580—587;

Cała ta scena spotkania Jezusa z Samarytanką przy studni Jakubowej, około szóstej godziny, i dialog z nią prowadzony wydają się na pierwsze wejrzenie jak najbardziej naturalne. Jednak w tym spotkaniu i dialogu są pewne elementy, które każą widzieć w tej scenie problem bardzo konkretny i o historycznej doniosłości.

Już samo spotkanie „około szóstej godziny” (4, 6) nie jest pozbawione pewnego symbolizmu.²⁷ Ale dialog Jezusa z Samarytanką mający za przedmiot temat „żywej wody” i „nowego kultu” (4, 10—26) zadziwia nas głębią i odmiennością tematyki w porównaniu z dialogiem między Jezusem i Nikodemem. Jezus umiejętnie „zaczepia” myśli o religijne historyczne dziedzictwo Samarytan. Dialog ten przerywa przybycie uczniów z miasteczka, z którymi podejmuje Jezus rozmowę na temat „żniw” (4, 27—38). Cała zaś ta scena kończy się radosnym podsumowaniem: Samarytanie uwierzyli w Jezusa jako „Zbawiciela Świata” (4, 39—42).

Patrząc na scenę spotkania Jezusa z Samarytanką przy studni Jakubowej, w samym sercu Samarii, należy stwierdzić, że już w Starym Testamencie u źródła lub przy studni zawiązywały się pierwsze znajomości, które doprowadziły do związku małżeńskiego. Tak było w przypadku Izaaka i Rebeki (Rdz 24), Jakuba i Racheli (Rdz 29), Mojżesza i Sefory, córki Reuela (Wj 2, 15—22).

Ostatnio O. Boismard²⁸ wysunął opinię, że spotkanie Jezusa z Samarytanką jest chrześcijańskim midraszem, podejmującym temat z Rdz 24, gdyż zależność tego opowiadania od Rdz 24 widoczna jest nawet w powiązaniach słownych. Jezus spełnia tu rolę sługi Abrahama, Samarytanką rolę Rebeki a mieszkańcy Sychar to członkowie rodziny Rebeki.

Rzeczywiście cała ta scena odzwierciedla nam temat nowego małżeństwa między Bogiem i swoim ludem w Nowym Przymierzu.²⁹ Ten temat podjęty został już przez proroków, którzy dobrze rozumieli tragedię odpadnięcia Samarii nie tylko od królestwa Dawidowego, ale także od jedności religijnej. Dlatego też zapowiadali na czasy Nowego Przymierza między Bogiem i swoim ludem nieodwołalną radość z połączenia tych dwóch części, Judei i Samarii w jedno i ich powrót całkowity do Boga, jako do właściwego „małżonka” (Ez 16, 46—55; Oz 2, 1—25).

Punktem szczytowym dialogu Jezusa z Samarytanką są słowa: *Idź, zawołaj swego męża... Nie mam męża... Miałś bowiem pięciu mężów, a ten, którego masz teraz, nie jest twoim mężem... Panie, widzę, że jesteś prorokiem* (4, 16—19). Przyznanie przez Samarytankę Jezusowi godności „proroka” nie ma uzasadnienia wcale w faktach rozszyfrowa-

²⁷ Zob. wyżej notę 17.

²⁸ Zob. *Aenon, près de Salem* (Jean III, 23), RB 80 (1973) 223 nn;

²⁹ Zob. A. Neher, *Le symbolisme conjugal: expression de l'histoire dans l'Ancien Testament*, RHPH 34 (1954) 31—49;

nia przez Niego jej życia moralnego, ale należy je łączyć z nawiązaniem przez Jezusa do sytuacji religijnej Samarytan, jak to czynili prorocy Starego Testamentu.

Tu nie chodzi tylko o pięciu mężów, z którymi rozchodziła się Samarytanka żyjąca obecnie dalej z szóstym w sposób niewłaściwy, ale Jezus chce nawiązać do eklektyzmu religijnego Samarytanki i jej współziomków. Ci mężowie symbolizują pięć fałszywych bóstw, jakie przynieśli ze sobą osadnicy z Babilonu po przesiedleniu w 721 r. przed Chr. (2 Krl 17, 24—41). Zresztą, słowo aramejskie *ba'ala'* może oznaczać „męża” i „fałszywego boga”. „Szósty mąż” — to Jahwe, którego Samarytanie włączyli do swoich wierzeń i oddawali Mu kult na górze Garizim, jak słusznie chwali się kobieta przed Jezusem (4, 20).

Jezus, podejmując temat „żywej wody” i „nowego kultu” chce uświadomić Samarytance, że już nastał czas nowej ekonomii zbawczej: „Wierz Mi, niewiasto, że nadchodzi godzina, kiedy ani na tej górze, ani w Jerozolimie nie będziecie czcili Ojca (4, 21). Ta godzina już jest gdyż obecny jest już Chrystus, inaugurator Nowego Przymierza (4, 23, 26).

„Dar Boży” (4, 10) łączy się z tematem „żywej wody”. Słowa Jezusa: *Każdy, kto pije tę wodę, znów będzie pragnął, kto zaś będzie pił wodę, którą Ja mu dam, nie będzie pragnął na wieki, lecz woda, którą Ja mu dam, stanie się w nim źródłem wody wytryskającej ku życiu wiecznemu* (4, 13 — 14) są wprost paralelne do słów Jezusa u J 7, 37 — 39, które wypowiedział w Jerozolimie.

Warto zwrócić uwagę, że w obu wypadkach słowa Jezusa wywołują podobne reakcje u słuchających Go:

- a. Uznanie w Jezusie proroka (4, 19; 7, 40);
- b. Uznanie w Jezusie Chrystusa (4, 29; 7, 41).³⁰

„Dar Boży” połączony z „żywą wodą” występuje w Ewangelii Jana tylko jeden raz i to w scenie rozmowy Jezusa z Samarytanką. Natomiast spotyka się to wyrażenie 4 razy w Dziejach Apostolskich (2, 38; 10, 44n; 11, 15 — 17; 8, 20).

W świetle tych tekstów i sytuacji opisanych przez Dzieje Apostolskie słowa Jezusa skierowane do Samarytanki: *O, gdybyś знаła dar Boży i (wiedziała) kim jest ten, kto ci mówi: Daj mi się napić — prosiłabyś Go wówczas, a dałby ci wody żywej* (4, 10) zakładają jedno: poznanie kerygmatu o Jezusie, uznanie w Nim Chrystusa w takim sensie, jak Go głosił Kościół z Jerozolimy, oraz przyjęcie chrztu wraz z darem Ducha Świętego.

U J 7, 37 — 43 słowa Jezusa o Duchu Świętym, którego mieli otrzy-

³⁰ W Ewangelii Jana Mesjasz występuje tylko dwa razy: 1, 42 i 4, 25. W obu wypadkach chodzi o pojęcie Mesjasza, jakie odziedziczono z zapowiedzi Starego Testamentu. Chrystus natomiast jest tytułem Jezusa, jaki nadał Mu Kościół: to Mesjasz żydowski oczekiwany, ale który zrealizował dzieło Sługi Jahwe.

mać wierzący w Niego³¹, wywołują podział wśród ludzi odnośnie osoby Jezusa i miejsca Jego pochodzenia jako Chrystusa — z Galilei czy raczej z Betlejem, z rodu Dawida.

Samarytanka ma tylko ogólną wiedzę, że przyjdzie Mesjasz. Natomiast przedstawia się jej: *Jestem Nim Ja, który z tobą mówię* (4, 25—26). Zostaje ona w ten sposób wprowadzona w właściwe rozumienie kim jest Jezus: to nie Mesjasz oczekiwany przez Żydów i Samarytan, ze wszystkimi nadziejami, jakie łączono z Jego przyjściem, ale to Chrystus w rozumieniu Kościoła: uwielbiony przez mękę i zmartwychwstanie, dawca Ducha Świętego w chrzcie w Jego imię.

Cała rozmowa Samarytanki z Jezusem wywarła na niej wrażenie, gdyż biegnie do miasteczka i woła: *Pójdźcie, zobaczcie człowieka, który mi powiedział wszystko, co uczyniłam: Czyż On nie jest Chrystusem* (4, 29)? I wielu Samarytan uwierzyło na Jego słowo a do tej kobiety mówili: *Wierzymy już nie dzięki twemu opowiadaniu, na własne bowiem uszy usłyszeliśmy, i jesteśmy przekonani, że On prawdziwie jest Zbawicielem świata* naprowadzają nas na zagadnienie kerygmatu o Jezusie w ujęciu Dziejów Apostolskich, jaką głoszono dla tych, którzy mieli przyjąć chrzest i dar Ducha Świętego.³²

W Dz 5, 42 i 11, 20 przedmiotem ewangelizacji apostołów i pierwszych misjonarzy chrześcijańskich jest „Jezus Chrystus” lub „Pan Jezus”. I w świetle tych tekstów stwierdzenia, jakie mamy u J 4, 29: *Czyż On nie jest Chrystusem* i w 4, 42: *On prawdziwie jest Zbawicielem świata* wydają się być sformułowane pod wpływem terminologii pierwotnego przepowiadania chrześcijańskiego³³, ale nade wszystko zdradzają teologię św. Łukasza.

Tytuł Jezusa „Zbawiciel świata” (*Sōtēr tou kósmou*) występuje u Jana tylko jeden raz w Ewangelii, w tej właśnie scenie z Samarytanką (4, 42) i w 1 J 4, 14, gdzie czytamy: *My także widzieliśmy i świadczymy, że Ojciec zesłał Syna jako Zbawiciela świata*.

Natomiast ten tytuł „Zbawiciel” spotyka się 2 razy u Łk (1, 47; 2, 11), 2 razy w Dziejach Apostolskich (5, 31; 13, 23) i 12 razy w Listach św. Pawła. To stwierdzenie nas naprowadza na wniosek, że ten tytuł typowy jest dla pism Nowego Testamentu, które miały na uwadze świat hellenistyczny, a w każdym razie nieżydowski.³⁴

Pytanie Samarytanki i wyznanie jej współziomków (4, 29. 42) po-

³¹ Pełne przyjęcie Chrystusa w wierze daje dopiero możliwość otrzymania daru Ducha Świętego. Niektóre kodeksy w J 7, 39 mają *pisteúontes* lub *pisteúontes*.

³² Zob. Dz 2, 36—38; 8, 5. 12; 10, 36—48;

³³ Zob. D. M. Stanley, *Die Predigt der Urkirche und ihr traditionelles Schema*, ThJ 11 (1968) 484—493;

³⁴ W LXX występuje ten tytuł 35 razy, ale nigdy nie pojawia się w tekstach mesjańskich. Zob. R. Schnackenburg, *La christologie johannique et le mythe gnostique du Sauveur*, w: *Présent et futur*, Paris 1969, 149—167;

dobne jest słownie i treściowo do zwiastowania przez aniołów pastorzom radosnej nowiny o narodzeniu Jezusa w Betlejem (Łk 2, 11—20).

W obu wypadkach mamy do czynienia z pewnymi elementami wspólnymi, które zdradzają charakter rodzaju literackiego „zwiastowania” o dobrej nowinie.³⁵ W momencie narodzenia Jezusa Bóg wysłał aniołów jako pośredników zbawczej nowiny do pasterzy.³⁶ W scenie spotkania Jezusa z Samarytanką rolę pośrednika i wysłannika między Jezusem, Chrystusem i Zbawicielem a mieszkańcami Sychar spełnia ta kobieta, która jako pierwsza odkrywa w Jezusie Chrystusie i, jak matka, doprowadza do Niego całą swoją rodzinę.

Jednak ta cała treść soteriologiczna w scenie spotkania Jezusa z Samarytanką nie jest odcięta od historii zbawienia, jaką Bóg postanowił włączyć w bieg historii Izraela. To zbawienie w Nowym Przymierzu bierze swój początek od Żydów: (4, 22). Jest tu nawiązanie do całej spuścizny Izraela, od której wyłamali się Samarytanie ale także do historycznego narodzenia Jezusa, Chrystusa i Zbawiciela w mieście Dawida, w Betlejem. Kościół z Jerozolimy prowadzący dzieło misyjne w Samarii, jako świadek Chrystusa, łączy w sobie spuściznę całej ekonomii zbawczej, która przewijała się poprzez historyczne i ludzkie losy Izraela, której część, tej ekonomii zbawczej, stanowią także Samarytanie i głos proroków nie omijał ich także nigdy.

„Zbawienie” (*hē sōtēria*) występuje tylko jeden raz w Ewangelii Jana (4, 22), natomiast spotykamy ten wyraz 4 razy u Łukasza i jest jednym z główniejszych tematów przewijających się w Dziejach Apostolskich (6 razy) i Listach św. Pawła (18 razy). Historia zbawienia, rozpoczęta powołaniem Abrahama, przechodzi przez jego potomstwo do całej rasy ludzkiej. Ale to zbawienie urzeczywistnia się przez uwierzenie w Jezusa, Zbawiciela świata, który przyszedł z pokolenia Dawida według obietnic, jako Mesjasz-Chrystus w rozumieniu Kościoła.

Już przy końcu tego opowiadania spotykamy ciekawe słowa: *Kiedy więc Samarytanie przybyli do Niego, prosili Go, aby pozostał u nich. Pozostał tam zatem dwa dni. I o wiele więcej ich uwierzyło na Jego słowo* (4, 40 — 41). Otóż to zaproszenie Jezusa przez Samarytan do pozostania u nich przypomina dosłownie prośbę wyrażoną pod adresem Piotra przez Korneliusza: *Potem uprosili go, aby zabawił kilka dni* (Dz 10, 48).

Zachodzi pytanie: czy to jest Jezus w swojej Osobie czy nauczający o Nim Kościół z Jerozolimy? Całe spotkanie, jak wspomniano, nosi cechy wydarzenia z życia ziemskiego Jezusa. Jednak zbyt widoczne elementy powiązań z wizją misyjną Kościoła Łukasza i Dziejów Apostolskich każą widzieć w tym opowiadaniu kunsztowne włączenie tej misyjnej działalności Kościoła z Jerozolimy w Samarii w życie Jezusa

³⁵ Zob. Łk 1, 5—24; 1, 26—38; por. Sdz 6, 11—24;

³⁶ Zob. L. Legend, *dz. cyt.*, widzi w przybyciu aniołów do pasterzy funkcję posłannictwa apostołskiego.

Chrystusa. I potwierdzeniem tego byłyby słowa Jezusa skierowane do apostołów: *Podnieście oczy wasze i popatrzcie na pola, jak bieleją na żniwo... Tu bowiem okazuje się prawdziwym powiedzenie: jeden sieje, a drugi zbiera. Ja was wysłałem żąć, nad czym wyście się nie trudzili. Inni się natrudzili, a w ich trud wyście weszli*" (4, 35—38).

Kim są ci „inni” i „wy”? Opinie o tym wierszu są podzielone.³⁷ Należy jednak stwierdzić, że chodzi tu niewątpliwie o dzieło nawrócenia Samarii dokonane przez zbiorową pracę i wysiłek Kościoła z Jeruzolimy, przygotowane przez proroków i działalność Janową, które zostało uwieńczone darem Ducha Świętego, udzielonego przez apostołów (Dz 8, 14—17).

III. UZDROWIENIE SYNA URZĘDNIKA KRÓLEWSKIEGO Z KAFARNAUM (4, 46—54)

J 4, 43—45 stanowią przejście do opowiadania o uzdrowieniu syna urzędnika królewskiego z Kafarnaum. Jezus po opuszczeniu Samarii przybywa do Galilei i Galilejczycy przyjmują Go z entuzjazmem, ze względu na znaki, jakich dokonał w Jeruzolimie (2, 23 — 25). W 4, 46 mamy ponowne nawiązanie do Kany, gdzie Jezus *przedtem przemienił wodę w wino*.³⁸

To nawiązanie do „pierwszego znaku” w Kanie ma charakter redakcyjny, ale wyraża świadomie poszerzenie działalności Jezusa w Kościele na nowy teren. Z Samarii przechodzi Dobra Nowina o zbawieniu do *Galilei pogan, by lud, który siedział w ciemności, ujrzał światło wielkie, i mieszkańcom cieniejszej krainy śmierci światło weszło* (Mt 4, 15—16; Iz 8, 23—9, 1).

Przed Jezusem staje urzędnik królewski z Kafarnaum z prośbą, by uzdrowił mu chłopca. W odróżnieniu od Nikodema — ortodoksyjnego Żyda i Samarytanki — sekciarki jest on poganinem.³⁹ Czyż świat pogański miałby być wykluczony z Nowego Przymierza? Jezus obietnicą Ducha Świętego i Jego mocy zobowiązał apostołów do świadectwa o Nim „aż po krańce ziemi” (Dz 1, 8).

Ale oto tutaj jesteśmy świadkami nowej pedagogiki Jezusa działającego w Kościele. W dialogu z Nikodemem i z Samarytanką były

³⁷ Zob. M. E. Boismard, *Aeon près de Salem*, RB 80 (1973) 227 n; O. Cullmann, *Samarien und die Anfänge der christliche Mission. Wer sind die „Alloii” von Joh. 4, 38?*, w: *Vorträge und Aufsätze*, 232—240;

³⁸ W ten sposób mamy powiązanie cudu uzdrowienia chłopca ze „znakiem” w Kanie, dzięki któremu Jezus objawił się jako Instaurator Nowego Przymierza.

³⁹ Zob. M. E. Boismard, *Saint Luc et la rédaction du quatrième évangile* (Jn. IV, 46—54), RB 69 (1962) 185—211; A. Feuillet, *La signification théologique du second miracle de Cana* (Jo. IV, 46—54), RScR 48 (1960) 62—75; R. Schnackenburg, *Zur Traditionsgeschichte von Joh. 4, 46—54*, BZ 8 (1964) 58—88; S. Temple, *The Two Sings in the Fourth Gospel*, JBL 81 (1962) 169—174;

możliwe do podjęcia wspólne tematy między Kościołem i tym grupami ludzi. Dyskusja wokół wspólnych zagadnień tkwiących korzeniami w Bożej historii zbawienia winny naprowadzić Żydów i Samarytan do możliwości uznania w Jezusie Chrystusie i Zbawiciela świata, dającego odrodzenie z góry i udzielającego daru Bożego w Kościele. Natomiast w zetknięciu się Kościoła ze światem pogańskim i w przekładaniu mu „Dobrej Nowiny” o zbawieniu zabrakło tych punktów zaczepienia typu religijnego. Dlatego też jesteśmy świadkami cudu, dzięki któremu *uwierzył on sam (ojciec) i cała jego rodzina* (4, 53).

Na pierwsze wejście słowa Jezusa skierowane do urzędnika: *Jeżeli znaków i cudów nie zobaczycie, nie uwierzycie* mają charakter cierpkiego wyrzutu. Czy tak jest w rzeczywistości? Cała myśl przewijająca się przez te trzy perykopy zachęca nas raczej do nastawienia się na pytanie: *Jeżeli znaków i cudów nie zobaczycie, nie uwierzycie?* (4, 48)⁴⁰.

Nade wszystko zastanawiające jest tu użycie zestawienia *znaków i cudów* (*sêmeia kai térata*), które w Ewangelii Jana występuje tylko jeden raz w tej perykopie. Natomiast jest ono atrybutem towarzyszącym działalności apostołskiej (Dz 2, 43; 4, 30; 5, 12; 6, 8; 14, 3; 15, 12)⁴¹.

W podobnym opowiadaniu u Mt 8, 5—13 i u Łk 7, 1—10 mamy setnika, który wysłał delegatów do Jezusa, by zechciał uzdrowić jego służbę.⁴² Jezus uzdrawia go mocą swojego słowa, nie wchodząc nawet do jego domu. Następnie chwali Jezus wiarę setnika, gdyż podobnej nie znalazł w Izraelu (Mt 8, 10; Łk 7, 9). U Mt 8, 11—12 zapowiada Jezus przybycie *wielu ze Wschodu i Zachodu, którzy zasiądą do stołu z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem w królestwie niebieskim a synowie królestwa zostaną wyrzuceni na zewnątrz w ciemność...*

Wracając do J 4, 48 należy stwierdzić, że Jezus ze swej strony nie odmawia nigdy „znaku” czy cudu. Nawet w wypadku, gdy żądają znaku od Jezusa faryzeusze, Jezus zapowiada, że będzie im dany znak Jonasza — znak Jego zmartwychwstania. Następnie podkreśla Jezus, że ludzie Niniwy pokutujący na nawoływanie Jonasza potępią na sądzie to przewrotne plemię (Mt 12, 38—42).

W paralelnym opowiadaniu Łukasza (11, 29—32) Jonasz nie jest znakiem Zmartwychwstania Jezusa, ale ukazany jest jako głosiciel konieczności nawrócenia. Ponadto, u Łukasza ta perykopa o „znaku Jonasza” poprzedzona jest wzmianką o podziwie kobiety nad Matką Jezusa i Jego odpowiedzią skierowaną do niej: *Owszem, ale przecież błogo-*

⁴⁰ Tak czyta ten wiersz Westcott-Hort.

⁴¹ W świetle teologii „znaku” u Jana wiara może być owocem samego cudownego faktu, lecz musi wynikać ze zrozumienia jego treści głębszej. Zob. O. Cullmann, *Eiden kai episteusen. La vie de Jésus, objet de la „vue” et de la „foi”, d’après le quatrième Evangile*, w: *Aux sources de la tradition chrétienne* (Mél. M. Goguel), Neuchâtel, 1950, 52—61.

⁴² Według M. E. Boismarda Jn 4, 46—54 zależy całkowicie od Łk 7, 1—10.

sławieni ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je (11, 27—28; por. 8, 19—21). Dla Łukasza nie „znak” wydaje się być istotnym, ale moc słowa Bożego przyjętego we wierze, jak tego wzorem była Jego Matka: *Błogosławiona, któraś uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane Ci od Pana* (Łk 1, 45).

Uzdrowienie syna urzędnika królewskiego z Kafarnaum: *Idź, syn twój żyje* (4, 50)⁴³ nosi w tej treści podobne cechy wiary w słowo Boże Jezusa: *Uwierzył człowiek słowu, które Jezus powiedział do niego i szedł z powrotem*. To uzdrowienie potwierdzają słudzy, którzy wychodzą naprzeciw temu urzędnikowi: *wczoraj około godziny siódmej opuściła go gorączka* (4, 52)⁴⁴.

Następstwem uzdrowienia chłopca jest uwierzenie urzędnika i jego rodziny w Jezusa: *I uwierzył on sam i cała jego rodzina* (4, 53). To ostatnie zdanie typowe jest dla Łukasza (19, 9), ale nade wszystko spotyka się je w *Dziejach Apostolskich* (11, 14; 16, 15. 31; 18, 8) gdzie oznacza ono włączenie tych, którzy uwierzyli w słowo nauczania apostołskiego i przyjęli chrzest, do społeczności Kościoła.⁴⁵

Całe opowiadanie o uzdrowieniu syna urzędnika stawia więc zagadnienie włączenia do Kościoła pogan. Mamy w tym opowiadaniu podkreśloną rolę cudu, chodzi przecież o uzdrowienie chłopca, ale siła ciężkości przesunięta jest na uwierzenie słowu, gdyż ono zawiera moc zbawczą dla człowieka. Urzędnik z Kafarnaum, jako poganin, doświadcza cudu, który mieścił się w zakresie mocy i władzy apostołów, których wspierał skuteczność przepowiadania, jednak wiara jego wydaje się być charakterystyczną dla tych *błogosławionych, którzy nie widzieli* (Jezusa), *a uwierzyli* (J 20, 29).

IV. ZAKOŃCZENIE

1. Przez „znak” wina w Kanie (2, 1—12) i „znak” świątyni w Jerozolimie (2, 13—22) Jezus objawił się jako Mesjasz i Zbawiciel. To objawienie dane jest wszystkim ludziom, którzy ze swej strony winni wyrazić swoją wiarę w Jezusa.

2. W Ewangelii Jana ta odpowiedź wiary na objawienie się Jezusa ukazana jest na przykładzie trzech osób — typów. Te osoby — typy reprezentują trzy środowiska, z którymi Kościół wszedł w kontakt przez przedłożenie im „Dobrej Nowiny” o zbawieniu: Nikodem —

⁴³ Te słowa podobne są zupełnie do słów, jakie wypowiedział Eliasz do wdowy z Sarepta (1 Krl 17, 23).

⁴⁴ „Godzina siódma” wydaje się mieć tutaj symboliczne znaczenie: chodziłoby o pełnię czasu Kościoła, do którego zostają powołani także poganie. Zob. wyżej notę 17.

⁴⁵ Zob. G. Delling, *Zur Taufe von „Häusern” im Urchristentum*, w: „Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum.” *Gesammelte Aufsätze*, Berlin 1970, 288—310;

przedstawiciel Żydów, Samarytanka — Samarytanin, urzędnik królewski z Kafarnaum — pogan.

3. Te trzy perykopy w Ewangelii Jana należy przeto ujmować nie tyle na płaszczyźnie historii tradycji, ile raczej z punktu widzenia historii redakcji tej Ewangelii. Z punktu widzenia historii redakcji czas Jezusa i czas Kościoła są utożsamione: to Jezus, Chrystus i Zbawiciel, działa przez swoich apostołów i uczniów między ludźmi, dając im objawienie o Sobie.

4. Objawienie się Jezusa dokonane za czasów Jego ziemskiego życia, że jest On Chrystusem i Zbawicielem, instauratorem Nowego Przymierza, do którego mają wejść wszyscy ludzie, wymaga ze strony ludzi wiary, ale także przyjęcie chrztu.

5. W dwóch pierwszych perykopach dialogi są zaczepione o wspólne tematy typu religijnego, znane Kościołowi, Żydom i Samarytanom. Miejsce cud, jako przemawiający za koniecznością uwierzenia w Chrystusa. Jednak akcent jest przesunięty na moc słowa apostołskiego.

6. Naprowadza to nas na widzenie w tych trzech perykopach chęci gan według pewnego schematu, jaki mamy w *Dziejach Apostolskich*... przedstawienia zagadnienia chrystianizacji Żydów, Samarytan i *po-gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami w Jerozolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi* (1, 8).

7. Słownictwo i tematyka teologiczna jest w tych perykopach dosyć nietypowa dla Jana, a raczej zdradza powiązanie ze słownictwem i teologią Łukasza, zarówno jego Ewangelii jak i *Dziejów Apostolskich*. Wpływu i odbicia tendencji teologicznych Łukasza, a może nawet i re-stąd należałoby dopatrywać się w tych trzech perykopach wielkiego dążeń tych perykop przez Autora, który stał pod wpływem św. Łukasza, który był tak zainteresowany dziełem ewangelizacji ludzi podjętym przez Kościół po dniu Pięćdziesiątnicy.

Kraków

O. FRANCISZEK GOŁĘBIEWSKI OP

Ks. Stanisław Mędała CM

TRADYCJA O WIECZNOŚCI MESJASZA I REDAKCJA J 12, 34

W J 12, 23—36 są przytoczone ostatnie publiczne wypowiedzi Jezusa i reakcja na nie ze strony ludu, który wprowadził Go jako króla mesjańskiego do Jerozolimy. Pierwsza wypowiedź (ww. 23—28a) objawia uwielbienie Syna Człowieczego, które wyjaśnia głos z nieba (w. 28b). Lud niewłaściwie interpretuje to objawienie (w. 29), dlatego