

BOGUSŁAW GÓRKA

PRAXIS JAKO KRYTERIUM PRAWDY W EWANGELII JANA (3, 19-21)

1. WSTĘP

W tradycji filozoficznej cywilizacji zachodniej prawda (*aletheia*) kojarzy się nam z reguły – w myśl klasycznej definicji: *veritas est adaequatio intellectus et rei* – z relacją poznawczą do rzeczywistości. Jeśli cofniemy się do epoki starożytnej, to zauważymy, że prawdę tę wyrażał najczęściej sąd o rzeczywistości¹. Sąd ten był w znacznym stopniu zdeterminowany przez rozumienie natury owej rzeczywistości. Na przykład w epoce hellenistycznej (a trzeba pamiętać o tym, że autor czwartej Ewangelii żyje i tworzy swoje dzieło w kręgu kultury hellenistycznej) rzeczywistość postrzegano jako coś transcendentnego, boskiego, wiecznego. Konsekwentnie prawda kojarzyła się wtedy z czymś niewidzialnym, niezmiennym, niezniszczalnym, absolutnym².

Filozoficzne rozumienie prawdy nie wyczerpało całego znaczenia słowa *aletheia*. Etymologicznie rzecz biorąc, *aletheia* (ἀλήθεια) pochodzi od czasowników: *lanthano* (λανθάνω), co znaczy: „ukryć, być ukrytym”, oraz *letho* (λήθω) – „zapomnieć”. *Alfa privativum* (ἀ), dodane do tych słów, powoduje ich zaprzeczenie. Innymi słowy: prawda jest tym, co nie jest ukryte, nie jest zapomniane³. Jej zadaniem jest więc odsłonięcie, ujawnienie rzeczywistości dotychczas nieznannej, zapomnianej czy ukrytej.

Dr BOGUSŁAW GÓRKA – adres do korespondencji: Uniwersytet Gdański, Instytut Historii, ul. Wita Stwosza 55, 80-952 Gdańsk-Oliwa.

¹ Por. S. A a l e n, „Truth”, a Key Word in St. John’s Gospel, w: *Studia evangelica*, t. II, Berlin 1964, s. 4.

² Por. tamże, s. 4.

³ Por. R. P o p o w s k i, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997³, s. 22 (nr 222).

W dwudziestym wieku doszło do prób zakwestionowania klasycznej, filozoficznej koncepcji prawdy zarówno na płaszczyźnie jej genezy i istoty, jak i na płaszczyźnie jej kryterium. W zakresie kryterium pojawiły się tendencje do uwypuklenia w problematyce prawdy aspektu *praxis*. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na dwie reprezentatywne koncepcje: pragmatyczną i marksistowską. Pragmatyczną ideę spopularyzował przede wszystkim W. James. Prawda u niego kojarzy się ze zgodnością, jaka zachodzi między pragnieniem a tym, co je zaspokaja. Prawdziwe jest coś o tyle, o ile to coś zaspokaja aspiracje jednostki czy grupy. W ostateczności prawdę redukuje się do dobra subiektywnego, które przynosi korzyść. Kryterium prawdy tkwi tu zatem w praktyce subiektywnej. W konsekwencji prawda w pragmatyzmie jest względna, zmienna i wieloraka⁴.

Kryterium prawdy tkwiące w praktyce obiektywnej, społeczno-ekonomicznej, znamionuje marksizm. Praktyka obiektywna sprowadza się do pracy, a praca do przetwarzania świata i siebie samego, z tym że nadrzędną rolę odgrywa wysiłek twórczy, który prowadzi do totalnego przewrotu społeczno-politycznego lub który go umacnia. Postrzegać świat prawdziwie – to włączyć się aktywnie w proces przeobrażania rzeczywistości zgodnie z dyrektywami monopartii. Proces ten – a znamy to z autopsji – zamienił znaczną część powojennej Europy jakby w jeden wielki gułag, a pozostawił po sobie rumowisko. W konsekwencji prawda w marksizmie jest totalitarno-partyjna.

Samo umiejscowienie kryterium prawdy w praktyce życiowej nie jest conceptem całkowicie nowym. Takie postrzeganie prawdy nieobce jest judaistycznej tradycji religijnej. „W przeciwieństwie do hebrajskiego *'mt*, będącego pojęciem religijno-moralnym nawiązującym w swojej treści do konkretnego wydarzenia w historii zbawienia (przymierze), greckie pojęcie prawdy ma charakter intelektualny”⁵. Podstawowym kryterium prawdy w judaizmie jest praktyka życiowa, której osnową są postawy i zachowania człowieka w dziedzinie religijno-moralnej, zachowania odniesione do etosu starotestamentowego przymierza. Hebrajskie *'emeth*, ewoluując poprzez wieki, wchłonęło w siebie także ideę mądrości (Prz 23, 23; Syr 4, 28; Mdr 6, 22),

⁴ Przedstawiona charakterystyka pragmatyzmu nie rości sobie pretensji do adekwatnej i wyczerpującej prezentacji. W gruncie rzeczy nie ma jednego pragmatystycznego, powszechnie akceptowanego, określenia prawdy. „Podawane określenia mają różny charakter: praktyczno-teoretyczny, społeczny, woluntarystyczny lub biologizujący”. S. J u d y c k i, *O klasycznym pojęciu prawdy*, „Roczniki Filozoficzne” 49(2001), z. 1, s. 42.

⁵ Cyt. H. M u s z y Ń s k i, *Prawda*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992², s. 235.

a następnie apokaliptyczną ideę objawienia. W Qumran pojęcie *'emeth*, pojawiające się z dużą częstotliwością, ma znaczenie wyłącznie religijne. Wspólnota jest przekonana, że ma monopol na prawdę Boga, więcej, sama jest „zrzeszeniem prawdy” (1 QS 2, 26), „domem prawdy” (1 QS 5, 6; 8, 9) czy „prawdą Boga” (1 QS 11, 4), a jej członków zwie się „synami prawdy” (1 QS 4, 5; 4, 6; 1 QH 6, 29; 7, 30; 9, 35; 10, 27; 11, 11; 1 QM 17, 8) albo „mężami prawdy” (1 QH 2, 14; 14, 2; 1 QpHab 7, 10).

2. JANOWE SPEKTRUM PRAWDY

Nowy Testament stosuje kilka terminów wyrażających ideę prawdy: rzeczownik *aletheia*, przymiotniki: *alethes* i *alethinos*, przysłówki *alethos* oraz bardzo rzadki czasownik *aletheuo* (Ga 4,16; Ef 4,15). Jan zna wszystkie terminy oprócz czasownika. F. Büchsel, autor rozprawy o Janowej prawdzie, stwierdził już na początku XX w., że trudno jest pokusić się o dostarczenie definicji prawdy w czwartej Ewangelii, trzeba się więc zadowolić opisem⁶. Posegregował on Janowe użycia prawdy na dwie grupy. Pierwsza podkreśla w prawdzie moment realności, druga – prawdziwości⁷. Zarówno rzeczownik *aletheia*⁸, jak i przymiotniki: *alethes* (3, 33; 4, 18; 5, 31. 32; 6, 55a. 55b; 7, 18; 8, 13. 14. 17. 26; 10, 41; 19, 35; 21, 24) i *alethinos* (1, 9; 4, 23; 4, 37; 6, 32; 7, 28; 8, 16; 15, 1; 17, 3; 19, 35) oraz przysłówki *alethos* (1, 47; 4, 42; 6, 14; 7, 26. 40; 8, 31; 17, 8) wypowiedają istotę prawdy jako prawdziwości, jak też realności, w przeciwieństwie do pozoru, ułud.

Ostatniego przeciwstawienia nie należy pojmować w kategoriach platońskich, której to tendencji uległ żydowski filozof i teolog epoki wczesnego chrześcijaństwa – Filon⁹. W „platońskiej jaskini”, aby dotrzeć do prawdy, należy się odwrócić od cieni (świata zjawiskowego) w kierunku słońca – metafory świata prawdziwego, świata idei. U Jana bowiem zwyczajną antytezą dla prawdy nie jest bynajmniej hellenistyczne *eidolon* (odbicie, odbłask) ani nawet, co byłoby naturalniejsze, kłamstwo, jak jest w J 8, 44 (*pseudos*,

⁶ Por. *Der Begriff der Wahrheit in dem Evangelium und den Briefen des Johannes*, Gütersloh 1911, s. 63.

⁷ Por. tamże, s. 32 nn.

⁸ Zob. hasło ἀλήθεια, w: P o p o w s k i, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 21 n.

⁹ Por. A a l e n, „*Truth*”, s. 18.

zob. także 2 Tes 2, 11), a także podstęp (*dolos* – 1, 47) i oszustwo (*plane* – 7, 12), lecz grzech i zło¹⁰.

Jan, kiedy za pośrednictwem prawdy wyraża idee religijne, niezbyt odstaje w tym względzie od pozostałych autorów Nowego Testamentu. Tym, co go wyróżnia, jest rozmach i nowatorstwo w aplikacji prawdy, którą stosuje w sposób wieloraki. Odniesie ją do osób i aktów. Jeśli chodzi o osoby: Bóg jest prawdziwy (3, 33; 8, 26), czyli realnie istniejący, w opozycji do ułudy bożków (zob. np. Iz 43, 10n.); Jezus, jako *monogenes*, jest pełen prawdy (1, 14) oraz tym, przez którego prawda się stała (1, 17), jest także prawdą (14, 6), a zarazem świadczy o prawdzie (18, 37). Słowem „prawda” dookreślono też trzykrotnie Ducha – 14, 17; 15, 26; 16, 13. Pośród aktów wyszczególnić należy: mówić prawdę (8, 45n.; 16, 7), świadczyć o prawdzie (5, 33; 18, 37), być, nie być w prawdzie albo z prawdy (8, 44; 18, 37), poznawać prawdę (8, 32) oraz „czynić prawdę” (3, 21).

Nim przejdziemy do zagadnienia „czynić prawdę”, słowo jeszcze o poznaniu prawdy. Jan stwierdza w 8, 32, co następuje: „poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli”. Wyrwanie tej frazy z kontekstu całej wypowiedzi może sprawiać wrażenie jej asocjacji z hellenistycznym punktem widzenia, według którego moc uwolnienia leży w poznaniu. Ten punkt widzenia podejmowany był też na gruncie filozofii przez starszego M. Heideggera: prawda przynosi wyzwolenie, w opozycji do: wyzwolenie przynosi prawdę. Oto przywołany *passus* ewangeliczny, ale w kontekście (8, 31n.): „Mówił więc Jezus do tych spośród «Ioudaioi», którzy uwierzyli Mu: «jeśli pozostaniecie w Moim słowie, prawdziwie będziecie Moimi uczniami i poznacie prawdę, i prawda uwolni was»”. Poznanie w tym miejscu, opierając się na judaistycznym doświadczeniu Boga, jest synonimem poznania osoby Jezusa, a jako takie – jest personalistyczne i egzystencjalne, a nie esencjalistyczne, racjonalistyczne, spekulatywne. Po drugie, zostało ono usytuowane w perspektywie wiary pojmowanej dynamicznie. Po trzecie, jest efektem trwania w *logosie* Jezusa, wypowiedzianym we wcześniejszych frazach rozmowy z Nikodemem, w wierszu 3, 14n. Po czwarte, zmierza do zdobycia życia wiecznego (por. 17, 3), które jest urzeczywistnieniem totalnego wyzwolenia. Po piąte, nie jest prywatnym osiągnięciem, do którego dochodzi się na miarę swego duchowego wysiłku, ale sprawą publicznego objawienia i społecznej weryfikacji. Prawdę można osiąść jedynie poprzez wspólnotową wierność w określonym czasie.

¹⁰ „Nie proszę, abyś ich zabrał ze świata, ale byś ich ustrzegł od złego” (J 17, 15).

3. PRAWDA JAKO OBIEKT CZYNU

Zdanie z frazą: „czynić prawdę”, jedyną w NT, zamyka rozmowę z Nikodemem (3, 1-21). To ostatnie zdanie monologu tworzy sekcję z poprzedzającymi (3, 19-21). Wszystkie trzy zdania łączy kwestia *praxis*, a została ona usytuowana w perspektywie dualistycznego napięcia: światło–ciemność. Oto wzmiankowana sekcja:

19. „Na tym zaś polega sąd, że światło przyszło na świat i ludzie bardziej umiłowali ciemność niż światło, albowiem złe były ich czyny.
20. Każdy bowiem, kto dopuszcza się czynów chybionych [odchylonych od normy], nienawidzi światła i nie przychodzi do światła, aby nie zostały ujawnione [zdemaskowane] czyny jego.
21. Kto zaś czyni prawdę, przychodzi do światła, aby stały się widoczne jego czyny, że w Bogu są dokonane”.

3.1. Sąd nad ciemnością

Istotę sądu w w. 3, 19 utożsamiono z dynamizmem światła wkraczającego w sferę ciemności. Światło i ciemność są dwiema istotnymi metaforami w judaizmie¹¹, które pojawiają się już od pierwszych wersetów Biblii. Ciemność w ST jest symbolem pełnym treści. Opisuje ona stan pierwotnego chaosu (Rdz 1, 2), będący nieustannym zagrożeniem dla stworzenia (Jr 4, 23). Jest to naturalny stan Szeolu. W literaturze mądrościowej ciemność symbolizuje postępowanie występne, nieprawę, pełne fałszu i głupoty (np. Prz 2, 11)¹². Z tego, co powiedziano, bynajmniej nie wynika, że ciemność jako symbol postępowania złego i światło jako symbol postępowania dobrego (Mdr 18, 4) tworzą w judaizmie dwie równorzędne zasady¹³. Dla Koheleta jasne jest, że

¹¹ Zob. S. A a l e n, *Die Begriffe „Licht” und „Finsternis” im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus*, Oslo 1951.

¹² Podobnie przedstawia się rzecz w literaturze rabinicznej: „La séparation entre lumière et ténèbres lors de la création (Gn) signifie, d’après le Midrash Rabbah Gen 3, 8, la séparation «entre les actions des justes et celles des méchants»”. G. S t e m b e r g e r, *La symbolique du bien et du mal selon Saint Jean*, Paris 1970, s. 124.

¹³ „Yet we must not think that the Bible is dealing with cosmic dualism of light and dark or good and evil, as in the religion of Zoroaster. It is not. There is no thought that the darkness is equal in power to God’s light”. E. R. A c h t e m e i e r, *Jesus Christ, the Light of the Word. The Biblical Understanding of Light and Darkness*, „Interpretation”, 17(1963), s. 444.

tak góruje mądrość nad głupotą, jak światło nad ciemnością (2, 13). Rabini z ciemnością i nocą utożsamiają obecny eon, w opozycji do nadchodzącego, określanego jako dzień i światło¹⁴.

Nowy Testament, aby zdefiniować ciemność, korzysta z dwóch terminów: *skotos*, *skotia*. Jan zdecydowanie przedkłada *skotia* (1,5a,b; 8,12; 12,35a,b.46 – znaczenie metaforyczne; 6,17; 20,1 – dosłowne) nad *skotos* (3,19! – znaczenie metaforyczne), odwrotnie, niż czynią to inni autorzy NT. W czwartej Ewangelii ciemność w znaczeniu metaforycznym pojawia się zawsze w miejscu, gdzie występuje światło, i w antytezie do niego¹⁵. Jan w tym względzie nie odbiega od zwyczaju nowotestamentowego. W NT ciemność, jako rzeczywistość teologiczna, jest symbolem niesprawiedliwości (2 Kor 6, 14) i rzeczywistości demonicznej (Łk 22, 53; Ef 6, 12). Ciemność jako fundamentalny stan, zarówno dla Jana, jak i dla pozostałych autorów NT, symbolizuje „naturalny” status ludzkości. Niechrześcijanie *ex definitione* nazwani są ciemnością (Ef 5, 8) lub „synami ciemności” (1 Tes 5,5).

Jan, mówiąc w w. 3,19 o sędzie nad ciemnością, ma na myśli globalny wyrok na ludzkość o ponadczasowym znaczeniu. Przyjście Jezusa odsłoniło do końca kondycję natury ludzkiej¹⁶ i nadal odsłania (*perfectum: elelythen*). Wprawdzie z Chrystusem światło weszło na świat, ale ludzie nadal znajdują się w okowach ciemności, gdyż miłują ją bardziej (*mallon*)¹⁷ niż światło bijące z faktu wywyższenia Syna Człowieczego. Lgną oni sercem do stylu życia stojącego w opozycji do etosu tego światła. Bezpośredni powód przedkładania ciemności nad to światło leży „w złych uczynkach” ludzi (*ponerata erga*), których dopuszczają się oni jeszcze przed spotkaniem tego światła¹⁸.

¹⁴ Por. F. M u s s n e r, *ZΩH. Die Anschauungen vom „Leben” in vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe*, München 1952, s. 66, nota 56.

¹⁵ Rozprawę o metaforyce światła i ciemności występującej w *Corpus Joanneum* (J 1, 4-5. 7-9; 3, 19-21; 5, 35; 8, 12; 9, 4-5; 11, 9-10; 12, 35-36; 12, 46; 1 J 1, 5-7; 2, 7-11) opublikował niedawno O. Schwankl (*Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften*, Freiburg im Breisgau 1995).

¹⁶ „Der Blick ist nicht nur auf die Juden zur Zeit Jesu gerichtet (οἱ ἄνθρωποι). R. S c h n a c k e n b u r g. *Das Johannesevangelium*, t. I-IV, Freiburg–Basel–Wien 1965, s. 428.

¹⁷ W. Bauer, szukając w łacinie najbardziej adekwatnego odpowiednika terminu *mallon*, znajduje go nie w słowie *magis*, ale w *potius*, por. *Das Johannesevangelium erklärt*, Tübingen 1912, s. 38.

¹⁸ Por. C. K. B a r r e t t, *The Gospel according to St. John*, London 1976², s. 182.

„Złe czyny” to wyrażenie hebrajskie, poświadczone także w tekstach z Qumran: 1 QS 2, 5; 2, 7 („czyny ciemności” – podobnie: 1 QM 15, 9); 1 QH 1, 27 („czyny oszustwa”)¹⁹. W NT o złych czynach mówi się stosunkowo niewiele razy: J 7, 7; Kol 1, 21; 2 Tm 4, 18; 1 J 3, 12b; 2 J 11. W dwóch innych miejscach NT zastosowano samo *ponera*, jako synonim czynów przestępczych: Dz 18, 14; 25, 18. W Drugim Liście Piotra czyny powiązано z *anomois*, by stworzyć wyrażenie: „czyny bezprawia” (*anomois ergois*). Kapitalne znaczenie dla nas ma jedno miejsce u Pawła, w którym mówi on o „czynach ciemności” (*erga tou skotous*: Rz 13, 12). List do Efezjan nazwie je bezowocnymi (*tois ergois tois akarpous tou skotous* – 5, 8). Nadto sam Ewangelista raz jeszcze powróci do *erga ponera* w J 7, 7: „Was kosmos nie może nienawidzić, ale mnie nienawidzi, bo Ja świadczę o nim, że złe są czyny jego” (*ta erga autou ponera*).

Za stan rzeczy, w którym ludzkość (*hoi anthropoi*) Ignie sercem do ciemności bardziej niż do światła bijącego z Kalwarii, odpowiedzialny jest ostatecznie diabeł, gdyż „cały kosmos spoczywa w rękach Złego” (1 J 5, 19)²⁰. Sąd w tym miejscu polega na tym, aby zdecydowanie orzec tę najgłębszą diagnozę nieuleczalnej choroby populacji ludzkiej, wyrażającej się w tym, że jej powszechnym „prawem grawitacji” jest przedkładanie miłości ciemności nad miłość światła. Nie w tym jednak wyraża się główny cel misji Jezusa. Jej głównym celem jest zbawienie „kosmosu” (3, 17b), a ten fundamentalny sąd jest poniekąd „ubocznym skutkiem” zbawczej misji Syna. W pierwotnym chrześcijaństwie konfrontacja z tym sądem dokonywała się w trakcie głoszenia kerygmatu o Synu Boga posłanym na świat (J 3, 14nn.) i wyrażała się w akcie wiary lub niewiary w ten kerygmat. Akt wiary konkretyzował się w decyzji wejścia do katechumenatu Kościoła pierwotnego. Przyjęcie tej fundamentalnej diagnozy, w nadziei Ewangelii wyzwolenia, było pierwszym krokiem na drodze przejścia „spod władzy ciemności do Królestwa Syna – Jego miłości” (Kol 1, 13; „od ciemności do światła, od władzy szatana do Boga” – Dz 26, 18; zob. też 1 P 2, 9).

¹⁹ Również zwoje z Qumran dostarczają nam świadectw w zakresie opozycji: „miłość–nienawiść” – 1 QS 3, 26 – 4, 1; CD 19, 30n.

²⁰ „Zły”, nie tylko w kręgu Janowym (1 J 2, 13. 14; 3, 12; 5, 18. 19), jest imieniem diabła, por. np. Mt 13, 19. 38.

3.2. Czyny chybione zostaną zdemaskowane

Wiersze 3, 20-21 kontynuują dotychczasowy wątek „procedury sądowiczej”, z tym że „sprawę” przenoszą do „wyższej instancji”. Passus ten nie dotyczy wszystkich ludzi, jak w w. 3, 19, lecz tych katechumenów, którzy zostali wtajemniczeni w logos o konieczności wywyższenia Syna Człowieczego (3, 14nn.). Błędem więc jest aplikowanie przesłania tej sentencji do Żydów, przez takie zawężenie pola znaczeniowego słowa „każdy”, albo – poprzez rozszerzenie go – do wszystkich ludzi²¹. Słowo „każdy” odnosi się do katechumena wprowadzanego instytucjonalnie i systematycznie na decydującym etapie wtajemniczenia w chrzest. Wśród początkujących na tym etapie wyodrębnia się dwie grupy: jedna czyni rzeczy bezwartościowe, chybione, a druga czyni prawdę. Wprawdzie dzisiaj zauważa się już dualistyczne wyrażenie: „czyniący rzeczy chybione” (w. 20) / „czyniący prawdę” (w. 21) [*faula prasson / poion ten aletheian*], ale niestety nadal nie wyprowadza się z tego faktu właściwych wniosków.

Pierwsza grupa katechumenów czyni rzeczy chybione (odchylone od normy²²), bezwartościowe, a nie złe, jak zakorzeniło się w powszechnej mentalności chrześcijaństwa. Częściowa odpowiedzialność za ten stan rzeczy spoczywa na starych łacińskich tłumaczeniach: Itala i Vulgata oddały *faula prasson* fatalnie, bo właśnie za pomocą: *qui mala agit*. Utrudniano w ten sposób przez kilkanaście wieków dotarcie, w zakresie oddziaływania języka łacińskiego, do serca sentencji, do czystego źródła objawienia. Częściowa odpowiedzialność za ten stan rzeczy spoczywa również na grupie poważnych greckich manuskryptów Ewangelii Jana [P⁶⁶ (L) N Θ (Ψ) f^{1.13}]²³, przedłużających wiersz 20. o dodatek narzucający sugestywną hermeneutykę: „ponieważ są złymi” (*hoti ponera estin!*). Usprawiedliwienie dla tych wszystkich modyfikacji płynie poniekąd z bezpośredniego kontekstu Ewangelii, z wyrażenia: „czyny złe” (3, 20), które może wprowadzić w błąd nieuważnego czytelnika, czego dowodem jest także powszechna recepcja omawianego passusu²⁴.

²¹ Drugie złudzenie jest częstsze niż pierwsze. Uległ mu np. R. Bultmann, por. *Das Johannesevangelium*, Berlin 1963¹⁷, s. 103, nota 4.

²² „Dagegen bezeichnet φαῦλα einfach das Gegenteil zu der Norm”. B ü c h s e l, *Der Begriff der Wahrheit*, s. 18.

²³ *Novum Testamentum Graece*, Nestle-Aland, Stuttgart 1996²⁷, s. 254.

²⁴ „Das Tun der Wahrheit steht im Gegensatz zum Tun des Bösen. Danach sollte man erwarten, daß den Inhalt von ἀλήθεια das Gute bildet”. Tamże, s. 26. Istnieje tendencja do

Aby „złamać kod znaczeniowy” wyrażenia: „czynić prawdę”, nie wystarczy mechaniczne odwoływanie się do drugiego miejsca w Ewangelii (5, 29), gdzie „czyniący rzeczy chybione” (*hoi de ta faulta praxantes*) są skontrastowani z „czyniącymi rzeczy dobre” (*hoi ta agatha poiesantes*). Rzeczywiście, obydwa miejsca mają kluczowe znaczenie dla Janowej doktryny o eschatonie. Problem leży w tym, że czyniących rzeczy chybione ustawiono w 3, 20 na innym etapie perspektywy czasowej eschatonu (eonu eschatycznego) niż w w. 5, 29. W w. 5, 29, mając na względzie kres perspektywy czasowej eschatonu, patrzy się na ludzi zmarłych poprzez ich chybione czyny dokonane na przestrzeni całego życia – ważone na Sądzie Ostatecznym, w momencie powszechnego zmartwychwstania. Tymczasem w w. 3, 20 mówi się o ostatnim etapie wtajemniczenia w chrzest, kiedy katechumenów skonfrontowano już z tajemnicą wywyższenia Syna Człowieczego i kiedy to powinni się wykazać czynami na miarę tej tajemnicy. W żadnym wypadku owe *faulta* nie są tutaj czynami bezwartościowymi z punktu widzenia naturalnej moralności (gdyż mogą to być nawet czyny moralnie dobre), ale są one niedostateczne z punktu widzenia normy: „trzeba, aby wywyższono Syna Człowieczego”.

Katechumen, z powodu czynów chybionych, których się dopuszczał, nienawidził światła bijącego z kerygmatu o wywyższonym Synu Człowieczym i nie przychodził do światła jako instancji dopuszczającej do chrztu, by nie udowodniono wartości jego dotychczasowych dokonań w instytucji nawrócenia na etapie katechumenatu²⁵. Tkwił on nadal w postawie „człowieka kosmosu”, dla którego naturalnym prawem ciężenia jest „miłość ciemności” i nienawiść światła. Nienawiść tworzy tu, tak samo jak w literaturze mądrościowej, opozycję do miłości²⁶. Połowę przypadków występowania słowa „nienawidzić” w NT przypada na Jana i krąg jego szkoły. Termin grecki wyrażający w LXX postawę nienawiści – *miseo* – ma znaczenie porównywalne do hebrajskiego ekwiwalentu *sana*²⁷, które jednak jest o wiele słabsze od naszego „nienawidzić”.

tłumaczenia zwrotu *faulta praxson* nawet w kategoriach radykalnego zła, zob. S. L y o n n e t, *De natura peccati quid doceat Novum Testamentum*, „Verbum Domini”, 35(1957), s. 271-278.

²⁵ J.-M. Vosté cytuje wymowne w tym względzie świadectwo pozabiblijne – zdanie Seneki z Listu 122: „gravis malae conscientiae lux est” (weryfikuję na podstawie edycji R. M. Gummere, t. III, London 1953, s. 420), zob. *De spiritali regeneratione*, s. 127.

²⁶ Por. O. M i c h e l, μισέω, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 4*, 687-698, s. 691.

²⁷ Por. tamże, s. 689, nota 7.

Na określenie odsłonięcia walorów *praxis* katechumena, Jan, wierny dualistycznej perspektywie, używa dwóch różnych wypowiedzi: „aby nie zostały ujawnione (zdemaskowane) czyny jego” (*hina me elenchthe ta erga autou*) oraz: „aby stały się widoczne jego czyny, że w Bogu są dokonane” (*hina fanerothe autou ta erga hoti en Theo estin eirgasmena*). W pierwszym wypadku są to tylko dzieła „jego”, w drugim – też dzieła „jego”, ale dokonane „w Bogu”. Dzieła „jego” zostaną udowodnione, wykazane, zdemaskowane, dzieła „jego dokonane w Bogu” staną się widoczne. Interesuje nas najpierw termin *elencho*, drugi – *faneroo* – omówimy później, przy okazji analizy wyrażenia „czynić prawdę”²⁸.

Elencho usytuowano w *passivum*. Jest to zapewne *passivum divinum*, to znaczy, że Bóg stoi za czynnością oznaczoną przez to słowo. Co wypowiada ten czasownik, występujący kilkanaście (17) razy w NT? F. Büchsel twierdzi, że jego zastosowanie w NT jest tak samo zróżnicowane i zawikłane, jak w grece świeckiej. Sąd ten odnosi się też do LXX, która za pomocą *elencho* tłumaczy wiele hebrajskich rdzeni, ale w głównej mierze *hochiach*. Słowo *hochiach* z reguły obraca się w sferze moralności²⁹.

Słowo *elencho* pojawia się u Jana nader rzadko i określa w 8, 46 czynność ludzką, a w 16, 8 czynność Ducha Parakleta³⁰. W obydwu wypadkach chodzi o publiczne, ostateczne i globalne rozstrzygnięcie istotnej sprawy. W drugim wypadku kryterium tego rozstrzygnięcia stanowi tajemnica paschalna Jezusa. Z jej pułapu najlepiej można podjąć naszą kwestię. Katechumen, który dopuszczał się czynów bezwartościowych, chybionych, odchylnych od normy na ostatnim etapie inicjacji w chrzest, stał w miejscu, o ile się nie cofał. Nie zbliżał się on do światła jako instancji rozstrzygającej o tym, czy zostanie dopuszczony do grona wybranych do obrzędu chrztu. Zapewne wtedy

²⁸ Być może nie bez znaczenia jest okoliczność, że termin *aletheia* występuje tu z rodzajnikiem, a słowo *faulos* – bez.

²⁹ Po przeanalizowaniu pola semantycznego czasownika *elencho* od epoki Homera, F. Büchsel dochodzi do następującego wniosku: „Die unleugbare Ähnlichkeit zwischen dem jüdisch-urchristlichen und dem epiktetischen ἐλέγχειν beruht auf der beiderseits vorliegenden nachdrücklichen Wendung zum Ethischen”. Cyt. ἐλέγχω, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 2, 470-473, s. 473. Np. w Mt 18,15, gdzie występuje *elencho*, mowa jest o wezwaniu winowajcy do nawrócenia z ciężkiego grzechu.

³⁰ Nowotestamentowe znaczenia *elencho* wylicza też R. Popowski, zob. *Wielki słownik grecko-polski*, s. 189 (nr 1650). J. Becker: „ἐλέγχειν mit dem Akkusativ ist im Johannesevangelium singular, 8, 46; 16, 8 steht περι”. *Beobachtungen zum Dualismus im Johannesevangelium*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums”, 65 (1974), s. 78, nota 18.

odchodził z drogi inicjacji, z obawy przed denuncjacją własnych dokonań na etapie katechumenatu, dokonującą się w momencie ostatecznego egzaminu.

3.3. „Kto czyni prawdę, przychodzi do światła”

Zupełnie odmienny los gotował sobie katechumen, który „czynił prawdę”, a tym samym zbliżał się z nadzieją do światła. Słowo „światło” pojawia się pięciokrotnie pod koniec rozmowy Jezusa z Nikodemem (3, 19-21). Kiedy śledzimy temat światła³¹ przewijający się przez Biblię, trzeba nam odróżnić samo światło od nośników światła³². Podstawowymi nośnikami światła są ciała niebieskie: Słońce, Księżyc, gwiazdy. Bóg je stworzył (Rdz 1, 14-19; Jr 31, 35) i sprawuje nad nimi całkowitą kontrolę (Hi 9, 7). Ciała niebieskie zostały też wkomponowane w plan historii zbawienia (np. Iz 13, 9n.). Odmiennie przedstawia się rzecz ze światłem jako takim. Wprawdzie jest ono rezultatem kreatywnej mocy słowa Boga (Rdz 1, 3), ale istnieje niezależnie od ciał niebieskich. Zdaniem G. Stembergera światło w judaizmie występuje zawsze w związku z Bogiem i jest przede wszystkim obrazem Jego sprawiedliwości i świętości³³. Jest ono również metaforą: samego Boga (Ps 18, 28), Jego słowa (Ps 119, 105), sprawiedliwości (Mdr 5, 6), pomyślności (Iz 45, 7). Światłem dla narodów będzie cierpiący Sługa Jahwe (Iz 42, 6; 49, 6). Przyjście do światła w judaizmie biblijnym jest również synonimem przyjścia do Boga (Ps 43, 3).

Regularnie powraca w judaizmie aplikacja światła do Tory³⁴. Najdobitniej wyraziła to Księga Przysłów: „lampą jest nakaz (*micwa*), a Tora jest światłem” (6, 23). Księga Mądrości wie, że Bóg po to wyprowadził synów Izraela z niewoli egipskiej, „aby przez nich świat otrzymał niezniszczalne światło Tory” (18, 4). Mędrzec Syrach (45, 17) powiada, iż Mojżesz dał Aaronowi władzę, „aby oświecał Izrael w Torze Jego” (tj. Boga). Z kolei autor Testamentu Lewiego przypomina synom Izraela, „że otrzymali światło Tory dla oświecenia każdego człowieka” (14, 4)³⁵. Na linii tego przeko-

³¹ W pozabiblijne spektrum znaczeniowe *fos* wielostronnie wprowadza R. Bultmann w *Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum*, w: t e n z e, *Exegetica*, Tübingen 1967 [reprint z: „Philologus”, 97(1948), s. 1-36], zwłaszcza s. 325-342.

³² Por. A c h t e m e i e r, *Jesus Christ*, s. 439 nn.

³³ Por. *La symbolique du bien et du mal*, s. 46n.

³⁴ Zob. A a l e n, *Die Begriffe „Licht” und „Finsternis”* s. 183nn.

³⁵ [...] τὸ φῶς τοῦ νόμου, τὸ δοθὲν ἐν ὑμῖν εἰς φωτισμὸν παντὸς ἀνθρώπου. M. de J o n g e, *Testamenta XII Patriarcharum*, Leiden 1970, s. 19. Pewna grupa kodeksów w

nania znajduje się „autobiografia” Żyda skreślona ręką Pawła, który uważa, że dzięki Torze Żyd jest „światłem dla przebywających w ciemności” (Rz 2, 19)³⁶. Temat światła wielokrotnie też się przewija w apokryfach ST (HenEt 41, 8; 58, 6; 108, 11-14; ApBasyr 18, 2; TestNef 2, 10; TestLew 19, 1; TestAs 5, 2n.; TestJzf 20, 2; TestBen 5, 3)³⁷ oraz w zwojach z Qumran (np. 1 QS 1, 9-11; 3, 3. 19; 1 QM 1, 1; 13, 5-6; 4 QAmram f). Rada Kongregacji aspirowała do tego, by być światłością w Izraelu i w świecie (1 QSb 4, 27).

W Nowym Testamencie światło ma z reguły konotację na wskroś teologiczną. Jeśli lampami są prorocy (2 P 1, 19) i Jan (J 5, 35), to światłem jest Bóg (1 J 1, 5), Jezus (Mt 4, 16 – cytat Iz 9, 1; J 8, 42; 9, 5; 12, 46)³⁸, życie w Słowie (J 1, 4). Światłem świata (Mt 5, 14), światłem w Panu (Ef 5, 8a) albo synami światła (J 12, 36; Łk 16, 8; 1 Tes 5, 5) czy dziećmi światła (Ef 5, 8b) nazywano chrześcijan. Paweł zaaplikował do ekipy misyjnej ideę z Iz 49, 6, na mocy której uważa on misjonarzy za światło dla pogan (Dz 13, 47). Według jego kerygmatu światło też było przedmiotem przepowiadania Mesjasza Jezusa (Dz 26, 23).

G. Stemberger twierdzi, że skoro w NT miejsce Tory zajął Jezus Chrystus³⁹, to stoi On także w centrum całej symboliki światła, życia, prawdy i nie ma w tym niczego nietypowego, jest On bowiem katalizatorem wszystkiego⁴⁰. To prawda, z tym że Jezus w 3, 21 jest światłem jako instancja egzystencjalna, a nie eschatyczna (ostateczna). Otóż ten, „kto czyni prawdę, przychodzi” do światła jako do instancji egzystencjalnej, „aby stały się widoczne jego czyny, że w Bogu są dokonane”.

miejsze *nomou* wstawia *kosmou*, którą to lekcję preferuje M. de Jonge, por. tamże.

³⁶ Por. E. L e r l e, *Proselytenwerbung und Urchristentum*, Berlin 1960, s. 9.

³⁷ I. de la Potterie, zastanawiając się nad tym, jaka w judaizmie zachodzi różnica pomiędzy atrybutami światła i prawdy aplikowanymi do Tory, sugeruje rozwiązanie następujące: „le mot «vérité» est utilisé pour présenter la Loi comme norme d'action, tandis que l'image de la lumière décrit davantage la Loi de Dieu comme source de connaissance (φῶς γνώσεως) ou de révélation. Il va de même dans le N.T.”. *La vérité dans saint Jean*, t. II, Roma 1977, s. 496.

³⁸ O. Schwankl słowa „Ja jestem światłością świata [...]” (J 8, 12) uznaje aż za „[...] ein Summarium der joh Offenbarungstheologie, um nicht zu sagen: als ein Summarium der christlichen Offenbarung [...]”. *Licht und Finsternis*, s. 206.

³⁹ „La titre de «lumière» pose le Christ dans un rapport tout à fait particulier avec Dieu, il l'égalé à Dieu, et il montre aussi que le Christ prend la place de la Loi”. *La symbolique du bien et du mal*, s. 47.

⁴⁰ Por. tamże, s. 46.

Janowe spektrum *praxis* w w. 3, 21 tworzą dwa czasowniki: *poieo* i *ergadzomai*. Naszą uwagę zaprzęta oczywiście pierwszy. Za pomocą *poieo* przetłumaczyła LXX słynne hebrajskie *bara'* (stworzył) już w pierwszym zdaniu Biblii⁴¹. U Jana czasownik *poieo* pojawia się 110 razy. Obiektem *poieo* są u niego: czyny dobra (5, 29), sprawiedliwość (3, 7, 10), Tora (7, 19), wola Boga (J 7, 17; 9, 31), dzieła Abrahama (8, 39), a z drugiej strony: grzech (8, 34), pożądania diabła (8, 44), rzeczy szpetne (18, 30).

W rozważanym miejscu *poieo* dopełniono rzeczownikiem „prawda”. Wyrażenie: „czynić prawdę” (*poiein ten aletheian*) występuje jeszcze raz w NT – w 1 J 1, 6. W XX wieku w badaniach biblijnych dobrze zdano sobie sprawę z etymologii i znaczenia słowa „prawda” oraz z korzeni biblijnych frazy: *poiein ten aletheian*⁴². Jeśli idzie o jej starotestamentowe podłoże, to jest nim hebrajskie wyrażenie: *'asah 'emeth*⁴³. W LXX grecki równoważnik dla: „czynić prawdę” – *poiein (ten) aletheian*⁴⁴ (Rdz 32, 11; 47, 29; Joz 2, 14; 2 Krl 2, 6; 15, 20; Iz 26, 10; Ne 9, 33; Tb 4, 6; 13, 6) – nie zawsze pokrywa się z hebrajskim pierwowzorem.

Wyrażenie: „czynić prawdę” powraca w apokryfach ST (PsSal 17, 15; Jub 20, 9; 30, 23; 36, 3; TestRub 6, 9; TestBen 10, 3). Na szczególną uwagę zasługują zwoje qumrańskie, w których pojawia się znane nam z Biblii hebrajskie podłoże *'asah 'emeth* (1 QS 1, 5; 5, 3; 8, 2; 1 QapGen 6, 2)⁴⁵. Testament Gada (3, 1-2), zamiast o czynieniu prawdy, mówi o „czynieniu Tory”. W tym względzie znów w sukurs przychodzi zwój z Qumran (1QpHab 7, 10-12), który „mężów prawdy” (*'anszej 'emeth*) definiuje jako „czyniących

⁴¹ „The verb [ποίηiv – B. G.] is used a good number of times in the LXX for God's creative activity and for his salvific dealings in history. The NT continues to use the term in this sense”. S. H e m r a j, *The Verb „To Do” in St John*, w: *Studia Evangelica*, t. VII, Berlin 1982, s. 242.

⁴² Janowej prawdzie poświęcono kilka rozpraw, począwszy od: B ü c h s e l, *Der Begriff der Wahrheit*. W latach siedemdziesiątych ubiegłego stulecia pojawiły się aż dwie monografie: Y. I b u k i, *Die Wahrheit im Johannesevangelium*, Bonn 1972; de la P o t t e r i e, *La vérité dans saint Jean*, t. I-II. Jeśli chodzi o rozprawy na temat: „czynić prawdę”, przywołać należy: F. M o r i t z, *Die Wahrheit tun*, Roma 1960 (PUG). Wiele cennych informacji w tym zakresie dostarcza nam: O. B ö c h e r, *Der Jhanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbibl. Judentums*.

⁴³ Występuje ono w: Rdz 24, 49; 32, 11; 47, 29; Joz 2, 14; 2 Sm 2, 6; 2 Krn 31, 20; Ne 9, 33; Ez 18, 9 (tekst niepewny).

⁴⁴ I. de la Potterie zauważa, że Jan, w przeciwieństwie do LXX, używa słowa „prawda” w zestawie z rodzajnikiem określonym, por. *La vérité dans saint Jean*, t. II, s. 481.

⁴⁵ Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na qumrańskie wyrażenie: *czyny prawdy (ma'asej'emeth)*: 1 QS 1, 19; 1 QH 6, 9; 13, 4; 1 QM 13, 1. 2. 9; 14, 12.

Torę” (*‘osej ha-thorah*)⁴⁶. To ostatnie wyrażenie „powieli” Jezus u Jana, wyrzucając *Ioudaioi*, że „nie czynią Tory” (*oudeis eks hymon poiein ton nomon*) danej przez Mojżesza (J 7, 19). To samo wyrażenie odnotował Paweł, przy użyciu czasownika *prassein*: „obrzezanie bowiem pomaga, jeśli praktykujesz Torę” (*nomon prasses* – Rz 2, 25), tego czasownika, który Jan połączy z *faula*!

Dokonania czyniących prawdę „zostaną objawione w Bogu” (3, 21). Zastosowano tu czasownik *faneroo*. M. N. A. Bockmuehl bardzo utyskuje nad faktem, że leksykografowie bezpodstawnie lekceważą wagę tego słowa w NT, poświęcając mu minimalną uwagę w słownikach. I ma rację. Często traktuje się je marginalnie, w tle ponoć „ważniejszego” konceptu – *apokalypto*, którego ma być synonimem⁴⁷. Już sama nowotestamentowa frekwencja obydwu czasowników: *faneroo* – 48 razy, *apokalypto* – 26 razy, skłania do zdecydowanej rewizji dotychczasowej postawy eksploratywnej⁴⁸.

Klasyczna greka z rezerwą odnosi się do czasownika *faneroo*, chociaż występuje etymologiczne pokrewieństwo między nim a *faino* (co np. uwiadcza się także w dłuższym zakończeniu Ewangelii Marka: 16, 9-20). Wprawdzie od najdawniejszych czasów w grece pojawia się przymiotnik *faneros*, to jednak czasownik odnotowany został dość późno i w bardzo niewielkiej liczbie. Na przykład w LXX *faneroo* pojawia się tylko raz (Jr 40, 6) i tłumaczy hebrajski termin *gilah* (Jer – 33, 6 w BH). Znaczenie klasyczne *faneroo* to: „sprawiać, że coś staje się widoczne i znane”⁴⁹. W NT korzystają z *faneroo* głównie Paweł (22 razy) i Jan (Ewangelia i Pierwszy List – 20 razy). Poza nimi odnotowano go w: Mk 4, 22; 16, 12.14; Hbr 9, 8. 26; 1 P 1, 20; 5, 4. W tych ostatnich pismach wypowiedziano za pomocą *faneroo* rzeczy brzemienne dla teologii: fakt wcielenia – Hbr 9, 26; chrystofanie – Mk 16, 12. 14; 1 P 1, 20; paruzję – 1 P 5, 4.

⁴⁶ Zob. B ö c h e r, *Der Johanneische Dualismus*, s. 155-157 (rozd.: *Das „Tun” der Wahrheit*); s. 153-165 (*Das „Tun” der Tora*). Testament Neftalego zna nietypowe wyrażenie: „czyny światła” (2): „Podobnie też nie możecie w ciemności pełnić czynów światła”. *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 68.

⁴⁷ Sąd ten odnosi się również do *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Dwaj uznani autorzy, R. Bultmann i D. Lührmann, dla hasła *φανερῶν* przeznaczyci jedynie dwie i pół strony w tym słowniku. Stoją oni na stanowisku synonimicznego potraktowania *φανερῶν* i *ἀποκαλύπτω* w NT, zob. TWNT 9,4-6.

⁴⁸ Por. *Das Verb φανερώω im Neuen Testament. Versuch einer Neuauswertung*, „Biblische Zeitschrift”, 32(1988), s. 87.

⁴⁹ Por. tamże, s. 88.

U Jana czasownik *faneroo* spełnia bardzo ważną funkcję chrystologiczną i soteriologiczną⁵⁰. Mając na względzie fakt, że Ewangelista tylko raz korzysta z *apokalypto* w w. 12, 38 (mianowicie w cytacie z Izajasza, idąc za wersją LXX), wydaje się, że całą funkcję objawieniową przejął u niego czasownik *faneroo*. Użycie go w monologu w *passivum* wskazuje na boski podmiot, który jest tą egzystencjalną instancją światła. Wyrażenie: *fanerothe... ta erga* koresponduje z qumrańskim: *behophi'a ma'asaw* (CD 20, 3. 6). Zresztą cały fragment CD 20, 2nn. jest znakomitym tekstem oświetlającym pewne wątki z J 3, 20-21. Oto on: „I takie jest prawo dla wszystkich wstępujących do zgromadzenia ludzi doskonałej świętości. Będzie się wzdrygać przed wykonywaniem nakazów prawnych, to jest człowiek, który stopi się w piecu. Gdy ujawnią się jego czyny (*behophi'a ma'asaw*), winien zostać odesłany ze zgromadzenia, jak ktoś, komu nie przypadł los pośród uczniów Bożych. Odpowiednio do jego przestępstwa, winni go napominać (*jochichuhu*) ludzie posiadający wiedzę, aż do dnia, gdy powróci, by stanąć na miejscu ludzi doskonałej świętości. Kiedy ujawnią się jego czyny (*behophi'a ma'asaw*), zgodnie z wykładnią prawa, według której postępują ludzie doskonałej świętości, nikt nie powinien zgadzać się z nim co do majątku ani pracy, gdyż przeklęli go wszyscy święci Najwyższego”⁵¹. Passus opowiada o czynach „nowicjuszy”. Jedni z nich zostaną dopuszczeni do Kongregacji, drudzy – odesłani do domu⁵². Na uwagę zasługuje tu obecność słowa *hophi'a*, z którym koresponduje nasze *faneroo*⁵³, obok *hochiach* – korespondującym z *elencho*.

W latach sześćdziesiątych dostrzeżono powiązanie – za pośrednictwem zwojów qumrańskich – pomiędzy J 3,19-21 a Ef 5,8-14: „Byliście bowiem niegdyś ciemnością, teraz zaś jesteście światłem w Panu; jako dzieci światła postępujcie. Bo owoc światła jest w każdej dobroci i sprawiedliwości, i prawdzie [...] I nie bądźcie współuczestnikami czynów bezowocnych ciemności (*tois ergois tois akarpois tou skotous*), tym bardziej zaś demaskujcie je (*elenchete*). Te zaś wszystkie rzeczy, demaskowane przez światło (*ta de panta elenchomena hypo tou fotos*), stają się widocznymi (*faneroutai*).

⁵⁰ Por. tamże, s. 98.

⁵¹ *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabb'at – Masada*, red. P. Muchowski, Kraków 1996, s. 208. Wstawki hebrajskie podaje za: E. L o h s e, *Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch*, München 1971², s. 104.

⁵² Zob. M.-É. B o i s m a r d, *L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques*, „Revue biblique”, 68(1961), s. 512.

⁵³ W ST *hophi'a* jednak nie jest nigdzie tłumaczone przez *faneroo*.

Wszystko bowiem, co jest uwidocznione (*to faneroumenon*), światłem jest (*fos estin*)⁵⁴. W obydwu przywołanych fragmentach pojawiają się te same terminy. M.-É. Boismard twierdzi, że pokrewieństwo między Ewangelią a Listem jest oczywiste⁵⁵. Sugeruje się wpływ tej samej tradycji, być może qumrańskiej, na Jana i autora Listu do Efezjan⁵⁶. Przy próbach poszukiwania zbieżności nie można przeoczyć jednej rozbieżności: terminologia jest ta sama, ale nieco odmienna perspektywa. Autor Listu posługuje się tą samą terminologią w perspektywie pochrzcielnej, Jan zaś – w przedchrzcielnej, katechumenalnej. Według Listu do Efezjan ochrzczeni mają dokonywać demaskacji „czynów ciemności”, które są bezowocne, na sposób, w jaki demaskowano czyniących rzeczy chybione za pomocą światła podczas ostatniego egzaminu przedchrzcielnego. Ochrzczeni bowiem są, po pozytywnym zaliczeniu tego egzaminu, „światłością w Panu”. Dzięki temu mogą wchodzić w funkcję instancji demaskatorskiej wobec wszelkich przejawów ciemności.

4. ZAKOŃCZENIE

W rozmowie z Nikodemem czwarty Ewangelista ukazuje ogólne ramy inicjacji w chrzest. Na ostatnim jej etapie podkreśla się czyny. Katechumen na tym etapie powinien się wykazać czynami według „normy” prawdy, objawionej w kerygmacie podwyższenia Syna Człowieczego, który w całej pełni głoszony był dopiero – jak wynika to z układu rozmowy z Nikodemem – na początku drugiej fazy wtajemniczenia w chrzest (J 3, 14nn.). Chociaż „czyny prawdy” w judaizmie międzytestamentalnym były synonimem „czynów Tory”⁵⁷, to jednak Jan, mówiąc o „czynach prawdy”, transcenduje tu „ekonomię Tory” za pomocą „ekonomii Ducha”, czyli napełnia on zastaną formę językową nową treścią. Norma prawdy dla tych czynów tkwi teraz w osobie Jezusa Chrystusa i w Jego misji, kulminującej w wydarzeniach paschalnych⁵⁸.

⁵⁴ Na paralelizm pomiędzy zwojami z Qumran a Ef 5,8nn wskazał K. G. Kuhn, zob. *Der Epheserbrief im Lichte der Qumrantexte*, „New Testament Studies”, 7(1960-1961), s. 339-342.

⁵⁵ Por. *L'évolution du thème eschatologique*, s. 513.

⁵⁶ Por. tamże, s. 513. Autor odwołuje się w tym względzie do artykułu K. G. Kuhna *Der Epheserbrief im Lichte der Qumrantexte*.

⁵⁷ Prawda jako synonim Tory występuje w: TestBen 10, 3; TestJud 26, 1; TestZab 5, 1; TestJzf 10, 11; 11, 1; TestIss 7, 5; TestGd 3, 1-2; TestAs 2, 8.

⁵⁸ „Zwroty: «czynić prawdę», «postępować w prawdzie», «dawać świadectwo prawdzie», wyrażają w Starym Testamencie, stosownie do znaczenia samego rdzenia *'mt*, wierność wobec

Ranga i rola uczynków w instytucji nawrócenia, podkreślana przez Jana w 3, 20n., domaga się zrewidowania wszystkich przekonań konfesyjnych, które budują ideę życia chrześcijańskiego epoki Kościoła pierwotnego, zarówno w wymiarze przedchrzcielnym, jak i pochrzcielnym – na podstawie koncepcji *sola fide*. Ci, którzy w ogóle deprecjonują rangę czynów w religii chrześcijańskiej, a powołują się w tym względzie na ustalenia św. Pawła, dają wyraz niezrozumieniu jego teologii. Paweł, postulując ideę „jedynie wiara usprawiedliwia”, ustawia ją w opozycji do czynów – ale *Tory* i *micwoth* (np. Rz 3, 28; Ga 2, 16; Jk 2, 24). Nie przekreśla on przez to wagi innych dokonań, które możemy nazwać – w odniesieniu do instytucji konwersji – „czynami nawrócenia”.

W zakres „czynów prawdy”, a więc „czynów nawrócenia”, wchodził zapewne określony katalog dokonań przypisanych do instytucji katechumenatu, jak o tym najlepiej informuje nas dłuższe zakończenie Ewangelii Marka⁵⁹. Niezależnie od tego, jak długa była lista katalogu „czynów nawrócenia”, jedno było pewne: przenikać je musiał dynamizm tej miłości Boga, która została objawiona w darze Syna (J 3, 16). Dopiero takie czyny były argumentem za tym, że katechumen, przechodząc w newralgicznych dziedzinach egzystencji na stronę życia wiecznego, będzie zdolny po chrzcie do eliminacji pozostałych, już marginalnych „sfer ciemności”.

„Czyny prawdy” zatem zbliżały zdecydowanie katechumena do światła („Kto idzie za Mną, nie będzie chodził w ciemności, lecz będzie miał światło życia”: J 8, 12). Był to ostatni egzamin przed chrztem (definitywne skrutynium). Tu weryfikowano katechumena za pomocą światła, które biło z kerygmatu o wywyższonym, danym i posłanym Synu (J 3, 14nn.). W strumieniu tego światła „stawało się publicznie jawne”, czy „czyny katechumena” zostały dokonane w Bogu, tzn. w mocy Boga⁶⁰.

Jeśli chcielibyśmy zrekapitulować powyższe rozważania pod kątem filozoficznym, zakreślonym we wstępie artykułu, to należałoby zauważyć, że w tle Janowych wypowiedzi stoi „klasyczna”, czyli korespondencyjna, kon-

przymierza, prawa Bożego, są synonimami sprawiedliwości i doskonałości starozakonnej”. Cyt. M u s z y ń s k i, *Prawda*, s. 231. Wobec powyższego, Janowa fraza „czynić prawdę” wyraża realizację sprawiedliwości Nowego Przymierza.

⁵⁹ Zob. moją książkę *Pomiędzy aktem wiary a faktem chrztu. Instytucja nawrócenia w Kościele pierwotnym*, Kraków 2000, s. 189nn.

⁶⁰ Warto w tym miejscu przywołać Pierwszy List Jana, w którym kerygmat o miłości Boga rozpoczyna się jakże od znamiennych słów: „objawiła się miłość Boga pośród nas” (ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν – 4, 9).

cepcja prawdy. Jednakże zakres tej korespondencji ulega poszerzeniu o relację egzystencjalną. Pierwszym i fundamentalnym biegunem owej relacji prawdziwości jest etos wypowiedziany w logosie J 3,14nn. Drugi biegun relacji stanowi katechumen. Jego egzystencjalne wejście w etos tego logosu było warunkiem bycia w prawdzie. Janowe bycie w prawdzie to nie ideał niedościgniony, ale stan osiągany w procesie inicjacji już na etapie katechumenatu. To „bycie w” jest innego rodzaju niż moralistyczne, innej kategorii od panteistycznego, innego typu niż gnostyckie. Mamy tu do czynienia jakby z prawdą egzystencjalną, która sprowadza problem człowieka do najgłębszej warstwy bytu, gdzie on, egzystujący tam faktycznie w oderwaniu od Boga, a więc na płaszczyźnie fałszu egzystencjalnego, ma szansę być w prawdzie, pod warunkiem, że podda się procesowi „reanimacji”. Był to proces inicjacji, prowadzący do totalnego wyzwolenia z owego niepożądanego stanu – do zbawienia egzystencjalnego.

PRAXIS AS A CRITERION OF THE TRUTH
IN JOHN'S GOSPEL (3, 19-21)

S u m m a r y

The article analyzes the problem of the truth in John's Gospel. The author proposes the thesis that in the background of John's statement there is the 'classical conception of the truth', that is the correspondence one. However, the range of this correspondence is broadened and encloses the existential relation. The first and fundamental pole of this relation of truthfulness is the ethos stated in the logos of John 3,14ff. The second pole of the relation is the catechumen. His existential entrance into the logos is the condition of being in the truth. John's being in the truth is not an unattainable ideal but a state achieved in the process of initiation as soon as the stage of catechumenate. This 'being in' is of a different kind than moralistic, of a different category than pantheistic, and of a different type than Gnostic. We are dealing here with with sort of existential truth that reduces the problem of man to the deepest layer of being where man existing in separation from God, that is on the plane of existential falsehood, has an opportunity of being in the truth, on condition that he will submit to the process of 'reanimation'. This is a process of initiation leading to existential salvation.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: Ewangelia Jana, prawda, antropologia filozoficzna.

Key words: John's Gospel, truth, philosophical anthropology.