

ks. Grzegorz M. Baran

<https://orcid.org/0000-0002-4160-8907>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Znaczenie Janowej frazy „gennēthē(i) eks hýdatos kaí pneúmatos” (J 3, 5)¹

Fraza *gennēthē(i) eks hýdatos kaí pneúmatos* (J 3, 5) to obok wyrażenia *gennōthē(i) ánōthen* (J 3, 3) drugie w wypowiedzi Jezusa sformułowanie wyrażające ideę „nadprzyrodzonych narodzin”, których może doświadczyć człowiek.

Aby pogłębić rozumienie tej frazy, przedstawimy najpierw znaczenie terminów *hýdōr* (1) i *pneúma* (2) w kontekście biblijnym, a następnie ich wzajemną relację w ramach Ewangelii Jana 3, 5 (3). Opierając się natomiast na wynikach przeprowadzonych badań, w dalszej kolejności podejmiemy próbę określenia charakteru zawartej w omawianym wierszu idei powtórnego narodzenia (4).

Symboliczne znaczenie wody

Termin *hýdōr*, występujący w *tradycji Janowej* 45 razy, w samej Ewangelii pojawia się przede wszystkim w kontekście, w którym w pierwszym rzędzie należy rozpatrywać go w znaczeniu symbolicznym². Geneza tej symboliki

1 Artykuł stanowi przeredagowany fragment niepublikowanej pracy doktorskiej: G.M. Baran, *Baptyzmalny charakter „powtórnego narodzenia” w Tradycji Janowej*, Lublin 2008 [typescript], napisanej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Antoniego Paciorka.

2 W *tradycji Janowej* termin *hýdōr* występuje w następujących scenach: udzielanie chrztu z wody przez Jana Chrzciciela (J 1, 19–28. 29–34); cud w Kanie Galilejskiej (J 2, 1–11); rozmowa Jezusa z Nikodemem (J 3, 1–15); rozmowa Jezusa z Samarytanką (J 4, 6–14); uzdrowienie paralityka przy sadzawce Betsaida (J 5, 1–9); nauka Jezusa o „wodzie żywej” (J 7, 37–39);

z pewnością zakorzeniona jest w księgach Starego Testamentu oraz związanych z zastosowaniem wody praktykach, jakie miały miejsce w różnych grupach w obrębie judaizmu: kapłanów, faryzeuszy, eseneńczyków. Wyjątkowe traktowanie wody i nabudowana na rzeczywistości naturalnej metaforyka wiążą się ściśle ze środowiskiem geograficznym Bliskiego Wschodu, w którym nieustanne zagrożenie braku wody powodowało postrzeganie jej w kategoriach wielkiego dobra. Z tego powodu pojęcie wody było nierozdzielnie związane z pojęciem życia, zarówno ludzi, jak i zwierząt i roślin. Jako niezbędna do życia woda była zatem traktowana w Starym Testamencie podobnie jak chleb (zob. np. Wj 23, 25; 1 Sm 30, 11–12)³.

Postrzeganie wody jako wielkiego dobrodziejstwa udzielanego przez Boga (zob. Wj 17, 2–7; Lb 20, 7–11) stało się podstawą do nadawania jej symbolicznego znaczenia. Obraz wody i jej pragnienie jako życiowej konieczności służyły niejednokrotnie do wyrażania pragnień duchowych, w tym także Boga – jako dobra najwyższego. Myśl ta zawarta jest między innymi w Ps 42, 2 oraz Ps 63, 2, gdzie pragnienie Boga porównane jest do pragnienia wody, nieodzownej dla każdej istoty żywej.

Udzielanie wody stało się zatem symbolem udzielania wszelkiego błogosławieństwa, którego pełni oczekiwano w czasach mesjańskich, a więc w kontekście planów odrodzenia się ludu Bożego. Po zgromadzeniu wszystkich rozproszonych Bóg miał dokonać oczyszczenia „czystą wodą” (zob. Ez 36, 25). Symbolem dobrobytu, jakim Stwórca miał obdarzyć w tych czasach, miała być obfitość deszczu (zob. Ez 34, 26), który zapewni obfitość plonów, oraz tryskające źródła wód, przy których lud Boży nie zazna już więcej głodu ani pragnienia (zob. Jr 31, 9; Iz 49, 10). Takie wyobrażenia dość mocno zaznaczyły się pod koniec niewoli babilońskiej, kiedy to odwołując się do wyjścia z Egiptu, wyzwolenie z niewoli postrzegano jako *nowy Exodus* (zob. Iz 43, 20; 41, 17–20; 35, 6–7). W tej perspektywie Jerozolima – jako kres wędrówki – miała stać się niewyczerpalnym źródłem „wody żywej” (*mayim hayyim*), która jak rzeka popłynie ze świątyni, rozlewając życie i zdrowie wzdłuż swego biegu (zob. Za 14, 8; Ez 47, 1–12) oraz dając czystość (zob. Za 13, 1), życie (zob. Jl 4, 18;

uzdrowienie ślepego (J 9, 1–11); umycie nóg uczniom przez Jezusa (J 13, 1–15); przebicie boku Jezusa (J 19, 33–37); nawiązujący do sceny przebicia boku Jezusa fragment z Pierwszego Listu św. Jana (1 J 5, 6–8); triumf wybranych (Ap 7, 17); obraz Niebieskiego Jeruzalem (Ap 21, 6; 22, 1); zaproszenie Jezusa dla spragnionych (Ap 22, 17).

3 Zob. L. Goppelt, *ὕδωρ*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 8, eds. G. Kittel, G. Friedrich, trans. G. W. Bromiley, Grand Rapids 1983, s. 316, 318.

Za 14, 8) i świętość (zob. Ps 46, 5) ludowi Bożemu⁴. Ostatecznie źródłem „wody żywej” w tradycji Starego Testamentu był sam Bóg (zob. Jr 2, 13; 17, 13).

Tego rodzaju wyobrażenie sprawiło, że woda symbolizująca życie stała się obrazem Bożego Ducha, dokonującego oczyszczenia i dającego życie. Wodę z Duchem powiązał już Izajasz, przedstawiając Jego udzielenie za pomocą tego samego terminu, którym opisuje „rozlanie” (*yāšaq*) wody i obfitych źródeł po spragnionej ziemi: „Bo rozleję wody (*’eššāq mayim*) po spragnionej glebie i źródle po wyschniętej ziemi. Przeleję Ducha (*’eššōq rūḥî*) mego na twoje plemię i błogosławieństwo moje na twych potomków” (Iz 44, 3). Również Ezechiel, zapowiadając całkowite odnowienie ludu Bożego, podkreślił, że dokona się to w wyniku wyraźnej interwencji Boga, który równocześnie dokona pokropienia „czystą wodą” i – obok „nowego serca” – udzieli „ducha nowego” (zob. Ez 36, 25–27)⁵. Prorok Joel z kolei, mówiąc o udzieleniu Ducha w kontekście czasów mesjańskich, posłużył się metaforycznym obrazem „wylania” (zob. Jl 3, 1–2)⁶.

Symbolika wody odgrywała także ogromną rolę w kontekście obmyć rytualnych, które miały zapewnić czystość. Symbolika ta zrodziła się na gruncie przejścia od potocznego rozumienia wody (jako środka do uzyskania czystości fizycznej) do pojmowania jej zastosowania w sensie moralnym. Stąd też w przypadku grzesznika wyrzeknięcie się wszelkiego zła i występków oraz nawrócenie było przedstawiane za pomocą obrazu obmycia się i stania się czystym (zob. Iz 1, 16; Ps 51, 4). Bogatym świadectwem ważności wody jako środka oczyszczeń jest obszerny katalog przepisów rytualnych, zawarty w Księdze Kapłańskiej (zob. np. Kpł 8, 6; 16, 4. 24 – dotyczące kapłanów; Kpł 11, 40; 17, 15–16 – oczyszczenie tych, którzy dotknęli się trupa; Kpł 14, 8–9 – oczyszczenie z trądu; Kpł 15, 1–30 – oczyszczenie z nieczystości seksualnej). Za czasów Chrystusa różnego rodzaju rytualne oczyszczenia były powszechnie praktykowane wśród faryzeuszy, posiadających cały system przepisów związanych

4 Zob. M. É. Boismard, *Woda*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 1060–1061. Józef Homerski zauważa, że woda – przede wszystkim w świetle Księgi Ezechiela 47, 1–12 – jawi się jako znak, poprzez który ujawnia się zbawcze działanie wszechmocnego Boga. Zob. J. Homerski, *Źródło wody żywej w prorockich tekstach eschatologicznych*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 21 (1974) nr 1, s. 16.

5 Zob. S. Mędała, *Ewangelia według Świętego Jana. Rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2010, s. 419 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 4/1).

6 Użyty w tym kontekście czasownik *šāpāk* w znaczeniu rozlania wody pojawia się w Księdze Wyjścia (4, 9).

z obmyciami rąk i naczyń (zob. np. Mt 15, 1–2; Mk 7, 1–4)⁷. Podobnie było wśród członków wspólnoty z Qumran, którzy posiadali, wyrosłą na gruncie teologii Starego Testamentu, bogatą tradycję rytualnych obmyć i kąpielei, związanych z różnymi etapami wtajemniczenia w ramach wspólnoty (zob. 1QS⁸ 3, 4–9; 5, 13–14) lub codziennym życiem (zob. 1QS 5, 14–15; 6, 16–17. 22–23; CD⁹ 12, 1–2)¹⁰.

Warto nadmienić, że w pewnym sensie woda w Starym Testamencie kojarzyła się z rzeczywistością narodzin. Obraz ten niewyraźnie jest już obecny w pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju, gdzie mowa jest o bezmiarze wód, z których niejako wyłaniają się poszczególne działa Boże. Kolejnym przykładem może być Mojżesz, który został wydobyty z wody przez córkę faraona (Wj 2, 1–10). Również naród Izraelski został „zrodzony” w wodach Morza Czerwonego (Wj 14–15), wyswobodzony z niewoli egipskiej¹¹.

Prezentowana na kartach Starego Testamentu symbolika wody w podobnym znaczeniu występuje także w czwartej Ewangelii. Damian Szojda, poddając wnikliwej analizie teksty, zawierające termin *hýdōr*, zauważa, że wskazują one na potrójną symbolikę wody: oczyszczenia, chrztu chrześcijańskiego oraz Ducha Świętego¹². Inni egzegeci idą nieco dalej i wysuwają wniosek, że wszędzie tam, gdzie autor czwartej Ewangelii posługuje się terminem „woda”, należy widzieć odniesienie do chrztu jako sakramentu¹³.

Przedstawiając jednak symbolikę wody w *tradycji Janowej*, należy dostrzec najpierw jej oczyszczające znaczenie. Obok uczynionej mimochodem wzmianki o praktyce „żydowskich oczyszczeń” (J 2, 6), tekstem, który w szczególności odkrywa tego rodzaju symbolikę wody, jest fragment dotyczący chrztu udzielanego przez Jana Chrzciciela (zob. J 3, 22–36). Ryt, którego dokonywał Jan Chrzciciel, nierozzerwalnie związany z uprzednim wyznaniem grzechów

7 Zob. W. Rakocy, *Faryzeusze. Historia – ewangelie*, Lublin 2002, s. 135–138.

8 1QS to tzw. Reguła Zrzeszenia (1QRule of the Community), rękopis znaleziony w grocie nr 1 w Qumran.

9 CD to tzw. Dokument Damasceński, rękopis z II lub I wieku przed naszą erą odnaleziony w Kairze w 1896 roku.

10 Zob. D. Szojda, *Symbolika wody w pismach św. Jana Ewangelisty i w Qumran*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 13 (1966) nr 1, s. 107–113.

11 Zob. W.H. Propp, *Woda*, tłum. P. Pachciarek, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, konsult. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 1996, s. 803 (Seria Biblijna „Vocatio”).

12 Zob. D. Szojda, *Symbolika wody w pismach św. Jana Ewangelisty i w Qumran*, s. 106.

13 Zob. F. Gryglewicz, *Dwie wzmianki o chrzcie w Ewangelii św. Jana*, „Collectanea Theologica” 37 (1967) nr 1, s. 66–67.

(zob. Mt 3, 6), wezwaniem do nawrócenia (zob. Łk 3, 3. 7–14) oraz praktykowaniem postów i modlitwy (zob. Łk 5, 33), stanowił symbol oczyszczenia moralnego. Ceremonia ta staje się bardziej zrozumiała w kontekście wszelkich judaistycznych praktyk, związanych z obmyciami, które – obecne już w Starym Testamencie – były następnie praktykowane przez wyżej wspomniane judaistyczne ugrupowania. Jednorazowy ryt, dokonywany przez Jana Chrzciciela w odniesieniu do wszystkich, a nie tylko wybranych, przygotowywał ludzi na przyjście Mesjasza z rodu Dawida, który miał dokonywać chrztu już nie w oparciu o zwykłą wodę, mającą jedynie znaczenie symboliczne, ale chrztu Duchem Świętym (zob. J 1, 33).

Słowa Jana Chrzciciela „Ten, nad którym ujrzysz Ducha zstępującego i spoczywającego nad Nim, jest Tym, który chrzci Duchem Świętym” (J 1, 33), ukierunkowują na kolejne symboliczne znaczenie pojęcia „wody”, które w szczególny sposób ujawnia się w Jezusowej nauce o „źródłach wypływających z Jego wnętrzości” (J 7, 37–39). To ujęcie symboliki wody, do której odnosi się termin „woda żywa” (*hýdōr dzōn*), jest nieodłącznie związane z rzeczywistością Ducha, którego posłanie było już zapowiadane w Starym Testamencie (zob. Jl 3, 1–2). Pierwszy etap nauki o „wodzie żywej” w czwartej Ewangelii stanowi Jezusowa rozmowa z Samarytanką (zob. J 4, 6–14), w czasie której Jezus przeszedł od naturalnego znaczenia wody do prawdy nadprzyrodzonej. Chociaż spotkał się z niezrozumieniem ze strony Samarytanki, starał się jednak wykazać, czym jest owa *woda*, którą pijąc, nie odczuwa się pragnienia, gdyż staje się ona „źródłem [...] tryskającym na życie wieczne” (J 4, 14). Jak wykazują egzegeci, „wodę żywą”, którą jako dar Boży proponuje Jezus Samarytance, może stanowić nauka objawiona przez Niego¹⁴. Nauka Jezusa, czyli Jego słowa są natomiast – jak podkreślił sam Jezus – „duchem i życiem” (J 6, 63).

Na symbolikę „wody żywej” szczególne światło rzuca wypowiedź Jezusa wygłoszona w czasie Święta Namiotów w Jerozolimie. Odnosząc się do obrzędu, jakiego dokonywał kapłan w ostatni dzień tego święta¹⁵, wykazał, że On będzie źródłem „wody żywej”, a ową „żywą wodą”, która popłynie z Jego wnętrza, będzie Duch Święty, udzielony – zdaniem niektórych egzegetów – już

¹⁴ Zob. np. C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, s. 312n.

¹⁵ Obrzęd ten polegał na tym, że kapłan w ów dzień czerpał wodę z sadzawki Siloam i zaniósłszy do dziedzińca wewnętrznego świątyni wylewał ją na ołtarz całopalenia. Ceremonia ta miała na celu przypominać otrzymane błogosławieństwa i obietnice mesjańskie oraz wyrażała prośbę o obfite plony w najbliższym roku i o błogosławieństwo Boże. Zob. G. R. Beasley-Murray, *John*, Nashville 1999, s. 114 (Word Biblical Commentary, 36).

w momencie wywyższenia na krzyżu¹⁶. Wyrażając swoją naukę, Jezus posłużył się wówczas sumarycznym cytatem, który odnosząc się do kilku fragmentów ze Starego Testamentu¹⁷, nawiązuje między innymi do Księgi Zacheusza 14, 8, gdzie mowa jest o strumieniach wód żywych, wypływających z Jerozolimy. Analizując ów tekst w świetle Księgi Ezechiela 47, 1, należy zauważyć, że woda ta ma ściśle określone miejsce wytrysnięcia, czyli świątynię – Jezusa (por. J 2, 19–21), skąd rozlewa szeroko życie¹⁸.

Podsumowując, można stwierdzić, że nabudowana na teologii Starego Testamentu symbolika wody u Jana bardzo ściśle związana jest z osobą Jezusa, gdyż to On przyszedł, aby przynieść ludziom wody ożywiające, obiecane przez proroków. On jest skałą, z której po uderzeniu (zob. J 19, 34) wypłynęła woda, będąca w stanie zaspokoić prawdziwie pragnienie ludzi wędrujących ku ostatecznej Ziemi Obiecanej. On również, będąc świątynią (zob. J 2, 19–21), jest zarazem źródłem rzeki mającej zrosić i ożywić nową Jerozolimę (zob. J 7, 37–38; Ap 22, 1. 17). Tymi wodami jest ożywcza nauka, głoszona przez Jezusa jako mądrość (zob. J 4, 25), oraz Duch Święty, jako moc ożywcza Boga Stwórcy (zob. J 7, 39), który przez swojego Syna udziela życia wierzącym¹⁹.

Znaczenie terminu *pneúma*

Greckie słowo *pneúma*, wywodzące się z rdzenia πνέω, który w formach czasownikowych może przyjmować między innymi znaczenia: „dmuchać,

16 Na podstawie wnikliwej analizy sceny śmieci Jezusa (J 19, 28–30) oraz odniesienia jej do wcześniejszej wypowiedzi Jezusa (zob. J 7, 39) Ignace de la Potterie stoi na stanowisku, że momentem przekazania Ducha była „Jezusowa godzina” Jego wywyższenia na Krzyżu, kiedy to „przekazał Ducha” (*parédoken tó pneúma*). Zob. I. de la Potterie, *Męka Jezusa Chrystusa według Ewangelii Jana*, Kraków 2006, s. 142–154.

17 Homerski zauważa, że autor czwartej Ewangelii przejął od starotestamentalnych proroków wszystkie elementy ich wizji nowego człowieka i nowego świata wraz ze znakiem wody, przy czym odpowiednio je zmodyfikował, szkicując własny obraz nowej rzeczywistości królestwa Bożego. Zob. J. Homerski, *Źródło wody żywej w prorockich tekstach eschatologicznych*, s. 23.

18 Zob. D. Szojda, *Znaczenie wody żywej*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1976, s. 163.

19 Józef Rosłon stwierdza wprost, że „woda jest symbolem darów mesjańskich, przyniesionych przez Jezusa Chrystusa, a zwłaszcza życia Bożego” (J. W. Rosłon, *Zbawienie według Ewangelii św. Jana*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, red. F. Gryglewicz, s. 190).

wiać, oddychać”²⁰, w przybliżeniu wskazuje na efekt poruszania się powietrza i oznacza „powietrze poruszone” jako szczególną substancję z pośrednim odniesieniem do energii, siły, która działa w tym ruchu. Stąd też sam termin pierwszorzędnie oznacza: „wiatr, oddech”²¹.

Termin *pneúma*, obok znaczenia podstawowego, używany był w sensie przenośnym, oznaczając pewien rodzaj tchnienia lub ducha, pochodzącego z niewidzialnego świata boskiego, czy też energię, która ogarniała tego, kto posiadał zdolności wieszczce (Plutarchus, *De Defectu Oraculorum* 51 [II 438b]). W tym rozumieniu przypisywano *pneúma* takie przymioty, jak: „widzące”, „entuzjastyczne”, „święte”, a nawet „boskie”²².

W Septuagincie *pneúma*, poza jedynie trzema przypadkami, zasadniczo jest odpowiednikiem słowa *rúah*, które w Biblii hebrajskiej oznacza również zjawisko poruszania się powietrza, a właściwie nie tyle samo poruszanie się, ile dynamizm, który w tym ruchu się przejawia. Z tego powodu podstawowe znaczenie tego terminu to „podmuch, powiew (np. podmuch lub powiew wiatru)”²³. Na tej podstawie termin ten w Starym Testamencie przyjmował różne znaczenia: „wiatr” (zob. Rdz 3, 8), „tchnienie” (zob. Iz 42, 5; por. Iz 57, 16; Hi 34, 14; Rdz 7, 22). *Rúa* jest często postrzegany jako dar Boży udzielony

20 Zob. E. Kamlah, *Geist – πνεῦμα*, w: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, t. 1, Hrsg. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, Wuppertal 1979, s. 479–480; H. Kleinknecht et al., *πνεῦμα etc.*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 4, ed. G. Kittel, trans. G. W. Bromiley, Grand Rapids 1983, s. 334–335.

21 Termin ten znany był już w epoce przedsokratejskiej, a występując od czasów Herodota w poezji i prozie oznaczał przede wszystkim podmuch wiatru (zob. Herodotus, *Historiae* VII, 16a) o różnym natężeniu (zob. np. Aristophanes, *Ranae* 1002f), niekiedy zaś rodzaj wyziewu wydostający się z ziemi i szkodliwy dla zdrowia (Pseudo-Aristoteles, *De Mundo* 4p 395b 26nn). W świecie istot żywych natomiast *pneúma* oznaczała „tchnienie, oddech” (Plato, *Timaeus* 66e; 91c), a ponieważ oddech jest oznaką życia (Aeschylus, *Persae* 507), dlatego *pneúma* często przyjmowała znaczenie „życie” lub nawet „istota żywa”. Zob. A. Paciorek, *Człowiek bez Chrystusa w soteriologii Listu św. Pawła do Rzymian*, Tarnów 1995, s. 65 (Instytut Teologiczny w Tarnowie. Rozprawy Naukowe, 1).

22 Zob. H. Kleinknecht et al., *πνεῦμα etc.*, s. 346. W nurcie religijnych poglądów filozoficznych stoicy nawet przypisywali *pneúma* boską naturę. Zob. np. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1990, s. 131.

23 Zob. F. Zorell, *Lexicon hebraicum et arameicum Veteris Testamenti*, Roma 1960, s. 760: „ventus, ventus vehemens, turbo”. Zob. także S. Tengström, H. J. Fabry, רוּחַ *rúah spirit, wind*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 13, eds. G. J. Botterweck, H. Ringgren, H. J. Farby, trans. D. E. Green, Grand Rapids–Cambridge 1997, s. 367–368.

człowiekowi²⁴. Stąd też w wielu miejscach *rûah* jest nazywany „duchem Boga” (zob. Rdz 1, 2), „mocą Bożą” (zob. Iz 11, 2) i ukazywany w przeciwieństwie do bezsilności stworzenia (zob. Iz 31, 3). Owa moc ogarniająca człowieka (zob. Sdz 14, 6), napęłnia go i w nim zamieszkuje (zob. np. 2 Krl 2, 9), a w ten sposób wyraża się działanie Boga wobec człowieka, które umożliwia mu dokonywanie tego, co przerasta jego siły²⁵. Szczególną rolę *rûah* można dostrzec w przypadku misji prorockiej (zob. np. Ez 11, 5), gdzie ukazywany jest jako wyjątkowy dar wskazujący na specjalny autorytet osoby nim obdarzonej²⁶.

Szczególne znaczenie *rûah*, jako „ducha Bożego”, widoczne jest w nauczaniu prorockim. Według Izajasza Bóg dokona sądu nad wszystkim, zsyłając – jak deszcz na pustynię – swego Ducha, który przyniesie sprawiedliwość, pokój i bezpieczeństwo (zob. Iz 32, 15–20). Zbawienie to dokona się przez Odrośł Dawida, którą Duch Boga przeznaczył do sprawowania sprawiedliwej i niezniszczalnej władzy w rajskim pokoju (zob. Iz 11, 1–8). Wtedy to Bóg, pokonawszy wszelką niegodziwość (zob. Oz 4, 12; Iz 29, 24), udzieli „nowego ducha” – *rûah ḥădāšāh* (zob. Ez 11, 19–20; 18, 31; 36, 26–27; 39, 29; w sensie indywidualnym zob. Ps 51, 12; w sensie uniwersalnym zob. Jl 3, 1–2)²⁷. Ezechiel opisał ten fakt jako odnowienie, odrodzenie Izraela ze swego nieposłuszeństwa (zob. Ez 37, 1–14). Obietnica nowego przymierza miała zostać urzeczywistniona poprzez nieodwołalne udzielenie ducha (zob. Iz 59, 21), podobnie jak dar ducha udzielony Mojżeszowi oraz zbawienie przez ducha, które według Iz 63, 11–14 było znakiem rozpoznawczym nowej epoki zbawienia przed zdobyciem Ziemi Obiecanej. Prorocy czasów po wygnaniu widzieli zaś spełnienie się tej zbawczej obietnicy w odnowionym Izraelu w Jerozolimie (zob. Ag 2, 5; Za 4, 6). W tych prorocत्वach potężny duch Boży, który wszystko przenika, pozostając

24 Na określenie *rûah* jako Bożego daru pojawiają się wyrażenia *rûah YHWH* (zob. np. Sdz 3, 10; 11, 29; 1 Sm 16, 13; 1 Krl 22, 24; Iz 11, 2; 40, 13;) lub *rûah 'ēlōhîm* (zob. np. Rdz 41, 38; Wj 31, 3; 35, 31; Lb 24, 2; 1 Sm 10, 10; 2 Krn 15, 1).

25 Zob. M. Filipiak, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979, s. 45–46 (Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego, 50).

26 Zob. P. Benoit, *Natchnienie i objawienie*, tłum. D. Eska, „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1 (1965/1966) nr 1–10, s. 690.

27 W eschatologicznym wymiarze działanie Ducha Bożego było ujmowane jako „odnowienie”, polegające na udzieleniu nadprzyrodzonych sił etycznych. W związku z tym niektóre księgi Starego Testamentu mówią nawet o „nowym stworzeniu”. Por. R. S. J. North, *חַדָּשׁוּת chādāshūt [ḥādāsh] חֹדֶשׁ new; month*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 4, s. 238–244.

nieuchwytnym, jest powiązany z przymierzem, będącym znakiem działania Boga dla zbawienia swojego narodu²⁸.

Analizując prorockie teksty dotyczące udzielenia daru Ducha Bożego, które związane jest z czasami mesjańskimi, można zauważyć, że obrazy, za pomocą których prorocy przedstawiają akt udzielenia przez Boga tegoż daru, odnoszą się – jak to zostało przedstawione wyżej – do czynności „wylania” zdrojów wody, czy też deszczu (zob. Iz 32, 15; 44, 3; Ez 36, 25; Jl 3, 1–2) i mocno związane są z rzeczywistością odnowienia lub też odrodzenia Izraela.

Tradycja Janowa, a zwłaszcza czwarta Ewangelia przejawia dość mocną zbieżność z starotestamentalnym pojmowaniem terminu *pneúma*, który w wersji podstawowej znaczy „wiatr” (zob. J 3, 8). Natomiast w znaczeniu tchnienia, jako witalnej siły człowieka, pojęcie to utożsamiane jest z oddechem, który będąc oznaką życia, pozwolił przypisać terminowi *pneúma* znaczenie: „życie”, „*principium* życia”, czy też „dusza” (zob. Ap 11, 11: *pneúma dzōēs*)²⁹. Takie rozumienie wiąże się z potocznym pojmowaniem *pneúma* jako ducha życia, który odchodzi w czasie śmierci. Obrazem tego jest opis śmierci Jezusa³⁰, który u Jana (zob. J 19, 30) posiada podwójne znaczenie, gdyż *pneúma*, które pierwszorzędnie oznacza „tchnienie życia”, powiązane jest z Duchem Świętym, przyjętym przez Jezusa w czasie chrztu (zob. J 1, 32). Czasownik *paradidónai*, mający znaczenia „przekazywać, wręczać”³¹, wyraża przekazanie Ducha, który

28 Szerzej na ten temat zob. J. Kudasiewicz, *Rola Ducha Świętego w dziejach zbawienia*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 6, red. L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz, Lublin 1983, s. 54–60; E. Klamlah, *Geist – πνεύμα*, s. 481–482.

29 Por. „vita, principium vitae, anima” (F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Paris 1911, s. 466).

30 W tradycji synoptycznej mamy wprost ukazany fakt „wyzionięcia ducha” przez Chrystusa (Łk 23, 46; Mk 15, 37; Mt 27, 49). Sformułowanie to wskazuje na pierwiastek, dzięki któremu ciało żyje i działa. Por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1979, s. 354 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 3/1); zwracane przez Chrystusa *pneúma* w chwili śmierci stanowi dopełnienie Jego ofiary z życia, które za pośrednictwem Maryi otrzymał od Boga. Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1974, s. 350 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 3/3).

31 Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1997, s. 462–463 (Prymasowska Seria Biblijna, 3).

utworzył wspólnotę wierzących, reprezentowaną w tamtych okolicznościach przez kilka kobiet, Maryję oraz umiłowanego ucznia³².

Pochodzące z fizycznego ujęcia rzeczywistości *pneúma* (jako wiatru) doświadczenie jego niedostrzegalności było u Jana podstawą do odniesienia tegoż terminu do sfery ponadnaturalnej, niedającej się uchwycić przy pomocy zmysłów. Przejawia się to, gdy między innymi Jezus określa charakter swoich słów: „Słowa [...] są duchem i są życiem” – *tá hré̄mata [...] pneúma estin kai dzōé estin* (J 6, 63). Według Raymonda E. Browna należy w owym *pneúma* widzieć „boskie *principium*”, pochodzące w odróżnieniu od ciała (*sárks*) „z góry”³³, lub też – jak określa Feliks Gryglewicz – niewidoczną, upersonifikowaną moc, mogącą jedynie udzielić życia³⁴. Stąd też określone w ten sposób słowa Jezusa posiadają pełną moc skutecznego działania, dokonującego tego, co oznaczają³⁵. Również, aby podkreślić nadprzyrodzoność samego Boga, Jezus posłużył się słowem *pneúma* (zob. J 4, 24), będącym niejako antytezą do rzeczywistości określonej terminem *sárks* – „ciało”. W tym przypadku (zob. J 4, 23–24; a także J 3, 3–5) *pneúma* wydaje się być światem Boskim, który pozostaje niedostępny dla człowieka, dopóki nie zacznie żyć *en pneúmati*³⁶. Bóg, pragnąc jednak doprowadzić człowieka do jedności z sobą, daje możliwość nowego duchowego życia, które można uzyskać dzięki „duchowym narodzinom” (zob. J 3, 3. 5. 6), sprawiającym, że człowiek staje się „dzieckiem Bożym”, a co za tym idzie „prawdziwym czcicielem”, oddającym Bogu cześć w „Duchu i prawdzie” (zob. J 4, 24)³⁷. Ta nowa forma kultu Bożego, mającego dokonywać się *en pneúmati kai alētheía(i)*, czyli „w Duchu i prawdzie”, czy też – jak proponuje Brown – „w Duchu prawdy”³⁸, oznacza, że „prawdziwy czciciel” wchodzi w sferę Bożego *pneúma*, stając się posiadaczem „Bożego Ducha”, który – jakkolwiek nie jest tożsamy z Duchem Świętym – stanowi

32 Zob. É. Cothenet, *Le Saint Esprit dans le corpus johannique*, w: *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, t. 11, z. 6, éd. J. Briand, É. Cothenet, Paris 1988, kol. 378.

33 Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John I–XII*, Garden City, New York 1980, s. 300 (Anchor Bible, 29).

34 Zob. F. Gryglewicz, *Jan o Duchu Świętym*, w: F. Gryglewicz, *Jezusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, Kraków 1985, s. 136.

35 Zob. F. Zorell, *Lexicon Graecum*, s. 467.

36 Zob. H. Kleinknecht, *πνεῦμα etc.*, 439.

37 Zob. F. Gryglewicz, *Jan o Duchu Świętym*, s. 142; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1–4*, Freiburg–Basel–Wien 1965, s. 474 (Herder Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 4/1).

38 Zob. R.E. Brown, *The Gospel according to John I–XII*, s. 180.

dar Boży, dający człowiekowi możliwość pełnego otwarcia się na natchnienia Ducha Świętego. W ten sposób człowiek taki posiada zdolność odróżniania tego, co pochodzi od Boga (*pneúma ek tou theou*), od tego, co od Niego nie pochodzi (*to tou antichristou*) (zob. 1 J 4, 1–3)³⁹.

Termin *pneúma* odgrywa istotną rolę w przedstawionym przez Jana Jezusowym wykładzie o udzieleniu Ducha Świętego – Parakleta, którego posłanie było niejako uzależnione od odejścia, czyli wypełnienia ziemskiej misji Chrystusa. Obiecany zatem Duch, który miał niejako zająć miejsce Jezusa w zainicjowanej przez Niego wspólnocie wierzących, będzie przebywał nieustannie w różnych sytuacjach z uczniami Jezusa (zob. J 14, 17), wszystkiego ich nauczy i przypomni wszystko, co powiedział Jezus (zob. J 14, 26–27), będzie dawał świadectwo o Jezusie (zob. J 15, 26), przekona świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie (zob. J 16, 8), ostatecznie doprowadzi do całej prawdy i oznajmi rzeczy przyszłe (zob. J 16, 13)⁴⁰. Warto zauważyć nadto, że jeden z głównych tekstów zapowiadających udzielenie Ducha występuje w kontekście Jezusowej wypowiedzi o „strumieniach żywej wody”, które miały popłynąć z Jego wnętrza (zob. J 7, 37–39). Jak podkreśla Antoni Paciorek, ewangelista, redagując tę perykopę, zaznaczył, że „żywa woda” stanowi symbol Ducha Świętego⁴¹. Na tej podstawie między innymi można zauważyć szczególną relację pomiędzy rzeczywistością wody i *pneúma*, czyli Ducha.

Relacja pomiędzy terminem *hýdōr* i *pneúma*

Przedstawiona wyżej symbolika wody oraz znaczenie terminu *pneúma* pozwala zauważyć, że już w Starym Testamencie, a następnie także u Jana, występuje pewne powiązanie obu tych pojęć. Pierwszorzędnie jest obecne w kontekście przedstawiania daru wody, czy też daru ducha jako wielkiego dobrodziejstwa Boga. Następnym elementem wspólnym jest terminologia, za pomocą

39 Użyty w tym kontekście termin *pneúma*, którym Jan określa rzeczywistości pochodzące od Boga lub od Antychrysta, wydaje się – zgodnie z tradycją Starego Testamentu – odnosić do daru prorockiego. Por. C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. wyd. pol. K. Bardski, W. Chrostowski, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2000, s. 575–576 (Prymasowska Seria Biblijna, 16).

40 Szerzej na temat działania Ducha – Parakleta zob. H. Witczyk, *Paraklet Duchem Nowego Przymierza (J 14, 15–17)*, „Roczniki Teologiczne” 46 (1999) nr 1, s. 76–91; H. Langkammer, *Chrystocentryczne akcenty w parakletologii Janowej*, „Roczniki Teologiczne” 46 (1999) nr 1, s. 63–75.

41 Zob. A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000, s. 323.

której autorzy biblijni określają udzielenie tychże darów. Stanowią ją czasowniki: *yāšaḡ* – „wylać”⁴² (zob. np. Iz 44, 3), *šāpāk* – „wylać”⁴³ (zob. Jl 3, 1–2); *hrēō* – „płynąć, spłynąć”⁴⁴ (zob. J 7, 38–39), odnoszące się zarówno do terminu „woda”, jak i „duch”. Trzecia zbieżność dotyczy natomiast samych skutków, które powodują te rzeczywistości – woda na płaszczyźnie naturalnej, a także w sposób symboliczny, natomiast duch na płaszczyźnie nadprzyrodzonej: życie, oczyszczenie, odrodzenie.

Tego rodzaju zbieżność pomiędzy terminami *hýdōr* i *pneúma* rodzi pytanie, jaka zależność występuje między nimi w Ewangelii Jana 3, 5. Wśród egzegetów komentujących frazę *gennēthē(i) eks hýdatos kaí pneúmatos* pojawiły się różne próby interpretacji. Ben Witherington III stwierdza, że Jan nie posiadał idei, która łączyłaby „wodę” i „ducha” w jedną rzeczywistość, ale traktował je jako istniejące paralelnie, lecz nienakładające się na siebie i niełączące się rzeczywistości. Opierając się na tradycji Starego Testamentu (zob. Prz 5, 15–18; Pnp 4, 12–15) oraz pozabiblijnej literaturze starożytnej Bliskiego Wschodu, Ben Witherington III uważa, że „woda” (J 3, 5), będąc symbolem wód płodowych łona matki, czy też nasienia męskiego, odnosi się raczej do fizycznych, naturalnych narodzin, lub do płodności w ogóle, w odróżnieniu od duchowych narodzin. Poparciem tej tezy miał być także kontekst w. 4, gdzie Nikodem nadmienia kwestię związaną z łonem matki, oraz w. 6, w którym znajdujący się swego rodzaju komentarz do w. 5 porusza zagadnienie dwóch narodzin: *ek tēs sarkós* („z ciała”) i *ek tou pneúmatos* („z ducha”), które na zasadzie paralelizmu odpowiadałyby dwom narodzinom wyrażonym w w. 5⁴⁵. Przyjęcie jednak takiej interpretacji zdaniem Zane’a C. Hodgesa nie oddaje właściwego sensu występujących w kontekście w. 5 wyrazów, a odnoszenie frazy *gennēthē(i) eks hýdatos* do naturalnych narodzin posiada znamiona czysto werbalistycznej interpretacji⁴⁶.

42 Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, red. wyd. pol. P. Dec, t. 1, Warszawa 2008, s. 405 (Prymasowska Seria Biblijna).

43 Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 2, s. 583.

44 Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 544.

45 Zob. B. Witherington III, *The Waters of Birth: John 3.5 and 1 John 5. 6–8*, „New Testament Studies” 35 (1989) nr 1, s. 155–160. Dostrzeżenie w frazie *gennēthē(i) eks hýdatos* rzeczywistości naturalnych narodzin postulowano już wcześniej. Zob. m.in. R. Fowler, *Born of Water and Spirit (Jn 3:5)*, „Expository Times” 82 (1971), s. 159; D. G. Spriggs, *Meaning of Water in John 3, 5*, „Expository Times” 85 (1974), s. 150.

46 Zob. Z. C. Hodges, *Water and Spirit – John 3, 5*, „Bibliotheca Sacra” 135 (1978), s. 212–213.

Natomiast Frédéric Godet i Brooke F. Westcott twierdzili, że rzeczywistość wody należy odnieść do chrztu nawrócenia, którego udzielał Jan Chrzciciel⁴⁷. Donald W. B. Robinson uważał, że „woda” w tym miejscu może symbolizować religię starotestamentalną⁴⁸. Niektórzy nawet wysuwali sugestię, że „woda” reprezentuje Torę (czyli Prawo), lub też całą tradycję i nauczanie żydowskie o Bogu⁴⁹.

Dość ciekawą interpretację poszczególnych elementów zawartych w frazie *gennēthē(i) eks hýdatos kaí pneúmatos* podaje Bogusław Górka. Na podstawie swoich badań stwierdził, że najwłaściwszą jest tak zwana „interpretacja inicjacyjna”. Według niego wyrażenie „z wody i ducha” przywodzi na myśl całość akcji porodowej, która rozpoczyna się od momentu odpływania wód porodowych, co miałyby symbolizować termin „woda”, a kończy się w chwili samodzielnego oddechu noworodka, co z kolei symbolizowałoby pojęcie *pneúma*, które w takim kontekście należałoby tłumaczyć jako „oddech”. Mielibyśmy zatem do czynienia z pojedynczymi, naturalnymi narodzinami⁵⁰, które z kolei przywoływałyby rzeczywistość nadprzyrodzoną. Chodziłoby więc o perspektywę inicjacji dokonanej przez Boga w historii zbawienia: Bóg po upływie etapu prenatalnego (Stary Testament) wywołuje „skurcze porodowe”, aby urodziło się „zgromadzenie pierworodnych” (Hbr 12, 23); „wody porodowe poczynają odpływać”, gdy na arenie dziejów pojawia się Jan Chrzciciel; akcję porodową doprowadza do końca Jezus, kiedy to wspólnota Jego uczniów przechodzi przez „kanał rodny” („przez wiele ucisków trzeba wam wejść” – Dz 14, 22) w przestrzeń królestwa Bożego, w którym zacznie ona oddychać nowym oddechem w dniu Pięćdziesiątnicy, czyli Duchem Świętym⁵¹.

47 Opinie te przytacza za wymienionymi autorami Donald Carson. Zob. D.A Carson, *The Gospel according to John*, Grand Rapids, Michigan 1991, s. 192n (The Pillar New Testament Commentary).

48 Zob. D.W. B. Robinson, *Born of Water and Spirit. Does John 3:5 refer to Baptism?*, „Reformed Theological Review” 25 (1966), s. 20–21.

49 Zob. D.A. Carson, *The Gospel according to John*, s. 193.

50 Autor tej interpretacji odwołuje się do artykułu: M. Pamment, *John 3:5: „Unless one is born of water and the Spirit, He cannot enter the kingdom of God”*, „Novum Testamentum” 25 (1983), s. 190. Jako argument przemawiający za jego teorią podaje między innymi przekazy starożytne, mówiące o narodzinach, które ujmowane były w dobitnych metaforach wody, wody i krwi lub też samej krwi, przywołujących obraz owych akcji porodowych.

51 Zob. B. Górka, „Z wody i Ducha” (J 3, 5). *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, Kraków 2001, s. 93–110; B. Górka, *Inicjacja w życie wieczne w Ewangelii św. Jana. Struktura inicjacji w świetle J 1, 10–12; 3, 1–21; 5, 1–47; 20, 30–31*, Gdańsk 2005, s. 78–80.

Od czasów starożytności chrześcijańskiej natomiast w wymienionych w Ewangelii Jana 3, 5 dwu elementach: „woda” i „duch”, widziano w sposób symboliczny konieczność dwóch warunków wejścia do królestwa Bożego, sformułowanych przez poszczególne wyrażenia: „woda” może być odpowiednikiem przyjęcia Imienia Syna Bożego (zob. Hermas, *Pastor*, lib. *Similitudines* IX, 12, 4. 5. 8; 15, 2⁵²), natomiast „duch” – przyjęcia usposobienia dziewic i ich cnót (zob. Hermas, *Similitudines* IX, 13, 3⁵³) oraz pójści drogą Przykazań (zob. Hermas, *Similitudines* IX, 14, 5⁵⁴). Idąc niejako po tej linii I de la Potterie widzi w „wodzie” i „duchu” odpowiednio chrzest i wiarę jako dwa fundamentalne warunki inicjacji chrześcijańskiej⁵⁵.

W innym natomiast nurcie patrystycznym, reprezentowanym przez Jana Chryzostoma, Teodora z Mopsuestii, Ambrożego, Cyryla Aleksandryjskiego, Bazylego, Cyryla Jerozolimskiego, „woda” była postrzegana jako „przyczyna instrumentalna”, czyli narzędzie Ducha: przyjmowała moc do uświęcania dzięki skuteczności Ducha Świętego⁵⁶.

Rozstrzygnięcia kwestii dotyczącej relacji, jaka zachodzi pomiędzy terminami *hýdōr* i *pneúma*, może także dostarczać analiza znaczenia partykuły *kaí*, która może występować w funkcji wyjaśniającej (tzw. *kaí epexegeticum*) lub koordynującej. W pierwszym przypadku frazę *gennēthē(i) eks hýdatos kaí pneúmatos* można by tłumaczyć: „z wody, to znaczy Ducha”. Woda pełniłaby więc rolę symbolu Ducha Świętego. Natomiast w drugim przypadku *kaí*, koordynując oba te pojęcia, nadawałoby badanej frazie brzmienie: „z wody Ducha”, „wody pochodzącej od Ducha”⁵⁷.

Najlepszym jednak rozwiązaniem tej kwestii – jak przedstawia Donald A. Carson – wydaje się analiza frazy *gennēthē(i) eks hýdatos kaí pneúmatos* w kontekście całej perykopy, a zwłaszcza wypowiedzi Jezusa (zob. J 3, 3. 5. 6. 10). Przy interpretacji w. 5, stwierdza, że należy wziąć pod uwagę trzy faktory:

52 Zob. S. Clementis I, *Ponificis Romani, opera omnia* [...] *accedunt S. Barnabae Apostoli Epistola catholica, S. Hermae Pastor* [...], t. 2, ed. J.-P. Migne, Petit-Montrouge 1857, kol. 991, 993 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, 2).

53 Zob. S. Clementis I, *Ponificis Romani, opera omnia*, kol. 991.

54 Zob. S. Clementis I, *Ponificis Romani, opera omnia*, kol. 993.

55 Zob. I. de la Potterie, *Naître de l'eau et naître de l'Esprit. Le texte baptismal de Jn 3, 5*, „Science Ecclésiastiques” 14 (1962), s. 420, 439.

56 Zob. M. Vellanickal, *The Divine Sonship of Christians in the Johannine Writings*, Rome 1977, s. 181–186 (Analecta Biblica, 72).

57 Na temat znaczenia partykuły *kaí* zob. A. Paciorek, *Elementy składniowe biblijnego języka greckiego*, Kielce 2001, s. 131–133 (Studia Biblica, 2).

wyrażenie paralelne – *gennēthē(i) ánōthen* (w. 3)⁵⁸, które wskazuje na jedność aktu wyrażonego czasownikiem *gennáo*; przyimek *ek* rządzący oboma terminami, które w ten sposób połączone stanowią swego rodzaju konceptualną jedność⁵⁹; odwołanie się Jezusa do tradycji Starego Testamentu, którą Nikodem jako *ho didáskalos tou Israēl* („nauczyciel Izraela”) powinien znać (w. 10), a w konsekwencji od razu zrozumieć, że Jezus nawiązał do prorocznego nauczania na temat symboliki wody i roli Ducha w kontekście czasów mesjańskich, kiedy to – jak zostało wyżej przedstawione – miało nastąpić odnowienie, odrodzenie Izraela, który na nowo miał się stać „synem Jahwe”⁶⁰. Zrodzenie, o którym mówił Chrystus, mając swoją nadprzyrodzoną genezę (*ánōthen* – „z wysoka”), jest zatem dziełem Ducha, którego na podobieństwo obfitości źródeł wód udziela sam Bóg. Dlatego też frazę *gennēthē(i) eks hýdatos kaí pneúmatos* można by ująć w ramach figury stylistycznej zwanej hendiadysem⁶¹: oba te terminy odnosiłyby się zatem do jednej i tej samej

58 Axel Hammes jednoznacznie dostrzeża w w. 5 wariant w. 3: w miejsce *ánōthen* pojawia się fraza *eks hýdatos kaí pneúmatos*, natomiast czasownik *ideín* jest zastąpiony przez czasownik *eiseltheín*. Zob. A. Hammes, *Der Ruf ins Leben* Bodenheim 1997, s. 85 (Bonner Biblische Beiträge, 112). Są jednak próby oddzielnego interpretowania poszczególnych fraz. Przykładem tego może być pogląd Pedera Borgena, który interpretując ideę „narodzenia z wysoka” w świetle tradycji judaistycznej, odnosi do objawienia na górze Synaj: w tym kontekście wstąpienie Mojżesza na Synaj należałoby postrzegać jako powtórne (*ánōthen*) jego narodziny. Zob. P. Borgen, *Same Jewish Exegetical Traditions as Background for Son of Man Saying in John's Gospel (Jn 3, 13–14) and Context*, w: *Évangile de Jean. Sources, redaction, teologie*, éd. M. de Jonge, Leuven 1977, s. 254–258 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanensium, 44).

59 Kilian McDonnell, George T. Montague zauważają, że greckie słowo *hýdōr* („woda”) i *pneúma* („duch”) nie mają w tekście rodzajnika określonego i że obydwoma rządzi jeden przyimek *eks*, co wskazuje na bardzo ścisły związek między nimi. Zob. K. McDonnell, G. T. Montague, *Inicjacja chrześcijańska a chrzest w Duchu Świętym. Świadcstwa z pierwszych ośmiu wieków*, tłum. M. Górnicki, W. Kustra, Kraków 1997, s. 97.

60 Zob. D. A. Carson, *The Gospel according to John*, s. 194; R. E. Brown, *The Gospel according to John I–XII*, s. 139.

61 Zob. J. E. Morgan-Wynne, *References to Baptism in the Four Gospel*, w: *Baptism, the New Testament and the Church. Historical and Contemporary Studies In Honor of R. E. O. White*, eds. S. E. Porter, A. R. Cross, Sheffield 1999, s. 122 (Journal for the Study of the New Testament, 171). Tadeusz Burzyński widzi tutaj natomiast paralelizm syntetyczny obu dopełniających się przyczyn: wody i Ducha. Zob. T. Burzyński, *Sens narodzin w teologii św. Jana (J 3, 3–10)*, w: *Prorok potężny czynem i słowem. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Józefowi Kudasiwiczowi z okazji 70. rocznicy urodzin*, red. B. Szier-Kramarek, G. Kramarek, K. Mielcarek, Lublin 1997, s. 153–154. Niektórzy egzegeci wykluczają natomiast możliwość

rzeczywistości narodzin duchowych, przy czym wyeksponowany element, jakim jest woda, miałaby za zadanie dookreślenie okoliczności, w których dokonywało się owo „zrodzenie z wody i Ducha”⁶².

Baptyzmalny wymiar formuły *gennēthē(i) eks hýdatos kai pneúmatos*

Przystępując do dokładnego określenia charakteru „narodzin”, o których jest mowa w całym dialogu Jezusa z Nikodemem, należy zauważyć, że owe „narodziny”, stanowiące konieczny warunek „wejścia”, czy też „widzenia” królestwa Bożego (zob. J 3, 3. 5), wyrażone są czasownikiem w formie aorystu (*gennēthē[i]*), co wskazuje, iż stanowią one jednorazowe wydarzenie, dokonane w przeszłości. Pojawiające się natomiast *participium perfecti* (zob. J 3, 6. 8) czasownika *gennáō* wyraża trwanie skutków zaistniałej czynności owego „narodzenia”, które dokonało się w przeszłości. Na podstawie zatem gramatycznej analizy⁶³ form można zauważyć, że autor czwartej Ewangelii, pisząc o „narodzinach z góry”, „narodzinach z wody i Ducha”, miał na myśli konkretne wydarzenie, posiadające trwałe skutki po jego zaistnieniu. Aby z kolei dookreślić charakter tych „narodzin”, posłużył się okolicznikami: *ánōthen* (w. 3), *eks hýdatos kai pneúmatos* (w. 5), a także *ek tou pneúmatos* (w. 6).

Przedstawione w ten sposób „narodziny” stały się powodem do różnych interpretacji wśród egzegetów, którzy zasadniczo podzielili się na dwie grupy: pierwszą grupę stanowią ci, którzy w perykopie widzą odniesienie do sakramentu chrztu; drugą zaś ci, którzy takiego odniesienia nie dostrzegają,

interpretacji frazy *eks hýdatos kai pneúmatos* jako hendiadys. Zob. H. Thyen, *Das Johanne-sevangelium*, Tübingen 2005, s. 193 (Hendbuch zum Neuen Testament, 6).

62 Janusz Kręcidło zauważa, że w wyrażeniu *eks hýdatos kai pneúmatos*, stanowiącym *hapax legomenon* Nowego Testamentu, „woda” może być rozumiana jako ekwiwalent „Ducha”, cała zaś fraza miałaby wówczas następujące tłumaczenie: „woda, która jest Duchem”. Morfem „woda” w formule *eks hýdatos kai pneúmatos* może przyjmować także charakter klauzuli wyjaśniającej i intertekstualnie otwartej na inne teksty, w których pojawia się termin *hýdōr* (J 2, 1–12: woda z Kany Galilejskiej; 4, 1–26: woda ze studni Jakuba; 7, 37–39: źródło żywej wody). Zob. J. Kręcidło, *Duch Święty i Jezus w Ewangelii Świętego Jana. Funkcja pneumatologii w chrystologicznej strukturze czwartej Ewangelii*, Częstochowa 2006, s. 92–93 (Series Biblica Paulina, 2). Por. S. Mędała, *Ewangelia według Świętego Jana*, s. 418.

63 Zob. M. Auerbach, M. Golias, *Gramatyka grecka*, Warszawa 1985, s. 185, 187, 198.

zaprzeczając wręcz jakiegokolwiek sakramentalnej interpretacji tego tekstu⁶⁴. Różnice w poglądach dotyczących tej kwestii – jak zostało wyżej przedstawione – zarysowują się już na płaszczyźnie interpretacji symboliki wody i znaczenia terminu *pneúma*, a także dotyczą określenia wzajemnej relacji tych terminów, powiązanych spójnikiem *kaí* w ramach jednego wersetu. Jak zauważył George R. Murray-Beasley, najbardziej podstawowym powodem, dla którego niektórzy egzegeci odrzucają możliwość odniesienia obrazu przedstawionych przez Jezusa „narodzin” do rzeczywistości chrztu, jest traktowanie wzmianki o „wodzie” (*eks hýdatos*) w w. 5 jako późniejszego dodatku najwcześniejszych kopistów lub redaktorów tej Ewangelii⁶⁵.

Biorąc jednak pod uwagę tak zwane *Wirkungsgeschichte* tekstu Ewangelii Jana 3, 3. 5, można zauważyć – jak to przedstawił Michael Mees⁶⁶ – że już w czasach patrystycznych komentatorzy na ogół jednoznacznie interpretowali ten tekst jako odnoszący się do sakramentu chrztu. Przykładem tego mogą być pisma Cypriana, który, wychodząc od ww. 5 i 6 oraz łącząc je z całym szeregiem cytatów, wskazywał na chrzest jako konieczny warunek wejścia do królestwa Bożego (zob. Cyprianus, *Ad Quirinum testimonia adversus Iudaeos* 3, 25⁶⁷; a także Tertullianus, *De Baptismo* 13, 3⁶⁸). Podobne odniesienia znajdują się u Orygenesesa, który komentując w różnych miejscach w. 5, zauważył że

64 H. Klos, analizując poglądy wielu egzegetów co do kwestii dostrzegania przez nich odniesień do sakramentów w czwartej Ewangelii, wyróżnił kilka grup, reprezentujących poszczególne stanowiska: 1) antysakramentaliści i asakramentaliści (R. Bultmann, E. Lohse, G. Bornkamm, H. Köster, E. Schweizer); 2) spirytualizujący wykład sakramentów w czwartej Ewangelii (M. Barth, G. H. C. MacGregor); 3) podający sakramentalną interpretację tej Ewangelii (O. Cullmann, B. Vawer, A. Corell, W. Wilkens); 4) opowiadający się za sakramentalną symboliką Ewangelii Jana (J. Daniélou, P. Niewalda, R. E. Brown); 5) odznaczający się wyważonym sądem, co do kwestii odniesień do sakramentów w tej Ewangelii (W. Michaeli, R. Schnackenburg, C. K. Barrett, C. H. Dodd, C. H. Lindijer). Zob. H. Klos, *Die Sakramente im Johannesevangelium*, Stuttgart 1970, s. 11–44 (Stuttgarter Bibelstudien, 46). Por. B. Górka, „Z wody i Duchą” (J 3, 3. 5), s. 68. Poglądy na temat sakramentów w czwartej Ewangelii przedstawia także: R. E. Brown, *The Johannine Sacramentary Reconsidered*, „Theological Studies” 23 (1962), s. 183–206.

65 Zob. G. R. Beasley-Murray, *John*, s. 48.

66 Zob. M. Mees, *Das 3. Kapitel des Johannes-Evangeliums in frühchristlicher Sicht*, „Laurentianum” 27 (1986), s. 123–130. Zaprezentowano tu teksty patrystyczne dotyczące Ewangelii Jana 3, 5.

67 Zob. S. Cypriani *Episcopi Carthaginensis et martyris opera omnia* [...], ed. J.-P. Migne, Petit-Montrouge 1844, kol. 750D–751A (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 4).

68 Zob. *Quinti Septimii Florentis Tertulliani opera omnia*, cz. 1, t. 1, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1844, kol. 1215A (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 1).

stanowi on wyjaśnienie sakramentalnego działania (zob. Origenes, *Fragmenta e catenis in Ioannem* 36; Origenes, *Commentaria in Evangelium secundum Matthaëum* A 12)⁶⁹. Innym przykładem są pochodzące z IV wieku *Konstytucje Apostolskie* (*Constitutiones Apostolorum* v1, 15), w których autor, modyfikując nieco słowa z Ewangelii Jana 3, 5, umieścił ich chrzcielną interpretację: „Jeśli ktoś nie ochrzci się z wody i Ducha, nie wejdzie do Królestwa Niebieskiego”⁷⁰.

Jakkolwiek przytoczone wyżej próby patrystycznej interpretacji w. 5 z pewnością wyznaczają w jakimś stopniu kierunek określenia charakteru „narodzin”: *ánōthen, eks hýdatos kaí pneúmatos*, to jednak czymś istotnym wydaje się być analiza ww. 3 i 5 w kontekście całej czwartej Ewangelii. Przede wszystkim – jak sugerują egzegeci⁷¹ – należy uwzględnić wyłaniającą się z kontekstu dalszego działalność chrzcielną Jana Chrzciciela, o którym jest mowa zarówno w poprzedzającym perykopę 3, 1–21 rozdziale pierwszym (zob. J 1, 19–34), jak i w bezpośrednio następującym po tej perykopie fragmencie 3, 22–36⁷². Wzmiankę o „chrzcie wodą”, jakiego udzielał Jan Chrzciciel, i jego stwierdzenie, że Ten, na którym spocznie zstępujący Duch, będzie „chrzcił Duchem Świętym” (zob. J 1, 33), zdaniem Gryglewicza, można odnieść do wypowiedzi Jezusa, zawartej w Janowej Ewangelii 3, 3. 5⁷³. Na zasadzie pewnej analogii można także stwierdzić, że jak Jan Chrzciciel był jedynie poprzednikiem zapowiadającym Chrystusa, tak jego chrzest stanowił zapowiedź doskonalszej rzeczywistości chrztu, którego istotnym czynnikiem działającym miała być nie tyle woda, ile symbolizowany przez nią Duch Święty⁷⁴. Stąd też chrzest

69 Zob. Origenes, *Matthäuseklärung*, 1: *Die Griechisch erhaltenen Tomoi*, red. E. Benz, E. Klostermann, Leipzig 1935 (*Die Griechischen Christlichen Schriftsteller*, 10), 511, 13nn; *Origenis opera omnia*, t. 3, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1862, kol. 1617A (*Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, 13).

70 Zob. „Eán mé tis baptisthḗ(i) eks hýdatos kaí pneúmatos ou mé eisélthḗ(i) eis tén basileían ouranón” (*Constitutiones Apostolorum*, w: *S. Clementis I, Pontificis Romani, opera omnia*, t. 1, ed. J.-P. Migne, Petit-Montrouge 1985, kol. 948 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, 1)).

71 Zob. R. E. Brown, *The Gospel according to John I–XII*, s. 143.

72 Zob. W. C. Grese, „Unless One is Born Again”: *The Use of a Heavenly Journey in John 3*, „*Journal of Biblical Literature*” 107 (1988) nr 4, s. 687.

73 Zob. F. Gryglewicz, *Dwie wzmianki o chrzcie w Ewangelii św. Jana*, s. 69.

74 Idea wyższości chrztu Jezusa nad Janowym może mieć swoje reminiscencje w Ewangelii św. Jana 3, 22–36, gdzie przedstawiony jest spór dotyczący chrzcielnej działalności Jezusa. Jak zauważa Brown, przedstawiona scena owej kontrowersji nie stanowi odzwierciedlenia ścisłej chronologii wydarzeń związanych z działalnością Jezusa. Może natomiast odzwierciedlać relacje pomiędzy ruchem Jana Chrzciciela a rozwijającym się chrześcijaństwem. W tak

Jana, będący rytmem oczyszczającym z grzechu i dający możliwość przyjmującemu rozpoczęcia nowego życia, układa się niejako w paraleli z „narodzinami”, stanowiącymi – jak podkreśla Jezus (J 3, 6) – początek nowej egzystencji, której czynnikiem sprawczym jest Duch Święty⁷⁵. Zapowiadany zatem przez Jana Chrzciciela „chrzest Duchem Świętym” ma swoją realizację w wydarzeniu, które Jezus określił jako „narodziny”, mające swoje źródło *ánōthen*, czyli w zstępującym „z wysoka” Duchu, pochodzącym od Ojca⁷⁶. Stanisław Mędała natomiast, komentując w. 33 pierwszego rozdziału Janowej Ewangelii, jednoznacznie wyraża przekonanie, że ewangelista, gdy wkłada w usta Jana Chrzciciela wypowiedź o Jezusie jako Tym, „który chrzci Duchem Świętym”, daje do zrozumienia, iż włączenie w sferę życia Bożego dokonuje się w sakramencie chrztu przez działanie Ducha Świętego⁷⁷. Wyrażenie Jana Chrzciciela: „chrzest Duchem Świętym” zdaje się bowiem zawierać kluczowe terminy, pojawiające się również w rozdziale 3, 3. 5: *hýdōr* – gdyż na ogół praktyki chrzcielne opierały się na rytach związanych z wodą; *pneúma* – termin dotyczący Ducha Świętego oraz *ánōthen*, które w pewnym sensie odnosi się do rzeczywistości zstępowania Ducha pochodzącego od Ojca.

Kolejnym czynnikiem ułatwiającym określenie „nadprzyrodzonych narodzin” jest przedstawiona wyżej relacja pomiędzy „wodą” a „Duchem” (J 3, 5)⁷⁸. Woda, która przez oczyszczenie (por. Ps 51, 2. 7; Za 13, 1; Ef 5, 26) uwypukla negatywny aspekt „narodzin”, wraz z Duchem, wskazującym natomiast pozytywną stronę, czyli nowe stworzenie⁷⁹, odnosi się do tej samej rzeczywistości,

.....
 zredagowanej scenie, w której Jan Chrzciciel podkreślał wyższość Jezusa względem siebie, być może autor czwartej Ewangelii chciał ukazać – w obliczu istniejącego sporu w obrębie Janowego Kościoła – doskonałszy wymiar pochodzącego od Jezusa chrztu. Zob. R. E. Brown, *The Gospel according John I–XII*, s. 143.

75 Zob. A. Jankowski, *Łaska dziecięstwa Bożego chrześcijan w teologii św. Jana*, „Ateneum Kapłańskie” 49 (1957) z. 291, s. 33.

76 O pochodzeniu Ducha Świętego (Parakleta) od Ojca poucza w czwartej Ewangelii sam Jezus. Zob. np. J 14, 16. 26; 15, 26.

77 Zob. S. Mędała, *Chwała Chrystusa (Ewangelia według św. Jana)*, w: *Ewangelia św. Jana. Listy powszechne. Apokalipsa*, red. R. Bartnicki i in., Warszawa 1992, s. 33 (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych, 10).

78 Kręcidło zauważa, że Nowy Testament czternaście razy łączy tematykę wody i ducha. W dziesięciu przypadkach natomiast powiązanie to dotyczy mowy o chrzcie: Mt 3, 11. 16; Mk 1, 8. 10; Łk 3, 16; J 1, 33; Dz 1, 5; 8, 39; 10, 47; 11, 16. Zob. J. Kręcidło, *Duch Święty i Jezus w Ewangelii Świętego Jana*, s. 93.

79 Zob. G. H. C. MacGregor, *John*, New York 1950, s. 27 (The Moffat New Testament Commentary, 4).

którą jest moment chrztu, będący fundamentalnym wymogiem, aby stać się chrześcijaninem⁸⁰. Pomijając jednak zasygnalizowane wcześniej wszelkie kontrowersje na temat sakramentalnego wymiaru tekstu Ewangelii Jana 3, 3. 5, należy zauważyć, że autor czwartej Ewangelii skupia się nie tyle na kwestii ustanowienia sakramentu chrztu, czy też jego rytu, ile raczej na jego skutkach, które mając swoje odniesienie do zbawczego dzieła Chrystusa⁸¹, są owocami działania Ducha Świętego⁸². Stąd też – jakkolwiek w pierwotnej rozmowie pouczenie Jezusa skierowane do Nikodema mogło być skupione przede wszystkim na rzeczywistości „nadprzyrodzonych narodzin”, które w Starym Testamencie posiadały swoją paralelę w nowym stworzeniu, mającym być dziełem Ducha – to dla wspólnoty pierwotnego Kościoła tekst ten brzmiał jednoznacznie jako odniesienie do chrztu sakramentalnego⁸³. Świadczy o tym z pewnością terminologia, którą posługiwano się w pierwotnej katechezie na temat chrztu. W tradycji chrześcijańskiej bowiem na ogół woda oznaczała chrzest sakramentalny, czego przykładem są słowa Listu do Efezjan: „Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo” (Ef 5, 26). Wzmianka o „wodzie, której towarzyszy słowo”, przez egzegetów interpretowana była jednoznacznie jako rzeczywistość chrztu, podczas którego miało miejsce owo oczyszczenie⁸⁴. Również idea „rodzenia się na nowo” zawiera w sobie chrzcielną aluzję. Przykładem tego może być wyjaśnienie zawarte w Liście do Tytusa „z miłosierdzia swego zbawił nas przez obmycie odradzające⁸⁵ i odnawiające w Duchu Świętym” (Tt 3, 5), gdzie pojawiające się oba elementy „woda” i „Duch Święty”

80 Zob. T. Burzyński, *Sens narodzin w teologii św. Jana (J 3, 3–10)*, s. 154.

81 Por. M. Bednarz, *Pisma św. Jana*, Tarnów 2004, s. 115 (Academica, 18).

82 Duch Święty jest Tym, z którego jesteśmy zrodzeni w duchowy sposób w wodach chrztu. Por. S. M. Schneiders, *Born Anew*, „Theology Today” 44 (1987), s. 194.

83 Zob. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, t. 1, s. 383. Z tej racji niektórzy autorzy uważają, że odniesienie do sakramentu chrztu ma charakter drugorzędny. Zob. T. L. Brodie, *The Gospel according to John. A Literary and Theological Commentary*, New York–Oxford 1993, s. 197.

84 Zob. np. J. Gnilka, *Epheserbrief*, Freiburg 1971, s. 282 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 10/2).

85 Paweł na określenie chrztu posługuje się tutaj pojęciem „obmycie odradzające” (*paliggenesia*), zaczerpnięte z religii hellenistycznych. Zob. R. A. Wild, *Listy pasterskie*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R. E. Brown, J. J. Fitzmyer, R. E. Murphy, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2004, s. 1455 (Prymasowska Seria Biblijna, 17); J. W. Bae *Wiedergeburt im Johannesevangelium*, Tübingen 2003, s. 83–84.

stanowią zasadę nowego życia. Podobną metaforą związaną z rodzeniem posłużył się autor w Pierwszym Liście św. Piotra, gdzie mowa jest o człowieku, który przez chrzest rodzi się do nowego życia (zob. 1 P 1, 3. 23), a jako świeżo ochrzczony nazwany jest „niedawno narodzonym niemowlęciem” (1 P 2, 2)⁸⁶.

Analizując nadto fragmenty pism Nowego Testamentu dotyczące chrztu, można zauważyć także pewną zbieżność, która dotyczy roli Ducha Świętego w momencie dokonywania się sakramentalnej rzeczywistości chrztu. Świadczą o tym przytoczone przykłady z listów Pawłowych (Ef 5, 26; Tt 3, 5), w których to Duch Święty jawi się jako przyczyna sprawcza zaistniałego „oczyszczenia”, czy też „odrodzenia”. Dokładnie kwestia ta została wyjaśniona przez Pawła Apostoła, który napisał, że „wszyscy w jednym Duchu zostaliśmy ochrzczeni” i że „wszyscyśmy też zostali napojeni jednym Duchem” (1 Kor 12, 13). Wzmianka o „chrzcie w jednym Duchu”, zdaniem Kazimierza Romaniuka, jest bezpośrednim nawiązaniem do słów Jana Chrzciciela o Jezusowym „chrzcie Duchem Świętym” (J 1, 33), zaś „napojenie Duchem”, wyrażone czasownikiem *potídzō* odnoszącym się do idei „picia wody”, nawiązuje do słów proroka Joela mówiącego o „wylaniu Ducha na wszelkie ciało” (Jl 3, 1)⁸⁷. Stąd też można wysnuć wniosek, że przedstawione przez Jezusa „narodziny” (J 3, 5), wyjaśnione jeszcze w wierszu następnym, podczas których istotną rolę odgrywa Duch Święty, z pewnością odnoszą się do chrztu sakramentalnego.

Przytoczone wyżej argumenty zdają się potwierdzać tezę, że przedstawione w Ewangelii Jana 3, 3.5 „nadprzyrodzone narodziny” mają odniesienie do sakramentu chrztu⁸⁸. Trzeba wszakże pamiętać, że opisu zawartego w perykopie dotyczącej rozmowy Jezusa z Nikodemem – jak to zauważyli niektórzy egzegeci – nie należy traktować jako relacji dotyczącej ustanowienia sakramentu chrztu albo podawania szczegółów związanych ze stroną rytualną,

86 Zob. F. Gryglewicz, *Pierwotna liturgia chrztu św. jako źródło Pierwszego Listu św. Piotra*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 11 (1958) nr 3, s. 206–210; R. McDonnell, G. T. Montague, *Inicjacja chrześcijańska a chrzest w Duchu Świętym*, s. 86–88.

87 Zob. K. Romaniuk, *Sakramentologia biblijna. Zarys teologii sakramentów dla teologów, katechetów, duszpasterzy*, Warszawa 1994, s. 24.

88 Zob. J. W. Bae, *Widergeburt im Johannesevangelium*, s. 142–149. Peter Ellis zauważył nadto, że perykopa o rozmowie Jezusa z Nikodemem precyzuje dokładniej w stosunku do Ewangelii św. Jana 1, 12–13 okoliczności stawiania się „dziećmi Bożymi”. Zob. P. F. Ellis *The Genius of John. Composition-Critical Commentary on the Fourth Gospel*, Collegeville 1994, s. 24–25.

gdyż zamiarem autora czwartej Ewangelii było zasadniczo ukazanie skutków zbawczego działania tegoż sakramentu.

* * *

Naturalne walory wody (*hýdōr*), odkrywane szczególnie w warunkach Starożytnego Bliskiego Wschodu, dały podstawę do jej metaforycznego, symbolicznego ujęcia w tradycji Starego Testamentu. Udzielanie jej oznacza zatem obdarzanie kogoś życiem oraz wszelkiego rodzaju dobrodziejstwem. W ujęciu teologicznym udzielanie wody symbolizuje udzielanie wszelkiego błogosławieństwa, którego pełni oczekiwano w czasach mesjańskich. Woda nabrała szczególnego znaczenia także w kontekście oczyszczeni rytualnych: obmycie wodą oznaczało obmycie duchowe na gruncie moralnym. W Starym Testamencie uwidacznia się również powiązanie wody (*hýdōr*) z rzeczywistością ducha (*pneúma*) (zob. Iz 44, 3; Ez 36, 25–27; Jl 3, 1–2). W tym kontekście „duch” (hebr. *rúah*) był postrzegany jako pochodzący od Boga dar udzielony człowiekowi (hebr. *rúah YHWH*; *rúah ’ēlōhîm*). Ścisły związek „wody” i „Ducha” został przedstawiony w czwartej Ewangelii (zob. J 7, 37–39). Biorąc pod uwagę relacje pomiędzy „wodą” a „Duchem” w kontekście całej tradycji biblijnej, a zwłaszcza omawianej Ewangelii, można przyjąć, że we frazie *gennēthē(i) eks hýdatos kaí pneúmatos* oba terminy: *hýdōr* i *pneúma*, odnoszą się do tej samej rzeczywistości, czyli duchowych (nadprzyrodzonych) narodzin, których sprawcą jest Duch. Wyeksponowany element, jakim jest „woda”, ma za zadanie dookreślenie okoliczności, w których dokonuje się owo „zrodzenie z wody i Ducha”. Okoliczności te zachodzą w przypadku sakramentu chrztu. Należy jednak pamiętać, że perykopa o rozmowie Jezusa z Nikodemem nie jest relacją na temat ustanowienia sakramentu chrztu ani opisem jego strony rytualnej. Autor czwartej Ewangelii miał na celu przede wszystkim ukazanie skutków zbawczego działania tego sakramentu.

Bibliografia

- Auerbach M., Golias M., *Gramatyka grecka*, Warszawa 1985.
 Bae J. W., *Wiedergeburt im Johannesevangelium*, Tübingen 2003.
 Beasley-Murray G. R., *John*, Nashville 1999 (Word Biblical Commentary, 36).
 Bednarz M., *Pisma św. Jana*, Tarnów 2004 (Academica, 18).

- Benoit P., *Natchnienie i objawienie*, tłum. D. Eska, „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1 (1965/1966) nr 1–10, s. 687–697.
- Boismard M.-É., *Woda*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 1058–1062.
- Borgen P., *Same Jewish Exegetical Traditions as Background for Son of Man Saling in John’s Gospel (Jn 3, 13–14) and Context*, w: *Évangile de Jean. Sources, redaction, teologie*, éd. M. de Jonge, Leuven 1977, s. 243–258 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanensium, 44).
- Brodie T. L., *The Gospel according to John. A Literary and Theological Commentary*, New York–Oxford 1993.
- Brown R. E., *The Gospel according to John I–XII*, Garden City, New York 1980 (Anchor Bible, 29).
- Brown R. E., *The Johannine Sacramentary Reconsidered*, „Theological Studies” 23 (1962), s. 183–206.
- Burzyński T., *Sens narodzin w teologii św. Jana (J 3, 3–10)*, w: *Prorok potężny czynem i słowem. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Józefowi Kudasiewiczowi z okazji 70. rocznicy urodzin*, red. B. Szier-Kramarek, G. Kramarek, K. Mielcarek, Lublin 1997, s. 149–163.
- Carson D. A., *The Gospel according to John*, Grand Rapids 1991 (The Pillar New Testament Commentary).
- Cothenet É., *Le Saint Esprit dans le corpus johannique*, w: *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, t. 11, z. 61, éd. J. Briend, É. Cothenet, Paris 1988, kol. 378.
- Dodd C. H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953.
- Ellis P. F., *The Genius of John. Composition-Critical Commentary on the Fourth Gospel*, Collegeville 1994.
- Filipiak M., *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979 (Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego, 50).
- Fowler R., *Born of Water and Spirit (Jn 3:5)*, „Expository Times” 82 (1971), s. 159.
- Goppelt L., *ὕδωρ*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 8, eds. G. Kittel, G. Friedrich, trans. G. W. Bromiley, Grand Rapids 1983, s. 314–333.
- Górka B., *Inicjacja w życie wieczne w Ewangelii św. Jana. Struktura inicjacji w świetle J 1, 10–12; 3, 1–21; 5, 1–47; 20, 30–31*, Gdańsk 2005.
- Górka B., *„Z wody i Ducha” (J 3, 5). Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, Kraków 2001.
- Gnilka J., *Epheserbrief*, Freiburg 1971 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 10/2).

- Grese W. C., „*Unless One is Born Again*”: *The Use of a Heavenly Journey in John 3*, „*Journal of Biblical Literature*” 107 (1988) nr 4, s. 677–693.
- Gryglewicz F., *Dwie wzmianki o chrzcie w Ewangelii św. Jana*, „*Collectanea Theologica*” 37 (1967) nr 1, s. 66–76.
- Gryglewicz F., *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1974 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 3/3).
- Gryglewicz F., *Jan o Duchu Świętym*, w: F. Gryglewicz, *Jezusowe przemówienia w Czwartej Ewangelii*, Kraków 1985, s. 136–148.
- Gryglewicz F., *Pierwotna liturgia chrztu św. jako źródło Pierwszego Listu św. Piotra*, „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*” 11 (1958) nr 3, s. 206–210.
- Hodges Z. C., *Water and Spirit – John 3, 5*, „*Bibliotheca Sacra*” 135 (1978), s. 206–220.
- Homerski J., *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1979 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 3/1).
- Homerski J., *Źródło wody żywej w prorockich tekstach eschatologicznych*, „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*” 21 (1974) nr 1, s. 15–24.
- Hammes A., *Der Ruf ins Leben*, Bodenheim 1997 (Bonner Biblische Beiträge, 112).
- Jankowski A., *Łaska dziecięctwa Bożego chrześcijan w teologii św. Jana*, „*Ateneum Kapłańskie*” 49 (1957) z. 291, s. 26–42.
- Kamleh E., *Geist – πνεῦμα*, w: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, t. 1, Hrsg. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, Wuppertal 1979, s. 479–489.
- Keener C. S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. wyd. pol. K. Bardski, W. Chrostowski, Warszawa 2000 (Prymasowska Seria Biblijna, 16).
- Kleinknecht H. et al., *πνεῦμα etc.*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 4, ed. G. Kittel, trans. G. W. Bromiley, Grand Rapids 1983, s. 332–455.
- Klos H., *Die Sakramente im Johannesevangelium*, Stuttgart 1970 (Stuttgarter Bibelstudien, 46).
- Koehler L., Baumgartner W., Stamm J. J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, t. 1–2, red. wyd. pol. P. Dec, Warszawa 2008 (Prymasowska Seria Biblijna).
- Kręcidło J., *Duch Święty i Jezus w Ewangelii Świętego Jana. Funkcja pneumatologii w chrystologicznej strukturze czwartej Ewangelii*, Częstochowa 2006 (Series Biblica Paulina, 2).
- Kudasiewicz J., „*Rola Ducha Świętego w dziejach zbawienia*”, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 6, red. L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz, Lublin 1983, s. 45–80.

- Langkammer H., *Chrystocentryczne akcenty w parakletologii Janowej*, „Roczniki Teologiczne” 46 (1999) nr 1, s. 63–75.
- MacGregor G. H. C., *John*, New York 1950 (The Moffat New Testament Commentary, 4).
- McDonnell K., Montague G. T., *Inicjacja chrześcijańska a chrzest w Duchu Świętym. Świadectwa z pierwszych ośmiu wieków*, tłum. M. Górnicki, W. Kustra, Kraków 1997.
- Mees M., *Das 3. Kapitel des Johannes-Evangeliums in frühchristlicher Sicht*, „Laurentianum” 27 (1986), s. 123–130.
- Mędała S., *Chwała Chrystusa (Ewangelia według św. Jana)*, w: *Ewangelia św. Jana. Listy powszechne. Apokalipsa*, red. R. Bartnicki i in., Warszawa 1992, s. 13–59 (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych, 10).
- Mędała S., *Ewangelia według Świętego Jana. Rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2010 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 4/1).
- Morgan-Wynne J. E., *References to Baptism in the Four Gospel*, w: *Baptism, the New Testament and the Church. Historical and Contemporary Studies in Honor of R. E. O. White*, eds. S. E. Porter, A. R. Cross, Sheffield 1999, s. 116–135 (Journal for the Study of the New Testament, 171).
- North R. S. J., *חַדָּשׁ chād̄hāsh [dād̄āš] חֹדֶשׁ new; month*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 4, eds. G. J. Botterweck, H. Ringgren, trans. D. E. Green, Grand Rapids, Cambridge 1997, s. 225–244.
- Origenis opera omnia*, t. 3, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1862 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, 13).
- Paciorek A., *Człowiek bez Chrystusa w soteriologii Listu św. Pawła do Rzymian*, Tarnów 1995 (Instytut Teologiczny w Tarnowie. Rozprawy naukowe, 1).
- Paciorek A., *Elementy składniowe biblijnego języka greckiego*, Kielce 2001 (Studia Biblica, 2).
- Paciorek A., *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000.
- Pamment M., *John 3:5: „Unless one is born of water and the Spirit, He cannot enter the kingdom of God”*, „Novum Testamentum” 25 (1983), s. 189–190.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1997 (Prymasowska Seria Biblijna, 3).
- Potterie I. de la, *Męka Jezusa Chrystusa według Ewangelii Jana*, Kraków 2006.
- Potterie I. de la, *Naitre de l'eau et naitre de l'Esprit. Le texte baptismal de Jn 3, 5*, „Science Ecclésiastiques” 14 (1962), s. 417–451.

- Propp W. H., *Woda*, tłum. P. Pachciarek, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, konsult. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 1996, s. 803–804 (Seria Biblijna „Vocatio”).
- Quinti Septimii Florentis Tertulliani opera omnia*, cz. 1, t. 1, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1844, kol. 1215A (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 1).
- Rakocy W., *Faryzeusze. Historia — ewangelie*, Lublin 2002.
- Robinson D. W. B., *Born of Water and Spirit. Does John 3:5 refer to Baptism?*, „Reformed Theological Review” 25 (1966), s. 15–23.
- Romaniuk K., *Sakramentologia biblijna. Zarys teologii sakramentów dla teologów, katechetów, duszpasterzy*, Warszawa 1994.
- Rosłon J. W., *Zbawienie według Ewangelii św. Jana*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1976, s. 183–195.
- S. *Cypriani Episcopi Carthaginensis et martyris opera omnia* [...], ed. J.-P. Migne, Petit-Montrouge 1844 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 4).
- S. *Clementis I, Ponificis Romani, opera omnia*, t. 1, ed. J.-P. Migne, Petit-Montrouge 1985 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, 1).
- S. *Clementis I, Ponificis Romani, opera omnia* [...] *accedunt S. Barnabae Apostoli Epistola catholica, S. Hermae Pastor* [...], t. 2, ed. J.-P. Migne, Petit-Montrouge 1857 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, 2).
- Schnackenburg R., *Das Johannesevangelium. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1–4*, Freiburg–Basel–Wien 1965 (Herder Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 4/1).
- Schneiders S. M., *Born Anew*, „Theology Today” 44 (1987), s. 189–196.
- Spriggs D. G., *Meaning of Water in John 3, 5*, „Expository Times” 85 (1974), s. 149–150.
- Szojda D., *Symbolika wody w pismach św. Jana Ewangelisty i w Qumran*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 13 (1966) nr 1, s. 105–121.
- Szojda D., *Znaczenie wody żywej*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1976, s. 161–167.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1990.
- Tengström S., Fabry H. J., רוּחַ *rûah spirit, wind*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 13, eds. G. J. Botterweck, H. Ringgren, H. J. Farby, trans. D. E. Green, Grand Rapids–Cambridge 2004, s. 365–402.
- Thyen H., *Das Johannesevangelium*, Tübingen 2005 (Hendbuch zum Neuen Testament, 6).
- Vellanickal M., *The Divine Sonship of Christians in the Johannine Writings*, Rome 1977 (Analecta Biblica, 72),

- Wild R. A., *Listy pasterskie*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R. E. Brown, J. J. Fitzmyer, R. E. Murphy, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2004, s. 1439–1456 (Prymasowska Seria Biblijna, 17).
- Witczyk H., *Paraklet Duchem Nowego Przymierza (J 14, 15–17)*, „Roczniki Teologiczne” 46 (1999) nr 1, s. 76–91.
- Witherington III B., *The Waters of Birth: John 3. 5 and 1 John 5. 6–8*, „New Testament Studies” 35 (1989) nr 1, s. 155–160.
- Zorell F., *Lexicon hebraicum et arameicum Veteris Testamenti*, Roma 1960.
- Zorell F., *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Paris 1911.

Abstrakt

Znaczenie Janowej frazy „gennēthē(i) eks hýdatos kaí pneúmatos” (J 3, 5)

Występująca w dialogu Jezusa z Nikodemem fraza *gennēthē(i) eks hýdatos kaí pneúmatos* (J 3, 5) ma głębokie znaczenie teologiczne. Jej przesłanie wynika z poszczególnych terminów: *hýdōr* („woda”), *pneúma* („duch”), które w tradycji biblijnej posiadają bogatą symbolikę, nabudowaną na ich dosłownym znaczeniu. Teksty ksiąg biblijnych, a zwłaszcza czwarta Ewangelia, ukazują ścisły związek pomiędzy rzeczywistościami, które wyrażają oba terminy. We frazie *gennēthē(i) eks hýdatos kaí pneúmatos* terminy *hýdōr* i *pneúma* odnoszą się do tej samej rzeczywistości, czyli duchowych (nadprzyrodzonych) narodzin, których sprawcą jest Duch. Wzmianka o „wodzie” ma za zadanie dookreślenie okoliczności, w których dokonuje się owo „zrodzenie z wody i Ducha”. Okoliczności te zachodzą w kontekście sakramentu chrztu.

Słowa kluczowe: czwarta Ewangelia, woda, Duch, nadprzyrodzone narodzenie, chrzest

Abstract

The meaning of Johannine phrase „gennēthē(i) eks hýdatos kaí pneúmatos” (John 3:5)

The natural qualities of water (*hýdōr*), discovered especially in the conditions of the Ancient Near East, gave rise to its metaphorical, symbolic presentation in the

Old Testament tradition. Giving it, then, means providing someone with life and all kinds of blessings. Theologically, the giving of water symbolizes granting of the blessing that in its entirety was expected in the messianic times. Water acquired a special significance also in the context of ritual washing: washing with water meant spiritual washing, on moral grounds. The Old Testament also shows the connection of water (*hýdōr*) with the reality of the spirit (*pneúma*) (see Isa 44:3; Ezek 36:25–27; Joel 3:1–2). In this context, “spirit” (Heb: *rúah*) was seen as God’s gift to man (Heb: *rúah* *YHWH*; *rúah* *’ēlōhîm*). The close relationship between “water” and “the Spirit” is set out in the Fourth Gospel (see John 7:37–39). Taking into account the relationship between “water” and “the Spirit” in the context of the entire biblical tradition, especially the Fourth Gospel, it can be assumed that in the phrase: *gennēthē(i) eks hýdatos kaí pneúmatos*, both terms: *hýdōr* and *pneúma*, refer to one and the same reality that is, spiritual (supernatural) births caused by the Spirit. The exposed element, which is “water”, is to define the circumstances in which this “birth of water and the Spirit” takes place. These circumstances are present in the sacrament of Baptism. It should be remembered, however, that the description contained in the pericope “Conversations of Jesus with Nicodemus” – as some exegetes noted – should not be treated as an account of the institution of the sacrament of baptism, or of giving details related to the ritual side, because the author of the Fourth Gospel primarily intended to show the effects of the saving action of this sacrament.

Keywords: Fourth Gospel, water, Spirit, supernatural birth, Baptism