

LOGION O WYWYŻSZENIU SYNA CZŁOWIECZEGO W DIALOGU JEZUSA Z NIKODEMEM (POR. J 3,14–15)

Logion o wywyższeniu Syna Człowieczego pojawia się trzykrotnie w pierwszej części czwartej Ewangelii, zwanej przez egzegetów Ewangelią znaków (por. J 3,14–15; 8,28; 12,32). Tajemnicze słowa o konieczności wywyższenia Syna Człowieczego Jezus kieruje po raz pierwszy do faryzeusza Nikodema (por. 3,14–15). Kontekstem spotkania obu rabbich jest żydowskie święto Paschy. Po raz kolejny ten motyw zostaje przywołany w dyspacie Jezusa z żydami uczestniczącymi w obchodach jesiennego Święta Namiotów (por. 8,28). Jezus usiłuje przekonać adwersarzy, że wywyższenie Syna Człowieczego potwierdzi Jego boskie roszczenia. Adresatem trzeciej wypowiedzi jest tłum przybyły do Jerozolimy na święta paschalne. Wobec rzesz pielgrzymów Nauczyciel oświadcza, że gdy zostanie wywyższony nad ziemię, przyciągnie do siebie wszystkich (por. 12,32).¹

Przedmiotem niniejszego opracowania jest analiza pierwszej wypowiedzi Jezusa na temat wywyższenia Syna Człowieczego, zawarta w J 3,14–15, oraz próba odpowiedzi na pytanie, dlaczego Syn Człowieczy musi być wywyższony? Korzystając z metody historyczno-literackiej nasze badanie poprowadzimy według następujących kroków: określenie kontekstu *logionu* J 3,14–15 i granic tekstu, w którym on jest umieszczony, elementy tradycji i redakcji, struktura literacka perykopy, teologiczne znaczenie nauki o wywyższeniu Syna Człowieczego.

I. KONTEKST J 3,14–15 I RAMY DIALOGU JEZUSA Z NIKODEMEM (POR. J 3,1–21)

Bezpośrednim kontekstem wypowiedzi Jezusa o potrzebie wywyższenia Syna Człowieczego (J 3,14–15) jest dialog z Nikodemem (por. J 3,1–21). Dialog ten stanowi część większej sekcji literackiej, której wydarzenia grawitują wokół święta paschalnego, pierwszego wyraźnie zaznaczonego w czwartej Ewangelii (por. 2,1–4,54). Uczni nie są zgodni co do miejsca rozpoczęcia dialogu. Zdaniem niektó-

* Aleksandra Nalewaj, dr teologii biblijnej, adiunkt w katedrze teologii biblijnej UWM w Olsztynie. Prowadzi ćwiczenia ze ST i NT na kierunku: teologia oraz ćwiczenie: Małżeństwo i rodzina w Biblii na kierunku: Nauki o rodzinie.

rych (T.L. Brodie, R.E. Brown), początek perykopy wyznacza 2,23, który to werset wraz z 2,24–25 stanowi konkluzję działalności Jezusa w Jerozolimie w czasie Paschy. W opinii innych (F.J. Moloney, P.F. Ellis, C.S. Keener), scena rozpoczyna się od 3,1. W 2,23–25 narrator podkreśla, że widzenie znaków uczynionych przez Jezusa doprowadziło wielu do wiary i ta wzmianka łączy się z wypowiedzią Nikodema, zawartą w 3,2. W ten sposób, jeśli nawet za początek perykopy uznaje się 3,1, to 2,23–25 należy traktować jako wstęp do prezentacji osoby dostojnika żydowskiego¹.

Przedmiotem dysputy Jezusa i Nikodema, toczonej pod osłoną nocy, jest konieczność powtórnego narodzenia z wody i z Ducha, by móc wejść do Królestwa Bożego. Faryzeusz pozostając na płaszczyźnie materialnej nie jest w stanie pojąć istoty wywodu Jezusa. Taka postawa znawcy Pism budzi niepokój. Po powrocie z wygnania babilońskiego Bóg ustami natchnionych mężów wielokrotnie zapowiadał oczyszczenie Izraela z wszelkiej zmazy i tchnienie w jego wnętrze nowego ducha (por. Ez 36,25–27, Ps 50,12). Duch Jahwe wylany na lud w dniach ostatecznych obdarzy wiernych mocą prorokowania (por. Jl 3,1–2). Wydaje się, że w ironicznych pytaniu Jezusa skierowanym do Nikodema, autorytetu w dziedzinie Prawa Mojżesz, ewangelista zawarł krytykę starotestamentalnego urzędu nauczycielskiego pojmowanego w ogólności (por. J 3,11). Jego przedstawiciele, znający biblijne świadectwa o eschatologicznym działaniu Ducha Jahwe, winni je odnieść do Jezusa².

Niemniej, pokojowa atmosfera w jakiej się toczy debata Jezusa i Nikodema oraz szacunek adwersarzy względem siebie pozwalają przypuszczać, że J 3,1–21 jest nie tyle echem dialogu dwóch osób, ile echem dialogu młodego Kościoła i Synagogi. Takie dysputy toczyły się przed dramatycznymi wydarzeniami roku 70. Zniszczenie świątyni przez Rzymian i rozproszenie Żydów zapoczątkowały trwały i bolesny rozłam między chrześcijaństwem i judaizmem³.

Od J 3,11 ewangelista porzuca formę dialogu i jego kontekst narracyjny⁴. Uroczystą formułą aramejską: *amēn, amēn*, rozpoczyna mowę objawieniową Jezusa. Jej treść dotyczy spraw niebieskich ujawnionych przez Syna Człowieczego, który pochodzi z nieba, oraz sądu jako konsekwencji odrzucenia objawienia.

Podczas gdy miejsce rozpoczęcia dialogu Jezusa z Nikodemem może nastroczać trudności, to jego zakończenie w w. 21 wydaje się oczywiste. Od w. 22 następuje zmiana czasu akcji zaznaczona wyrażeniem *meta tauta*, a wydarzenia dokonują się poza Jerozolimą, w ziemi judzkiej. Jednostka 3,22–36 ilustruje spór uczniów Jana Chrzciciela z pewnym Żydem, dotyczący chrztu, oraz dalsze świadectwo Jana o Mesjaszu, które ewangelista ujął w ramy uroczystej ceremonii zaślubin.

¹ J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna św. Jana*, Legnica 2007, s. 151.

² L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz* (Pismo Święte NT 4), Poznań 1975, s. 162.

³ C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, 2 ed., London 1978, s. 169.

⁴ S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz* (NKB.NT IV/1), Częstochowa 2010, s. 49–50.

II. POCHODZENIE MATERIAŁU – TRADYCJA I REDAKCJA W J 3,1–21

Synoptycy nie znają postaci o imieniu Nikodem. Faryzeusz pojawia się tylko w czwartej Ewangelii (por. 3,1.4.9; 7,50; 19,39), stąd liczni uczeni sądzą, że jest postacią literacką a dialog zawarty w 3,1–21 stanowi owoc procesu redakcyjnego.

Według M.É. Boismarda i A. Lamouille'a⁵ jednostka 3,1–21 pochodzi od dwóch autorów, Jana II i Jana III, i powstała w trzech etapach redakcyjnych. Jan IIA działający w Jerozolimie jest autorem następujących wersetów: 1–3.9–10.31b–34. Treść ww. 31b–34 dotycząca przeciwstawienia pochodzenia z nieba pochodzeniu z ziemi, jest tożsama z treścią ww. 11–13 należących do wcześniejszego etapu redakcji, w którym następowały bezpośrednio po w. 10. Jan IIB odpowiedzialny za kolejną redakcję, tym razem w Efezie, rozbudował dialog o ww. 4–8.11–13.14–18.19–21. W w. 1 dodał głosę charakteryzującą Nikodema jako dostojnika żydowskiego. Ww. 14–16 i w. 18 pierwotnie znajdowały się pomiędzy 12, 31 a 12, 34 i nawiązywały do ostrej reakcji Żydów wywołanej boskimi roszczeniami Jezusa, czemu ewangelista dał wyraz w 8,59a. Tekst był własnością Jana IIA i mieścił się w kontekście Święta Namiotów. Jan IIB przeniósł jednostkę 3,14–18 w obecne miejsce włączając ją w ramy pierwszej Paschy żydowskiej. Ww. 19–21 z tematyką światłości i ciemności nawiązują do treści zawartej w Ef 5,6–14. Motyw sądu jest z kolei zbieżny z nauką zawartą w *Dokumencie Damasceńskim*.

Redaktor kanoniczny, Jan III, przeniósł ww. 31–36 na koniec obecnego rozdziału i dokonał retuszy w ww. 14–21. Celem takiego zabiegu było wypuklenie tematu sądu i zbawczej działalności Boga, której zasięg jest uniwersalny. Autor końcowej redakcji pod wpływem 1 J 4,9 nadał Bożej działalności wymiar soteriologiczny.

R.E. Brown⁶ w swoim komentarzu do czwartej Ewangelii przytacza opinię J.-G. Gourbillona dotyczącą kompozycji tekstu Janowego. Zdaniem egzegety, wypowiedzi o wywyższeniu Syna Człowieczego, zawarte w 3,14 i 12,32, pierwotnie były połączone ze sobą. Podczas gdy w 3,14 i 8,28 Jezus wyraźnie wskazuje na Syna Człowieczego, który będzie wywyższony, to w 12,32 nie mówi o Synu Człowieczym ale o sobie jako Tym, który zostanie wywyższony nad ziemię. Jednocześnie reakcja tłumu zawarta w 12,34 nakazuje sądzić, że Jezus mówił wcześniej o Synu Człowieczym. W jaki zatem sposób to wytłumaczyć? Gourbillon sugeruje, że pewne części aktualnego tekstu Janowego pierwotnie znajdowały się w innym miejscu, a w późniejszym etapie redakcyjnym zostały przemieszczone. Sekcja 3,14–21 umieszczona pomiędzy 12,31 i 12,32 tworzy logiczną całość. Temat światła i ciemności zawarty w 3,19–21 koresponduje z treścią w 12,35–36 i te teksty nie powinny być rozdzielone. Także motyw sądu z 3,17–19 odpowiada idei zawartej w 12,31. W ten sposób otrzymujemy trafne przejście od 3,14: „...trzeba, aby wywyższono Syna Człowieczego” do 12,32: „A Ja gdy będę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie”.

⁵ M.É. B o i s m a r d, *L'Évangile de Jean* (Synopse des quatre Évangiles en Français, t. III), Paris 1977, s. 111–125.

⁶ R.E. B r o w n, *The Gospel According to John* (The Anchor Bible 29), New York 1966, s. 478.

III. PROPOZYCJE STRUKTURY LITERACKIEJ DIALOGU J 3,1–21

W zależności od przyjętego klucza egzegezy dzielą perykopę J 3,1–21 na: scenę dialogu i monologu (F.J. Moloney, S. Mędała), wyodrębniają w jej ramach tematy teologiczne (C.S. Keener, T. Okure), bądź ujmują ją w strukturę koncentryczną (P.F. Ellis).

Podział tekstu według F.J. Moloney'a⁷ jest następujący:

- a) ww. 1–2a: Spotkanie Jezusa i Nikodema nocą.
- b) ww. 2b–11/12: Dialog obu Nauczycieli:
 - w. 2b: Faryzeusz zastanawia się nad zrozumieniem Jezusa;
 - ww. 3–8: Nauka Jezusa o powtórny narodzeniu z Ducha. Niezrozumienie przez dostojnika żydowskiego słów Jezusa (w. 4) umożliwia dalszy rozwój nauczania;
 - ww. 9–10: Ostatnia wypowiedź faryzeusza świadczy, że nie pojął sensu słów Nauczyciela;
 - ww. 11–12 stanowią pomost: Jezus doprowadza spotkanie z faryzeuszem do końca, by dalej zwrócić się do szerszego audytorium i w ten sposób rozpoczyna monolog (ww. 11–12).
- c) ww. 11–12: Dyskurs Jezusa
 - ww. 11–12: Tekst pomostowy;
 - ww. 13–15: Objawienie nieba w Synu Człowieczym, który pochodzi z nieba;
 - ww. 16–21: Zbawienie lub potępienie, rzeczywistość wynikająca z przyjęcia objawienia bądź odrzucenia go.

C.S. Keener⁸ wydziela w jednostce pięć następujących motywów:

- ww. 1–2: Przybycie Nikodema do Jezusa;
- w. 3: Nauka o narodzeniu z góry;
- ww. 4–8: Znaczenie powtórnego narodzenia;
- ww. 9–13: Niebieskie świadectwo Jezusa;
- ww. 14–21: Wywyższenie Syna Człowieczego.

⁷ *The Gospel of John*, Collegeville 1998, s. 90. W opracowaniach polskich uczonych znajdujemy następujący podział J 3,1–21: S. Mędała, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków 1993, s. 294–300, wyróżnia w jednostce dwie części:

- Boskie pochodzenie misji Jezusa (ww. 1–10);
- mowa objawieniowa Jezusa na temat Syna Człowieczego (ww. 11–21).

A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000, s. 303–305, upatruje w dialogu trzy segmenty, a mianowicie:

- okoliczności rozmowy (ww. 1–2);
- dialog o nowym narodzeniu (ww. 3–10);
- Jezus Jedyń objawiciel Ojca (ww. 11–21).

⁸ *The Gospel of John. A Commentary*, Vol. 1, Peabody 2005, s. 533–574.

P.F. Ellis⁹ w tekście J 3,1–21 rozpoznaje strukturę koncentryczną w oparciu o paralelizm terminów i wyrażen, według wzoru abcb'a':

a) **Człowiek** o imieniu Nikodem **przychodzi do Jezusa nocą** mówiąc: „Rabbi, wiemy, że **od Boga przyszedłeś** jako nauczyciel. Nikt bowiem nie mógłby **czynić** takich znaków, jakie Ty **czynisz**, gdyby **Bóg** nie był z Nim” (ww. 1–2);

b) Pytanie fundamentalne: Jak człowiek może się na nowo narodzić i wejść do **Królestwa Bożego?** (ww. 3–9);

c) „Ty jesteś nauczycielem w Izraelu, a tego nie wiesz?” (w. 10);

b') Odpowiedź na zasadnicze pytanie: „Jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni, tak potrzeba, by wywyższono Syna Człowieczego, aby każdy, kto w Niego wierzy, miał **życie wieczne**. Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał **życie wieczne**” (ww. 11–18);

a') Jezus mówi: „...**ludzie** bardziej umiłowali **ciemność** aniżeli **światło** [...] Każdy, kto **czyni** zło, nienawidzi **światła** i nie **przychodzi do światła**. Kto **czyni** prawdę **przychodzi do światła** i widać wyraźnie, że jego dzieła są czynione w Bogu” (ww. 19–21).

Centrum struktury koncentrycznej w ujęciu Ellisa jest pytanie Jezusa do faryzeusza w w. 10, które stanowi zarazem punkt zwrotny całej perykopy. Jezus sam udziela odpowiedzi na to pytanie, jak i na wcześniejsze pytania Nikodema, w monologu następującym od w. 11. Segmenty zewnętrzne a i a' z motywami światła i ciemności oraz uczynków dokonywanych w Bogu stanowią inkluzję dialogu.

IV. WYMIAR TEOLOGICZNY WYWYŻSZENIA SYNA CZŁOWIECZEGO (POR. J 3,14–15)

Ww. 11–13 stanowią bezpośrednio wprowadzenie do nauki o potrzebie wywyższenia Syna Człowieczego (ww. 14–15). W tej sekcji, będącej echem świadectwa podjętego w świecie przez wspólnotę uczniów Chrystusa, ewangelista potwierdza niebieski rodowód Syna Człowieczego i Jego boską istotę¹⁰.

⁹ *The Genius of John. A Compositional Commentary on the Fourth Gospel*, Collegeville 1984, s. 50–59.

¹⁰ D.H. S t e r n, *Dobra Nowina – Jochanan*, w: *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2004, s. 278. Także: S. M ę d a l a, *Ewangelia według świętego Jana. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, dz. cyt., s. 420–421; F.J. M o l o n e y, *The Gospel of John*, dz. cyt., s. 95.

1. Świadcstwo o boskim pochodzeniu Syna Człowieczego, który objawia sprawy nieba (ww. 11–13)

Przejdźcie przez mówiącego Jezusa w w. 11 z liczby pojedynczej na liczbę mnogą czasowników: „wiemy”, „głosimy”, „ujrzeliśmy”, „świadczymy”, może wskazywać, że On przemawia w imieniu wierzących do niewierzących, tych, którzy nie przyjmują świadectwa. Z punktu widzenia stylu i doktryny w. 11 zdradza charakter Janowy, zatem wydaje się bardziej prawdopodobne, że nie słyszymy tu świadectwa Jezusa, ale świadectwo wspólnoty chrześcijan. Łaska wiary wynikająca z przyjętego chrztu i poddanie się prowadzeniu przez Ducha Parakleta uzdalniają młody Kościół do składania świadectwa w świecie. To chrześcijańskie świadectwo, które rozbrzmiewa z mocą, a którego przedmiotem jest stan Syna Człowieczego – Jezusa, Syna Bożego, Zbawiciela świata, napotyka opór wypływający z niewiary¹¹.

W w. 12 pojawia się charakterystyczny dla stylu Janowego kontrast: sprawy ziemskie – *ta epigeia*, zostają przeciwstawione sprawom niebiańskim – *ta epourania*. Egzegeci różnie odczytują treść kryjącą się w tym przeciwstawieniu. Dla jednych, sprawy ziemskie oznaczają konieczność nowego narodzenia, sprawy niebiańskie zaś, przyjście Syna. W rozumieniu innych, ewangelista przeciwstawia ziemskie objawienia Jezusa działaniu uwielbionego Chrystusa za pośrednictwem Ducha Świętego. Odrzucenie objawienia Boga w Jego wcielonym Synu stanowi przeszkodę w ujrzeniu w Duchu uwielbionego Chrystusa.

W. 13 stanowi wyjaśnienie poprzedniego w. 12 i zawiera istotny element chrystologii czwartego ewangelisty. Jest nim podwójny ruch Syna Człowieczego – zstąpienie i wstąpienie, którego istotę pomaga zrozumieć gramatyka grecka. Fakt zstąpienia Syna Człowieczego na ziemię narrator wyraził w formie aorystu – *katabas*, który wskazuje na czynność dokonaną w określonym punkcie czasowym w przeszłości i odnosi się do idei wcielenia. Obraz wstąpienia do nieba jest oddany za pomocą czasu *perfectum* – *anabebēken*, który wskazuje na czynność przeszłą ze skutkami trwającymi w teraźniejszości. W ten sposób ewangelista ilustruje pozycję Jezusa jako odwiecznie przebywającego w rzeczywistości niebiańskiej¹². Innymi słowy, jest to stan absolutnego bytowania na zewnątrz czasu historycznego. Syn Człowieczy jest zawsze w niebie. Jego stan, S. Mędała¹³ określa jako „dynamizm relacyjny Syna Bożego”. To oznacza, że w historii następuje doświadczenie człowieczeństwa Syna Człowieczego określone terminem „zstępować”, natomiast z faktu „wstąpienia” wynika doświadczenie Jego wiecznego bóstwa.

Potwierdzając w w. 13 swój niebieski rodowód i boską istotę Jezus kategorycznie zaprzecza wszelkim spekulacjom żydowskim i judeochrześcijańskim, podążającym za tradycją sapiencjalną Starego Testamentu, jakoby pewne osoby wstąpiły do nieba. Na tym tle Jezus stanowi absolutny wyjątek. Do nieba nie wstąpił nikt, poza tym, który z nieba zstąpił, a jest nim Syn Człowieczy. I tylko On może objawiać

¹¹ S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, dz. cyt., s. 421.

¹² J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, dz. cyt., s. 153.

¹³ S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, dz. cyt., s. 421.

sprawy niebieskie. W ten sposób ewangelista sprzeciwia się poglądom gnostyków, że wielcy objawiciele Izraela byli z nieba, widzieli niebiańskie tajemnice i powrócili, by je objawiać. Użycie liczby mnogiej może wskazywać na przyłączenie się innych świadków, a mianowicie: Jana Chrzciciela (por. 1,7.32–34), Mojżesza (por. 5,46), Abrahama (por. 8,56) czy Izajasza (por. 12,41), którzy w swoim czasie zaświadczyli o Mesjaszu, jednakże żaden z nich nie legitymuje się niebiańskim rodowodem¹⁴.

Nikt nigdy, to znaczy przed Synem Człowieczym, nie wstąpił do nieba (w. 13a). Tylko On, Syn Człowieczy, który z nieba zstąpił (w. 13b). On łączy w sobie niebo z ziemią, ziemię z niebem. I tylko On może autorytatywnie objawiać sprawy niebiańskie, które są sprawami Boga. W w. 13 ewangelista ustami Jezusa, Syna Człowieczego, potwierdza myśl zawartą w prologu: „Boga nikt nigdy nie widział, Jednorodzony Syn, który jest w łonie Ojca, o Nim pouczył” (1,18). A mógł pouczyć o Ojcu, ponieważ Go zna¹⁵.

Ewangelista Jan od pierwszych słów swej księgi głosi, że Jezus, „Słowo, które stało się Ciałem” (1,14), Syn Boga (por. 1,18), Syn Człowieczy (por. 1,51; 3,13), jest jedynym świadkiem Bożej rzeczywistości. Tylko On w swojej boskiej naturze wstąpił do nieba i przyszedł z nieba na ziemię w ludzkiej naturze. Jedyne On zna tajemnice Pana z bezpośredniego oglądu.

2. Wywyższenie Syna Człowieczego i zbawienie świata (ww. 14–15)

2.1. Tło starotestamentalne *logionu* o wywyższeniu Syna Człowieczego

Tłem dla wypowiedzi Jezusa o konieczności wywyższenia Syna Człowieczego (por. 3,14–15) jest starotestamentalne wydarzenie z czasów wędrówki Izraela do ziemi obiecanej. Trudy drogi przez pustynię i niecierpliwość ludu były przyczyną licznych odstępstw od przymierza. Lb 21,4–9 przechowuje świadectwo o jednym z takich wydarzeń. Jahwe w odpowiedzi na narzekania Izraelitów przeciw Niemu i Mojżeszowi zesłał na lud jadowite węże, które kąsały dotkliwie wędrujących, niejednokrotnie ze skutkiem śmiertelnym. Na prośbę ludu Mojżesz wstawił się ponownie u Pana, a Ten się zlitował, nakazując swemu słudze: „Sporządź węża i umieść go na wysokim palu; wtedy każdy ukąszony, jeśli tylko spojrzy na niego, zostanie przy życiu” (Lb 21,8).

Od wieków ludy zamieszkujące starożytny Bliski Wschód oddawały wężowi religijną cześć. Wąż był zwierzęciem wyobrażającym siłę życiową, moc płodności oraz leczenia z wszelkich chorób. W ten sposób stał się symbolem wielu bóstw. Władcy Egiptu – faraonowie, nosili w koronach *ereusz* – symbol węża, który bronił ich przed złem¹⁶. Kananejczycy wierzyli, że bogini Anat żona Marduka wcieliła

¹⁴ D.H. Stern, *Dobra Nowina – Jochanan*, w: *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 278.

¹⁵ Wypowiedź w w. 13 rozświetla również obietnicę Jezusa uczynioną wobec pierwszych uczniów, że będą świadkami większych rzeczy (por. 1,51).

¹⁶ J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, dz. cyt., s. 150.

się w postać węża. Grecy oddawali cześć Asklepiosowi, opiekunowi medyków, zaś Rzymianie – Eskulapowi.

Na terenie przez który wędrował Izrael jadowne węże były zjawiskiem naturalnym, ale wystąpienie ich w tak dużej liczbie lud zinterpretował jako dopust Boży na zbuntowanych. Również w tych okolicach istniały kopalnie miedzi, zatem wykonanie odlewu posągu węża nie było sprawą trudną.

Brown¹⁷ zaznacza, że gdy w tekście hebrajskim i greckim Lb 21,9 słyszymy, iż Mojżesz umieścił węża na palu czy żerdzi, to aramejskie parafrazy tekstu natchnionego, czyli targumy (*Neofiti I* i *Pseudo-Jonatan*), używane w liturgii synagogalnej, świadczą, że on umieścił węża na podwyższeniu, bądź, że go zawiesił. I rzeczywiście hebrajski termin *nēs* tłumaczy się jako pal, sztandar, bandera i znak¹⁸. Greckie pojęcie *sēmeion* ma o wiele szerszy zakres znaczeń niż hebrajskie *nēs*, a mianowicie: znak rozpoznawczy, omen, sztandar, flaga, granica, godło, wskazówka, figurka. A zatem termin „pal” użyty przez tekst masorecki i Septuagintę znaczy tyle samo co „znak”. Autor przytacza opinię Boismarda, według której, ewangelista mógł zacytować w tym miejscu targum (zob. także J 7,38). Również tekst aramejski interpretuje „patrzanie” na węża. Nie oznacza ono li tylko fizycznej czynności, ale raczej zwrócenie serca osoby patrzącej ku imieniu *Memry* Boga, w rezultacie czego, osoba zachowuje życie¹⁹.

C.E. L’Heureux²⁰ suponuje, iż *Księga Liczb* dostarcza etiologicznego wyjaśnienia wykonania węża miedzianego, który do czasów Ezechiasza znajdował się w świątyni jerozolimskiej, gdzie palono mu kadzidła. Na polecenie króla reformatora zniszczono posązek węża sporządzony przez Mojżesza, by lud zaprzestał oddawania mu czci (por. 2 Krl 18,4). Taka bowiem postawa sprzeciwiała się fundamentalnym zasadom monoteistycznej religii żydów.

Autor *Księgi Mądrości* u progu nowej ery podaje właściwą interpretację słów zawartych w Lb 21,9. Otóż w 16,6–7 umieszcza notę o wężu w stylu midraszowym: „Dla pouczenia spadła na nich krótka trwoga, ale dla przypomnienia nakazu Twego prawa mieli znak zbawienia. A kto się zwrócił do niego, ocalenie znajdował nie w tym, na co patrzył, ale w Tobie, Zbawicielu wszystkich”. W ten sposób tradycja sapiencjalna obala mit, jakoby uzdrowienie Izraelitów wędrujących przez pustynię dokonywało się na skutek magicznej siły węża miedzianego. To nie posązek uczyniony ludzką ręką ocalał pokąsanych. Jedynie Bóg był w mocy uzdrowić tych wszystkich, którzy zwracali się do Niego z wiarą.

¹⁷ R.E. Brown, *The Gospel According to John*, dz. cyt., s. 133.

¹⁸ W *Biblii* Jakuba Wujka Lb 21,9 otrzymuje brzmienie: „Uczył tedy Mojżesz węża miedzianego i wystawił go na znak: na którego, gdy ukąszeni patrzyli, byli uzdrowieni”.

¹⁹ Aramejski termin *memra* – słowo, jest odpowiednikiem hebrajskiego pojęcia *dābār*; greckiego *logos*.

²⁰ C.E. L’Heureux, *Księga Liczb*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, Warszawa 2004, s. 142.

2.2. Janowa koncepcja wywyższenia Syna Człowieczego

Biblijna historia o węży miedzianym dobrze znana Janowym czytelnikom stała się kanwą dla nauki o Synu Człowieczym, którego trzeba wywyższyć (por. w. 14). W wywyższeniu starotestamentalnego węża ewangelista dostrzega prefigurację wywyższenia Chrystusa. W czwartej Ewangelii na dziesięć zastosowań czasownika *dei* – trzeba, należy, siedem razy jest on odniesiony do Jezusa i to w znaczeniu chrystopologicznym (por. 3,14,30; 4,4; 9,4; 10,16; 12,34; 20,9)²¹. Za pomocą tego terminu ewangelista wyraża zgodę Jezusa na dokonanie się w Nim planu Bożego. A zatem jest konieczne, by Jezus, Syn Człowieczy, został wywyższony.

G.R. Beasley-Murray²² podkreśla, że ww. 14–15 stanowią krótką formułę ke rygmatyczną, która czyni oczywistym założenie zawarte w poprzedzającym w. 13. Tekst jest ściśle odniesiony do synoptycznych zapowiedzi Męki (por. Mk 8,31 i par.), ale, rozświetla i wyjaśnia jej znaczenie przez motyw Mojżesza wywyższającego miedzianego węża, by Izraelici spoglądając na posążek, zachowali życie (por. Lb 21,4–9). Ten biblijny obraz sprzed wieków koresponduje z obrazem Syna Człowieczego wyniesionego na krzyżu. Wierzący, w Nim otrzymują życie wieczne. Podczas gdy Stary Testament i tradycja synoptyczna łączą osobę Syna Człowieczego z sądem, czwarty ewangelista ukazuje Ją jako źródło zbawienia i życia.

Wywyższenie Syna Człowieczego dokonuje się w śmierci krzyżowej Jezusa. Tę myśl przygotowuje czwarta pieśń o Słudze Pańskim zawarta w *Księdze Izajasza* 52,13–53,12. W greckim przekładzie pieśni pojawia się termin *hypsōthēnai*, który charakteryzuje cierpiącego Sługę Boga. Czasownik *hypsōthēnai* – być wywyższonym, jest tu połączony z czasownikiem *doksasthēnai* – być uwielbionym (por. Iz 52,13 por. J 12,23; 13,31n)²³. Jest to antycypacja usprawiedliwienia Sługi przez Jego cierpienie (por. Flp 2,9), jakkolwiek czwarty ewangelista konsekwentnie stosuje czasownik *hypsoō* w odniesieniu do śmierci Syna Człowieczego (por. 8,28; 12,32). Trzeba zaznaczyć, że niektóre terminy semickie usprawiedliwiają takie postępowanie. Aramejskie słowo *ezd^eqeph* przyjmuje podwójne znaczenie, a mianowicie: „wywyższyć” we właściwym tego słowa znaczeniu, oraz „przygniść”, a zwłaszcza: „wywyższyć na krzyżu”, „ukrzyżować”. W Rdz 40,13.19 Józef egipski wyjaśniając sny dwóm współwięźniom używa wobec każdego z nich takiej samej formuły: „po trzech dniach faraon podniesie (hebr. *jišā*’) twoją głowę”. W przypadku podczaszego, „podniesienie głowy” będzie oznaczało przywrócenie go do dotychczasowego urzędu, w przypadku piekarza, to samo wyrażenie będzie się odnosiło do jego śmierci. Bardziej znaczący jednak, sponuje Beasley-Murray²⁴, od tego zjawiska lingwistycznego, jest prosty fakt, że ewangelista patrzy na śmierć i zmartwychwsta-

²¹ I. de la Potterie, *Męka Jezusa Chrystusa według Ewangelii Jana*, Kraków 2006, s. 17.

²² G.R. Beasley-Murray, *John*, w: *World Biblical Commentary 36*, Waco 1987, s. 50.

²³ Tamże, s. 50–51.

²⁴ Tamże, s. 51. Także: T. O k u r e, *Ewangelia według św. Jana*, dz. cyt., s. 1328. Autorka zaznacza, że Janowa aluzja do węża miedzianego ma na celu przypomnienie, że Bóg posłużył się nawet narzędziem męki, aby dokonać zbawienia tych, którzy są gotowi poddać się Jego zbawczemu działaniu. Jezus jest jedynym pośrednikiem zbawienia dla całej ludzkości i to zbawienie dokonuje się na krzyżu. W dalszej części Ewangelii narrator przytacza cytat z Za 12,10: „Będą patrzeć na tego, którego przebodli” (19,37).

nie Chrystusa jako na nierozzerwalny akt. Ukrzyżowanie – zmartwychwstanie Syna, stanowi jedno wydarzenie odkupieńcze.

Moloney²⁵ zauważa, że paralela między wywyższeniem węża na pustyni i wywyższeniem Syna Człowieczego wskazuje na bliski związek między tym, co uczynił Mojżesz na polecenie Jahwe i tym, co musi się wydarzyć z Synem Człowieczym. Wyjaśnienie jest zawarte w w. 15²⁶. Tak jak Izraelici patrzyli z wiarą na podniesionego węża, by móc powrócić do zdrowia, tak każdy, kto wierzy w objawienie Boga (w. 13) dokonane na krzyżu Jego Syna (w. 14), będzie miał życie wieczne (w. 15)²⁷. Egzegeta zwraca uwagę na podwójne znaczenie pewnych terminów w Janowej Ewangelii. I tak słowo *anōthen* (3,3) w sensie fizycznym tłumaczy się jako „powtórnie”, „znowu”, w sensie duchowym to pojęcie oznacza „z góry”. Dla właściwego zrozumienia wypowiedzi Jezusa do Nikodema należy uwzględnić oba znaczenia *anōthen*. Podobnie jest z czasownikiem *hypsōthēnai*. W znaczeniu materialnym on oznacza podniesienie Jezusa na słupie, tak jak Mojżesz podniósł posążek węża. W sensie teologicznym *hypsōthēnai* oznacza bycie „wywyższonym” czyli „wychwalonym” bądź „uchwalebionym”, i takie znaczenie musi być włączone w interpretację 3,14²⁸.

I. de la Potterie²⁹ zastanawia się, czy skoro Jan zaczerpnął termin *hypsōthēnai* z prorocтва Izajasza, to czy można widzieć w jego tekście aluzję do zmartwychwstania? Prawdopodobnie w taki właśnie sposób pojmowano wyrażenie „musi zostać wywyższony”, jakkolwiek ono w sposób tajemniczy wskazuje na uwielbienie, obdarowanie chwałą. I ten zwrot ma charakter metaforyczny. Nie chodzi o to, żeby, jak to sugeruje jego fizyczne znaczenie, wejść na coś, położyć coś na górze, czy wręcz posadzić kogoś na tronie. Należy w tym miejscu odwołać się do kerygmatu pierwszych chrześcijan. Przepowiadanie młodego Kościoła dotyczyło krzyża

²⁵ F. J. M o l o n e y, *The Gospel of John*, dz. cyt., s. 101.

²⁶ Manuskrypty odzwierciedlają różnice tekstualne w w. 15, który można przełożyć: „aby każdy wierzący w Niego miał życie wieczne” lub „aby każdy wierzący w Nim miał życie wieczne”. L. M o r r i s, *The Gospel according to John. The New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids 1995, s. 200, wyjaśnia, że w czwartej Ewangelii po czasowniku *pisteuō* – „wierzyć” nigdy nie występuje przyimek *en*, ale zawsze *eis*. To oznacza, że wyrażenie *en autō* należy łączyć z *echē* – „miał”, nie z *pisteuō*. Nadto czasownik *pisteuō* jest często użyty przez Jana w znaczeniu absolutnym. W niektórych manuskryptach prawdopodobnie pod wpływem w. 16 pojawia się fraza: *mē apolētai all'* – „nie zginął, ale”, umieszczona pomiędzy *en autō* i *echē*. L. S t a c h o w i a k, *Ewangelia według św. Jana*, dz. cyt., s. 164, zaznacza, że większość współczesnych komentatorów opowiada się za wersją *en autō* – „w Nim...”. Tłumaczenie „w Niego...” jest możliwe, jednak mniej prawdopodobne.

²⁷ W w. 15 jest: „wierzący, w Nim ma życie wieczne”, w Lb 21,8 „kto patrzy na niego – żyje”. W dialogu z Nikodemem po raz pierwszy w czwartej Ewangelii pojawia się określenie „życie wieczne”. Idea posiadania życia w Jezusie jest zawarta w 20,31 i 16,33.

²⁸ J. D e l o r m e, *Syn Człowieczy*, w: X. L e o n - D u f o u r, *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 923–924. Z kolei R. B r a n d s t a e t t e r, *Jezus z Nazaretu*, Tom II: *Czas wody żywej*, Warszawa 1970, s. 132, tak mówi o podwójnym znaczeniu słów Jezusa: „A przecież wszystko, co mówi, ma znaczenie jawne i ukryte i w każdym Jego słowie są równocześnie niebiosa i ziemia, związane z sobą nierozzerwalnym przymierzem, i tak są sobą wzajemnie przeniknięte, że nie można ich rozłączyć ani rozdzielić, a kto w nich widzi jawną ziemię, tak samo ich nie rozumie jak ten, który widzi w nich tylko ukryte niebo”.

²⁹ I. de la P o t t e r i e, *Męka Jezusa Chrystusa według Ewangelii Jana*, dz. cyt., s. 17–18.

i zmartwychwstania Jezusa, i to nauczanie jest zjawiskiem znacznie wcześniejszym niż Janowa Ewangelia. W kerygmacie pierwszych uczniów znajdujemy zwrot „zostać wywyższonym”, ale w odróżnieniu od Jana, on zawsze się odnosi do wniebowstąpienia Chrystusa a nie do Jego zmartwychwstania. Świadczą o tym wyraźnie przynajmniej dwa teksty nowotestamentalne. Autor Dz 2,33 głosi, że wspólnota Kościoła otrzymała dar Ducha Świętego od wywyższonego Chrystusa, który wstąpił do nieba, by zasiąść po prawicy Ojca jako eschatologiczny król. Natomiast w starochrześcijańskim hymnie chrystologicznym wcielonym przez Apostoła Pawła do *Listu do Filipian* 2,6–11, znajdujemy frazę mówiącą o uwielbieniu Jezusa i Jego powrocie do Ojca, gdzie otrzymuje tytuł *Kyrios – Pan*³⁰.

Dla Jana ewangelisty wywyższonym Synem Człowieczym jest Jezus, i to jest Jezus ukrzyżowany, zmartwychwstały i zasiadający po prawicy Boga. W fakcie wywyższenia następuje pełne objawienie, które On przynosi światu, oraz realizacja Bożego zamysłu wobec „tego świata”, który potrzebuje odkupienia i zbawienia (por. 1 J 4,10).

Trzy teksty dotyczące prawdy o wywyższeniu Syna Człowieczego (por. 3,14–15; 8,28; 12,32) są skierowane do różnych odbiorców. Pierwszym z nich jest Nikodem, faryzeusz, drugim są Żydzi, a trzecim, tłum przybyły do świątyni na Święto Paschy. Ci adwersarze Jezusa są dowodem, że Boży plan zbawienia ma charakter uniwersalny. Nikt nie jest w nim pominięty.

Krąg zaproszonych do korzystania ze źródła łaski rozszerza się, poczynając od jednostki aż do nieogarnionej rzeszy. Warunkiem pozyskania daru zbawienia i życia w szczęśliwej wieczności jest osobisty akt wiary i całkowite przyłgnięcie do Jezusa.

PODSUMOWANIE

Nauka o wywyższeniu Syna Człowieczego (por. 3,14–15; 8,28; 12,32) jest własnością ewangelisty Jana i stanowi istotny element jego chrystologii. Podczas gdy synoptycy traktują krzyż Chrystusa jako narzędzie Jego poniżenia i kaźni, Jan kontempluje krzyż jako miejsce zwycięstwa i chwały. Z wysokości krzyża jak z królewskiego tronu, Syn Człowieczy rozporządza światem i dokonuje dzieła jego odkupienia.

Dlatego, w jak najlepiej rozumianym interesie świata leży, „aby Syn Człowieczy został wywyższony” (3,14). Tylko wówczas rodzaj ludzki ma dostęp do pełni Bożego objawienia. Rozpoznaje rzeczywistą tożsamość Wywyższonego, który ma prawo mówić o sobie „Ja Jestem” (por. 8,28). W chwili podniesienia Jezusa nad ziemię rozpoczyna się proces przyciągania (por. 12,32).

Uczestniczy w nim każdy, kto odpowiada wiarą i pragnie szczerym sercem być pociągniętym przez Syna Człowieczego.

³⁰ Tamże, s. 18.

**LOGION ON THE ELEVATION OF THE SON OF MAN IN THE DIALOGUE
OF JESUS WITH NICODEMUS (CF. JOHN 3:14–15)**

SUMMARY

The teaching about the uplifting of the Son of Man (cf. 3:14–15; 8:28; 12:32) belongs to John the Evangelist and constitutes an important element of his Christology. While the Synoptics regard Christ's Cross as a tool of his humiliation and torture, John contemplates the Cross as a place of glory and victory. From the height of the Cross, as a king's throne, the Son of Man rules the world and performs the work of its salvation.

Therefore, it lies in the best interest of the world that "the Son of Man must be lifted up" (3:14). Only then the humankind has an access to the fullness of God's revelation. It recognises the true identity of the Uplifted, who has the right to speak of himself "I am" (cf. 8:28). In the moment of Jesus's uplifting, the process of drawing up begins (cf. 12:32).

Anyone who responds with faith and wholeheartedly wants to be drawn up by the Son of Man, can participate in it.