

ZNACZENIE I TEOLOGICZNA INTERPRETACJA  
LOGIONU J 1,51*Dokończenie \**

Treść: III. Aniołowie Boży. 1. Aniołowie w Starym Testamencie. 2. Aniołowie w Nowym Testamencie. 3. Aniołowie Boży w Księdze Rodzaju 28,12 i u J 1,51. — IV. Syn Człowieczy. 1. Geneza tytułu. 2. „Syn Człowieczy” w Ewangeliach synoptycznych. 3. „Syn Człowieczy” w Ewangelił św. Jana. — V. Interpretacja logionu J 1,51. 1. Łączność logionu z kontekstem. 2. Treść logionu. — Zakończenie. — *Zusammenfassung.*

## III. ANIOŁOWIE BOŻY

Pragniemy podać teologiczne znaczenie wyrażenia „Aniołowie Boży wstępujący i zstępujący na Syna Człowieczego”. Główna trudność polega na tym, co Pan Jezus pragnął przez to wyrażenie zapowiedzieć i jak Jan ewangelista pojmował angelologię w swej Ewangelił, aby zrozumieć, jaką myśl teologiczną mogłoby przedstawiać wstępowanie i zstępowanie Aniołów Bożych na Syna Człowieczego.

Mając przed oczyma małą liczbę miejsc w Ewangelił Jana, które traktują o aniołach, musimy się odwołać do myśli teologicznej, jaką przedstawia angelologia tak w Starym jak i Nowym Testamencie. Poza tym idea wstępowania i zstępowania aniołów jest wzięta z Rdz 28,12, dlatego ustosunkujemy się do koneksji, jakie zachodzą między miejscem u J 1,51 i wizją Jakuba, aby dostatecznie wyjaśnić teologiczny sens zwrotu „aniołów Bożych zstępujących i wstępujących na Syna Człowieczego” w omawianym logionie.

Już W. Michaelis<sup>1</sup> starał się wykazać brak powiązania J 1,51 z Rdz 28,12. Zarazem kwestionował powiązanie logionu ze wszystkimi tekstami traktującymi tak o aniołach Bożych jak i o Synu Człowieczym. Nie wspomina o znaczeniu angelologii, ani w Starym Testamencie, ani u synoptyków, ani u św. Jana. Oparł się w swym dowodzeniu jedynie na tekście I rozdziału ewangelił św. Jana.

\* W *Studiach Warmińskich* 1973 t. X s. 133—191 została zamieszczona część I rozprawy analizującej logion J 1,51. Przedstawione zostały tam zagadnienia tekstu, kontekstu tego logionu oraz znaczenia wyrażenia „otwarte niebo”. Prezentowana tu część II teŝe rozprawy zawiera opracowanie znaczenia wyraŝeń „Aniołowie Boży” i „Syn Człowieczy”. W tej części zostaną teŝ przedstawione ostateczne wnioski dotyczące całości pracy.

Wykaz najczęściej używanych skrótów znajduje się w tomie poprzednim na s. 191.

<sup>1</sup> W. Michaelis: Joh 1,51; Gen 28,12 und das Menschensohn Problem. *ThLZ* 85 (1960) s. 561—578.

P. J. Fritsch<sup>2</sup> mało zajmuje się aniołami, a bardziej stara się wyjaśnić kim jest Jakub i co symbolizuje Betel.

J. Jeremias<sup>3</sup> główną interpretację logionu upatruje w rabinackim znaczeniu kamienia z Betel, wspomnianym przez Rdz 28,12, opuszcza tematykę aniołów wstępujących i zstępujących, a resztę logionu łączy z zapowiedzią Jezusa o przyjściu Syna Człowieczego na obłokach z aniołami (Mt 26,64; Mk 14,62).

H. Windisch<sup>4</sup> pragnie zinterpretować logion poprzez teologiczną ocenę wizji Jakuba i łączy Syna Człowieczego z Jakubem. Usiłuje on uzupełnić egzegezę J 1,51 przez 1,18, gdzie jest mowa, że nikt Boga nie widział poza Jednorodzonym, który poucza ludzi o Bogu. Słowo „zobaczyć” łączy z Mt 26,64 i tłumaczy je eschatologicznie, a otwarcie nieba łączy ze chrztem u synoptyków, nie zwracając uwagi na fakt, że Jana 1,51 odnosi się do przyszłości. Mówiąc o angelofaniach wspomina o kuszeniu, przemienieniu, zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu. H. Windisch<sup>5</sup> łączy obecność aniołów z Synem Człowieczym w 3,13 n., 9,35 i 12,23 n., gdzie jest mowa o gloryfikacji tegoż Syna Człowieczego. Twierdził, że aniołowie zawsze byli z Jezusem podczas Jego ziemskiej wędrówki i nad Nim także zawsze było otwarte niebo.

Widząc taką rozbieżność w interpretacji aniołów Bożych wstępujących i zstępujących na Syna Człowieczego, należałoby systematycznie omówić to zagadnienie i określić, co mogłaby oznaczać obecność aniołów w logionie. Nie mając miejsca paralelnego i podobnego, poza Rdz 28,12, należy genetycznie przedstawić angelologię Starego i Nowego Testamentu ze szczególnym uwzględnieniem Ewangelii Jana i wizji Jakuba z księgi Rodzaju (28,12).

#### I. ANIOŁOWIE W STARYM TESTAMENCIE

W hebrajskim tekście Starego Testamentu nie ma technicznego terminu na określenie anioła w naszym pojęciu. Hebrajskie *mal(e)āk*, które występuje w tekście hebrajskim pochodzi prawdopodobnie z arabskiego rdzenia *la'aka* — „przygotowany do wykonania polecenia”. Określa to ideę posłannictwa, którą skonkretyzował Stary Testament w wyrażeniu „posłaniec”, „wysłany” i którym oznacza także każdego człowieka przenoszącego polecenie swego pana<sup>6</sup>. Natomiast polecenie od Boga przenosi

<sup>2</sup> P. J. Fritsch: „...videbitis... angelos Dei ascendentes et descendentes super Filium hominis” (Joh 1,51). *VD* 37 (1959) s. 3—11.

<sup>3</sup> J. Jeremias: Die Berufung des Nathanael. *Angelos* 3 (1928) s. 2—5.

<sup>4</sup> Zob. H. Windisch: Angelophanien um des Menschensohn auf der Erden. Ein Kommentar zu Joh 1,51. *ZNW* 30 (1931) s. 215—233.

<sup>5</sup> Tamże, s. 230—231.

<sup>6</sup> Nieraz byli to prorocy — Ag 1,13; Iz 44,26; 2 Krn 36,15, a nieraz kapłani — Mal 2,7; Ekl 5,5. Zob. G. von Rad: *Mal(e)ak im AT*. *TWNT* B. 1 s. 75.

istota niebieska — anioł mający tę samą nazwę — *mal(e)āk*. Dopiero kontekst wskazuje, że chodzi o kogoś nadziemskiego. Odpowiednikiem hebrajskiego *mal(e)āk* jest grecki termin *angelos*. Oba te terminy oznaczały ogólną ideę posłannictwa, dopiero łaciński termin, *angelus* jawi się jako techniczny termin na określenie konkretnego posłańca Bożego — anioła<sup>7</sup>.

Ogólny zakres treści terminu *mal(e)āk* — *angelos* przerasta treść zawartą w obecnie przyjętym terminie anioł. Hebrajski i grecki termin obejmuje swą treścią ziemskiego wysłannika i posła, a także kapłana i proroka. Ta nazwa była stosowana tak wtedy, gdy wysyłającym był Bóg, jak również wtedy, gdy polecenie wydawał człowiek i dopiero kontekst szczegółowo określał, czy to jest anioł Boży, czy wysłannik ludzi. W Starym Testamencie anioł Boży nie występuje samodzielnie, niezależnie od Boga. Przy tym zauważamy, że temu terminowi przypisywano różne cechy w poszczególnych okresach Starego Testamentu: w czasie Patriarchów, Mojżesza i Sędziów, podczas Królestwa i po niewoli babilońskiej<sup>8</sup>.

Początkowo w Starym Testamencie człowiek był przedstawiany w żywych stosunkach z Bogiem Jahwe, cieszył się Jego obecnością, co określano słowami: „żył w przyjaźni z Bogiem”<sup>9</sup>. Później, kiedy Bóg staje się bardziej odległy, w kontakcie z Nim występuje instancja pośrednia „anioł Jahwe” lub „anioł Pana”, typowa postać pośrednika początkowego okresu Starego Testamentu, jeszcze w sposób enigmatyczny i wieloznaczny interpretowana, chociaż tak bardzo bliska Bogu<sup>10</sup>.

Abrahamowi ukazuje się Jahwe, ale przychodzą do niego trzej mężowie (Rdz 18,1 n). Abraham zamiennie odzywa się tak do Jahwe, jak do Jego posłańców, rozmawia z wysłańcami a obiecuje Bogu — Jahwe. Podobne, ścisłe połączenie Jahwe z Jego aniołem obserwujemy w księdze Wyjścia<sup>11</sup>, podczas powołania Mojżesza jak i później, gdy Jahwe wyprowadza z Egiptu swój lud, który jest wiedziony przez obłok w dzień, a przez słup ognia w nocy. Jednak przed słupem i obłokiem pierwszeństwo będzie przyznane aniołowi Jahwe. To świadczy, że Jahwe wraz z aniołem kieruje wyjściem narodu. Anioł stoi tu bardzo blisko Boga, chociaż nie jest z Nim identyczny<sup>12</sup>. Tak samo bardzo wyraźnie jest przedstawio-

<sup>7</sup> Zob. H. Gross: Der Engel im Alten Testament. ALW 6 (1959) s. 28.

<sup>8</sup> Zob. A. Lelièvre: Ange, VB, s. 17—18. H. Gross, jw. s. 29.

<sup>9</sup> Por. Rdz 5,22—24, gdzie Henoch jest przedstawiony jako żyjący w przyjaźni z Bogiem i dlatego Jahwe zabiera go do nieba. Rdz 17,1—22, gdzie ukazał się Jahwe Abrahamowi, rozmawiał z nim i zawarł przymierze.

<sup>10</sup> Por. Rodz. 16,7—13, gdzie Hagar rozmawia z aniołem, jak ze znajomym, bez żadnego lęku. Anioł mówi autorytatywnie, podobnie jak Jahwe, więc nie dziwnego, że Hagar w końcu odzywa się do Jahwe, a nie do anioła, chociaż z tym ostatnim rozmawiała. Por. G. von Rad, jw. s. 75.

<sup>11</sup> Por. Wj 3,2—6.

<sup>12</sup> Por. Sdz 2,1 n. H. Gross, jw. s. 32.

na bliskość anioła z Jahwe w księdze Sędziów<sup>13</sup>. Anioła Jahwe nie można porównać ani do żadnego stworzenia, ani też do innych aniołów, jest on szczególnie bliski Bogu. Występuje on w imieniu Jahwe, jako Jego reprezentant, jest niejako zastępcą Jego a nieraz wydaje się, że jest on identyczny z Jahwe<sup>14</sup>.

Anioł zastępuje Jahwe — transcendentnego Boga w bezpośrednim kontakcie ze stworzeniem i spełnia rolę pośrednika<sup>15</sup>. Anioła Jahwe w pierwszych księgach Starego Testamentu można określić jako szczególną formę ukazywania się i działania samego Jahwe<sup>16</sup>, który działa, mówi i objawia się przez swego anioła. To z kolei tłumaczy bliskość, wielkość i związek anioła Jahwe z samym Bogiem<sup>17</sup>. Być może jest to działanie Boga w świecie, gdy wobec ludzi jawi się Jahwe zastępczo przez swego anioła<sup>18</sup>. Przejście od obrazu Jahwe do innej postaci anioła w Starym Testamencie jest stopniowe<sup>19</sup>. W czasach królewskich Jahwe ukazuje się już jako Bóg-król<sup>20</sup>, którego dwór tworzą aniołowie zwani Cherubinami<sup>21</sup>. Przykładowym opisem anioła w czasach królewskich będzie epizod z życia Eliasza, kiedy anioł Jahwe nakarmił go i nakazał dalszą podróż (3 Krl 19,5—7), natomiast w dalszej części opisu jest już tylko mowa o samym Jahwe (3 Krl 19,11). W tym wypadku anioł sprawuje tylko rolę służebną, jest daleki od Jahwe, chociaż ma tę samą nazwę, jak przy wizji Mojżesza. Ma on służebną i obronną rolę wobec narodu wybranego<sup>22</sup>. Ale aniołowie w czasach królewskich, to nie tylko opiekunowie narodu wybranego i nosiciele boskiego zbawienia, to także wykonawcy karzącego sądu Bożego na wrogim Egipcie<sup>23</sup>, czy nawet na umiłowanym

<sup>13</sup> Zobacz powołanie Gedeona Sdz 6,12—16. Tam Jahwe kontaktuje się z Gedeonem przez swego anioła, którego gdy zobaczył Gedeon, przestraszył się, jakby zobaczył samego Boga Por. Rdz 32,30; Wj 3,6; 19,13; Iz 6,5; Ps 63,3 n.

<sup>14</sup> Zob. J. Michl: Engel. W: J. B. Bauer: Bibeltheologisches Wörterbuch. Köln 1962 s. 228. B. Neunheuser: Allgemeines. ALW 6 (1959) s. 106. H. Gross, jw. s. 33. Natomiast B. Stein: Der Engel des Auszugs. Bb 19 (1938) s. 307 uważa, że to nie jest anioł, ale sam wszechobecny Jahwe, który ukazuje się na wszystkich miejscach. Przy tym ujawnia się trudność, od jakiej chwili anioł nie jest identyczny z Jahwe.

<sup>15</sup> Zob. J. M. Lagrange: L'ange de Jahwe. RB 12 (1903) s. 212—225, stara się rozwiązać problem anioła Jahwe teorią interpolacji. Twierdzi, że późniejsi Izraelici nie chcieli widzieć bezpośredniej ingerencji Jahwe, gdyż to sprzeciwiałoby się Jego transcendencji i dlatego wprowadzają pośrednika — anioła Jahwe. Por. W. Grossow: Engel Jahwes. H. Haag, s. 393—395.

<sup>16</sup> Por. H. Gross, jw. s. 34—35.

<sup>17</sup> Por. Rdz 48,16; Lb 22,35.

<sup>18</sup> Por. A. Jankowski: Anioł Jahwe, PEB t. I s. 56—57. W. Grossow, jw. s. 395.

<sup>19</sup> Zob. Rdz 24,7; Wj 32,34; Lb 20,16, gdzie anioł okazuje się kimś różnym od Jahwe.

<sup>20</sup> Jego przebywanie nie jest konieczne związane ze świątynią (3 Krl 9,7).

<sup>21</sup> Zob. 3 Krl 22,19 n. Por. także Rdz 28,12, gdzie Jakub w swej wizji widzi już grupę aniołów.

<sup>22</sup> Zob. G. von Rad, jw. s. 75 n.

<sup>23</sup> Zob. Wj 12,23 n.

przez Jahwe Dawidzie<sup>24</sup>. W czasach królewskich anioł jawi się jako istota stworzona przez Jahwe<sup>25</sup>, odległa od Niego<sup>26</sup>, jako służąca w zbawczym dziele Boga wobec narodu wybranego.

Wyraźny już obraz anioła obserwujemy w księgach prorockich, co jest uzależnione od transcendentnego ujęcia majestatu Boga. Można już to zauważyć u Joba<sup>27</sup>, gdzie rolę pośredników spełniają aniołowie.

Imiona i liczba aniołów zależy od zadań jakie oni otrzymują od Jahwe podczas ich służby dla narodu wybranego<sup>28</sup>. I tak Michał — książę aniołów występuje jako obrońca duchowy ludu wybranego<sup>29</sup>, Gabriel — jako anioł-tłumacz Daniela<sup>30</sup>, Rafał<sup>31</sup> — jako anioł towarzyszący i broniący Tobiasza oraz przynoszący szczęście całemu domowi. Spotykamy też aniołów opiekunów i obrońców wiernych wyznawców<sup>32</sup>. Tak było w wypadku ratowania z pieca ognistego wiernych młodzieńców, a także podczas pobytu Daniela w jamie lwów, kiedy dzięki aniołom Habakuk karmi Daniela (Dn 14,39). Aniołowie także dokonują pomsty na oskarżycielach niewinnej Zuzanny (Dn 13,55—59).

Szczególną rolę w angelologii Starego Testamentu odegrała idea niebieskiej liturgii, a co za tym idzie, została wyeksponowana służebna rola aniołów jako dworu niebieskiego, dla podkreślenia majestatu Bożego. Taką ideę aniołów eksponują prorocy w swych wizjach<sup>33</sup>. Według ujęcia proroków, aniołowie powinni prowadzić cały świat do chwały Jahwe. Oni są pośrednikami, którzy zanoszą modły wiernych przed tron Boga i sami w ten sposób wychwalają Jahwe<sup>34</sup> a także występują jako orędownicy i pośrednicy między ludźmi a Bogiem<sup>35</sup>.

Z omówienia angelologii Starego Testamentu wynika, że jest w tym względzie pewien rozwój. Aniołowie występują tylko w związku z Bogiem<sup>36</sup>, są posłannikami boskiej łaski i zbawienia a także zanoszą prośby ludu przed tron Jahwe, opiekują się narodem wybranym i wiernym Bogu oraz są uczestnikami wiecznej liturgii i nieustannie chwają Boga w niebie.

Angelologia nie jest także obca w środowisku żydowskim pozabiblijnym, jak również w literaturze pogańskiej i w pismach z Qumran. Lite-

<sup>24</sup> Zob. 2 Sm 24,16; 1 Krn 21,12; por. 4 Krl 19,35; 2 Krn 32,21, Iz 37,36.

<sup>25</sup> Por. 1 Sm 29,9; 2 Sm 14,17—19 n.

<sup>26</sup> Zob. 2 Sm 19,28 i por. Rdz 3,22, gdzie anioł Jahwe jest w bardzo bliskim kontakcie z samym Jahwe.

<sup>27</sup> Zob. Job 4,18; 5,1; 15,15; 33,23; 38,7.

<sup>28</sup> Por. P. M. Galopin — P. Griot: *Anges*, VTB, s. 44 n.

<sup>29</sup> Zob. Dn 10,13,21; 12,1.

<sup>30</sup> Zob. Dn 8,15; 9,21 n.

<sup>31</sup> Zob. Księga Tobiasza, a zwłaszcza 12,15.

<sup>32</sup> Zob. Dn 3,49 n. Por. G. von Rad, *iw.* s. 78.

<sup>33</sup> Zob. Iz 6; Dn 7; por. Ps 29,1; 89,6; 103,20; 148,2.

<sup>34</sup> Zob. Tob. 12,15.

<sup>35</sup> Job 33,23—26; Zch 1,12; 3,1.

<sup>36</sup> Por. E. Kall: *Engel*. W: *Biblisches Reallexikon*. Paderborn 1931, s. 439.

ratura grecka zna aniołów: niebieskich, ziemskich i podziemnych. Przez nich ludzkość wchodziła w kontakt ze światem boskim, a w liturgii Miłoty spotykamy także archaniołów Boga, co jest pokrewne wierze żydowskiej<sup>37</sup>. Natomiast J. Flawiusz w ogóle przyjmuje żydowską angelologię i łączy ją z hellenistyczną demonologią<sup>38</sup>.

Angelologia rozwija się również w apokaliptyce żydowskiej. Aniołowie są tam pośrednikami między światem niebieskim i ziemskim<sup>39</sup>. W księgach rabinacko-judaistycznych angelologia wyrosła ze Starego Testamentu i dlatego zawsze jest powiązana z wiarą w Boga i Jemu podporządkowana, co szczególnie odróżnia ją od gnozy i wielobóstwa. Tym różnią się aniołowie Starego Testamentu od aniołów innych religii, że w żydowskiej angelologii oni są reprezentantami Jahwe we wszechświecie i wykonawcami Jego woli, tworzą dwór niebieski i są posłańcami do ludzi<sup>40</sup>. Bóg posługuje się nimi przy stwarzaniu ludzi, oni ukazują się także na Synaju i biorą udział przy ustanawianiu Prawa<sup>41</sup>, opiekują się ludźmi, bronią ich, biorą udział tak przy śmierci ludzi jak i przy sądzie ostatecznym<sup>42</sup>. Szczególnie opiekują się pobożnymi ludźmi, zanoszą ich modlitwy przed tron Boga i przebywają przed Nim jako asysta liturgii niebieskiej<sup>43</sup>.

Podobny rozwój angelologii spotykamy także w tekstach z Qumran, gdzie aniołowie występują w dwóch grupach i walczą ze sobą jako synowie światłości i synowie ciemności<sup>44</sup>.

Tak więc pojęcie o aniołach w środowisku persko-grecko-rzymskim zostało wzbogacone żydowską ideą zależności od Jahwe. Ich zadaniem w niebie jest wieczne chwalenie Boga a na ziemi obrona ludzi i pomoc im udzielana oraz zanoszenie ich prośb przed tron Boga<sup>45</sup>.

## 2. ANIOŁOWIE W NOWYM TESTAMENCIE

W Nowym Testamencie niewiele miejsca poświęcono angelologii w porównaniu ze Starym Testamentem i księgami apokryficznymi<sup>46</sup>. Znamien-

<sup>37</sup> Zob. W. Grundmann: *Aggelos*. TWNT, B. I s. 72—74.

<sup>38</sup> Zob. G. Kittel: *Die Engellehre des Judentums*. TWNT, B. I s. 79; por. W. Grundmann, *iw.* s. 74.

<sup>39</sup> Szczególnie: *Apokaliptyka Daniela, Henocha czy Barucha*. Por. G. Kittel, *iw.* s. 80.

<sup>40</sup> Zob. G. Kittel, *iw.*

<sup>41</sup> Zob. StrBill, B. I s. 203; B. III s. 249, 281, 782.

<sup>42</sup> Zob. StrBill, B. I s. 781 n.; B. III s. 437 n.; B. IV s. 1224.

<sup>43</sup> Zob. StrBill, B. I s. 78 n.; B. II s. 560 n.; por. G. Kittel, *iw.* s. 81.

<sup>44</sup> Zob. F. Nötischer: *Zur theologischen Terminologie der Qumran Texte*. Göttingen 1956 s. 98.

<sup>45</sup> Zob. W. Grossouw — H. Haag: *Engel*. H. Haag, s. 389—390. Szczegółowe opracowanie angelologii w literaturze judaistycznej podaje: J. Michl, *iw.* s. 230—236. Cały wykaz aniołów w rabinackiej literaturze podaje: StrBill, B. IV s. 1223—1224. Por. P. J. Cools: *Palästina zur Zeit Christi*, W: P. J. Cools: *Die biblische Welt (Das Neue Testament B. II)*. Freiburg 1965 s. 50.

<sup>46</sup> H. Schlier: *Die Engel nach dem Neuen Testament*. W: H. Schlier: *Besinnung auf das Neue Testament*. Freiburg 1964 B. II s. 160—176.

ną rzeczą jest fakt, że idea posłannictwa wyrażona przez termin *angelos* nie odnosi się do wszelkiego posłannictwa, tak ludzkiego, jak i bożego, lecz w sposób zdecydowany oznacza aniołów Bożych i występuje jako termin techniczny. Kilka razy mamy odstępstwo od tej zasady i tym terminem określane jest Jan Chrzciciel oraz posłańcy Jezusa do wsi Samarytan<sup>47</sup>.

Należy jeszcze wspomnieć, że Nowy Testament głównie przedstawia historię Jezusa Chrystusa i Jego Kościoła, a aniołowie są przy tym wspomniani jakby ubocznie, w ścisłej zależności od tej historii i w jej służbie<sup>48</sup>.

#### A. W Ewangeliach synoptycznych

Na samym początku Ewangelii obserwujemy, jak anioł Gabriel zwiastuje narodzenie Jana Chrzciciela (Łk 1,11—20) i Pana Jezusa (Łk 1,26—38). Także z okazji narodzenia się Jezusa, anioł ukazuje się trzykrotnie św. Józefowi i daje mu naukę, jak powinien postępować (Mt 1,20; 2,13—19). Również ukazuje się anioł pasterzom i ogłasza im narodzenie Mesjasza (Łk 2,8—15) a kobietom z Jerozolimy oznajmia Zmartwychwstanie Jezusa (Mt 28,2 n; Łk 24,13, J 20,12; por. Mt 16,5). Natomiast bardzo rzadko występują aniołowie podczas publicznej działalności Jezusa. Spotykamy ich przy kuszeniu Pana Jezusa na pustyni (Mt 4,11; Mk 1,13), podczas agonii w Ogrójcu (Łk 22,43), lub jako niewidzialni są obecni przy Jezusie i czekają na Jego rozkazy (Mt 26,53)<sup>49</sup>. W podobny, niewidzialny sposób, będą oni towarzyszyli Jezusowi podczas Jego powtórnego przyjścia (Mt 16,27 par; 25,31) i będą świadkami przy Jego sądzie (Łk 12,8 n)<sup>50</sup>. Na innym miejscu okazują się oni jako przygotowujący i wykonywujący sąd w służbie Chrystusa (Mt 13,39—49). Także niewidzialną funkcją w Królestwie Bożym na ziemi jest ich ciągła pomoc wobec „najmniejszych” i uciśnionych (Mt 18,10). Tylko dwa razy możemy zaobserwować wystąpienie aniołów bez ścisłego związku z posłannictwem Jezusa: gdy wprowadzają oni zmarłego Łazarza na łono Abrahama (Łk 16,22) oraz przy uleczeniu chorego (J 5,4), gdzie anioł zstępuje, aby poruszyć wodę sadzawki.

W Dziejach Apostolskich, w których dominuje wzrost i rozwój Kościoła, aniołowie opiekują się i bronią dzieła zbawczego, jakie zapoczątko-

<sup>47</sup> Zob. Łk 7,24; 9,52. Por. G. Kittel: *Aggelos im NT*. TWNT, B. I s. 81 n.

<sup>48</sup> Zob. H. Schlier, jw. s. 161.

<sup>49</sup> Por. W. Grossow: *Der Engelglaube im NT*. H. Haag, s. 391, powołuje się na J 1,51 i stwierdza, że to miejsce uczy nas o zadaniu aniołów w życiu Jezusa. To zadanie jest podporządkowane posłannictwu Jezusa, a aniołowie wyrażają Jego zjednoczenie z Ojcem i stałe powiązanie z niebem. Tego samego zdania jest A. Janowski: *Angelologia biblijna*. PEB, T. I s. 54.

<sup>50</sup> W 1 Tes 3,13 i Jud 14, aniołowie będą określani podczas sądu jako święci. Por. W. Grossow: *Der Engelglaube*, jw. s. 391.

wał Chrystus<sup>51</sup>. Paweł łączy ewangeliczne ujęcie aniołów z ich całkowitym podporządkowaniem Chrystusowi z ówczesną angelologią judaistyczną mówiącą o dobrych i złych aniołach<sup>52</sup>. Podaje nawet żydowską klasyfikację aniołów<sup>53</sup>, ale w końcu wszystkich aniołów podporządkowuje posłannictwu Jezusa<sup>54</sup>. Sposób ukazywania się aniołów jest różny. Można ich widzieć we śnie<sup>55</sup> czy w wizji<sup>56</sup>. Ogólne ukazywanie się aniołów jest tajemnicze i ma przeważnie charakter epifanii<sup>57</sup>.

Z powyższego wynika, że angelologia Ewangelii kontynuuje doktrynę Starego Testamentu o udziale aniołów w ekonomii zbawienia, która polega na wykonywaniu ingerencji Boga w świecie<sup>58</sup>. Aniołowie są tak ściśle połączeni z dziełem zbawczym, że poza nim prawie w ogóle nie występują.

Także w Apokalipsie<sup>59</sup> aniołowie spełniają wielorakie funkcje. Okazują się uczestnikami niebieskiej liturgii i stanowią dwór niebieski (4,6; 8,2; 5,11); przedstawieni są także jako słudzy Boga noszący prorockie objawienie (1,1; 10,1 n.; 17,1 n), jako wykonawcy rozkazów Bożych i pomocnicy przy rządzeniu światem (7,1 n.; 8,2; 14,14 n.; 15,1 n. i inne). Apokalipsa Jana w porównaniu z innymi apokalipsami judaistycznymi wyróżnia się umiarem w swej angelologii. Nie podaje imion własnych<sup>60</sup>, nie określa sfer niebieskich aniołów, a nawet potępia przesadny kult aniołów (19,10; 22,8 n.), natomiast wzbogaca wieloma szczegółami rolę aniołów w dziejach zbawienia i w eschatologii, w porównaniu z Ewangeliimi. Mimo to, angelologia Apokalipsy Jana nie zawiera w sobie nowych doktrynalnych prawd.

#### B. W Ewangelii św. Jana

W Ewangelii Jana mamy tylko trzy wypowiedzi, gdzie autor wspomina o aniołach, a i te nie są zbyt pewne, np. 5,4 i 12,29. Omówimy teraz poszczególne miejsca traktujące o aniołach w Ewangelii Jana.

<sup>51</sup> Dz 5,19; 8,26; 12,7; 27,23 i inne.

<sup>52</sup> Dobrzy aniołowie: Gal 4,14; Kol 1,16—20; Ef 1,21; 3,10; 2 Kor. 11,14; 1 Tym 5,21 i inne. Złe potęgi: 1 Kor 2,8; 6,3; Ef 6,11; Kol 1,13 n. Por. H. Schlier, jw. s. 162. H. Schlier: Mächte und Gewalten in Neuen Testament. W: H. Schlier, *Besinnung*, jw. s. 146—159.

<sup>53</sup> Zob. 1 Tes 4,16; Ef 1,21; Kol 1,16.

<sup>54</sup> Piotr w swoich listach jest zgodny z doktryną Pawła. Por. 1 P 1,12; 3,22.

<sup>55</sup> Mt 1,20,24; 2,13.19.22.

<sup>56</sup> Łk 1,11; 2,9 n.; Dz 10,4; por. Mk 16,58; Mt 28,4—8; Hbr 2,2; 12,20; Ap 15,10; 22,8.

<sup>57</sup> Zob. Łk 24,34; Dz 9,17; 13,31; 26,16; 1 Kor 15,5 n.; 1 Tym 3,16. Por. E. Pax: *Epiphaneia*, Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie. München 1955 s. 171, 188. H. Schlier: *Die Engel*, jw. s. 166 n.

<sup>58</sup> Por. M. Bouttier: *Ange*, VB, s. 18. W. Grossouw: *Der Engelglaube*, jw. s. 391. H. Schlier: *Die Engel*, jw. s. 161. A. Jankowski: *Angelologia*, jw. s. 54.

<sup>59</sup> O funkcji aniołów z Apokalipsy w liturgii niebieskiej mówi E. Paterson: *Das Buch von den Engel*, Leipzig 1935 s. 19 n. oraz W. Grossouw: *Engel*, jw. s. 393. A. Jankowski: *Angelologia*, jw. s. 55 n.

<sup>60</sup> Tylko podaje jedno znane imię — archanioł Michał.



J 5,4 jest częścią opisu uzdrowienia chorego nad sadzawką Betesda w Jerozolimie. Relacja o tym zdarzeniu nie ma miejsce paralelnych w Ewangeliach synoptycznych, dodatkowo zaś kłopot sprawia sama krytyka tekstu. Podczas drugiego przyjscia do Jerozolimy Jezus ujrzał człowieka leżącego przy sadzawce, której poruszające się wody miały moc leczniczą. Nie mając człowieka, który wniósłby go, jako pierwszego do poruszonej wody, ów chory cierpiał dalej. Jezus okazując miłosierdzie uzdrowił tego chorego mimo szabatu. Na takim tle występuje tekst o aniele, wyjaśniający skąd owa woda posiada moc leczniczą: „Anioł bowiem zstępował w stosownym czasie i poruszał wodę. A kto pierwszy wchodził po poruszeniu się wody, doznawał uzdrowienia niezależnie od tego, na jaką chorobę cierpiał” (J 5,4).

Tekst ten jest krytycznie niepewny<sup>61</sup>. Brak tego tekstu w najstarszych i najpoważniejszych kodeksach: Synaickim (IV w.), Watykańskim (IV w.), Efrema (IV w.), Bezy (IV w.) oraz w papirusie Bodmera II z II—III w. i Rylandsa z II w. a także w wielu kodeksach minuskułowych<sup>62</sup> i najstarszych przekładach sabidyckich z II—III w. i syryjskich z V w. Za tekstem przemawiają: kodeks Aleksandryjski z IV w. oraz inne kodeksy z VIII—IX w.<sup>63</sup> i wiele późniejszych kodeksów minuskułowych.

Biorąc pod uwagę najstarsze kodeksy, jak: Synaicki, Watykański, Efrema i Bezy oraz najstarsze papirusy: Bodmera II i Rylandsa, należałoby uznać ten wiersz o aniele poruszającym wodę, która przez to miała swoją leczniczą moc, za nieautentyczny, dodany jako glosa marginalna interpretująca tekst<sup>64</sup>. Prawdopodobnie przepisywacze chcieli uzasadnić, aby nie było wątpliwości, skąd woda sadzawki Betesda posiada taką leczniczą moc. Znając dotychczasowe stanowisko Starego Testamentu i literatury pozabiblijnej żydowskiej<sup>65</sup>, która traktowała aniołów jako wysłanników i sługi Boga, którzy występowali tylko z Bogiem lub w Jego imieniu, łatwo się domysleć, że korektorzy, dodając tę glosę, pragnęli pokazać, że leczniczy charakter wody pochodzi wyłącznie od Boga, który

<sup>61</sup> Por. M. Zerwick: *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci*. Romae 1960 s. 219. Zob. *Novum Testamentum Graece et Latine*. Wyd. E. Nestle. Stuttgart 1962. Nestle podał nasz wiersz tylko w tekście łacińskim.

<sup>62</sup> Do takich m.in. należą: P 1,22 (w. III—IV) oraz LTZ (w. V—VIII) oraz 33.579. 892.1241 i inne.

<sup>63</sup> Konkretnie kodeksy: EF<sup>g</sup>H<sup>s</sup>V<sup>y</sup>.

<sup>64</sup> Por. F. M. Braun: *Evangile selon saint Jean*. Paris 1935 s. 31 n. M. J. Lagrange: *Evangile selon saint Jean*. Paris 1936 s. 134 n. E. Schick: *Das Evangelium nach Johannes*. Würzburg 1956 s. 56. F. Tillmann: *Das Johannesevangelium*. Bonn 1931 s. 122. T. Zahn: *Das Evangelium des Johannes*. Leipzig 1921 s. 285 n. A. Wikenhauser: *Das Evangelium nach Johannes*. Regensburg 1957 s. 139.

<sup>65</sup> W midraszach żydowskich często spotykamy ducha Pana, poruszającego wodę, aby w ten sposób pomóc ludziom w dojściu do świętości. Tego ducha Żydzi nazywają aniołem morza lub aniołem wody. Zob. Str Bill, B. III s. 454.

posługuje się aniołem. Jezus zaś, który uzdrawia bez wody leczniczej, ale samym słowem, ma moc Bożą, co zresztą zostało później wypowiedziane przez samego Jezusa w rozmowie z Żydami zarzucającymi Mu uzdrawianie w szabat, słowami: „Ojciec mój działa aż do tej chwili i ja działam” (w. 17). Druga zaś część wiersza, mówiąca o tym, że kto pierwszy wejdzie do poruszonej wody przez anioła, ten dostąpi uzdrowienia, jest niczym innym, jak tylko wyraźniejszą interpretacją rozmowy chorego z Jezusem. Chory skarży się, że zanim on doczołga się do poruszonej wody, to już ktoś pierwszy ubiegnie go i zostanie uleczony. Z tego wynika, że tylko ten pierwszy wstępujący do poruszonej wody mógł być uzdrowiony <sup>66</sup>.

W drugim tekście o aniołach 12,29, Jan relacjonuje wątpliwą opinię Żydów o głosie, który oni poczytali za głos z nieba: „Tłum stojący usłyszał (ten głos) i mówił: «zagrzmiało»! Inni mówili: «anioł przemówił do niego»”.

Jezus mówił uczniom i ludziom o swej godzinie męki i uwielbienia. Poddając się tej godzinie cierpienia i uwielbienia prosi On Ojca: „uwielbij imię Twoje”. Na te słowa rozległ się głos z nieba: „uwielbiłem i znowu uwielbię”. Jedni ze stojących mówili, że zagrzmiało a inni, że anioł przemówił do Jezusa. Jezus nie potwierdził zdania ani jednych, ani drugich, lecz orzekł, że głos rozległ się ze względu na słuchających, ponieważ godzina cierpienia i śmierci będzie sądem nad światem. Interpretacja tego głosu bardziej zbliżona jest do analogicznego głosu z nieba przy Przemienieniu (Łk 9,31), niż do głosu anioła pocieszyciela podczas cierpienia Jezusa w Getsemani (Łk 22,43) <sup>67</sup>.

Dlaczego była rozbieżność zdań co do głosu z nieba? Słuchaczami byli tam Żydzi i Grecy (w. 20). Na pewno jedni uważali „grzmot”, jako znak Boga Ojca na inwokację Jezusa, czyli byłby to głos Boga <sup>68</sup>. Inni, ostrożniejsi, nie chcieli włączać samego Boga w sprawy świata i z delikatności wspomnieli o wysłanniku aniele, który przemówił w imieniu Boga. Jest to tylko potwierdzenie dotychczasowych poglądów na rolę anioła w życiu świata żydowskiego, który pragnie widzieć w aniele sługę i wykonawcę tego, co Bóg polecił.

Ostatnia relacja o aniołach w Ewangelii Jana 20,12—13 dotyczy opisu pustego grobu po zmartwychwstaniu Pana: „Maria Magdalena... ujrzała dwóch aniołów w bieli siedzących, jednego przy głowie, a drugiego przy nogach, w miejscu, gdzie leżało ciało Jezusa. I rzekli do niej: „Niewiasto

<sup>66</sup> Żydzi uważali, że Bóg poprzez wodę wysyła błogosławieństwo uzdrawiając ludzi. Por. Str Bill, B. III s. 453 n.

<sup>67</sup> Por. Dn 4,28; Mk 1,11 n.; Dz 9,4; 11,9; M. J. Lagrange: *Evangile selon saint Jean*, jw. s. 333 n.

<sup>68</sup> Por. 1 Krl 12,18; Job 37,4; Ps 28,3—9.

czemu płaczesz?"<sup>69</sup>. Odpowiedziała im: „Zabrano Pana mego i nie wiem, gdzie Go położono”. Po tym stwierdzeniu zaaferowana tym, co się stało, Maria Magdalena, spotyka Jezusa, nie poznaje Go, a gdy dał się rozpoznać, poleca jej zanieść wiadomość Apostołom o zmartwychwstaniu.

Także i w tym tekście nie możemy wiele powiedzieć o aniołach. Niektórzy z egzegetów, poza krótkim wspomnieniem, że tam byli dwaj aniołowie, w ogóle tego faktu nie biorą pod uwagę, jakby ten szczegół nie miał dla nich żadnego znaczenia<sup>70</sup>. I znów należy się odwołać do angelologii Nowego Testamentu, która przypisuje chwałę (*doxa*) ujawniającą się w mocy i świętości aniołów. Pojęcie chwały jest bowiem najczęściej połączone z aniołami<sup>71</sup>. Ta chwała anioła jest promieniejąca, gdy oblicze jego łśni jak słońce a ziemia była oświetlana jego blaskiem<sup>72</sup>. Dlatego w opisach przedstawiano anioła zwykle w białej, jasnej, błyszczącej szacie<sup>73</sup>.

Porównując opisy synoptyków o zmartwychwstaniu Pana, zauważamy, że wszyscy, wspominają o aniele lub aniołach w grobie Jezusa ubranych w białe szaty. Przekaz Mateusza i Marka jest bardzo podobny. Obaj opisują jednego anioła, a Marek przedstawił go nawet w postaci młodzieńca ubranego w białą szatę i siedzącego w grobie Pana. Tego to młodzieńca przestraszyły się wchodzące niewiasty<sup>74</sup>. Mateusz zaś mówi o zstąpieniu anioła z nieba, który odsunął kamień z grobu Pana, usiadł na nim i rozmawiał z niewiastami: „Postać jego była jak błyskawica, a szaty jego białe jak śnieg”<sup>75</sup>. Opis bardziej podobny do Janowego podaje Łukasz, przedstawiający aniołów w postaci dwóch mężczyzn w lśniących szatach i zjawiających się w grobie Pana<sup>76</sup>. Jan wyraźnie mówi o aniołach, nie podaje jednak pod jaką postacią ci aniołowie występują, lecz, że siedzieli w grobie Pana i byli odziani w białe szaty. Jan mówi wprost o aniołach jako istotach, które można zobaczyć.

Biorąc pod uwagę opisy o zmartwychwstaniu Pana, wszyscy autorzy, podają pierwszy fakt zmartwychwstania, jaki okazał się ludziom najbliższym Jezusowi, z aniołami w białej lub błyszczącej szacie. Co oznacza chwałę Pana zmartwychwstałego i chwalebne działanie Boga Ojca przez

<sup>69</sup> W tym miejscu kodeks Bezy z V w. i 579 oraz niektóre przekłady syryjskie dodają: „czego szukasz”, ale jest to tylko dodatek wyjaśniający.

<sup>70</sup> Por. G. Schiwy: *Weg ins Neue Testament*. Würzburg 1966 B. II s. 148. F. M. Braun: *Evangile selon saint Jean*, jw. s. 475 n. M. J. Lagrange: *Evangile selon saint Jean*, jw. s. 509 n. E. Schick, jw. s. 171. F. Tillmann, jw. s. 334. T. Zahn, jw. s. 674 n.

<sup>71</sup> Por. Łk 9,26; Mt 8,38; 16,27; 24,30; 25,31; oraz Łk 2,9; Hbr 9,5; 2 P 2,10; Jud 8.

<sup>72</sup> Zob. Ap 10,1; 18,1.

<sup>73</sup> Zob. Mk 16,5; Dz 1,10; 10,30. Por. Mt 17,2; 28,3; H. Schlier: *Die Engel*, jw. s. 164.

<sup>74</sup> Mk 16,1—8.

<sup>75</sup> Mt 28,1—8, szczególnie w. 2—3.

<sup>76</sup> Łk 24,1—9, zwłaszcza w. 4—5.

swych wysłanników-aniółów. Ich obecność w grobie Jezusa znaczy, że wielkie dzieła Boże dokonały się właśnie w tym miejscu, a aniółowie są widzialnym znakiem chwały Bożej w pustym już grobie.

Widzimy, że angelologia Ewangelii Jana jest bardzo uboga, ponieważ 5,4 nie jest Janowym tekstem a jedynie późniejszym, wyjaśniającym dodatkiem. W 12,29 jest tylko poddana w wątpliwość opinia słuchaczy Jezusa na temat głosu z nieba, czy jest to głos anióły, czy też w inny sposób Bóg Ojciec potwierdził słowa Jezusa. Jan w tym opisie nie opowiada się ani za, ani przeciw którejkolwiek opinii — tylko relacjonuje. Podobnie rzecz się ma z ostatnim wspomnieniem Jana o aniółach podczas zmartwychwstania, gdzie podaje ówczesne przekonanie, zresztą opisane przez wszystkich ewangelistów, że w grobie lub przy odwalonym kamieniu był obecny aniół w białych szatach. Jeśli już Jan mówił coś o aniółach, to tylko to, co było już znane u synoptyków. Możemy powiedzieć, że Jan jakoś dziwnie unikał w swej Ewangelii wzmianek o aniółach.

Dlatego zrozumienia wiersza o wstępowaniu i zstępowaniu aniółów Bożych na Syna Człowieczego i w ogóle angelologii należało szukać poza Ewangelią Jana. Jak już powiedzieliśmy, Apokalipsa nie szczególnie nowego nie wniosła do angelologii. Synoptycy zaś opierający się na Starym Testamencie łączą angelologię z odkupieńczym dziełem Jezusa, Jego ekonomią zbawienia a zwłaszcza Jego chwałą przy przyjściu na ten świat. Rządziej występują aniółowie podczas Jego publicznej działalności a częściej podczas Jego męki, śmierci i zmartwychwstania oraz przy chwalebnym przyjściu w eschatologii.

### 3. ANIOŁOWIE BOŻY W KSIĘDZE RODZAJU 28,12 I U J 1,51

Jak więc wytłumaczyć aniółów Bożych wstępujących i zstępujących na Syna Człowieczego (1,51)? Ze względu na angelologię nie możemy powiedzieć, że był to zwrot charakterystyczny dla teologii Jana, ponieważ Jan w swej Ewangelii raczej unikał tematyki angelologicznej. Nie ma też wyraźnego podobieństwa ten tekst w angelologii synoptyków czy też w Apokalipsie. Zostaje więc pytanie, skąd Jan zaczerpnął taki temat. Czy jest jakieś podobieństwo w Piśmie św., z którego mógłby Jan przejąć tę tematykę i co chciał przez to powiedzieć, zamykając swój pierwszy, programowy rozdział.

Wydaje się, że można znaleźć odpowiednik angelologii Jana 1,51 w Rdz 28,12, ponieważ jedynie tam jest mowa o aniółach Bożych wstępujących i zstępujących, chociaż różne są okoliczności jednego i drugiego epizodu. Poza tym należałoby to podobieństwo udokumentować i wyciągnąć z niego wnioski, bo nie wszyscy autorzy, zajmujący się tą problematyką, zgadzają się na pokrewieństwo tekstu Jana z księgą Rodzaju.

Tekst księgi Rodzaju traktujący o aniołach we śnie Jakuba brzmi: „Miał wtedy (Jakub) taki sen: Oto drabina stała na ziemi a wierzchołkiem sięgała nieba i oto aniołowie Boży wstępowali i zstępowali po niej. I oto Jahwe stanął przed nim i powiedział: «Jestem Jahwe, Bóg ojca twego Abrahama i Bóg Izaaka. Ziemię, na której leżysz, dam tobie i potomstwu twemu»” (Rdz 28,12).

Szczególnie chodzi nam o to, jaką rolę odgrywają aniołowie wstępujący i zstępujący i jaki to może mieć związek z Janowym tekstem o wstępowaniu i zstępowaniu aniołów w J 1,51?

Problemem tym zajmowano się już wcześniej i różnie tę łączność interpretowano. Ostatnio W. Michaelis<sup>77</sup> rozwiązując problem opisu Janowego 1,51 na kanwie snu Jakuba (Rdz 28,12) i powiązania problemu Syna Człowieczego z aniołami, stara się wykazać brak jakiegokolwiek związku między tymi miejscami. Natomiast P. J. Fritsch<sup>78</sup>, H. Windisch<sup>79</sup> i G. Quispel<sup>80</sup> podejmując ten sam temat, bardzo wyraźnie oparli się na teologicznym znaczeniu snu Jakuba i starali się przetransponować symboliczne znaczenie tego snu na teren Ewangelii Jana i przepowiedni Jezusa o aniołach Bożych wstępujących i zstępujących na Syna Człowieczego.

W. Michaelis<sup>81</sup> odrzuca powiązanie J 1,51 z Rdz 28,12 rozpatrując tylko łączność tych miejsc przez identyczne sformułowanie *ana-* i *katabainein* (wstępować i zstępować). We śnie Jakuba oznacza to nie jednorazowe, ale stałe wstępowanie i zstępowanie aniołów i jest tylko utartym zwrotem żydowskim, kolejność zaś nie odgrywa tu żadnej roli<sup>82</sup>. Gdyby ta kolejność miała znaczenie, wówczas u Jana 1,51 *epi* (na) byłoby tylko dołączone do *katabainein*, a ono odnosi się do całości. Tę trudność starał się wytłumaczyć G. Quispel<sup>83</sup> przez logiczne odniesienie się *epi* do *ana-bainein* powołując się na niebieskie pochodzenie Syna Człowieczego. Te uwagi co do trudności związanej ze zrozumieniem zstępowania i wstępowania aniołów, chociaż są słuszne, bo do kogo innego ono się odnosi i na innym miejscu występuje w księdze Rodzaju a w innych okolicznościach u św. Jana, to raczej potwierdzałyby pokrewieństwo tych tekstów, przynajmniej jeśli chodzi o wstępowanie i zstępowanie aniołów, a nie świadczą o braku związku między nimi. Następnie W. Michaelis<sup>84</sup> pomniej-

<sup>77</sup> W. Michaelis, jw. s. 562—578, szczególnie s. 568—576.

<sup>78</sup> P. J. Fritsch, jw. s. 3—11.

<sup>79</sup> H. Windisch, jw. s. 215—233.

<sup>80</sup> G. Quispel, Nathanael und der Menschensohn (Joh 1,51). ZNW 47 (1956) s. 281—283.

<sup>81</sup> W. Michaelis, jw. s. 568 n.

<sup>82</sup> Powołuje się w tym wypadku W. Michaelis na utarty sposób mowy w języku niemieckim, gdzie przy częstym ruchu mówimy raczej „Auf und Ab”, a nie odwrotnie.

<sup>83</sup> G. Quispel, jw. s. 282.

<sup>84</sup> W. Michaelis, jw. s. 569.

sza możliwość powiązania tych tekstów tematyką angelologiczną, chociaż stwierdza, że tylko poprzez tę cechę występuje jedyna zgodność między nimi i od razu zaznacza, że należy zwrócić szczególną uwagę na to, ile motywów z Rdz 28,12 brak u Jana. Jako zasadnicze różnice podaje: W Księdze Rodzaju występuje Jakub, on śpi i ma widzenie we śnie, jest tam drabina sięgająca nieba, Jakub śpi na kamieniu a następnie Bóg z nim rozmawia. We śnie Jakuba niebo otwarte nie jest wyraźnie przedstawione a należy się dopiero tego domyślać. Dalej upierając się przy *katabainein epi* — (zstępować na) Syna Człowieczego, W. Michaelis szuka jednorazowego odpowiednika w życiu Jezusa, ponieważ — jak twierdzi — wstępowanie i zstępowanie aniołów we śnie Jakuba, przynajmniej podczas snu Jakuba było trwałe, jako stały kontakt między niebem a ziemią pojmowane, chociaż nie wiadomo, czy oni zstępują po drabinie na ziemię, czy na Jakuba, a u Jana wiadomo, że w przyszłości zstąpią na Syna Człowieczego. I w tym wypadku widzi on różnicę.

Dlatego W. Michaelis sięga w swych poszukiwaniach do tekstu o kuszeniu Pana Jezusa na pustyni, opisanego przez synoptyków, gdzie widzi jednorazową służbę aniołów, która ma być wyrazem niewidzialnego, stałego kontaktu Jezusa z Ojcem. W tym kuszeniu i służbie aniołów widzi realizację zapowiedzi Janowej<sup>85</sup> i dlatego odrzuca powiązanie z Mt 26,53, gdzie jest mowa, że Jezus mógłby prosić Ojca, a dałby Mu zastępy aniołów na Jego obronę. Dowodząc w dalszym ciągu braku powiązania między snem Jakuba a zagadkową zapowiedzią Jezusa, W. Michaelis powołuje się na różne osoby, że w jednym wypadku występuje Jakub a w drugim Syn Człowieczy. Natomiast H. Windisch<sup>86</sup> stara się twierdzić, że Syn Człowieczy nie jest ucieleśnieniem kamienia, na którym spał Jakub, ale samym Jakubem. Cały ten wywód o braku łączności tych dwóch tekstów i twierdzenie, że Rdz 28,12 nie ma żadnego wpływu na J 1,51, przeprowadził W. Michaelis<sup>87</sup>, aby przestrzec przed pobieżnym porównywaniem tych tekstów i wyciąganiem takich wniosków jak: Syn Człowieczy jest bramą nieba, jest kamieniem, na którym śpi Jakub lub jest samym Jakubem. Na końcu stwierdza Michaelis, że Syna Człowieczego nie łączy z opowiadaniem o śnie Jakuba a zapowiedź o widzeniu Syna Człowieczego nie odnosi się do eschatologii lecz na przyszłe, ziemskie życie Jezusa i oznacza: „zobaczycie moją zupełną wspólnotę z Bogiem”<sup>88</sup>.

Natomiast P. J. Fritsch<sup>89</sup> w swym artykule o wstępowaniu i zstępowaniu aniołów, łączy logion Janowy ze snem Jakuba w Betel. Treść Janową pragnie wyjaśnić perykopą księgi Rodzaju, ponieważ, jak zaznacza,

<sup>85</sup> Tamże s. 573. Por. J 12,27 z Mk 14,3 n. i J 12,28 z Mk 1,11.

<sup>86</sup> H. Windisch, jw. s. 220.

<sup>87</sup> W. Michaelis, jw. s. 575.

<sup>88</sup> Tamże, s. 578.

<sup>89</sup> P. J. Fritsch, jw. s. 3—11.

cały Stary Testament jest prorocstwem, do którego należy się odwoływać<sup>90</sup>. Przenosi interpretację snu Jakuba na relację Janową. Uczniowie Jezusa są prawdziwym Jakubem, Izraelem i ludem wybranym. Jak Bóg okazał się Jakubem w Betel, tak uczniowie zobaczą mieszkanie Boga na ziemi i połączenie nieba z ziemią w osobie Jezusa, której nie można przyrównać, ani do Jakuba, ani do drabiny, lecz do sanktuarium w Betel, które było symbolem łączności nieba z ziemią i miejscem zamieszkania Boga na ziemi<sup>91</sup>. Więc Syn Człowieczy jest domem Bożym i bramą nieba.

Następne, ciekawe ujęcie łączenia wizji Jakuba z tekstem Janowym podaje H. Windisch<sup>92</sup> w artykule o angelofaniach. Interpretując tekst Janowy również w świetle wizji Jakuba przyjmuje, że Syn Człowieczy nie jest ucieleśnieniem kamienia lecz raczej samym Jakubem<sup>93</sup>, a aniołowie poprzez komunikację między niebem a ziemią obrazują tylko chwałę Syna Człowieczego<sup>94</sup>. Jednak przy analizowaniu angelologii u J 1,51 powołuje się H. Windisch na Mt 26,53, gdzie Jezus poucza Piotra, że gdyby chciał to prosiłby Ojca, a Ojciec wysłałby na Jego obronę zastępy aniołów<sup>95</sup>. Dalej stara się tłumaczyć angelologię łącząc ją z tematyką Syna Człowieczego tak u Jana, jak i u synoptyków, nie wziął jednak pod uwagę faktu, że Jan w swej Ewangelii unika tematyki angelologicznej.

Ostatnio ciekawie rozpracowuje pierwszy rozdział Ewangelii Jana M. E. Boismard<sup>96</sup>. On również logion J 1,51 stara się interpretować na kanwie wizji Jakubowej. Przy tym jest zdania, że Syn Człowieczy z 1,51 nie odpowiada Jakubowi z Rdz 28,12 lecz tym Jakubem-Izraelem jest prawdziwy Izraelita-Natanael, który zobaczy aniołów wstępujących i zstępujących a Syn Człowieczy nie zastępuje tu drabiny, po której poruszają się aniołowie jako jawne znaki chwały Bożej.

Z przedstawionych opinii widać niejednokrotnie rozbieżność odnośnie do problemu powiązania wizji Jakuba z przepowiednią Jezusa w Ewangelii Jana. To, co u jednego autora zaprzecza temu połączeniu, to u innego będzie potwierdzało to powiązanie. Tak miała się sprawa z wyrażeniem „wstępować i zstępować” aniołów Bożych<sup>97</sup>, które występuje w obu wypadkach i świadczyłoby raczej za powiązaniem tych tekstów mimo różnych okoliczności, ponieważ wypowiedź Jezusa nie jest dosłownym

<sup>90</sup> O tym mówi sam kontekst rozmowy Filipa z Natanaelem w. 45. Por. J 3,10; 5,39 n.; 20,9; por. także J 1,1 i Rdz 1,1; J 1,23 i Iz 40,3; J 2,17 i Ps 69,10; J 6,45 i Iz 54,13; J 12,15 i Iz 40,9 i Zch 9,9.

<sup>91</sup> Zob. P. J. Fritsch, jw. s. 8. Por. także J 2,20 n. i 1,14.

<sup>92</sup> H. Windisch, jw. s. 215—233.

<sup>93</sup> Tamże s. 220.

<sup>94</sup> Opis 1,51 uzupełnia i objaśnia H. Windisch przez 1,18, gdzie jest mowa o przegzystencji Jezusa.

<sup>95</sup> Zob. H. Windisch, jw. s. 225 n.

<sup>96</sup> M. E. Boismard: *Du baptême à Cana*, Paris 1956, szczególnie s. 95—131.

<sup>97</sup> Por. G. Quispel, jw. s. 282. W. Michaelis, jw. s. 568 n.

cytatem z księgi Rodzaju. Trudno przyznać rację W. Michaelisowi<sup>98</sup>, który sądzi, że te teksty nie mają ze sobą nic wspólnego, ponieważ występują w nich różne postaci, sytuacje i ramy czasowe. Te różnice tylko potwierdzają, że J 1,51 nie jest dosłownym cytatem Rdz 28,12 a raczej chodzi o zbieżne idee, zawarte w tych tekstach i rzutujące na interpretację późniejszego tekstu. W. Michaelis położył nacisk na dosłowne, niemal literalne zestawienie tych tekstów a nie zwrócił uwagi na podobieństwo tematyczne, ideowe a nawet symboliczne. Łączy on z tekstem Janowym 1,51 moment kuszenia Pana Jezusa na pustyni a zarazem odrzuca powiązanie tego tekstu z Mt 26,53. Nie wiadomo, jakie kryteria miałyby potwierdzać jedno a zaprzeczać drugiemu, gdyż jakkolwiek w obu tekstach jest mowa o aniołach, to brak w nich literalnego podobieństwa, jakiego domagał się W. Michaelis w powiązaniu Rdz 28,12 i J 1,51. Brak przecież charakterystycznego wstępowania i zstępowania aniołów i innych okoliczności w przepowiedni Jezusa a sama idea Synostwa Człowieczego nie wystarczy.

Pożytywem tego krytycznego nastawienia W. Michaelisa będzie ostrożność w jednoznacznie interpretowanym powiązaniu naszych tekstów i dopatrywaniu się dokładnych odpowiedników tekstu Rdz 28,12 w J 1,51. Przeciwna interpretacja, doszukująca się ścisłej więzi tych tekstów, dopatrująca się wszystkich odpowiedników jednego tekstu w drugim, też nie jest do przyjęcia. I tak u P. J. Fritscha odpowiednikiem Jakuba są uczniowie Jezusa, a sam Jezus przyrównywany był do sanktuarium w Betel, do domu Bożego i bramy nieba.

Do innego wniosku dochodzi H. Windisch utożsamiając Jezusa z Jakubem a przy okazji zaprzecza opinii, że Syn Człowieczy mógłby być porównany do kamienia lub sanktuarium w Betel. Przecież to Jakub widział we śnie aniołów a Jezus zapowiada uczniom, że właśnie oni mają ujrzeć aniołów. Tej opinii H. Windischa zaprzecza także M. E. Boismard podając własną, że Jakubem ze Starego Testamentu nie jest Syn Człowieczy ale prawdziwy Izraelita-Natanael. Nie da się zaprzeczyć, że Natanael jest prawdziwym Izraelitą, ale ciekawi nas fakt, kiedy Natanael zobaczy aniołów Bożych wstępujących i zstępujących na Syna Człowieczego i czy to ma swoje uzasadnienie w dalszym ciągu Nowego Testamentu.

Nawet z powyższych rozbieżności zaobserwowanych w interpretacji obu tekstów niedwuznacznie wynika, że istnieje powiązanie wizji Jakuba z zapowiedzią Jezusa u J 1,51<sup>99</sup>.

<sup>98</sup> W. Michaelis, jw. s. 569.

<sup>99</sup> Poza wspomnianym W. Michaelis, jw. s. 562—578, wszyscy autorzy, zajmujący się tekstem J 1,51, wskazują na powiązanie jego z wizją Jakuba. Poza omówionymi i wymienionymi autorami por. P. M. Braun, jw. s. 327. F. Tillmann, jw. s. 77. E. Schick, jw. s. 32. A. Wikenhauser, jw. s. 70. W. F. Howard — A. J. Gossip: *The Gospel according to St John*. New York 1952 s. 489. A. Du-



Należy teraz zbadać, na czym polega ta więź i na ile księga Rodzaju w tym wypadku wpłynie na interpretację końcowego wiersza pierwszego rozdziału Ewangelii Jana. Najpierw należy omówić wizję Jakuba, wyciągnąć teologiczny sens a następnie zobaczyć jakie jest powiązanie tej wizji i na ile ona wpłynęła na podobny tekst Janowy.

Jakub wyszedł z Berseby i udawał się do Haran, by znaleźć sobie żonę wśród córek krewnego Labana. Podczas podróży „Miał on wtedy taki sen: Oto drabina stała na ziemi, a wierzchołkiem sięgała nieba, a oto aniołowie Boży wstępowali i zstępowali po niej. I oto Jahwe stanął przed nim i powiedział: «Jestem Jahwe, Bóg ojca twego Abrahama i Bóg Izaaka. Ziemię, na której leżysz dam tobie i potomstwu twemu. Potomstwo twoje stanie się liczne jak proch ziemi i rozprzestrzenisz się na zachód i na wschód, na północ i na południe; w potomstwie twoim będą błogosławione wszystkie pokolenia ziemi. Oto ja będę z tobą i będę cię strzegł wszędzie, gdziekolwiek pójdziesz i sprowadzę cię do tej ziemi, gdyż cię nie puszcze, aż nie uczynię tego, co ci przyrzekłem». Jakub obudził się ze snu i rzekł: «Prawdziwie Jahwe jest na tym miejscu, a ja nie wierzyłem». I zląkł się (Jakub) i powiedział: «O, jak straszne jest to miejsce. To nic innego jak dom Boga i brama niebios»” (Rdz 28,12—17).

Cały ten opis jest wyjaśniającą ilustracją wiersza 12 i 13. Słowa Jahwe interpretują niezrozumiały początkowo sen o aniołach wstępujących i zstępujących po drabinie. Termin „drabina” poza tym opisem nie występuje w Piśmie św. W Egipcie drabina prowadząca do nieba symbolizowała łączność ludzi ze sprawami niebieskimi a także ułatwiała ona pośmiertną podróż duszy do nieba<sup>100</sup>.

Także wieże mezopotamskie miały na celu przybliżenie się człowieka do bóstwa mieszkającego na szczycie, w górze; miały też połączyć sprawy ziemskie z niebieskimi<sup>101</sup>.

Po drabinie wstępowali i zstępowali aniołowie Boży. Aniołowie zazwyczaj przekazywali na ziemię rozkazy Boże i z polecenia Jahwe, opiekowali się ludźmi i wszystkimi sprawami ziemskimi<sup>102</sup>. A zatem sam obraz drabiny, a tym bardziej wstępowania i zstępowania aniołów Bożych uświadamia śpiącemu Jakubowi, że wszedł w kontakt ze sprawami Bożymi i znajduje się na miejscu świętym, co zostało potwierdzone w dalszych wierszach, gdzie jest przedstawiona rozmowa Boga z Jakubem<sup>103</sup>,

rand: *Evangile selon saint Jean*, Paris 1927 s. 51, W. Szczepański — W. Prókulski: *Nowy Testament. Cztery Ewangelie oraz Dzieje Apostolskie*, Poznań 1932, s. 457, G. Schiwy, jw. s. 34.

<sup>100</sup> Por. A. Erman: *La religion des Egyptiens*, Paris 1937 s. 256, 332, A. Clamer: *La Genèse*, Paris 1953, s. 355.

<sup>101</sup> Por. A. Parrot: *Ziggurats et Tour de Babel*, Paris 1949 s. 217, H. Junker: *Das Buch Genesis*, Würzburg 1955 s. 98.

<sup>102</sup> Por. Job 1,7; Zch 1,10.

<sup>103</sup> Zob. S. Ezech: *Księga Rodzaju. Wstęp — Przekład z oryginału. Komentarz*, Poznań 1962 t. I cz. 1 s. 425.

w której Jahwe przedstawia się Jakubowi i, aby nie miał wątpliwości, ponawia dawne obietnice. Jakubowi przyrzeka wierne wypełnienie tej obietnicy; opiekę w czasie niebezpieczeństwa i stałą obronę. Po swym śnie Jakub stwierdza, że znalazł się na miejscu świętym, gdzie Bóg przebywał i stąd jego trwoga<sup>104</sup>. Dlatego Jakub uważa, że to jest miejsce kultu, dom Boży i brama niebios łącząca niebo z ziemią a na dowód tego postawił stelę, wylał na nią oliwę i nadał temu miejscu nazwę Betel.

Aniołowie Boży wstępujący i zstępujący obrazują tu obecność Boga<sup>105</sup>, są wojskiem niebieskim, uprzedzają przyjsie Jahwe, który zjawia się nieco później. Aniołowie są tu sługami i świadkami działania Bożego, ingerencji Jahwe w przyszłe życie Jakuba<sup>106</sup>. Sam Jakub potwierdził swym zachowaniem i słowami, że jest to miejsce święte i brama nieba, ponieważ Bóg na tym właśnie miejscu wszedł w relację ze sprawami ziemskimi, poprzedzony przez obraz drabiny i aniołów. Drabina więc symbolizuje połączenie nieba z ziemią a aniołowie są łącznikami między Bogiem i ludźmi oraz zapowiadają łaskawość i bliskość Boga<sup>107</sup>.

Na czym polega podobieństwo i bliskość wypowiedzi Jezusa o aniołach Bożych wstępujących i zstępujących (J 1,51) z wizją Jakuba? Biorąc pod uwagę omówionych już wcześniej autorów traktujących o związku Rdz 28,12 z J 1,51 jak: W. Michaelis, P. J. Fritsch, H. Windisch oraz komentatorów jak: T. Zahn<sup>108</sup>, M. J. Lagrange<sup>109</sup>, F. Tillmann<sup>110</sup> i innych, już wcześniej wymienionych oraz R. Schnackenburga<sup>111</sup>, należy stwierdzić, że J 1,51 nie jest nawet zmodyfikowanym cytatem z Rdz 28,12. Na pewno Jezus myślał o śnie Jakuba i jego wydzwięku teologicznym, kiedy tak wyraźnie i dokładnie wspomina część opisu wizji Jakuba, a mianowicie o aniołach Bożych wstępujących i zstępujących. Także, chociaż nie wspomina o drabinie, mówi o tym, co ta drabina mogła oznaczać, a mianowicie połączenie nieba z ziemią, którą Jezus zastępuje zwrotem „otwarte niebo”. Jednak najściślej te nasze dwa teksty i z nimi związane obrazy wiąże wyrażenie „aniołowie Boży wstępujący i zstępujący”.

W Nowym Testamencie *anabainein* (wstępować) spotykamy przy określeniu lokalnego przemieszczania z ukierunkowaniem w górę lub na jakieś wzniesienie<sup>112</sup>. Ważniejsze jest dla nas wstępowanie (*anabainein*)

<sup>104</sup> Por. Iz 6,5 n.

<sup>105</sup> Aniołowie obrazują obecność Boga. Por. Str Bill, jw. B. II s. 372.

<sup>106</sup> Por. Rdz 33,2 n.; 48,15 n.

<sup>107</sup> Por. A. Clamer, jw. s. 365. H. Junker, jw. s. 98 n.

<sup>108</sup> T. Zahn, jw. s. 144 n.

<sup>109</sup> M. J. Lagrange: *Evangile selon saint Jean*, jw. s. 51.

<sup>110</sup> F. Tillmann, jw. s. 77 n.

<sup>111</sup> R. Schnackenburg: *Das Johannesevangelium. Teil I. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1—4*. Freiburg 1965 s. 318—320.

<sup>112</sup> *Anabainein* = halah i oznacza iść, wstępować: na górę (Mt 5,1; 14,23; 15,29), do Jodzy (Mt 14,22 par), do Jerozolimy (Mt 20,17; Łk 2,4), Por. Mk 15,8; Łk 5,19 i inne.

w wypowiedziach, związanych z życiem kultowym tak Starego jak i Nowego Testamentu. Często jest to formuła na wstępowanie do Jerozolimy<sup>113</sup>, zwłaszcza w Ewangelii Jana, gdzie to wstępowanie do Jerozolimy jest terminem kultowym<sup>114</sup>, podobnie jak zstępowanie Jezusa z nieba (3,12 n.) i znów wstąpienie do Ojca (20,17). Jezus w relacji Jana jest zawsze powiązany ze światem niebieskim przez ciągły związek z Bogiem, uzewnętrzniony obecnością aniołów. Przez wstępowanie i zstępowanie aniołowie manifestują chwałę Boga, łączą ludzi z niebieskim światem i podtrzymują dzieło Syna Człowieczego na ziemi<sup>115</sup>. Wstępowanie i zstępowanie aniołów w logionie Janowym 1,51 posiada także znaczenie kultowe<sup>116</sup>. Aniołowie w opisie Janowym będą także oznaczali bliskość nieba i nierozzerwalny związek z Bogiem określony przez wstępowanie ich i zstępowanie na Syna Człowieczego. Obecność aniołów obrazuje Jego wielkość i chwałę. Dlatego nie jest ważna kolejność wstępowania i zstępowania, ani interpretacja, że „wstępować” oznacza wstąpienie aniołów z prośbami i modlitwami ludzi do Boga Ojca i Syna Człowieczego stojącego po Jego prawicy lub wstępowanie Syna do Ojca (J 11,42), a „zstępować” oznacza służbę aniołów posłanych przez Ojca do Syna Człowieczego<sup>117</sup>.

Mając na uwadze powiązanie teologiczne wizji Jakuba (Rdz 28,12) z przepowiednią Jezusa (J 1,51), zwłaszcza, co się tyczy aniołów Bożych, należy przyjąć, że w przyszłości z Synem Człowieczym będzie połączona permanentna komunikacja nieba z ziemią<sup>118</sup>, chwała Boża oraz obecność i wierna ingerencja Boga-Jahwe w przyszłe sprawy już nie Jakuba i jego generacji, ale Syna Człowieczego i Jego nowej generacji kultowej — Kościoła, który będzie miejscem świętym i bramą nieba.

Biorąc pod uwagę wnioski z angelologii zawartej w Rdz 28,12 n. oraz ich powiązanie i wpływ na J 1,51, należy stwierdzić zbieżność teologiczną angelologii tekstu Janowego 1,51, opartej na wizji Jakuba z angelologią synoptyków, która ściśle łączy się z odkupieńczym dziełem Jezusa — Syna Człowieczego, które On spełnia w powstającym Kościele. Łączy się z całą

<sup>113</sup> Por. J. Schneider: *Anabaino*. TWNT, B. I s. 517. Por. także kultowe momenty o wstępowaniu: Mt 3,16 n; Mk 1,10; Lk 18,10 a także Pp 30,12; Am 9,2; 1 Sm 2,10.

<sup>114</sup> Por. J 2,13; 5,1; 11,55 a także: Dz 3,1; 11,2; 15,2; 21,12,15; 24,11,25. Jeruzolima była dla wszystkich równoznaczna z pierwszą gminą chrześcijańską, która pamiętała mękę, zmartwychwstanie i cuda Pana. Zresztą do Jeruzolimy zawsze się wstępowało, ponieważ była położona na górze.

<sup>115</sup> Por. Ps 68,19; Ef 4,8-10. Str Bill, jw. B. III, s. 596 n. Poza tym katabaincin i anabaincin w Nowym Testamencie stają się terminami technicznymi oznaczającymi przyjście Zbawiciela na ziemię i Jego wstąpienie do nieba. Por. Rz 10,6 n. J. Schneider, jw. s. 519.

<sup>116</sup> Por. Rdz 28,16-19.

<sup>117</sup> Por. R. Schnackenburg, jw. s. 319.

<sup>118</sup> Por. O. Cullmann: *L'Evangile Johannique et l'Histoire du Salut*. NTS 11(1965) s. 118.

ekonomią zbawienia, a szczególnie z chwałą Syna Człowieczego w dziele odkupieńczym przy męce, śmierci i zmartwychwstaniu oraz podczas całej działalności ziemskiej Jezusa i w eschatologii.

Biorąc także pod uwagę fakt, że Jan nie miał upodobania w tematyce angelologicznej, należy przyjąć, że logion 1,51 autor Ewangelii podał tak, jak usłyszał go od Mistrza.

#### IV. SYN CZŁOWIECZY

##### 1. GENEZA TYTUŁU

W tekście J 1,51 występuje tytuł Syn Człowieczy. Z jakiego podłoża ten tytuł wziął początek, kogo oznacza, jakie jest jego miejsce w Starym Testamencie, jak go przedstawiają synoptycy, a jak św. Jan? Te zagadnienia mają nam dać odpowiedź na pytanie, kim jest Syn Człowieczy w Ewangelii św. Jana.

W Nowym Testamencie Panu Jezusowi przypisywano różne tytuły tak żydowskie, jak i hellenistyczne np. Prorok, Syn Człowieczy, Syn Dawida, Mesjasz, Sługa, Mądrość, Słowo, Pan, Arcykapłan, Pocieszyciel, Światło, Życie, Zbawiciel i inne<sup>1</sup>. Żaden z tych tytułów nie został wymyślony przez Jezusa lub przez chrześcijan. Na pozór wszystkie te terminy zostały zapożyczone z ówczesnej literatury, a w rzeczywistości jest to aplikacja wzniosłych tytułów do konkretnej osoby Jezusa oraz akceptacja ich przez Jezusa i gminę judeo-chrześcijańską<sup>2</sup>. Zresztą Jezus żył i działał w środowisku żydowskim, przesiąkniętym apokaliptyką, eschatologią i ciągłym oczekiwaniem na Mesjasza<sup>3</sup>.

Nowotestamentowy termin *ho huios tou anthropou* jest tłumaczeniem hebrajskiej formuły — *ben adam* w liczbie pojedynczej i *b(e)ne adam*

<sup>1</sup> Zob. T. Preis: *Le Fils de l'homme*. Montpellier 1955 s. 7.

<sup>2</sup> Por. F. Hahn: *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*. Berlin 1965 s. 40 n. F. Hahn opiera się w tym wypadku na: S. Schulz: *Untersuchungen zur Menschensohn Christologie im Johannesevangelium*. Göttingen 1957 s. 96—124 oraz na: G. Iber: *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen zum Begriff des Menschensohns im Neuen Testament*. Heidelberg 1953 s. 98—111, gdzie jest mowa o zależności teologii tradycyjnego tematu gminy judeo-chrześcijańskiej od apokaliptyki żydowskiej. Tytuły także nie są wymyślone przez Ewangelistę, lecz są własnością przyjętej tradycji. Por. G. Iber: *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen zum Begriff des Menschensohns im Neuen Testament*. *ThLZ* 80(1955) s. 115.

<sup>3</sup> O wyczekiwaniu Mesjasza mówią teksty: Rdz 3,15; 49,8 n.; Lb 24,15-18; 1 Krl 7,12 n.; Jer 23,5 n.; Oz 3,4 n.; Iz 34,22 n.; Mi 5,2 oraz Iz 7,14, gdzie Mesjasz był zapowiedziany, że narodzi się z dziewicy. Przez takie narodzenie nawiąże On łączność z całą ludzkością, co jednak nie przeszkadza, aby Go przedstawiać w postaci Syna Człowieczego ukazującego się na obłokach niebieskich w majestacie (Dn 7,14), lub jako Syna Jahwe (Ps 2), czy jako króla, który wybawi Izraela. Często też z Mesjaszem łączono idee polityczne. Zob. W. Kwiatkowski: *Apologetyka totalna*. Warszawa 1954 t. 2 cz. I s. 87 n.

bez rodzajnika lub — *b(e)ne haadam* z rodzajnikiem, w liczbie mnogiej <sup>4</sup>.

Słowo *adam* w judaizmie miało sens kolektywny. Bez rodzajnika występowało zwykle wtedy, gdy usiłowano podkreślić różnicę, jaka zachodzi między człowiekiem a innymi bytami, zwłaszcza, aby odróżnić człowieka od zwierząt <sup>5</sup>. Natomiast, kiedy określa całą ludzkość lub wszystkich ludzi, wtedy występuje z rodzajnikiem <sup>6</sup>, jak również wtedy, gdy pragnie jednego człowieka odróżnić od wszystkich innych ludzi <sup>7</sup>.

Termin *ben* u Żydów oznaczał syna w najszerszym znaczeniu. Często wyrażał pochodzenie genealogiczne tak u ludzi, jak i zwierząt <sup>8</sup>, oraz relację między uczniem i jego mistrzem, a także relację wszelkiego pochodzenia <sup>9</sup>.

Żydzi posługując się terminem *ben adam* podkreślali jedną, wspólną naturę ludzką. W liczbie pojedynczej ten termin był rzadko używany i to tylko w mowie poetyckiej dla podkreślenia opozycji między ludźmi dobrymi i złymi, aby określić ich wartość moralną, czy też aby uwydatnić ułomność i niższość wobec doskonałości aniołów i Boga <sup>10</sup>. Częściej używano tego terminu w liczbie mnogiej tak z rodzajnikiem, jak i bez, co oznaczało wiele jednostek ludzkich lub wszystkich ludzi <sup>11</sup>. Zaś w liczbie pojedynczej używano bardzo rzadko i to zawsze w sensie nieokreślonym, natomiast w sensie określonym tego terminu nie używano <sup>12</sup>.

W języku aramejskim *bar enasz* oznacza człowieka w ogóle, kogoś nieokreślonego. Forma określona posiada ogólne lub kolektywne znaczenie <sup>13</sup>, zaś forma nieokreślona oznacza jakiegoś pojedynczego człowieka <sup>14</sup>. Nigdy tego terminu nie używano w zastępstwie pierwszej osoby „ja”.

<sup>4</sup> Zob. C. Colpe: *Ho Hyios tou anthropou*. TWNT. B. VIII s. 404. Por. G. Dalman: *Die Worte Jesu*. Leipzig 1898 s. 191—219. J. Delorme: *Fils de l'homme*. VTB s. 385. E. Kalt: *Menschensohn: Biblisches Reallexikon*. Paderborn 1939 B. II s. 146. F. Rosłaniec: *Sensus genuinus et plenus locutionis „Filius hominis”*. Romae 1920 s. 42—48. A. Jankowski: *Syn Człowieczy*. PEB t. II s. 561 n. W. Gesenius — T. Buhl: *Hebraisches und Aramaisches Handwörterbuch*. Leipzig 1921 s. 10.

<sup>5</sup> Por. Rdz 1,26 n.; Jer 32,43. Różnicę między Bogiem i człowiekiem podkreślają następujące teksty: 1 Sm 15,29; 16,7; 2 Sm 24,14. Zob. W. Gesenius — T. Buhl, jw. s. 10.

<sup>6</sup> Por. Ekl 7,2; Ps 39,6; Job 36,25.

<sup>7</sup> Por. Rdz 2,7.16.20; 3,17.41.

<sup>8</sup> Por. Wj 29,1; Job 39,19; Zch 9,9.

<sup>9</sup> Por. Job 41,20; Iz 21,10.

<sup>10</sup> Por. Ez 2,1; Dn 8,17. A. Vögtle: *Menschensohn*. LThK 7(1962) s. 298. H. Haag: *Menschensohn*. H. Haag s. 1108. W. Eichrodt: *Zum Problem des Menschensohnes*. *EvTh* 19(1959) s. 1 n. F. Rosłaniec, jw. s. 45.

<sup>11</sup> Por. Rdz 11,5; Pp 32,8; 1 Sm 7,14; Iz 52,14. Por. W. Eichrodt, jw. s. 1 n.

<sup>12</sup> Zob. F. Rosłaniec, jw. s. 48. W Misznie w ogóle nie występuje wyrażenie „ben adam”. Por. C. Colpe, jw. s. 404.

<sup>13</sup> Znaczenie ogólne wyrażenia *Syn Człowieczy* — por. Dn 2,43; 4,13; 7,8. Kolektywne znaczenie — por. Dn 4,14.22.29.30.

<sup>14</sup> Por. Dn 5,5; 7,4; 6,8.13, także w użyteiu zaimkowym: Dn 3,10; 5,7; 6,13; Ezd 6,11.

lecz wyrażał on ideę tak powszechną i kolektywną, jak również oznaczał indywidualnego człowieka<sup>15</sup>.

W języku greckim *ho hyios tou anthropou* — „syn człowieczy” jest dosłownym tłumaczeniem wyżej wymienionych wyrażen: hebrajskiego i aramejskiego. Nie spotyka się tego terminu, ani u klasycznych autorów, ani w *koine*, a tylko w pismach religijnych i to przeważnie wtedy, gdy jest wyraźna zależność owego tekstu od literatury hebrajskiej lub aramejskiej. Ten termin w języku greckim również używano tak z rodzajnikiem, jak i bez, w zależności od tego, czy tekst hebrajski lub aramejski miał rodzajnik, czy też był go pozbawiony<sup>16</sup>.

Apokaliptyczno-judaistyczne apokryfy opierając się na wizji Daniela 7, szczegółowo określają postać Syna Człowieczego<sup>17</sup>. Księga Henocha identyfikuje postać Syna Człowieczego z Księgi Daniela 7 z „Pomazańcem”<sup>18</sup>, którego nazywa Wybranym<sup>19</sup> i Sprawiedliwym<sup>20</sup>. Ten Syn Człowieczy będzie przedstawiony w swej preegzystencji<sup>21</sup>, zakryty i wybrany przed stworzeniem świata<sup>22</sup>, istniejący przed stworzeniem słońca i gwiazd<sup>23</sup>. Będzie On uwielbiony przez Boga, który Go ustanowi władcą na tronie oraz sędzią królów i złych aniołów<sup>24</sup>. To wszystko wypełni Syn Człowieczy w prawdzie, mocy i sprawiedliwości<sup>25</sup>.

Również Księga Ezdrasza z końca I wieku po Chrystusie<sup>26</sup>, opisuje wizję, w której postać „podobna człowiekowi” powstała z morza<sup>27</sup>, Bóg nazywa ją swym Synem<sup>28</sup>, znajduje się ona na obłokach<sup>29</sup>, wszystko drży przed jej obliczem<sup>30</sup>, gromi odporne ludy<sup>31</sup> i sprawuje sąd<sup>32</sup>, ale jej panowanie nie jest wieczne.

Wyżej wymienione teksty apokaliptyczno-apokryficznej literatury judaistycznej opierają się głównie na Księdze Daniela 7,13, gdzie uka-

<sup>15</sup> W języku hebrajskim termin „adam” w literaturze poetyckiej zastępował pierwszą osobę. Zob. G. Dalman, jw. s. 203 n.; C. Colpe, jw. s. 405 n.; F. Rosłaniec, jw. s. 49—52.

<sup>16</sup> Zob. A. Jankowski: Syn Człowieczy, jw. s. 502. F. Rosłaniec, jw. s. 53 n.

<sup>17</sup> Zob. R. Archutowski: Pan Jezus — Syn Człowieczy. AK 5(1911) s. 114 n.; H. Haag: Menschensohn, jw. s. 1109; C. Colpe, jw. s. 419—431; J. Delorme, jw. s. 386.

<sup>18</sup> Hen 48,10; 52,4.

<sup>19</sup> Hen 39,6; 40,5.

<sup>20</sup> Hen 38,2 n.

<sup>21</sup> Hen 46,1.

<sup>22</sup> Hen 48,2.

<sup>23</sup> Hen 48,3.

<sup>24</sup> Hen 61,8.

<sup>25</sup> Hen 49,3. Por. Iz 11,2-4.

<sup>26</sup> Zob. H. Haag: Menschensohn, jw. s. 1109.

<sup>27</sup> 4 Ezd 13,3.

<sup>28</sup> 4 Ezd 13,37.52.

<sup>29</sup> 4 Ezd 13,3; Dn 7,13.

<sup>30</sup> 4 Ezd 13,4 n.

<sup>31</sup> 4 Ezd 13,5-12.

<sup>32</sup> 4 Ezd 13,13.37.

zuje się tajemnicza ludzka postać „jakby jakiś Syn Człowieczy”. Syn Człowieczy nie oznacza ludu świętego, ale ponadziemską osobę, która jest Mesjaszem<sup>33</sup>, posiada nadziemski charakter ukazując się na obłokach niebieskich<sup>34</sup>. Pan Bóg daje mu panowanie nad wszystkimi ludami<sup>35</sup>, jest też uosobieniem ludu świętego. Jako przedstawiciel tego ludu jest przeciwstawiony wrogim królom<sup>36</sup>.

## 2. „SYN CZŁOWIECZY” W EWANGELIACH SYNOPTYCZNYCH

W Nowym Testamencie, oprócz Mk 3,28 i Ef 3,5, gdzie termin „Syn Człowieczy” jest użyty w formie określonej liczby mnogiej na wzór Septuaginty, zawsze ten tytuł występuje w formie określonej liczby pojedynczej<sup>37</sup>.

Trzeba zaznaczyć, że wyrażenie „Syn Człowieczy” występuje tylko u Synoptyków i w Ewangelii św. Jana, gdzie indziej jest ono tylko aplikowane wprost Jezusowi<sup>38</sup>, lub jest tylko cytatem z Księgi Daniela 7,13<sup>39</sup>. Przy tym nigdy nie spotykamy tego terminu w ustach interlokutorów Jezusa. Tego terminu używa jedynie sam Jezus i tylko na określenie własnej osoby. Jedynie raz rozmówcy używają tego tytułu, ale i to jako powtórzenie myśli Jezusowej, kiedy pytają Go, kim jest Syn Człowieczy<sup>40</sup>. Używanie tego terminu tylko przez Jezusa świadczyłoby o oryginalności tego określenia, ponieważ zazwyczaj społeczność chrześcijańska nazywała Jezusa innymi tytułami<sup>41</sup>. Termin „Syn Człowieczy” występuje w Nowym Testamencie ponad 80 razy<sup>42</sup>. Występuje w źródle zwanym Logiami Jezusa, w tradycji Markowej, we własnym przekazie Mateusza, własnym przekazie Łukasza i w tradycji Janowej. Dla porównania można podać, że termin Mesjasz-Chrystus występuje tylko 53 razy w Ewangeliach a w pozostałych księgach Nowego Testamentu występuje

<sup>33</sup> Zob. A. Feuillet: *Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique*. RB 60 (1953) s. 342—346 oraz s. 197 i 202. E. Kalt: *Menschensohn*, jw. s. 146 n. Inaczej jest w księdze Ezechiela, gdzie Bóg 88 razy zwraca się tym terminem do proroka, akcentując jego słabość jako człowieka wobec Boga. Zob. A. Jankowski: *Syn Człowieczy*, jw. s. 561.

<sup>34</sup> Por. Iz 19,1; Ps 102(103), 3.

<sup>35</sup> Dn 7,18.22.27.

<sup>36</sup> Dn 2,31-35; 7,3-8.17.

<sup>37</sup> Zob. Hbr 2,6 jest powtórzeniem Ps 8,5 i aplikowane w sensie typicznym samemu Chrystusowi, a J 5,27 będzie później omówione. Por. F. Roslaniec, jw. s. 55.

<sup>38</sup> Dz 7,36.

<sup>39</sup> Ap 1,13: 14,14.

<sup>40</sup> J 12,34. Zob. T. Preiss, jw. s. 22 n.

<sup>41</sup> Zob. E. Stauffer: *Messias oder Menschensohn?* *NovTest* 1(1956) s. 83. Nawet św. Paweł nie używa tego terminu i żadna z pierwszych gmin nie nazywa Jezusa Synem Człowieczym. Por. P. J. Cools: *Die Synoptischen Evangelien*. W: P. J. Cools: *Die Biblische Welt (Das Neue Testament B. II)*. Freiburg im Breisgau 1965 s. 88 n.; J. Delorme, jw. s. 386.

<sup>42</sup> Zob. W. Kwiątkowski, jw. s. 99, podaje, że termin Syn Człowieczy występuje w Ewangeliach synoptycznych 74 razy, a już na s. 102 podaje, że ten termin występuje w Ewangeliach 81 razy.

około 280 razy. To samo można powiedzieć o pokrewnych tytułach, jak: Syn Dawida, Król Izraela, Król Żydowski. Przy tym należy podkreślić, że te tytuły prawie nie występują w logiach Jezusa. Inaczej rzecz się ma z tytułem „Syn Człowieczy”, który głównie występuje w logiach i to u wszystkich Ewangelistów, natomiast brak go zasadniczo w pozostałych księgach Nowego Testamentu. Więc ten termin nie jest wymysłem, ani umiłowanym zwrotem chrystologii pierwotnych gmin<sup>43</sup>, a w swej treści jest różny od hellenistycznych i gnostyckich pojęć o Synu Bożym<sup>44</sup>.

W Ewangeliach synoptycznych tytuł „Syn Człowieczy” występuje około 70 razy. I tak w Ewangelii św. Mateusza około 30 razy, u św. Marka 14 razy i u św. Łukasza 25 razy<sup>45</sup>.

Synoptycy przekazali nam mowy Jezusa, w których On sam siebie nazywa Synem Człowieczym. W tych tekstach nigdy On nie wyjaśnia, co rozumie pod tym tytułem. Również uczniowie nie proszą Go o dokładniejsze objaśnienie tego tytułu, jakkolwiek przy innych wątpliwościach pytali i prosili o takie wyjaśnienia (Mt 13,10.36; Mk 4,10; Łk 8,9). Więc ten termin był powszechnie znany i żaden z Ewangelistów nie próbuje go nawet objaśniać. Z tego należałoby wnioskować, że ówczesne środowisko rozumiało znaczenie tego tytułu<sup>46</sup>.

U synoptyków znajdujemy teksty mówiące, że Jezus jako Syn Człowieczy występował w różnym kontekście i przypisywał sobie niezwykle prerogatywy, wyjaśniające Jego rolę tak w tym, jak i w przyszłym świecie. Termin „Syn Człowieczy”, występujący u synoptyków może mieć trzy różne znaczenia: Syn Człowieczy jako Jezus w swej ludzkiej naturze i w życiu publicznym, Syn Człowieczy ukazany w sensie eschatologicznym oraz Syn Człowieczy cierpiący i umierający<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> Zob. E. Stauffer, jw. s. 82. H. Haag: *Menschensohn*, jw. s. 1108.

<sup>44</sup> Por. W. Grundmann: *Matth. XI. 27 und die Johanneischen „der Vater der Sohn“* — Stellen, *NTS* 12(1965—66) s. 48 n. G. Iber, jw. s. 115.

<sup>45</sup> Autorzy podają różne liczby w zależności od kryteriów, jakie stosowali, czy powtórzenia w tym samym wierszu liczyli pojedynczo czy też podwójnie (np. J 12,34e i 34d), a zarazem czy też liczyli paralele, czy też nie. Por. W. Grossouw: *Die Schriften des Johannes*. W: P. J. Cools: *Die Biblische Welt (Das Neue Testament B. II)*. Freiburg im Breisgau 1965 s. 290. E. Schweizer: *Der Menschensohn*. *ZNW* 50(1959) s. 187. I tak H. Haag: *Menschensohn*, jw. s. 1108, podaje, że termin Syn Człowieczy występuje 84 razy w Nowym Testamencie, 69 razy u synoptyków, 12 razy u św. Jana, 1 raz w Dz i 2 razy w Ap. A. Jankowski: *Syn Człowieczy*, jw. s. 562, uważa, że ten termin był użyty 83 razy w Nowym Testamencie: 69 razy w Ewangeliach synoptycznych: 30 razy u Mateusza, 14 razy u Marka, 25 razy u Łukasza i 11 razy u Jana oraz 1 raz w Dz i 2 razy w Ap. F. Roslaniec, jw. s. 60, podaje inne dane: u Mt — 28 razy, u Mk — 13 razy, u Łk — 25 razy i u J — 12 razy.

<sup>46</sup> Por. C. M. Henze: *Der Menschensohn*, *ThPQ* 104(1956) s. 70 n. W. Kwiatkowski, jw. s. 100—103.

<sup>47</sup> Zob. T. Preiss, jw. s. 26.32.44. J. Delorme, jw. s. 387. J. Obersteiner: *Menschensohn*. W: J. B. Bauer: *Bibeltheologisches Wörterbuch*. Köln 1962 B. II s. 844 n. F. Roslaniec, jw. s. 78. Inni autorzy zazwyczaj dzielą synoptyczne teksty na dwie grupy: 1. Syn Człowieczy cierpiący i Jego ziemską działalność.



## A. „Syn Człowieczy” — Jezus w swej ludzkiej naturze

Syn Człowieczy — Jezus już na ziemi posiada moc gładzenia grzechów (Mt 9,6; Mk 2,10; Łk 5,24). Tę moc otrzymał indywidualnie od Boga, któremu to tylko przysługuje moc gładzenia grzechów, jak to utrzymywała tradycja żydowska<sup>48</sup>. Natomiast Syn Człowieczy odpuszcza grzechy w imieniu Boga<sup>49</sup>.

Syn Człowieczy jest panem szabatu a zarazem i Prawa Żydowskiego (Mt 12,8; Mk 2,28; Łk 6,5). Nie chodzi o łamanie przykazania Bożego, lecz jest tu mowa o nadejściu nowego czasu, czasu radości<sup>50</sup>, kiedy przychodzi Syn Człowieczy, Pan Prawa<sup>51</sup>, mający władzę odpuszczania grzechów i uzdrawiania chorych<sup>52</sup>. Jest On także panem szabatu<sup>53</sup>.

Syn Człowieczy nie ma miejsca, gdzie mógłby wesprzeć głowę (Mt 8,20; Łk 9,58). Przecież Jezus miał swój dom w Nazarecie. Chodzi tu raczej o Syna Człowieczego, opuszczonego i pozbawionego opieki<sup>54</sup>.

Syn Człowieczy jako człowiek „jedzący i pijący” jest przeciwstawiony Janowi Chrzcicielowi (Mt 11,19; Łk 7,34). Jest tym, który przyszedł do grzeszników i ubogich, ale został wzgardzony i odrzucony przez przedstawicieli Izraela, którzy Go nie poznali i nie przyjęli<sup>55</sup>.

Błuznierstwo przeciw Synowi Człowieczemu będzie odpuszczone (Mt 12,32; Łk 12,10)<sup>56</sup>, ale nie może być odpuszczone przeciw Duchowi św., ponieważ wówczas Żydzi odrzuciliby objawienie Boże, podane im przez Syna Człowieczego, a tym samym zamknęliby sobie przystęp do Boga<sup>57</sup>.

Syn Człowieczy siejący dobre nasienie (Mt 13,37) okazuje się siewcą dobrej nowiny, posłanym przez Boga na świat<sup>58</sup>.

Jak z powyższego wynika, Syn Człowieczy, była to postać jeszcze zagadkowa i nieznaną w swym boskim wymiarze<sup>59</sup>; On nie jest zwykłym

2. Syn Człowieczy uwielbiony i Jego przyszłe wywyższenie. Por. J. Schmid: Das Evangelium nach Markus, Leipzig 1964 s. 160 n. P. J. Cools, jw. s. 89 n. H. Haag: Menschensohn, jw. s. 1110. A. Jankowski: Syn Człowieczy, jw. s. 563.

<sup>48</sup> Żydzi przyjmowali działalność Jezusa, jako jednego z ludzi. Por. Mt 9,8.

<sup>49</sup> Por. Mt 18,18,20; 19,27; 28,18. W. Marchel: Abba, Vater! Die Vaterbotschaft des Neuen Testament, Leipzig 1965 s. 106 n.

<sup>50</sup> Gdy jest obłubieniec, wówczas panuje radość, a nie czas postu. Por. Mk 2,18-20. H. Kahlenfeld: Gleichnisse und Lehrestücke. Leipzig 1968 B. I s. 42-45.

<sup>51</sup> Por. Kazanie na górze, a szczególnie Mt 5,17 n.

<sup>52</sup> Por. Mk 2,10. J. Schmid, jw. s. 58.

<sup>53</sup> Por. Mk 12,35 n.; Mt 25,31 n.; Łk 19,10. R. Archutowski, jw. s. 117.

<sup>54</sup> Por. Mk 8,34.

<sup>55</sup> Por. J 1,10 n.; 8,32; 10,14. H. Kahlenfeld, jw. s. 43.

<sup>56</sup> Por. Mk 3,28-30, gdzie Marek opuszcza zwrot Syn Człowieczy, a mówi ogólnie o błuznierstwach, zapewne dlatego, aby nie pomniejszać i nie poniżać osoby Jezusa.

<sup>57</sup> Zob. J. Schmid, jw. s. 83.

<sup>58</sup> Ta wypowiedź o Synu Człowieczym nie ma w sobie charakteru ani wywyższenia, ani poniżenia. Por. J. Schmid: Das Evangelium nach Matthäus, Leipzig 1963, s. 224. Ale już w dalszej wypowiedzi w w. 40-43, Syn Człowieczy posiada już prerogatywy Boże. Por. także H. Kahlenfeld, jw. s. 60.

<sup>59</sup> Por. Mt 11,25-27; Łk 10,21 n.

człowiekiem, przypisuje sobie prerogatywy Boże, jak gładzenie grzechów, uzdrawianie chorych, ma władzę nad Prawem Starego Testamentu, a z drugiej strony przestaje z ubogimi i grzesznikami, jest opuszczony i gardzą Nim faryzeusze, ale mimo to nie przestaje się dobrego wobec wszystkich ludzi.

### B. „Syn Człowieczy” w sensie eschatologicznym

Syn Człowieczy przychodzący na obłokach z wielką mocą i po katastrofie kosmicznej (Mt 24,30-31; Mk 13,26-27; Łk 21,27), jest przedstawiony na wzór opisu proroka Daniela 7,13<sup>60</sup>.

Syn Człowieczy siedzący po prawicy mocy i przychodzący na obłokach nieba (Mt 26,64; Mk 14,62; Łk 22,69). Ta wypowiedź przewyższa swą treścią znaczenie Syna Człowieczego przedstawione u Dn 7,13, jakkolwiek widać aluzję do tego podstawowego tekstu. Jezus łączy tu w sobie tytuły: Syn Człowieczy i Syn Błogosławionego. Otrzyma On królestwo i natychmiast będzie sprawował w nim swą boską władzę. Ten akcent boskości Syna Człowieczego podkreśla również sam Arcykapłan rozdzierający szaty, aby zadokumentować rzekome bluźnierstwo Jezusa<sup>61</sup>. Jezus upodobał sobie bardziej tytuł Syn Człowieczy niż tytuł Syn Błogosławionego — chociaż oba przyjmuje i je potwierdza<sup>62</sup>, ponieważ pragnie okazać się Synem Człowieczym transcendentnym, sędzią i królem całego świata, a nie tylko Żydów. W tekście tym Jezus broni się również przed tytułem politycznym jakim było określenie mesjańskie Syn Błogosławionego, a wybiera tytuł Syn Człowieczy.

Syn Człowieczy zaprze się niewiernych, gdy wejdzie do chwały swego Ojca ze świętymi aniołami (Mt 16,26-28; Mk 8,37; Łk 9,25; 12,8-9), a następnie przyjdzie w chwale z aniołami, aby sądzić wszystkich (Mt 25,31-46). Asysta aniołów świadczy, że Syn Człowieczy sprawuje władzę samego Boga<sup>63</sup>. Paruzja inauguruje sąd, a aniołowie są tak oskarżycielami, jak i obrońcami.

Syn Człowieczy występuje jeszcze nie tylko jako sędzia, ale jest On także świadkiem, który przemawia za wybranymi i występuje przeciw potępionym. Przy tym poucza jednych i drugich, że bliźnim, którego oni kochali lub nienawidzili, jest sam Syn Człowieczy, którego spotkali na drodze swego życia<sup>64</sup>. Jest to obecność Syna Człowieczego w każdym człowieku. Dlatego relacje międzyludzkie rzutują na związek, jaki za-

<sup>60</sup> Por. Iz 13,10; 34,4; Zch 12,10-12. Jest to starotestamentowy „Dzień Jahwe” — J 12,1 i Iz 27,13. J. Schmid: Das Evangelium nach Matthäus, jw. s. 338 n. Tenże: Das Evangelium nach Markus, jw. s. 245.

<sup>61</sup> Por. Rdz 37,29; 4 Krl 13,37; Jdt 14,19.

<sup>62</sup> Por. Mt 26,25; 27,11; Mk 15,2. Zob. J. Schmid: Das Evangelium nach Matthäus, jw. s. 365.

<sup>63</sup> Por. Mt 24,31; Mk 13,27; 2 Tes 1,7; Flp 2,5-11; Hbr 2,6 n. i cały Ps 8.

<sup>64</sup> Por. Mt 25,31 n.; Mk 9,37; 1 Kor 3,23.

chodzi pomiędzy człowiekiem a Synem Człowieczym, Sędzią i Królem <sup>65</sup>.

Czy Syn Człowieczy znajdzie wiarę na ziemi, gdy przyjdzie (Łk 18,8), aby mógł wstawić się za ludźmi, jako ich pośrednik u Boga. On jest obrońcą przed sprawiedliwością Boga, przyszedł szukać i zbawiać co zginęło <sup>66</sup>. Jezus przedstawia tu jedną z podstawowych prawd: nie należy wątpić w wierność Boga i wstawiennictwo Syna Człowieczego jako pośrednika, ale trzeba wierzyć i wytrwać w modlitwie <sup>67</sup>.

Syn Człowieczy w wyżej wymienionych tekstach jawi się jako eschatologiczna postać z nieba na wzór Dn 7,13 n; jak równy Bogu, otoczony aniołami król całego świata i sędzia, który osądzi wszystkich według ich wiary i uczynków miłości bliźniego.

### C. Cierpienia i śmierć Syna Człowieczego

Jezus zazwyczaj wiąże ideę cierpienia i śmierci z figurą Syna Człowieczego, o którym mówi zawsze w trzeciej osobie, jakkolwiek wiadomo, że chodzi o Niego samego.

Syn Człowieczy musi dużo cierpieć (Mt 16,21-28; Mk 8,31; 9,1; Łk 9,22-27) <sup>68</sup>. Będzie On odrzucony przez starszych Izraela i uczonych w Piśmie, będzie wydany na śmierć i zmartwychwstanie trzeciego dnia <sup>69</sup>. Następstwem cierpienia i śmierci będzie zmartwychwstanie i chwała Syna Człowieczego.

Cierpienie Syna Człowieczego będzie podobne do cierpień Jana Chrzciciela (Mk 9,9-13). Syn Człowieczy jest tu włączony do grona cierpiących proroków <sup>70</sup>.

Wydanie Syna Człowieczego na śmierć (Mt 20,17-19; Mk 10,32; Łk 18,31-34) <sup>71</sup>. Będzie On wydany arekapłanom i uczonym w Piśmie. Oni skazają Go na śmierć, wyszydzą, oplują, ubiczują i zabijają, ale po trzech dniach zmartwychwstanie <sup>72</sup>. To wszystko stanie się według woli Bożej zapowiedzianej już dawniej przez proroków <sup>73</sup>.

<sup>65</sup> Por. 2 Kor 5,16-21; Gal 2,20. T. Preiss, jw. s. 42 n.

<sup>66</sup> Por. Łk 19,10 — aluzja do Ez 34,16; J 10,1-21.

<sup>67</sup> Por. Mt 6,13 n.; Łk 11,4,9-13, zwłaszcza ostatnia prośba w Modlitwie Pańskiej. Zob. H. Schürmann: Das Gebet des Herrn. Leipzig 1965 s. 128 n.

<sup>68</sup> Marek umościł tę zapowiedź o cierpieniu Syna Człowieczego po wyznaniu Piotra. Jezus wówczas zakazuje mówić o sobie publicznie jako o Mesjaszu, lecz szeroko opowiada o Synu Człowieczym. Łukasz zachował termin Syn Człowieczy, natomiast Mateusz zastąpił ten termin zaimkiem „On”.

<sup>69</sup> Podobna, już druga zapowiedź męki i zmartwychwstania Syna Człowieczego następuje po uzdrowieniu paralytyka. Por. Mt 17,22 n.; Mk 9,30-32; Łk 9,44.

<sup>70</sup> Por. Mt 17,9-13; Łk 1,17. W. Eichrodt, jw. s. 2.

<sup>71</sup> Marek w swej Ewangelii już trzeci raz, w tak krótkim odstępie, opisuje zapowiedź męki Jezusa. Pierwszą i drugą zapowiedź podał w: 8,31 i 9,31. Por. także 10,35-45, gdzie pić kielich i być ochrzczonym Jego chrztem jest aluzją do cierpienia i męki, a zarazem oznaczają, że ci, którzy są z Synem Człowieczym w cierpieniu mają już zadatek przyszłej z Nim chwały.

<sup>72</sup> Mt 20,17-19 mówi o ukrzyżowaniu jako o rodzaju śmierci. Łk 18,31 podaje inny szczegół, że wszystko stanie się według przepowiedni proroków (Iz 53). Poza

Syn Człowieczy przychodzi służyć i dać życie swoje na okup<sup>74</sup> za wielu (Mt 20,28; Mk 10,45). Służenie ludziom na świecie jest przygotowaniem do drugiej, ważniejszej funkcji Jezusa, jaką jest Jego zbawcza śmierć<sup>75</sup>. Tę służebną rolę potwierdził jeszcze raz Jezus podczas Ostatniej Wieczerzy. Gdy Apostołowie sprzeczali się o miejsca, Jezus daje im pogładową lekcję, umywając im nogi<sup>76</sup>. Wielkość Syna Człowieczego i naśladowujących Go polega na usłudowaniu bliźnim, a u Jezusa ta służba jest posunięta, aż do ofiarowania swego życia na krzyżu, aby odkupić wszystkich ludzi według odwiecznie zapowiedzianej woli Bożej<sup>77</sup>.

Syn Człowieczy okazuje się Sługą Jahwe ze Starego Testamentu (Iz 40-55; Mt 8,17; Mk 9,12; Łk 22,37)<sup>78</sup>. W tych wszystkich tekstach wiadomo, że chodzi o Syna Człowieczego, chociaż ten termin nie jest wymieniany. Będzie on policzony między złoczyńców, weźmie na siebie nasze słabości i nasze choroby, będzie dużo cierpiął i zostanie odrzucony. Jak w Starym Testamencie cierpienie i odrzucenie jest związane z tytułem „Sługa Jahwe”, tak w Nowym Testamencie to cierpienie i odrzucenie jest ściśle związane z tytułem „Syn Człowieczy”. Poza tym u Syna Człowieczego okup za wielu jest połączony z władzą odpuszczania grzechów, jaką On ma już tu na ziemi<sup>79</sup>, a potem władzą sądowniczą i wieczną chwałą królewską w niebie z tymi, których odkupił ze śmierci poprzez swoją zbawczą mękę<sup>80</sup>. Podczas Ostatniej Wieczerzy Jezus połączył motyw starotestamentowej ofiary ekspiacyjnej Sługi Jahwe z Ofiarą Syna Człowieczego Nowego Przymierza<sup>81</sup>.

Z omówionych tekstów wynika, że Syn Człowieczy jako cierpiący i umierający na krzyżu daje okup za zbawienie wszystkich ludzi. Jego

---

tym Marek podaje, że po trzech dniach Syn Człowieczy zmartwychwstanie. Inaczej ujmują tę zapowiedź Mateusz i Łukasz, którzy precyzują tę myśl i podają, że On zmartwychwstanie trzeciego dnia.

<sup>74</sup> Por. J. Schmid: Das Evangelium nach Markus, jw. s. 159 n.

<sup>75</sup> Krytyka liberalna twierdziła, że te słowa nie mogły pochodzić od Jezusa, ponieważ on sam nie mógł przypisywać swej śmierci wartości ekspiacyjnej. Twierdzono, że jest to wpływ Pawłowy lub hellenistycznej religii. Aby takie twierdzenie było słuszne, należałoby wyeliminować ideę śmierci — okupu z judaizmu i udowodnić odkupieńczą ideę śmierci była obiegowa w judaizmie, a terminologia tego logionu nie ma nic wspólnego z terminologią Pawła (Flp 2,5-11; 1 Tym 2,6), czy helwodnić reminiscencje Pawłowe lub hellenistyczne. Tego zaś nie można dowieść, polonistyczną. Zob. Iz 53; Łk 22,27; T. Preiss, jw. s. 49 n.

<sup>76</sup> Zob. A. Schulz: Unter den Anspruch Gottes. Leipzig 1967 s. 28 n.

<sup>77</sup> Zob. J 13,1-17.

<sup>78</sup> Por. Iz 53; Mt 26,28; Mk 14,24; Rz 5,12-19. J. Belser: Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn. Freiburg 1903 s. 156 n. H. Schürmann: Der Abendmahlsbericht Lukas 22,7-38 als Gottesdienstordnung, Gemeindeordnung, Lebensordnung. Leipzig 1960 s. 76-80.

<sup>79</sup> Por. Mt 20,17-19 i cytowanie Iz 53 w: Dz 8,32 n.; Rz 4,25; 10,16; 1 P 2,22-25 oraz liczne teksty w Apokalipsie. T. Preiss, jw. s. 53 n.

<sup>80</sup> Por. Mk 2,10; J 3,17; 5,27; 12,47.

<sup>81</sup> Por. Mt 25,31-46; J 10,16; 11,52; 12,32. F. Gryglewicz: Jezus Chrystus w oczach ewangelistów. AK 67(1964) 237 n.

<sup>82</sup> Por. Jer 31,31; Mt 26,28; Mk 14,24; Łk 22,29,37; 24,26.

cierpienie to: odrzucenie przez przedstawicieli Izraela, wyszydzenie, biczowanie i śmierć, która staje się dobrowolnym okupem za wielu. Zawsze jednak po zapowiedzianych cierpieniach obserwujemy pocieszenie — po trzech dniach ów Syn Człowieczy zmartwychwstanie.

Z tekstów znajdujących się u synoptyków wnioskujemy, że tytuł Syn Człowieczy był znany w środowisku żydowskim, ale nie był on równoznacznym z ówczesnym tytułem Mesjasza<sup>82</sup>, który miał zabarwienie polityczne. Synoptycy skonkretyzowali i wyeksponowali ideę Syna Człowieczego — Jezusa w trzech podstawowych wymiarach:

1. Pierwszym tematem tytułu Syn Człowieczy jest istota niebieska, która sądzi świat i nim rządzi. U synoptyków nie widać wyraźnej aluzji do preegzystencji Syna Człowieczego, raczej Jego działalność jako istoty nadziemskiej jest zwrócona do przyszłości. Jest On nastawiony na eschatologię, w której odbywa się kosmiczny proces. W tym procesie otrzymał On od Boga władzę sadowniczą, sądzi i oskarża tych, którzy odeszli od Niego, a zarazem jest obrońcą i pocieszycielem dla swych wyznawców.

2. Inną ważną rolą to Syn Człowieczy — pośrednik. Syn Człowieczy jako król i sędzia z jednej strony zajmuje miejsce i równa się z ubogimi, cierpi ich głód i pragnienie, ukrywa się pod ludzką, pokorną postawą posługującą bliźnim, nie ma gdzie głowy skłonić, a zarazem uzdrowia chorych i odpuszcza grzechy. Jego rola jest podobna do roli Sługi Jahwe, cierpi i umiera ofiarując się Ojcu, aby odnowić Przymierze i odkupić całą ludzkość.

3. Trzeci aspekt tytułu Syn Człowieczy to Jego zwycięstwo nad śmiercią i szatanem oraz przyjście w chwale na obłokach. Już nie sądzi, ale gromadzi wszystkich wiernych. Jest On również królem całego świata. Należy jeszcze stwierdzić, że u Daniela Syn Człowieczy był istotą Bożą, natomiast w ujęciu Jezusa jest On Bogiem-człowiekiem. Jezus przyjął ten tytuł nie tylko dlatego, aby uniknąć zabarwienia politycznego swego posłannictwa, ale i w tym celu, aby odsłonić tajemnicę Boga-człowieka w Synu Człowieczym<sup>83</sup>.

Te wszystkie dane o Synu Człowieczym pomagają nam odczytać i przybliżyć tematykę i treść związaną z tym terminem, ale nie dają adekwatnej odpowiedzi, w jakim aspekcie Jezus użył tego tytułu w naszym tekście (J 1,51), wobec swoich uczniów, kiedy połączył tytuł Syna Człowieczego z otwartym niebem i aniołami Bożymi. Termin ten występujący u J 1,51, po raz pierwszy jest użyty w Ewangelii św. Jana i odnosi się do przyszłości, więc trzeba jeszcze zbadać, jak św. Jan rozumiał tę tematykę w swej Ewangelii, aby mieć pełny obraz o Synu Człowieczym w naszym tekście.

<sup>82</sup> Por. Mt 16,13; Mk 8,29 n. J. Nelis: Menschensohn. H. Haag, s. 1132.

<sup>83</sup> Por. A. Feuillet, jw. s. 341. F. Roslaniec, jw. s. 193.

## 3. „SYN CZŁOWIECZY” W EWANGELII ŚW. JANA

Na ogół autorzy zajmujący się tekstem J 1,51, przyjmują, że Syn Człowieczy obrazuje Jezusa wywyższonego i uwielbionego lub eschatologicznego, albo też łączą ten logion z Mk 14,62 i Mt 26,64. Nie analizują tego fenomenu w całości Janowej Ewangelii. Zazwyczaj zajmują się problemem Syna Człowieczego w Nowym Testamencie, u synoptyków i u św. Jana, z tym, że tego ostatniego traktowano pobieżnie.

P. J. Fritsch<sup>84</sup> idąc za C. K. Barrett<sup>85</sup> i M. E. Boismardem<sup>86</sup>, uważa, że trzeba szukać zrozumienia tematyki Syna Człowieczego nie tylko u Jana, ale u synoptyków i w pismach apokaliptycznych, lecz poza to stwierdzenie nie wychodzi, tylko opowiada się za Synem Człowieczym wywyższonym, pośrednikiem między niebem a ziemią i chwalebny, łącząc tekst J 1,51 z Mt 24,30-31; 26,64 i Mk 13,26; 14,62. M. E. Boismard<sup>87</sup> nie chce rozwijać całej teologii Syna Człowieczego u św. Jana, ale ogranicza się tylko do szerszej interpretacji 1,51 połączonej z wywyższeniem i uwielbieniem Syna Człowieczego (3,14; 12,22-34; 13,31).

O Synu Człowieczym ogólnie pisali już T. Preiss<sup>88</sup>, F. Rosłaniec<sup>89</sup> i E. Schweizer<sup>90</sup>, zaś Janowe ujęcie Syna Człowieczego podjęli H. Dieckmann<sup>91</sup> i R. Schnackenburg<sup>92</sup>, ale jedni i drudzy mało miejsca poświęcili logionowi J 1,51. Także jeszcze wielu innych autorów<sup>93</sup> poruszało tematykę Syna Człowieczego, ale traktowano te opracowania ogólnie. Uwzględniano przy tym cały Nowy Testament niewiele rozróżniając odrębność tematyki u synoptyków i u św. Jana. Dlatego należałoby teraz omówić całą teologiczną tematykę Syna Człowieczego u św. Jana w aspekcie logionu 1,51.

Porównując częstotliwość terminu Syn Człowieczy, który występuje w Ewangeliach synoptycznych z czwartą Ewangelią, zauważamy wyraźną przewagę po stronie synoptyków<sup>94</sup>. W Ewangelii Jana termin Syn

<sup>84</sup> P. J. Fritsch, jw. s. 5 n.

<sup>85</sup> C. K. Barrett: *The Gospel According to St. John*. London 1955.

<sup>86</sup> M. E. Boismard, jw. s. 109—112.

<sup>87</sup> Tamże, s. 109—111.

<sup>88</sup> T. Preiss, jw.

<sup>89</sup> F. Rosłaniec, jw.

<sup>90</sup> E. Schweizer, jw. s. 185—209.

<sup>91</sup> H. Dieckmann: „Der Sohn des Menschen” im Johannesevangelium. *Scholastik* 2(1927) s. 229—247.

<sup>92</sup> R. Schnackenburg: *Der Menschensohn im Johannesevangelium*. NTS 11(1965) s. 123—137.

<sup>93</sup> Por. R. Archutowski, jw. s. 101—121. J. Rosiak: *Syn Człowieczy*. Warszawa 1947. K. Wilczyński: *Syn Człowieczy*. PP 229(1950) s. 191—199. E. Stauffer, jw. s. 81—102. A. Vögtle, jw. s. 297—300. C. M. Henze, jw. s. 70—74. W. Eichrodt, jw. s. 1—3. A. Feuillet, jw. s. 170—202, 332—336. E. Kalt: *Menschensohn*, jw. s. 146—149. J. Delorme, jw. s. 385—388 i wielu innych.

<sup>94</sup> Por. F. Rosłaniec, jw. s. 60, podaje, że termin Syn Człowieczy występuje u Mateusza 28 razy, u Marka 13 razy, u Łukasza 25 razy i u Jana 12 razy. Por. jeszcze T. Preiss, jw. s. 22. W. Kwiatkowski, jw. s. 99—102. A. Jankow-

Człowieczy, począwszy od pierwszego rozdziału, a skończywszy na 13,32, występuje 13 razy<sup>95</sup>. Ani razu termin ten nie występuje, tak podczas przygotowania się Jezusa do męki, jak i podczas męki, śmierci i tak aż do końca czwartej Ewangelii. Czyżby już wówczas ten tytuł był Janowi niepotrzebny, czyżby już spełnił swoją rolę? Ciekawi nas również, jakie momenty chrystologii chciał przekazać św. Jan w Ewangelii używając terminu Syn Człowieczy. Znaczenie tego terminu można podzielić na kilka grup, chociaż to nie jest łatwe ze względu na różnorodną treść, jaką on posiada w różnych kontekstach. Omówimy wszystkie teksty o podobnej tematyce w poszczególnych grupach, aby wyciągnąć teologiczny sens tytułu Syn Człowieczy w Ewangelii św. Jana, a przez to aby zrozumieć i poprawnie odczytać treść i myśli naszego tekstu.

Logion J 1,51 jest najoryginalniejszy, nie mający wyraźnego podobieństwa tak w Starym, jak i Nowym Testamencie. Termin Syn Człowieczy jest połączony z otwarciem nieba i aniołami Bożymi zstępującymi i wstępującymi na Niego. Na pierwszy rzut oka jest to tekst apokaliptyczny i eschatologiczny, ale podejrzewamy, że jego treść teologiczna nie zamyka się tylko w tych wymiarach, o czym świadczą poprzednie, omówione rozdziały.

#### A. Syn Człowieczy — Bóg uprzednio istniejący

J 3,13: „I nikt nie wstąpił do nieba oprócz tego, który z nieba zstąpił — Syna Człowieczego. A jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni, tak potrzeba, by wywyższono Syna Człowieczego”.

Do wiersza 13 w niektórych kodeksach i rękopisach oraz tłumaczeniach jest dodane: „który jest w niebie” lub „który jest z nieba”. Wówczas tekst brzmiałby: „I nikt nie wstąpił do nieba, oprócz tego, który z nieba zstąpił — Syna Człowieczego (który jest w niebie) lub (który jest z nieba)”<sup>96</sup>. Jest to dodatek do terminu Syn Człowieczy. Chciano prawdopodobnie wyjaśnić, aby nie było wątpliwości o kogo chodzi. Naj-

ski: Syn Człowieczy, jw. s. 562. J. Nelis, jw. s. 1131, podaje, że ten termin występuje u Mateusza — 30 razy, u Marka — 14 razy, u Łukasza — 25 razy i u Jana — 11 razy.

<sup>95</sup> Na ogół przyjmują autorzy, że termin Syn Człowieczy występuje 11 lub 12 razy w Ewangelii św. Jana. Por. C. Colpe, jw. s. 468. H. Diekmann, jw. s. 229. F. Roslaniec, jw. s. 60. A. Jankowski: Syn Człowieczy, jw. s. 562. W. Kwiatkowski, jw. s. 1108. Właściwie termin Syn Człowieczy w Ewangelii św. Jana występuje 13 razy, gdy się policzy wszystkie, nawet wątpliwe miejsca. Por. R. Schnackenburg, jw. s. 123. Ten sam artykuł znajduje się jako Ekskurs w: R. Schnackenburg: Das Johannesevangelium. Freiburg 1965 T. I s. 411—423. Natomiast A. Vögtle, jw. s. 298, podaje liczbę 11 lub 12 razy, pomijając 5,27, ponieważ tam ten termin występuje bez rodzajnika.

<sup>96</sup> Za dodanym tekstem: „który jest w niebie” opowiadają się kodeksy: EFGHSVY i wiele kodeksów minuskułowych oraz Wulgata i większość tłumaczeń syryjskich. Przyjęli ten tekst: K. von Tischendorf, H. J. Vogels, opuścili zaś: B. F. Westcott — F. J. A. Hort, H. von Soden, A. Merk i E. Nestle. Za dodanym tekstem „który jest z nieba” opowiadają się minuskuły: 80, 88 oraz

prawdopodobniej jest to dodatek wzięty z tekstu 1,18, gdzie Chrzciciel wypowiada się o Jezusie: „Boga nikt nigdy nie widział. Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, o Nim nauczył”. Kopiści nie byli pewni, czy tytuł Syn Człowieczy będzie dobrze zrozumiany, obawiali się, aby ktoś nie chciał widzieć w Synu Człowieczym tylko kogoś ludzkiego i dlatego podali, że Syn Człowieczy jest naprawdę Bogiem, który jest w niebie na łonie Ojca <sup>97</sup>.

Tekst jest częścią rozmowy Jezusa z Nikodemem, a szczególnie łączy się on z wierszem 12: „jeżeli wam mówię o tym, co jest ziemskie, a nie wierzycie, to jakże uwierzycie temu, co wam powiem o sprawach niebieskich”? Te „sprawy niebieskie” Jezus ma na myśli mówiąc o wstąpieniu i zstąpieniu Syna Człowieczego z nieba. Jawi się on tu jako pośrednik między niebieskimi i ziemskimi sprawami. Jest to pośrednictwo w zbawieniu, które daje przystęp do świata Bożego — niebieskiego królestwa światła i życia <sup>98</sup>. Będzie miał, On jako Syn Boży, władzę rządzenia <sup>99</sup>, On też daje każdemu wierzącemu życie wieczne <sup>100</sup>. Dlatego też było konieczne posłanie kogoś, kto by te wszystkie sprawy niebieskie objawił. Tym właśnie objawiającym pośrednikiem jest Syn Człowieczy, który był w niebie i stamtąd zstąpił, a który także później zostanie wywyższony na krzyżu <sup>101</sup>, aby wszystkim w Niego wierzącym dać życie wieczne <sup>102</sup>.

Nikt nie może podać wiadomości o sprawach niebieskich w dostateczny sposób, aby zabezpieczyć ludziom zbawienie przez ich wiarę <sup>103</sup>, jak

---

tłumaczenia syryjskie z IV i V wieku. Za tekstem czystym, bez wyżej wymienionych dodatków świadczą: P 1.22.52.66; kodeksy: Synaicki, BLW; minuskuły: 33.579. 1241 i inne. W ostatnich polskich przekładach możemy zauważyć rozbieżność w traktowaniu tego dodatku i tak: Pismo Święte Nowego Testamentu w tłumaczeniu S. Kowalskiego, Warszawa 1957, ten dodatek „który jest w niebie” podaje w nawiasie. Tak samo, ale już bez nawiasu podaje pierwsze wydanie: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu (Biblia Tysiąclecia), Poznań 1965. Natomiast w drugim wydaniu: Pismo Święte Nowego Testamentu (Biblia Tysiąclecia) Poznań 1969, ten tekst został zupełnie pominięty. Biorąc pod uwagę znaczenie poszczególnych papirusów: P 1.22.52, a szczególnie P 66 oraz znaczenie najstarszych kodeksów, jak Synaicki i Watykański, należałoby stwierdzić, że słowa uzupełniające „który jest w niebie”, jak i „który jest z nieba” są dodane później jako teologiczna interpretacja terminu Syn Człowieczy.

<sup>97</sup> Nawet Jezus w ujęciu Janowym nie mówi o równoczesnej egzystencji swojej w niebie i na ziemi, ale raczej mówi o wstąpieniu Syna Człowieczego do nieba i Jego uwielbieniu w przyszłości. Por. 6,62; 12,23,32; 17,1. R. Schnackenburg: *Das Johannesevangelium*, jw. s. 407.

<sup>98</sup> Por. J 3,3.5. F. M. Braun, jw. s. 335.

<sup>99</sup> J 3,3.5.

<sup>100</sup> J 3,3.6.

<sup>101</sup> J 3,14.

<sup>102</sup> J 3,15.

<sup>103</sup> Por. J 3,12. Wiara u św. Jana polega na uznaniu Jezusa za Syna posłanego przez Ojca (1,16-18; 14,1.10; 17,21-25; 20,31), na przyjęciu do Niego (6,35 n.), zobaczeniu Go (6,36 n.) oraz na uznaniu Jezusa i wraz z Nim Ojca (10,38; 11,40; 14,7.20). Praktyka zaś tej wiary polega na zachowaniu Jego przykazań miłości (8,51; 14,21.23; 17,6-8; 1 J 2,3 n.). Taka wiara daje życie wieczne (3,15; 20,31; 1 J 5,1-3).



tylko ten, który tam był i z nieba zstąpił — Syn Człowieczy<sup>104</sup>. *Perfectum — anabebeken* „nikt nie wstąpił”, podkreślające permanencję trwania świadczy, że dotychczas nikt z ludzi nie był w niebie, nie wstąpił tam i nie pozostał na stałe<sup>105</sup>. W tym wypadku Syn Człowieczy w szczególny sposób przewyższa wszystkich ludzi i każdego człowieka z osobna<sup>106</sup>. Natomiast *participium aoristi — katabas* — zstąpił, połączone z tytułem Syn Człowieczy podkreśla jednorazowość faktu zstąpienia kogoś z nieba, kto był tam na zawsze, a kto jednorazowo zstąpił. Zapewne Jan nawiązuje tu do faktu Wcielenia Słowa Bożego, że Jezus-Słowo sam widział Boga i nam o Nim opowiedział<sup>107</sup>. To przebywanie w niebie i zstępowanie na ziemię nasuwa myśl o dwóch naturach boskiej i ludzkiej w Synu Człowieczym<sup>108</sup>. Syn Człowieczy jest jeszcze tu przeciwstawiony wszystkim ludziom, z których nikt nie wstąpił do nieba, przez *ei me* — „tylko”, które wprowadza i określa wyjątek od reguły<sup>109</sup>.

Z powyższych widać, że Jezus — Syn Człowieczy był stale w niebie a jednorazowo zstąpił na ziemię przy Wcieleniu. Przy tym dodana glosa pokazuje, jak chciano interpretować Syna Człowieczego, że On jednocześnie był w niebie i na ziemi. Jest tu zawarta myśl o preegzystencji Syna Człowieczego, nawiązująca do I rozdziału Janowej Ewangelii. Ten Syn Człowieczy przychodzi z miłości, aby poinformować ludzi o sprawach niebieskich i aby ich zbawić.

#### B. Syn Człowieczy jako eschatologiczny sędzia

J 5:27: „I dał Mu (Ojciec) władzę wykonywania sądu, ponieważ jest Synem Człowieczym”. Dziwne i trudne do wyjaśnienia jest to, że termin Syn Człowieczy tylko tutaj nie ma rodzajników przed „Syn” i przed „Człowieczy”. Jest to wyjątek w całym Nowym Testamencie<sup>110</sup>.

Wiadomo, że tak u synoptyków, jak i u Jana, Jezus sam siebie tylko nazywa i określa tym tytułem i to zawsze osobowo, w sposób określo-

<sup>104</sup> Por. J 3,27; Mt 12,4; Łk 4,27; Ap 21,27.

<sup>105</sup> Por. M. J. Lagrange: *Evangile selon saint Jean*, jw. s. 80.

<sup>106</sup> Jan nie wziął tu pod uwagę w ogóle tradycji żydowskiej o wniebowzięciu: Henocha, Eliasza i Mojżesza, ponieważ chodziło mu o Tego, Który tam trwał wiecznie na łonie Ojca (1,18). Glosa zaś dodana, a wyżej wymieniona, pragnie to permanentne trwanie Syna Człowieczego w niebie wyjaśnić słowami: „który jest z nieba” lub „który jest w niebie”. Pp 30,12 wspomina o Torze, którą Mojżesz przyniósł ludowi, aby go pouczyć o sprawach Bożych. Por. StrBill, B. II s. 425.

<sup>107</sup> Por. J 1,1-18, zwłaszcza w. 18. Poza tym, „wstępować” jest użyte tam, gdzie jest mowa o wejściu Jezusa w życie ziemskie lub o aniołach (1,51; Mt 28,2; Ap 12,13), albo też o powtórnym przyjściu Jezusa (1 Tes 4,16).

<sup>108</sup> O dwóch naturach boskiej i ludzkiej mówili na podstawie tego samego tekstu: św. Augustyn In Jo tr. XII 8 (CC 36,125) i Cyryl Aleks. In Jo Ev 11, PG 73,249.

<sup>109</sup> *ei me* — w wielu wypadkach ma oznaczać wyjątek od reguły. Por. Mt 12,4; Łk 4,27; J 5,19; Dz 9,4; 21,27. R. Schnackenburg: *Das Johannesevangelium*, jw. s. 405.

<sup>110</sup> Por. H. Diekmann, jw. s. 243.

ny — z rodzajnikiem. Czyżby tu Jezus mówił o kimś innym, a nie o sobie? Dopatrywano się uwypuklenia i podkreślenia ludzkiej natury Jezusa, który jako Bóg-człowiek, bardziej „po ludzku” znający i przeżywający problemy człowieka z miłością i miłosierdziem osądzi cały ród ludzki<sup>111</sup>. Inni starali się połączyć z tytułem Syn Człowieczy mesjańskie cechy zawarte w szerszym kontekście, a przy tym mocno akcentują naturę ludzką Jezusa, który w tej naturze zbawił ludzi i w niej także będzie ich sądził<sup>112</sup>.

Czy tytuł Syn Człowieczy użyty bez rodzajników posiada charakter mesjański czy nie, odpowie nam sam kontekst 5,17-30. Jezus okazuje się jako Ktoś równy Bogu Ojcu, który jest Jego Ojcem w działaniu (w. 17-20), a także w ożywianiu i we wskrzeszaniu zmarłych (w. 21). Ojciec przekazuje władzę sądowniczą Synowi-Jezusowi, aby wszyscy czcili Syna, jak czezą Ojca (w. 22-23). Jezus nie czyni nic ze siebie, ale wypełnia wolę Ojca, który Go posłał (w. 30).

Z powyższego można wnioskować, że tym „Synem Bożym”, tym „Ja”, tym „Synem Ojca”, a także tym „Synem Człowieczym”, któremu Ojciec przekazał władzę wykonywania sądu może być tylko Mesjasz, Syn Boży, Jezus Chrystus — Syn Człowieczy<sup>113</sup>.

Podobnie u Dn 7,13 n., nie widać z samego tytułu Syn Człowieczy (bez rodzajników), że chodzi o prorocstwo mesjańskie, dopiero z kontekstu, który wylicza prerogatywy mesjańskie, możemy stwierdzić, że „Syn Człowieczy” w tym wypadku nawet bez rodzajnika oznacza Mesjasza.

Najwłaściwszym rozwiązaniem dla terminu Syn Człowieczy występującego w tym wypadku bez rodzajnika, będzie stwierdzenie, że tekst J 5,27, a nawet jego kontekst jest swobodnym cytowaniem prorocstwa Daniela, zaś tytuł Syn Człowieczy jest wiernym przepisaniem tekstu Danielowego, a więc z konieczności jest także użycie tego tytułu bez rodzajnika<sup>114</sup>.

Mesjańskość tekstu nie wyklucza szczególnego podkreślenia natury ludzkiej. Syn Człowieczy cierpi i umiera na krzyżu. On przez to odkupił ludzi i dlatego Jemu da Bóg swój sąd nad wszystkimi. Bóg-Człowiek będzie sądził ludzi i w zależności od ich wiary w Syna Człowieczego<sup>115</sup> oraz ich czynów, zmartwychwstaną do życia lub do śmierci.

<sup>111</sup> Por. M. J. Lagrange: *Evangile selon saint Jean*, jw. s. 148. T. Zahn, jw. s. 305. F. Tillmann, jw. s. 129. F. M. Braun, jw. s. 354 n.

<sup>112</sup> Por. E. Schick, jw. s. 60.

<sup>113</sup> Tego, mesjańskiego sensu terminu Syn Człowieczy, występującego nawet bez rodzajnika, nie może zatrzeć trudność wypływająca z faktu, że Jezus mówi o sobie w jednym wypadku w osobie Trzeciej (w. 19-23.25), a w innym w osobie pierwszej (w. 24.30) i tak na przemian. Taki styl odpowiada mowom Jezusa. Por. Mt 11,27. C. Colpe, jw. s. 468.

<sup>114</sup> Por. R. Schnackenburg: *Der Menschensohn*, jw. s. 126. C. Colpe, jw. s. 468 n. H. Diekmann, jw. s. 243—245.

<sup>115</sup> Por. J 5,46 n.

## C. Syn Człowieczy i Eucharystia

J 6,27: „Starajcie się nie o ten pokarm przemijający, ale o pokarm trwający na życie wieczne, jakiego udzieli wam Syn Człowieczy <sup>116</sup>. Jego bowiem naznaczył pieczęcią Bóg Ojciec”.

J 6,53: „Powiedział więc do nich Jezus: „Zaprawdę, zaprawdę mówię wam. Jeśli nie będziecie spożywać ciała Syna Człowieczego i pić Jego krwi, nie będziecie mieli życia w sobie” <sup>117</sup>.

J 6,62: „Gdybyście zobaczyli Syna Człowieczego wstępującego tam, gdzie był przedtem”.

Cały szósty rozdział zapowiadający ustanowienie Eucharystii łączy się ze starotestamentową manną na pustyni <sup>118</sup>. Cudowne rozmnożenie chleba (6,1), będzie przyjęte przez lud jako mesjański znak (6,14 n.; 6,30 n.). Rozmnożenie chleba jest obrazem nieprzemijającej uczy niebieskiej, która będzie trwać wiecznie, a którą nam zgotuje Syn Człowieczy. Tak rozmnożenie chleba (6,1-15), jak i chodzenie Jezusa po wodzie (6,16-21) przygotowywało ludzi na tajemnicę Eucharystii. Jezus pragnął zdobyć zaufanie nie tylko postronnych ludzi, ale przede wszystkim swoich Apostołów i uczniów. Na drugi dzień po rozmnożeniu chleba, świadkowie cudu szukają Jezusa i ze zdziwieniem pytają Go, kiedy On przybył na drugi brzeg jeziora. Jezus pomija ich pytanie jako nieistotne, a nawiązuje do sedna sprawy, której nie chciano Mu wyjawić, dlaczego za Nim idą i dlaczego Go szukają. Dlatego to mówi do nich: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam. Szukacie mnie nie dlatego, żeście widzieli znaki, ale dlatego, żeście jedli chleb do sytości” (w. 26). A jako przeciwstawienie tych znikomości doczesnych, na które tak zwracali uwagę jego słuchacze, i które podbiły ich serca, Jezus podaje swoją programową naukę, o co oni naprawdę powinni się troszczyć: „Starajcie się nie o ten pokarm przemijający, ale o pokarm trwający na życie wieczne, jakiego udzieli wam Syn Człowieczy”. Do zrealizowania zapowiedzianego programu i swej misji posiada Syn Człowieczy pieczęć swego Ojca, który nie tylko zatwierdza czyny, ale przyjmuje je niejako za swoje <sup>119</sup>. To potwierdze-

<sup>116</sup> Krytyka tekstu wskazuje, że kodeks Synaicki z IV wieku i większość przekładów łacińskich pomijają drugi raz użyte słowo „pokarm”, ale to wcale nie zmienia sensu tekstu. Biorąc powyższe pod uwagę, należałoby przyjąć tekst następujący: „Starajcie się nie o ten pokarm przemijający, ale o trwający na życie wieczne, jakiego udzieli wam Syn Człowieczy”.

<sup>117</sup> W oryginale występuje czas teraźniejszy: „macie”, ale należy go odczytywać w sensie przyszłym. Zob. M. Z e r w i c k, jw. s. 223.

<sup>118</sup> Jak J 3,14 nawiązuje do węża Mojżeszowego, tak rozdział szósty opiera się na kanwie symbolu manny. Jedno i drugie znane było w środowisku żydowskim. Por. R. S c h n a c k e n b u r g: Der Menschensohn, jw. s. 133 n.

<sup>119</sup> „Naznaczył pieczęcią” użyte w aoryście, wskazuje na jednorazowe poświadczanie Boga wobec Syna Człowieczego. Być może, że to jednorazowe zatwierdzenie oznacza jednorazowe Weiclenie Syna Bożego. Por. T. Z a h n, jw. s. 334. Str Bill,

nie Syna Człowieczego jest poparte poprzedzającymi cudami, które są też świadectwem Ojca <sup>120</sup>.

Podwójne użycie „zaprawdę” (*amen*), wprowadza klimat uroczystej i bardzo ważnej zapowiedzi, jaką chce podać Jezus, a która niewątpliwie wypełni się, ponieważ za nią stoi autorytet Boga <sup>121</sup>.

Jak słuchacze rozumieli tytuł Syn Człowieczy, połączony z pokarmem na życie wieczne, wynika z dalszej rozmowy, gdzie Syn Człowieczy okazuje się Mesjaszem, który Boga nazywa swoim Ojcem <sup>122</sup>. Dalej w w. 33 czytamy: „gdyż chlebem Bożym jest ten, który z nieba zstępuje i życie daje światu”, jest to reminiscencja do omówionego już tekstu 3,13, gdzie ten zstępujący i dający życie światu jest nazwany Synem Człowieczym i posiada wszelkie prerogatywy mesjańskie. Dalsze słowa wyjaśniają użycie terminu Syn Człowieczy w naszym wierszu. Jest On Synem Bożym zstępującym z nieba, jako człowiek działający na ziemi, a zarazem jest czymś więcej niż prawdziwą manną ze Starego Testamentu.

Mimo uprzednich cudów, Żydzi nie chcą przyjąć tej prawdy o Synu Człowieczym (w. 41-42). Wskazują oni na ludzką naturę Jezusa mówiąc, że znają Jego matkę i ojca. Jezus nie zaprzecza temu, ale również stanowczo potwierdza swoje niebieskie pochodzenie: „Ja jestem żywym chlebem, który z nieba zstąpił. Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki” (w. 51).

Gdy Żydzi wzburzeni nie chcą przyjąć tej prawdy o Synu Człowieczym, który jest także Synem Bożym, odpowiedział Jezus jeszcze mocniejszymi i wyraźniejszymi słowami: „Zaprawdę, zaprawdę mówię wam. Jeśli nie będziecie spożywać ciała Syna Człowieczego i pić Jego krwi, nie będziecie mieli życia w sobie” (J 6,53).

Trudność zrozumienia tekstu polega znów na zrozumieniu terminu Syn Człowieczy. Jest On prawdziwym człowiekiem posiadającym ciało i krew, ale także jest On tym pochodzącym z nieba i dającym swe ciało i krew jako pokarm życia wiecznego — pokarm duchowy, który włącza spożywającego w życie Syna Człowieczego. Spożywający będzie miał życie wieczne z Jezusem, który go wskrzesi w dniu ostatecznym (w. 54-56) <sup>123</sup>. Ten chleb zstępujący z nieba — Syn Człowieczy jest chlebem na życie wieczne, a nie jak manna, która była pokarmem doczesnym

jw. B. II s. 480. F. Grygiewicz: Pieczęć i jej symbolika w Nowym Testamencie. *RTK* 1963 r. 10 z. 2 s. 15—25. F. Tillmann, jw. s. 141.

<sup>120</sup> Por. J 5,36.

<sup>121</sup> Tylko w ustach Jezusa, bez analogii rabinistycznych i tylko w Ewangelii Jana, pojawia się podwójne „amen”, jako wstępna formuła uroczystych zapowiedzi, pouczeń i wymagań. Por. A. van den Born: Amen. H. Haag, s. 60. H. Schlier: Amen. *TWNT*. B. I s. 339—342. A. Jankowski: Amen. *PEB* T. I s. 41.

<sup>122</sup> J 6,32-40.

<sup>123</sup> Por. C. Colpe, jw. s. 470.

(w. 58). Żydzi dlatego się gorszą, ponieważ myśleli tylko o ludzkiej naturze Jezusa <sup>124</sup>, nie mogli pojąć i zrozumieć Go jako kogoś od Boga, mimo pieczęci, którą też były cuda Jezusa. Natomiast wątpiącym uczniom, już na sposób informacyjny, wskazuje na swe przyszłe odejście słowami: „Gdybyście zobaczyli Syna Człowieczego wstępującego, gdzie był przedtem” (w. 62) <sup>125</sup>.

Jest to zapowiedź wniebowstąpienia potwierdzona już wcześniej czasownikiem *anabainein* — wstępować (J 3,13), który także i tam jest połączony z terminem Syn Człowieczy. Także słowo „widzieć” tu występujące, u Jana z reguły zakłada patrzenie z wiarą <sup>126</sup>. Mimo tej zapowiedzi, wielu nawet z uczniów, opuściło swego Mistrza, bo nie uwierzyli w Niego jako Syna Człowieczego — Syna Bożego, ale inni jak Szymon-Piotr wyznający w imieniu wszystkich Apostołów w Synu Człowieczym Mesjasza, zostali <sup>127</sup>.

W tych wszystkich tekstach zauważamy, że „Chleb Boży” uwydatnia pochodzenie Jezusa — Syna Człowieczego od Boga, z nieba, a określenie „chleb, który zstąpił z nieba”, podkreśla Wcielenie, czyli przyjście Jego z nieba na ziemię <sup>128</sup> oraz preegzystencję, gdy po swym zmartwychwstaniu wstąpi tam, gdzie był przedtem — do Ojca.

Trzeba zaznaczyć, że tytuł Syn Człowieczy występujący z okazji zapowiedzi Eucharystii ma kontekst skonstruowany na wzór wypowiedzi o Synu Człowieczym w 1,50 i 3,12. Do tego dochodzi uroczysta formuła zapowiedzi z podwójnym *amen*, ale treść zostaje ta sama <sup>129</sup>. Cała zaś wypowiedź o Eucharystii jest związana z tytułem Syn Człowieczy, który okazał się Mesjaszem, zstąpił z nieba, aby być pokarmem dla wiernych, ale później będzie wywyższony. Ten sam Syn Człowieczy, który przyszedł na ziemię jest Eucharystią, pokarmem nieprzemijającym, a przewyższającym wszelki pokarm Starego Testamentu. Tym pokarmem jest On sam, który daje życie-zbawienie. On Syn Człowieczy Wcielony okazał się duchowym pokarmem, który wstąpi tam, gdzie był przedtem.

#### D. Jezus domaga się wiary w Syna Człowieczego

Po uzdrowieniu ślepego od urodzenia, Jezus zapytuje się, czy wierzy w tego, który go uzdrowił: „Usłyszał Jezus, że wyrzucili go (uzdrowio-

<sup>124</sup> Por. Rdz 9,4; Kpł 17,10-16; Pp 12,16; Dz 15,20.

<sup>125</sup> Por. Łk 24,51; J 20,17; Dz 1,9 n.

<sup>126</sup> Por. J 2,23; 6,40; 1 J 3,17; Ap 11,11. W samej Ewangelii Jana słowo „theorēin” — patrzeć, występuje 22 razy. Por. T. Zahn, jw. s. 365.

<sup>127</sup> J 6,69: „A myśmy uwierzyli i poznali, że Ty jesteś Świętym Bogą”.

<sup>128</sup> Por. F. Gryglewicz: Chleb, wino i Eucharystia w symbolice Nowego Testamentu. Warszawa 1968 s. 20—27, szczególnie zaś s. 25—26.

<sup>129</sup> Por. M. J. Lagrange: *Evangile selon saint Jean*, jw. s. 187.

nego) precz i spotkawszy go powiedział <sup>130</sup>: czy wierzysz w Syna Człowieczego"? (J 9,35) <sup>131</sup>.

Ten kontekst traktujący o uzdrowieniu ślepego jest paralelnie zbudowany do opisu uzdrowienia chromego nad sadzawką Owezą <sup>132</sup>. W obu opisach występuje cud uzdrowienia, spór z Żydami i mowa Jezusa. W jednym i drugim wypadku: uzdrowiony nie znał Jezusa, odbywały się rozmowy Żydów z uzdrowionym, ale szczególnie ważną była mowa Jezusa, w której podkreśla On swoje pochodzenie od Boga i domaga się wiary w Syna Człowieczego. Od tej wiary będzie zależał wynik sądu w przyszłości <sup>133</sup>. Autor w tym tekście zwraca szczególną uwagę na wiarę uzdrowionego.

W piątym rozdziale Jan opisuje Jezusa dyskutującego z Żydami o Synu Człowieczym, natomiast w rozdziale dziewiątym tę dyskusję podejmuje ślepy od urodzenia, a przy tym podsuwa on myśl Żydom, kim może być ten, który uzdrawia <sup>134</sup>.

Na pytanie Jezusa, czy wierzy w Syna Człowieczego, uzdrowiony pyta, któż to taki jest, jakkolwiek wcześniej sugerował Żydom, że ten, który go uzdrowił musiał być Mesjaszem i pochodzić od Boga. Wynika z tego, że tytuł Syn Człowieczy według uzdrowionego nie był równoznaczny z tytułem Mesjasza <sup>135</sup>. Jezus podobnie odpowiada, jak w rozmowie z Żydami, gdy nie wierzyli w to, co im mówił słowami: „Ja jestem” (J 8,28). Ten boski tytuł wówczas Żydom wystarczał, aby zrozumieli, o co Jezusowi chodzi i aby oburzyli się na Niego. W rozmowie z uzdrowionym od ślepoty, Jezus mówi opisowo: „Jest Nim ten, którego widzisz, i który mówi do ciebie” (w. 37). Dziwne, że nawet w tym wypadku, gdzie chodzi o poinformowanie uzdrowionego, Jezus nie powiedział: „Jestem Synem Człowieczym”, ale użył formy trzeciej osoby.

<sup>130</sup> „powiedział do niego” — taki tekst podają: P<sup>66</sup> oraz późniejsze kodeksy: EFGHSYV. Nie wymieniają zaś dodanego tekstu: „do niego” także kodeksy jak: Syński, Watykański i Bezy. Biorąc pod uwagę wartość tych ostatnich kodeksów oraz to, że ten dodany tekst jest wyjaśniający, traktujemy go jako uzupełnienie.

<sup>131</sup> Poważniejszą zmianę w tekście obserwujemy przy wyrażeniu „Syn Człowieczy”. Późniejsze kodeksy, przeważnie z VIII w. jak: EFGHIVY i wiele kodeksów minuskułowych oraz liczne przekłady łacińskie i Wulgata podają lekcję: „Syna Bożego” zamiast „Syna Człowieczego”. Za lekcją: „Syna Człowieczego” przemawiają najpoważniejsze świadectwa jak: P<sup>66</sup>, kodeksy: Syński, Watykański i Bezy oraz wiele przekładów syryjskich i sahidyckich z II i III wieku. Przyjmujemy tekst z lekcją: „Syna Człowieczego”, idąc za najstarszymi kodeksami i przekładami oraz biorąc pod uwagę fakt, że jest to lekcja trudniejsza. Później prawdopodobnie przepisywacze chcieli poprawić i wyjaśnić tekst, aby nie było wątpliwości o kogo chodziło Jezusowi. Jest to zarazem interpretacja, za kogo uważano Syna Człowieczego.

<sup>132</sup> Por. C. Colpe, jw. s. 469. O. Cullmann: Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums. *ThZ* 4(1948) s. 368.

<sup>133</sup> J 5,19-31,46-47.

<sup>134</sup> J 9,24-34.

<sup>135</sup> Jezus wszędzie szuka wiary we własną osobę: J 6,35; 7,38; 12,44 i we własne słowa: J 4,21; 5,38,46 n.; 8,45. Por. T. Zahn, jw. s. 445.

A więc Syn Człowieczy w ustach Jezusa przedstawia coś więcej niż tylko widzialną postać w ludzkiej naturze. Jezus głównie domaga się wiary w tego Syna Człowieczego, a następnie tłumaczy kim jest Ten, który uzdrawia. W dalszej kolejności podaje On prerogatywy Syna Człowieczego równe mesjańskim, że przychodzi na ten świat przeprowadzić sąd, którego wynik będzie zależał od tego, czy ludzie uwierzą w Niego <sup>136</sup>.

#### E. Syn Człowieczy wywyższony i uwielbiony

W jaki sposób Jezus dokona zbawienia, podaje J 3,14; „A jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni, tak potrzeba, by wywyższono Syna Człowieczego” a to w tym celu, „aby każdy, kto w Niego wierzy, miał życie wieczne” (w. 15). To porównanie ma zobrazować, kim jest Syn Człowieczy i jakie jest Jego zadanie. On ma dać światu życie wieczne <sup>137</sup>. On jest tym umiłowanym, jednorodzonym Synem Boga, który z miłości do ludzi ofiarował swego Syna i przez wiarę w Tego Syna pragnie każdego zbawić <sup>138</sup>.

Podwyższenie Syna Człowieczego jest aluzją do węża podwyższonego przez Mojżesza na pustyni. Wąż był znakiem-typem i każdy Izraelita, który na niego spojrział z wiarą zostawał przy życiu <sup>139</sup>.

W opowiadaniu o wężu wywyższonym przez Mojżesza jest podkreślone patrzenie z wiarą. Wystarczyło spojrzeć, aby zostać przy życiu. W ujęciu Jana wystarczyła tylko wiara; kto uwierzy w wywyższonego Syna Człowieczego, będzie miał życie — będzie zbawiony.

U Jana wywyższenie było równoznaczne z ukrzyżowaniem i uwielbieniem. Już krzyż Jezusa był w ujęciu Jana wywyższeniem i uwielbieniem <sup>140</sup>, a nie dopiero zmartwychwstanie i wniebowstąpienie. Wąż miedziany był tylko symbolem, znakiem (Mdr 15,6), a jedynie Bóg zbawiał, natomiast w naszym wypadku Syn Człowieczy wywyższony i uwielbiony już na krzyżu sam zbawia <sup>141</sup> tych, którzy spoglądają na Niego z wiarą.

<sup>136</sup> Por. J 9,39-41. P. van Imschoot: *Glaube*. II. Haag, s. 595 n.

<sup>137</sup> Jest to nowe życie Boże, w które wstępuje wierzący (J 3,13), a ostateczny swój triumf i nagrodę osiągnął po śmierci (J 1,46; 6,40; 17,3; 5,12).

<sup>138</sup> Por. J 3,16-19.

<sup>139</sup> Por. Lb 21,8 n. L. Cerfaux: *Le thème littéraire parabolique dans l'évangile de saint Jean*. *Coniectanea Neotestamentica* 11(1947) s. 24. R. Schnackenburg: *Das Johannesevangelium*, jw. s. 408.

<sup>140</sup> Por. J 17,1 n. M. Dibelius: *Das historische Problem der Leidensgeschichte*. *ZNW* 30(1931) s. 193 n. Tenże: *La signification religieuse des récits évangéliques de la Passion Jesu*. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 13(1933) s. 30-45. J. Schmid: *Die Darstellung der Passion Jesu in den Evangelien*. *Geist und Leben* 27(1954) s. 12-15. F. Gryglewicz: *Chrystus Król w Ewangeliu św. Jana*. *ZNKUL* 10(1967) s. 20.26. O wywyższonym i uwielbionym Panu, powołując się na Ps 110,1 n. mówi F. Hahn, jw. s. 112-125, szczególnie s. 112 n. Por. G. Iber, jw. s. 115. C. Colpe, jw. s. 470 n.

<sup>141</sup> Por. Gal 3,1. U Jana krzyż i męka nie jest zgorzeniem czy poniżeniem, jak u synoptyków i u Pawła, ale jest mocą, wywyższeniem i uwielbieniem (J 12,23; 17,1) oraz przejściem do Ojca (J 13,1). Ta idea uwielbienia i wywyższenia nawią-

W tym wypadku, tytuł Syn Człowieczy u Jana łączy w sobie wywyższenie, zbawczą moc i sąd Boży.

Znamienne jest bezosobowe wyrażenie: „potrzeba było, aby był wywyższony”. Nie jest powiedziane, kto ma wywyższyć Syna Człowieczego. Jednak biorąc pod uwagę tradycję żydowską wiemy, że wyrażenia bezosobowe zazwyczaj oznaczało Jahwe-Boga Ojca, ponieważ zawsze starano się unikać nawet imienia Bożego ze względu na szacunek, jakim otaczano sprawy Boże. Natomiast zwrot „potrzeba było” oznacza wołę, zamierzenie Ojca wobec Syna Człowieczego. Więc i w tym wypadku wywyższenia, wszystko dzieje się według woli Ojca, którą wypełnia Syn Człowieczy <sup>142</sup>.

Wyraźnie o wywyższeniu Syna Człowieczego, którego dokonają sami Żydzi, mówi Jezus w bezpośredniej rozmowie z nimi: „Powiedział więc do nich <sup>143</sup> Jezus: Gdy wywyższycie Syna Człowieczego, wtedy poznacie, że ja jestem, i że od siebie nic nie czynię, lecz jak nauczył mnie Ojciec <sup>144</sup>, to mówię” (J 8,28).

Poprzednia wypowiedź o Synu Człowieczym była nad jeziorem Genezaret <sup>145</sup>. Teraz Jezus jest w Jerozolimie, przemawia w świątyni. Szczególnie podkreśla brak wiary Żydów i grozi im śmiercią wieczną mówiąc: „Jeżeli nie uwierzycie, że Ja Jestem, pomrzecie w grzechach swoich” (8,24) <sup>146</sup>. W kontekście Jezus nazywa siebie światłością świata <sup>147</sup>, mówi o swoim posłannictwie od Boga <sup>148</sup>, że przychodzi z wysoka i nie jest z tego świata <sup>149</sup>, a mimo to opowiada wszystko, co usłyszał od Boga Ojca <sup>150</sup>.

Całość kontekstu jest podzielona stwierdzeniem Jezusa o sobie, „Ja

zuje do Iz 52,13-53,12, gdzie jest mowa o wywyższonym Słudze Jahwe. Por. R. Schnackenburg: *Das Johannesevangelium*, jw. s. 409. F. Gryglewicz: *Chrystus Król*, jw. s. 26.

<sup>142</sup> Tradycja żydowska do tego stopnia czciła i szanowała imię Boga, że nie wymawiano go w ogóle lub mówiono bezosobowo. Por. S. E. Lach: *Księga Wyjścia*. Wstęp — Przekład z oryginału, Komentarz. Poznań 1964 s. 189 n.

<sup>143</sup> Wyrażenie „do nich”, mają tylko papirus P<sup>66</sup> inaczej zwany Bodmar 2, pochodzący z II—III w. a także kodeksy: Synaicki z IV w., Bezy z V w. oraz EFGHSYV i wiele kodeksów minuskułowych. Biorąc pod uwagę starożytność wyżej wymienionych kodeksów, przyjąłem tę lekcję „do nich”, chociaż inne kodeksy jej nie posiadają, a także nie przyjął jej taki wydawca, jak Nestle.

<sup>144</sup> Po słowie „Ojciec”, niektóre kodeksy mają dodane „mój”. Do takich kodeksów należą: Watykański z IV w. oraz EFGHSVY i wiele minuskułowych. Jednak nie przyjmuję tego dodatku, ponieważ wyjaśnia on i rozszerza tekst, a takie dodatki są zawsze wątpliwe. Poza tym występuje on tylko w jednym starym kodeksie (B).

<sup>145</sup> Por. J 6.

<sup>146</sup> Por. J 8,51 n.

<sup>147</sup> Por. J 8,12.

<sup>148</sup> J 8,14 n. 21.42.

<sup>149</sup> J 8,23.

<sup>150</sup> J 8,26.



Jestem", co się tłumaczy, mam imię Boga, a więc Nim jestem<sup>151</sup>. Z tym tytułem „Ja Jestem” łączy Jezus poznanie z wiarą, czyli wiarę w Jezusa, jako Mesjasza, natomiast następstwem braku tej wiary jest śmierć w grzechach<sup>152</sup>. Z tym tytułem łączy Jezus swą preegzystencję, co Żydzi dobrze zrozumieli jako porównywanie się Jezusa z Bogiem<sup>153</sup>.

Ten nowy tytuł „Ja jestem” łączy się z tytułem Syn Człowieczy, którego teraz Żydzi nie poznali jako Boga, a dopiero poznają Go i uwierzą w Niego później. „Poznają, że Ja Jestem”, to znaczy rozumieją, że jestem Bogiem, Mesjaszem, Synem, którego Ojcem jest Bóg<sup>154</sup>. Syn Człowieczy natomiast tylko wykonuje wolę Ojca, to czego Go Ojciec nauczył. Takie poznanie Syna Człowieczego jako Boga dokona się wtedy, gdy Żydzi „wywyższą” Syna Człowieczego.

Jezus — Syn Człowieczy okazuje się tu Mesjaszem, posłańcem Boga, który z nieba zstąpił. W całym kontekście jest postawiony akcent wyraźniejszy co do tajemnicy boskiej natury Syna Człowieczego, niż to zostało zrobione w omówionych rozdziałach 3 i 6<sup>155</sup>. Takie poznanie Syna Człowieczego będzie zależało od Jego „wywyższenia”, którego dokonają Żydzi. To wywyższenie jest cierpieniem i uwielbieniem Syna Człowieczego w jednym akcie ukrzyżowania. Zwłaszcza u Jana „wywyższenie” jest zamienne z „uwielbieniem”<sup>156</sup>.

Wywyższenie, uwielbienie i poznanie Syna Człowieczego oraz konsekwencje tego dokonują się zgodnie z wolą Bożą, którą On wypełnia<sup>157</sup>. Oczy Żydów otworzą się na Syna Człowieczego, jako Boga, dopiero przy ukrzyżowaniu i zmartwychwstaniu, co będzie również Jego uwielbieniem. Czyli wywyższenie Syna Człowieczego będzie znakiem zbawienia dla wielu<sup>158</sup>.

Łącznie o uwielbieniu i wywyższeniu Syna Człowieczego mówi autor czwartej ewangelii przedstawiając ostatnie dni Jezusa przed Jego Męką.

<sup>151</sup> Por. Wj 3,14; J 8,28.58; 13,9. Jezus jako jedyny i prawdziwy Zbawiciel przypisuje sobie imię własne Boga.

<sup>152</sup> Por. J, 8,24. P. van Imschoot, jw. s. 595 n.

<sup>153</sup> Por. J 8,58. Jest tu jawne stwierdzenie odwiecznego istnienia Jezusa. Por. J 6,35; 8,24-28. Tak też zrozumieli te słowa słuchacze, skoro usiłowali ukamienować Jezusa za bluźnierstwo.

<sup>154</sup> Por. J 8,29. Słowo „ginoskein” — poznać, u św. Jana, jak i w Starym Testamencie jest ściśle połączone z wiarą. Poznać to znaczy uwierzyć, podobnie jak widzieć oznaczało uwierzyć. Por. J 19,37. R. Bultmann: Ginosko. TWNT. B. I s. 711—713. O. Cullmann: Der johanneische Gebrauch, jw. s. 363. F. Hahn, jw. s. 181 n.

<sup>155</sup> Por. H. Dickmann, jw. s. 238.

<sup>156</sup> Por. Dz 2,33; Flp 2,9 n. F. Hahn, jw. s. 53.130. F. Gryglewicz: Duchowy charakter Ewangelii św. Jana. Warszawa 1969 s. 66—69.

<sup>157</sup> J 8,29. Por. J 5,19.30.

<sup>158</sup> Por. J 12,32.38; 19,37 oraz 7,34; 8,11; Dz 7,58-8,3; 9,1 n.; 15,5; 23,6; Gał 2,1. F. M. Braun, jw. s. 384. T. Zahn, jw. s. 415.

J 12,23-34: w. 23: „Zaś Jezus odpowiada im mówiąc: Nadeszła godzina, aby został uwielbiony Syn Człowieczy”. W. 34: „Odpowiedział więc Jemu tłum: dowiedzieliśmy się z Prawa, że Chrystus (Mesjasz) ma trwać na wieki, a jak możesz mówić, że trzeba, aby Syn Człowieczy był wywyższony? Któż to jest ten Syn Człowieczy?”.

Tłem tych wypowiedzi traktujących o Synu Człowieczym są ostatnie dni Jezusa przed męką. Lud Jerozolimy i święteźni przybysze będąc pod wrażeniem niedawnego cudu wskrzeszenia Łazarza (J 11,1 n. i 12,17 n.), zgotował owację wjeżdżającemu Jezusowi, ale faryzeusze ciągle coś knuli przeciwko Niemu (J 12,19). Przybysze niezbyt dobrze zorientowani co do osoby Jezusa, szukają protekcji uczniów, ponieważ pragną ujrzeć Jezusa (12,20-22). Jezus poinformowany przez Filipa i Andrzeja odpowiada: „Nadeszła godzina, aby został uwielbiony Syn Człowieczy”.

Z terminem Syn Człowieczy łączą się tu dwa nowe terminy dotychczas nie występujące: „uwielbić” i „godzina”. Znaczenie tych terminów ma wyjaśnić porównanie z ziarnem pszenicy (w. 24), a głos Ojca ma tylko potwierdzić to wszystko, co ma się stać z Synem Człowieczym (w. 28). Księzę tego świata będzie osądzony, a Jezus będzie wywyższony i pociągnie wszystkich do siebie (w. 31-32). Na słowa Jezusa tłum domaga się wyjaśnienia terminu Syn Człowieczy, który jak klamra spina wypowiedzi o godzinie, uwielbieniu, podwyższeniu i sądzie.

Wymowne jest połączenie terminu „godzina” z tytułem „Syn Człowieczy”. U synoptyków idea godziny na ogół jest powiązana z cierpieniem Syna Człowieczego. Natomiast u Jana ma ona głębsze znaczenie. Godzina u Jana określa krzyżową śmierć Jezusa i związane z nią znaki, które jeszcze nie nadeszły<sup>159</sup>, a które już zaczynają się spełniać<sup>160</sup>. W swej śmierci Jezus wypełnia wolę Ojca<sup>161</sup>, dlatego na krzyżu objawi się jego uwielbienie i chwała, które są połączone z zapowiedzianą godziną<sup>162</sup>. W godzinie śmierci Jezus idzie do Ojca, który Go uwielbi<sup>163</sup>. Na czym polega ta godzina Janowa, podaje Jezus w obrazie kobiety, która cierpi, ponieważ przyszła jej godzina, ale cierpienie w końcu obraca się w radość. Człowiek nie powinien patrzeć na godzinę cierpienia, ale na jej radosne i chwalebne skutki<sup>164</sup>. Dlatego godzina śmierci dla wierzącego jest przejściem ze śmierci do życia<sup>165</sup>, ze smutku do radości i uwielbienia<sup>166</sup>. Godzina Syna Człowieczego u Jana oznacza śmierć

<sup>159</sup> Por. J 2,4; 7,6.8.30; 8,20. O. Cullmann: *L'Évangile Johannique*, jw. s. 115.

<sup>160</sup> Por. J 12,23; 13,1; 16,32; 17,1.

<sup>161</sup> Por. J 12,27 n.; 19,30.

<sup>162</sup> Por. J 12,23; 11,9; 17,1.

<sup>163</sup> Por. J 13,1; 17,1-5.

<sup>164</sup> Por. J 16,21 n.

<sup>165</sup> Por. J 5,25-28.

<sup>166</sup> Por. J. Blank: *Krisis*. Freiburg 1964 s. 134—143. 265—296. A. Smitmans:

krzyżową, która staje się od razu uwielbieniem i przyczyną wiecznej radości. Uwielbienie Syna Człowieczego według tradycji żydowskiej oznacza, że Bóg będzie Go uroczyście intronizował w niebie<sup>167</sup>. Ta intronizacja i uwielbienie Syna Człowieczego są równoznaczne u św. Jana z cierpieniem i śmiercią krzyżową<sup>168</sup>.

Syn Człowieczy przez głos Boga Ojca jest uwielbiony i wywyższony na krzyżu. Zwycięska Jego śmierć przyniesie ludziom zbawienie, a Jemu samemu uwielbienie. Na równi można tu postawić terminy: Syn Człowieczy, godzina i wywyższenie. Wszystkie są związane z cierpieniem na krzyżu i równoczesnym uwielbieniem Syna Człowieczego oraz zbawieniem dla ludzi<sup>169</sup>. Dalej, po swym monologu o uwielbieniu i o sądzie nad światem, Jezus wskazuje, jakiego rodzaju będzie Jego wywyższenie słowami: „A ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony<sup>170</sup>, pociągnę wszystkich do siebie. To powiedział zaznaczając, jaką śmiercią miał umrzeć” (w. 32). Sposób wywyższenia jest tu wiele jaśniej określony niż dotychczas<sup>171</sup>.

Z powyższych wypowiedzi o Synu Człowieczym lud wywnioskował, że chodzi Jezusowi o Mesjasza<sup>172</sup>, którego obraz mieli w pamięci i dlatego nie mogli zgodzić się na takie wywyższenie Mesjasza, stąd ich pytanie: „dowiedzieliśmy się z Prawa<sup>173</sup>, że Chrystus (Mesjasz) ma trwać na wieki, a jak możesz Ty mówić, że trzeba, aby Syn Człowieczy był wywyższony? Któż to jest ten Syn Człowieczy?” (12,34). Tłum żydowski nie spodziewał się takiego Mesjasza, który byłby podobny Synowi Człowieczemu, o jakim mówił Jezus. Taki Syn Człowieczy według ich poglądu nie może być Mesjaszem, a więc kim on jest? Jezus nie ceduje z tego, co powiedział już o Synu Człowieczym i pozornie odbiega od tematu

Stunde. H. Haag, s. 1651 n. H. van den Bussche: Die Theologie (Johannes-evangelium). H. Haag, s. 872.

<sup>167</sup> Por. Hen 45,3; 51,3; 61,8; 62,2,5; 69,27-29; 71,7.

<sup>168</sup> Por. J 12,24. C. Colpe, jw. s. 472.

<sup>169</sup> Jest to także motyw misyjny. Jezus, gdy poganie wyrazili chęć zobaczenia Go, wyraźnie mówi o godzinie swego wywyższenia — śmierci na krzyżu, która nadeszła, a przez nią pragnie nabyć pogan dla Boga (J 10,16-18; 11,52). Podobną ofiarę mają ponieść ci, którzy pragnęliby Go naśladować (J 12,25; 14,36; Mt 10,39). Por. T. Zahn, jw. s. 514 n.

<sup>170</sup> Wywyższenie połączone z uwielbieniem jest wskazówką, jaką śmiercią miał umrzeć Syn Człowieczy. Jan okazał w swej historii zbawienia — Ewangelii, jak się stopniowo rozwija i wypełnia ten znak wywyższenia, który łączy z wywyższeniem węża przez Mojżesza, ukrzyżowaniem Jezusa i Wniebowstąpieniem. Czyli wywyższenie jest znakiem zbawienia. Por. J 3,14; 8,28; 12,23,32; Dz 2,33; 5,3; Flp 2,9. O. Cullmann: Der johanneische Gebrauch, jw. s. 365 n.

<sup>171</sup> Por. J 3,13 n.; 8,28. F. Gryglewicz: Za kogo mnie uważać? Poznań 1966 s. 143.

<sup>172</sup> Por. H. Dickmann, jw. s. 239.

<sup>173</sup> Prawem nazywano całe Pismo św. Por. J 10,34; 15,25. Nie chodziło tylko o Pięcioksiąg por. 2 Krl 7,16; Ps 109,4; Iz 9,6. Wątpliwość Żydów świadczy, że tytuł Syn Człowieczy nie oznaczał takiego Mesjasza, o jakim mówi Jezus. Por. M. J. La-grange: Evangile selon saint Jean, jw. s. 335 n.

zachęcając do postępowania w świetle. Przedtem Jezus siebie nazywał Synem Człowieczym, Synem Ojca, a teraz porównuje siebie do światłości, która jest jeszcze między nimi i zachęca do wiary w tę światłość, bo od tej wiary zależy sąd nad nimi<sup>174</sup>. Jezus kieruje rozmowę na światłość i identyfikuje się z nią, nie odpowiedział na pytania Żydów na temat Syna Człowieczego, w którym, pod wpływem poprzednich wypowiedzi Jezusa, skłonni byli rozpoznać Mesjasza. Zmiana tematu świadczy, że Jezus wszystko już powiedział o Synu Człowieczym, a Żydzi, którzy chcą w Nim widzieć Mesjasza, nie mylą się; On jest Mesjaszem, którego godzina już nadeszła, aby był wywyższony na krzyżu i na nim umarł, a przez to, aby był uwielbiony i stał się znakiem zbawienia dla wszystkich, którzy w Niego uwierzą.

Dalej o uwielbionym Synu Człowieczym, i to po raz ostatni, mówi Jezus w Wieczniku. J 13,31-32: „Skoro wyszedł, mówi Jezus: teraz został uwielbiony Syn Człowieczy i Bóg został uwielbiony w Nim<sup>175</sup> i Bóg uwielbi Go w samym sobie<sup>176</sup> i natychmiast uwielbi Go”. Skoro Judasz wyszedł, Jezus mógł mówić do uczniów, jak do swoich bliskich, małych dzieci (w. 33). W naszym wypadku myśl jest prowadzona podobnie jak w 12,27. Judasz wyszedł, aby zaplanowaną zdradę doprowadzić do skutku, a to już jest początek uwielbienia Syna Człowieczego<sup>177</sup>, ponieważ w planie Boga, którego wolę wypełnia Jezus, Syn Człowieczy powinien zatriumfować na krzyżu, na nim być uwielbiony, a tym samym uwielbić Ojca. Tu jest podkreślona boska natura, preegzystencja i nie-

<sup>174</sup> Por. J 12,35 n. 44-48.

<sup>175</sup> Wiersz 32 nastrocza trudności. Po słowach: „i Bóg został uwielbiony w Nim”, niektóre kodeksy i przekłady dodają tekst: „Jeżeli Bóg został uwielbiony w Nim”. Za tym dodatkim opowiadają się kodeksy: EFGHXVY, liczne kodeksy minuskułowe oraz przekłady łacińskie. Te wszystkie świadectwa sięgają w. VIII i później. Natomiast opuszczają ten tekst: Papyrusy: P<sup>1.22.52.06</sup> kodeksy: Synaicki DBCLZT, minuskuły: 33.579.892.1241 i inne oraz przekłady: starołacińskie i syryjskie. Biorąc pod uwagę starożytną wartość papyrusów sięgających II wieku oraz wagę najstarszych kodeksów i przekładów, nie możemy przyjąć tej lekcji dodanej, którą podają późniejsze świadectwa. Zresztą jest to lekcja wyjaśniająca, podająca już wcześniej zawartą myśl. Jest to lekcja później dodana i nieautentyczna. Por. K. Romanik: Wprowadzenie metodologiczne do Nowego Testamentu. Warszawa 1966 s. 13. Ten dodatek można też wyjaśnić jako homoioteleuton zawarte między dwoma „w Nim”. Por. F. M. Braun, jw. s. 423. M. J. Lagrange: *Evangile selon saint Jean*, jw. s. 365 n. Zresztą takie powtarzanie myśli, a nawet słów, nie jest obce stylowi Jana. Por. J 1.

<sup>176</sup> Niektóre kodeksy mają: „uwielbi Go w Nim”, to znaczy w Synu Człowieczym. Do takich świadectw należą: P<sup>60</sup> oraz kodeksy Synaicki i Watykański. Zaś za tekstem: „uwielbi Go w samym sobie” opowiadają się kodeksy: CDEFGHISVY i wiele innych. Starożytność przemawia raczej na korzyść lekcji: „uwielbi Go w Nim”. Jednak przyjmujemy drugą lekcję: „uwielbi Go w samym sobie”, ponieważ Jan nie ma zwyczaju izolować człowieczeństwa Jezusa, a zwłaszcza jeśli już chodzi o termin Syn Człowieczy. Poza tym Jan raczej używał wyrażenia „para” aby zaznaczyć, że Jezus jest obok Ojca. Por. F. M. Braun, jw. s. 423. M. J. Lagrange: *Evangile selon saint Jean*, jw. s. 366. E. Schick, jw. s. 127.

<sup>177</sup> Por. J 3,14; 8,28; 12,32.34. F. Tillmann, jw. s. 257.

bieskie pochodzenie Syna Człowieczego<sup>178</sup>, który uwielbił Ojca przez wypełnienie Jego woli w swoim życiu<sup>179</sup>, a obecnie uwielbi Go przez swoją mękę<sup>180</sup>.

To częste podkreślanie uwielbienia w aoryście a następnie dwa razy w czasie przyszłym ma swoje znaczenie. Aoryst oznaczałby w tym wypadku jednorazowe cierpienie, wywyższenie i intronizację na krzyżu. To wszystko odnosiłoby się do śmierci na krzyżu, która była jednorazowym faktem, a z nią jest powiązane wywyższenie i uwielbienie<sup>181</sup>. Natomiast czas przyszły „uwielbi” połączone z „natychmiast” wskazuje, że męka zaczęła się, gdyż Judasz rozpoczął swoje machinacje, a śmierć Jezusa jest już niedaleką przyszłością, z którą jest połączone uwielbienie Syna Człowieczego<sup>182</sup>.

Z tym uwielbieniem Ojca i Syna Człowieczego, Jezus w czułych słowach (synackowie)<sup>183</sup>, łączy nowe przykazanie, a mianowicie miłości każdego człowieka<sup>184</sup>.

W Ewangelii Jana Syn Człowieczy występuje jako ktoś uprzednio istniejący, wywyższony i uwielbiony oraz dający życie nadprzyrodzone i wieczne.

Syn Człowieczy przy Wcieleniu zstąpił na ziemię, aby poinformować ludzi o sprawach niebieskich i aby ich zbawić (3,13). Zbawienia dokona On przez wywyższenie na krzyżu na wzór węża Mojżeszowego, a kto uwierzy w takiego Syna Człowieczego, będzie zbawiony (3,14).

Jezus usilnie domaga się wiary w Syna Człowieczego, który jest eschatologicznym sędzią, a od tej wiary będzie zależał sąd i zbawienie wieczne (5,27; 9,35).

Ciało i Krew Syna Człowieczego, jako pokarm dla wszystkich wierzących, już na ziemi umożliwia życie z Bogiem, które w swych skutkach trwa na wieki (6,27.53.62). „Chleb Boży”, którym jest Syn Człowieczy akcentuje pochodzenie Jezusa od Boga. Natomiast „chleb, który z nieba zstąpił” podkreśla Wcielenie, czyli jednorazowe przyjście Jezusa z nieba i Jego preegzystencję.

Ulubionym tematem dla tytułu Syn Człowieczy w Ewangelii Jana to wywyższenie połączone z uwielbieniem. Wywyższenie jest zarazem uwielbieniem połączonym z cierpieniem w jednym akcie krzyżowej

<sup>178</sup> Jest tu przedstawiona wewnętrzna wspólnota Boga Ojca i Syna, a więc chodzi o boską naturę Syna Człowieczego. Por. J 8,26; 16,5-32; 17,1 n.; 19,1.9-28. H. Dickmann, jw. s. 241.

<sup>179</sup> Por. J 7,18; 8,50-54; 11,4; 14,13; 15,8. F. M. Braun, jw. s. 422.

<sup>180</sup> Por. J 12,28 n.

<sup>181</sup> Por. C. Colpe, jw. s. 472.

<sup>182</sup> Por. J 7,34; 8,21 jest tam zawarta mowa o bliskiej śmierci Pana. F. Tillmann, jw. s. 257 n. E. Schick, jw. s. 127.

<sup>183</sup> Tę wyrażenia nawet Jan nie używa nigdzie, poza pierwszym listem, gdzie określenie „synackowie” występuje kilka razy.

<sup>184</sup> Por. Mt 5,43-47; 19,19; Mk 12,28-34; 1 J 2,7 n. T. Zahn, jw. s. 549 n.

śmierci, w której Żydzi poznają, kim jest Syn Człowieczy (8,28). Wywyższenie na krzyżu jest znakiem zbawienia dla wielu. Jan łączy je z godziną i z wolą Bożą, którą wypełnia Syn Człowieczy. Jego wywyższenie na krzyżu jest godziną uwielbienia, do której On dąży, a którą od wieków zaplanował Ojciec celem zbawienia ludzkości. Godzina cierpienia nie jest tragedią odchodzącego w mękach Syna Człowieczego, to nie jest zaskoczenie, ale upragniona godzina uwielbienia (12,23.34) dla Syna Człowieczego i godzina zbawienia dla wiernych. Poprzez tę godzinę Syn Człowieczy będzie uwielbiony, Bóg Go uwielbi i Bóg Ojciec zostanie uwielbiony w Nim (13,31).

Tak u synoptyków, jak i u Jana widać, że termin Syn Człowieczy występuje tylko w ustach Jezusa i tylko Jezusa określa. Ten termin był obiegowy i nikt nie pytał o jego interpretację. Uznano go za eschatologiczny tytuł mesjański z Księgi Daniela. Ale gdy Jezus mówił o sobie jako Synu Człowieczym równym Bogu — Synu Bożym, wówczas podnoszą się pytania Żydów, kim jest ten Syn Człowieczy<sup>185</sup>. Nasuwa się tylko jedna odpowiedź. Tytuł ten jest czymś więcej niż używany termin Mesjasz w ujęciu żydowskim. Syn Człowieczy jest równy Bogu, jest wcielonym Synem Bożym, niebieskim pokarmem na życie wieczne oraz sędzią eschatologicznym. Takich wiadomości o Mesjaszu byli pozbawieni Żydzi, stąd też ich pytania.

Synoptyczne Ewangelie przedstawiają tytuł Syna Człowieczego jako samoświadomość mesjańską Jezusa o samym sobie. W tym tytule łączy cierpiącego Sługę Jahwe (Iz 53) z niebieskim Synem Człowieczym — Mesjaszem przedstawionym przez proroka Daniela<sup>186</sup>. Jezus odrzucił z tego tytułu polityczne pojęcia mesjańskie, a zaakcentował jego transcendentną postawę. Odrzucił także fałszywe, niegodne Mesjasza polityczne idee (Mt 16,16.21 n.), a mówił o nadprzyrodzonym królestwie Syna Człowieczego. Tym tytułem Jezus potwierdził swoją mesjańską godność w ogólności i eksponował swoją naturę, aby słuchacze mogli przyjąć Go jako tajemnicę Słowa Wcielonego.

W Ewangelii Jana odnośnie do tytułu Syn Człowieczy, zauważamy wiele opuszczeń z tradycji synoptycznej. Brak takich opisów Syna Człowieczego jak: że ma moc gładzenia grzechów już na ziemi (Mk 2,10 par), że jest panem szabatu (Mk 2,28 par), nie ma miejsca, gdzie mógłby skłonić głowę (Mt 8,20 par), je i pije z grzesznikami, ubogimi i dalekimi od legalnej świętości Starego Prawa (Mt 11,19 par), że Bóg odpuści nawet

<sup>185</sup> Por. Cz. Jakubiec: *Stare i Nowe Przymierze*. Warszawa 1961 s. 129—158, szczególnie s. 129—142.

<sup>186</sup> Por. H. Langkammer: *Oczekiwanie przyjścia „Pana” i „Syna Człowieczego” w najstarszych gminach chrześcijańskich*. AK 77(1971) s. 100—103.

bluźnierstwo skierowane przeciwko Synowi Człowieczemu (Mt 12,32 par) i że zawsze jest On siewcą Dobrej Nowiny (Mt 13,37).

U Jana również obserwujemy brak lub też modyfikację opisów cierpienia, opuszczenia i odrzucenia Syna Człowieczego; że musi On wiele wycierpieć (Mk 8,31 par), Jego cierpienia będą podobne do cierpień wielu proroków (Mk 9,9—13), przychodzi On służyć i daje życie swoje na okup za wielu (Mk 10,45 par), i że okazuje się również cierpiącym Sługą Jahwe ze Starego Testamentu (Iz 45—55; Mk 9,12; Łk 22,57).

Porównując treść, jaką przedstawia tytuł Syn Człowieczy u synoptyków i u Jana należy stwierdzić, że Jan nie tyle pragnął przedstawić Mesjasza ze Starego Testamentu, ale opisuje wieczne, uprzednio istniejące Słowo Wcielone, które pierwotnie mieszkało u Ojca, a przy Wcieleniu zstąpiło na ziemię celem pouczenia ludzi o drodze do zbawienia, jest ich pośrednikiem przed Bogiem i po wypełnieniu swej misji, wraca do Ojca. Jan bardziej niż synoptycy podkreśla preegzystencję i niebieskie pochodzenie Syna Człowieczego, Boga-Człowieka, który przewyższa pojęcia i typy mesjańskie Starego Testamentu, jak węża na pustyni, drabinę Jakuba czy mannę. Dlatego do zaprezentowania siebie, Jezus używał tytułu Syn Człowieczy, domagał się wiary w takiego Syna Człowieczego, ponieważ od niej będzie zależał także sąd eschatologiczny.

Pod terminem Syn Człowieczy, według Ewangelii Jana, Jezus pragnął objawić siebie jako Słowo Wcielone i stopniowo do tego przygotowuje Apostołów. Od chwili, gdy zaczęła się godzina męki Jezusa, nie spotykamy już więcej tytułu Syn Człowieczy w Ewangelii Jana. Od tej chwili nastął okres spełnienia się na Nim wszystkiego tego, co było przepowiedziane już wcześniej, a więc wywyższenie i uwielbienie na krzyżu według odwiecznej woli Ojca.

Zgodnie z charakterem Janowej Ewangelii, brak w niej jakichkolwiek poniżeń dotyczących Syna Człowieczego. Natomiast Jan opisał Syna Człowieczego wywyższonego i uwielbionego już w godzinie męki i śmierci. Krzyż i męka są zaplanowaną przez Ojca godziną uwielbienia, kiedy to Bóg uwielbi Syna Człowieczego zamieniając Jego krzyż na tron chwały.

Także celem dalszego zbawienia ludzi, Syn Człowieczy zostawia swoje Ciało na pokarm dla wierzących, a Krew swoją na napój. Aby zaś to uwielbienie na krzyżu i pozostanie między wiernymi w Eucharystii było owocne na zbawienie wieczne, Jezus domaga się wiary właśnie w tak przedstawionego Syna Człowieczego.

Po omówieniu całej problematyki Syna Człowieczego w Nowym Testamencie, a szczególnie w Ewangelii Jana i konfrontując otrzymane dane o Synu Człowieczym z naszym logionem (J 1,51), widzimy, że u synoptyków, u Jana, jak i w całym Piśmie św. brak podobieństwa do tej pierwszej wypowiedzi Jezusa o Synu Człowieczym w Ewangelii Jana.

Kończy się ona zapowiedzią Jezusa, że uczniowie zobaczą niebiosa otwarte i aniołów Bożych wstępujących i zstępujących na Syna Człowieczego. Tymi słowami kończy Jan wprowadzenie Jezusa do Jego publicznej działalności. Ta programowa zapowiedź odnosi się do przyszłości. Sam kontekst nie wyjaśnia nam tytułu Syn Człowieczy, ani też połączenia tego tytułu z otwarciem niebios i aniołami Bożymi. Dlatego na pytanie, kim jest Syn Człowieczy w logionie Janowym 1,51, jakie On posiada prerogatywy i jakiego w przyszłości zobaczą uczniowie, daje nam odpowiedź cała Ewangelia Jana.

Nie można zacieśniać interpretacji logionu J 1,51 tylko do eschatologicznego pojmowania Syna Człowieczego, powołując się na Mt 26,64 par, gdzie poza samym terminem Syn Człowieczy, nic nie łączy się z logionem Janowym, a także i czas obu wypowiedzi jest różny. Dlatego tylko Ewangelia Jana daje nam odpowiedź, jakiego Syna Człowieczego zobaczą w przyszłości uczniowie i jakie idee pragnął przekazać Jezus swoim uczniom dając im taką zapowiedź.

Tak więc tytuł Syn Człowieczy w naszym logionie (J 1,51) mieści w sobie i zapowiada na przyszłość poznanie preegzystencji Słowa Wcielnego, które urzeczywistniło się na ziemi, aby zbawić ludzi przez chwalebna śmierć na krzyżu (3,13—14). Konsekwencją zbawczej śmierci będzie sąd nad całym światem i zbawienie dla tych, którzy uwierzyli w Syna Człowieczego (5,27; 9,35). Pomocą w drodze do zbawienia dla wierzących jest dana przez Syna Człowieczego Jego własna Krew na napój i Ciało na pokarm (6,27—53—62), aby włączyć ludzi w życie Boże już tu na ziemi. Najbardziej eksponowanym tematem teologii Janowej odnośnie do Syna Człowieczego jest jego wywyższenie i uwielbienie dokonywane się w jednym akcie śmierci krzyżowej. To będzie także znakiem zbawienia, do którego dąży ów Syn zgodnie z odwieczną wolą Ojca (8,28; 12,23—34). Poprzez tę zbawczą śmierć krzyżową Bóg będzie uwielbiony w Synu a Syn Człowieczy w Bogu (13,31).

Z powyższego wynika, że zapowiedź Syna Człowieczego w naszym logionie (J 1,51) jest skierowana do przyszłości i obejmuje najważniejsze chwile przyszłego życia Jezusowego i naszego zbawienia: Wcielenie, Eucharystię, chwalebna i zbawczą śmierć oraz sąd i panowanie w wieczności.

## V. INTERPRETACJA LOGIONU J 1,51

### 1. ŁĄCZNOŚĆ LOGIONU Z KONTEKSTEM

Omawiany logion Jezusa umieszczony przez Jana na końcu pierwszego rozdziału, brzmiący: „Zaprawdę, zaprawdę mówię wam: Zobaczycie niebo otwarte i aniołów Bożych wstępujących i zstępujących na Syna



Człowieczego", mógł być pierwotnie samoistnym logionem, tak właśnie dosłownie wypowiedzianym przez Jezusa. Trudność zaś sprawiał problem, wobec kogo i na jakim miejscu Jezus go wypowiedział. Biorąc pod uwagę czas przyszły zwrotu „zobaczycie”, skierowany tak do Natanaela, jak i do wszystkich tam obecnych uczniów, musimy przyznać, że był on wypowiedziany wcześniej, aby zapowiedź Jezusa, której tematem był On sam, jako Syn Człowieczy, mogła się spełnić w przyszłości. Dlatego, co do miejsca i czasu wypowiedzianego logionu należałoby bardziej zaufać samemu autorowi Ewangelii, który skrótowo w pierwszym rozdziale przedstawił życie Jezusa u Boga, Jego Weielenie i dotychczasowe życie na ziemi sięgające spotkania z Chrzcicielem i pierwszymi uczniami, aby zakończyć ten rozdział rozmową z Natanaelem. Tę rozmowę kończy właśnie nasz logion i w tym kontekście jest on najodpowiedniejszy.

Zresztą, jak wynika z relacji o powołaniu pierwszych uczniów, sam Jan był świadkiem tej rozmowy i dokładnie ją opisał z zachowaniem kolorystyki i słownictwa żydowskiego, co świadczyłoby, że w takiej formie, jaką podał czwarty ewangelista logion był wypowiedziany przez Jezusa, który tylko o sobie używał tytułu Syn Człowieczy. Za takim tłumaczeniem przemawia także fakt, że sam tekst nie jest zbyt zrozumiały dla nas, jak i prawdopodobnie dla samych słuchaczy, a mimo to, w takiej formie podaje go ewangelista.

Także krytyka tekstu nie wnosi żadnych zastrzeżeń, tak co do miejsca w kontekście, jak i co do wierności przekazu, a także nie wymienia jakichś ważnych dodatków czy opuszczeń tekstu w jakimkolwiek kodeksie.

Podnoszona trudność, że ów logion nie łączy się dostatecznie z najbliższym kontekstem, ponieważ Jezus rozmawiał z Natanaelem, a w logionie zwraca się do wielu osób, jest pozorna. Po pierwsze, świadkiem rozmowy Jezusa z Natanaelem był nie tylko Filip, który przyprowadził Natanaela, ale i ktoś z kręgu uczniów Jezusa, do którego Mistrz zwracał się już wcześniej, gdy oceniał wartość moralną i duchową zbliżającego się Natanaela. Po drugie, nawet, gdy Jezus rozmawiał z jedną osobą, to w ważnych okolicznościach odnosi swoją wypowiedź do większej liczby osób, aby podkreślić powagę samej treści i zakres zobowiązanych tą wypowiedzią ludzi<sup>1</sup>. Autor również używa formuły uroczystej z podwójnym *amen*, co jest charakterystyczne w stylu Janowym, który używał tej formuły dla podkreślenia bardzo ważnej i religijnej wypowiedzi.

Logion J 1,51 nie tylko tkwi w najbliższym kontekście ale również połączony jest z całym pierwszym rozdziałem czwartej Ewangelii i jest jakby epilogiem tego rozdziału.

<sup>1</sup> Por. J 3,11-12; 20,29.

Poprzez „otwarte niebo” ten logion łączy się z wizją Chrzciciela (1,32—34), dzięki której Chrzciciel może dać świadectwo o Jezusie jako Mesjaszu i Synu Bożym.

Także tytuł Syn Człowieczy łączy się z tematyką całego pierwszego rozdziału Ewangelii Janowej poprzez nagromadzone tytuły, jakie ewangelista zebrał i nazywał nimi Jezusa już na początku Ewangelii. W ten sposób autor pragnął już w pierwszym rozdziale, aby nikt nie miał wątpliwości, wprowadzić Jezusa w publiczną działalność jako Mesjasza i Syna Bożego.

Do pierwszorzędných tytułów, którymi w pierwszym rozdziale był określany Jezus, należą: Logos-Słowo Wcielone, Baranek Boży, Król Izraela oraz Mesjasz zapowiedziany przez Mojżesza w Prawie i przez Proroków. Do drugorzędnych i uzupełniających tytułów zaliczamy takie określenia jak: jednorodzony, pełen łaski, światłość prawdziwa i chrzczący Duchem św.

Już w pierwszym rozdziale ewangelista zawarł istotne określenia Jezusa. Jego preegzystencję, uczestnictwo w dziele stworzenia i odkupienia. Od razu widać, że tytuły Jezusa, Mesjasza i Syna Bożego, streszczają w sobie całą historię zbawienia, jakiej w przyszłości dokona Jezus. Widać z tego również, że takie ustawienie tytułów jest programowo zamierzone przez autora, aby czytelnik nie miał cienia wątpliwości co do Boskiego posłannictwa Jezusa.

Jako ostatni tytuł, najważniejszy co do pochodzenia, bo sam Jezus tylko sobie nadał, jest tytuł Syn Człowieczy, występujący w naszym logionie. Tytuł ten jest dołączony do poprzednich i zrozumienia jego znaczenia również należy się spodziewać dopiero na kanwie całej Ewangelii. Będący tytułem mesjańskim dla Jezusa, wyraźnie wskazuje na łączność naszego logionu z całym rozdziałem czwartym Ewangelii, a ściślej na łączność z najbliższym kontekstem, gdzie występują również mesjańskie tytuły jak: Syn Boży i Król Izraela.

Za łącznością logionu z całym rozdziałem przemawia także sama jego konstrukcja, tym się charakteryzująca, że autor świadomie podzielił rozgrywające się wydarzenia na sześć dni. Przez taki podział ewangelista pragnął ukazać, że analogicznie do sześciu dni stworzenia w Starym Testamencie, kiedy to Bóg wszedł w historię zbawienia, tak samo w Nowym Testamencie, Jezus, Mesjasz i Syn Boży wchodzi w nową historię zbawienia jako uprzednio istniejący, uczestniczący przy stworzeniu, pośrednik i zbawiciel.

Także autor czwartej Ewangelii przedstawił paralelnie powołanie pierwszych uczniów. Logion J 1,51 będący w kontekście powołania Natanaela, jest przedstawiony paralelnie do powołania Szymona-Piotra i posiada paralele do teofanii Chrzciciela. Dlatego odmawiając naszemu logio-

nowi miejsca na końcu pierwszego rozdziału narazilibyśmy całą zamierzoną budowę autora na pewne luki w konstrukcji. Także zaprzeczalibyśmy teologicznej myśli, jaką przeprowadzał autor poprzez właśnie taki układ, a mianowicie, że Jezus-Mesjasz, Syn Boży jest wiecznym Bogiem, współtwórcy i zbawicielem, który przez Wcielenie wszedł w zbawczą historię Nowego Testamentu.

Tak więc logion J 1,51 jest powiązany tak z najbliższym kontekstem, to znaczy powołaniem Natanaela, jak i kontekstem całego pierwszego rozdziału czwartej Ewangelii. Jest on również zakończeniem myśli teologicznej, jaką przedsięwziął autor w całym rozdziale. Przy tym należy mieć na uwadze, że przez zapowiedź odnoszącą się do przyszłości, jest ten logion wejściem w dalsze przepowiadanie i czyny Jezusa — Syna Człowieczego, który rozpoczął swą publiczną działalność, zaś sam logion i cały rozdział będzie w pełni zrozumiany dopiero w aspekcie późniejszych zdarzeń i w kontekście całej Janowej Ewangelii.

## 2. TREŚĆ LOGIONU

Połączenie omawianego logionu z najbliższym kontekstem i całym pierwszym rozdziałem Ewangelii Jana wskazało nam, że należy go interpretować tak w jego kontekście jak i w kontekście całej Ewangelii. I tak, przy końcu rozmowy Jezusa z Natanaelem, ten ostatni uznając wszechwiedzę Jezusa przysługującą samemu Bogu, wyznał w Nim Syna Bożego i Króla Izraela (w. 49). Jezus nie zaprzeczył walorom Bożym, które odkrył w Nim Natanael, ani też tytułom mesjańskim, którymi spontanicznie nazwał Jezusa rozmówca. Jezus przyjmując te tytuły, potwierdził słuszność spostrzeżeń i dodaje, że Natanael zobaczy jeszcze większe rzeczy. Kiedy Natanael zobaczy te „większe rzeczy”, skoro we wszystkich Ewangeliach nie znajdujemy odpowiedniego miejsca, które mogłoby być odpowiedzią na te obietnice, a sam Natanael ledwie jest wymieniony w katalogu bliskich uczniów Jezusa<sup>2</sup>. Jak należy interpretować te „większe rzeczy”? Pewne naświetlenie daje nam sam autor czwartej Ewangelii, kiedy mówi o większych czynach Jezusa (5,20). Tam Jezus broniąc się przed zarzutami Żydów mówi: „Ojciec bowiem miłuje Syna i ukazuje Mu to wszystko, co On sam czyni i jeszcze większe dzieła ukaże Mu”. W tej wypowiedzi chodzi głównie o podkreślenie równości Ojca i Syna w działaniu. Jednak można zaobserwować pewną analogię J 5,19—47 do pierwszego rozdziału, polegającą na nagromadzeniu uroczystych wypowiedzi z podwójnym *amen*. Jezus stwierdza tam, że Syn czyni tylko to, co widział u Ojca, który jeszcze większe czyny ukaże Synowi. Z kontekstu

<sup>2</sup> Por. J 21,2 n.

wiadomo, że do tych większych czynów należą: cudowne dzieła Jezusa i sąd, który przekazał Mu Ojciec w tym celu, aby wszyscy oddawali cześć Synowi, jak oddają ją Ojcu. Jezus mówi, że posiada większe świadectwo o sobie samym, niż to, które o Nim dawał Chrzciciel. Tym świadectwem są owe „większe czyny” — cudowne zdarzenia podkreślające bóstwo Jezusa.

W mowie apologetycznej przed Żydami (5,19—47) te „większe czyny” Jezusa będą widzieli tak uczniowie, jak i niewierni Żydzi, natomiast w przypadku rozmowy Jezusa z Natanaelem, te „większe rzeczy” są obiecane Natanaelowi i najbliższym uczniom.

Na pewno chodziło Jezusowi o cudowne zdarzenia z przyszłego Jego życia, podobnie jak to było przedstawione w apologetycznej mowie, ale w logionie jest jeszcze mowa o widzeniu nieba otwartego i aniołów Bożych zstępujących i wstępujących na Syna Człowieczego. Jezus domaga się od uczniów w tym wypadku, aby z wiarą patrzyli na przyszłą tajemnicę Jego zdarzeń jako Syna Człowieczego, którą będzie powoli z upływem czasu odsłaniał. Jezus pragnie, aby Mu zawierzyli. Tak było z powołaniem Andrzeja i jego towarzysza, kiedy Mistrz mówił: „chodźcie i zobaczycie” (1,39.46), nie tłumacząc, dlaczego mają oni pójść za Nim. Temu widzeniu, połączonemu z wiarą w tajemniczą osobę Jezusa, są podporządkowane cuda, które pomagają uwierzyć w Jezusa — Syna Bożego<sup>3</sup>. Zasadniczym znakiem, na który z wiarą mają patrzeć uczniowie jest sam Jezus — Słowo Wcielone i Syn Człowieczy, który wszedł w krąg ludzki, aby zbawiać i prowadzić do Boga.

Uczniowie mają patrzeć z wiarą na „niebo otwarte”. Jest to hebraizm zazwyczaj używany w liczbie podwójnej, występujący w wizjach i teofaniach Starego Testamentu, a często powiązany z powołaniem i zatwierdzeniem przez Boga wybrańca na urząd prorocki, a także jest formułą wprowadzającą przy teofaniach<sup>4</sup>.

W naszym logionie „otwarte niebo” występuje w liczbie pojedynczej, gdyż nie jest cytatem Starego Testamentu, ale autor wykorzystał samą ideę, dla okazania zatwierdzenia przez Boga — Niebo, mesjańskiego i prorockiego posłannictwa Jezusa — Syna Człowieczego.

W Nowym Testamencie „otwarcie nieba” występuje podczas chrztu Jezusa opisywanego przez synoptyków. Na wzór Starego Testamentu, „otwarcie nieba” jest połączone z teofanią składającą się jeszcze z głosu Boga i Ducha zstępującego na Jezusa. Ta teofania zapoczątkowuje oficjalną działalność Mesjasza, którego Bóg wybrał i przed ludem zatwierdził wizją „otwartego nieba”. Jest to uroczysta inauguracja zbawczej misji Jezusa, jako Mesjasza zapowiedzianego w Starym Testamencie, a „otwar-

<sup>3</sup> Por. J 2,11; 6,40; 20,30.

<sup>4</sup> Por. Ez 1,1; Iz 64,1.

cie nieba" jawi się jako błogosławieństwo Boga, Jego autorytet zaangażowany w intronizację i inwestyturę Jezusa inicjuje i towarzyszy zbawczej misji Mesjasza.

Także, jako inicjacja nowej rzeczywistości, zaistniałej w historii zbawienia, występuje otwarcie nieba przy teofanicznej wizji Szczepana (Dz 7,55 n.). Bóg swym autorytetem potwierdza i przyjmuje pierwszego męczennika Szczepana, a przekreśla mozaistyczne prawo dotąd obowiązujące. Teofania połączona z otwarciem nieba, niegdyś potwierdzająca Prawo Mojżesza, teraz autorytetem Boga wprowadza wierzących do Kościoła Chrystusowego. Także Piotr przez chrzest po raz pierwszy wprowadza pogan do Kościoła, do czego z kolei upoważnia go teofania połączona z otwarciem nieba, zrozumiana przez Piotra jako nakaz samego Boga (Dz 10,9 n.).

Również w Apokalipsie otwarcie nieba inicjuje główną wizję o przyszłych losach ludzkości (4,1), odrzucenie niewiernych (11,19) i sąd eschatologiczny nad całym światem (19,11).

W ten sposób ukazuje się w Nowym Testamencie idea otwarcia nieba. Jednak logion (J 1,51), w którym ta idea również występuje nie ma analogii do wyżej wymienionych opisów. Wiadomo, że w Ewangeliach synoptycznych, Dziejach Apostolskich i w Apokalipsie ta idea coś inicjuje, inauguruje nową rzeczywistość Bożą w ekonomii zbawienia i wyraża autorytet Boży potwierdzający nową prawdę. Co więc Jan w swej Ewangelii pragnie potwierdzić i jaką nową prawdę inicjuje poprzez „otwarcie nieba” w jego logionie pierwszego rozdziału?

W Ewangelii Jana zauważamy brak opisu chrztu, z którym synoptycy wiązali ideę otwarcia nieba potwierdzającą inaugurację zbawczej misji Jezusa.

Autor czwartej Ewangelii nie opisuje samego chrztu Jezusa. Być może nie podał samego faktu chrztu dlatego, aby nie pomniejszać godności Jezusa, który miałby otrzymywać jakiś dar z nieba za pośrednictwem człowieka, jakim był Chrzciciel. Opuszczając sam fakt chrztu, opuścił także podane przez synoptyków wizje otwarcia nieba, a głos z nieba zastąpił świadectwem Jana Chrzciciela: ten jest Synem Bożym (1,34).

Zasadniczą nowością w przekazie Janowym jest wizja Chrzciciela, który zaświadcza o Jezusie, jako Mesjaszu i Synu Bożym. Ta wizja Chrzciciela nie ma jednak charakteru ogólnego, miał ją tylko Chrzciciel i to jest tylko jego świadectwo o Jezusie. Brak jednak takiej teofanii, jaką podawali synoptycy, która była oficjalną inwestyturą i zatwierdzeniem Jezusa przez Boga Ojca, Jego głos i otwarcie nieba, na proroka Nowego Testamentu i na urząd Mesjasza.

Autor czwartej Ewangelii podał świadectwo Jana Chrzciciela o Jezusie jako Mesjaszu (1,15—34), następnie opisał świadectwo uczniów o Je-

zusię jako Mesjaszu i Synu Bożym (1,35—49), a wreszcie podaje świadectwo samego Jezusa o sobie (1,50—51). To ostatnie posiada wiele podobieństwa do podanej przez synoptyków relacji teofanicznej po chrzcie Jezusa. W teofanii występuje otwarcie nieba, głos z nieba i Duch Boży, natomiast w relacji Jezusa o sobie (1,51), występuje tak samo otwarte niebo, ale w dalszym ciągu obserwujemy już coś nowego, a mianowicie zstępowanie i wstępowanie aniołów Bożych na Syna Człowieczego. W jednym i drugim wypadku otwarcie nieba symbolizuje ingerencję Boga, który swym autorytetem pragnie w sposób uroczysty zapowiedzieć nową prawdę lub wprowadzić wybrańca na urząd proroka — Mesjasza Nowego Testamentu.

W teofanii przy chrzcie autorytet Boży potwierdzają jeszcze głos z nieba mówiący o Jezusie jako Synu umiłowanym i Duch Boży pod postacią gołębic, natomiast w logionie 1,51 występują aniołowie Boży zstępujący i wstępujący na Syna Człowieczego. W obu wypadkach czynnikiem łączącym i zapowiadającym ingerencję i autorytet Boży jest otwarte niebo, natomiast głos Boży i Duch z jednej strony a aniołowie Boży z drugiej, bliżej tylko wyjaśniają i określają charakter obecności Boga Ojca przy umiłowanym Synu Człowieczym — Jezusie.

Teofanią przy chrzcie synoptycy inaugurują zbawczą rolę Jezusa — Mesjasza i Syna Bożego, który ma za sobą autorytet Ojca. Tego wyraźnie nie przedstawił autor czwartej Ewangelii, podając tylko świadectwo Chrzciciela o Jezusie (1,32—34). Ten autorytet Boga wyrażony przez otwarte niebo przedstawił dopiero na końcu pierwszego rozdziału, podając świadectwo Jezusa o sobie samym (1,51), po uprzednim świadectwie Chrzciciela i uczniów.

Tym świadectwem Jezusa jest właśnie urzędowy autorytet Boga, który poprzez otwarte niebo i przez swych aniołów zawsze będzie obecny przy Jezusie — Synu Człowieczym i zawsze będzie zatwierdzał Jego zbawczą działalność. Zapowiedź Jezusa o sobie nie tylko inauguruje Jego mesjańską rolę, jak to sugeruje teofania podana przez synoptyków przy chrzcie, ale wypowiedziana w czasie przyszłym wskazuje na trwałą, obecną i przyszłą autorytet Boga Ojca towarzyszący całej zbawczej działalności Jezusa — Syna Człowieczego.

Tak więc otwarcie nieba podane przez Jana w logionie 1,51 spełnia tę rolę, jaką miał wyrazić chrzest i teofania po nim następująca, podana przez synoptyków, a zarazem uzupełnia autorytetem Bożym świadectwo Chrzciciela i uczniów o Jezusie<sup>5</sup>. A zatem logion 1,51 ukazuje inaugura-

<sup>5</sup> Podobnie ma się rzecz z Eucharystią u Jana i u synoptyków, tylko, że problem został pokazany w odwrotnej kolejności. Przy Eucharystii Jan najpierw zapowiada ją a dopiero później synoptycy podają sam fakt. Przy chrzcie natomiast

cję Jezusa w publicznym nauczaniu, potwierdzoną urzędowo i teraz i w przyszłości przez Boga Ojca „większymi rzeczami”, których dokona Syn Człowieczy, a na które już teraz uczniowie mają patrzeć i przyjmować z wiarą.

W dalszym ciągu omawianego logionu, a zwłaszcza w drugiej jego części, widzenie czynów Jezusa odnosi się do Syna Człowieczego i aniołów Bożych zstępujących i wstępujących na Niego. Wiadomo, że autor czwartej Ewangelii używał różnych tytułów, których znaczenie należy odczytywać na kanwie całej jego księgi. Wiadomo również, że unikał tematyki angelologicznej<sup>6</sup>, a nieliczne miejsca traktujące o aniołach, niewiele mówią o tym, jaką rolę odgrywali aniołowie w Ewangelii Jana. Dlatego w tym względzie odnieśliśmy się do synoptyków, którzy opierając się na Starym Testamencie, łączą angelologię z odkupieńczym dziełem Jezusa, Jego przyjściem na świat przy Wcieleniu i Narodzeniu, a zwłaszcza podczas Jego męki, śmierci i przy zmartwychwstaniu oraz przy Jego powtórnym, eschatologicznym przyjściu. Natomiast rzadziej występują aniołowie podczas publicznego nauczania Jezusa. Apokalipsa zaś zwraca szczególną uwagę na uczestnictwo aniołów Bożych w liturgii niebieskiej i ich służebną obecność u Boga w czasach eschatologicznych. Jednak ani u synoptyków, ani w Apokalipsie nie spotykamy podobnego zwrotu o aniołach zstępujących i wstępujących.

Ze względu więc na angelologię, której z reguły unika Jan w swojej Ewangelii, dziwnym wydaje się wspomnienie o aniołach już w jej pierwszym rozdziale. Stąd wniosek, że autor przyjął ten opis o zstępowaniu i wstępowaniu aniołów Bożych skądinąd na podobieństwo cytatu i dlatego nie mógł uniknąć tematyki angelologicznej.

W naszym wypadku stwierdzamy, że nie ma odpowiedników o zstępowaniu i wstępowaniu aniołów Bożych u synoptyków czy też w Apokalipsie. Jedyne podobne miejsce, którym się posłużył Jezus, a autor Ewangelii zapamiętał i przepisał, jest opis w Księdze Rodzaju 28,12. Jednak z samego porównania widać, że logion J 1,51 nie jest cytatem Rdz. 28,12, chociaż Jezus zapewne myślał o śnie Jakuba mówiąc o aniołach Bożych zstępujących i wstępujących i pragnął przez to przedstawić taką tematykę, jaką oznaczali aniołowie. Oni to pośredniczą między Bogiem a człowiekiem, są posłannikami Bożej łaski i zbawienia oraz nieustannie przysparzają chwały Bogu. Biorą również udział w zbawczym dziele Boga wobec świata. W wizji Jakuba aniołowie wstępujący i zstępujący są woj- skiem niebieskim i symbolizują obecność Jahwe, uprzedzają Jego przyj-

synoptycy podali już sam fakt, a Jan mówi o przyszłej, stałej realizacji tego faktu zaistniałego poprzez zatwierdzenie czynów Jezusa przez Boga.

<sup>6</sup> Jan w swojej Ewangelii tylko trzykrotnie wspomina o aniołach, co jest znikomym wkładem w angelologię, podaną przez synoptyków. Zob. J 5,4; 12,29; 20,12 n.

ście, są sługami i świadkami działalności Bożej, a zwłaszcza ingerencji Jahwe w przyszłe życie Jakuba. Aniołowie w powiązaniu z drabiną symbolizują połączenie spraw niebieskich z ziemskimi, spraw boskich z ludzkimi. Zapowiadają także swoją obecnością łaskawość i bliskość samego Boga, Jego wejście w sprawy świata i opiekę nad nim.

To samo będą oznaczali aniołowie Boży wstępujący i zstępujący na Syna Człowieczego w naszym logionie. Ich obecność świadczy, że Jahwe wchodzi przez Syna Człowieczego w relację ze światem. Jak w Starym Testamencie Bóg zbawczo ingerował w przyszłe życie Jakuba i jego generację, tak będzie opiekował się Synem Człowieczym i Jego Kościołem. Z pomocą przychodzi nam angelologia przedstawiona przez synoptyków, która łączy się ściśle z odkupieńczym dziełem Jezusa, jakie On spełnia w powstającym Kościele. Aniołowie występują w ważniejszych momentach, które łączą się z ekonomią zbawienia, a zwłaszcza z chwałą Jezusa w odkupieńczym dziele podczas męki, śmierci i zmartwychwstania nie wykluczając wcielenia, narodzenia, całej ziemskiej działalności Jezusa i w eschatologii.

Z takim teologicznym ujęciem aniołów, którzy sobą wyrażają obecność Boga i Jego chwałę, jest powiązana w naszym logionie teologiczna treść tytułu Syn Człowieczy, jakim siebie nazwał Jezus.

Ten tytuł ma odpowiedzieć, kiedy ta ingerencja Boża jako zbawcze dzieło w świecie i w jakich momentach wystąpi.

Niewątpliwie Syn Człowieczy jest tytułem mesjańskim, jak i inne tytuły nadawane Jezusowi i zgromadzone w pierwszym rozdziale czwartej Ewangelii. O jakiego Mesjasza chodziło Janowi, pokaże to obraz Syna Człowieczego przedstawiony przez autora w całej Ewangelii. Nie jest to Syn Człowieczy — Mesjasz Starego Testamentu na wzór cierpiącego sługi Jahwe (Iz 53) i eschatologicznego sędziego z Księgi Daniela (7,13) ani opuszczonego, ubogiego i przestającego z ubogimi, jak to przedstawili synoptycy.

Syn Człowieczy na kanwie czwartej Ewangelii to Mesjasz istniejący uprzednio z Bogiem w niebie, który przy wcieleniu zstąpił na ziemię, aby pouczyć ludzi o sprawach niebieskich i ich zbawić (3,13), czego dokona przez swe wywyższenie na krzyżu na wzór węża mojżeszowego (3,14). W takiego Syna Człowieczego trzeba uwierzyć, aby to zbawienie osiągnąć, ponieważ od wiary w Niego będzie zależał sąd i zbawienie wieczne (5,27; 9,35). Dalej okazuje się On chlebem Bożym, który zstąpił z nieba 6,27; 53,62), jako pokarm dla wszystkich wierzących na zbawienie wieczne. W końcu Syn Człowieczy jawi się jako wywyższony i uwielbiony w jednym akcie śmierci krzyżowej, co jest najważniejszą, charakterystyczną cechą, po której poznają Żydzi kim jest On naprawdę (8,28). To wywyższenie i uwielbienie na krzyżu jest wolą Bożą zaplanowaną



od wieków, do której, w celu zbawczym, dobrowolnie dąży Jezus. To nie jest beznadziejność i tragedia, lecz upragniona godzina uwielbienia dla Syna Człowieczego, a godzina zbawienia dla wierzących (12,23.34). Poprzez właśnie Syna Człowieczego będzie również i Bóg uwielbiony.

Te wszystkie cechy Syna Człowieczego odsłania ewangelista powoli. Przez ten tytuł Jezus stopniowo objawia swoją tajemnicę Słowa Wcielnego, Eucharystii i coraz wyraźniej przygotowuje uczniów do przyjęcia Jego śmierci, jako godziny uwielbienia, a wywyższenie na krzyżu, jako Jego chwały. To wszystko jest zaplanowane przez Ojca, który zamienia krzyż cierpienia Syna Człowieczego na tron chwały. Aby zaś ułatwić zbawienie ludziom, Syn Człowieczy jako Ciało i Krew zostaje dla wierzących pokarmem i napojem codzienności.

Tak więc aniołowie Boży symbolizują obecność Boga i Jego chwałę powiązaną z Synem Człowieczym. Tę chwałę poprzez aniołów pragnie autor powiązać ze zbawczymi elementami życia Jezusa, w które tak trudno jest słuchaczom uwierzyć.

Jezus domaga się patrzenia z wiarą na aniołów Bożych — obecność Bożą przy Synu Człowieczym, aby uczniowie mogli uwierzyć w Jezusa-Mesjasza, w Jego Wcielenie, Eucharystię, zbawczą mękę, podczas której ukrzyżowany Jezus jawi się jako panujący na tronie Syn Człowieczy. Jezus domaga się więc patrzenia z wiarą na całą zapowiedź swojej zbawczej misji aż po Jego eschatologiczny sąd.

#### ZAKOŃCZENIE

Celem niniejszej pracy było zbadanie logionu J 1,51, ustalenie jego miejsca i łączności z kontekstem, a także zrozumienie jego sensu.

Logion ten jest jedynym w swoim rodzaju w całym Piśmie św. Nie posiada on wyraźnych analogii treściowych, które mogłyby go upodobnić do jakiegokolwiek miejsca w Starym czy Nowym Testamencie, chociaż można znaleźć pewne reminiscencje w Rdz 28,12 i Dn 7,13 n. Jest on czymś innym ze względu na swoją bogatą treść i miejsce niż tekst o kuszeniu Jezusa (Mt 4,6—11), który zawiera w sobie tylko podobieństwo ze względu na naukę o aniołach. Jest różnym od tekstu mówiącym o wystąpieniu Jezusa przed Sanhedrynem (Mt 26,64), czy też od tekstu o wizji Szczepana (Dz 7,55 n.), w którym występuje podobieństwo do omawianego logionu, jeśli chodzi o tematykę Syna Człowieczego. J 1,51 jest najprawdopodobniej logionem dosłownie wypowiedzianym przez samego Jezusa, za czym przemawia także hebrajska kolorystyka całej wypowiedzi. Autor czwartej Ewangelii najprawdopodobniej ten niezbyt zrozumiały tekst dosłownie zapamiętał i później zapisał.

Najodpowiedniejszym miejscem logionu w czwartej Ewangelii jest właśnie kontekst rozmowy z Natanaelem (J 1,47—51), gdzie końcowy wiersz pierwszego rozdziału Ewangelii Jana prezentuje Jezusa Syna Bożego i podsumowuje teologiczną treść całego rozdziału. Podsumowuje słowami samego Jezusa, programowy rozdział o Synu Bożym wstępującym na arenę publicznej działalności i zapowiada przyszłe zdarzenia.

Słowami tego logionu zwraca się Jezus nie tylko do Natanaela, ale również do stojących tam uczniów. Treścią zaś są „większe rzeczy”, na które z wiarą mają patrzeć Natanael i inni uczniowie. Tymi „większymi rzeczami” będą cuda i nauka Jezusa, które mają stopniowo odśłaniać tajemnicę osoby Mesjasza — Syna Bożego.

„Otwarte niebo” spełnia i zastępuje rolę teofanii przy chrzcie Jezusa, podaną przez synoptyków, a mianowicie, że Jezus na wzór starotestamentowego wybrańca Bożego został powołany na urząd mesjański, prorocki i nauczycielski. „Otwarcie nieba” zatwierdza i inicjuje tak, jak teofania podczas chrztu podana przez synoptyków, całą publiczną działalność Jezusa.

Jako „większe rzeczy” okazują się w omawianym logionie aniołowie Boży wstępujący i zstępujący na Syna Człowieczego. Aniołowie, podobnie jak otwarte niebo symbolizują połączenie spraw niebieskich z ziemskimi i są wyrazicielami obecności Boga wśród ludzi oraz łączności Boga z Synem Człowieczym i Jego Kościołem. Obecność aniołów szczególnie podkreśla opiekuńcze dzieło Jezusa i całą Jego zbawczą historię, połączoną z tytułem Jezusa — Syn Człowieczy. Tytuł ten wskazuje, kiedy ta zbawcza ingerencja Boga w świecie wyraźnie wystąpi, a mianowicie, w ważnych momentach życia Jezusa jak: Wcielenie, Eucharystia, wywyższenie i uwielbienie na krzyżu oraz sąd eschatologiczny. Na te wszystkie momenty, powiązane z tytułem Syn Człowieczy, każdy powinien patrzeć z wiarą, aby osiągnąć zbawienie. Już na początku Ewangelii trzeba patrzeć z wiarą na te trudne i niezrozumiałe prawdy powiązane z przyszłym życiem Jezusa — Mesjasza — Syna Człowieczego. To zapowiada autor czwartej Ewangelii słowami Jezusa, które z kolei potwierdza Bóg swoim autorytetem i obecnością, co jest zawarte w symbolice otwartego nieba i aniołów Bożych.

To, co było powiedziane o otwarciu nieba i aniołach Bożych wskazywałoby, że ewangelista podał ten logion J 1,51, jako opis zastępujący fakt chrztu i teofanii po nim następującej, co opisali synoptycy, a Jan pominął. Chrzest z teofanią po nim następującą, miał za zadanie wprowadzić Jezusa, wybrańca Bożego w publiczną mesjańsko-zbawczą działalność. Tego dokonał i swym autorytetem zatwierdził sam Bóg poprzez teofanie otwartych niebios, głos z nieba i Ducha Bożego przy chrzcie. Ale tej inauguracji zbawczej roli Jezusa i inicjacji w Jego publicznej działalności

nie przedstawił czwarty ewangelista przy chrzcie, ponieważ o nim nie wspomina, ani przez świadectwo Chrzciela, lecz tę rolę inicjacji, inauguracyjnej i zatwierdzenia autorytetem Bożym spełnia logion J 1,51, poprzez otwarcie nieba i aniołów Bożych wstępujących i zstępujących na Syna Człowieczego.

Logion ten nie tylko zastępuje i spełnia rolę opisu chrztu i teofanii z nim związanej, podanych przez synoptyków, ale także przez charakter wypowiedzi w czasie przyszłym, wskazuje na obecną, przyszłą i trwałą obecności Boga Ojca przy Jezusie — Synu Człowieczym, podczas całej Jego zbawczo-mesjańskiej działalności. Przez tę zapowiedź, odnoszącą się do przyszłości, nasz logion okazuje się także punktem wyjściowym do interpretacji całej Ewangelii, czynów i faktów Jezusa, które z wiarą należy przyjmować jako pochodzące od Mesjasza — Syna Bożego, permanentnie złączonego z Ojcem.

Autor czwartej Ewangelii pragnie wprowadzić czytelnika już na początku, aby z wiarą przyjmował i interpretował Jezusa jako Syna Człowieczego, Mesjasza i Syna Bożego oraz Jego zbawcze dzieło na kanwie całej Ewangelii i aby przez taką postawę osiągnął zbawienie.

#### DIE BEDEUTUNG UND THEOLOGISCHE INTERPRETATION DES LOGION JOH 1, 51

##### ZUSAMMENFASSUNG

Nach Darlegung des weiteren und näheren Kontextes von Joh 1, 51, wie einer ausführlichen exegetischen und literarischen Untersuchung der einzelnen Themen dieses Logion: „sehen“, „offener Himmel“, „Engel Gottes“ und „Sohn des Menschen“, ist der Verfasser zu folgenden Ergebnissen gekommen.

Das erwähnte Logion ist der Form und dem Inhalt nach im Zusammenhang mit der Begegnung Jesus und Nathanael (1, 47—51) und dem ganzen ersten Kapitel des vierten Evangeliums zu sehen. Die in Frage kommenden Worte Jesu sind nicht an Nathanael sondern an alle Jünger gerichtet, um sie auf die Erlösungstaten des Menschensohnes aufmerksam zu machen. „Offener Himmel“ und „Engel Gottes“ lassen annehmen, dass Johannes das Logion Joh 1, 51 an Stelle des Taufberichtes und der darauffolgenden Theophanie setzt. Die Taufe mit der Theophanie sollte nämlich Jesus, den auserwählten Gottes, in die öffentliche Messiasität einführen. Diese Einführung wird vom vierten Evangelisten nicht erwähnt, da er den Taufbericht nicht wiedergibt. Von einer Einführung, Einsetzung und Bestätigung durch göttliche Autorität berichtet im vierten Evangelium das behandelte Logion mittels des „offenen Himmels“ und der Engel die „über den Menschensohn auf- und niedersteigen“. Da das Logion seine Aussagen im Futurum formuliert, bietet es einen Hinweis für die Interpretation des ganzen Evangeliums. Die Werke Jesu Christi sind als Werke des Menschensohnes mit gläubigem Herzen anzuerkennen. Dieser Menschensohn ist der Messias, als Gottes Sohn mit dem Vater vereinigt und durch Ihn als Erlöser bestätigt. Johannes beabsichtigt mit diesem Logion, dem Leser zu helfen, das Evangelium gläubig anzunehmen, Jesus, den Menschensohn, als Messias und Gottes Sohn zu bekennen und dadurch zum Heil zu gelangen.