

Ks. Bogdan Ponizy

OPOWIADANIE O WĘŻU – ZNAKU OCALENIA (Lb 21, 4–9) W ŚWIEŁLE TRADYCJI BIBLIJNYCH

Punktem wyjścia niniejszego artykułu¹ jest opowiadanie o epizodzie z wężem z brązu podczas wędrówki Izraelitów do Ziemi Obiecanej, które w późniejszych tradycjach stanie się przedmiotem wnikliwych rozważań.

1. WAŻ MIEDZIANY² (Lb 21, 4–9)

Stary Testament dwukrotnie wspomina, że Mojżesz wznosił węża miedzianego (Lb 21, 4–9 i 2 Krl 18, 4)³. Informacja zamieszczona w 2 Księdze Królewskiej głosi, że król Ezechiasz w ramach reformy deuteronomistycznej usunął przedmioty kultu: wyżyny, stele, aszery oraz węża miedzianego, który aż dotąd znajdował się w świątyni. Ta wzmianka nie znalazła żadnego echa w tradycjach późniejszych.

Perykopa z Księgi Liczb (21, 4–9) zaczyna się wspomnieniem buntu Izraelitów przeciw Bogu i Jego pośrednikowi, czyli Mojżeszowi, przy górze Hor. W odpowiedzi na tę postawę Bóg zesłał karę w postaci węży serafów (w. 6). Po niej przyszło opamiętanie Izraelitów, nawrócenie się (7a) i wreszcie wyznanie przez nich win (7bcd).

Blizsze określenie tych węży zawarte jest w słowie „serafin”, co Vlg oddaje jako „ogniste”. Niektórzy egzegeci łącząc czasownik *seraf* z rzeczownikiem tłumaczą, że ich zewnętrzny wygląd był ognisty.

Jako środek leczniczy przeciw ukąszeniu przez te gady Bóg polecił wykonanie podobizny węża serafa (w. 8). Aby owa podobizna była widoczna z daleka, miała zostać umieszczona na wysokim pału

¹ Inna wersja niniejszego artykułu: B. Ponizy, *Opowiadanie o wężu – znaku ocalenia (Lb 21, 4–9) w świetle tradycji biblijnych*, por.: Poznańskie Studia Teologiczne, tom 7.

² Termin hebrajski *nechoset* użyty w tym opowiadaniu, może oznaczać zarówno miedź, jak i brąz. Okoliczność zaś, że zrelacjonowane wydarzenia działy się w epoce brązu, zda się przemawiać na rzecz tego drugiego. Także w komentarzach nie ma zgodności. I tak w jęz. niemieckim A. Schmitt, *Das Buch der Weisheit, Ein Kommentar*, Würzburg: Echter 1986, s. 123, mówi o wężu z miedzi, natomiast w tłumaczeniach angielskich: D. Winston, *The Wisdom of Solomon*, New York 1984, s. 294; oraz włoskim: G. Ziener, *Il libro della sapienza, meditationi bibliche*, Roma 1972, s. 106 — wskazuje się na brąz. Ponieważ w polskiej tradycji egzegetycznej przyjęło się ujmować ten epizod w relacji o wężu miedzianym, stąd tę nazwę pozostawiono w niniejszym artykule.

³ Por. H. Maneschg, *Die Erzählung von der eheernen Schlange (Num 21, 4–9) in der Auslegung der frühen jüdischen Literatur, Eine traditions-geschichtliche Studie*, wyd. Peter D. Lang, Frankfurt am Main — Bern 1981. Por.: J. Plastaras, *Il Dio dell' Esodo*, Morietti 1976, s. 237–209.

określonym wyrazem *nes* (8c). To słowo w Starym Testamencie oznacza widzialny, wysoki obiekt, który służy jako znak, albo wskazuje na punkt zborny. Podobne znaczenie ma wyraz *nes* w tekstach prorockich, gdzie idzie o zgromadzenie rozproszonych Izraelitów (Iz 5,26; 13,2; 18,3; 49,22; 62,10; Jr 4,6; 50,2; 51,12.27). W kontekście Lb 21, 4—9 nie ma mowy o wojnie. Wniosek stąd, że wzniesiony wąż jest znakiem, wokół którego mają się gromadzić rozproszeni Izraelici. Boży pośrednik Mojżesz przygotował podobiznę serafa z brązu lub miedzi.

U starożytnych ludów przedstawienie węża spełniało najróżnorodniejsze zadania. Ich różnorodność jest tak rozległa, że nieraz są sobie przeciwstawne. Z jednej strony ukazywano go jako zwierzę niebezpieczne dla życia, podstępne (Rdz 3, Lb 21,6). Z drugiej zaś strony, przypisywano mu rozliczne funkcje pozytywne. Świadczy o tym nie tylko Lb 21,8, ale i historia religii.

1) Wąż bywał przedstawiony jako zwierzę zapobiegające nieszczęściom i dlatego umieszczano jego wizerunek przy wejściach do domów i świątyń, a także noszono jako amulety podobizny tego zwierzęcia. Potwierdzają to także odkryte na terenie Palestyny przedmioty apotropaiczne⁴. Funkcją obrazu węża było budzenie lęku.

2) Wąż przedstawiany bywał także jako zwierzę chthoniczne, czyli związane ze sferą podziemną, sferą życia, urodzaju i śmierci, przebywało ono, według danych wierzeń, w świecie bogów i herosów. W związku z tym wiązano węża ze sztuką przepowiadania (np. pytia i pyton w religii starożytnej Grecji).

3) Wąż był symbolem płodności, jako taki funkcjonował w kulturze Syrii, Fenicji, Egiptu czy Asyrii.

4) Wąż był wreszcie symbolem władzy (Egipt).

Na węże z brązu natrafiano także podczas prac archeologicznych w licznych przedizraelskich miastach Palestyny. Biblijne przedstawienie węża w Lb 21, 4—9 zda się mieć u podstaw kananejski symbol życia i płodności. Na takie tropy naprowadzają egzegetów badania K. J. Joines⁵. Można przypuszczać — zdaniem tego uczonego — że Mojżesz posłużył się wężem z brązu jako środkiem chroniącym przed jadowitymi gadami. Tę supozycję zdają się potwierdzać rezultaty prac archeologicznych⁶. W miejscowości Timna natrafiono na bogate pozostałości po świątyni Hathor — bóstwa egipskiego. W tej świątyni, która przeżywała swoje apogeum od XIV do XII w. przed Chr., natrafiono na ślady ceramiki proveniencji madianickiej. Madianici przejęli tę świątynię i przebudowali ją w XII w. w sposób analogiczny do „namiotu” Izraela używanego podczas wędrówki przez pustynię. W sanktuarium znaleziono miedzianego węża z połączoną głową. Okoliczność, że Mojżesz był zięciem kapłana Madianitów

⁴ Por. H. Maneschg, dz. cyt., s. 87.

⁵ K. R. Joines, *The Bronze Serpent*, JBL 87 (1968), s. 231.

⁶ Por. Maneschg, dz. cyt., s. 90.

(Wj 2,16) i że jego teść Jetro służył mu radą (Wj 18,12), może wyjaśnić pochodzenie i wymowę biblijnego węża miedzianego⁷. Przypuszcza się także, że szczepy Izraela podążające do ziemi Kanaan nabrały na świątynię Hathor w Timna.

Tekst biblijny uczy, że na wyraźny rozkaz Boży Mojżesz uczynił węża z brązu i umieścił go na *nes*⁸ to słowo występujące w różnych tekstach prorockich, w których jest mowa o boskim działaniu zbawiającym czy też karzącym. Sam Jahwe wzniesie sztandar, by wokół niego zgromadzić wrogów Izraela (Iz 5,26 oraz 11,12; 49,22). Mesjasz — „różdźka z pnia Jessego”, będzie punktem zbiorczym dla narodów świata (Iz 11,10). Wyżej przytoczone wypowiedzi zdają się aluzjami do opowiadania z Pięcioksięgu o wywyższonym wężu jako znaku ocalenia. Obraz węża miedzianego spełniał zatem funkcję terapeutyczną i profilaktyczną: uzdrawiał i zachowywał przy życiu. Był znakiem wskazującym na to, że szkodliwe węże stają się dzięki niemu nieszkodliwe, zło zostaje zwyciężone, gdyż Jahwe jest absolutnym Panem życia.

Boską pomoc, czyli uzdrowienie i zachowanie życia, obiecaną pielgrzymującym Izraelitom, obwarowano ściśle określonymi wymogami: tylko ten, kto na polecenie Boga spojrział na serafa, został zachowany od śmierci pomimo ukąszenia przez węże jadowite. Chodziło o to, że Bóg żądał próby posłuszeństwa i wiary. Każdy, kto chciał z Jego łaski skorzystać, musiał się Jemu podporządkować.

Ocalenia zatem nie przypisuje biblijny narrator przedmiotowi węża lecz posłuszeństwu wobec nakazów Boga i wobec Jego pośrednika. Omówiona tu perykopa z Księgi Liczb przynależy bowiem do tradycji E, która nie tylko wskazuje na świętość Boga, ale także na bezwzględny obowiązek człowieka, a mianowicie okazywanie Mu posłuszeństwa.

2. „SOTER” I „ZNAK ZBAWIENIA” (Mdr 16,5—14)

Około połowy I w. przed Chrystusem, w środowisku hellenistycznym powstała Księga Mądrości. Jej autor, mędrzec w ślad za prorokami, zwłaszcza Ez (rozdz. 20) i Deuteroizajaszem oraz psalmami historycznymi (78; 105; 106) podejmuje wątek wyjścia. Oś jego rozważań stanowi opowiadanie o plagach egipskich (Wj 7—12) oraz prowadzenie Izraelitów przez Jahwe na pustyni. Plagom przedstawionym w duchu najstarszych tradycji historycznych autor przeciwstawia dobrodziejstwa, jakich doświadczyli synowie Izraela w różnych momentach pielgrzymowania. Jest to jego oryginalna myśl, nie ma żadnego prototypu. Posługując się rozpowszechnionym w literaturze

⁷ J. w., s. 90.

⁸ *Nes* por. W. Gesenius, *A. Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1972, s. 651.

hellenistycznej chwytem retorycznym, figurą mowy zwaną synkrysis — konfrontuje los dwóch opozycyjnych względem siebie grup: Izraelitów i Egipcjan. Jednak w odróżnieniu od greckiej praktyki retorycznej wyraźnej w dziejopisarstwie epoki, w Mdr nie idzie tylko o charakterystykę dwóch grup osób, lecz przede wszystkim o opis odmiennego działania Boga w stosunku do ludu. Wydarzenia historyczne, ujęte w siedem antytez, służą tu jedynie jako materiał dowodowy dla dalszej refleksji.

Echo Księgi Liczb 21,4—9 pojawia się w trzeciej antytezie, w której pladze szarańczy, jaka niszczyła dobytek Egipcjan, Mędrzec przeciwstawia dobrodziejstwo doznane przez Izraelitów.

Trzecia antyteza (Mdr 16,5—14) różni się od dwóch poprzednich zarówno pod względem tematu, jak i ze względu na kolejność opisu wydarzeń. Podczas gdy pierwsze dwie figury antytetyczne unaoczniają odmienność losu Egipcjan — bałwochwalców i Izraelitów — wierzących w Boga, przy czym różnica dotyczy kar i czasu ich trwania, to trzecia scena traktuje o karze, jaka spotkała obydwie strony. Nadto autor odwrócił kolejność w opisie losu dwóch antagonistycznych grup: najpierw opowiedział o sprawiedliwych, a potem o bezbożnych. Podczas gdy Egipcjanie doznali ciężkiego głodu, Izraelici po krótkotrwałym doświadczeniu zostali nakarmieni szczególnym pokarmem — przepiórkami. Wściekłość zwierząt — węzów — stanowiła narzędzie gniewu Boga przeciw Izraelitom. Nagle dotknęła Izraelitów i spowodowała ich strach. Jednak gniew jeden nie trwał „do końca”, tzn. do całkowitego wyniszczenia zbuntowanych Izraelitów. Nawrócenie bowiem powstrzymało karę, zachowało potomków Abrahama od całkowitego unicestwienia. W. 6 podaje uzasadnienie zrządzenia Opatrzności zamknięte dwoma znamionnymi wyrażeniami. Na początku Mędrzec użył słów: *eis nuthesian* (6a), a na końcu: *eis anamnesin* (6b), czyli „dla pouczenia” i „ku pamiętce”. Pierwsze wyrażenie uwydatnia raczej negatywny aspekt doświadczenia. *Nuthesia* to hapax legomenon w LXX⁹, znaczy tyle co: „pouczenie”, „opomnienie”, „ostrzeżenie”. Treść, jaką ten rzeczownik wyraża, można bliżej określić za pomocą wywodzącego się z tego samego rdzenia wyrazu *nuthetein*, co przemawia za następującym sensem tego fragmentu: Bóg w stosunku do swego ludu postępuje jak ojciec, który poucza dziecko, podczas gdy wrogów karze w mocy i sprawiedliwości. To wychowawcze działanie Boga zmierza do tego, by przez doświadczenia kary ludzi ostrzec, pouczyć i nakłonić do nawrócenia. Jeszcze dobitniej tę myśl wyraża Mędrzec w podsumowaniu refleksji nad postępowaniem Boga względem Egipcjan: „dlatego nieznacznie karzesz upadających i strofujesz, w czym grzeszą, aby wyzbywszy się

⁹ Por. E. Hatch — E. Redpath, *A Concordance to the Septuagint* (Concordance), s. 950.

złości, w Ciebie, Panie, uwierzyli" (12,2). Ostrzeżenie za pomocą kary ma także poruszyć pamięć (16,6.11).

Pozytywnym odpowiednikiem *eis nuthesian* jest zwrot *eis anamnesin*, czyli „dla przypomnienia”. Zarówno karcenie, jak i obdarowywanie winno skłonić Izraelitów do przestrzegania nakazów Prawa Bożego i przez to doprowadzić do więzi z Bogiem — pełni życia. Dla tego podwójnego celu — pouczenia i przypomnienia — synowie Izraela otrzymali „znak ocalenia”, *symbolon sotherias*. Dzięki niemu kara, jaka zawisła nad Izraelem, mogła zostać cofnięta. W. 6 przywołuje na pamięć Lb 21,8—9. Ów znak ocalenia — przypominający wyglądem pal czy sztandar — Mojżesz określił mianem *nes*. LXX w tłumaczeniu tego fragmentu hebrajskie *nes* oddała wyrazem *semeion*, który w NT, szczególnie w Ewangelii św. Jana, służy jako określenie cudu. Rodzi się pytanie, dlaczego Mędrzec, mimo że wyraźnie nawiązuje do Lb 21,8—9, stosuje w Mdr 16,6 rzadko występujący w Biblii termin *symbolon* — stosowany często w kręgach filozoficznych¹⁰ i zaliczany do hellenistycznej terminologii filozoficznej. *Symbolon*¹¹ — to znak rozpoznawczy, uwierzytelniający, to rękojmia, gwarancja. Stosując ten termin autor chce odmówić obrazowi węża wszelkiej samoistnej mocy. Dla niego jest to tylko zewnętrzny znak, że sam Bóg dokonuje zbawienia.

Znany z historii ratunek Izraelitów ma być rękojmią i gwarancją ocalenia sprawiedliwych podczas sądu (5,2). Według Lb 21,4—9 warunkiem, jaki Bóg stawia człowiekowi, by mógł dostąpić ocalenia, jest spojrzenie na wizerunek węża. Ocalenie jest więc następstwem posłuszeństwa Jahwe. Temat ratunku rozwijają ww. 7 i 8: „a kto się zwrócił do niego, ocalenie znajdował nie w tym, na co patrzył, ale w Tobie, Zbawicielu wszystkich”. Wiersze te zawierają bogate słownictwo soteriologiczne: Bóg to „Soter” — „Zbawca”, akcja zbawcza wyrażona jest czasownikami: *sodzein* (w. 7) — „zbawić”, *rysthai* (w. 8) — „wykupić”, *iasthai* (w. 10) — „uzdrowić”, *diasodzein* (w. 11) — „ratować”, *therapeuein* (w. 12) — „leczyć”. Mędrzec pragnie pouczyć w tym fragmencie, że znak sam z siebie jest bezsilny, a zbawienie daje wyłącznie Bóg — „Zbawca wszystkich” *Soter panton*. Ocalenie znajduje ten, kto się ku Niemu zwraca. *Epistrefein* — „zwrócić się” — to przede wszystkim odejście od grzechu i powrót do Boga. Według w. 8, aluzyjnego do Lb 21,8—9, postępowanie Boga względem Izraela powinno wrogów przekonać, że ich idole są same w sobie nieskuteczne. Nie żadne bóstwa pogańskie, które odbierały cześć w świecie otaczającym Mędrca, lecz Jahwe — Bóg Izraela, tylko On jest zbawcą od wszelkiego złego (por. Mdr 14,4). Owa zbawcza moc płynie stąd, że Jahwe jest nie tylko opiekunem narodu wybra-

¹⁰ Por. J. Reese, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its consequences*, An Bibl 1970, s. 16.

¹¹ Por. *Concordance*, s. 1303; 2x w Mdr (2, 9 i 16, 6) i w LXX.

nego oraz dobroczynną ludzkości, ale nadto Panem i Stwórcą wszechświata, a zatem wszystko jest Mu podporządkowane (16,24; 19,18).

Ww. 9 i 10 ilustrują odmienne działanie Boga względem Izraelitów i pogan. Egipcjanie ginęli od ukąszenia szarańczy i much, a Izraelici, choć stanęli oko w oko z niebezpieczeństwem śmierci wskutek ukąszenia przez jadowite węże, znaleźli mimo to ratunek. Źródłem tragedii pogan jest ich zatwardziałe serce, ta myśl szczególnie wyraziście przejawia się także później w Ewangelii Janowej.

Jakże odmienny był los tych, którzy zaufali Bogu. Ratunek od śmierci w następstwie zakażenia jadem węzów, przed którym Bóg uchronił Izraela, jest dziełem Jego miłosierdzia. Słowo o Bożym miłosierdziu jaskrawo kontrastuje z mową o gniewie Bożym (16,5, a także 5,20 i 18,20—25). Nawet gniew Boga nie powstrzymuje Jego miłosierdzia. Litość Boga niejako neutralizuje Jego gniew *antipararchesthai* — (hapax legomenon w LXX¹²).

W. 11 podejmuje słownictwo w. 6. Doświadczeniu *kolasis* pogan przeciwstawione jest dobrodziejstwo, jakie stało się udziałem Izraelitów (*euergesia* — 16,11d). Hagiograf posługuje się metaforą „kąsania przez Boga”. Chce pokazać, że przez plagę Bóg uczył Izraelitów, by Go uznali i przyjęli Jego prawo. W natychmiastowym uzdrowieniu widzi Mędrzec przejaw Bożej mocy i wychowawczej mądrości. Zapomnienie przez Izraelitów słów Bożych powodowało utratę Jego dobroci. Doświadczenie plagi miało służyć uwrażliwieniu ich sumień na głos Pana, miało zapobiec zaprzepaszczeniu Bożej nauki. Podczas gdy poganie byli doświadczeni, Izraelici doznawali Jego dobrodziejstwa. W świecie hellenistycznym *euergesia* — „dobrodziejstwo” oznaczało publiczne akty miłosierdzia. Do doświadczenia Bożych dobrodziejstw Jahwe prowadzi ludzi w podwójny sposób: negatywnie — ostrzegając przed zapomnieniem, a pozytywnie — przez pamięć na słowo Boże. W. 12 wyjaśnia, komu Izrael zawdzięczał ocalenie: „nie ziółom ani okładom”. Ratunek przychodzi od Boga: On jest zbawcą wszystkich (16,7), Jego słowo (także Pwt 8,3; Ps 106,20; Mdr 16,26), symbolizowane przez mannę, uzdrawia (16,12), żywi (w. 25). Jahwe — to nie tylko Zbawca i opiekun Izraela, ale to także Stwórca i Pan wszystkiego, On ma moc (w. 13 *exusia*) nad życiem i śmiercią, jest absolutnym Panem wszystkiego. Tylko takiemu Bogu warto i należy ufać; nie ma żadnych ślepych sił natury, zwyciężony jest fatalizm, tak charakterystyczny dla religii świata hellenizmu. Choć dla Mędrca literackim punktem wyjścia jest Lb 21,4—9, to zwraca uwagę, że tak ważne dla pierwowzoru wydarzenia, jak narzekanie ludu, pośrednictwo Mojżesza, wzniesienie węża miedzianego — nie są wspomniane w ogóle. Jak trafnie wskazuje współczesny badacz¹³, pominię-

¹² „Antipararchesthai” — hapax legomenon w LXX, por. *Concordance*, s. 111.

¹³ Por. A. Schmitt, *Das Buch der Weisheit, Ein Kommentar*, Würzburg: Echter 1986, s. 122—125.

cie przez Mędrca wielu elementów opowiadania opisanego w historii wyjścia świadczy, że dla czytelników księgi są one znane, a teraz chodzi jedynie o wydobyć — zgodnie z powszechną tendencją tej grupy literatury biblijnej — morału. Przemilczenie szczegółów lepiej ujawnia zamierzoną naukę: otóż ostateczne ocalenie pochodzi od samego Boga. Literackim chwytem, który przemawia za tym, że naukę z historii hagiograf generalizuje, jest użycie aż trzykrotne (7.8.12) zaimka *pas*, czyli „każdy”, „wszystek”. Tradycja o wydarzeniu służy Mędrcowi za uniwersalny paradygmat — także sobie współczesnej sytuacji.

Autor polemizuje z religijnymi przekonaniem współczesnych, którzy ocalenie, zdrowie, różnego rodzaju pomoc przypisywali działaniu rozlicznych idoli — pośrednikom tych darów. Jak przypomina A. Schmitt¹⁴, już w bardzo odległych czasach bóstwem karzącym i uzdrawiającym był dla Greków Apollo. Później bardzo popularny stał się Asklepios — jako idol przynoszący zdrowie przez słowa i sny, leki i posługę lekarską. Poświęcono mu wiele sanktuariów, szczególnie w Epidauros. Zachowały się rozliczne inskrypcje i wota, które świadczą o zakresie jego kultu i o przekonaniu ludzi co do jego uzdrawiającej mocy. Bywał zwany „Zbawcą” („Soter”), lekarzem chorych. W świecie egipskim, gdzie powstała Księga Mądrości, miejsce Asklepiosa zajmował Sarapis i Izysda. Szybko rozpowszechniły się opowiadania o cudach uzdrowień dokonanych przez te bóstwa.

Autor Księgi Mądrości nie wspomina, że plaga węzów (Lb 21,5n) była karą na narzekanie ludu (Mdr 16,5—7). W miejsce tego postępuje typowo dla końca epoki ST, zgodnie z duchem literatury mądrościowej, a mianowicie adresuje pouczenie, by zachowywano przykazania. Pokazuje, że Izraelici byli karani krótko i relatywnie łagodnie (11,9—10 i 16,3.4.11) i wydobywa z tego odpowiednią naukę. Natomiast sam obraz węża miedzianego nie jest nawet przywołany. Wspomina się tylko o „znaku ocalenia” dokonanego przez prawdziwego Zbawcę i Uzdrawiciela człowieka. Tylko On jest suwerennym Panem wszystkiego, w Jego rękę spoczywa władza nad życiem i śmiercią, On potrafi uśmiercić, ale też Jego władza sięga poza bramy szeolu. Jest to bowiem władza Jahwe, „Sotera” — Zbawcy.

3. JANOWA REINTERPRETACJA OPOWIEŚCI O WĘŻU MIEDZIANYM

Niemalże każda scena Ewangelii według św. Jana przywołuje na pamięć Wyjście — kamień węgielny, właściwy początek dziejów Izraela. Z tego względu można by nazwać katechezę Janową „ewangelią paschalną”.

¹⁴ J. w., s. 123—124.

W ramach relacji o spotkaniu z Nikodemem Ewangelista podaje wypowiedź Jezusa nawiązującą do sceny z Księgi Liczb 21, 4—9 o wywyższeniu węża na pustyni¹⁵ i przytacza do niej komentarz (3, 14—15): „A jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni, tak potrzeba, by wywyższono Syna Człowieczego, aby każdy, kto w Niego wierzy, miał życie wieczne”. Ten komentarz stanowi fragment dłuższego wywodu (2, 23—3, 21). Przytoczone słowa stanowią odpowiedź Jezusa na pytanie Nikodema o to, w jaki sposób człowiek może wejść do Królestwa, jak może włączyć się w tę życiodajną wspólnotę, której członkowie dostępują udziału w życiu samego Boga.

Jezus wyjaśnia żydowskiemu uczonemu, że aby wejść do Królestwa, które On uosabia i do którego werbuje, nie wystarczy Go poznać, nie wystarczy tylko uznawać Go na podstawie znaków i cudów za Wysłannika Jahwe. Trzeba czegoś więcej, należy narodzić się „z wysoka” (3, 3). Tę myśl precyzuje bliżej: trzeba „odrodzić się z wody i Ducha” (J 3, 5). Albowiem bez tego gruntownego odrodzenia człowiek żyje zaledwie w wymiarze cielesnym. Wprawdzie Nikodem wierzy w posłannictwo Jezusa, jednak taka wiara, jak stwierdza Syn Boży, chociaż dowodzi otwartości człowieka na głos Boga, nie wystarczy (2, 23—3, 2), dlatego powinien postąpić dalej (3, 3—10). Mianowicie powinien on postępować drogą łaski („...pociągnie Ojciec...”) (J 6, 44) oraz czujności i otwarcia się na tę łaskę, by ją usłyszeć, przyjmując i w niej wzrastać, czyli właśnie „narodzić się z góry” (3, 3). Owo „odrodzenie się z góry” jest nieodzownym wymogiem, by móc oglądać Królestwo. Jezus żąda jeszcze dalszego kroku. By wejść do Królestwa, należy odrodzić się z wody i Ducha (3, 5). Dalszy ciąg 3 rozdz. Ewangelii św. Jana to monolog (3, 11—21), a jego punkt kulminacyjny stanowi w. 15: „aby każdy, kto w Niego wierzy, miał życie wieczne”. Literacką wskazówką, że zgodnie z zamiarem Ewangelisty ten werset stanowi apogeum całego monologu, jest chiastyczna kompozycja całej rozmowy z Nikodemem.

Następstwa wywyższenia Syna Człowieczego przedstawione są w omawianym fragmencie Ewangelii (3, 14—15) na tle wydarzeń z wywyższeniem węża miedzianego. Literackim argumentem potwierdzającym taką supozycję jest zastosowanie przyimków porównawczych — „jak” (*hutos*) — „tak” (*katos*) na początku obydwu porównań (3, 14a i 3, 14b). Równocześnie to zestawienie Mojżesz — Syn Człowieczy zmierza do podkreślenia wyższości tego ostatniego. Tę przewagę, „wyższość” Syna Człowieczego względem Mojżesza uwypukla w. 15. Z punktu widzenia logicznego 3, 14b jest w centrum uwagi: „trzeba, aby wywyższono Syna Człowieczego”. Wywyższenie jest konieczne („trzeba” — *dei*), aby wierzący mieli udział w życiu wiecznym (3, 15). Z drugiej strony, owa konieczność (*dei*) jest ugruntowana w boskim planie zbawienia. Wywyższenie Syna Człowieczego przedstawiono jako

¹⁵ Por. H. Manes ch g, dz. cyt., s. 385—426.

wypełnienie Pisma. Wypowiedziana w nim wola Ojca względem Syna ostatecznie znajduje swoje źródło w miłosierdziu Bożym (3, 16). Temu celowi podporządkowano wspomnienie, wywyższenie węża na pustyni. Formuła z w. 3, 14b nie jest sensu stricto wiernym cytatem starotestamentalnym, lecz jedynie okazją do wspomnienia zbawczego faktu z epoki Wyjścia. Na tym przykładzie widać podporządkowanie Starego Testamentu tajemnicy Chrystusa. Wspomnienie postaci Mojżesza jest tu bardzo znaczące. W Ewangelii św. Jana ten prorok pełni bowiem funkcję świadka Mesjasza (1, 45; 5, 39; 45, 47). Ponieważ Nikodem widocznie tego świadectwa Mojżesza nie rozumiał (J 3, 11—12), w podobnej sytuacji niezrozumienia Chrystus odwołuje swoich słuchaczy do świadectwa Pisma (J 5, 46). Także dodatek „na pustyni” (Lb 21, 5) jest znaczący. To coś więcej niż tylko informacja o sytuacji. Wspomnienie pustyni przywołuje na pamięć różne znaki i cuda, jakich wówczas Jahwe dokonał dla dobra Izraela (Pwt 34, 11). Ich pełniejszy, ostateczny wymiar przeniesiono teraz na Syna Człowieczego.

Czasownik „wywyżżyć” (*hypsun*) zastosowano do działania obu pośredników: Starego Przymierza — Mojżesza i Nowego Przymierza — Jezusa. Wyrażenie: „jak — tak” zawiera wskazówkę odnośnie do sposobu, w jaki ma się dokonać wywyższenie Jezusa. Rodzajnik określony przed wyrazem „wąż” (*ho ofis* — 3, 14) zakłada znajomość opowiadania u czytelników Ewangelii. W wypowiedzi o wywyższeniu znajduje się także tytuł „Syna Człowieczego” jako określenie Jezusa. W 4 Ewangelii jest to określenie Syna Bożego, który stał się człowiekiem. Zatem tytuł szczególnie wskazuje na człowieczeństwo Jezusa. Przez „unizenie” (*katabasis*) Syn Boży staje się człowiekiem. Wspomniany tytuł bywa używany w opisie wywyższenia Jezusa (J 8, 28 i 12, 34). W Wywyższonym urzeczywistnia się dla wierzącego obietnica zbawienia — zarówno królowanie Boga, jak i życie. W wywyższeniu na krzyżu królowanie Boga staje się widzialne, nadchodzi. Starozakonną wypowiedź o wywyższeniu węża jako znaku ocalenia Ewangelista interpretuje chrystologicznie:

1) Według Lb 21, 4—9 Mojżesz na polecenie Boga umieścił węża na palu — by był znakiem ocalenia. Natomiast J 3, 14—15 mówi o wywyższeniu węża i SYNA CZŁOWIECZEGO. Wywyższenie jest wspólne obydwu miejscom. W obydwu przypadkach znak ma być widzialny i mieć znaczenie zbawcze.

2) W Lb 21, 4—9 — czytamy, że z mocy ocalenia mógł skorzystać „każdy ukąszony Izraelita”, w Ewangelii Jana zaś „każdy” (*pas* 3, 14) ma zakres szerszy, rozciąga się nie tylko na tych, którzy uwierzą, ale i na cały świat, kosmos.

3) Wyższość zapowiadanego przez Jezusa zdarzenia zbawczego w relacji do Lb 21, 4—9 widoczna jest przede wszystkim w różnicy daru zbawienia. W pierwszym wypadku (Lb 21, 4n), dzięki zwróceniu się do znaku zbawienia wierzący byli ratowani od trującego jadu węzów i utrzymywali się przy życiu ziemskim, natomiast w Ewangelii św.

Jana otrzymują oni życie wieczne i ratunek w „Wywyższonym” Zbawienie obejmuje wszystkich ludzi, gdyż Jezus jest zbawicielem świata (4, 42). A przez wiarę umożliwia dostęp do Boga. W następstwie wiary dokonuje się przejście ze sfery śmierci do środowiska życia. Ci zaś, którzy wiarą gardzą, kroczą w mrokach śmierci (3, 36 i 5, 24).

4) Lb 21, 4—9 uczy, że warunkiem ratunku jest spojrzenie na węża. Temu starotestamentalnemu spojrzeniu odpowiada w Nowym Przymierzu wiara skierowana na Jezusa (3, 16). *Pisteuein* („uwierzyć”) to formuła soteriologiczna często powracająca w Ewangelii. Wiarę w Wywyższonego (3, 15) przedstawia też Ewangelista obrazowo jako spojrzenie na Niego, jak to wynika z opisu ukrzyżowania (J 19, 37): „będą patrzeć na Tego, którego przebodli”. W patrzeniu ludzi na Tego, którego przebili, widzi świadek wydarzenia wypełnienie zapowiedzi Zachariasza (12, 10). U tego proroka jest mowa o spojrzeniu Izraelitów ku Jahwe, w sytuacji gdy Jego wybrańca i zaufanego przebili. Następujące po tej zbrodni ich patrzenie ku Bogu jest rozumiane jako wyraz zdziałanego przez Jahwe nawrócenia. U Jana 19, 37 jest mowa o pełnym wiary i ufności spojrzeniu ku Temu, który stanowi znak zbawienia i życia. Jeśli wiarę, o której mowa w w. 3, 15, potraktujemy w łączności z 19, 37, wówczas można ją rozumieć jako widzenie, które skierowane jest na Tego, który przez wywyższenie stał się dla wszystkich źródłem życia.

Wypowiedź o wywyższeniu Syna Człowieczego i Jego zbawczym znaczeniu dla ludzi w ramach rozmowy Chrystusa z Nikodemem ma charakter zapowiedzi, która w dalszym ciągu tej Ewangelii powróci jeszcze dwukrotnie (8, 28 i 12, 32—34).

Tekst J 8, 28—29 stanowi fragment relacji o pobycie Jezusa w Jerozolimie z racji Święta Namiotów. Judejczycy stawiają Mu wtedy pytanie, kim On jest (8, 25a), tzn. skąd pochodzi, na czym polega Jego misja? Jezus sam się określa jako *EGO EIMI* (8, 24) i żąda wiary w siebie jako warunku ocalenia. Uczy, że jest „Wodą żywą” i „Światłością świata”. Aktualnemu nierozumieniu przez nich Objawienia (8, 27) przeciwstawia jego rozumienie w przyszłości (8, 28). To poznanie stanie się rzeczywistością, wtedy gdy Jezus zostanie wywyższony (8, 28). Podkreśla przy tym dobitnie, że stanowi On jedno z Ojcem. Wyraża to formuła *ego eimi* wskazująca na Jego Boskość. Jak wiara pośredniczy w udzieleniu życia, tak jej odrzucenie — oznacza umiowanie w grzechach, kroczenie w ciemnościach.

J 12, 32—34 to ostatnia zapowiedź wywyższenia Syna Człowieczego. Stanowi ona element składowy ostatniej publicznej mowy Jezusa podczas Świąt Paschy, gdy Jezus wyjaśnia swoim słuchaczom, że także obecność nie-Żydów w Jerozolimie jest znakiem tego, iż nadeszło godzina Jego wywyższenia.

Godny uwagi jest paralelizm między „uwielbieniem” a „wywyższeniem”. „Uwielbienie” i „wywyższenie” autor przyporządkował „go-

dzinie Jezusa" — Jego passze. Przybycie Greków oznacza, że ta „godzina” już nadeszła.

Owa „godzina” przynosi z sobą zmianę władcy: władza szatana zostaje złamana, a Syn Człowieczy — „wywyższony”. Wywyższony Syn Człowieczy nie tylko odbiera władzę szatanowi, ale nadto gromadzi wszystkich wokół siebie (12, 32). Zbawcą Jego moc wyraża czasownik *elkyein* („pociągnąć, przyciągnąć”). To samo słowo *elkyein* w J 6, 44 służy opisaniu działania Ojca, który ludzi przyprowadza do Jezusa. Bez tego „pociągnięcia”, które w J 6, 37 wyraża jako dar Ojca, żaden człowiek nie może uwierzyć w Jezusa i do Niego przyjść (6, 36).

Na starotestamentowe tło tego przepowiadania wskazuje bezpośredni kontekst J 6, 44, a mianowicie cytat z Iz 54, 13, który następuje po tym wersecie. To zaś brzmi jak echo obietnicy Nowego Przymierza (Jr 31, 31—34), według której w erze mesjańskiej nikt nie będzie potrzebował pouczenia, ponieważ Bóg sam położy swoje prawo w sercu człowieka. Przez „wywyższenie” Ewangelista rozumie ukrzyżowanie (J 12, 32—33).

Obraz Wywyższonego, który z wysokości krzyża „wszystkich przyciąga ku sobie”, przypomina czytelnikowi Ewangelii prorocstwo arcykapłana odnośnie do śmierci Jezusa i jego znaczenia dla Ewangelisty (J 11, 49—52). Według niego Jezus winien umrzeć nie tylko za lud Izraela, ale także po to, by rozproszone dzieci Boże doprowadzić do jedności. Ta wyrocznia wskazuje na Stary Testament i późnożydowskie oczekiwania eschatycznego zgromadzenia Izraela, oczekiwania przyszłej wspólnoty składającej się z Izraelitów i pogan, zgromadzenia dzieci Bożych w sensie uniwersalistycznym. Obraz zgromadzenia rozproszonych (11, 52) przywołuje na pamięć także obraz pasterza, który zbiera swoje owce.

Każda z Janowych wypowiedzi o „wywyższeniu Syna Człowieczego” niesie nieco inne treści. Pierwsza (3, 14—15) w związku z typologiczną interpretacją Lb 21, 4—9 podkreśla dar życia dla wierzących. Druga (8, 28) ukazuje „wywyższenie” jako chwilę najwyższego uwielbienia Jezusa. Trzecia (12, 31—34) stoi pod znakiem nadchodzącej „godziny” i ostatniej paschy Jezusa w Jerozolimie. W tym ostatnim tekście, zamykającym publiczną działalność Jezusa, „wywyższenie” przedstawione jest w jego eklezjalnym wymiarze jako moment przejścia władzy przez Syna Człowieczego (*exousia* — J 17, 2).

Temat objawienia stanowi wspólną treść trzech analizowanych wypowiedzi. Skoro „wywyższenie” jest kulminacyjnym punktem objawienia, oznacza także, że nadszedł sąd dla niewiernego świata. Myśl o sędzie — pojawia się przy wypowiedzi o „wywyższeniu” jako negatywny, drugorzędny aspekt (3, 16; 8, 21; 12, 31. 35). To, że główny akcent spoczywa zawsze na pozytywnym działaniu zbawczym, wynika stąd, że wszystkie wypowiedzi o wywyższeniu przesiąknięte są uniwersalizmem: „każdy kto uwierzy” (3, 14), „gdy wywyższycie...

poznacie" (8, 28), „wywyższony... wszystkich pociągnie ku sobie" (12, 32).

Jak w Starym Testamencie Jahwe, tak teraz Jezus jest pełnią Objawienia i Dawcą życia. Życie wieczne można osiągnąć przez „spojrzenie" na Niego, czyli odrodzenie, wiarę i trwanie w Nim. Wywyższony Syn Człowieczy pełni też rolę pośrednika między Bogiem a ludźmi. Z bogatej terminologii soteriologicznej wspomniany jest tu tylko czasownik *sodzein*. Paideia Boża, centralna myśl w Księdze Mądrości, nie wraca w Ewangelii Jana.

Kontekst kulturowy opowieści o wężu miedzianym, naszkicowany tu w związku z Księgą Liczb i Księgą Mądrości, pozwala zauważyć, jak bardzo religijne pouczenia hagiografów trafiały na egzystencjalną świadomość ich odbiorców, skoro przekonanie o nadprzyrodzonym dawcy życia i uzdrowicielu żywili także poganie. Autorzy natchnieni, przemawiający językiem własnych wyobrażeń religijnych, głosili bowiem prawdy uniwersalne, czytelne i doświadczane w niedoskonały sposób nawet poza kręgiem członków narodu wybranego. Podjęte w Księgach Biblii treści apologetyczno-polemiczne, jak się okazuje, stały się doskonałym wyrazem Bożej pedagogii, która jakże prostą drogą prowadziła do pełnego objawienia się prawdziwego „Sotera" i Dawcy Życia w osobie „Wywyższonego Syna Człowieczego". Natomiast ukazanie wielowiekowej biblijnej genetyzacji motywu wywyższenia pozwala dostrzec w Osobie Jezusa Chrystusa jedność doczesnej egzystencji i zbawienia wiecznego, gdyż te dwa pojęcia wyrażają przeciwieństwo w świecie Biblii jedynie aspekty jednej rzeczywistości. Rzeczywistości, której Panem jest Jezus.

Poznań

KS. BOGDAN PONIŻY

Ks. Henryk Lempa

SYMBOLIKA EKLEZJALNA W APOKALIPSIE ŚW. JANA

Apokalipsa św. Jana mieści się w nurcie tradycyjnej apokaliptyki biblijnej, której początków należy szukać w księgach wielkich proroków S. Testamentu: Izajasza (Iz 24—27), Ezechiela (Ez 1, 4—28; 10, 1—22; 37, 1—14), a nade wszystko Daniela (Dn 7—12). Wraz z tymi księgami dzieli Apokalipsa wiele istotnych elementów treściowych i formalnych, a wśród nich szczególną predylekcję do symboliki. Symbolika ta, jak wiadomo, jest obok wizji alegorycznych nie tylko najbardziej charakterystyczną cechą apokaliptyki¹, ale także jednym

¹ Por. A. Lancellotti, *Apocalisse*, Roma 1970, s. 30.