

ZNACZENIE I TEOLOGICZNA INTERPRETACJA LOGIONU J 1,51

Treść: Wstęp. — I. Tekst i kontekst logionu J 1,51. 1. Łączność z najbliższym kontekstem. 2. Tematyka logionu J 1,51 na tle całego rozdziału. 3 Budowa i treść kontekstu. II. „Widzieć” i „niebo otwarte”. 1. „Widzieć” w Ewangelii św. Jana. 2. „Niebo otwarte”. — *Zusammenfassung.*

WSTĘP

Tematem niniejszej pracy jest logion z Ewangelii św. Jana 1, 51: „Zaprawdę, zaprawdę mówię wam: Zobaczycie niebo otwarte i aniołów Bożych wstępujących i zstępujących na Syna Człowieczego”¹.

Do zajęcia się tą tematyką skłania nas trudność wynikająca z samej interpretacji logionu, jego niezrozumienie, brak ścisłej łączności z całym pierwszym rozdziałem Ewangelii Jana, a także brak łączności i powiązania z rozdziałem następnym, w którym jest mowa o cudzie w Kanie Galilejskiej, jak również brak łączności i analogii do całej księgi św. Jana. Logion ten następuje po rozmowie Jezusa z Natanaelem. Są to słowa Chrystusa skierowane do większego grona osób, gdyż są sformułowane w liczbie mnogiej, tak że cała wypowiedź sprawia wrażenie braku łączności z najbliższym kontekstem. Nie wiadomo, do kogo Jezus kieruje tę zapowiedź. Kontekst rozmowy z Natanaelem sugerowałby, że była ona skierowana do tego właśnie ucznia, jednak liczba mnoga wskazuje, że odnosi się ona do wielu osób, a sam logion sprawia wrażenie samoistnego, włączonego przed opisem cudu w Kanie. Dlatego należałoby ten problem wyjaśnić, czy omawiany logion tkwi w najbliższym kontekście rozmowy Jezusa z Natanaelem i czy łączy się z szerszym kontekstem wstępnych informacji czwartej Ewangelii o Jezusie, a także jak należy ten logion odczytać na tym miejscu; po powołaniu pierwszych uczniów, a przed cudem w Kanie. Daje się zauważyć ciekawe zestawienie tematyczne: otwarte niebo, aniołowie Boży wstępujący i zstępujący na Syna Człowieczego oraz oryginalność myśli teologicznej zawartej w tym dziwnym logionie. Jaki wydzźwięk posiada taka zapowiedź Jezusa? Co może oznaczać „widzieć niebo otwarte”, a także jaką ma treść wyrażenie: „aniołowie Boży wstępujący i zstępujący” i wreszcie kogo oznacza Syn Człowieczy? To wszystko należy wyjaśnić, aby zrozumieć ten logion, gdzie

¹ Artykuł zawiera dwa rozdziały, traktujące o kontekście logionu i o widzeniu otwartego nieba. W następnym tomie podane zostanie dalsze opracowanie logionu, dotyczące Aniołów Bożych i Syna Człowieczego, a także końcowe wnioski.

każdy temat osobno, a tym bardziej, gdy występują wszystkie razem, tyle sprawiają trudności. Należy więc opracować i odczytać ich znaczenie w Ewangelii Janowej.

Powinniśmy zastanowić się jeszcze, czy omawiany logion łączy się z jakimkolwiek miejscem w Ewangelii Jana, a także w Nowym i Starym Testamencie poprzez tematy: widzieć, niebo otwarte, aniołów Bożych i Syna Człowieczego. Odpowiedź na wyżej postawione problemy dałaby zrozumienie i właściwą interpretację J 1,51.

Dotychczas niewiele mamy materiału na interesujący nas temat. M. E. Boismard² podał, że cały pierwszy rozdział, aż do 2, 11 jest literacką strukturą św. Jana ułożoną schematycznie, aby uwydatnić i rozwinąć myśl teologiczną. Zaraz po Prologu św. Jan zaczyna serię opisów: świadectwo Jana Chrzciciela o Jezusie, powołanie pierwszych uczniów i cud w Kanie. Dalej M. E. Boismard stwierdza, że autor Ewangelii dzieli wstępne informacje o Jezusie na siedem dni. Podział ten jest sztuczny i robi aluzję do księgi Rodzaju, a przez to ukazuje paralelizm teologiczny pomiędzy działalnością Boga Ojca i działalnością Boga — Słowa Wcielnego. W takim kontekście jest zawarty nasz logion. Z jednej strony jest on czymś nowym, niejasnym, a z drugiej strony wchodzi w skład siedmiodniowego schematu, a sam jest pełen symboli i niezrozumiałej treści teologicznej. Te wszystkie trudności oraz fakt, że jest to najbardziej niejasne miejsce w wielotematycznym pierwszym rozdziale Janowej Ewangelii, skłaniają do opracowania tego problemu, tym bardziej że od dawna interpretatorzy tekstów Janowych lakonicznie i pobieżnie omawiają ten logion albo wprost nazywają go: *crux omnium interpretum*. Już F. Rosłaniec³ usiłował wyjaśnić ten logion. Tak jak i większość egzegetów, powoływał się na wizję Jakuba (Rdz 28, 12) i prorocтво Daniela (7, 14) o Synu Człowieczym, aby wykazać, że chodzi tu o Syna Człowieczego jako Mesjasza.

F. Lentzen-Deis⁴ omawiając problematykę otwarcia niebios zaznacza, że dyskusja na temat logionu J 1,51 jeszcze dotychczas trwa i jest dalej otwarta sprawa jego interpretacji. Zatrzymuje się on na tym, co dawno już powiedziano, że ów logion jest powiązany z wizją Jakuba i wyraża łączność między niebem a ziemią.

Dotychczas logion ten nie ma szczegółowego opracowania. Mimo to należy teraz omówić pozycje, które dotyczą tego tematu, bądź to rozważają nasz problem pod pewnym aspektem, bądź też go sygnalizują z okazji opracowania pokrewnych tematów.

Do częściowych opracowań naszego tematu należałoby zaliczyć artykuły: W. Michaelisa⁵, P. J. Fritscha⁶ i H. Windischa⁷.

² M. E. Boismard: *Du baptême à Cana*. (Lectio Divina 18). Paris 1956 s. 13—24.

³ F. Rosłaniec: *Sensus genuinus et plenus locutionis „Filius Hominis”*. Romae 1920 s. 139 nn.

⁴ F. Lentzen-Deis: *Das Motiv der „Himmelsöffnung” in verschiedenen Gattungen der Umweltliteratur des Neuen Testament*. Bb 50 (1969) s. 317.

⁵ W. Michaelis: *Joh 1,51; Gen 28,12 und das Menschensohn Problem*. ThLZ 85 (1960) s. 561—578.

⁶ P. J. Fritsch: „...videbitis... angelos Dei ascendentes et descendentes super Filium hominis” (Joh 1,51). VD 37 (1959) s. 3—11.

⁷ H. Windisch: *Angelophanien um den Menschensohn auf Erden*. Ein Kommentar zu Joh 1,51. ZNW 30 (1931) s. 215—233.

W. Michaelis pragnie omówić J 1,51 ze względu na występujący tam zwrot „Syn Człowieczy”, ponieważ, jak sam podkreśla, wielu autorów omawiając ten problem nawet nie wymienia omawianego logionu. Na początku omawia w skrócie kontekst i opowiada się za łącznością logionu z powołaniem Natanaela, chociaż widzi też związane z tym trudności. Dalej zastanawia się, czy można go łączyć z Rdz 28, 12 i czy te teksty mają jakiś rzeczywisty związek ze sobą, a przy tym podkreśla, że tło całej perykopy o Natanaelu nie jest ani gnostyckie, ani późniejszego Judaizmu, ale wybitnie starotestamentalne. Twierdzi on, że słowa: „wstępować” i „zstępować” świadczą o ówczesnym sposobie mówienia, a nie o powiązaniu z wizją Jakuba. Jedynie zwrot o aniołach Bożych łączyłby Rdz 28, 12 i J 1, 51, ale przy tym nie należy zapominać o bardzo wielu różnicach, jakie występują między tymi opisami. Autor jest zdania, że tak wiele jest różnic między Rdz 28, 12 i J 1, 51, że wizja Jakuba nie może być nawet tłem do interpretacji naszego logionu. Dalej W. Michaelis zastanawia się nad tytułem „Syn Człowieczy”. Dochodzi do wniosku, że ten tytuł wskazuje na eschatologiczną funkcję Chrystusa, a przy okazji odcina logion od wizji Jakuba. Kończy stwierdzeniem, że w logionie chodzi o zapowiedź przyszłości, która ma miejsce podczas ziemskiego życia Jezusa. Widać, że W. Michaelis zasygnalizował wiele problemów związanych z naszym logionem, jednak wiele kwestii pozostawił nie rozstrzygniętych. Skoncentrował się na wykazaniu różnic między wizją Jakuba i naszym logionem i ich niezależności między sobą. Przy tym nasuwa się pytanie, czy rzeczywiście nie ma ściślejszego powiązania między tymi dwoma opisami.

P. J. Fritsch łączy J 1, 51 ze snem Jakuba i twierdzi, że Chrystus swymi słowami wskazuje na to powiązanie i jego specjalny wydźwięk. Podaje wiele interpretacji, które powstały na tle łączności logionu i niezależności go od wizji Jakuba. Szczególnie podkreśla aspekt eschatologii oraz chwałę Bożej ukazanej w osobie Syna Człowieczego poprzez Jego mękę i chwałę Zmartwychwstania. Dalej podkreśla, że ten logion należałoby raczej interpretować na kanwie całej Ewangelii Jana, szczególnie pierwszego rozdziału, a nie wyciągać wniosków i szukać podobieństwa w Starym Testamencie, jakkolwiek i tam one się znajdują. Kończy stwierdzeniem, że w logionie chodzi o zobaczenie Syna Człowieczego obleczonego w chwałę Boga, a człowieczeństwo Chrystusa jest świątynią Bożą — miejscem obecności Boga wśród ludzi. Z powyższego wynika, że autor usiłował rozwiązać problem logionu za pomocą wyjaśnienia słów: „aniołowie Boży wstępujący i zstępujący na Syna Człowieczego” i skonfrontował je z treścią zawartą w widzeniu Jakuba; pomija zaś wszystkie inne problemy.

H. Windisch również zajmuje się wpływem wizji Jakuba na interpretację naszego logionu. Dociekania swe koncentruje na Synu Człowieczym i aniołach, którzy mają wyrażać gloryfikację Chrystusa swoją obecnością, a ich wstępowanie i zstępowanie winno oznaczać misterium, które będą oglądać uczniowie Syna Człowieczego na ziemi i w wieczności.

W następnym artykule H. Windisch⁸ powołuje się na swoje poprzednie spostrzeżenia i pragnie na tle łączności tematyki Syna Człowieczego

⁸ Tenże: Joh 1,51 und die Auferstehung Jesu. ZNW 31 (1932) s. 199—204.

z angelologią powiązać J 1, 51 ze Zmartwychwstaniem Jezusa i Jego intronizacją w niebie. Poza tymi interesującymi H. Windischa problemami, brak u niego pełnego opracowania logionu.

Posiadamy także wiele opracowań dotyczących naszego logionu, a podanych przez różnych autorów przy okazji omawiania tematów pokrewnych, bardziej lub mniej powiązanych z naszą problematyką. Do takich należałoby zaliczyć literaturę traktującą o Synu Człowieczym.

Na ogół autorzy przyjmują, że Syn Człowieczy przedstawia Jezusa uwielbionego lub eschatologicznego i łączą J 1, 51 z wypowiedzią Jezusa przed Sanhedrynem: „Odtąd ujrzycie Syna Człowieczego siedzącego po prawicy Wszechmocnego i przychodzącego na obłokach niebieskich” (Mt 26, 64). Nie analizują, jakie mogą być różnice tematyczne w naszym logionie, a jakie w wypowiedzi Jezusa przed Sanhedrynem; poprzestają tylko na podobieństwie samego tytułu „Syn Człowieczy” w obu wypowiedziach.

I tak F. Rosłaniec podał genezę tego tytułu i terminologię w języku hebrajskim, aramajskim i greckim⁹. Opracował ten problem na kanwie Starego Testamentu i w księgach apokryficznych, ale nie poruszył teologii Syna Człowieczego w Ewangelii Jana, a jeśli już coś wspominał na ten temat, to tylko marginalnie, w powiązaniu z omawianiem synoptyków.

C. Colpe w artykule o Synu Człowieczym porusza problematykę dotyczącą tego tematu, włącznie z jego genezą, omówioną na kanwie Starego i Nowego Testamentu¹⁰. Uwzględnia także tematykę Syna Człowieczego w Ewangelii Jana¹¹ wraz z naszym logionem, który uznał za nietypowy i omówił go tylko w odniesieniu do wizji Jakuba, nie uwzględniając wpływu Janowej teologii Syna Człowieczego.

T. Preiss, który gruntownie omawiał problematykę Syna Człowieczego w Ewangelii synoptycznych, rozpracował ją filologicznie i z uwzględnieniem środowiska, ale nic nie powiedział o teologii Syna Człowieczego w czwartej Ewangelii¹². Podobnie ogólnie potraktował tematykę Syna Człowieczego E. Schweizer¹³. Inni w ogóle nie rozpracowują naszego logionu 1, 51, a jedynie o nim wspominają¹⁴.

Tematykę Syna Człowieczego w Ewangelii Jana podjęli H. Dickmann¹⁵ i R. Schnackenburg¹⁶. H. Dickmann omawia po kolei wszystkie miejsca Janowe traktujące o Synu Człowieczym. Przy omawianiu naszego

⁹ F. Rosłaniec, jw. s. 42—61, 71—76, 80—129, 139—141.

¹⁰ C. Colpe: Ho hyios tou anthropou. TWNT B, VIII s. 403—481.

¹¹ Tamże, s. 468—472.

¹² T. Preiss: Le Fils de l'homme. Montpellier 1955.

¹³ E. Schweizer: Der Menschensohn. ZNW 50 (1959) s. 185—209.

¹⁴ Por. R. Archutowski: Pan Jezus, Syn Człowieczy. AK 5 (1911) s. 101—121. J. Rosiak: Syn Człowieczy. Warszawa 1947. K. Wilczyński: Syn Człowieczy. PP 229 (1950) s. 191—199. G. Iber: Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen zum Begriff des Menschensohns im Neuen Testament. ThLZ 80 (1955) s. 115 n. E. Stauffer: Messias oder Menschensohn? NovTest 1 (1959) s. 81—102. A. Vögtle: Menschensohn. LThK B, VII s. 297—300. C. M. Henze: Der Sohn des Menschen. ThPQ 104 (1956) s. 70—74. W. Eichrodt: Zum Problem des Menschensohnes. EvTh 19 (1959) s. 1—3. A. Feuillet: Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique. RB 60 (1953) s. 170—202, 332—346.

¹⁵ H. Dickmann: „Der Sohn des Menschen” im Johannesevangelium. Scho-lastik 2 (1927) s. 229—247.

¹⁶ R. Schnackenburg: Der Menschensohn im Johannesevangelium. NTS 11 (1965) s. 123—137.

logionu zadowala się tylko mesjańskim wydzwiciem tytułu Syn Człowieczy w powiązaniu z widzeniem Jakuba¹⁷. Natomiast R. Schnackenburg ujmuje Janowe miejsca o Synu Człowieczym w trzy grupy: wywyższenie, uwielbienie oraz zstąpienie i wstąpienie do nieba. Nasz logion nie mieści się w żadnej z nich, ale autor wspomina, że należałoby go interpretować na kanwie apokaliptyki i Janowej Ewangelii¹⁸.

Dokładniej logion J 1, 51 opracował M. E. Boismard¹⁹ przy omawianiu pierwszego rozdziału czwartej Ewangelii. Uwzględnił on większość elementów zawartych w logionie, jak: „widzieć” u św. Jana, czy porównanie tego logionu z wizją Jakuba, a także obszernie potraktował sam kontekst, jednak nie uwzględnił szerzej problematyki Syna Człowieczego w Ewangelii Jana, ani tematyki otwartego nieba, ani też połączenia kontekstu z logionem. Poza tym twierdzi, bez uwzględniania różnic i podobieństw, że logion J 1, 51 jest paralelny do tekstu wizji Szczepana (Dz. 7, 55 n.) i słów Jezusa przed Sanhedrynem (Mt 26, 64), opierając się tylko na występującym wszędzie tytule „Syn Człowieczy”.

Po takim zinterpretowaniu nie wyciąga wniosków, jak w kontekście całego rozdziału należałoby logion rozumieć. Wystarczyło mu stwierdzenie, że ma on miejsce w siedmiodniowym schemacie pierwszego rozdziału czwartej Ewangelii.

Także ubocznie traktują problematykę naszego logionu autorzy omawiający temat „widzieć” u św. Jana lub w całym Nowym Testamencie²⁰.

Te opracowania dotyczące bezpośrednio lub pośrednio logionu J 1, 51 nie wyjaśniają całej jego problematyki i kontekstu. Także komentarze do Ewangelii Jana zbyt pobieżnie traktują logion i niejednokrotnie mniej miejsca poświęcają na wyjaśnienie jego sensu niż innym jaśniejszym wypowiedziom.

Wydaje się więc rzeczą konieczną opracowanie logionu J 1, 51 z uwzględnieniem całej jego problematyki, jaka tam może być zawarta. Nie można przy tym pominąć żadnego elementu zachodzącego w nim, gdyż każdy z nich może mieć wpływ na interpretację. Dla głębszego zrozumienia omówimy najpierw kontekst bliższy i dalszy, aby umiejscowić logion w najbardziej odpowiedniej części Janowej Ewangelii, a także, aby lepiej zrozumieć, co on może w takim kontekście oznaczać.

Przeprowadzimy krytykę literacką logionu i porównamy tematykę: widzieć, otwarte niebo, aniołów i Syna Człowieczego — zawartą w J 1, 51 z tematyką kontekstu bliższego, gdzie jest opisana rozmowa z Natanaelem i z całym pierwszym rozdziałem, aby się dowiedzieć, czy wymieniony logion łączy się z wcześniejszymi opisami autora czwartej Ewangelii zawartymi w pierwszym rozdziale.

Dalsze rozdziały będą analizą literacko-egzegetyczną poszczególnych tematów logionu, jak: widzieć, niebo otwarte, aniołowie Boży i Syn Człowieczy, ponieważ każdy z nich wydaje się mieć specyficzne znaczenia w Piśmie św., a zwłaszcza w Ewangelii Jana, i każdy z nich sam w sobie

¹⁷ H. Dickmann, jw. s. 232 n.

¹⁸ R. Schnackenburg, jw. s. 131.

¹⁹ M. E. Boismard, jw. s. 95—131.

²⁰ H. Wenz: Sehen und Glauben bei Johannes. *ThZ* 17 (1961) s. 17—25.
K. Lammers: Hören, Sehen und Glauben im Neuen Testament. Stuttgart 1966 s. 48—109. C. Traets: Voir Jesus et la Pere en lui selon l'Evangile de saint Jean. Roma 1967 s. 72—132, 225—246.

nastęcza pewne trudności. Dlatego porównamy i omówimy temat genetycznie, na kanwie Nowego i Starego Testamentu ze szczególnym uwzględnieniem Ewangelii Janowej.

Ostatni rozdział będzie porównawczą syntezą i teologiczną interpretacją logionu w jego kontekście bliższym i w perspektywie całej czwartej Ewangelii. Będzie również odpowiedzią na pytanie, jaki sens teologiczny pragnął podać czytelnikom autor Ewangelii, umieszczając ten tekst przy powołaniu pierwszych uczniów, a przed opisem szerszej, publicznej działalności Jezusa.

I. TEKST I KONTEKST LOGIONU J 1, 51

Logion Jezusa kończący pierwszy rozdział Ewangelii Jana brzmi: „Zaprawdę, zaprawdę mówię wam: Zobaczycie¹ niebo² otwarte i aniołów Bożych wstępujących i zstępujących na Syna Człowieczego” (J 1, 51).

Krytyka tekstu niewiele wnosi do zrozumienia tego logionu. W żadnym ważniejszym kodeksie nie obserwujemy braku tego tekstu na wymienionym miejscu, ani też nie widać poważnych zmian w nim zachodzących. Autentyczność więc logionu J 1, 51 i jego miejsce, na podstawie krytyki tekstu, nie ulega wątpliwości.

Czy logion Jezusa łączy się z całym rozdziałem? Na pierwszy rzut oka jawi się trudność z powodu braku, jak się wydaje, powiązania tak z dalszym, jak i najbliższym kontekstem. Musimy sobie odpowiedzieć, dlaczego powstały takie trudności i czy rzeczywiście logion jest powiązany z całym rozdziałem, a także z najbliższym kontekstem.

1. ŁĄCZNOŚĆ Z NAJBLIŻSZYM KONTEKSTEM

Logion J 1, 51, który kończy dyskurs między Mistrzem a Natanaelem, budzi zastrzeżenie, czy słowa Jezusa odnoszą się do Jego rozmówcy, jak

¹ Niektóre kodeksy przed „Zobaczycie niebo otwarte” dodają *ap arti* (odtąd, właśnie). Do takich należą przeważnie późniejsze kodeksy z VIII i IX wieku: EFGHSVY oraz wiele minuskułowych, przekładów starołacińskich i syryjskich. Natomiast za tekstem bez *ap arti* przemawiają najstarsze świadectwa: P 66 (Bodmer II z II w.), P 52 (Rylandsa z II w.), P 1.22 (z III i IV w.) oraz najstarsze kodeksy poczynawszy od IV wieku, jak: SBCLTZ 33.579.892.1241 i inne, a także Wulgata. Już sam zestaw świadectw przekonuje, że przysłówek *ap arti* był dodany lub włączony później i nie należy go przyjmować. Zapewne ten przysłówek został wzięty z podobnego tekstu o Synu Człowieczym u Mt 26,64. (Por. E. Nestle: *Novum Testamentum Graece et Latine*. Stuttgart 1962 s. 233). Tam Jezus, przed męką i odejściem z tego świata, mówił o swoim eschatologicznym przyjściu: „Odtąd ujrzycie Syna Człowieczego siedzącego po prawicy Wszechmocnego i przychodzącego na obłokach niebieskich”. To *ap arti* dodane do J 1,51 mogło także wpłynąć na eschatologiczną interpretację tego wiersza, upodobnioną do interpretacji Mt 26,64. Należy przy tym zauważyć, że wypowiedź zarejestrowana u Mateusza ma inny wydźwięk i występuje przed męką Jezusa, natomiast w Ewangelii Jana ma ono swoje miejsce w pierwszym rozdziale i dlatego na jego interpretację, nawet dodane *ap arti* w wielu kodeksach, nie może mieć żadnego wpływu. Por. T. Zahn: *Das Evangelium des Johannes*. Leipzig 1921 s. 145.

² W tekście greckim mamy *ton ouranon* — „niebo” w liczbie pojedynczej i za tym dosłownym tłumaczeniem poszedł S. Kowalski: *Pismo Święte Nowego Testamentu*. Warszawa 1957 s. 208. Natomiast *Pismo Święte Starego Testamentu i Nowego Testamentu (Biblia Tysiąclecia)*. Poznań 1965 s. 1323 oraz *Pismo Święte Nowego Testamentu (Biblia Tysiąclecia)*. Warszawa 1969 s. 254, mają w tekście „nie-

tego należałoby oczekiwać, czy też do innych jeszcze osób. Nie jest wykluczone, że świadkiem rozmowy mógł być także Filip, który przypro-wadził Natanaela do Jezusa (w. 44—46).

Zauważamy, że Jezus najpierw zwraca się tylko do Natanaela w liczbie pojedynczej: „Zobaczysz” i „mówi jemu”, a następnie te same słowa, ale już w liczbie mnogiej, kieruje do większej liczby osób: „Zobaczycie” i „mówię wam”. Ta różnica odniesienia może świadczyć, że ów logion nie ma powiązania z całym kontekstem³. Jednak z braku korzystniejszego miejsca, które odpowiadałoby naszemu logionowi i z braku ściśle analogicznych wypowiedzi tak w Ewangelii Jana, czy u synoptyków, to miejsce, na końcu pierwszego rozdziału Ewangelii, a na początku publicznej działalności Jezusa, uważamy za najprawdopodobniejsze⁴.

Jak jednak można wytłumaczyć rozbieżności między logionem a kontekstem? Jeśli Jezus rozmawiał z Natanaelem, to w jakim celu jest dodany łącznik „i mówi jemu” między wierszem 50 i 51, chociaż rozmowa nie została przerwana. Czy może jest to znak przyszłej zapowiedzi, odnoszącej się nie tylko do Natanaela, w której będzie zawarta nowa myśl? Wówczas należałoby oczekiwać raczej zwrotu: „i mówi im”. Większym jeszcze rozdzwiekiem między naszym logionem a kontekstem byłoby, gdyby w w. 51 było powiedziane: „Zaprawdę, zaprawdę mówię tobie” w liczbie pojedynczej, a następnie: „zobaczycie niebo otwarte” w liczbie mnogiej⁵. Wstawka więc autora Ewangelii: „i mówi jemu” i dalej przytoczone słowa Jezusa wyrażone w liczbie mnogiej świadczyłyby, że Jezus właśnie w ten sposób zwracał się w swej uroczystej wypowiedzi tak do Natanaela, jak i do innych uczniów. O tym, że inni uczniowie byli obecni podczas rozmowy Jezusa z Natanaelem, świadczy w. 47, gdzie Mistrz mówi o Natanaelu do kogoś, poza Filipem⁶, tam obecnego, słowami: „Patrz, oto prawdziwy Izraelita, w którym nie ma podstęp”. Prawdopodobnie przy Jezusie byli wówczas ci pierwsi powołani apostołowie, a jednak On nie mówi: „patrzcie” w liczbie mnogiej, ale „patrz” w liczbie pojedynczej. Podobny brak ścisłej konsekwencji obserwujemy u Jana 3, 11—12, gdzie Jezus rozmawiający z Nikodemem posłużył się swoją uroczystą formułą — podwójnym „amen” i zwracał się najpierw do Nikodema w liczbie pojedynczej słowami: „Zaprawdę, zaprawdę mówię ci, że to mówimy, co wiemy i o tym świadczymy, cośmy widzieli”, a dalej przechodzi na liczbę mnogą: „a świadectwa naszego nie przyjmujecie” (3, 11). Jezus zwracał się do wielu, chociaż przed Nim jedynie stał Nikodem. W następnym wierszu 12 Mistrz już wprost mówi do wielu, chociaż w dalszym ciągu rozmawiał tylko z Nikodemem: „Jeśli powiedziałem wam o tym, co jest ziemskie, a nie wierzycie, to jak uwierzycie temu, co wam powiem o sprawach niebieskich”. Także podczas rozmowy z Toma-

biosa otwarte”, co nie jest zgodne z tekstem greckim i jak się później okaże, sugerowałoby cytat ze Starego Testamentu, gdzie po większej części używano określenia „niebiosa” w liczbie mnogiej.

³ Por. H. van den Bussche: *Jean, Commentaire de l'Evangile spirituel*. Brouwer 1967 s. 128. C. K. Barrett: *The Gospel according to St. John*. London 1967 s. 155.

⁴ Por. R. Schnackenburg: *Das Johannesevangelium Teil I. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1—4*. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. B. IV). Freiburg im Breisgau 1965 s. 318.

⁵ Por. W. Michaelis, jw. s. 563.

⁶ Por. M. J. Lagrange: *Evangile selon saint Jean*. Paris 1936 s. 51.

szem Jezus z liczby pojedynczej przechodzi na liczbę mnogą, odnosząc swe stwierdzenia do wielu: „Uwierzyłeś dlatego, bo mnie ujrzałeś. Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli” (J 20, 29). Wnioskujemy z tego, że takie przejścia z liczby pojedynczej na liczbę mnogą były stosowane w Ewangelii Jana nawet wtedy, gdy Jezus rozmawiał tylko z jedną osobą. Przy tym zauważamy również, że nawet uroczysty wstęp zapowiedzi z „amen” jest taki sam, jak przy rozmowie z Natanaelem⁷.

A więc przejście z liczby pojedynczej na liczbę mnogą w logionie 1, 50—51 nie jest czymś nadzwyczajnym i odosobnionym, tym bardziej że w pobliżu rozmawiających zapewne był Filip i ktoś inny, do którego Jezus się zwraca oceniając postawę Natanaela (w. 47)⁸. Także łącznik wyjaśniający między jedną myślą Jezusa a następną, którą ewangelista przerywa swoim wyjaśnieniem: „Mówi jemu” (w. 51)⁹, nie przeczy jednolitości tekstu. Analogiczne zastosowanie zdania wyjaśniającego obserwujemy przy opisie wskrzeszenia Łazarza. Jezus rozmawia z uczniami powstrzymującymi Go przed pójściem do Judei i w toku tej rozmowy ewangelista dodaje zdanie wyjaśniające: „to powiedział, a następnie rzekł do nich” (J 11, 11)¹⁰, chociaż wiadomo, że Jezus w dalszym ciągu prowadzi rozmowę z tymi samymi uczniami.

Z powyższego wynika, że ani przejście liczby pojedynczej w mnogą, ani zdanie wtrącone, wyjaśniające w wierszach 50 i 51, nie powinny rozrywać jedności logionu z kontekstem. Za tym przemawia także brak w J 1, 51 *meta touto* lub *meta tauta* (potem, następnie), co mogłoby wprowadzić jakąkolwiek przerwę czasową lub zmianę tekstu.

Rozważając dalsze relacje logionu z najbliższym kontekstem, zaobserwujemy pewne połączenia oparte na wyrażeniu „zobaczysz”, „zobaczycie” (w. 50—51). Przy końcu rozmowy Natanael, uznając wszechwiedzę Jezusa, wyznał w Nim: Pana, Syna Bożego i Króla Izraela (w. 49). Jezus, potwierdzając swoją wszechwiedzę, zaznacza, że Natanael zobaczy jeszcze większe rzeczy niż te, które miały miejsce przed chwilą. Kiedy Natanael zobaczy te większe rzeczy, skoro nie mamy w całej Ewangelii wyraźnego miejsca, które mogłoby dać jasną odpowiedź na tę obietnicę. Zapewne Natanael w przyszłości zobaczy jeszcze niejedno cudowne zdarzenie sprawione przez Jezusa, ale to są tylko domysły.

Do takich miejsc mówiących o większych czynach Jezusa zaliczamy

⁷ Być może nasze dowodzenie może osłabić inna tematyka i atmosfera panująca podczas rozmowy Jezusa z Nikodemem, przedstawicielem faryzeizmu żydowskiego. To jednak nie zmienia faktu, że wówczas dość swobodnie stosowano przejście z liczby pojedynczej na mnogą, kontynuując przy tym rozmowę z pojedynczą osobą. H. van den Bussche, jw. uważa, że J 1,51 dlatego nie ma ścisłego powiązania z uprzednią konwersacją, gdyż uroczysta formuła z „amen” oznacza formę modlitewną, a to tłumaczy przejście z liczby pojedynczej na mnogą.

⁸ Wymienia się tu zazwyczaj pięciu apostołów — uczestników rozmowy, uczniów Jezusa z kręgu Jana Chrzciciela. Por. F. Tillmann: *Das Johannesevangelium*. Bonn 1931 s. 77. E. Schick: *Das Evangelium nach Johannes*. Würzburg 1956 s. 32. A. Durand: *Evangile selon saint Jean*. Paris 1927 s. 51. T. Zahn, jw. s. 143, 146.

⁹ Pismo Święte Nowego Testamentu (Biblia Tysiąclecia) Warszawa 1969, nieścisłnie w tym wypadku dodaje „potem”.

¹⁰ *Meta touto* u J 11,11 nie oznacza dłuższej przerwy. Autor Ewangelii jedynie pragnie podkreślić wypowiedź, na którą należy zwrócić szczególną uwagę. Podobne ujęcie dalszego kontynuowania rozmowy z podkreśleniem ważności treści i następstwa, obserwujemy u J 11,7.

J 5, 20, gdzie 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”. Chodzi tu tylko o zapowiedź tych czynów i pokazanie równości w działaniu Ojca i Syna. Jest to względnie odległy tekst od zapowiedzi Natanaelowi i nie wchodzi on nawet w dalszy kontekst pierwszego spotkania Jezusa z uczniami. Mimo to cała wypowiedź Jezusa, po uzdrowieniu chromego w szabat, posiada wiele podobieństwa językowego z pierwszym rozdziałem Janowym. W samej apologii Jezusa (5, 19—47) obserwujemy uroczyste i autorytatywne wypowiedzi Jezusa na podobieństwo pierwszego rozdziału Janowego. Także w rozdziale piątym — podobnie jak w naszym logionie — kończy się jedna wypowiedź i bez przerwy czasowej zaczyna się następna o podobnej tematyce, a jest tylko poprzedzona uroczystym, podwójnym „amen”¹¹.

Te „większe rzeczy” łączy właśnie autor Ewangelii w rozdziale piątym z uroczą zapowiedzią, że Syn nic nie działa bez Ojca i czyni to tylko, co widział u Ojca, który jeszcze większe czyny ukaże Synowi (w. 19—23). Do takich większych czynów należą: uzdrowienia i sąd, który Ojciec przekazał Synowi, a to w tym celu, aby wszyscy oddawali cześć Synowi tak, jak oddają Ojcu. Rozwinięciem tej myśli są następne zapowiedzi połączone z uroczystym wstępem (w. 24), że słuchający z wiarą słów Chrystusa otrzyma życie wieczne i nie pójdzie pod sąd. Dalej, w w. 25, zapowiedź odnosi się do relacji związanych z „godziną” Syna Człowieczego, któremu Bóg przekazał władzę sadowniczą. Przy tym Jezus wspomina o świadectwie, jakie wydał o Nim Jan Chrzciciel, ale dodaje, że On sam posiada większe świadectwo od Janowego, a tym świadectwem mają być te większe czyny, które zlecił Mu Ojciec do wykonania (w. 36).

Tak więc rozdział piąty, a szczególnie mowa Jezusa (5, 19—47), jest interpretacją „większych rzeczy”¹², które zobaczą nie tylko uczniowie, ale i niewierni Żydzi. Natomiast w przypadku rozmowy z Natanaelem „większe rzeczy” ma on zobaczyć, co jest analogiczne do „zobaczycie” z naszego logionu (J 1, 51), który z kolei jest właśnie najbliższym kontekstem zapowiedzi tych „większych rzeczy”. Rozmówca i inni uczniowie zobaczą „otwarte niebo i aniołów Bożych wstępujących i zstępujących na Syna Człowieczego”, nie wykluczając przy tym tamtych czynów — cudów Jezusa, od których przyjęcia będzie zależał eschatologiczny sąd.

Z powyższego wynikałoby, że między najbliższym kontekstem rozmowy Jezusa z Natanaelem i logionem 1, 51 nie ma nieprzebytego przedziału. W logionie „wielkie rzeczy” charakteryzują osobę Jezusa jeszcze niezrozumiałym „otwarcie nieba” oraz „wstępowaniem i zstępowaniem aniołów Bożych na Syna Człowieczego”.

Należałoby jeszcze zaznaczyć, że „zobaczycie” z logionu 1, 51 odpowiadałoby też obietnicy danej przez Jezusa pierwszym uczniom na ich zapytanie: „Mistrzu, gdzie mieszkasz” — wtedy Jezus odpowiada: „Chodźcie i zobaczycie” (w. 39)¹³. Mistrz przez to pragnie uczniom odsłonić rąbek swej tajemnicy, gdy przyjął ich do siebie, a jeszcze bardziej odsłoni ją późniejszą obietnicą: „zobaczycie aniołów Bożych wstępujących

¹¹ Por. W. Michaelis, jw. s. 565 n.

¹² T. Zahn, jw. s. 144, 146.

¹³ Zob. C. Traets, jw. s. 127 n. Zresztą sama tematyka „widzieć” bardzo często występuje w całym I rozdziale Janowej Ewangelii. Por. 1,31.39.51.

i zstępujących na Syna Człowieczego". Wątpliwe, czy ma w tym wypadku rację C. Traets, interpretujący logion 1, 51 w oparciu o ideę „zobaczycie”, wyłącznie eschatologicznie¹⁴.

Omawiając w dalszym ciągu charakterystyczne zwroty łączące logion z kontekstem, zauważamy uroczystą formułę wprowadzającą: „zaprawdę, zaprawdę mówię wam”. Według H. van den Bussche¹⁵ jest to modlitewna forma usprawiedliwiająca przejście z liczby pojedynczej na mnogą¹⁶. Przez zwrot „zaprawdę, zaprawdę mówię wam” zazwyczaj rozumiano wstępną formułę uroczystej zapowiedzi. W Starym Testamencie podwójne „amen” było nie tylko wyrazem potwierdzenia¹⁷, życzenia¹⁸, czy nawet przekleństwa¹⁹, ale stało się także liturgiczną formułą pochwalną²⁰, która z czasem przeszła do liturgii synagoidalnej²¹. W Nowym Testamencie, zwłaszcza pierwotny Kościół, najczęściej stosuje wyrażenie „amen” jako zwrot liturgiczny²². Znamienne, że tylko Jezus używa podwójnego „amen” jako wstępną formułę uroczystych zapewnień i pouczeń²³. Było to osobliwością zwrotów Jezusowych, a w Ewangelii Jana ta formuła jest używana tylko w podwojonej formie²⁴. Natomiast u synoptyków zauważamy zamiennie używaną formułę „amen” tak pojedynczo, jak i podwójnie, z tym jednak, że formuła podwójna występowała tam bardzo rzadko. Podwójne „amen”, jako formuła wprowadzająca, jest czymś charakterystycznym w Ewangelii Janowej²⁵. Odpowiada ona charakterowi mowy czwartej Ewangelii i być może jest to rzeczywisty sposób mowy Jezusa, co dodatkowo świadczyłoby za autentycznością słów logionu 1, 51. To, po raz pierwszy w Ewangelii Jana, użycie zwrotu „amen” świadczy o ważności treści, jaka ma być przekazana słuchaczom. Jest to także pierwsza uroczysta formuła Jezusa, nic więc dziwnego, że taki wstęp i treść logionu odbiega od potocznej rozmowy z Natanaelem.

2. TEMATYKA LOGIONU J 1,51 NA TLE CAŁEGO ROZDZIAŁU

Należy teraz zbadać, jakie jest powiązanie tematyczne logionu z całym pierwszym rozdziałem. „Otwarcie nieba” jest reminiscencją do świadectwa Jana Chrzciciela o Jezusie, która brzmi: „Jan dał takie świadectwo: Ujrzałem Ducha, który jak gołębica zstępował z nieba i spoczął na Nim. Ja Go przedtem nie znałem, ale Ten, który mnie posłał, abym chrzczył wodą, powiedział do mnie: Ten, nad kim ujrzysz Ducha zstępującego i spoczywającego nad Nim, jest tym, który chrzci Duchem świętym. Ja

¹⁴ Tamże.

¹⁵ H. van den Bussche, jw. s. 128.

¹⁶ Kontekst raczej mówi o większej liczbie osób. Por. W. F. Howard — A. J. Gossip: The Gospel according to St. John (The Interpreters Bible. Vol. 8). New York 1952 s. 489. M. J. Lagrange, jw. s. 52.

¹⁷ Zob. 3 Krl 1,36; Jer 11,5.

¹⁸ Zob. Tob 8,8 (w LXX); 28,6.

¹⁹ Zob. Lb 5,22; Pp 27,15—26; Neh 5,13.

²⁰ Zob. Neh 8,6; 1 Krn 16,36; Ps 40(41),14; 105(106),48.

²¹ Por. A. van den Born: Amen. W: H. Haag, s. 60. A. Jankowski: Amen W: PEB T. I s. 41.

²² Zob. Rz 1,25; 9,5; 11,36; 1 Tym 1,17; Hbr 13,21; 18,4.

²³ Por. A. van den Born, jw. H. Schlier: Amen. W: TWNT B. I s. 339—342. A. Jankowski, jw.

²⁴ Por. A. Durand, jw.

²⁵ Por. C. K. Barrett, jw. T. Zahn, jw. s. 143.

to ujrzałem i daję świadectwo, że On jest Synem Bożym” (J 1, 32—34)²⁶. Ta wypowiedź ma zastąpić historię chrztu podaną przez synoptyków. Autor czwartej Ewangelii nie wspomina wprost o chrzcie Jezusa, jak to uczynili synoptycy, lecz łączy historię chrztu z Duchem zstępującym²⁷, ponieważ nie sprowadza on roli Jana Chrzciciela ani do rangi poprzednika²⁸, ani przygotowującego drogę Jezusowi, jak to podali synoptycy, ale Chrzciciel u Jana jest tylko świadkiem. Dlatego Jan wspominając o chrzcie (1, 26. 28. 31. 33; 3, 13; 10, 40), podaje tylko sam znak rozpoznawczy — Ducha zstępującego z nieba, który ma objawić Jezusa (J 1, 31—33). W konsekwencji z Janowej Ewangelii wypadło imię „Chrzciciel”, który nie był światłością, ale miał tylko świadczyć o światłości, jaką był Jezus (J 1, 6 n)²⁹. To stwierdzenie można poprzeć tezą, że centralnym punktem Janowej Ewangelii jest tajemnica osoby Jezusa, Jego objawienie się jako odwiecznego Syna Bożego. Liczne epizody czwartej Ewangelii mają tylko jeden temat — osobę Jezusa, Jego istnienie przed poczęciem, relację wobec Ojca, przyjsie na świat, działalność w świecie i powrót do Ojca³⁰. Dlatego Jan nie widział konieczności i nie chciał opisywać chrztu Jezusa, co mogłoby pomniejszyć Jego godność i ukazać pewną zależność od Chrzciciela. Teofanię z otwarciem nieba, głosem i Duchem, przedstawioną przez synoptyków przy chrzcie, Jan zastąpił opisem Ducha, który jak gołębica zstąpił z nieba i spoczął na Jezusie. Ten opis ma świadczyć, że Jezus jest Synem Bożym (w. 34). Ewangelista uzyskał zamierzony efekt; Chrzciciel zaświadczył o boskim pochodzeniu Jezusa, a to zatwierdził Bóg przez zstępującego Ducha. Dlatego też nie opisywał autor czwartej Ewangelii samej historii chrztu. Opisali go synoptycy i połączyli z otwarciem nieba i głosem Boga, natomiast Jan w swej relacji objawiającej osobę Jezusa (1, 32—34) zawarł też w pewnym sensie ideę otwarcia nieba wraz z chrztem, skoro Duch zstąpił z nieba w postaci gołębicy³¹. Samą ideę otwarcia nieba autor przesunął na koniec pierwszego rozdziału (1, 51), przez co pragnął zaakcentować jakąś prawdę o naturze osoby Jezusa³². Tak więc idea „otwarcia nieba” z logionu 1, 51 jest też nie-

²⁶ Niektóre warianty tekstów mają „wybraniec Boga” (*eklektos*), zamiast „Syn Boży”. Do takich należą: Kodeks Synaicki i niektóre przekłady syryjskie. Te jednak świadectwa nie wystarczają, aby można było przyjąć ten wariant. Por. E. Schick, jw. s. 29.

²⁷ Por. Mt 3,16; Mk 1,10; Łk 3,12.

²⁸ Nawet już Marek sprowadza rolę Chrzciciela do rangi poprzednika, cytując tylko słowa Chrzciciela odnośnie do P. Jezusa po nim przychodzącego. Por. E. Trocmé: La formation de l'évangile selon Marc. Paris 1963 s. 45, 165.

²⁹ Por. R. Bultmann: Das Evangelium des Johannes. Kritisch-exegetisches Kommentar über das Neue Testament. Göttingen 1959 s. 65.

³⁰ Por. A. Wikenhauser: Einleitung in das Neue Testament. Leipzig 1964 s. 214 n.

³¹ Autor czwartej Ewangelii, słowami Jana Chrzciciela, że Jezus będzie chrzczył Duchem św., implicite mówi także o chrzcie Jana z wody jako czymś przeciwstawnym do chrztu Duchem św. Jeśli już jest mowa o chrzcie Jana, to można przypuszczać, że w tym miejscu miała być także mowa o chrzcie Jezusa, który łączył się z teofanią i otwarciem nieba. Por. T. Zahn, jw. s. 126 n. F. Tillmann, jw. s. 71. H. Windisch, Angelophanien, jw. s. 224. A. Durand, jw. s. 40. Zstępowanie Ducha jako gołębicy na kogoś w Starym Testamencie oznaczało, że ten jest Mesjaszem, a tego chciałby uniknąć autor czwartej Ewangelii. Por. Iz 11,1 n.; 42,1; 61,2. M. J. Lagrange, jw. s. 42. A. Wikenhauser, Das Evangelium nach Johannes. Regensburg 1957 s. 66.

³² Por. H. Windisch, Joh. 1,51, jw. s. 201.

wyraźnie wspomniana w w. 32—34, gdzie Chrzciciel prezentuje Jezusa jako Syna Bożego.

Posiadamy także wiele pokrewnych wypowiedzi w samym pierwszym rozdziale odnośnie tytułu Jezusa. W logionie chodzi o tytuł „Syn Człowieczy”, który w tym miejscu jest po raz pierwszy użyty w Ewangelii Janowej. Jan, używając tego tytułu na samym końcu rozdziału i w tak uroczystej formule, jakby kłamrą zamknął wszystkie poprzednie³³. W prologu tytułem Jezusa jest *Logos* — Słowo, które sprawia, że stajemy się dziećmi Bożymi³⁴. Do tytułu „Słowo” jest dołączony drugi — „Światło”, które swym objawieniem ma oświecać każdego człowieka. „Słowo” jest wieczne, równe Bogu i u Boga (w. 1—2). Jest ono sprawcą wszystkiego, co się stało na ziemi i pośrednikiem między Bogiem i ludźmi³⁵, a także przyczyną wszelkiego życia i światłością oświecającą każdego człowieka (w. 4—5). O tym powinien świadczyć Chrzciciel (w. 7—9). Słowo (w. 14), podobnie jak obłok Starego Testamentu, znak obecności Jahwe wśród wyznawców żydowskich, zamieszkało wśród wyznawców Nowego Przymierza w tym celu, aby oni stali się dziećmi Bożymi³⁶.

Następne tytuły dane Chrystusowi autor Ewangelii zgrupował wokół świadectwa Chrzciciela o Jezusie, aby je wszystkie razem przedstawić gminie chrześcijańskiej. Podaje jeszcze tytuły: Baranek Boży (w. 29. 36), chrzczący w Duchu św. (w. 33), wybrany Boży (w. 34)³⁷, Mesjasz (w. 41), o którym pisał Mojżesz w Prawie i Prorocy (w. 45), Rabbi (w. 38. 49) oraz Syn Boży (w. 34. 49) i Król Izraela (w. 49).

Te wszystkie tytuły wypowiadają inni; będą to Jan Chrzciciel, bądź też uczniowie. Dopiero tytuły wypowiedziane przez Natanaela „Rabbi, Ty jesteś Synem Bożym, Ty jesteś Królem Izraela” Jezus potwierdza, chwalać wiarę Natanaela, a na zakończenie sam sobie daje nowy tytuł — „Syn Człowieczy” — co Jan przedstawia na końcu, jako ukoronowanie wszystkich tytułów podanych przez innych o Chrystusie³⁸. Jeszcze w prologu Jana występują takie nazwy Jezusa, jak: „Jednorodzony”, „Życie i Światło”, które nie są w ścisłym słowa znaczeniu tytułami³⁹. Niektóre z nich określają tylko funkcje lub w przybliżeniu podają, kim mógł być

³³ Por. F. Rosłaniec, jw. s. 139.

³⁴ Zob. J 1,12. 16. Ideą centralną prologu i całej Ewangelii jest wiara w Jezusa — Syna Bożego. Por. F. Gryglewicz: Prolog Ewangelii i pierwszego listu św. Jana. *RBL* 11(1958) s. 20—22. J. Stępień: Idea centralna prologu Ewangelii św. Jana. W: Ze współczesnej problematyki biblijnej. Lublin 1961 s. 82.

³⁵ *Logos* jest przedstawione na wzór Rdz 1,1, jako wejście Boga w sprawę światła, a także jest hipostazą Mądrości ze Starego Testamentu, a nie wpływem gnozy. Por. J. Jeremias: Słowo objawiające. W: Biblia dzisiaj. Pod red. J. Kudasiwicza. Kraków 1961 s. 312. F. Gryglewicz: Niezwyčajne szczegóły w Ewangelii św. Jana. *RTK* 1966 z. 1 s. 97. Tenże: Duchowy charakter Ewangelii św. Jana (Sprawy Biblijne 20). Warszawa 1969 s. 27—39. R. Schnackenburg: *Logos-Hymnus und johanneische Prolog*. *BZ* 1 (1957) s. 87 n.

³⁶ Por. Wj 40,34—38; J 1,12.14. J. Stępień, jw. s. 84 n.

³⁷ Lekcja u J 1,34 z (*eklektos*) „wybrany Boga” nie jest pewna. Tę lekcję posiada tylko Kodeks Synaicki i najstarsze przekłady syryjskie i łacińskie. Przyjmują ją tacy autorzy jak: H. Windisch, Angelophanien, jw. s. 218 i M. E. Boismard, jw. s. 47. Powyższa lekcja nie jest pewna, dlatego raczej przyjmujemy lekcję z „Syn Boży” (*ho huios tou theou*) za E. Nestle, jw. s. 232. Por. F. Gryglewicz, Duchowy charakter, jw. s. 40.

³⁸ Por. H. Windisch, Angelophanien, jw. s. 218.

³⁹ Por. E. Schick, jw. s. 32.

Jezus, że On chrzci Duchem św., że o Nim pisał Mojżesz i Prorocy, że jest synem Józefa, a także światłem i życiem samym.

Do tytułów w ścisłym znaczeniu, zgrupowanych w najbliższym kontekście logionu J 1, 51, należy tytuł „Baranek Boży”, jaki dał Jezusowi Chrzciciel (w. 29. 36). Tytuł ten, dwa razy użyty, nawiązuje do prorocstwa Izajasza i jego słów o Słudze Jahwe cierpiącym oraz do baranka paschalnego prowadzonego na zabicie, dźwigającego grzechy wielu i wstawiającego się przez swą ofiarę za grzesznikami⁴⁰. Już na samym wstępie Ewangelii Jana w tytule „Baranek Boży” jest podane całe dzieło zbawcze Jezusa łącznie z Jego męką. Ten obraz baranka stawia przed naszymi oczyma scenę z Kalwarii (19, 36), a przy tym nie jest wykluczone, że autor Ewangelii w świetle ostatnich zdarzeń z życia Jezusa, których był świadkiem, wkłada w usta Chrzciela tytuł „Baranka Bożego” gładzącego grzechy świata, robiąc aluzję do Sługi Jahwe, który został powołany przez Boga, aby był przymierzem między Bogiem a ludźmi, światłością narodów, bo na Nim spocznie Duch Pana⁴¹. O tym wcześniej już mówił Jan w hymnie o logosie, nazywając Jezusa odwieczną światłością ludzi (w. 5—9) oraz wtedy, kiedy Chrzciciel połączył tytuł Baranka Bożego gładzącego grzechy świata z Duchem, który jak gołębicą zstąpił z nieba i spoczął na Nim⁴². Te tytuły zatem w szczególny sposób łączą się z prorocstwem Izajasza o mesjańskim Słudze Jahwe. Z tymi tytułami połączone są jeszcze inne, jakie Jezusowi dają uczniowie. Andrzej i jego towarzysze nazywają Jezusa *Rabbi* (w. 38), co ewangelista tłumaczy Grekom przez „nauczycielu”. Termin „*Rabbi*” posiada tutaj specjalne znaczenie, ponieważ jest zachowany w aramajskiej formie⁴³, co nieraz było zastępowane słowem „Panie” (*Kyrie*)⁴⁴. W naszym wypadku chodziłoby o nauczyciela, który z powagą, na wzór rabinów i uczonych w Piśmie, interpretowałby Prawo Boga. Ten tytuł *Rabbi*, ale już bez interpretującego „nauczycielu”, dodaje Jezusowi Natanael. Jest przekonany do Jezusa Jego wszechwiedzą i dobrocią. Podwójnym tytułem „Syn Boży i Król Izraela” wyznał mesjańską godność przez dwukrotne „Ty jesteś”, wzmacniając przedstawioną treść oraz jej niezwykłość⁴⁵. Oba te tytuły mają potwierdzać spostrzeżenie Filipa, że Jezus jest zapowiedzianym przez Pismo św. Mesjaszem (w. 45). „Król Izraela” jest tytułem religijnym Mesjasza, wolnym od tendencji mesjańsko-politycznych, jakim był termin „Król Żydowski”⁴⁶. Frapującym jest tytuł „Syn Boży”, którego ówczesni nie używali jako określenia mesjańskiego⁴⁷. Ewangelista zamierzał tu uniknąć pojęć politycznych Mesjasza, dla-

⁴⁰ Por. Iz 53,7.12 n.; Wj 12,3 n. F. Gryglewicz, Duchowy charakter, jw. s. 40—54. Tenże, Niezwyčajne szczegóły, jw. s. 97. M. E. Boismard: Agneau de Dieu. VTB s. 18. H. Strąkowski: Chrystus — Baranek w Piśmie Świętym. Lublin 1961 s. 27—35, 112—115.

⁴¹ Por. Iz 42,1—6. C. Traets, jw. s. 124.

⁴² Por. Iz 11,1 n.

⁴³ Autor Ewangelii zachowując semickie brzmienie rabbi, chciał podkreślić pierwotną formę i autentyczność samej rozmowy. Zob. M. J. Lagrange, jw. s. 45.

⁴⁴ Por. Mt 8,2.6.8 i inne. J. Nelis: Rabbi. W: H. Haag, jw. s. 1441.

⁴⁵ Por. Mt 11,3; 14,28; 16,16; Mk 3,11; a zwłaszcza J 4,19; 6,69; 8,53; 10,24; 11,27. R. Schnackenburg: Das Johannesevangelium, jw. s. 316.

⁴⁶ Por. J 18,33.39; 19,3.19.21.

⁴⁷ StrBill, jw. B. III s. 15—20. G. Dalman: Die Worte Jesu. Leipzig 1898 s. 223.

tego mówi o Królu Izraela i o Synu Bożym. Wprowadza religijne znaczenie⁴⁸, dołączając do tytułu „Król Izraela” termin „Syn Boży”. W podobny sposób postąpił autor Ewangelii przy wyznaniu Marty (11, 27 n), gdzie do określenia „Mesjasz” jest dołączony tytuł „Syn Boży”, który ma przyjść na świat. Jest więc tutaj zachowany starotestamentowy charakter mesjańsko-religijnego tytułu „Król Izraela” z perspektywą na pogłębienie jego treści poprzez tytuł „Syn Boży”⁴⁹. Wprost o Jezusie Mesjaszu wcześniej mówił Andrzej do swego brata Szymona, co ewangelista także podaje jako ważne określenie po aramajsku i tłumaczy dla czytelników na grecki: „Znaleźliśmy Mesjasza, to znaczy Chrystusa” (w. 41). Mesjanizm Jezusa potwierdza Filip przy spotkaniu z Natanaelem słowami: „Znaleźliśmy tego, o którym pisał Mojżesz w Prawie i Prorocy — Jezusa — syna Józefa z Nazaretu” (w. 45). W tym wypadku Mojżesz, Prawo i Prorocy są wyrazicielami Starego Testamentu⁵⁰, mówiącego o Mesjaszu. Tak więc w całym pierwszym rozdziale Ewangelii Janowej mamy do czynienia z terminami mesjańskimi Jezusa. Do uzupełnienia tych tytułów możemy jeszcze podać określenia, jak: Jednorodzony, pełen łaski i prawdy (w. 14), światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka (w. 9) oraz opisową charakterystykę osoby Jezusa świadcząca o Jego mesjańskim posłannictwie. Do takich opisów określających Jezusa należą: wypowiedzi Chrzciciela, uczniów i samego Jezusa. Chrzciciel mówi, że Jezus go przewyższał godnością i był wcześniej od niego (w. 15. 30), że z pełni Jezusa wszystkośmy otrzymali (w. 16), przez Niego przysły Prawda i Łaska (w. 17), On Jednorodzony przebywa u Boga i o Bogu poucza ludzi (w. 18). Chrzciciel nie jest godzien nawet odwiązać rzemyka u Jego sandałów (w. 27), ale widzi Ducha, który zstąpił na Jezusa, który z kolei chrzci Duchem Świętym (w. 33). Jezus, jako mający władzę, zmienia imię Szymona na *Kefas*, czyli Piotr, a także posiada niezwykłą znajomość ludzi, co widać na przykładzie Natanaela (w. 47—48).

Podane określenia o Jezusie nie są ściśle tytułami mesjańskimi, ale tylko relacjami o Jezusie, pokazującymi Go wyraźniej jako Mesjasza. H. Windisch⁵¹ stara się wykazać, że tytuły mesjańskie w 1, 29—51 są coraz wznioślejsze. Trudno w tym wypadku mówić o nich, jako o bardziej i mniej godnych, zresztą zależy wszystko od tego, jakie będziemy w tym wypadku stosowali kryteria. Koroną tych tytułów miał być „Syn Człowieczy”, wypowiedziany przez samego Jezusa.

Wszystkie te tytuły i relacje opisowe o Mesjaszu, zebrane w pierwszym rozdziale Ewangelii Janowej, są programowe i zrozumiałe staną się dopiero później, przy czytaniu całej Ewangelii⁵². Na kanwie opisu Ewangelii należy je interpretować podobnie, jak zapowiedzianą śmierć Jezusa

⁴⁸ Por. J 6,69 — „Święty Boga”.

⁴⁹ Por. J 20,31. F. Tillmann, jw. s. 76 n.

⁵⁰ Por. Łk 16,29,31; 24,27; Dz 26,22; 28,24. Jeśli zaś chodzi o „Prawo i Proroków”, to por. Mt 5,17; 7,12; 11,13; 22,40; Łk 16,16; 24,44; Rz 3,21.

⁵¹ H. Windisch, Angelophanien, jw. s. 218.

⁵² Por. F. Gryglewicz: Faryzeusze a Janowy Kościół. *ZNKUL* 14 (1971) z. 2 s. 37. Tenże, Duchowy charakter jw. s. 94—96. Tenże: Dwie wzmianki o chrzcie w Ewangelii św. Jana. *CT* 37 (1967) s. 66 n. O. Cullmann: *L'Evangile Johannique et l'Histoire du Salut*. *NTS* 11 (1965) s. 113—118.

i zmartwychwstanie⁵³. Tę samą regułę należałoby także zastosować do ostatniego, też niezrozumiałego, bo po raz pierwszy użytego tytułu „Syn Człowieczy” (w. 51), w gradacji najważniejszego, biorąc pod uwagę osobę wypowiadającą. To nie jest już Chrzciciel przedstawiający Jezusa, czy uczniowie wierzący w Jezusa i określający Go dlatego tytułami mesjańskimi, ale sam Jezus nadaje sobie tytuł „Syn Człowieczy”.

Tak więc mesjański tytuł „Syn Człowieczy” łączy się z innymi, znajdującymi się w najbliższym kontekście, jakim jest rozmowa Jezusa z Natanaelem i jak klamra spina wszystkie inne tytuły mesjańskie. Należy przy tym zauważyć, że w bezpośredniej rozmowie, kiedy Natanael daje Jezusowi tytuły mesjańskie: Syn Boży i Król Izraela, Jezus nie broni się przed nimi, ale potwierdza je⁵⁴ i do tego dodaje nowy, „Syn Człowieczy”.

Jak wynika z omawianej problematyki tytułów w pierwszym rozdziale Ewangelii Janowej, logion 1, 51, ze względu na tematykę „otwarcia nieba”, a tym bardziej na tytuł „Syn Człowieczy”, łączy się z najbliższym kontekstem, tzn. z rozmową Natanaela i Jezusa, a także z całym pierwszym rozdziałem, którego określenia mesjańskie wraz z prologiem nacechowane są kolorystyką biblijną Starego Testamentu⁵⁵.

3. BUDOWA I TREŚĆ KONTEKSTU

Logion 1, 51 tkwi w kontekście rozmowy Jezusa z Natanaelem, ale jest również zakończeniem pierwszego rozdziału Ewangelii Janowej. W tym jednym rozdziale autor umieścił: wstępną część — prolog — historię i rolę Jana Chrzciciela, pierwsze spotkanie i powołanie uczniów. W rozdziale tym zawarta jest wielowarstwowa tematyka, jak i duża rozpiętość czasu. Poczynając od pierwszych wierszy prologu zauważamy podobieństwo do pierwszej księgi Starego Testamentu i jej pierwszych słów o stworzeniu i wieczności przed stworzeniem. W Starym Testamencie opis stworzenia jest umieszczony dużo wcześniej przed historią Izraela, a w prologu Jana tak opis stworzenia, jak i historia zbawienia związana z odwiecznym Logosem, są ze sobą bardzo ściśle powiązane⁵⁶. Stworzenie świata w prologu jest opowiedziane na nowo, lecz w świetle Wcielonego Logosu, którego historia zbawcza tu zapoczątkowana rozwinie się w całej Ewangelii⁵⁷. Jak Mądrość Boża spełniła zasadniczą rolę przy stworzeniu

⁵³ Zresztą i sam prolog jest też streszczeniem całego życia Chrystusa — Logosu. Autor podaje atrybuty Jezusa, które dopiero później rozwinie w całej Ewangelii. Zob. J. Drozd: Z rozważań nad prologiem czwartej Ewangelii. *HD* 28 (1959) s. 350.

⁵⁴ Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, jw. s. 317.

⁵⁵ H. Langkammer: Wokół współczesnej problematyki „Pieśni o Logosie” w prologu Jana. *RTK* 1970 r. 17 z. 1 s. 105—112. Tam jest podany i omówiony problem budowy hymnu o Logosie. Nie zaprzeczając kolorystyce żydowskiej i podobieństwu prologu do tematyki synoptyków, dawniej opowiadano się za gnościckim pochodzeniem duchowej postaci Jezusa w prologu. Do tego przyznaje się również J. Jeremias, jw. s. 312 n. W. Soltau: *Das vierte Evangelium in seiner Entstehungsgeschichte* dargelegt. Heidelberg 1916 s. 18; O. Cullmann, jw. s. 119 n. mówi, że prolog jest szczytem realizacji planu Bożego, który okaże się dopiero później.

⁵⁶ Por. O. Cullmann, jw. s. 120.

⁵⁷ Por. Tamże. W. Eltester: *Der Logos und sein Prophet. Fragen zur heutigen Erklärung des Johanneischen Prologs*. W: *Apophoreta. Festschrift R. Haenchen*. Berlin 1969 s. 120—130.

świata, tak Logos poza partycypacją przy stwarzaniu, przede wszystkim ma spełniać zbawczą rolę wśród ludzi⁵⁸. Prolog jest zarazem hymnem wysławiającym dar Boga, w którym została objawiona Jego chwała. J. Jeremias⁵⁹ nie chciałby w prologu widzieć zawartych prawd dogmatycznych, jak: preegzystencja Logosu — Jezusa, czy Jego Wcielenie. Przecież autor czwartej Ewangelii opisał ten hymn już po całym życiu Jezusa, po Jego zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu. Umieszczając ten hymn na samym początku zastąpił tym samym synoptyczny opis wcielenia i narodzenia Pana, za czym także opowiada się J. Jeremias⁶⁰. Raz odrzuca wartości dogmatyczne dotyczące wcielenia i preegzystencji zawarte w hymnie, a z drugiej strony twierdzi, że prolog zastępuje właściwy opis wcielenia i dzieciństwa Jezusa u synoptyków.

Logos jest także pośrednikiem w stworzeniu (w. 3. 10), a przez to posiada zwierzchnictwo i prawo nad wszystkimi ludźmi⁶¹. Jest on światłością nowego stworzenia (w. 4—5). Dzięki tej światłości niewidomi widzą, a widzący są zaślepieni (J 9, 39)⁶². Następnie ewangelista wprowadza Jana Chrzciciela mającego świadczyć o Chrystusie (w. 6—8), ale zaznacza, że tego świadka i jego roli nie można porównywać z wielkością odwiecznego Mistrza (w. 8. 15), po czym wraca znow do określenia Logosu jako światłości świata (w. 8 n), która swym objawieniem oświeca każdego człowieka⁶³. Jednak nie wszyscy przyjęli tę światłość (w. 10—11), o czym dobrze wiedział ewangelista, gdyż sam był świadkiem losu Chrystusa od początku Jego działalności publicznej. Tym, którzy Go przyjęli i uwierzyli w Niego, dał dar najwyższy — uczynił ich dziećmi Bożymi (w. 12), a to jest ideą centralną prologu i istotą Nowego Przymierza⁶⁴. W końcu prologu (w. 14—18) wreszcie jest przedstawione wyznanie wiary we Wcielenie Słowa Bożego, Jego przebywanie wśród ludzi i Jego chwała, jaką otrzymał od Ojca. Od tego Logosu wszyscy otrzymują łaski im potrzebne (w. 16).

Podsumowaniem dotychczasowej tematyki jest podanie sensu objawienia, jakim jest Chrystus (w. 17—18). On przewyższa starotestamentowe Prawa⁶⁵. W Nim objawił się w pełni sam Bóg, który stał się widzialny w swym Jednorodzonym Synu dla wszystkich wierzących, co podkreśla absolutny i uniwersalny charakter chrześcijaństwa⁶⁶.

Już w prologu Jan nawiązał do pierwszych słów księgi Rodzaju, a także do Przymierza z księgi Wyjścia⁶⁷. Pierwsze słowa czwartej Ewangelii mają dużo podobieństwa do pierwszych słów księgi Rodzaju. Zaś księga Wyjścia z teofanią na Synaju, gdzie było dane Stare Przymierze, jest tłem całej czwartej Ewangelii, a szczególnie prologu, gdzie Sło-

⁵⁸ Por. F. Gryglewicz, Duchowy charakter, jw. s. 38.

⁵⁹ J. Jeremias, jw. s. 306.

⁶⁰ Tamże, s. 306 n.

⁶¹ Por. R. Schnackenburg, Logos-Hymnus, jw. s. 80—85.

⁶² Por. J. Jeremias, jw. s. 308.

⁶³ O tym, że światłość świata należy rozumieć jako objawiające Słowo, świadczy J 3,19 n.

⁶⁴ Ewangelista dalej tłumaczy dziecięstwo Boże poprzez dualizm przeciwstawiający synostwo ziemskie boskiemu. Por. J. Stępień, jw. s. 83,90.

⁶⁵ Por. Wj 33,15 n.; 34,9.

⁶⁶ Por. J. 14,9. J. Jeremias, jw. s. 311 n.

⁶⁷ Por. F. Gryglewicz, Duchowy charakter, jw. s. 27—38. J. Jeremias, jw. s. 301—315.

wo Wcielone okazuje się pośrednikiem Nowego Przymierza w przeciwieństwie do Mojżesza — pośrednika Starego Przymierza.

Omawiając dalszy ciąg pierwszego rozdziału czwartej Ewangelii opowiadamy się za racjami struktury literackiej, jakie przedstawił M. E. Boismard⁶⁸, który podzielił całość J 1, 19—2, 11 na siedem części, które odpowiadałyby siedmiu dniom, być może znów na wzór starotestamentowego dzieła stworzenia⁶⁹. Taki podział sam się narzuca czytelnikowi, skoro zwróci uwagę na częste używanie przez autora słowa „nazajutrz”⁷⁰. Dzięki temu zauważamy następujący podział: 1 dzień — świadectwo Jana Chrzciciela przed Żydami (1, 19—28), 2 dzień — świadectwo Jana Chrzciciela o Jezusie Baranku Bożym (1, 29—34), 3 dzień — powołanie Andrzeja i jego towarzysza (1, 35—39), 4 dzień — powołanie Szymona — Piotra (1, 40—42), 5 dzień — powołanie Filipa (1, 43—46), 6 dzień — powołanie Natanaela (1, 47—51), 7 dzień — gody i cud w Kanie (2, 1—11).

Pierwszy rozdział Ewangelii Jana nie tylko został rozplanowany poprzez zdarzenia faktycznie dokonujące się w siedmiu dniach, ale także przez paralelne przedstawione poszczególne dni.

Pierwszy dzień (1, 19—28) można określić jako przeciwstawny do dnia drugiego (1, 29—34). W pierwszym dniu Chrzciciel wyznaje przed Żydami, że nie jest Mesjaszem, ale tylko sługą, przygotowującym przyście Mesjasza. W drugim zaś dniu Chrzciciel pozytywnie przedstawia Mesjasza i okazuje Go światu, dając Mu mesjańskie tytuły: Baranek Boży, który gładzi grzechy świata, przewyższa Chrzciciela godnością, był wcześniej od niego, chrzci Duchem Św. i jest Synem Bożym.

Dostrzegamy również paralelne przedstawienie następnych czterech dni traktujących o powołaniu uczniów Pana: Andrzeja i jego towarzysza (1, 35—39), Szymona Piotra (1, 40—42), Filipa (1, 43—46) i Natanaela (1, 47—51). W tych urywkach widać schematyzm potwierdzony szczególnie przez użycie słów: „widzieć” i „pójść”, które powracają w każdym spotkaniu Jezusa z pierwszymi Jego uczniami, a nawet z Janem Chrzcicielem.

I tak Jezus ujrzał uczniów idących za Nim w trzecim dniu (1, 38), a na ich pytania, gdzie mieszka, odpowiedział: „chodźcie i zobaczcie” (1, 39) i już odtąd ci uczniowie zostali przy Jezusie. W następnym dniu Andrzej przyprowadza do Jezusa swego brata Szymona, na którego Jezus wejrząwszy nadał mu imię Kefas i zaliczył go do grona swych uczniów.

Piąty dzień, w którym Jezus powołał Filipa, jest bardzo podobny nawet przez swoją budowę do dnia czwartego — powołania Szymona — Piotra⁷¹. Jak Andrzej spotkał Szymona, tak Filip spotyka Natanaela. Andrzej rzekł: „Znaleźliśmy Mesjasza”, to samo powiedział Filip, lecz nieco innymi słowami: „Znaleźliśmy Tego, o którym pisał Mojżesz w Prawie i Prorocy”. Na niedowierzania Natanaela Filip używa tej samej formuły, jakiej użył Jezus wobec Andrzeja i jego towarzysza „chodź i zobacz”.

W dalszym ciągu, ale już przy powołaniu Natanaela, mamy znów podobieństwo do czwartego dnia, w którym jest mowa o powołaniu Szy-

⁶⁸ M. E. Boismard, *Du baptême*, jw. s. 14—24.

⁶⁹ Por. E. B. Allo: *L'Évangile spirituel de saint Jean*. Paris 1944 s. 75 n.

⁷⁰ Zob. J 1,29.35.43. Por. J 2,1.

mona. W jednym i drugim wypadku występuje Jezus, który ujrzał tak Piotra, jak i Natanaela. Piotrowi przy tym dał nowe imię, a Natanaela nazwał prawdziwym Izraelitą, w którym nie ma podstępu.

Nie mogą być także przypadkowe podobieństwa paralelne między dniem drugim (1, 29—34), gdzie jest mowa o świadectwie Chrzciciela o Jezusie, i dniem szóstym (1, 47—51), gdzie jest mowa o powołaniu Natanaela⁷². Oba te opisy mają cechy wizji niebieskiej. W obu wypadkach jest podkreślona wiara w mesjańską misję Jezusa, połączona z widzeniem. Tę wiarę afirmuje tak Chrzciciel, jak i Natanael. Jest tam także wzmianka o Izraelu (1, 31—49), co bardzo rzadko występuje w czwartej Ewangelii. Także w obu wypadkach spotykamy wyznanie wiary: Chrzciciel nazywa Jezusa Synem, wybrańcem Bożym, co odpowiada wyznaniu wiary Natanaela: „Ty jesteś Synem Bożym, Ty jesteś Królem Izraela”. W tym zestawieniu są odpowiedniki teologiczne. W zdarzeniu z Chrzcicielem chodzi o ukrytą wzmiankę o chrzcie Jezusa, co łączy się z logionem 1, 51 przez podobieństwo teofanii otwartych niebios, jaka miała miejsce z okazji chrztu.

Po omówieniu dalszego kontekstu i całej budowy pierwszego rozdziału należy dokładniej zapoznać się z najbliższym kontekstem, to znaczy ze spotkaniem Natanaela z Jezusem (1, 47—51).

Spotkanie Jezusa z Janem Chrzcicielem, a także powołanie pierwszych uczniów: Andrzeja, jego towarzysza i Piotra, na pewno miało miejsce w Judei nad Jordanem, gdzie przebywał Chrzciciel i to było powołanie uczniów Chrzciciela. Później spotkanie i powołanie Filipa zdaje się miało miejsce w drodze do Galilei (1, 43)⁷³, podobnie rzecz się miała z powołaniem Natanaela, ale już cud w Kanie miał miejsce w Galilei. Podczas tych spotkań i powołań musiało upłynąć dużo czasu, biorąc pod uwagę także przejście Jezusa z Judei do Galilei, gdzie miał miejsce pierwszy cud. Wynikałoby z tego, że autorowi czwartej Ewangelii nie zależało tyle na czasie i topografii, ile chciał po prostu przez sześć kolejnych dni wprowadzić Jezusa w publiczne nauczanie.

Filip został powołany przez Jezusa, uwierzył w Niego, a następnie spotkał Natanaela (w. 45), który prawdopodobnie pochodził z Kany w Galilei, o którym wzmiankuje tylko czwarta Ewangelia⁷⁴. Filip zapewnił Natanaela, że on i jego towarzysze znaleźli Jezusa i uwierzyli w Niego jako Mesjasza — słowami: „Znaleźliśmy tego, o którym pisał Mojżesz w Prawie i Prorocy — Jezusa, Syna Józefa z Nazaretu” (1, 45)⁷⁵. Zapewne Natanael, jak i poprzednio wspomniani uczniowie, należał do grona poszukujących Mesjasza. Dlatego zdziwił się, gdy usłyszał, że Mesjasz ma być synem Józefa i to z Nazaretu, ponieważ wszyscy Żydzi spo-

⁷¹ Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, jw. s. 313.

⁷² Por. M. E. Boismard, *Du baptême*, jw. s. 17 n.

⁷³ Można przyjąć ten wariant biorąc pod uwagę, że Filip pochodził z Betsaidy w Galilei. Por. J 12,21. F. Tillmann, jw. s. 75; M. J. Lagrange, jw. s. 50.

⁷⁴ Nie ulega wątpliwości, że Natanael przynależał do kręgu bliskich uczniów Jezusa (J 21,2), ale kim on był? Na to pytanie trudno odpowiedzieć. Ta sprawa zostaje otwarta, chociaż starano się utożsamiać go z Bartłomiejem. Por. Mk 3,18; Dz 1,13. A. Durand, jw. s. 50 n. E. Schick, jw. s. 32 n.

⁷⁵ Mojżesz, Prawo i Prorocy w tym wypadku oznaczają całe Pismo św., zapowiadające przyjście Mesjasza. Co do Mojżesza: Łk 16,29,31; 24,27; Dz 26,22; 28,23. Co do Prawa i Proroków: Mt 5,17; 7,12; 11,13; 22,40; Łk 16,16; 24,44; Rz 3,21.

dziewali się Mesjasza narodzonego w Betlejem⁷⁶. W ironicznym pytaniu Natanaela: „Czy może być coś dobrego z Nazaretu” jest zawarta wątpliwość tak co do godziwości miasta Nazaret, jak i do walorów mesjańskich kogoś, kto pochodził z takiego nie znaczącego miasta. Pochodzenie Mesjasza z takiego miasta wywołuje nawet zgorszenie w Natanaelu, ale wiara, jaką budzi swoją osobą i słowem sam Jezus, przewycięża wszelkie wątpliwości. Filip níc nie tłumaczy Natanaelowi, aby rozproszyć jego wątpliwości, ale po prostu prowadzi go do Jezusa, wierząc, że spotkanie zrobi swoje (J 1, 47—51). Gdy Jezus ujrzał zbliżającego się Natanaela, powiedział o nim: „Oto prawdziwy Izraelita, w którym nie ma podstępu”. Przymiotnik „prawdziwy” oznacza, że Natanael jest godny nazwy, którą dał mu Pan i ona odpowiada rzeczywistości. Należy tłumaczyć to wyrażenie Jezusa w sensie: „Oto człowiek prawdziwie godny nazywać się Izraelitą”⁷⁷. Człowiek zaś godny nazwy prawdziwego Izraelity to taki, który poznał i wyznał Jahwe jako prawdziwego Boga i został Mu wierny⁷⁸. Taki właśnie sens wzmacnia określenie Jezusa, że Natanael jest prawdziwym Izraelitą: „w którym nie ma podstępu” i kłamstwa w sensie religijnej wierności Bogu⁷⁹ i posiada ducha przygotowanego i otwartego, aby zobaczyć, poznać i przyjąć Boga⁸⁰.

Tak uroczyste i pełne pochwały określenie Natanaela wywołało w nim zdziwienie i pytanie: „Skąd mnie znasz”. Odpowiedź Jezusa jeszcze bardziej zaskoczyła Natanaela, gdyż nie była to wypowiedź ogólna na jego temat, ale bardzo konkretna, sprowadzająca się do jego osobistych, niedawnych przeżyć: „Zanim cię zawołał Filip, gdy byłeś pod drzewem figowym, poznałem cię” (w. 48). Przez taką odpowiedź Jezus potwierdził, że rzeczywiście nie tylko rozpoznał On prawość charakteru Natanaela, ale znał stan jego duszy i myśli. Zapewne robi tu Jezus aluzję do tajemniczego czynu w życiu Natanaela, którego świadkiem mógł być sam Bóg. O jaki fakt z życia Natanaela chodziło, trudno nam będzie się dowiedzieć, niemniej wiadomo, że rabini i uczeni w Piśmie chętnie wybierali miejsce samotne pod drzewem dla studium nad Torą⁸¹. To mogło być argumentem, że Natanael należał nie tylko do grupy poszukujących Mesjasza, ale i do uczonych w Piśmie. Skoro Natanael zrozumiął, że Jezus zna jego myśli, wyznał wiarę w Jezusa słowami: „Rabbi, ty jesteś Synem Bożym, ty jesteś Królem Izraela”. Skąd wzięły się tak spontaniczne ty-

⁷⁶ Por. J 6,42; 7,41. Żydzi na pewno znali prorocstwo Mich 5,1 n, które mówiło o narodzeniu się Mesjasza w Betlejem, natomiast miasto Nazaret nawet nie występuje w Starym Testamencie.

⁷⁷ Por. Gutbrot: *Israël. TWNT B. III s. 360 n. M. J. Lagrange, jw. s. 50.*

⁷⁸ Por. Iz 44,5 nn.; Ps 22,24; 32,2. Ten pierwszy prawdziwy Izraelita został także powołany przez Jezusa w tym celu, aby się takim okazał przez wyznanie wiary w Mesjasza. Zob. M. de Goedt: *Un Schéma de Révélation dans le Quatrième Evangile. NTS 8 (1961—1962) s. 145.*

⁷⁹ Kłamstwo i podstęp były uważane przez proroków jako niewierność religijna wobec Jahwe. Por. Oz 12,1; Sof 3,12; Jer 9,5; Iz 53,9. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium, jw. s. 315.*

⁸⁰ W Starym Testamencie ideę wierności Bogu i Jego Prawu wyrażano słowami: „widzieć Boga” lub „znać Boga”, co oznaczało łączność z Bogiem. Por. Jer. 31,33 n.; J 1,1—4. M. E. Boismard: *La connaissance dans l'Alliance nouvelle d'après la première lettre de saint Jean. RB 56 (1949) s. 365 n.*

⁸¹ Por. StrBill, jw. B. II s. 371. Drzewo figowe jest także aluzją do drzewa poznania w raju. Por. J. Jeremias: *Die Berufung des Nathanael. Angelos 3 (1928) s. 2—5.*

tuły w ustach Natanaela? Możemy sugerować, że pod drzewem figowym rozważał sprawy przyszłego Mesjasza, Jego prerogatywy jako Syna Bożego i Króla Izraela. Obecnie, gdy Jezus wspomniiał o tych rozmyślaniach, natychmiast wyznał w Jezusie Mesjasza tymi tytułami, o jakich rozpa- miętywał. Zresztą Jezus rozpoznał jego tajemny sekret, a to był jeden z przywilejów proroków, którzy znali rzeczy zakryte, a nawet myśli człowieka⁸². Dlatego należy przyjąć, że Natanael tymi tytułami wyznał w Jezusie Mesjasza zapowiedzianego przez Boga⁸³. Oba te tytuły za- pewne są mesjańskie i wskazują na swe pochodzenie z Ps 2, który opiewa intronizację Mesjasza — Króla Izraela. Tam to Bóg nazywa Mesjasza własnym synem, według formuły starożytnego Wschodu⁸⁴.

Można także ten tekst porównać do słów przy chrzcie Jezusa, przed- stawionym przez synoptyków, gdzie głos z nieba według Ps 2 mówi o Chrystusie: „Ty jesteś mój Syn umiłowany, w tobie mam upodobanie” (Mk 1, 11). Podobnie Natanael rozpoznał w Jezusie Mesjasza, zapowie- dzianego przez Ps 2 i ogłosił Go Synem Bożym⁸⁵, analogicznie do słów przy chrzcie Jezusa, które podali synoptycy. Temu mesjańskiemu wy- znaniu Natanaela Jezus nie zaprzeczył, ale zdziwił się, że dlatego tylko Natanael uwierzył, iż Jezus widział go pod figą. Z dalszej rozmowy na- leży wnosić, że prerogatywy Jezusa jako Mesjasza nie kończą się na wszechwiedzy, a Natanael zobaczy jeszcze większe rzeczy. Ale już tu kieruje swą wypowiedź Jezus do większej liczby osób: „Zaprawdę, za- prawdę mówię wam: Zobaczycie niebo otwarte i aniołów Bożych wstępu- jących i zstępujących na Syna Człowieczego” (1, 51). Co ta zapowiedź ma oznaczać, co Jezus chciał przekazać uczniom? Przy omawianiu tytu- łów zgromadzonych w pierwszym rozdziale Ewangelii Janowej widzie- liśmy, że autor na wstępie zgrupował je, aby później w całej Ewangelii rozwinąć ich znaczenie⁸⁶. Tak było też z imieniem nowym Szymona Kefas, które dopiero później stało się zrozumiałe. Tak również z całej Ewangelii Janowej będziemy usiłowali odczytać znaczenie tego zapowie- dzianego logionu 1, 51 wraz z ostatnim tytułem Syn Człowieczy, jaki samemu sobie dał Jezus.

Z omówionego kontekstu logionu 1, 51 wnioskujemy, że ten logion już od początku należał do przedstawionej rozmowy Natanaela z Jezusem i spełniał końcową rolę opisu wprowadzenia Jezusa jako Mesjasza w ży- cie publiczne. Logion ten zamyka pierwszy rozdział dotychczasowego życia Jezusa. Jest tam zawarta tajemnica Wcielenia, Narodzenia, pierw- szych lat Pana Jezusa, Jego spotkanie z Chrzczicielem, powołanie pierw- szych uczniów. To wszystko gromadzi ewangelista w pierwszym roz- dziale, aby zakończyć logionem J 1, 51.

⁸² Por. wiedzę Elizeusza w 2 Krl 5,24 n. O Jezusie mówią Żydzi: „Jeśli byłby prorokiem, wiedziałby jaka kobieta Go dotyka” (Łk 7,39). Wiedza Jezusa jest równa Bożej, J 3,35; 11,42; 13,3. Jezus wszystko wie o człowieku, J 2,25; 5,42; 6,15.61.64; 10,14.26; 13,11.18.38; 17,12; 21,17. Por. A. Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johannes*, jw. s. 69.

⁸³ Por. Pp 18,19 n. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, jw. s. 317. H. Dickmann, jw. s. 232. A. Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johan- nes*, jw. s. 70.

⁸⁴ Por. 2 Sm 7,14.

⁸⁵ Por. M. E. Boismard, *Du baptême*, jw. s. 104 n.

⁸⁶ Por. A. Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johannes*, jw. s. 68.

Podnoszenie trudności co do braku łączności logionu z najbliższym kontekstem okazuje się niedostateczne, aby wyeliminować go tak z rozmowy Jezusa z Natanaelem, jak i z całego pierwszego rozdziału czwartej Ewangelii. Rozbieżności logionu, gdzie Jezus mówił do wielu osób, a rozmawiał tylko z Natanaelem, można tłumaczyć charakterystycznym zwrotem Jana, który często wstawia ogólne wypowiedzi Jezusa odnoszące się do większej liczby osób, chociaż wiadomo, że rozmawiał tylko z jedną osobą⁸⁷. Zresztą najprawdopodobniej świadkiem rozmowy Jezusa z Natanaelem był Filip i ktoś z uczniów Jezusa, mimo że ewangelista wprost nie wymienia ich podczas tej rozmowy. Także nie sprawia trudności dodatkowy łącznik między w. 50 i 51 — „i mówi jemu” (Natanaelowi), ponieważ ewangelista takiej wzmianki używa⁸⁸, aby tylko podkreślić osobę rozmówcy. Również zwrócenie się Jezusa do Natanaela słowami: „większe rzeczy zobaczysz” (w. 50) odpowiada temu, co Mistrz powiedział w logionie 1, 51 do wszystkich: „zobaczycie niebo otwarte i aniołów Bożych”, a to łączy rozmowę Natanaela z wypowiedzią Jezusa skierowaną do wszystkich. Co ma oznaczać taka wypowiedź, ukierunkowuje nas podwójna, uroczysta i być może liturgiczna formuła wprowadzająca: „amen, amen” — charakterystyczny zwrot Jana przy ważnych, uroczystych wypowiedziach Jezusa i być może świadczący za dosłowną, autentyczną wypowiedzią Jezusa.

Logion 1, 51 wiąże się także w swej tematyce z całym pierwszym rozdziałem. Jedynie Janowe miejsce o „otwarciu nieba” z tego logionu jest reminiscencją wzmianki o Chrzcicielu (1, 32—34), który daje świadectwo o Jezusie, dzięki wizji Ducha na podobieństwo gołębiczy zstępującego na Jezusa i spoczywającego na Nim. Ta wizja podana przez Jana zastępuje wizję podaną przez synoptyków przy chrzcie. Jak chrzest synoptyków z wizją Ducha, jako gołębiczy z głosem nieba, potwierdzał mesjańskie posłannictwo Jezusa, tak wizja Ducha zstępującego na Jezusa, podana przez Jana, spełnia tę samą rolę.

Również tytuł, jaki nadał sobie Jezus — „Syn Człowieczy”, w naszym logionie nie odbiega od tematyki całego pierwszego rozdziału, ponieważ w podobnej sytuacji są inne określenia Jezusa. Autor Ewangelii prawdopodobnie świadomie zebrał je prawie wszystkie, aby zaraz na początku ukazać Jezusa światu jako Mesjasza i Syna Bożego.

Wszystkie tytuły i relacje podane o Mesjaszu — Synu Bożym, zebrane w pierwszym rozdziale, są programowe i staną się zrozumiałe dopiero w późniejszych partiach Ewangelii. Tę samą regułę należy zastosować do tytułu Syn Człowieczy, którym się nazwał sam Jezus, jak i do całego logionu, w którym ten tytuł się mieści.

Także budowa całego pierwszego rozdziału, którego zakończeniem jest logion 1, 51, świadczyłaby, że autor świadomie tę wypowiedź umieścił w swej konstrukcji siedmiu dni, aby analogicznie do dni stworzenia Starego Testamentu, kiedy Bóg wszedł w historię zbawienia, przedstawić wejście Jezusa - Mesjasza w historię zbawienia Nowego Testamentu. Autor paralelnie przedstawił przy tym wszystkie powołania pierwszych uczniów, między innymi i Natanaela, z którym łączy się logion co do teofanii Chrzciciela. Dlatego odmawiając miejsca logionowi na końcu

⁸⁷ Por. J 3,11 n.; 20,29.

⁸⁸ Por. J 11,11.

pierwszego rozdziału, zaprzeczylibyśmy układowi tegoż, jaki dał autor w celu przeprowadzenia teologicznej myśli wprowadzenia i zapoczątkowania dzieła Syna Bożego — Jezusa. Nasz logion, który wypowiedział Jezus po bezpośredniej rozmowie z Natanaelem, jest złączony tak z najbliższym kontekstem, jak i całym rozdziałem, a przy tym jest zakończeniem myśli teologicznej, jaką poprzez układ całego rozdziału chciał przekazać autor. Zarazem jest ów logion wyjściem w dalsze przepowiadanie i czyny Jezusa. Logion ten będzie tak, jak cała tematyka pierwszego rozdziału, zrozumiały dopiero na kanwie całej Ewangelii Janowej i tylko w aspekcie późniejszych zdarzeń należy go interpretować.

II. „WIDZIEĆ” I „NIEBO OTWARTE”

Po wstępnej uroczystej formule „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam” Jezus zapowiedział uczniom tajemnicę przyszłości: „zobaczycie niebo otwarte”. Trudno będzie nam odczytać idee, jakie Jezus podał przez te terminy, a Jan umieścił na końcu swego pierwszego rozdziału. Trudność ta spotęgowana jest tym, że tematyka „otwarcia niebios” w ogóle nie występuje w Ewangelii Janowej, więc należałoby rozszerzyć w tym względzie punkt odniesienia do całego Nowego Testamentu. Przy tym zapewne wystąpią powiązania ze Starym Testamentem, a zwłaszcza z Apokalipsą Janową, która tę tematykę rozwija. Jeśli zaś chodzi o sens wyrażenia „widzieć”, to ten termin jest szczególnie umiłowany przez Jana i ma w jego Ewangelii specyficzne, niecodzienne znaczenie. Dlatego najpierw omówimy tematykę „widzieć” w Ewangelii Jana, a następnie znaczenie zwrotu „niebo otwarte” w Nowym Testamencie.

1. „WIDZIEĆ” W EWANGELII SW. JANA

Idea „widzenia” miała już swe specyficzne znaczenie w Starym Testamencie. Ścisły kontakt z Bogiem, już w zaraniu ludzkości, został zastracony (Rdz 3), dlatego cała historia Starego Testamentu jest przesycona pragnieniem, aby widzieć Boga „oko w oko”¹. Bóg widzi wszystko, a szczególnie „Synów Adama”, ale sam jest zakryty dla ludzi i nikt nie może Go oglądać². Ponieważ w inny sposób nie można zobaczyć Boga, więc doświadczano Jego obecności poprzez kult, w ten sposób szukając Jego oblicza³. Także przez teofanie prorockie usiłowano wejść w kontakt z Bogiem: Mojżesz i Eliasz pragnęli widzieć obraz Jahwe⁴. Prorocy również opisują to, co widzieli w wizjach nie z tego świata, które sprawia Jahwe⁵.

Już w Starym Testamencie widzenie Boga jest połączone z wiarą w Niego⁶. Aby Go poznać i uwierzyć w Niego nie wystarczy słuchać Jego

¹ Por. Iz 52,8; J. Duplacy — J. Guillet: Voir. VTB s. 1125—1126.

² Por. Job 28,24; Ps 33,138; 135,16; Iz 45,15. M. Bouttier: Voir. VB s. 311 n.

³ Zob. Wj 20,24; Ps 24,6; 63,3; Iz 6; Ez 10—11; Jon 2,5.

⁴ Zob. Wj 33,18,22 n.; Lb 12,8; 1 Krl 19,13.

⁵ Por. Lb 24,4,16; 2 Krn 18,18; Ez 1—3; Am 9,1; Dn 7,1 i inne. Por. także wizje Abrahama i Jakuba (Rdz 15,17; 17,1; 28,13) oraz Gedeona (Sdz 6,11—24).

⁶ Por. Iz 45,15. J. Duplacy — J. Guillet, iw. s. 1127.

słów, ale jeszcze należy widzieć Jego cudowne znaki⁷, na które trzeba patrzeć z wiarą, jako na dary Boga oświecające ślepotę niewiernych⁸, którzy swymi oczyma nie mogą Boga zobaczyć, a sercem zrozumieć⁹.

W Nowym Testamencie Bóg staje się widzialny w Jezusie Chrystusie. Mateusz w swej Ewangelii opisuje, że widzenie znaków, symboli i cudów może prowadzić zarówno do wiary, jak i niewiary, w zależności od dyspozycji człowieka¹⁰. Natomiast przy cudach w ogóle, a cudach uzdrowienia w szczególności, często Jezus domaga się już wiary uprzedniej¹¹, która przez samo uzdrowienie jest wzmocniona i pogłębiona.

Podobnie przedstawia sprawę widzenia Ewangelia Marka. Jezus sprawiający cud nie tylko wzbudza wiarę, ale już ją zakłada u patrzących, a cud widziany tylko ją pogłębia i utwierdza¹². Widzący cuda — znaki dzielą się na dwie grupy. Do jednej należą wierzący w cud, który pogłębia ich wiarę; do drugiej niewierzący; cud oddala ich od wiary, tak że widząc są ślepcami, słysząc są głuchymi i przez swoje zatwardziałe obstawanie w złą nie mogą dojść do wiary¹³.

Łukasz w Ewangelii i Dziejach Apostolskich bardzo często łączy ze sobą „widzieć i słyszeć”, co może posłużyć do tego, aby wierzący już zdobytą wiarę mógł w sobie utwierdzić¹⁴. Jezus występuje przy tym nierozłącznie jako oznajmujący słowo i czyniący cuda, a słyszenie tego słowa i widzenie cudu ma prowadzić do wiary, a przez nią do szczęścia¹⁵. Mimo widzenia cudów i słyszenia Jezusowej nauki wielu nie dochodzi do wiary, gdyż nie wszystko zależy od ludzi, a Bóg jest tym, który daje ludziom poznanie i wiarę¹⁶. Prawdziwej wierze powinno wystarczyć słowo zapowiedziane przez Boga. Nie jest konieczne widzenie cudu, który miałby to słowo potwierdzić. Kto wierzy, widzenie znaku utwierdzi go i pogłębi wiarę, kto nie chce uwierzyć, to nie pomoże mu i znak cudowny¹⁷.

W listach Pawła „widzieć” występuje jako składnik pomocniczy do wiary. Przez znaki potwierdza Paweł swój urząd apostołski. Widzenie ma prowadzić do wiary i ją utwierdzać¹⁸.

W tematyce „widzenia” obserwujemy pewien rozwój. W religii greckiej stawiano na pierwszym miejscu widzenie przed słyszeniem, nato-

⁷ Zob. Wj 14,13; 16,7; 34,10; Pp 10,21; 32,39; Joz 24,17; Ps 40,4; 46,9 n.; Iz 41,20; 42,18; 43,10; Jdt 14,10.

⁸ Por. Iz 42,18; Jer 5,21; Ez 12,2.

⁹ Zob. Iz 6,10 n.

¹⁰ Por. Mt 11,20—28; 15,31; 27,42.54. A. Vögtle: Jesu Wunder einst und heute. *BL* 2 (1961) s. 244.

¹¹ Por. Mt 9,2—8.28 n.; 13,56—58. K. Lammers, jw. s. 32 n.

¹² Por. Mk 5,33 n. — uzdrowienie kobiety cierpiącej na krwotok oraz Mk 10,47—52 — uzdrowienie ślepego. A. Schlatter: *Der Gaube im Neuen Testament*. Stuttgart 1927 s. 111. Por. także Mk 2,5—12.

¹³ Zob. Mk 4,11 n. Por. Iz 6,9 n. J. Gnlika: *Zur Theologie des Hörens nach den Aussagen des Neuen Testaments*. *BL* 2 (1961) s. 75.

¹⁴ Por. Łk 2,20. R. Morgethaler: *Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis*. Zürich 1948 B. I s. 33 n.

¹⁵ Zob. Łk 4,36 n. W. Michaelis: *Horao*. *TWNT* B. IV s. 348.

¹⁶ Por. Łk 8,10; 18,34. K. Lammers, jw. s. 40.

¹⁷ Por. Łk 16,29—31; 24,8—11.

¹⁸ Zob. 2 Kor 12,12; Flp 4,9 n.; 1 Kor 4,15—17; 11,1 n.; 2 Kor 3,2 n.; 1 Tes 2,13 n.; 2 Tes 3,7—10; W. Michaelis: *Mimeomai*. *TWNT* B. IV s. 661—678. K. Lammers, jw. s. 62—67.

miast w Starym Testamencie zauważamy proces odwrotny, słuchanie przedkładano nad widzenie¹⁹. Podobnie sprawa przedstawia się w Nowym Testamencie, chociaż w innym ujęciu niż u Żydów. Szczególnie w Ewangeliach słuchanie i widzenie prowadzi do spotkania z Jezusem w wierze, ponieważ ta wiara tak w Starym, jak i Nowym Testamencie jest związana ze słyszeniem, ale w Nowym Testamencie wiele do powiedzenia mają znaki zdziałane przez Boga w Jezusie, które oglądają współcześnie. Nawet sam Jezus jest znakiem, który widzą i którego słuchają ludzie i do Niego mają się ustosunkować.

W Nowym Testamencie słyszenie i widzenie mają równą rangę, ponieważ czyny cudowne są przedstawione na równej płaszczyźnie z przepowiadaniem Ewangelii, one są znakami, że w Jezusie przybliżyło się Królestwo Boże²⁰. Prowadzą one do wiary w Jezusa Chrystusa, który sam jest znakiem i darem niewidzialnego Boga dla ludzi. Bóg staje się widzialny w Jezusie, tak że Symeon może odejść w spokoju, ponieważ oczy jego oglądały zbawienie (Łk 2, 30). Także szczęśliwe są oczy tych, którzy widzą cudowne czyny Jezusa²¹, lecz wtedy są odpowiedzialni za wnioski, jakie mają wyprowadzić z tego, co widzą, z wiary w Jezusa (J 9, 39 n).

To połączenie widzenia z wiarą jako darem Bożym obserwujemy zwłaszcza w Ewangelii Jana, gdzie życie Jezusa jest przedmiotem widzenia i wiary słuchaczy²². Już sama liczba słów wyrażająca ideę widzenia wskazuje na wyraźną przewagę w tym względzie Ewangelii Jana nad wszystkimi innymi²³. Zauważamy także, że większą liczbę słów „widzieć” zbiera Jan w pewnych rozdziałach czy opowiadaniach. I tak w historycznej introdukcji po prologu od 1, 19 do 1, 51 to słowo występuje aż 15 razy; przy uleczeniu ślepego od urodzenia 16 razy (9, 1—41), a przy zdarzeniu paschalnym występuje ono 13 razy (20, 1—31). Także w mowie eucharystycznej zachodzi 13 razy (rozd. 6). Również kilka ważniejszych perykop kończy się słowem „widzieć”, np. 1, 18 — w prologu, 1, 51 — w introdukcji historycznej, koniec opowiadania o uzdrowieniu niewidomego od urodzenia — 9, 41, centralna część opisu męki 19, 37, a także końcowe konkluzje Ewangelii 20, 18; 20, 29²⁴. Przez ten zwrot „widzieć” Jan przedstawia Jezusa, który podaje warunki zobaczenia Królestwa Bożego²⁵. Jezus zarzuca faryzeuszom oraz ludowi, że są ślepi wobec tajemnicy Syna Człowieczego²⁶. Od początku swego publicznego działania zwywa tych, którzy pragnęli Go naśladować, aby „zobaczyli”²⁷,

¹⁹ Zob. G. Kittel: Die Religionsgeschichte und das Urchristentum. Gütersloh 1932 s. 100—106.

²⁰ Por. Mk 11,1—5. K. Lammers, jw. s. 89 n., 98, 105.

²¹ Por. Mt 11,20—28; 15,31; 27,42.54; A. Vögtle, Jesu Wunder, jw. s. 244.

²² Por. O. Cullmann: Les Sacraments dans l'Evangile Johannique. Paris 1951 s. 10.

²³ Do takich słów należą: *blépein*, *theorein*, *theasthai* i *horan*. One występują u ewangelistów: u Mt — 97 razy, u Mk — 73 razy, u Łk — 106 razy, u J — 114 razy. Szczególnie na korzyść Jana przemawia użycie w perfectum *horan* — 20 razy, podczas gdy w całym Nowym Testamencie występuje tylko 35 razy. Por. C. Traets, jw. s. 7 n.

²⁴ Zob. Tamże, s. 9 n.

²⁵ Zob. J 2,23—3,3.

²⁶ Zob. J 9,39—41; 12,40.

²⁷ J 1,39.46.

gdzie On mieszka, kim jest i aby znaleźli u Niego swoją ojczyznę, którą jest przyszłe życie wieczne apostołów i tych, którzy wierzą w Jezusa. Zatwierdza to sam Bóg: „To jest wola Ojca mego, aby każdy, kto widzi Syna i w Niego wierzy, miał życie wieczne” (J 6, 40). Otóż widzenie Jezusa prowadzi do wiary w Niego i do życia wiecznego i jest określone jako w wierze spełniające się spotkanie z Synem²⁸. Temu widzeniu i wierze w tajemniczą osobę Jezusa są podporządkowane widzialne czyny — znaki, o czym wyraźnie mówi J 2, 11: „Taki początek znaków uczynił Jezus w Kanie Galilejskiej. Objawił swoją chwałę i uwierzyli w Niego Jego uczniowie”. Te widzialne znaki umożliwiają wiarę w Jezusa, ale nie zniewalają do niej, czego wyrazem są niewierzący Żydzi oglądający cuda Jezusa²⁹. Samo widzenie znaku nie wystarcza, ono wzywa człowieka do wybrania wiary i jest tylko środkiem do jej zdobycia³⁰. Widzenie czynów Jezusa zwraca uwagę wierzącego na to, co jest zakryte, kim może być Jezus, czy jest Mesjaszem — Bogiem³¹.

Wiara w tego Jezusa — Boga raz wynika z widzenia znaków (11, 45), kiedy one zapoczątkowują wiarę, to znów widzenie następuje po wierze: „Jeśli uwierzysz, ujrzysz chwałę Boga” (11, 40). Często też widzenie i wiara są używane synonimicznie, jedno zakłada drugie³². Do tego dochodzi jeszcze słowo Pana, tak że dzięki słowu i widzeniu można uwierzyć. Tak było z Tomaszem, który po zobaczeniu Jezusa i po Jego słowie uwierzył (20, 25—29), ale ta wiara — okazuje się — nie zależy zdecydowanie ani od widzenia, ani od słów Pana, lecz konkretnie od wierzącego³³.

Wnosząc ze słów pierwszego epilogu Ewangelii — 20, 30: „I wiele innych znaków, których nie zapisano w tej księdze, uczynił Jezus wobec uczniów. Te zaś zapisano, abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc mieli życie w imię Jego” — widzenie odnosi się do znaków, poprzez które uczniowie mają osiągnąć wiarę. W naszym logionie 1, 51 „widzieć” odnosi się do znaku, jakim jest Syn Człowieczy w Ewangelii Jana. Pan Jezus już przy zapowiedzi Eucharystii, kiedy uczniowie zwątpili, a Żydzi zgorszyli się Jego słowami, zwraca się do uczniów: „To was gorszy. A gdy ujrzycie Syna Człowieczego, jak będzie wstępował tam, gdzie był przedtem?” (6, 62). To wstępowanie Syna Człowieczego przez znaki chwalebne i zbawcze, mękę, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie będzie ukazane tym, którzy uwierzą. Dla innych będzie zgorszeniem męka, a czymś nieznanym i dziwnym zmartwychwstanie i wniebowstąpienie, ponieważ nie uwierzyli³⁴.

Także w opowiadaniu o uzdrowieniu ślepego od urodzenia (9, 37)

²⁸ Por. W. Michaelis, *Horae*, jw. s. 362.

²⁹ Por. J 6,2.14.26,41.60—71; 9,16; 11,45.

³⁰ Por. H. Wenz, jw. s. 24.

³¹ Por. Pytanie Samarytanki J 4,29, a także wskrzeszenie Łazarza J 11,25.40. Por. także H. Schlier: *Glauben, Erkennen, Lieben nach dem Johannesevangelium*. W: H. Schlier: *Bessinnung auf das Neue Testament*. B. II. Freiburg 1964 s. 281 n.

³² Por. J 6,40; 12,44 n.; 14,8 n. O. Cullmann: *Der Johanneseische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums*. *ThZ* 4 (1948) s. 360 n. H. Schlier, *Glauben*, jw. s. 282—284. C. Traets, jw. s. 250 n.

³³ Por. H. Wenz, jw. s. 20,28. K. Lammers, jw. s. 55 n.

³⁴ Por. C. Traets, jw. s. 74—77.

Jezus mówi, że On sam, którego widzi uzdrowiony, jest Synem Człowieczym, w którego należy wierzyć, ponieważ przyszedł na świat aby ci, którzy nie widzą przejrżeli, a ci którzy widzą stali się niewidomymi (9, 39—40). Uzdrowiony miał wiarę, przejrzał, zobaczył i uwierzył, a faryzeusze chociaż widzą znak, grzeszą niewiarą (9, 40—41). Tu uzdrowienie oznacza też przyjęcie z wiarą słowa objawionego Jezusa, a oczy wiary otwiera sam Jezus, natomiast odrzucenie widzenia i wiary jest dziełem samych ludzi, owocem ich pragnień. Przez to ludzie sami się potępiają, sprowadzają na siebie duchową ślepotę negatywną postawą wobec Jezusa³⁵.

Podział ludzi zależy od ich ustosunkowania się do osoby Jezusa, albo Go widzą i uwierzą w Niego, albo widząc Go, odrzucają³⁶. Ten temat wyboru przez widzenie i wiarę jest już zapowiedziany w prologu (1, 11—12), a rozwinięcie jego obserwujemy w całej Ewangelii Jana³⁷.

Janowe widzenie z wiarą w Jezusa odnosi się także do Ojca³⁸. Jezus jest tym, który Ojca objawia, a Bóg objawił się w widzialnym znaku — Jezusie. To widzenie z jednej strony jest powiązane z historią, a z drugiej strony łączy się z pre- i postegzystencją. „Widzenie z wiarą” podał Jan, chcąc zaakcentować osobowy i egzystencjalny charakter ówczesnych, a także naszych spotkań z Jezusem³⁹.

Już w samym kontekście naszego logionu 1, 51, poza prologiem 1, 1—18, bardzo często występuje idea widzenia odnośnie Jezusa⁴⁰. On już przy pierwszym spotkaniu ze swymi przyszlými uczniami, którzy poszli za Nim, na ich pytanie: „Nauczycielu — gdzie mieszkasz?” odpowiada: „Chodźcie i zobaczycie” (J 1, 39). Poszli uczniowie i już przy Nim zostali. To „chodźcie i zobaczycie” było wezwaniem do wiary w Jezusa i pierwszym powołaniem do mesjańskiego dzieła Jezusowego, a tym samym do wiary w Mesjasza (J 1, 41). Na sprzeciw Natanaela co do mesjańskich prerogatyw Jezusa z Nazaretu, Filip — uczeń Pana, odpowiada: „chodź i zobacz” (1, 46). Gdy Natanael zobaczył i usłyszał słowa Jezusa, uznał w Nim Syna Bożego i Króla Izraela. W tym wypadku wezwanie do widzenia i zobaczenia Jezusa jest również wezwaniem do wiary w Niego⁴¹. Uczniowie jeszcze nie wiedzą do czego wzywa ich Jezus i komu mają zawierzyć, jednak gdy zobaczyli Jezusa, wówczas uwierzyli w Niego i poszli za Nim. To widzenie osoby Jezusa jest tak schematycznie przedstawione, że i Jan Chrzciciel, skoro zobaczył Jezusa uwierzył w Niego i dał Mu tytuł Baranka Bożego, który gładzi grzechy świata (J 1, 29)⁴².

³⁵ Por. J 3,19; 12,47 n.

³⁶ Zob. J 3,19—21; 5,20—27; 15,22—24.

³⁷ Zob. J 3,18—21; 5,37—47; 6,60—71; 7,31 n.; 7,40—43; 10,19—21; 11,45 n.; 13,30 n.; 20,8; 20,24—41. C. Traets, jw. s. 78 n.

³⁸ Zob. J 12,45; 14,9 n.; por. J 6,40; 14,19; 16,10—19.

³⁹ Por. J. 19,37. W. Michaelis, Horao, jw. s. 364 n. M. E. Boismard, Du baptême, jw. s. 116—118.

⁴⁰ Por. C. Traets, jw. s. 17—21.

⁴¹ Por. J 20,5—8, gdzie „widzieć” jest równoznaczne z „uwierzyć”.

⁴² Por. M. de Goedt, jw. s. 142 n.

⁴³ Słowo „widzieć” występuje razem ze słowem „wierzyć”. One nawzajem się uzupełniają i odpowiadają sobie. Por. J 1,36 i 1,50 n.; 6,36 i 6,40; 9,17 i 9,37—41; 19,37 i 19,33; 20,14 i 20,18. C. Traets, jw. s. 20. O. Cullmann, Der Johannische Gebrauch, jw.

Ten schemat widzenia połączonego z wiarą, w tym samym opowiadaniu, dość często występuje w Ewangelii Jana⁴³.

Z powyższego wynika, że w Ewangelii Jana występuje widzenie połączone z wiarą, która pomaga dotrzeć do głębi osoby Jezusa — Boga, gdzie samo patrzenie jest bezsilne, chociaż często stanowi punkt wyjściowy w dochodzeniu wierzącego do tej głębi. To widzenie jest w ścisłej relacji z celem, jaki sobie zamierzył Ewangelista. On przedstawił znaki, które Jezus uczynił w obecności swych uczniów, aby czytelnicy uwierzyli, że Jezus jest Chrystusem, Synem Boga (20, 30—31). Oczom uczniów, oświeconym przez wiarę objawił swoją tajemnicę, aby oni świadczyli o Nim przed Kościołem. Niewidzialny Bóg Starego Testamentu jest widzialny w osobie Jezusa Chrystusa — Słowa Wcielonego. Bóg staje się po ludzku widzialny i jest do przyjęcia, ale w Jezusie (12, 45; 14, 9). Całkowita inicjatywa leży jednak po stronie Boga, a człowiek pod wpływem łaski, przyjmuje to wyjście Boga do ludzi lub je odrzuca. W relacji tej między Ojcem a widzącym człowiekiem, Jezus zajmuje centralne miejsce (1, 14). Patrząc na Niego niewierni zostają nadal ślepi, a wierzący widzą w Jezusie swego Zbawiciela i Mesjasza, a przez to jedni są zbawieni, a drudzy potępieni (12, 44—50)⁴⁴. Słowo Wcielone, widzialny Jezus, wszedł w historię ludzką i pozwala widzącym z wiarą ludziom, wejść w kontakt z Bóstwem. Jezus ofiarował się oczom ludzi w mowie, w cudach i czynach tak podczas swego życia, a zwłaszcza konając na krzyżu, jako znak zbawienia, a wreszcie jako zmartwychwstały i chwalebny, co można zobaczyć tylko okiem wiary. Tak więc widzenie historycznych zdarzeń życia Jezusa pogłębionych wiarą prowadzi do widzenia transcendentnego i chwalebного⁴⁵.

W centrum widzenia Janowego jest więc Jezus, który wszedł w ludzkość, aby ją zbawić i połączyć z Bogiem w widzialnym znaku, jakim jest On sam, Słowo Wcielone w całym swoim działaniu zbawczym⁴⁶. On daje wiarę, do niej prowadzi i ją utwierdza poprzez widzenie.

2. „NIEBO OTWARTE”

A. Geneza

Powinniśmy również zbadać, co oznacza w naszym tekście (J 1, 51) „Zobaczycie niebo otwarte”. W Nowym Testamencie dość często spotykamy się z problemem otwarcia niebios. Do tej pory nie starano się wyjaśnić tego zagadnienia. Przyjmowano ten zwrot jako coś oczywistego, nie dopatrywano się w tym ani głębszego sensu, ani jakichś specjalnie teologicznych zamierzeń autora. Ostatnio problemem „Otwarcia nieba” zajął się F. Lentzen-Deis⁴⁷ i połączył je z teofaniami, epifaniami i wizjami. Należy ten zwrot szczegółowo omówić, aby zrozumieć teologiczny sens logionu i wywnioskować, co chciał powiedzieć autor umieszczając „otwarcie nieba” w tym kontekście.

Niebo — po hebrajsku *šamajim* — w tekście Starego Testamentu zwykle występuje w liczbie mnogiej⁴⁸. W Septuagincie i w Nowym

⁴³ Por. J 3,14—21.

⁴⁴ Por. C. Traets, jw. s. 225 n.

⁴⁵ Por. F. Grygiewicz, Duchowy charakter, jw. s. 68.

⁴⁶ F. Lentzen-Deis, jw. s. 301—327.

⁴⁷ Por. G. von Rad: Ouranos. TWNT B.V s. 501.

Testamencie — po grecku *ouranos*, możemy spotkać częściej w liczbie pojedynczej, niż w mnogiej. W Septuagincie liczba mnoga tego wyrażenia, szczególnie odpowiada mowie poetyckiej i uroczystej, a także prorockiej i modlitewnej⁴⁹.

W Nowym Testamencie wyrażenie „niebo” jest używane zamiennie tak w liczbie pojedynczej, jak i mnogiej⁵⁰. Godnym uwagi jest fakt, że w Ewangelii Jana nie zachodzi liczba mnoga *ouranoi*, poza Ap 12,22 co jest cytatem wziętym z Septuaginty — Iz 49, 13. U Łukasza tylko kilka razy występuje liczba mnoga⁵¹ na 63-krotne użycie *ouranos* w liczbie pojedynczej. Natomiast Mateusz i Marek raczej zamiennie używają wyrażenia *ouranos*, tak w liczbie pojedynczej, jak i mnogiej⁵².

W Starym Testamencie niebo jest pojmowane materialnie. Jest ono rozpięte nad ziemią⁵³, posiada okna i drzwi⁵⁴ oraz filary⁵⁵, a można je także otwierać⁵⁶. Stworzył je Jahwe⁵⁷, jako swoje mieszkanie i rozciąca z niego rządy nad światem⁵⁸. Bóg — Jahwe jest tak ściśle związany z niebem, że ze względu na uszanowanie imienia Bożego, zamiast nazwy Boga — Jahwe, używano wyrażenia „niebo” — miejsce przebywania Boga (Wj 20, 7)⁵⁹. Takie zastępcze określenie Boga przez „niebo” spotykamy także w literaturze rabinackiej⁶⁰. Stąd jest zrozumiałe, że zwłaszcza w Ewangelii Mateusza słowo Bóg będzie często zastępowane przez

⁴⁹ Słowo *ouranos* występuje w Septuagincie 626 razy (H. Traub: *Ouranos*. TWNT B.V s. 509 podaje liczbę 667), z tego w liczbie mnogiej spotykamy je tylko 51 razy. Więc *ouranos* nie jest tylko dosłownym tłumaczeniem liczby mnogiej hebrajskiego *šamajim*. W liczbie mnogiej występuje 26 razy w Psalmach, a poza nimi spotykamy je często w mowie poetyckiej. Por. Pp 32,48; 1 Sm 2,10; 2 Sm 22,8; Ez 33,4; 44,23; 49,13; Hab 3,8. F. Torm: *Der Pluralis ouranoi*. ZNW 33 (1934) s. 48—50. W grece klasycznej z reguły *ouranos* występuje w liczbie pojedynczej. Por. H. Traub, jw. s. 497.

⁵⁰ Por. F. Blass: *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Bearbeitet von A. Debrunner, mit einem Ergänzungsheft von C. Tabachowitz. Göttingen 1965 s. 141. Zamiennie zaś używano wyrażen „niebo” i „niebiosia” w Nowym Testamencie. Por. Mk 12,25; 13,32; Mt 6,9,11; Ef 1,10; 3,15; Kol 1,16,20.

⁵¹ Zob. Łk 12,38; 21,26; Dz 2,34; 7,56.

⁵² Zob. F. Torm, jw. s. 50. Należy jeszcze zaznaczyć, że autor listu do Hebrajczyków z predylekcją używa liczby mnogiej.

⁵³ Zob. Iz 40,22; 44,24; 45,12; 48,13; 51,13; Jer 10,51; Ps 104,2. Por. J. Dheilily: *Ciel*, DB s. 195. H. Stoebe: *Himmel*, EKL s. 157 n.

⁵⁴ Zob. Rdz 7,11; 2 Krl 7,2,19; Mal 3,10; Ps 19,5—7. Por. A. Jeremias: *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*. Leipzig 1930 s. 65. O bramach nieba mówią dość często teksty z Qumran 1 QH,VI,30. Zob. J. Maier: *Die Texte vom Toten Meer*. München 1960 B. I s. 90.

⁵⁵ Zob. Job 26,11. Por. podobne ujęcie filarów niebieskich w innych religiach. A. Erman: *Die Ägyptische Religion*. Berlin 1909 s. 7 n.

⁵⁶ Zob. 2 Sm 22,8; Iz 63,19. Por. R. Knopf: *Die Himmelsstadt*. *Neutestamentliche Studien* (Festschrift G. Heinrici) 1914 s. 213—215.

⁵⁷ Zob. Job 36,27; 38,22,37; 37,9,12; Ps 33,7; 135,7; Iz 55,10; Jer 49,36. Por. P. Voltz: *Die biblischen Altertümer*. Stuttgart 1925 s. 434. P. Heinisch: *Geschichte des Alten Testaments*. Bonn 1950 s. 251 n. Zob. także Rdz 1,1; 2,4; Iz 42,5; 45,18; Ps 33,6 i inne.

⁵⁸ Zob. Ps 29,10; Iz 6,5; Dn 7,9 n.; 1 Krl 22,19—22; Job 1, 6—12. Por. G. von Rad, jw. s. 507. E. Hennecke: *Altchristliche Malerei und Altkirchliche Literatur*. Leipzig 1869 s. 198 n.

⁵⁹ Widzimy to w 1 Mch 3,18 n.; 4,10 n.; 12,15 n. Por. W. Bousset: *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*. Berlin 1906 s. 361—363. Testament. Tübingen 1951 s. 81 n.

⁶⁰ Por. StrBill, B.I s. 862 n. H. Bietenhard: *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen

wyraz niebo, a wyrażenie *basileia tou theou* przez *basileia ton ouranon* ⁶¹. Jednakże z biegiem czasu zaczęto pojmować niebo, jako coś duchowego, bez przestrzeni i ponadczasowe ⁶², które jest mieszkaniem wszechobecnego Boga ⁶³.

Pod wpływem religii Wschodu, a zwłaszcza babilońskiej ⁶⁴, ukształtowało się pojęcie wielowarstwowości niebios. Żydzi najczęściej używali pojęcia o siedmiu niebiosach ⁶⁵, przy czym dla nazwy każdego nieba wyszukiwano podstawę biblijną, aby podkreślić, że są one stworzone i utrzymywane w istnieniu przez Boga ⁶⁶.

W najwyższym niebie, ponad gwiazdami, jak w babilońskim obrazie świata, znajduje się siedziba Boga, do której doprowadza anioł poprzez wszystkie stopnie poprzednich niebios ⁶⁷, otwierając dla każdego nieba inną bramę. Nikt sam przez te niebiosy nie może przejść i dostać się do tronu Boga w najwyższym niebie, jeśli na to nie pozwoli Bóg i nie przyśle przewodnika w postaci anioła ⁶⁸. Tak literatura żydowska pod postacią wielu niebios przedstawiała wielkość i transcendencję Boga, który za pomocą aniołów, z ostatniego nieba rządzi i kieruje światem ⁶⁹.

W Nowym Testamencie *ouranos* występuje przeważnie w liczbie pojedynczej, chociaż spotykamy je także w liczbie mnogiej jako wyrazny semityzm lub cytowanie Starego Testamentu. Zastanawiające jest przy tym, że liczba mnoga wyrażenia *ouranos* w ogóle nie występuje w Ewangelii Jana ⁷⁰. Niebo i ziemia w Nowym Testamencie występują w różnym ujęciu; są one przez Boga stworzone ⁷¹. Na wzór Starego Testamentu,

⁶¹ Por. H. Bietenhard, jw. s. 82. Zresztą nie tylko w Ewangelii Mateusza, ale także u Mk 1,10; Dz 7,56; 10,11; Ap 4,1. Por. G. Westphal: *Jahwes Wohnstätten nach den Anschauungen der Alten Hebräer*. (Beihefte zur *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* XV). Glessen 1908 s. 268. G. Dalman, jw. s. 161,

⁶² Iz 57,15; Ps 89,3; 92,9; 93,24.

⁶³ Por. Ps 40,22; 139,7 n.; 1 Krl 8,27; Iz 66,1. G. Westphal, jw. s. 272. P. Benoit: *Himmel*. W: H. Haag, jw. s. 713.

⁶⁴ Por. Pp 10,14; 1 Krl 8,27. F. Cumont: *Die orientalischen Religion im römischen Heidentum*. Leipzig 1914 s. 146 n.

⁶⁵ Por. M. Eliade: *Images et symboles*. Paris 1952 s. 61 n. W. Bousset, jw. s. 570. Encyklopedia Kościelna. Pod red. M. Nowodworskiego. T. 16. Warszawa 1885 s. 128. A. Klawek: *Der Himmel als Wohnung der Seelen im ntl. Zeitalter*. CT 13 (1932) s. 115 n. F. Boll: *Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*. Leipzig 1926 s. 62. 118. StrBill, jw. B. III s. 531 n. E. Hennecke: *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. Tübingen 1964 s. 454—468, zwłaszcza s. 454, 462, 464 — jest tam opisane wniebowstąpienie Izajasza.

⁶⁶ Zob. StrBill, jw. s. 532.

⁶⁷ Por. Iz 14,13 n.; 57,15. Całą tematykę wielości niebios z opisaniem ich wnętrza, przedstawia apokalipsa Barucha, rozdziały 1—16, gdzie jest mowa o pięciu niebiosach oraz księga Henocha Słowiańskiego w rozdziałach 3—32, gdzie jest mowa o siedmiu niebiosach. Zob. P. Riessler: *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*. Augsburg 1928 s. 41—54, 453—459; P. Benoit, jw. s. 713 n.

⁶⁸ Por. P. Riessler, jw. s. 41—54. Klucz do ostatniej bramy nieba, za którą przebywa Bóg, posiada wyłącznie archanioł Michał — książę aniołów. Tamże s. 53 n.

⁶⁹ Por. A. Jeremias, jw. s. 65. 79—82. StrBill, jw. B.I s. 605 n., 975, 977. E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, jw. B.II s. 461 n.

⁷⁰ W Nowym Testamencie *ouranos* występuje około 284 razy, z czego w liczbie mnogiej tylko 94 razy. I tak u Mateusza 84 razy, z czego w liczbie mnogiej aż 58 razy. U Łukasza — 37 razy, z czego w liczbie mnogiej 5 razy. W Dziejach Apostolskich na 26 razy, tylko 2 razy występuje w liczbie mnogiej. Por. Traub, jw. s. 511 n.

⁷¹ Por. Dz 4,24; 14,15; 17,24; Ap 21,1; 2 P 3,13; a także Rdz 1,2; Iz 65,17; 66,22.

tak ziemia, jak i niebo przeminą⁷², są czymś nietrwałym wobec Boga i Jemu podlegają⁷³.

Przez Jezusa Chrystusa niebo z ziemią otrzymują nowy związek⁷⁴. Zbawiciel połączył świat niebieski z ziemskim swoją osobą tak, że szczęśliwość w niebie będzie zależała od życia na ziemi, a ziemskie życie powinno być odbiciem niebieskiego. Bóg okazuje się Ojcem nierozłącznie związanym z niebem⁷⁵, wszechwiedzącym i wszechobecnym. Niebo nie jest przedstawione lokalnie, ale dynamicznie jako obraz działającego z nieba Boga⁷⁶.

Niebo w Nowym Testamencie łączy się także z Jezusem Chrystusem. Jego przyjścia oczekiwano z nieba (Mk 14, 62; Mt 24, 30; 26, 64; Dn 7, 13). Jak Jezus był oczekiwany z nieba, z boskiej rzeczywistości, tak również z nieba, od Boga pochodziło objawienie. Ono niejednokrotnie jest potwierdzane przez Boga technicznym wyrażeniem „głos z nieba”, który oznacza tu boski autorytet, zatwierdzenie i pochodzenie od Boga. Tak samo ma się sprawa z chrztem Jezusowym, który tak, jak i głos pochodzi *ek tou ouranou* (Mk 11, 30 par.)⁷⁷. Niebo nie jest tu czystym synonimem Boga, lecz dynamicznie określa zbawcze działanie Boga, które z nieba, od Boga pochodzi i posiada Jego autorytet. Człowiek będący pod wpływem nieba (J 3, 27; Dz 9, 3) otrzymuje znaki: światło i wiarę. Niebo oznacza również cały świat, a także wszystkich ludzi podległych Bogu i wykonujących zbawcze dzieło pod Jego dynamicznym wpływem⁷⁸. Tym duchowym charakterem, jakie ma niebo Nowego Testamentu wyrażające działalność, dynamikę i autorytet boski, różni się od starotestamentowego nieba pojmowanego materialnie⁷⁹.

Po zapoznaniu się z problematyką nieba, przedstawioną w Starym i Nowym Testamencie oraz w środowisku biblijnym, nie dziwi nas wyrażenie „otwarcie” niebios lub nieba. Należy teraz zastanowić się, kiedy tego wyrażenia używano, co ono oznaczało w konkretnych przypadkach i jakie jest jego znaczenie teologiczne⁸⁰.

Otwarcie nieba w Starym Testamencie często jest przedstawiane jako naturalno-kosmologiczne pojęcie. Z firmamentu nieba opada śnieg, grad i deszcz⁸¹. To „otwarcie nieba”, w zależności od przydatności opadów,

⁷² Mk 13,31 par.; Ap 21,1; Hbr 12,26; 2 P 3,7—12. Por. Ps 101,27; Ag 2,6. H. Stoebe, jw. s. 158.

⁷³ Mt 11,25 par. Por. StrBill, jw. s. 173. Dz 17,26 i Iz 42,5.

⁷⁴ Por. Ef 1,10; Kol 1,16.20. Królestwo Boże niebieskie i Królestwo Syna w Nowym Testamencie jest pojmowane nie lokalnie, ale transcendentnie. Zob. H. Conzelmann: *Die Mitte der Zeit. Beiträge zur historischen Theologie*. Tübingen 1960 s. 104—110, a zwłaszcza s. 109.

⁷⁵ Por. Mt 5—7. J. Nelis, jw. s. 736.

⁷⁶ Por. Mt 7,11; Łk 11,13. H. Traub, jw. s. 520—522.

⁷⁷ Zob. Przy chrzcie P. Jezusa Mk 1,11; 11,30; Łk 3,23. Por. 2 P 1,18; J 12,28; Dz 11,9; Ap 10,4,8; 11,12; 14,13; 18,4; 21,3. G. Dalman, jw. s. 167 n.

⁷⁸ Por. H. Traub, jw. s. 531. Niekiedy nawet w Nowym Testamencie niebo oznacza Boga, jak to często przedstawiano w Starym Testamencie. Takim przykładem była przysięga na niebo, czyli na Boga. Zob. G. Dalman, jw. s. 168 n.

⁷⁹ Por. Tamże, s. 179.

⁸⁰ Problematyką „otwarcia nieba” ostatnio zajmował się F. Lentzen-Deis, jw. s. 301—324.

⁸¹ Por. Rdz 1,8; 7,11; 8,2; Job 36,27; 37,9; 38,22; Ps 135,1; 148,4—6; Iz 55,10; Jer 10,33 oraz 4 Krl 7,2,19; Ps 78,13, gdzie jest mowa o zamknięciu otworów niebieskich.

może oznaczać karę albo błogosławieństwo i pomoc Boga⁸². Obserwujemy też rozdarcie nieba w opisach teofanii, zwłaszcza u Iz 63—64, gdzie prorok prosi Jahwe, aby zechciał rozedrzeć niebios a i objawić swą moc na ziemi⁸³. W epifaniach Starego Testamentu nie ma wprost mowy o otwarciu nieba, chociaż wiadomo, że chodzi o działanie Boga na ziemi wobec ludu wybranego⁸⁴.

Najwyraźniej otwarcie nieba w Starym Testamencie występuje w wizjach. Taką przykładową, powołującą na stanowisko prorockie jest wizja Ezechiela 1, 1: „Działo się to roku trzydziestego, dnia piątego czwartego miesiąca, gdy się znajdowałem wśród zesłańców nad rzeką Kebar. Otworzyły się niebios a i doświadczyłem widzenia Bożego”. W dalszym ciągu opisywanej wizji prorok przedstawia całą, barwną ornamentację i wielkość chwały Jahwe (w. 28) pod postacią czterech istot, o czterech twarzach i skrzydłach każda (w. 5—25). W pośrodku tej ornamentacji prorok zobaczył kosztowny tron, wokół którego rozlany był dziwny blask (w. 26—28). Takiego rodzaju była chwała Jahwe oglądana przez Ezechiela, że padł na swe oblicze. Z tym blaskiem oznaczającym chwałę Jahwe, łączy się głos mówiącego i duch, który wzmacnia proroka (1, 28; 2—3)⁸⁵. Zauważamy, że na literackie przedstawienie powołującej wizji proroka, składa się opis otwarcia nieba i ducha połączonego z głosem. One wyrażają prawdę teologiczną, że sam Bóg uzdalnia człowieka do przyjęcia wizji⁸⁶.

Prorocka wizja Ezechiela ma swój wpływ na apokaliptyczną literaturę żydowską. Otwarcie bram nieba ma miejsce w Apokalipsie Barucha 11, 5; 14, 1; 15, 1⁸⁷. Jest ono połączone z chwałą Bożą, zobrazowaną podobnie jak u Ezechiela przez głos, światło i szum ptaka oraz bojaźń wizjonera⁸⁸. Otwarcie bram nieba, czy samego nieba, użyte przez apokaliptycznego autora, ma oznaczać funkcję przekroczenia progu transcendencji i otwarcie niebieskiej, boskiej rzeczywistości⁸⁹.

Także w świecie gnostyckim spotykamy motyw otwarcia niebios. W apokryfie Jana⁹⁰ jest wspomnienie otwarcia niebios, które łączy się ze światłem i bojaźnią wizjonera. Podobny motyw światła, połączony z otwarciem nieba, występuje przy opisie chrztu Jezusa w ewangelii Ebio-

⁸² Por. Pp 28,12; Mal 3,10; Ps 78,23 n.; 1 Krl 8,35.

⁸³ Należy przy tym zwrócić uwagę na wyrażenia o zamknięciu nieba. Por. *kleio, schidzo* w: W. Bauer: Griechisch — deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristliche Literatur. Berlin 1963 s. 858, 1578. C. Maurer: *Schidzo*. TWNT B.VII s. 962 oraz Iz 63,19.

⁸⁴ Por. 2 Mch 3,24,30. E. Pax: Epiphaneia. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie. München 1955 s. 32 n. Otwarcie nieba powiązane z epifanią najpierw występuje w diasporze żydowskiej. Por. E. Kautsch: Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. B. I. Tübingen 1900 s. 121.

⁸⁵ Por. Wj 24,16; Ap 4,2 n.

⁸⁶ Por. F. Lentzen-Deis, jw. s. 309.

⁸⁷ Zob. P. Riessler, jw. s. 53. E. Kautsch, jw. s. 406 n.

⁸⁸ Zob. Apokalipsa Barucha 6,13—16; 7,2 i Testament Dwunastu Patriarchów 18,6.20. w: P. Riessler, jw. s. 47, 1170. Wniebowstąpienie Izajasza. W: E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, jw. s. 464 n.

⁸⁹ Por. F. Lentzen-Deis, jw. s. 310.

⁹⁰ Zob. C. W. van Unnik: Die „Geöffneten Himmel“ in der Offenbarungsvisionen des Apokryphons des Johannes. Apophoreta (Festschrift für Ernst Haenchen). Berlin 1964 s. 268 n.

nitów⁹¹. Poza tymi dwoma wypadkami nie mamy w literaturze biblijnej, ani w greckiej, żadnych wzmianek o połączeniu motywu otwarcia nieba ze światłem⁹². Dlatego motyw „światła” nic nam nie wnosi do problematyki „otwarcia nieba” i jest tylko cechą gnostyckiego ujęcia, odbiegającą od naszej tematyki.

Należy teraz zbadać, co może oznaczać „otwarcie nieba” w Ewangeljach, Dziejach Apostolskich i Apokalipsie.

B. Podczas chrztu Jezusa

„Otwarcie nieba” w Ewangeljach spotykamy tylko w opisie sceny chrztu Jezusa u synoptyków: Mt 3, 13—17; Mk 1, 9—11; Łk 3, 21—22. Paralelę do sceny synoptyków, chociaż nie traktującą o chrzcie, możemy zaobserwować u J 1, 32, gdzie Jan Chrzciciel daje świadectwo o Jezusie. Zanim omówimy teksty, należy podać je w dokładnym tłumaczeniu i zobaczyć, w czym różni się problem otwarcia nieba u każdego ewangelisty, co przedstawia, z jaką tematyką się łączy i czym jest wobec całego opisu chrztu.

Mt 3, 13—17

Mk 1, 9—11

Łk 3, 21—22

(13) „Wtedy przybył Jezus z Galilei nad Jordan do Jana, aby być ochrzczonym przez niego.

(14) który powstrzymywał Go mówiąc: Ja powinienem być ochrzczony przez Ciebie, a Ty przychodzisz do mnie. (15) Odpowiadając zaś Jezus rzekł do niego: Pozwól teraz, bo tak wypada nam wypełnić wszelką sprawiedliwość.

Wtedy ustąpił Mu.

(16) Ochrzczony Jezus natychmiast wyszedł z wody. I otworzyły się Jordanie przez Jana Mu⁹³ niebios i zobaczył Ducha Bó- żego zstępującego jako gołębicę wychodząc z wody, z- przyciągającego go do Niego. (17) A oto

(9) „I stało się, że w owych dniach przy- szedł Jezus z Nazare- do chrztu Galilejskiego.

(10). I natychmiast otworzyło się niebo⁹¹ i zstąpił Duch święty w postaci cie-

⁹¹ Zob. Klostermann: Apokrypha II Evangelien, Berlin 1929 s. 14. Por. Anogo w: Bauer, jw. s. 141.

⁹² Zob. W. C. van Unnik, jw. s. 277.

⁹³ *Auto* (Jemu, Mu) — Jezusowi, jest zaimkiem wyjaśniającym, którego nie ma w najstarszych kodeksach: Synaickim i Watykańskim oraz w najstarszych przekładach syryjskich z IV wieku. Natomiast wyjaśniające *auto* dodają: kodeks Efrema i późniejsze kodeksy: EFGHSVY oraz nieliczne kodeksy minuskułowe. Jest to najwcześniejsza interpretacja mówiąca, że Duch Boży zstąpił na Jezusa, i że głos Boży również odnosił się do Jezusa.

⁹⁴ E. Dąbrowski: Synopsa łacińsko-polska czterech Ewangelii, Poznań 1955 s. 65, podaje liczbę mnogą „niebios”, chyba tylko po to, aby upodobnić tekst Łukasza do Mateusza i Marka.

⁹⁵ W tekście występuje greckie słowo *schidzomenous* (rozwierające się niebo), co w kodeksie Bezy i w przekładach łacińskich zostało zastąpione, pewnie ze względu na podobieństwo do tekstu Mateusza i Marka, przez *enoigmenous* (otwierające się). Nie wprowadza to zmiany treściowej, a *schidzo* połączone z *tous oura-*

głos z niebios mówiący: Ten jest biosa i Ducha jako go- lesnej jako gołębica
Syn mój umiłowany w którym upo- lębica zstępującego⁹⁶ na Niego⁹⁷ i stał się
dobałem sobie".

na Niego. głos z nieba: Ty jesteś
11) I stał się głos z moim Synem umiło-
nieba: Ty jesteś moim wanym, w Tobie upo-
Synem umiłowanym w dobałem sobie"⁹⁸.
Tobie upodobałem so-
bie".

Widzimy, że opis Marka jest bardzo krótki, ponieważ dla niego sam chrzest, jak się wydaje, nie był najważniejszy⁹⁹. Natomiast ważnym dla niego było, w jakim związku ten chrzest występuje i to już szerzej przedstawił czytelnikowi. Dlatego opisuje on niebiosa otwarte oraz Ducha zstępującego na Jezusa i głos Boga informujący kim jest Jezus. W ten sposób dowiaduje się czytelnik o prawdziwej godności Jezusa, że jest On umiłowanym, jedynym Synem Boga.

Dla potwierdzenia doniosłości wizji następującej po chrzcie, Marek używa słowa *euthys* (natychmiast), które używa przy opisie niezwykłych sytuacji. Tego zaś wyrażenia unikają zazwyczaj pozostali ewangeliści¹⁰⁰. Także Marek liczbę mnogą *ouranous* (niebiosa) łączy z czasownikiem *schidzo* (rozdziarać)¹⁰¹. Zazwyczaj *ouranos* występowało z *anoigo*¹⁰² i takie połączenie stosowali w opisie chrztu tak Mateusz, jak i Łukasz. Biorąc tylko te dane pod uwagę, można stwierdzić, że opis chrztu u Marka jest pierwotnym i najstarszym¹⁰³. Dlatego najpierw omówimy tekst Marka, a następnie podamy koneksje i różnice wobec tego tekstu, jakie występują w relacjach Mateusza i Łukasza.

nous w liczbie mnogiej świadczy o starożytności tekstu Marka. Por. Rdz 22,3; 1 Krl 6,14; Iz 48,12 oraz Mt 27,51; Ełk 23,45; Mk 15,38; J 21,11. W. Bauer, jw. s. 1578. Tekst Marka poprzez *schidzo* jest zbliżony do Iz 63,19. Por. C. Maurer, jw. s. 962.

⁹⁶ W tym miejscu Kodeks Synaicki i niektóre przekłady łacińskie mają dodane *kai menon* (i pozostający w Nim). Zapewne jest to nawiązanie do J 1,33, gdzie jest mowa o Duchu, który zstąpi na Jezusa i spocznie na Nim. W tym wypadku *menon* miało podkreślić trwałą łączność Jezusa z niebiosami. Niektóre kodeksy jak: EFGHSVY i Synaicki oraz wiele minuskułowych, dodają jeszcze *ep* (na Niego), natomiast starsze kodeksy jak: Watykański, Bezy i minuskułowe: 13, 69, 124, 346, 543, tego dodatku nie posiadają, a na to miejsce podają tekst z *eis* (w Niego), co miało podkreślać wewnętrzny charakter wizji. To *eis* przyjął E. Nestle, jw.

⁹⁷ W tekście mamy *ep* (na Niego), natomiast kodeks Bezy, zamiast *ep*, podaje *eis* (do, w Niego), aby podkreślić ideę wewnętrznej łączności z Duchem św. Por. Mk 1,10.

⁹⁸ Świadcstwa zachodnie, zwłaszcza kodeks Bezy i minuskuły starołacińskie, podają lekcję z cytatem Ps 2,7: „Synem moim Ty jesteś, jam ciebie dziś zrodził”. Tej lekcji nie można przyjmować z braku poważniejszych świadectw. Zresztą taka lekcja nie odpowiada całej strukturze Ewangelii Łukasza. Zob. M. Czajkowski: De lectione „occidental” in Lc. 3,22. RTK 1965 r. 12 z. s. 44. I. de la Potterie: L'unction du Christ. Etude de theologie biblique. NRTh 3 (1958) s. 225—252, zwłaszcza s. 236.

⁹⁹ Por. E. Haenchen: Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der Kanonischen Parallelen. Berlin 1966 s. 52.

¹⁰⁰ Formy *euthys* unikają zazwyczaj tak Mateusz, jak i Łukasz, a zamiast niej używają przysłówka *eutheos*. Natomiast Marek używa formy *euthys* aż 42 razy, dla podkreślenia czegoś niezwykłego. Mateusz zaś użył tego wyrażenia tylko 6 razy, a Łukasz tylko raz. Por. E. Haenchen, jw. s. 53.

¹⁰¹ Zob. C. Maurer, jw. s. 962.

¹⁰² Zob. W. Bauer, jw. s. 141.

¹⁰³ Por. J. Schmid: Das Evangelium nach Markus. Regensburg 1964 s. 24.

Według relacji synoptyków cała wizja odnosi się tylko do Jezusa i On sam ją odbiera ¹⁰⁴. „Rozdarte niebios” w antropomorficzny sposób pozwalają, aby Boża rzeczywistość weszła w świat pod postacią ducha i głosu. Jest to już chrześcijański sposób mówienia o duchu, ponieważ w Starym Testamencie zazwyczaj mówiono w sposób określony: Duch Jahwe lub Duch Boga ¹⁰⁵.

Duch Jahwe w Starym Testamencie oznaczał nieosobową siłę Bożą, która była udzielana jako dar Boży powołanym przez Jahwe ludziom ¹⁰⁶. Ten Duch Jahwe w specjalny sposób spocznie na Mesjaszu — Królu ¹⁰⁷ oraz na Mesjaszu — Słudze Jahwe i Proroku ¹⁰⁸. Jan Chrzciciel i ewentualnie słuchacze, zapewne rozumieli zstąpienie Ducha na Jezusa w sensie starotestamentowym. Jednak ewangeliści, redagujący swe dzieła już po zmartwychwstaniu Jezusa i zesłaniu Ducha Świętego, opisując chrzest Chrystusa, prawdopodobnie mieli już na myśli Ducha Świętego ¹⁰⁹. Przedstawiając Ducha pod postacią gołębic, być może pragnęli zadokumentować, że był On widzialnym symbolem Ducha Jahwe ¹¹⁰, który niegdyś przy stworzeniu unosił się nad chaosem, a teraz zstępując na Jezusa jest znakiem nowego stworzenia, daje początek zbawczej erze i misji Chrystusa lub, że jest symbolem nowego ludu wybranego — chrześcijan ¹¹¹.

Końcowym akordem chrztu Jezusa i wizji był „głos z nieba”. Ten „głos” był składowym elementem powołania prorockiego w Starym Testamencie ¹¹². Także podczas chrztu Jezusa, „głos” przypominałby i oznaczał scenę powołania.

Hebrajski *bath qol* — głos z nieba, w scenie chrztu nie jest tylko echem głosu Bożego, czy anioła, któryby oznaczał ingerencję sił niebieskich w sprawę ludzką ¹¹³, jako że głos przychodzący z nieba zawierał w sobie posłannictwo Boże ¹¹⁴. W scenie chrztu Jezusa, tym głosem jest głos samego Boga Ojca, który w Jezusie widzi mesjańskiego Sługę Jahwe z Iz 42, 1: „Oto Sługa mój, którego wspieram. Wybrany mój, w którym upodobała sobie dusza moja.” Nie można przy tym pominąć pierwszych słów tego głosu: „Ty jesteś Synem moim umiłowanym”. Jest to wyraźna aluzja do Ps 2, 7 „Synem moim jesteś Ty, jam Ciebie dziś

¹⁰⁴ Por. P. Gaechter: *Das Matthäus Evangelium*. Innsbruck 1963 s. 101. Jest on zdania, że tę wizję miał również Jan Chrzciciel, ale należy wziąć pod uwagę fakt, że to nie wynika z tekstu synoptyków, lecz z Ewangelii Jana 1,31—33.

¹⁰⁵ Por. E. Haenchen, jw. s. 53.

¹⁰⁶ Zob. Sdz 13,25; 14,6; 1 Krl 11,6. Por. P. van Imschoot: *Théologie de l'Ancien Testament*. T. I. Paris 1954 s. 183—197. P. F. Ceuppens: *Theologia Biblica*. T. II. Roma 1949 s. 47—49.

¹⁰⁷ Zob. Iz 11,1—5.

¹⁰⁸ Zob. Iz 42,1 n.; 61,1 n.; Łk 4,17 n.

¹⁰⁹ Por. Cz. Jakubiec: *Stare i Nowe Przymierze*. Warszawa 1961 s. 241 n. J. Kudasiewicz: *Chrzest Chrystusa*. AK 68 (1965) s. 157.,

¹¹⁰ Por. Rdz 1,2; Pp 32,11. StrBill, jw. B.I s. 123 n.

¹¹¹ Por. Iz 60,8; Oz 7,11; 11,11. P. Gaechter, jw. s. 100. Cz. Jakubiec, jw. s. 238.

¹¹² Por. Ez 1,28.

¹¹³ W Starym Testamencie, jak i w judaizmie, głos z nieba bardzo często był głosem anioła lub dworu niebieskiego i oznaczał rzeczywistość ponadziemską, ingerującą w sprawę ludzką. Por. Dn 4,28. Wniebowstąpienie Izajasza 8,18—20; 9,1 n.; 10,1 n. w: E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, jw. s. 463—465. G. Dalman, jw. s. 167 n. StrBill, jw. B.I s. 125—132.

¹¹⁴ Por. J. Kudasiewicz, jw. s. 159, 161.

zrodził". Psalm ten traktuje o intronizacji mesjańskiego i powszechnego króla. Jest to potwierdzenie Ojca dla mesjańskiej działalności Syna. Dalszy ciąg wspomnianego Ps 2 jest zmieniony. Zamiast: „Ja ciebie dziś zrodziłem”¹¹⁵, wszystkie teksty mówiące o chrzcie Jezusa podają: „W Tobie upodobałem sobie”. Być może jest to powtórzenie pierwszej frazy mówiącej o „Synu umiłowanym”. A więc, jako Ojciec musi mieć w Nim upodobanie. Takie rozwiązanie proponuje P. Gaetcher¹¹⁶, ale przy tym zapomina, że jest to także cytata z Iz 42, 1, gdzie jest mowa o Słudze Jahwe, w którym Bóg upodobał sobie. Na tym słudze spocznie Duch Jahwe, ponieważ wybrał Go Bóg na Mesjasza i opiekuje się Nim.

Także imiesłów *agapetos* — umiłowany, może być różnie interpretowany. Raz oznacza umiłowany, godny miłości, drogi¹¹⁷, ale często też jest używany jako synonim do „jedyny”¹¹⁸, co jest prawie równoznaczne z Janowym *monogenes* — jednorodzonym¹¹⁹, jako jedynym i jednorodzonym Synem Boga.

Otóż przy chrzcie objawione Synostwo Boże Jezusa jest połączone z urzędem Mesjasza — Sługi Bożego¹²⁰ ze Starego Testamentu. Jest to także urzędowe wejście Jezusa w obowiązki Mesjasza Starego Testamentu, co będzie zaaprobowane przez głos samego Boga i będzie objawieniem Jednorodzonego Syna Bożego, a to jest centralnym i ulubionym tematem Markowej Ewangelii¹²¹.

Na pozór najbardziej różni się od relacji Markowej długie opowiadanie Mateusza o chrzcie Jezusa, zwłaszcza wstępna rozmowa z Chrzczicielem podana tylko w jego Ewangelii. W rzeczywistości Mateusz w swej relacji najwierniej postępuje za Markiem, zmieniając tylko słowo *schidzo* (rozewrzeć, rozedrzyć), na łagodniej brzmiące *anoigo* — otwierać. Nawet „niebiosa” występują u Mateusza w liczbie mnogiej, to znaczy tak samo, jak u Marka, podkreślając przez to szczególny żydowski koloryt całej wizji. Także Mateusz bliżej określa samego Ducha, jako Ducha Bożego, co również jest niewątpliwym judaizmem¹²². Te drobne zmiany zaobserwujemy na kanwie przepisanych relacji, mających miejsce zaraz po chrzcie Jezusa, a zawartych w opisie Marka. Nawet początek perykopy o chrzcie u Mateusza jest bardzo wierny opisowi Marka, np. przybycie

¹¹⁵ Niektóre kodeksy zachodnie jak D i minuskuły starołacińskie podają u Łk 3,22 cytata z Ps 2,7: „Synem moim ty jesteś, jam ciebie dziś zrodził”, czego nie podaje żadne krytyczne wydanie. Przyjmuje się, że nie jest ono oryginalne, ale dodane później przez judeochrześcjan. Por. M. Czajkowski, jw. s. 44.

¹¹⁶ P. Gaetcher, jw. s. 105. Por. Schmid, jw. s. 25.

¹¹⁷ Por. Ps 83,2; Jer 38,20; Zch 13,6.

¹¹⁸ Por. Rdz 22,2; Iz 42,1 n.; 44,2; 62,4; Jer 6,26; Am 8,10; Zch 12,10; Mk 9,2 n.; 12,12; Łk 20,9—19. Słowo *agapetos* — umiłowany, w Septuagincie występowało bardzo często jako tłumaczenie hebrajskiego słowa *jachid*, co także oznacza „jedyny”. Por. Haenchen, jw. s. 54. P. Gaetcher, jw. s. 103 n.

¹¹⁹ Por. J 1,14,18.

¹²⁰ Por. Iz 42,1—9; 49,1—6; 50,4—9; 52,13—53,12, gdzie jest mowa o tajemniczej postaci wybranego Sługi Jahwe. Por. także Iz 11,2 n., gdzie jest mowa o tym, że Mesjasz w pełni otrzyma Ducha Bożego.

¹²¹ Por. X. Leon — Dufour: Les évangiles synoptiques. W: A. Robert — A. Feuillet: Introduction à la Bible (Nouveau Testament). T.II. Paris 1959 s. 214. J. Kudasiewicz, jw. s. 154.

¹²² Por. Rdz 1,2; Mt 10,16. StrBill, jw. B.I s. 124 n. Zstąpienie Ducha Bożego w Starym Testamencie oznacza szczególną zachętę do podjęcia działalności określonej przez Boga. Por. także Sdz 3,10; 6,34; 11,29; 13,25; 1 Sm 10,6; 11,6; Iz 11,2 n.

Jezusa z Galilei nad Jordan (Mt 3, 13 i Mk 1, 9). Natomiast zdecydowanie czymś nowym, czego nie ma ani w relacji Marka, ani Łukasza, jest podana przez Mateusza rozmowa Jezusa z Chrzcicielem przed samym chrztem (Mt 3, 14—15). Pominiemy tu problem, skąd Jan Chrzciciel znał Jezusa i wiedział o Jego mesjańskiej niewinności, bezgrzeszności i wielkości.

Chrzciciel odwraca dotychczasowy porządek przez siebie stosowany i nie chce chrzcić, ponieważ nie jest godzien dopełnić tego obrządku na Jezusie, któremu, jako bezgrzesznemu, chrzest pokuty nie jest potrzebny. Sam Chrzciciel pragnie być ochrzczony przez Jezusa. Jezus zgadza się ze zdaniem Chrzciciela, ponieważ tak wypada, aby wypełnić to, co jest słuszne. Inaczej, bo taka jest wola Boża¹²³, czyli zbawczy plan Boga, aby Baranek uwolnił ludzi od grzechów.

Główną myślą, którą poprzez rozmowę Jezusa z Chrzcicielem przedstawił Mateusz, jest całkowite podporządkowanie się Jezusa i osób z Nim związanych, zbawczej woli Boga już na początku publicznej działalności Mesjasza. Ten opis doskonale zgadza się z teologią apologetyczną Mateusza¹²⁴, który pragnął wytłumaczyć pierwotnemu Kościołowi, dlaczego bezgrzeszny Mesjasz przyjmuje chrzest pokuty od Chrzciciela i że nie świadczy to o wyższości Jana. Opór Jana przezwycięża Jezus zapewnieniem, że chodzi o obowiązek podporządkowania się planom Bożym: „Tak bowiem trzeba nam wypełnić wszelką sprawiedliwość”. Ta „sprawiedliwość” — *dikaiošyne* oznacza właśnie postępowanie zgodne z wolą Bożą, podobające się i wierne poddanie tej woli¹²⁵.

A zatem chrzest Jezusa jest wypełnieniem się woli Ojca, którą mają wypełnić tak Jezus, jak i Jan. Jezus jako Sługa Boży i Baranek Boży bierze na siebie winy wszystkich i solidaryzuje się ze swym ludem; Jan zaś ma za zadanie udzielić tego chrztu pokuty większemu od siebie — Mesjaszowi.

Łukasz w opisie chrztu Jezusa na ogół idzie za relacją Marka. Być może, że nie znał on Ewangelii Mateusza i opisaną tam rozmowę Jezusa z Chrzcicielem¹²⁶. Nawet wstęp opowiadania o chrzcie Jezusa jest identyczny z wprowadzeniem Marka i zaczyna się od *egeneto* (stało się), co jest hebrajską formułą wprowadzającą nową myśl, a czego zazwyczaj unika Łukasz w swojej Ewangelii¹²⁷.

Ponadto Łukasz chciał przedstawić, że to, co zdarzyło się po chrzcie nie jest starotestamentową wizją, ale obiektywnym faktem. Dlatego opuścił on frazę z widzeniem, jakie miał Jezus, a zastąpił je swym ulubionym tematem — modlitwą¹²⁸: „I stało się [...] gdy [Jezus] się modlił, otworzyło się niebo i zstąpił Duch św.” Łukasz przedstawia Ducha Świętego w po-

¹²³ Por. J 1,29; Mt 1,21. J. Schmid: Das Evangelium nach Matthäus. Regensburg 1963 s. 61. P. Gaechter, jw. s. 100.

¹²⁴ Por. J. Schmid, Das Evangelium nach Matthäus, jw. s. 61.

¹²⁵ *Dikaiošyne* należy do specyficznego słownictwa Mateusza. Por. Mt 3,15; 5,6.10.20; 6,1.33; 21,32. J. Kudasiewicz, jw. s. 155.

¹²⁶ Por. M. J. Lagrange: *Évangile selon saint Luc* (Études Bibliques). Paris 1927 s. 114. D. A. Schlatter: *Das Evangelium des Lukas*. Stuttgart 1931 s. 42 n.

¹²⁷ Por. D. A. Schlatter, *Das Evangelium des Lukas*, jw. s. 42. M. Zerkwick: *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci*. Romae 1960 s. 78.

¹²⁸ Łukasz z predylekcją opowiada o modlitwie Jezusa. Por. Łk 3,21; 5,16; 6,12; 9,18.28. 22,41; M. J. Lagrange, *Évangile selon s. Luc*, jw. s. 114.

staci cielesnej, jako gołębicę, którą można zauważyć wzrokowo, aby podkreślić obiektywny charakter całej wizji¹²⁹. Odbiega również od relacji Marka i Mateusza przy nazwie ducha. Zamiast ogólnego określenia *pneuma* u Marka i *pneuma Theou* spotykanego u Mateusza, Łukasz używa formy określonej to *pneuma* to *hagion*, co, jak wskazuje rodzajnik, oznaczałoby osobę Ducha Świętego¹³⁰, a nie ducha Jahwe, jako bezosobową moc Bożą. Chrzest byłby potwierdzoną przez Ducha Świętego inauguracją misji Jezusa w głoszeniu dobrej nowiny, jak chrzest apostołów w Duchu Świętym inaugurował ich misję dawania świadectwa „aż po krańce ziemi”¹³¹.

Przy omawianiu chrztu i z nim związanej wizji otwartego nieba opisywanego przez synoptyków, należy zaznaczyć, że ewangelista Jan, chociaż wspomina o Chrzcicielu, to jednak pomija sam fakt chrztu Jezusa. Zapewne Jan wzbrania się przed opisywaniem chrztu, ponieważ musiałby wspomnieć, że Jezus — Syn Boży otrzymywał coś od człowieka, jakim był Chrzciciel, a Jan w swojej Ewangelii eliminuje prawie wszystko, co mogłoby poniżyć godność osoby Jezusa¹³².

Jakkolwiek Jan nie wspomina samego faktu chrztu Jezusa, to jednak go zakłada, gdyż podaje całą scenerię podobną do wizji występującej po chrzcie u synoptyków. Zasadniczą różnicą przy opisie wizji między synoptykami a Janem, jest zaznaczenie przez tego ostatniego, że całą wizję widział Chrzciciel, który przyszedł chrzcić wodą w tym celu, aby objawić Izraelowi Jezusa — Syna Bożego¹³³: „Jan dał takie świadectwo: «Ujrzałem Ducha, który jak gołębicą zstępował z nieba i spoczął na Nim [Jezusie]»” (J 1, 32).

Jan potwierdza tradycję synoptyków o chrzcie, wspomina zstąpienie ducha jako gołębicę, a zamiast głosu z nieba przekazuje świadectwo Chrzciciela: „Ten jest Synem Bożym” (w. 34)¹³⁴. Poprzez opis teofanii Jan ewangelista osiągnął zamierzony cel — okazanie Jezusa jako Syna Bożego, dlatego sam opis chrztu uznał za zbyteczny.

Już sama teofania opisana z okazji chrztu Jezusa przedstawia się jako punkt wyjściowy oficjalnego przepowiadania Mesjasza — Syna Bożego¹³⁵. Bóg Go wybrał, zatwierdził przez wizję otwartego nieba, co jest ingerencją Boga w sprawę umiłowanego Syna, posłanego na świat. Na Niego zesłał Ducha Świętego, aby nie było wątpliwości, co do trwałej łączności Jezusa z Ojcem i to wszystko pieczętuje Bóg własnym głosem.

Po tym, co było powiedziane o otwarciu nieba połączonym z wizją — teofanią, jaka miała miejsce po chrzcie Jezusa, trudno zgodzić się ze zdaniem W.C. van Unnika¹³⁶, który krótko stwierdził, że w tej wizji „nie chodzi o objawienie niebieskiej tajemnicy”. Także zbyt jednostronnie potrak-

¹²⁹ Por. D. A. Schlatter, *Das Evangelium des Lukas*, jw. s. 43. M. J. Larrange, *Evangile selon s. Luc*, jw. s. 115.

¹³⁰ Por. F. Blass, jw. s. 160. J. Kudasiewicz, jw. s. 155 n.

¹³¹ Por. Dz 1,5,8; 11,16. J. Kudasiewicz, jw. s. 156.

¹³² W Ewangelii Jana zauważamy brak takich opisów, które mówiłyby o poniżaniu Jezusa, nawet cierpienie i mękę przedstawia autor czwartej Ewangelii jako wywyższenie i uwielbienie. Por. IV rozdział o Synu Człowieczym.

¹³³ Por. E. Haenchen, jw. s. 56.

¹³⁴ Por. J. Kudasiewicz, jw. s. 156.

¹³⁵ Por. P. Gaechter, jw. s. 108.

¹³⁶ W. C. van Unnik, jw. s. 273.

tował wizję H. Traub¹³⁷, który omawiając głos z nieba w połączeniu z otwarciem nieba, twierdzi, że to otwarcie przy wizji po chrzcie Jezusa ma oznaczać tylko początek mesjańskiego, eschatologicznego zdarzenia.

Z omawianych relacji o chrzcie widzimy, że otwarcie nieba różnie ujmowano. U Mateusza i Marka otwarte niebo połączone z głosem Bożym i widzeniem, będzie traktowane jako rodzaj wizji, jaką otrzymał Jezus, a w Ewangelii Jana — Jan Chrzciiciel¹³⁸. Natomiast u Łukasza, otwarte niebo, mimo połączenia z tymi samymi elementami, jak Duch Święty i głos z nieba, nie ma charakteru wizji, ponieważ brak tam widzenia, na miejsce którego autor wprowadził modlitwę Jezusa. Dlatego u Łukasza otwarte niebo jest raczej powiązane z obiektywną teofanią Trójcy Świętej, kiedy wszystkie osoby Boże równocześnie występują: Jezus modlący się, Duch Święty zstępujący i głos Boga Ojca, potwierdzający Synostwo Boże Jezusa. Chociaż nie tak wyraźnie jak u Łukasza, także u Mateusza i Marka wizja jest połączona z teofanią — działaniem Boga Ojca i Ducha Świętego na zewnątrz¹³⁹. Widać również, że na ogół w skład wizji czy teofanii starotestamentowych, na których były oparte relacje o wizji po chrzcie Jezusa, wchodziły trzy składniki: na wstępie było otwarcie nieba, a dalej występował Duch Boży i głos z nieba. Te dwa ostatnie składniki są zależne od pierwszego, czyli otwarcia nieba, które było pojmowane transcendentnie i duchowo. Otwarcie nieba niejako przybliżało Boga i oznaczało jego działanie w świecie¹⁴⁰.

Motyw otwarcia nieba odegrał ważną rolę nie tyle w teofaniach i epifaniach, co raczej w wizjach epifanijnych. Dzięki otwarciu nieba ludzkość może wejść w kontakt z nadprzyrodzonością, z Bogiem samym, od którego, jako sprawcy wizji samo otwarcie zależy.

W Starym Testamencie niejednokrotnie „rozdarcie” czy „otwarcie” nieba było powiązane tak z karą, jak i z Bożym błogosławieństwem. Natomiast w Nowym Testamencie obserwujemy już tylko „otwarcie nieba” jako wyraz błogosławieństwa i zbliżenia ludzi do Boga.

Biorąc pod uwagę tylko opis chrztu Jezusa, zauważamy, że przez „otwarcie nieba”, a także przez głos z nieba i zstąpienie Ducha Świętego, Bóg uroczyście zatwierdza i inauguruje zbawczą misję Jezusa, Syna Bożego, jako Mesjasza ze Starego Testamentu¹⁴¹. Także „otwarcie nieba” jest tu połączone z błogosławieństwem Bożym, intronizacją i inwestyturą, które będą towarzyszyły podczas całej misji Jezusa w Jego zbawczej działalności na świecie¹⁴².

C. W pierwotnym Kościele

W Dziejach Apostolskich motyw „otwarcia nieba” występuje w związku z dwiema postaciami: Szczepanem i Piotrem, które mocno wpłynęły na rozwój pierwotnego chrześcijaństwa (Dz 7, 54—57; 10, 9—16).

¹³⁷ H. Traub, jw. s. 530 n.

¹³⁸ Por. F. Lentzen-Deis, jw. s. 362 n.

¹³⁹ Por. P. Gaechter, jw. s. 104.

¹⁴⁰ Por. J. Michl, *Himmel*. W: J. B. Bauer: *Bibeltheologisches Wörterbuch*. B.II. Köln 1962, s. 647.

¹⁴¹ Por. Iz 11,2; 42,1; 61,1 n.

¹⁴² Por. J. Kudasiwicz, jw. s. 162 n.

Dz 7, 54—57: „Usłyszawszy to, zawrzały gniewem ich serca i zgrzytali zębami na niego. Napelniony zaś [Szczepan] Duchem Świętym spojrzawszy w niebo zobaczył Chwałę Boga i Jezusa¹⁴³ stojącego po prawicy Boga i rzekł: «Oto widzę niebiosą otwarte i Syna Człowieczego stojącego po prawicy Boga». Krzyżąc wielkim głosem, zatkali swe uszy i wszyscy razem rzucili się na niego”.

Dz 10, 9—16: „Nazajutrz, gdy oni byli w drodze i zbliżali się do miasta, wszedł Piotr na dach, aby się modlić około godziny szóstej. Stało się, że był głodny i chciał jeść. Gdy przygotowano mu [posiłek], stało się, że popadł w ekstazę. I widzi niebo otwarte i spuszczający się przedmiot jakiś, podobny do wielkiego płótna, czterema końcami spadający na ziemię, w którym były wszystkie zwierzęta czworonożne, płazy ziemi i ptaki niebieskie¹⁴⁴. I stał się głos do niego: «wstań Piotrze, zabijaj i jedz.» A Piotr powiedział: «w żadnym wypadku, Panie, ponieważ nigdy nie jadłem czegoś skażonego i nieczystego.» A głos po raz drugi do niego: «to, co Bóg oczyścił, nie nazywaj skażonym.» To stało się trzykrotnie i zaraz wzięto ten przedmiot do nieba.”

Ostatnio szeroko i wnikliwie opracował problematykę wizji Szczepana R. Pesch¹⁴⁵. Nas jednak będzie interesował tylko problem otwarcia niebios, z którym łączy się tematyka Syna Człowieczego stojącego po prawicy Boga oraz to, jaki walor teologiczny posiada sama wizja.

Mowa Szczepana jest najdłuższą jednostką w całych Dziejach Apostolskich i leży w samym środku wielkiej kompozycyjnej całości, jaką stanowią rozdziały 1—12¹⁴⁶.

Łukasz w mowie Szczepana kładzie szczególny nacisk na oskarżenie Żydów, na ich niewierność wobec Boga, a także wobec wysłańców Bożych i Bożego Prawa. Tę niewierność ukazuje na kanwie historii zbawienia począwszy od Abrahama poprzez Mojżesza, a kończy na Jezusie Chrystusie odrzuconym i ukrzyżowanym przez Żydów (7, 1—51). W tej mowie, powołując się na Iz 66, 1 n., Szczepan występuje nawet przeciw świątyni słowami: „Najwyższy nie mieszka w dziełach rąk ludzkich jak mówi prorok: «Niebo jest moją stolicą, a ziemia podnóżkiem stóp moich»” (Dz 7, 48 n).

Jest tu również motyw uniwersalizmu chrześcijańskiego. Bóg mieszka w niebie i wszyscy mają do Niego dostęp, a nie tylko Żydzi. Przez to jest również zaakcentowany rozłam z żydowstwem, jego świątynią i źle interpretowanym Prawem. Pragnąc, aby ten ostry charakter opisu nie raził pierwszych chrześcijan, wychowanych na Prawie Mojżesza, a chcąc

¹⁴³ Tylko kodeks Bezy dodaje w tekście *ton kyrion* i wówczas należałoby czytać: „Jezusa Pana”. Ze względu na to, że wszystkie inne kodeksy nie mają tego dodatku, więc i my go nie uwzględnimy.

¹⁴⁴ Pismo Święte Nowego Testamentu (Biblia Tysiąclecia), Warszawa 1969 opuszcza w tym miejscu *tes ges* i *tou ouranou* i tłumaczy: „płazy i ptaki”, co nie jest zgodne z tekstem oryginalnym.

¹⁴⁵ R. P e s c h: Die Vision des Stephanus. Stuttgart 1966.

¹⁴⁶ Historia Szczepana jest zawarta między 6,8 a 8,3 i zawiera w sobie 72 wiersze. Dz 1—6,7 podają pierwsze dzieje Kościoła i jego misję wśród Żydów, to opowiadanie zawiera 185 wierszy. Natomiast Dz 8,4—12,25 podają przejście Ewangelii do pogan i zawierają 183 wiersze. Zob. R. P e s c h, jw. s. 39 n. Inni autorzy, chociaż inaczej dzielą Dzieje Apostolskie, to jednak zawsze podkreślają centralną wartość historii Szczepana. Por. W. G. K ü m m e l - F e i n e - B e h m: Einleitung in das Neue Testament. Heidelberg 1967 s. 97. A. R o b e r t - A. F e u i l l e t: Einleitung in die Heilige Schrift. Neue Testament. B.II. Wien 1964 s. 312 n. M. D i b e l i u s: Aufsätze zur Apostelgeschichte. Göttingen 1961 s. 143.

wzmocnić autorytet samego Szczepana i jego mowy, Łukasz porównuje śmierć Szczepana do śmierci Jezusa. Chrystus na krzyżu podobnymi słowami przebacza swoim oprawcom: „Ojcie przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią.” Widać analogię w opisie modlitwy Szczepana, chociaż nie ma tam motywu usprawiedliwiającego niewiedzę oprawców, gdy on modli się: „Panie, nie poczytaj im tego grzechu”¹⁴⁷.

Według mowy Szczepana, nie Jezus odrzuca Żydów, ale oni sami wyeliminowali się spod zbawczych wpływów Boga i swym uporem zagubili zbawczą drogę do Jezusa. Wyraża to Szczepan słowami:

„Twardego karku i nieobrzezanych serc i uszu. Wy zawsze sprzeciwiacie się Duchowi Świętemu. Jak ojcowie wasi, tak i wy. Któregoż z proroków nie prześladowali wasi ojcowie? Pozabijali nawet tych, którzy przepowiadali przyście sprawiedliwego [Mesjasza]. A wyście zdradzili Go teraz i zabili. Wy, którzy otrzymaliście Prawo za pośrednictwem aniołów, lecz nie przestrzegaliście go” (Dz 7, 51—53).

Żydzi sprzeciwiali się swoją złośliwością Duchowi Świętemu, który był wylany na wszystkich¹⁴⁸, a który z kolei przygotowuje serca pogan do przyjęcia Dobrej Nowiny (Dz 10, 44 n.). Po tym pełnym wyrzutów, oskarżeniu Żydów, Łukasz przerywa płomienną mowę Szczepana, aby opisać ich wroga, burzliwą reakcję: „Usłyszawszy to, zawrzały gniewem ich serca i zgrzytali zębami na niego” (7, 54). Takie przerwanie mowy w *Dziejach Apostolskich* i opis reakcji oskarżonych podkreśla dramatyczne napięcie zdarzenia¹⁴⁹. I teraz następuje wizja Szczepana, zaostrażająca i potwierdzająca wysunięte oskarżenia przeciw Żydom (Dz 7, 55—57).

Szczególną trudność tego opisu i jego interpretacji przedstawia widzenie Jezusa — Syna Człowieczego stojącego po prawicy Boga. Syn Człowieczy w tej wizji, w przeciwieństwie do opisanego w wizjach *Ewangelistów*, nie siedzi po prawicy, ale stoi¹⁵⁰. Opisując Syna Człowieczego stojącego po prawicy Boga, Łukasz miał na myśli zapewne słowa Jezusa przed Sanhedrynem: „Lecz odtąd Syn Człowieczy będzie siedział po prawicy Wszechmocy Bożej” (Łk 22, 69)¹⁵¹. Jak więc wytłumaczyć zmianę w wizji Szczepana, że Syn Człowieczy nie siedzi, ale stoi po prawicy Boga?

Niektórzy interpretatorzy¹⁵², w przeciwieństwie do siedzącego Syna Człowieczego, który oznaczał sędziego na tronie, chcieliby widzieć w stojącym Synu Człowieczym wywyższonego Zbawiciela, skłonnego udzielić pomocy wiernym i zachęcającego ich do odwagi w wierze. Stojący Syn

¹⁴⁷ Zob. Słowa Jezusa podczas męki: Łk 23,34 i Dz 7,60. Podobna jest także modlitwa P. Jezusa i Szczepana. Jezus prosi Ojca, aby przyjął Jego ducha (Łk 23,46), a Szczepan o to samo prosił Jezusa (Dz 7,59). Por. także podobieństwo dotyczące Syna Człowieczego podczas męki Jezusa i Szczepana (Łk 22,69; Dz 7,56).

¹⁴⁸ Zob. Dz 2,17; J1 3,1—5.

¹⁴⁹ Por. Dz 3,36; 5,33.39; 10,44; 17,32; 22,22; 26,24. R. Pesch, jw. s. 50.

¹⁵⁰ Por. F. Hahn: *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*. Göttingen 1964 s. 126—130.

¹⁵¹ Por. Ps 110,1 n. W. Grundmann: *Histemi*. TWNT B.VII s. 649 n.

¹⁵² Por. M. D. Goulder: *Type and History in Acts*. London 1964 s. 42. A. Steinmann: *Die Apostelgeschichte*, Bonn 1934 s. 75. A. Wikenhauser: *Die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt*. Regensburg 1956 s. 55. F. Bruce: *Commentary on the Book of Acts*. Michigan 1956 s. 167. H. Conzelmann: *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*. Tübingen 1969 s. 107, 159.

Człowieczy miałby przyjąć natychmiast męczennika do nieba, jak to było pokazane na przykładzie Łazarza i dobrego Łotra. Za nimi zaświadcza przed Ojcem, który jest w niebie, jak to uczynił również ze Szczepanem podczas jego śmierci¹⁵³.

J. Dupont¹⁵⁴, opierając się na Dn 7, 13 n. wyjaśnia, że jak aniołowie stojący przed Bogiem wyrażają szacunek wobec Niego, tak też i Syn Człowieczy nie jest tu panującym razem z Bogiem, ale pełen szacunku i w pokorze stoi przed Nim jako pośrednik¹⁵⁵. Jeszcze inaczej „stojącego Jezusa” zinterpretował H. P. Owen¹⁵⁶ uważając, że Jezus podniósł się i stoi po swojej intronizacji¹⁵⁷ i jest przygotowany do powtórnego przyścia na sąd w chwale¹⁵⁸. Natomiast C. K. Barret¹⁵⁹ wprost mówi, że stojący Syn Człowieczy po prawicy Boga jest eschatologicznym sędzią w ujęciu Łukasza i że w takiej postawie przyjmuje wiernego chrześcijanina po śmierci, a jeszcze przed paruzją¹⁶⁰.

Każda z wyżej wymienionych interpretacji ma trochę racji w zależności od tego, z czym połączymy wizję Szczepana i który cytat Pisma św. weźmiemy pod uwagę. Te opinie posiadają również pewne nieścisłości, niejednokrotnie jedna zaprzecza drugiej¹⁶¹. Zresztą nie byłoby ich aż tak wiele, gdyby sam tekst był jasny i nie nastęczał poważnych trudności.

Zapewne ten stojący Syn Człowieczy nie jest tu przedstawiony jako sędzia eschatologiczny, bo w takim wypadku musiałby siedzieć na tronie, jak przystało każdemu sprawującemu taki urząd w ówczesnych kulturach¹⁶². Z drugiej strony, przez to niezwykle „stanie” Jezusa po prawicy Boga, Łukasz zapewne chciał coś specyficznego powiedzieć, przecież on sam niejednokrotnie opisywał Jezusa jako „siedzącego” po prawicy Boga¹⁶³. A może chciał tylko powiedzieć, że odrzucony i zabity przez Żydów Jezus, znajduje się już u Boga, którego był wysłannikiem. Może Łukasz chciał w ten sposób podać motywy przyjęcia ewangelizacji przez pogan, ponieważ Żydzi sami odrzucili Boga, a przy tym może nie najważniejszą rolę odgrywało przedstawienie Jezusa stojącego, czy też siedzącego po prawicy Boga, chociaż to nie jest bez znaczenia.

¹⁵³ Por. Łk 16,22 n.; 23,43. E. Haenchen: *Die Apostelgeschichte*. Göttingen 1961 s. 243. G.H.C. Mac Gregor: *The Acts of the Apostels*. New York 1954 s. 104. Zob. też Łk 12,8: „kto mnie wyzna przed ludźmi, tego Syn Człowieczy wyzna przed Bogiem”. Por. T. Preiss, jw. s. 23. J.A.T. Robinson: *Jesus and his Coming*. London 1957 s. 55.

¹⁵⁴ J. Dupont: *Les Acts des Apôtres*. Paris 1953 s. 82.

¹⁵⁵ Por. Rdz 18,22; Pp 5,31; Zch 4,4. Pomazańcy i Prorocy Boży byli zawsze przedstawiani przed Bogiem w pozycji stojącej. Według tradycji rabinackiej tylko Bóg mógł siedzieć w niebie. Siedzenie na tronie jest znakiem Jego panowania i boskości. Pozostali mieszkańcy nieba stoją, wyrażając przez to swe poddaństwo i niższość wobec Stwórcy-Boga. Por. H. Bietenhard, jw. s. 71 n. J. Bihler: *Der Stephanusbericht* (Agg 6,8—15; 7,54—8,2). *BZ* 3 (1959) s. 264 n.

¹⁵⁶ H. P. Owen: *Stephen's Vision in Acts VII*, 55—56. *NTS* 1 (1954—1955) s. 224 n.

¹⁵⁷ Por. Łk 22,42,69; Dz 2,34.

¹⁵⁸ Por. Łk 9,26; Dz 1,11.

¹⁵⁹ C. K. Barret: *Stephen and the Son of Man: Apophoreta* (Festschrift für E. Haenchen). Berlin 1964 s. 34 n.

¹⁶⁰ Por. 1 Tes 4,13.

¹⁶¹ Por. R. Pesch, jw. s. 22, 26—36.

¹⁶² Por. Tamże, s. 35.

¹⁶³ Por. Łk 14,42 n.; 22,69; Dz 2,34. C. K. Barret, *Stephen*, jw. s. 32.

Najprawdopodobniej jednak „stojący” po prawicy Boga Jezus jest już tym wywyższonym Synem Człowieczym, który znajduje się już u Boga i którego posłannictwo było zatwierdzone przez Boga. On udziela pomocy wiernym, a w tym wypadku pierwszemu męczennikowi Szczepanowi, zaświadcza o jego słusznej sprawie, dodaje mu przez to odwagi, biorąc pod uwagę fakt, że wyzna go przed Bogiem tak, jak męczennik wyznaje Syna Człowieczego przed ludźmi¹⁶⁴. Jezus będąc już w chwale swego Ojca zatwierdza, ukazując się Szczepanowi, jego oskarżającą mowę przeciw Żydom, czyli przez to wydaje także wyrok na naród wybrany, który nie umiał godnie przyjąć objawienia Bożego w osobie Jezusa i Jego uczniów głoszących Ewangelię¹⁶⁵.

Z problemem „stojącego” Jezusa łączą się inne cechy tej wizji, jak ta, że Szczepan, jest napełniony Duchem Św., widział w niebie chwałę Boga i Jezusa stojącego po prawicy (w. 55), co jest odpowiednikiem prawie dosłownym następnego wiersza 56: „Oto widzę niebiosa otwarte i Syna Człowieczego stojącego po prawicy Boga”. Nie chcąc dosłownie powtarzać cytatu Szczepana (w. 56), Łukasz, nie zmieniając treści, użył innej terminologii i szerzej zinterpretował to, co widział Szczepan (w. 56). W swej relacji Łukasz użył słowa *atenisas*, co oznacza patrzenie z wewnętrznym zrozumieniem¹⁶⁶, zamiast *theo* z cytatu Szczepana. Także zmienił na liczbę pojedynczą wyrażenie *ouranos*, które Szczepan użył starym zwyczajem żydowskim w liczbie mnogiej¹⁶⁷. R. Pesch¹⁶⁸ stara się tę rozbieżność między liczbą pojedynczą w pierwszym wypadku i liczbą mnogą w drugim, tłumaczyć sensem teologicznym. Sądzi, że to spojrzenie wizjonera przenika aż do najwyższego nieba, że jest to aluzja do większej ilości niebios, a także jest wypowiedzią o wywyższeniu Jezusa, które powinno dalej wzrastać. Zdaje się, że autor w tym wypadku nie wziął pod uwagę zasadniczej różnicy tłumaczącej tę rozbieżność, a mianowicie: w pierwszym wypadku (w. 55) Łukasz relacjonuje to, co zobaczył w swej wizji Szczepan; natomiast w drugim wypadku (w. 56) Łukasz cytuje słowa samego Szczepana, który opisuje swą wizję według terminologii żydowskiej, mówiąc tak o otwartych niebiosach, jak o Synu Człowieczym, a tego, jako cytatu, nie chciał zmieniać. Łukasz dosłownie i bez zmian, w identyczny sposób przepisał swoją relację i cytat Szczepana odnośnie „stojącego po prawicy Boga”, co jest także nawiązaniem do Ps 110, 1: „siądź po prawicy mojej”. „Być po prawicy Boga” oznaczało wywyższenie oraz udział w chwale i mocy Bożej¹⁶⁹. To sam Łukasz wcześniej zinterpretował i powiedział słowami: „[Szczepan] spojrzawszy w niebo zobaczył chwałę Boga i Jezusa stojącego po prawicy Boga” (w. 55). Przez takie stwierdzenie autor Dziejów wytyczył drogę interpretacyjną dla „Jezusa stojącego po prawicy Boga”.

Podobna rozbieżność występuje jeśli chodzi o Jezusa (w. 55) i Syna

¹⁶⁴ Por. Łk 12,8 n.; 16,22; 23,43 n. G. H. C. Mac Gregor, jw. s. 104; J. A. T. Robinson, jw. s. 55.

¹⁶⁵ Por. Iz 3,13 n.; Dz 10,42; 17,31. R. Pesch, jw. s. 57 n.

¹⁶⁶ *Atenisas* — participium aoristi od *atenidzo* jest ulubionym zwrotem Łukasza. Por. Łk 1,10; 3,4; 6,15; 10,4; 11,6; 13,9; 14,9; 23,1. Por. M. Zerwick, jw. s. 271.

¹⁶⁷ Łukasz bardzo rzadko używa *ouranos* w liczbie mnogiej. Por. tylko Łk 10,20; 12,33.

¹⁶⁸ R. Pesch, jw. s. 52.

¹⁶⁹ Por. Dz 2,33; 5,31. W. Grundmann: *Deksios*. TWNT B.II s. 38 n.

Człowieczego (w. 56). Można ją wytłumaczyć jako interpretację Łukasza cytatu Szczepana dla czytelników, aby nie mieli wątpliwości o jakiego Syna Człowieczego chodzi i dlatego ten tytuł zastępuje wyraźnym imieniem — „Jezus”¹⁷⁰.

Tak to niebiosa otwarte w wizji Szczepana — którą interpretuje Łukasz w wierszu 55: „Napełniony zaś [Szczepan] Duchem Świętym spojrzawszy w niebo zobaczył chwałę Boga i Jezusa stojącego po prawicy Boga” i którą cytuje w w. 56, podając słowa Szczepana: „Oto widzę niebiosa otwarte i Syna Człowieczego stojącego po prawicy Boga” — umożliwiają Bogu i Jezusowi stojącemu po Jego prawicy potwierdzenie tego wszystkiego, co przedtem w całej mowie przeciw Żydom wypowiedział pierwszy męczennik. On w swej mowie podał Żydom gorzką prawdę o ich postępowaniu i na potwierdzenie tego właśnie „otworzyły się niebiosy.” Ta wizja potwierdza i zaostcza jeszcze bardziej oskarżenie wytoczone przez Szczepana przeciw Żydom. Otwarte niebo jest powiązane w tej wizji z chwałą Bożą stojącego Jezusa po prawicy Bożej. Jezus, podobnie jak i Szczepan, był odrzucony, a obecnie w wizji jest przedstawiony w chwale Boga i dodaje odwagi swemu wyznawcy, którego wyzna przed Ojcem niebieskim i uczyni go sędzią Żydów. Jezus zatwierdza tę mowę, a tym samym potępia i odrzuca złośliwe poczynania niewiernych Żydów.

Wizja Szczepana zatwierdzona przez Boga zwrotem „otwarte niebiosy”, akcentuje jedną z podstawowych idei opisanych przez Łukasza w pierwszej części Dziejów Apostolskich, a mianowicie, że sami Żydzi jerozolimscy swoją postawą wyeliminowali się od głoszenia Dobrej Nowiny, a przez to od zbawienia. Głoszenie Dobrej Nowiny przeszło na korzyść pogan (Dz 8, 1—6). Jest to punkt zwrotny, który Łukasz szczególnie podkreślił¹⁷¹, nie tylko przez swoją mowę, ale i przez wizję Szczepana połączoną z otwarciem niebios, które zatwierdzają to wszystko, co było przedtem powiedziane przez Szczepana. Otrzymuje on rękojmię przyjęcia przez Boga do jego chwały, podobnie jak został przyjęty przez Ojca Syn Człowieczy po wypelnieniu swego posłannictwa. Natomiast dla Żydów, którzy swym postępowaniem już wydali wyrok na siebie, wizja otwartego nieba okaże Syna Człowieczego jako sędziego, który odbierze od narodu wybranego przywilej głoszenia Dobrej Nowiny, a odda go w ręce pogan.

Dalszym ciągiem przejścia Dobrej Nowiny w ręce pogan jest opisana przez Łukasza druga co do wielkości, po zdarzeniu Szczepana, historia nawrócenia Korneliusza, która również jest związana z wizją otwartego nieba (Dz 10, 9—16)¹⁷².

Wizja Piotra przebywającego w domu Szymona garbarza jest wkomponowana w całe opowiadanie o nawróceniu Korneliusza poganina. Korneliusz był nazwany przez Łukasza „bojącym się Boga” czyli bogobojnym, bo tak nazywano pobożnych pogan, którzy uwierzyli w prawdziwość religii Starego Testamentu, ale nie chcieli się poddać rytualnym rygorom ortodoksji judaizmu. Byli oni ludźmi spoza narodu wybranego, jednak sympatyzowali z judaizmem dzięki wierze w jednego Boga i zwyczajom,

¹⁷⁰ Por. Łk 22,69.

¹⁷¹ Por. A. Robert — A. Feuillet, Einleitung, jw. B.II s. 312. O. Glombitza: Zur Charakterisierung des Stephanus in Act 6 und 7, ZNW 53 (1962) s. 238 n. R. Pesch, jw. s. 30.

¹⁷² Por. R. Pesch, jw. s. 39.

jakie przejęli od Żydów¹⁷³. Takim bogobojnym na wzór żydowski, który modlił się, rozdawał jałmużny (Dz 10, 2) i był posłuszny nakazom Boga, okazał się setnik Korneliusz¹⁷⁴. W nagrodę za taką postawę, Bóg wychodzi do tego setnika ze swoją pomocą — łaską i daje mu wizję anioła Pańskiego (Dz 10, 3—6), który poinformował Korneliusza, że jego modlitwy i ofiary zostały przyjęte przez Boga. W dalszym ciągu, należy to uważać za życzliwość i opiekę Boga. Przez swego wysłańca — anioła, Bóg wytacza dalsze losy bogobojnemu Korneliuszowi, nakazując mu skontaktowanie się z Szymonem — Piotrem, który przebywał u Szymona garbarza nad morzem (w. 5—8). Setnik spełnia skrupulatnie nakaz Boga z zaufaniem i bez wątpliwości, a także wysyła swoich ludzi do Szymona — Piotra. Teraz następuje opis wizji, jaką otrzymał Piotr od Boga i jest ona zależna od opisanej już wizji Korneliusza. Bóg pragnie poinformować i przygotować Piotra, aby postąpił według woli Boga z Korneliuszem i jego posłańcami. Wizja Piotra, na podobieństwo wizji Szczepana, będzie opisana dwukrotnie. Autor Dziejów najpierw opisał wizję Szczepana (7, 55), a następnie zacytował ten opis słowami samego Szczepana (7, 56). Podobnie postąpił autor z wizją Piotra, którą dwa razy opisał w Dziejach: raz zrelacjonował samo zdarzenie wizji (10, 11 n.), a drugi raz przedstawił ją słowami Piotra opowiadającego ten fakt przed apostołami (11, 4 n.). Ten drugi opis wraz z kontekstem ma być interpretacją pierwszego.

W pierwszym opisie, wizja zaczyna się otwarciem nieba, dzięki któremu mógł opuścić się przedmiot podobny do wielkiego płótna, w którym były czworonożne zwierzęta, płazy i ptaki¹⁷⁵. Podobnie jak przy wizji Szczepana (7, 56), Łukasz używa tu czasownika *theoreo* na określenie widzenia w ekstazie, ale w wizji Piotra używa *theorei* w *praesens historicum*, co u Łukasza zwykle podkreśla dramatyczny element opisu określający, że zdarzy się coś niezwykłego¹⁷⁶.

Widzenie, jakie miał Piotr, można jedynie interpretować na kanwie przyszłych zdarzeń z Korneliuszem i powtórnego opowiadania wizji przez Piotra (11, 4 n.)¹⁷⁷. W samym widzeniu płótna spuszczonego z nieba, w którym znajdowały się wszelkie zwierzęta czworonożne, płazy ziemi i ptaki niebieskie, Piotr widział stworzenia uznane w Prawie Mojżeszowym jako rytualnie czyste i te, których spożywanie było zabronione, a które on sam nazywa skażonymi i nieczystymi¹⁷⁸. Dlatego, jakkolwiek Piotr był głodny, to jednak bał się wystąpić przeciw Prawu Mojżeszowemu i stąd opory z jego strony¹⁷⁹. Odpowiedzią na wewnętrzne niepokoje Piotra jest głos z nieba, najprawdopodobniej Boga, ponieważ w odpowiedzi na ów głos, Piotr rozmawia z Bogiem, mówiąc: „w żadnym wypadku Panie” (w. 14). Wtedy ów głos rozwiał wątpliwości Piotra autorytetem Boga mówiąc: „to, co Bóg oczyścił, nie nazywaj skażonym”.

¹⁷³ Por. Dz 10,1.2.22.35; 13,16.26.43.50; 16,14; 17,4.17; 18,7; Ef 2,11—15. E. Dąbrowski: Dzieje Apostolskie. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz (Pismo Święte Nowego Testamentu T. V). Poznań 1961 s. 316—321 — nota o bojących się Boga.

¹⁷⁴ Por. Tob 12,8. H. E. Russ: Urkirche auf dem Weg in die Welt. Ein Kommentar zur Apostelgeschichte. Würzburg 1967 s. 86.

¹⁷⁵ Por. W. C. van Unnik, jw. s. 274.

¹⁷⁶ Zob. E. Dąbrowski, Dzieje, jw. s. 309 n.

¹⁷⁷ Por. F. Lentzen-Deis, jw. s. 314.

¹⁷⁸ Por. Kpł 11,1—47.

¹⁷⁹ Por. H. E. Russ, jw. s. 87.

Mamy w tym wypadku do czynienia z charakterem wizji starotestamentowej, gdzie z otwarciem nieba jest połączony głos Boga, jako wyraźny znak ingerencji Pana w sprawy człowieka. W wizji Piotra ingerencja Boga dotyczy przekreślenia jednego z Praw Mojżesza, a mianowicie rytualnej czystości. Zniesienie prawa jest poparte najwyższym autorytetem — wizją daną przez Boga. Na tym stwierdzeniu nie kończy się rola całej wizji. Jest ona złączona ze sprawą Korneliusza, który również miał wizję. Chociaż wizja Piotra już się skończyła, to jeszcze na arenie zdarzeń pewną rolę odgrywa Duch Boży. On podtrzymuje znaczenie wizji i ingerencję Boga w sprawy Piotra słowami: „Wstań, przeto, zejdź na dół i idź z nimi, nie wahając się, bo ja ich przysłałem” (w. 20).

Jaki ma związek widzenie Piotrowe z jego pójściem do Korneliusza? To przecież ortodoksyjnemu Żydowi było zabronione, nie wolno im było wstępować ani do domów pogan, ani zasiadać z nimi do stołu¹⁸⁰. Jednak, już wtedy, Piotr zaprasza wysłańców do domu, do stołu i na nocleg (w. 23). Po samej wizji, Piotr oświecony przez Ducha i przez niego zmuszony, zrozumiał charakter wizji i przelamał barierę zakazu kontaktowania się z poganami, którymi również opiekuje się Pan, ponieważ sam ich przysłał do Piotra (w. 20). Wynikiem całej wizji, jest pójście Piotra do domu Korneliusza, gdzie Piotr interpretuje swoje postępowanie słowami: „Wiecie, że zabronione jest Żydowi przestawać z cudzoziemcem lub przychodzić do niego. Lecz Bóg mi pokazał, że nie wolno żadnego człowieka uważać za nieczystego lub skażonego” (Dz 10, 28). Dalej dowodzi Piotr, że Bóg miłuje sprawiedliwego w każdym narodzie (w. 35) i każdy, kto wierzy w Jezusa, w imię Jego otrzymuje odpuszczenie grzechów (w. 43). Te słowa potwierdził Duch Święty zstępujący na pogan, a wówczas Piotr udzielił im także chrztu w imię Jezusa Chrystusa.

Jak już wzmiankowaliśmy, samą wizję Piotra należy odczytywać w jego interpretacji, kiedy powtarza całą historię Korneliusza przed braćmi Żydami w Jerozolimie (11, 1—18)¹⁸¹. Na zarzut braci, że Piotr wszedł do ludzi nieobrzezanych — nieczystych, opowiada on o swojej wizji, z której wynika, że sam Bóg zniósł Prawo Mojżesza, dotyczące czystości rytualnej zwierząt, a przez swego Ducha zmusił Piotra do pójścia między pogan, na których też zstąpił Duch Święty, jak na apostołów (11, 15). Więc jak można było sprzeciwiać się Bogu, jeśli poganom udzielił tego samego daru co i apostołom wierzącym w Jezusa Chrystusa. Wszyscy zgodzili się z taką interpretacją, wielbiąc Boga i mówiąc: „A więc i poganom udzielił Bóg łaski nawrócenia, aby żyli” (11, 18).

Poprzez tę wizję i postępowanie Piotra widać, że on zapoczątkował misję wśród pogan. Sam Bóg zniósł zakazy Starego Prawa i każdy poganin mógł się stać uczniem Jezusa, nie mając obowiązku uprzedniego przechodzenia na religię mozaistyczną i zachowywania jej przepisów. Stare Prawo przestało obowiązywać i miłym Bogu jest każdy, kto się Go boi i postępuje sprawiedliwie, a Jezus jest Panem i sędzią wszystkich (10, 35. 36. 42)¹⁸². Odtąd chrześcijaństwo stało się religią uniwersalną.

Tak więc wizja otwartego nieba połączona z głosem Boga, a dalej także z Duchem Świętym, wskazuje na ingerencję samego Boga w rozwój

¹⁸⁰ Por. J 18,28.

¹⁸¹ F. Lentzen-Deis, jw. s. 314.

¹⁸² Por. Dz 17,31; Rz 14,9; Kol 2,14; 2 Tym 4,1. H. E. Russ, jw. s. 89. E. Dąbrowski, Dzieje, jw. s. 313.

i przyszłość Kościoła, który nie jest już związany tylko z narodem żydowskim, ale stoi otworem dla każdego wierzącego człowieka.

Autor Dziejów Apostolskich łączył dwa główne opowiadania, tak o Szczepanie, jak i o nawróceniu Korneliusza z wizją „otwartych niebios”. W jednym i drugim wypadku „otwarcie nieba” oznacza tak transcendencję, jak i ingerencję Boga w sprawy człowieka. Bóg przez taką wizję coś postanawia, zatwierdza, zmienia lub o czymś poucza, ale to wszystko czyni z myślą o człowieku¹⁸³. W Dziejach Apostolskich Łukasz połączył „otwarcie nieba” z problemem narodu wybranego. W wizji Szczepana sami Żydzi wyeliminowali się od głoszenia Dobrej Nowiny Chrystusa, tak poprzez zabójstwo Jezusa, proroków, jak i przez ukamienowanie pierwszego świadka Chrystusa — męczennika Szczepana, który głosił im naukę Pana. W drugim opowiadaniu wizja „otwartego nieba” jest dalszym ciągiem pierwszego, gdzie była mowa o odrzuceniu Żydów. Wizja Piotra obrazuje przekazanie misji Jezusa dla świata pogańskiego. Jest to wizja, która poprzez postawę Piotra otwiera bramę uniwersalizmowi chrześcijańskiemu.

W Dziejach Apostolskich wizja otwartych niebios jest powiązana z inicjacją — wejściem pogan do Kościoła i początkiem męczeństwa w pierwotnym Kościele.

D. W wizjach Apokalipsy

Należy jeszcze zbadać, co Apokalipsa mówi na temat otwarcia nieba, w jakim kontekście ono występuje i co oznacza.

W Apokalipsie możemy wyodrębnić trzy wyraźne miejsca mówiące o otwarciu względnie o zamknięciu nieba, a mianowicie: 4, 1; 11, 6; i 19, 11.

Rozdział czwarty Apokalipsy rozpoczyna zasadniczą część całej księgi następującymi słowami:

„Potem zobaczyłem
a oto drzwi otwarte w niebie,
a głos ten pierwszy, jaki usłyszałem
jakby trąby mówiącej ze mną, powiedział:
wstąp tutaj, a ukażę ci to, co musi się stać potem” (Ap 4, 1).

W tej wizji, która była już wcześniej zapowiedziana w rozdziale pierwszym¹⁸⁴, autor pragnie wprowadzić czytelnika w obcy, dotąd nieznan świat, a zarazem usiłuje nadać swym słowom największą powagę mówiąc o otwarciu nieba.

Z otwartymi drzwiami nieba w tej wizji łączy się głos, jaki Jan usłyszał, zachwycenie i siedząca na tronie istota, wokół której siedziało 24 starców.

U wielu autorów obserwujemy różnicę zdań jeśli chodzi o głos z nieba. Jedni, jak: T. Zahn, E. Lohse, D. W. Hadorn, J. Sickenberger, A. Wikenhauser czy J. Behm opowiadają się za głosem anioła¹⁸⁵. O takim gło-

¹⁸³ Por. F. Lentzen-Deis, jw. s. 315.

¹⁸⁴ Por. E. Schick: Die Apokalypse, Würzburg 1959 s. 13. Ch. Brüttsch: L'Apocalypse de Jesus — Christ, Genève 1940 s. 33. E. B. Allo: Saint Jean L'Apocalypse, Paris 1933 s. 66 n.

¹⁸⁵ T. Zahn: Die Offenbarung des Johannes, Leipzig 1924 s. 318. E. Lohse: Die Offenbarung des Johannes, Göttingen 1960 s. 34. D. W. Hadorn: Die Offen-

sie wspominał już autor w 1, 10: „Doznałem zachwycenia w dzień Pański i posłyszałem za sobą potężny głos jakgdyby trąby”. Temu głosowi anioła, w tym samym widzeniu jest przeciwstawiony głos „Jego” — Boga, który brzmi jak głos wielu wód (1, 15). Jest to głos Chrystusa, który w dalszych wierszach będzie nazwany Pierwszym i Ostatnim i Żyjącym, a który posiada klucze śmierci i otchłani ¹⁸⁶.

Inni, jak E. B. Allo, E. Lohmeyer, A. Jankowski czy A. Schlatter, nie podnoszą wyraźnie tego problemu, czy chodzi o anioła mówiącego, czy też o głos Chrystusa ¹⁸⁷.

Inaczej sprawę głosu, podobnego do głosu trąby potraktowali W. Bousset ¹⁸⁸ i J. Bonsirven ¹⁸⁹, którzy powołując się na związek Ap 4, 1 z 1, 10, dochodzą do wniosku, że w jednym i drugim tekście jest mowa o głosie Syna Człowieczego, którym jest Chrystus. Ci autorzy przeoczyli, że mowa o głosie Syna Człowieczego, podobnego do głosu wielu wód jest dopiero w 1, 12—15, jako przeciwstawienie do głosu podobnego do głosu trąby w 1, 10.

Biorąc pod uwagę interpretację 1, 10, gdzie w słowach „głos podobny do głosu trąby” upatrujemy głos anioła w odróżnieniu od tego, podobnego do głosu wielu wód (1, 12—15), jaki ma Syn Człowieczy, należałoby stwierdzić, że w naszym tekście (4, 1) jest mowa o głosie anioła, który zachęca autora do przyjęcia wizji słowami: „wstąp tutaj, a ukazę ci to, co musi się stać potem”. Natomiast mowa o Chrystusie jako Baranku będzie dopiero później. Głos anioła dodaje odwagi autorowi w kontakcie z nadprzyrodzonością. Anioł jest tym, który ma wprowadzić otrzymującego wizję w tajemnicę Bożej rzeczywistości ¹⁹⁰.

Z otwartymi drzwiami nieba i głosem anioła, który zachęca do wstąpienia do niebios, jest ściśle powiązane zachwycenie, jakiego doznaje otrzymujący wizję. To zachwycenie oddane przez autora słowami *en pneumatē* — w duchu, często występuje w Apokalipsie ¹⁹¹ i łączy się z głosem anioła, który wprowadza autora w stan ekstazy, aby ów opisał wszystko, co zobaczy i daje mu nowe światło duchowe odsłaniające nieznaną, niebieski świat ¹⁹². Autor wówczas widzi i słyszy tylko to, co mu Duch Boży widzieć i słyszeć pozwoli ¹⁹³.

barung des Johannes. Leipzig 1928 s. 69. J. Sickenberger: Erklärung der Johannisapokalypse. Bonn 1940 s. 64 n. A. Wikenhauser: Die Offenbarung des Johannes. Regensburg 1959 s. 50 n. J. Behm: Die Offenbarung des Johannes. Göttingen 1958 s. 28.

¹⁸⁶ Por. Ap 1,18. T. Holtz: Die Christologie des Apokalypse des Johannes. Berlin 1962 s. 84. J. Chaine: Descente du Christ aux enfers. DBS 2 (1934) s. 427—429. P. Tiefenthal: Die Apokalypse des hl. Johannes erklärt für Theologiestudierende und Theologen. Paderborn 1892 s. 140.

¹⁸⁷ E. B. Allo, Saint Jean L'Apocalypse. jw. s. 66—69. E. Lohmeyer: Die Offenbarung des Johannes. Tübingen 1926 s. 41—43. A. Jankowski, Apokalipsa św. Jana. Poznań 1959 s. 165. A. Schlatter: Erklärungen zum Neuen Testament. (Die Briefe des Petrus, Judas, Jakobus, an die Hebräer. Die Briefe und Offenbarung des Johannes). B.III. Stuttgart 1928. s. 177 n.

¹⁸⁸ W. Bousset: Die Offenbarung Johannis. Göttingen 1966 s. 243.

¹⁸⁹ J. Bonsirven: L'Apocalypse de Saint Jean. Paris 1951 s. 134.

¹⁹⁰ Podobnie przez aniołów są oprowadzani Baruch i Henoch. Zob. P. Riesler, jw. s. 41—54, 454—459.

¹⁹¹ Por. Ap 1,10; 17,3; 21,10 oraz Mk 5,2.

¹⁹² Por. M. Zerwick, jw. s. 569. E. B. Allo, Saint Jean L'Apocalypse, jw. s. 67.

¹⁹³ Por. T. Zahn, Die Offenbarung, jw. s. 318.

Głównym motywem wizji 4, 1 jest otwarcie bram nieba, dzięki któremu otrzymujący wizję ma być przeniesionym do nowej rzeczywistości, którą ma zobaczyć i opisać. Zaś głos anioła, jak i ekstaza autora, są uzależnione od otwartych drzwi nieba.

Z otwartymi drzwiami nieba łączy się ściśle to wszystko, co wizjoner w niebie zobaczył, co uderzyło go na pierwszy rzut oka. Jego spojrzenie najpierw pada na tron stojący w niebie i na tego, kto na nim siedzi, a następnie widzi 24 inne trony stojące wokół tego pierwszego i siedzących na nich starców.

Biorąc pod uwagę poglądy Starego Testamentu, który często wspomina o Bogu jako królu, siedzącym w niebie na tronie¹⁹⁴, jak również ówczesne poglądy literatury pozabiblijnej¹⁹⁵, a także samą Apokalipsę, dochodzimy do wniosku, że tym siedzącym na tronie może być tylko sam Bóg, którego może oglądać wizjoner dzięki otwartym niebiosom, poprzez które ma on wgląd w najtajniejsze sprawy niebieskie, a nawet może oglądać Boga w Jego chwale¹⁹⁶. Obok Boga widzi autor jeszcze najprawdopodobniej przedstawicieli Starego Przymierza jak: Patriarchów, Mojżesza, Dawida czy Proroków¹⁹⁷. Oni to chwalą Boga i oddają Mu cześć w imieniu całej ludzkości¹⁹⁸.

Te wszystkie szczegóły wizji mają ściśle związek z otwarciem drzwi niebios i od tego otwarcia są uzależnione. Co zaś mogłyby oznaczać otwarte drzwi niebios, należy odwołać się do literatury Starego Testamentu oraz literatury pozabiblijnej.

W Starym Testamencie już Mojżesz prosił Jahwe o znizowanie się z dalekich niebios do swojego ludu słowami: „Ze swego mieszkania świętego, z niebios spojrzij i pobłogosław Izraela, lud swój, podobnie jak ziemię — kraj opływający w mleko i miód — którą nam dałeś, jak poprzysięgłeś naszym ojcom” (Pp 26, 15). O tym mieszkaniu Boga odległym od świata, wspominają również Psalmy. Mimo odległości widzi On wszystkie potrzeby ludzkie¹⁹⁹. Także w Nowym Testamencie spotykamy określenia, że całe niebo jest tronem Bożym²⁰⁰ lub, że niebo, tron Boży i sam Bóg na nim zasiadający, są czymś jednym²⁰¹.

Według żydowskiego pojmowania, Bóg mieszka w nieskończonej odległości od świata — w niebie. Jest On wieczny i ponad czasem²⁰². Jest On Święty, oddzielony od wszelkiego stworzenia²⁰³. Ta świętość łączy się z niewidzialnością Boga. Nie można Go nawet usłyszeć bez narażania

¹⁹⁴ Por. 3 Krl 22,19; Ps 46(47).

¹⁹⁵ Por. P. Riessler, jw. s. 458.

¹⁹⁶ Por. Wj 3,5 n.; Ps 103(104),2; Iz 6,1. A. Wikenhauser, *Die Offenbarung*, jw. s. 51. E. Lohse, jw. s. 34. J. Sickenberger, jw. s. 65. P. Billerbeck: *Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis*. W: StrBill, jw. B.III s. 798. W. Bousset, *Die Offenbarung*, jw. s. 244 n. J. Behm, jw. s. 30.

¹⁹⁷ Por. Mt 8,11; Łk 16,22—31.

¹⁹⁸ Por. Ap 5,5; 11,17 n. J. Sickenberger, jw. s. 66. O. Karrer: *Die Geheime Offenbarung*. Köln 1948 s. 61 n.

¹⁹⁹ Por. Ps 2,4; 10,4.

²⁰⁰ Mt 5,34.

²⁰¹ Mt 23,22.

²⁰² Zob. Iz 40,28; 41,4; 44,6; 48,12; 55,8 n. Ch. Larcher: *Transcendencja Boża przyczyną nieobecności Bożej*. *Concilium — Międzynarodowy Przegląd Teologiczny* 6—9 (1969) s. 278, 281.

²⁰³ Zob. Iz 43,15. Ch. Larcher, jw. s. 278.

swego życia²⁰⁴. Pozostaje On nieuchwytny i nieosiągalny przez człowieka. Przepaść między Bogiem i człowiekiem może wypełnić jedynie głęboka wiara²⁰⁵.

Równoległe z dystansem, jaki istnieje między transcendentnym Bogiem a człowiekiem, jawi się w Starym Testamencie perspektywa zbliżenia przez dopuszczenie człowieka do współpracy z Bogiem w dziele zbawienia. Tego zbliżenia dokona Bóg transcendentny przez powołanie przywódców Izraela, Proroków, a nawet samego Mesjasza²⁰⁶. Bóg kieruje historią ludów, sam przy tym będąc ukryty i niedosięgly dla człowieka. Aby nawiązać kontakt z tym dalekim Bogiem, On sam musi wyjść na nasze spotkanie, zbliżyć się do nas, abyśmy Go poznali. O takie zbliżenie modlili się Żydzi słowami Izajasza 63, 19: „Obyś rozdarł niebiosy i zstąpił — przed Tobą skłębily się góry”²⁰⁷.

Podobną wizję do apokaliptycznej przeżywał Baruch, który pisze: „I powiedział mi anioł: «Pokażę ci boskie tajemnice»”²⁰⁸. Ten sam anioł wprowadzał Barucha poprzez pięć bram nieba i dopiero na głos z nieba, bramy piątego nieba zostały otwarte i mógł zobaczyć to wszystko, co się tam działo²⁰⁹.

Analogicznie do opisu Barucha, przedstawia swe wejście do nieba Henoch Słowiański, z tą różnicą, że Barucha do nieba wprowadzał anioł, a Henocha wprowadzali dwaj mężowie²¹⁰.

Wizja św. Jana w Apokalipsie, najprawdopodobniej wiele ma wspólnego z wizją starotestamentalną Izajasza, Ezechiela czy Daniela²¹¹, gdzie również otwarcie nieba oznaczało jedynie wewnętrzne przeżycie autora, który tak widział i tak przedstawił chwałę Jahwe, oraz to, co Bóg zechciał wizjonerowi objawić o Sobie i rzeczach przyszłych²¹². Wyrażenie „otwarte niebo” użyte w *participium perfecti passivi* — *eneogmene* podkreśla pasywną rolę samego nieba, a za to eksponuje trwałość wizji i ingerencji Jahwe. Wizja św. Jana w Apokalipsie 4, 1 ma zaświadczyć o wejściu odległego, transcendentnego Boga w sprawy ludzkie. On wprowadza człowieka w swe tajemnice, ponieważ sam człowiek o własnych siłach nie może poznać Boga, ani Jego spraw, czy też Jego zamiarów.

Słowami: „Potem ujrzałem: Oto drzwi otwarte w niebie” zaczyna się druga, zasadnicza wizja. Autor będzie powołany do nieba, skąd Chrystus kieruje całą ludzkością od tronu Boga i stamtąd oznajmia prawdę o tym, co ma się zdarzyć. To przekonanie, że zapowiedziane zdarzenia staną się, pragnie autor wycisnąć na sercach chrześcijan i dlatego sam zaświadcza

²⁰⁴ Zob. Wj 19,21; 33,20; Kpł 16,2; Sdz 6,22 n.; Iz 6,5; Pp 4,33; 5,24; ale ten sam Bóg wchodził w kontakt z ludem poprzez Przymierze. Zob. Ch. Larcher, jw. s. 278.

²⁰⁵ Por. Job. 9,33 n.

²⁰⁶ Zob. R. de Vaux: Obecność i nieobecność Boga w historii według Starego Testamentu. *Concilium*, jw. s. 250—254.

²⁰⁷ Zob. R. de Vaux, jw. s. 258 n.

²⁰⁸ Zob. P. Riessler, jw. s. 41.

²⁰⁹ Apokalipsa Barucha 1—9; 2,2—5; 3,1; 10,1 n.; 11,1. W: P. Riessler, jw. s. 41—51.

²¹⁰ Henoch Słowiański 3,1; 7,1; 8,1; 11,1; 19,1—6. W: P. Riessler, jw. s. 453—459.

²¹¹ Zob. Iz 6,1—5; Ez 1,4—10; Dn 7,9 n. L. Cerfaux — J. Cambier: *L'Apocalypse de saint Jean lue aux Chrétiens*. Paris 1955 s. 44 n.

²¹² Por. T. Zahn. *Die Offenbarung*, jw. s. 318.

słowami: „Ujrzałem drzwi otwarte w niebie”, aby przekonać słuchaczy, że jego wiadomości mają za sobą autorytet Boży²¹³. Drzwi otwarte w niebie podkreślają rzeczywistość niebieską, jako najwyższy autorytet Boga, który daje gwarancję i nieomylność przyszłych zdarzeń. Otwarcie drzwi nieba świadczy o powadze chwili i prawdziwości ekstazy powiązanej z głosem anioła. Dalej boski charakter objawień zaświadcza tron w niebie i siedzący na nim Jahwe ze swym otoczeniem obrazującym chwałę Jedyne Boga.

O „zamknięciu nieba” jest tylko jeden raz mowa w Apokalipsie 11, 6: „Oni mają władzę zamknąć niebo, aby deszcz nie zraszał dni ich prorokowania i mają władzę nad wodami, aby je przemienić w krew i uderzyć każdą ziemię plagą, ilekroć zechcą”.

Na wstępie należy zbadać, kim są ci, mający władzę zamknąć niebo i dalej, co oznacza samo zamknięcie nieba, „aby deszcz nie zraszał dni ich prorokowania”. Należałoby przyjąć, że u podstawy tej wizji związanej z dwoma świadkami leży stara tradycja żydowska o eschatologii i ciężkich chwilach Jeruzolimy. Natomiast przepowiednie powiązane z tymi wydarzeniami, zostały uzupełnione w czasie trwania oblężenia miasta świętego i autor Apokalipsy później włączył je między opisem szóstej i siódmej trąby anioła²¹⁴.

Kim są ci świadkowie? Już w wierszu 3 jest o nich mowa, a autor ponadto wymienia ich z rodzajnikiem, co świadczyłoby, że byli już wcześniej wspomniani lub że są dobrze znani czytelnikom. Wcześniej ci świadkowie nie występowali, chyba, że cofniemy się do Ap 10, 4—8, gdzie jest mowa o podaniu Dobrej Nowiny prorokom. Być może, że ci dwaj świadkowie powinni w tej wizji występować jako dwaj prorocy zapowiadający pokutę, o czym mógł świadczyć też ich pokutny ubiór²¹⁵. Takie rozwiązanie jest zbyt ogólne²¹⁶.

Spśród wielu autorów, którzy różnie personifikują tych dwóch świadków, należałoby wyciągnąć najbliższą prawdy interpretację, powołując się na samą Apokalipsę i środowisko wyrosłe na Starym Testamencie, a przeżywające „Dobrą Nowinę” Chrystusa. Już A. Jankowski w ekskursie *Dwaj świadkowie (11, 3—12) w dziejach egzegezy*²¹⁷, zastrzegając się, że jest to najtrudniejsza do wyjaśnienia kwestia Apokalipsy, przedstawił dotychczasowe osiągnięcia interpretacji tego tekstu. W tych świadkach widzi „symbol ponadhistorycznego apostołatu Kościoła, trwającego przez całą erę mesjańską szeroko pojętą, a więc aż do paruzji. Nie wyklucza się tego, że świeża reminiscencja męczeństwa rzymskiego apostołów Piotra i Pawła posłużyła tu św. Janowi za jeden z elementów obrazu”²¹⁸. Zdaje się, że ks. A. Jankowski oparł się na kierunkach interpretacji, które w dwóch świadkach widziały bezosobowe symbole. Pozostaje jednak pytanie, jak tych świadków mogli odczytać współcześni autorowi.

²¹³ Por. D. A. Schlatter, *Offenbarung*, jw. s. 177 n.

²¹⁴ Por. W. Bousset, *Die Offenbarung*, jw. s. 328—330.

²¹⁵ Por. Rdz 37,34; Iz 37,1; 58,5; Mt 11,21.

²¹⁶ Por. A. Feuillet: *Essai d'interprétation du Chapitre XI de l'Apocalypse*. NTS 4 (1958) s. 183.

²¹⁷ A. Jankowski, *Apokalipsa*, jw. s. 304—306. Por. A. Feuillet, *Essai*, jw. s. 183.

²¹⁸ A. Jankowski, *Apokalipsa*, jw. s. 305 n. Por. F. Gryglewicz: *Interpretacja Apokalipsy św. Jana*. RBL 18 (1965) s. 356.

Liczba dwóch świadków była już dobrze znana w Starym Testamencie. Pan Jezus, powołując się na Powtórzone Prawo²¹⁹, poucza słuchaczy: „Jeśli nie posłucha [ciebie brat], weź ze sobą jeszcze jednego albo dwóch, żeby na słowie dwóch lub trzech świadków opierała się cała sprawa” (Mt 18, 16)²²⁰. To świadectwo dwóch miało zapewnić prawdziwość i nieomyślność sądów oraz wiarygodność głoszonego słowa²²¹.

Tych dwóch świadków wymienia Apokalipsa, ale nie podaje ich imion, są oni dwoma drzewami oliwnymi, czy też dwoma świecznikami, co stoją przed Panem na ziemi²²². Takimi pomazańcami stojącymi przed Panem byli Jozue i Zorobabel jako przedstawiciele władzy świeckiej i duchowej²²³. Apokalipsa widzi także w dwóch świadkach Eliasza, dzięki któremu deszcz spadnie na ziemię²²⁴ oraz Mojżesza, który w Egipcie uderzeniem laski zmienił wody Nilu, innych rzek i kanałów w krew, aby pokazać władzę i potęgę Jahwe przed faraonem²²⁵. U Żydów była głęboko zakorzeniona tradycja, że niektórych proroków Bóg wzbudzi jeszcze raz. Oczekiwano tak Eliasza²²⁶, jak i Mojżesza²²⁷.

Jak widać z samej Apokalipsy i innych tekstów skryptyrystycznych, można by różnie interpretować tych dwóch świadków i każda interpretacja miałaby pewną podstawę w tekstach biblijnych. Biorąc pod uwagę określenia, jakimi nazywano świadków Apokalipsy, dochodzimy do wniosku, że mogą to być: Mojżesz, Eliasz, Jozue, Zorobabel oraz jakiś inny prorok, czy też świetlana postać Starego Testamentu, która miałaby się zjawić przed ostatecznym przyjściem Mesjasza. Najbardziej rozpowszechnioną opinią było przyjście powtórne Mojżesza i Eliasza, albo któregoś z proroków²²⁸. Chrystus wyraźnie i bez wątpliwości nazywa Jana Chrzciciela Eliaszem i swoim prekursorem²²⁹. Tak więc Mojżesz, Eliasz, Jozue czy Zorobabel oznaczałby symbol doskonałego prekursora i proroka Chrystusowego, który byłby uosobieniem świętości i wybraństwa Bożego²³⁰. Tak zresztą rozumiał rolę prekursora Pan Jezus nazywając Jana Chrzciciela Eliaszem.

Tymi dwoma świadkami, których prawdziwość prorokowania nie ulega wątpliwości mogą więc być ludzie na wzór Mojżesza i Eliasza²³¹, to znaczy doskonali, wyposażeni w cudowną moc, mężowie Boży, żyjący w Kościele przed ostatecznym przyjściem Pana. Oni głoszą Ewangelię, prześladowani umierają dla Chrystusa, aby osiągnąć zwycięstwo i nowe życie

²¹⁹ Pp 19,15.

²²⁰ Por. Łk 10,1; J 8,17; 2 Kor 13,1.

²²¹ Por. J. Sickenberger, jw. s. 106.

²²² Zch 4,2—14; Ap 11,4.

²²³ Por. Zach 4,14; 6,13.

²²⁴ Ap 11,5 n.; Por. 3 Krl 17,1; 4 Krl 1,10 n.

²²⁵ Ap 11,6.

²²⁶ Por. Mt 11,14; 17,9—13; Łk 1,17; Mk 9,11—13; J 1,20—28. Por. także Syr 48,10.

²²⁷ Por. Pp 18,18; Mt 17,1—8; Mk 9,2—7; Łk 9,28—36; J 1,21; 6,14; 7,40. A. Wikenhauser, Die Offenbarung, jw. s. 86; E. Lohse, jw. s. 59; J. Sickenberger, jw. s. 106 n.

²²⁸ Por. Wj 7,17; Pp 18,18; 3 Krl 17,1; 4 Krl 1,10; Mal 3,23; oraz J 1,20—28; Ap 11,4—6. E. Lohse, jw. s. 59.

²²⁹ Por. Mt 17,9—13; Mk 9,11—13; Łk 1,17.

²³⁰ Por. G. Voss: Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen. Paris — Brügge 1965 s. 166.

²³¹ Por. J. Sickenberger, jw. s. 429 n.

z Panem²³². Te dzieła apokaliptyczne i cudowne przypisywano więc najwybitniejszym postaciom Starego Testamentu, których wymieniano jako prekursorów przed ostatecznym przyjściem Pana Jezusa²³³.

Należałoby teraz zbadać, co oznaczały prerogatywy dwóch świadków: „Oni mają władzę zamknąć niebo, aby deszcz nie zraszał dni ich prorokowania” (Ap 11, 6). Autor na tym samym poziomie zestawia problem zamknięcia nieba, władzy nad wodami i zesłanie różnych plag na ziemię. Są to opisy wzięte ze Starego Testamentu i luźno ze sobą powiązane.

Fakt przemiany wody w krew miał miejsce w Egipcie. Jest on opisany w księdze Wyjścia 7, 17—22, kiedy to Mojżesz miał wyprowadzić naród żydowski z niewoli. Jahwe posługując się Mojżeszem zsyłał plagi na ztwardziałego faraona i jego naród, aby doszło do zrealizowania danej już wcześniej obietnicy wypuszczenia Żydów. Wśród wielu plag, które spotykały Egipcjan, spotykamy następującą: „Jahwe powiedział do Mojżesza: Mów do Aarona, weź laskę swoją i wyciągnij rękę twą na wody Egiptu, na jego rzeki i na jego kanały i na jego stawy i na wszelkie jego zbiorowiska wód, a zamienią się w krew. I będzie krew w całej ziemi Egipskiej, w naczyniach drewnianych i kamiennych” (Wj 7, 19). Jest to interwencja Jahwe w obronie narodu wybranego, dążąca do wybawienia swego ludu spod niewoli niewiernych. Dokonuje się tu ingerencja za pomocą mężów Bożych, którzy są w służbie tak Boga, jak i narodu wybranego²³⁴.

Na równi z prerogatywami świadków, przypominającymi władzę Mojżesza, autor Apokalipsy stawia inny przywilej, tym razem przypominający nam Eliasza: „Mają oni władzę zamknąć niebo, by deszcz nie zraszał dni ich prorokowania”. Jest to nawiązanie do trzeciej księgi Królewskiej opisującej zdarzenia z życia Eliasza, kiedy to przed klęską suszy przepowiada prorok królowi Achabowi: „Na życie Boga Izraela, Jahwe, któremu służę. Nie będzie w tych latach ani rosy, ani deszczu, dopóki nie powiem” (3 Krl 17, 1). Proroctwo Eliasza miało uświadomić Achabowi, ludowi Izraela i fałszywym prorokom Baala, że Jahwe jest prawdziwym Bogiem, od którego wszystko zależy. Miało potwierdzić autorytet Boski stojący za Eliaszem²³⁵, a także ukarać niewierność króla i narodu²³⁶.

W Nowym Testamencie wspomina o Eliaszu apostoł Jakub 5, 17—18: „Eliasz był człowiekiem podobnym do nas i modlił się usilnie, aby deszcz nie padał na ziemię przez trzy lata i sześć miesięcy. I znów błagał i niebiosa spuściły deszcz, a ziemia wydała swój plon”. Jak z powyższego wynika, „zamknięcie nieba” za przyczyną Eliasza sprowadzało suszę, jako karę na niewierny naród. Tego zamknięcia dokonywał Jahwe na prośbę Eliasza, czyli że prorok posiadał za sobą autorytet Boży, a wszystkie dary tak prorok, jak i wierni otrzymują z góry, od Jahwe²³⁷.

W tekście Ap 11, 6 występują jeszcze słowa: „dni ich prorokowania”. Jakie więc prorokowanie ma uschnąć bez deszczu rosy? Najbliższym,

²³² Por. J. Behm, jw. s. 59. J. Bonsirven, jw. s. 196 n. D. W. Hadorn, jw. s. 124.

²³³ Por. Dz 1,8. F. Gryglewicz, Interpretacja Apokalipsy, jw. s. 348. Ch. Brüttsch, jw. s. 138.

²³⁴ 1 Sm 4,8.

²³⁵ Por. 3 Krl 18,18.36—39.

²³⁶ Por. Am 4,7 n.; Syr 48,3.

²³⁷ Por. Jk 1,17; Dz 14,17.

orientującym nas wskaźnikiem, jest ostatni wiersz przed omawianym rozdziałem, a mianowicie Ap 10, 11, który brzmi: „Trzeba ci znów prorokować o ludach, narodach, językach i wielu królach”²³⁸. Najprawdopodobniej chodzi tu o głoszenie słowa Bożego wszystkim ludom i o przepowiadanie Chrystusa Pana we wszystkich językach²³⁹. Tak więc brak zraszania dni prorokowania będzie oznaczało brak przepowiadania Dobrej Nowiny Chrystusa tak Żydom, jak i innym ludom. Będzie „susza” w dziele ewangelizacji świata, albo też narody nie będą chciały przyjąć głoszonej Ewangelii przez wiarogodnych świadków z powodu złego życia i wrogiego nastawienia do spraw Bożych²⁴⁰.

Zamknięcie nieba jest w tym wypadku potraktowane jako kara Boża za to, że łaski Boże i to wszystko, co od Boga pochodzi, jak Ewangelia i świadectwa uczniów o Chrystusie, zostało odrzucone tak przez naród wybrany, jak przez ludy pogańskie. To zamknięcie nieba mogłoby być tylko krótkie i jednorazowe, o czym świadczyłyby *infinitivus aoristi* — *kleisai*, który wskazuje na czynność jednorazową i krótkotrwałą.

„Zamknięcie nieba” w Ap 11, 6 symbolizowałoby więc karę zaprzestania głoszenia Ewangelii narodom przez uczniów Chrystusa w Kościele Bożym przed ostatecznym przyjściem Pana. Na to „zamknięcie nieba”, z którym ściśle jest związany dopływ Łaski Bożej i samo zbawienie, skazują się same narody przez swe grzeszne życie i odrzucanie praw Bożych. W dalszej konsekwencji „zamknięcia nieba”, ci świadkowie Chrystusa będą jeszcze dotkliwiej karać najgorszymi plagami ludzi za ich odstępstwa i niewierności wobec Boga. Jest to eschatologiczny wydzwitek całej kary, jaka będzie miała miejsce przed ostatecznym przyjściem Chrystusa.

„I zobaczyłem niebo otwarte
a oto biały koń,
i ten siedzący na nim
zwany Wiernym i Prawdomównym
ze sprawiedliwością sędzi i walczy” (Ap 19, 11).

Cytowany tekst następuje po dziękczynnym, niebieskim „Alleluja”, gdzie niebianie swym hymnem modlą się o zwycięstwo Boga nad wrogami, o sprawiedliwy sąd nad przeciwnikami i zapraszają do uczestnictwa w godach Baranka²⁴¹.

Będzie nas interesowało to wszystko, co w Ap 19, 11 jest powiązane z otwarciem nieba i na co wskazuje symbolika tego otwarcia. Głównym bohaterem całej tej wizji jest siedzący na białym koniu jeździec nazwany wiernym i prawdomównym, który został szczegółowo opisany przez autora Apokalipsy w wierszach następujących 11—16. Kim jest ten wierny i prawdomówny, jakie ma walory i jakie czeka go zadanie, należałoby wyjaśnić, ponieważ to z jego powodu otworzyło się niebo przed autorem.

Koń i siedzący na nim jeździec są częstymi symbolami używanymi w Apokalipsie²⁴². W naszym wypadku białego konia i jeźdźca siedzącego

²³⁸ Por. Ap 5,9; 7,9; 11,9; 13,7; 14,6; Jer 1,10; 25,30; Dn 3,4; 7,14.

²³⁹ Por. T. Zahn, Die Offenbarung, jw. s. 424.

²⁴⁰ Por. Ap 11,7—11.

²⁴¹ Ap 19,1—10; por. T. Holtz, jw. s. 167. E. Lohmeyer, jw. s. 154.

²⁴² Por. Ap 6,4.5.8.

na nim należy interpretować w połączeniu z Ap 6, 2 i na tle Starego Testamentu²⁴³. W Ap 6, 2 analogicznie do omawianego tekstu (19, 11), biały koń i na nim siedzący jeździec oznaczają zwycięstwo, co podkreśla ubiór jeźdźca i biały kolor konia²⁴⁴. W 2 Machabejskiej czytamy, jak to ukazał się koń bogato przyozdobiony, niosący strasznego jeźdźca przybranego w złotą zbroję. Za pośrednictwem tego jeźdźca, Bóg obronił skarby świątyni przed zaborczym Heliodorem, a samą świątynię przed zhańbieniem²⁴⁵.

Jak z powyższych tekstów wynika, jeździec zesłany z nieba przynosi i zarazem symbolizuje zwycięstwo i triumf Boga nad niewiernymi²⁴⁶. Kim jest ten przyjeżdżający triumfator, podają nam określenia: „wierny i prawdomówny”. Są one atrybutami Boga Jahwe uwydatniającymi aspekt Jego wierności, który coś przyrzeka i dotrzymuje obietnicy²⁴⁷.

W Nowym Testamencie określenie „Prawdomówny” najczęściej występuje u św. Jana, a zwłaszcza w Apokalipsie²⁴⁸. I tak słowa „Święty i Prawdomówny” w Ap 3, 7—8 są użyte z rodzajnikiem, więc nie mają znaczenia przymiotnikowego, ale rzeczownikowe i określają osobę, a konkretnie Jezusa Chrystusa²⁴⁹. Ten sam Chrystus, który w Ap 3, 7 był nazywany Świętym i Prawdomównym, kiedy dawał polecenia gminie Filadelfii, w Ap 3, 14 daje polecenie gminie w Laodycei i nazywa siebie „Świadkiem Wiernym i Prawdomównym” czyli tymi samymi terminami, które zachodzą w omawianym tekście (19, 11)²⁵⁰.

Wierność Chrystusa może wyrażać się wobec głoszenia misji Słowa Bożego²⁵¹, ale najpełniej okazała się w zbawczym posłannictwie Chrystusa, konsekwentnym aż do granic śmierci na krzyżu, zachowując przy tym wierność wobec głoszonej przez siebie prawdy Bożej²⁵².

Tak więc omawiany tekst traktujący o „wiernym i prawdomównym”, tymi terminami oznacza Chrystusa Pana, podkreślając Jego walory prawdomówności w wykonaniu tego, co przyrzekł oraz wierność Jego misji, którą sfinalizował na krzyżu. Takiego Chrystusa wiernego i prawdomównego zobaczył autor opisu w otwartym niebie.

Ten Wierny i Prawdomówny, będzie jeszcze walczył i sądził ze spr-

²⁴³ Por. E. B. Allo, L'Apocalypse, jw. s. 302. O. Karrer, jw. s. 159; J. Bousirven, jw. s. 282.

²⁴⁴ Por. Ap 14,14. D. W. Hadorn, jw. s. 189. Należy zaznaczyć, że w Ap 6,2 obraz zwycięskiego jeźdźca jest wzięty z Zch 1,8 i 6,3.

²⁴⁵ 2 Mch 3,15—27; 11,8.

²⁴⁶ Por. Ap 14,14. D. W. Hadorn, jw. s. 189. J. Sickenberger, jw. s. 169. W. Bousset. Die Offenbarung, jw. s. 430.

²⁴⁷ Por. Wj 34,6; Ps 85(86),15; 145(146),6; Iz 65,16. E. Lohmeyer, Die Offenbarung, jw. s. 33. A. Jankowski, Apokalipsa, jw. s. 159.

²⁴⁸ Por. Ap 6,10 i inne. Określenie *alēthinos* (prawdziwy, prawdomówny) jest użyte w Apokalipsie 10 razy, 9 razy w Ewangeliu Jana i 4 razy w pierwszym liście. Natomiast w całym Nowym Testamencie, poza wyżej wymienionymi, występuje tylko 5 razy, z tego 4 razy w liście do Hebrajczyków i raz w 1 Tes 1,9. D. W. Hadorn, jw. s. 60.

²⁴⁹ Takie określenie dawano tak Bogu Jahwe, jak i Chrystusowi. Por. Kpł 17—26 (Świętość Boga jest jednym z głównych tematów księgi Kapłańskiej); Iz 6,1—3; 49,7; 40,25; Hab 3,3; Oz 11,9; Mk 1,24; J 5,21—24; 6,10; 1 P 1,15 n.; 1 J 2,20; Ap 4,8. E. Schick, Die Apokalypse, jw. s. 22. P. Tiefenthal, jw. s. 211. L. Cerfaux: L'Apocalypse de Saint Jean lue Chrétiens. Paris 1955 s. 37.

²⁵⁰ Por. Iz 65,16; Jer 42,5. H. Schlier: Amen, jw. s. 339—342.

²⁵¹ Por. Iz 42,1; 43,9; 55,4.

²⁵² Por. J 1,18; 3,11; 18,37. J. Chaine, jw. s. 414.

wiedliwością (19, 11). Są to idee Starego Testamentu. W Ps 17, 21—43 możemy zauważyć, że sąd Pański, będący nagrodą dla sprawiedliwych, jest postawiony równolegle do walki, jaką prowadzi umocniony przez Boga sprawiedliwy ze swymi wrogami²⁵³. Mesjasz Starego Testamentu, przychodzący w czasach eschatologicznych, „będzie rządził światem ze sprawiedliwością, a ludem — wiernością swoją” (Ps 95 (96), 13)²⁵⁴.

Określenia „ze sprawiedliwością sędzi i walczy” są zatem sformułowaniem starotestamentowym, mówiącym o eschatologicznym przyjściu Mesjasza, który objawi się jako sprawiedliwy sędzia, jako triumfator i bojownik o sprawę Bożą²⁵⁵. Słowa *krinei* (sędzi) i *polemei* (walczy) występuje w Ap 19, 11 w *praesens*, oznaczają wybrany „dzień Jahwe” dla zaakcentowania sceny sądu Chrystusa nad światem. Sąd ten zaczął się od chwili wcielenia i trwa cały czas bardziej lub mniej dostrzegalnie²⁵⁶.

Dalsze wiersze omawianego urywka Ap 19, 11 są ściśle związane z nim i stanowią najbliższy kontekst, aby obraz zwycięskiego Chrystusa bardziej uwypuklić na tle otwartego nieba. Oczy płonące ogniem, diademy na Jego głowie (w. 12), charakteryzują Go jako sędziego znającego dogłębnie sprawy serc ludzkich, Jego powszechną władzę daną od Boga i wszechwładzę, która przy sądzie nagradza lub karze²⁵⁷. Innymi, powszechnie znanymi znakami sądu nad światem, jakie posiada ukazany w otwartym niebie Chrystus, są: płaszcz zaczerwieniony od krwi (w. 12), wojsko na koniach (w. 14), żelazny pręt pasterza ludów (w. 15) i tłocznia Boża, w której depece swoich wrogów (w. 15)²⁵⁸.

Wiersz 13: „Odziany jest w szatę we krwi skąpaną” można różnie interpretować. Jedni²⁵⁹, opierając się na Iz 63, 1—3, gdzie jest opisana apokaliptyczna pomsta Boża, widzą w odzianym taką szatą Chrystusa, wykonującego sąd pomsty nad wrogami Boga. Inni są odmiennego zdania²⁶⁰, twierząc, że może to być symbol krwawej męki Chrystusa Pana, którą wycierpiał odkupując wszystkich, a szata we krwi skąpana oznacza zwycięzcę powracającego z pola bitwy i może też symbolizować krwawą szatę Chrystusa odkupującego ród ludzki przez swoją krew²⁶¹. Tę ostatnią interpretację należałoby przyjąć, ponieważ za nią przemawia najbliższy kontekst zawarty w tym samym 13 w., który określa tego okrytego szatą skąpaną we krwi — Słowem Boga, co jednoznacznie wskazuje na Chrystusa Pana przyjmującego ciało ludzkie celem odkupienia ludzkości.

Odrębnym problemem tekstu 19, 11 jest samo imię jeźdźca, które jeszcze w w. 12 jest nieznane, a w w. 13 posiada zagadkową nazwę „Sło-

²⁵³ Por. E. Lohmeyer, jw. s. 155.

²⁵⁴ Por. Ps 9,9; Iz 11,3 nn.; Dz 17,31. A. Wikenhauser, Die Offenbarung, jw. s. 142.

²⁵⁵ Por. 1 Kor 15,25. A. Wikenhauser, Die Offenbarung, jw. s. 142.

²⁵⁶ Por. J 3,13; 12,31; 16,11. E. B. Allo, L'Apocalypse, jw. s. 303.

²⁵⁷ Por. Dn 10,6; 1 Mch 11,13; Mt 28,18; Ap 1,14; 2,18; 5,9; 12,3; 13,1. Owecześni uważali, że im ktoś więcej posiadał diademów, tym większą miał władzę. Por. E. B. Allo, L'Apocalypse, jw. s. 303. A. Wikenhauser, Die Offenbarung, jw. s. 142. A. Schlatter, Die Offenbarung, jw. s. 312.

²⁵⁸ Por. J. Behm, jw. s. 99.

²⁵⁹ Por. E. Lohmeyer, jw. s. 155. J. Behm, jw. s. 99. A. Schlatter, Die Offenbarung, jw. s. 313. Ten ostatni w ogóle wyklucza tu myśl o pojedynczej roli krwi Chrystusa.

²⁶⁰ A. Wikenhauser, Die Offenbarung, jw. s. 143. J. Sickenberger, jw. s. 170. E. B. Allo, L'Apocalypse, jw. s. 304.

wo Boga", z którego ust wychodzi ostry miecz (w. 15), a dalej ten jeździec jawi się jako „Król Królów i Pan Panów” (w. 16).

To imię jeźdźca, którego nikt nie zna poza nim samym (w. 12), podkreśla transcendencję jeźdźca, jego niezwykłość, ponieważ imię zakłada znajomość całej osoby, a jest to ktoś niepoznawalny, którego Bóg wywyższył ponad wszystko „i dał Mu imię ponad wszelkie imię” (Flp 2, 9), jak wyraża się św. Paweł o Jezusie²⁶². Dalej ten nieznany jeździec otrzymuje enigmatyczną nazwę „Słowo Boga”. Jest to anamneza Janowego Logosu — Słowa, które było Bogiem i stało się ciałem (J 1, 14)²⁶³, aby zamieszkać wśród ludzi. Ostry miecz wychodzący z ust Słowa Bożego, jest słowem wypowiedzianym przez Jezusa, który tchnieniem swych ust zgładzi antychrysta podczas paruzji (2 Tes 2, 8)²⁶⁴. Wreszcie ów jeździec otrzymuje wypisane imię: „Król Królów i Pan Panów”. Jest to imię Boga, a św. Paweł mówiąc o imieniu Jezusa, dąży do tego „aby wszelki język wyznał, że Jezus Chrystus jest Panem ku chwale Boga Ojca” (Flp 2, 11)²⁶⁵. A zatem Jezus posiada imię, jakie dawano tylko Bogu.

Z powyższych imion: Wierny i Prawdomówny, Słowo Boga, Król Królów i Pan Panów oraz z prerogatyw przypisanych tym imionom i ornamentacji związanej z tą postacią, możemy tylko wnioskować, że autor stopniowo odsłania tajemnicę Jezusa Chrystusa, triumfatora podczas paruzji²⁶⁶, który jest nieznany, następnie staje się Słowem Boga, a wreszcie występuje jako triumfujący Król Królów i Pan Panów²⁶⁷.

Niebo otwarte łączy autor Apokalipsy ze szczególnie uroczystym objawieniem się Chrystusa. To jest początek upragnionego czasu paruzji. Chrystus objawia się już nie jako Baranek, lecz jako jeździec na białym koniu i jako triumfator. Dzięki otwarciu nieba autor może zobaczyć przyszlą paruzję, ostatni etap działalności Jezusa. Wtedy Pan ostatecznie rozprawi się ze swymi przeciwnikami (19, 20—21), aby potem nastąpił sąd ostateczny (20, 11—15), poprzedzony tysiącletnim królestwem, po czym ma nastąpić nowa rzeczywistość — nowe Jeruzalem (21, 1—22, 15). Chcąc przedstawić ten ostatni etap zbawczej działalności już triumfującego Jezusa, autor wizji będący już w stanie ekstatycznym, jeszcze raz powtarza „i zobaczyłem niebo otwarte” (19, 11), aby przez to zaakcentować ważność tego, co powie i oznajmić, że te wiadomości otrzymał od Boga, który zaświadczca prawdziwość przyszłych zdarzeń otwarciem nieba.

Z omówionych tekstów widzimy, że w ramach zasadniczej części Apokalipsy występuje otwarcie nieba, ale w różnych aspektach. Te opisy podlegają gradacji. W 4, 1 autor widzi drzwi otwarte w niebie, w 11, 6 mówi zaś o dwóch świadkach mających władzę zamknąć niebo, a pra-

²⁶¹ Por. Hbr 1,1—3; 4,12.

²⁶² Por. Mt 11,27; Łk 10,22.

²⁶³ Por. 1 J 1,1.

²⁶⁴ Por. Iz 11,4; Hbr 4,12.

²⁶⁵ Por. Ap 17,14; Pp 10,17; Dn 2,47; 2 Mch 13,4; 1 Tym 6,15. Por. także J. Michl: Die Engelvorstellungen in der Apokalypse des hl. Johannes. Die Engel um Gott. T. I. München 1937 s. 235.

²⁶⁶ Należałoby tu wskazać na szczególne podobieństwo, tak co do nomenklatury, jak i co do treści Ap 19,11—16 z Pawłowym opisem imienia Jezusa i Jego zbawczej działalności w liście do Flp 2,1—11 oraz 2 Tes 2,1—12, gdzie jest mowa o powtórnym przyjsciu Jezusa podczas paruzji i o zniszczeniu antychrysta.

²⁶⁷ Por. T. Zahn, Die Offenbarung, jw. s. 587 n. J. Sickenberger, jw. s. 170. T. Holtz, jw. s. 167 n.

wie na końcu głównej wizji, mówiąc o paruzji, zaznacza, że widzi już samo niebo otwarte (19, 11). Obserwujemy wyraźny rozwój idei nieba otwartego. Początkowo jest ono potraktowane jeszcze bardzo prosto, co wyraża autor przez drzwi, którymi można wejść i coś w niebie zobaczyć, względnie te drzwi można zamknąć, aby nadprzyrodzoność nie kontaktowała ze światem i nie udzielała mu swojej boskiej opieki. Wreszcie opowiada wprost o otwarciu nieba, jako o sposobie ingerencji Boga przy paruzji.

Otwarcie drzwi nieba udostępnia autorowi wejście w kontakt z nadprzyrodzonością, aby przez to mógł poznać przyszłe zdarzenia, znane tylko Bogu. Taki kontakt daje autorowi walor nieomyślności. Wizja jest połączona z chwałą Boga na tronie w niebie. Człowiek, aby mógł oglądać tę chwałę, musiał być wezwany i podniesiony przez Boga do stanu ekstazy. Często też zachęcany był przez anioła, aby zobaczył, co się dzieje za wejściowymi drzwiami niebios. Tak więc otwarcie drzwi nieba zależy wyłącznie od woli Boga, który pociąga ludzi do swojej boskiej rzeczywistości.

Zamknięcie nieba przez mężów Bożych okazuje się karą Bożą. Bóg pozwala na przerwanie ciągłego przepowiadania Słowa Bożego, ponieważ naród wybrany jak i inni odrzucili świadectwo Jezusa i Jego Apostołów. Wreszcie otwarcie samego nieba łączy się z wizją paruzji, powtórnym przyjściem zwycięskiego Chrystusa jako triumfatora, który definitywnie zwycięża nieprzyjaciół, aby przygotować ostateczny sąd i wieczne zbawienie dla wybranych i wiernych. Z omawianej problematyki „otwarcia niebios” wynika, że jest to hebraizm przeniesiony na grunt Nowego Testamentu. Jak „niebo”, tak i „otwarcie nieba” przeszło ewolucję. Z pierwotnego, prymitywnego, kosmologicznego pojęcia, już w późniejszym okresie Starego Testamentu i w całym Nowym Testamencie, otrzymało charakter transcendentny i duchowy. Jeszcze w Starym Testamencie obserwujemy „otwarcie nieba” przy opisach teofanii, połączone tak z karą Bożą, jak i błogosławieństwem Boga, który opiekuje się narodem wybranym. Najwyraźniej „otwarcie nieba” występowało w wizjach Starego Testamentu, gdzie połączone z partycypującym duchem i głosem z nieba, było związane z powołaniem proroka do osobliwej służby Bożej²⁰⁸. Podczas tej wizji „otwarcie nieba” sprawuje funkcję przekraczania progu transcendencji i spotkania się z Boską rzeczywistością oraz zaświadcza o ingerencji Boga w świecie.

W Nowym Testamencie „otwarcie nieba” występujące w Ewangelii jest związane z chrztem Jezusa. Po nim miała miejsce wizja teofaniczna, połączona tak, jak w Starym Testamencie, z „otwarcie nieba”, głosem i duchem. Ta wizja teofaniczna ma charakter inauguracyjnego powołania do specjalnego zadania i misji, jak to miało miejsce z prorokami Starego Testamentu (Ez 1, 1 n). Na wzór proroków, Jezus został powołany przez Ojca do urzędowego, mesjańskiego dzieła — i to zostało ogłoszone wszystkim przy chrzcie.

Także z wizją teofaniczną otwartego nieba przy chrzcie, połączoną z głosem Ojca i Duchem Św., według relacji Łukasza, jest objawiona wyraźnie Trójca św., kiedy wszystkie Osoby Boże występują równocześnie:

²⁰⁸ Zob. Ez 1,1 n.

Jezus modlący się, Duch Święty zstępujący i głos Ojca potwierdzający synowstwo Boże Jezusa.

W Dziejach Apostolskich wizja otwarcia nieba jest połączona z dwoma głównymi wydarzeniami pierwotnej gminy chrześcijańskiej. W wizji Szczepana obserwujemy otwarcie nieba, które wyraża afirmację Boga na słowa i całą postawę pierwszego męczennika. Przyjęcie tego męczennika jest połączone z odsunięciem narodu wybranego od głoszenia Ewangelii; analogicznie, jak podczas śmierci Jezusa na krzyżu. Dalszym ciągiem przejścia Ewangelii w ręce pogan i przyjęcie ich do grona wybrańców Chrystusa, bez poddawania się rygorom żydowskich nakazów, jest opis wizji Piotra. Przez tę wizję otwartego nieba połączoną z głosem, sam Bóg przynaglił Piotra do odstąpienia od żydowskich przepisów rytualnych i do zwrócenia się z Ewangelią w stronę pogan. Była to interwencja Boga połączona z opuszczeniem opornego narodu wybranego, a związanie przepowiadania Ewangelii z ludźmi czystego serca i wierzącymi w Boga, bez względu na ich pochodzenie i dotychczasową przynależność. Było to przekazanie misji do świata pogańskiego przy pominięciu prawa żydowskiego. Przez to Piotr otworzył bramę uniwersalizmu chrześcijańskiego.

Otwarcie nieba w Apokalipsie, bazujące na symbolice Starego Testamentu, ma przybliżyć w wizjach Boga, który w ten sposób okazuje wizjonerowi swoją wolę na przyszłość. I tak na początku (4, 1 n.), kiedy autor zaczyna główną część wizji prorockich, połączonych dalej z sądem Baranka nad światem, prawdziwość swych relacji o losach całej ludzkości potwierdza autorytetem Boga, który otworzył niebo i pozwolił autorowi opisanej wizji na znajomość rzeczy Bożych.

W dalszym opowiadaniu tej wielkiej wizji, przygotowującej sąd ostateczny spotykamy tematykę zamknięcia niebios (11, 6 n.), połączoną z zaprzestaniem głoszenia Ewangelii przez uczniów Chrystusa przed ostatecznym przyjściem Pana na sąd. Sami ludzie zawinili przez swe grzeszne życie i odrzucenie praw Boga, dlatego przed nimi zostanie zamknięte niebo Łaski Bożej, a zamiast niej, świadkowie Chrystusa będą najgorszymi plagami karać ludzi za ich odstępstwa i niewierności.

Wreszcie pod koniec wizji prorockich, chociaż autor był w stanie ekstatycznym, to jednak zaczyna znów słowami: „i zobaczyłem niebo otwarte” (19, 11), aby podkreślić wagę rzeczy ostatecznych, karę i sąd nad niewiernymi oraz zbawienie ufających Panu.

Kończąc omawianie problemu „otwarcia nieba” w Nowym Testamencie, możemy stwierdzić, że występuje ono przy najważniejszych zdarzeniach życia chrześcijańskiego. Występuje ono tam, gdzie zapoczątkowuje coś nowego w historii zbawienia. Widzimy to przy wizji teofanicznej po chrzcie Jezusa, gdy ono wprowadzało Jezusa na arenę ówczesnego świata z Jego Dobrą Nowiną, którą zatwierdzał Bóg przez „otwarcie nieba”. Zrazem było ono, na wzór Starego Testamentu, powołaniem Jezusa do mesjańskiego, zbawczego dzieła, co znów zatwierdził Bóg zsyłaną wizją. Takim następnym powołaniem — inicjacją, ale już nie Jezusa, ani Jego uczniów, lecz wszystkich ludów, było otwarcie nieba połączone z wizją Szczepana (Dz 7, 55). Podczas tej wizji Pan poprzez otwarte niebo zatwierdza i przyjmuje pierwszego męczennika, a odrzuca naród wybrany, przekreśla stare Prawo mozaistyczne, a wprowadza wszystkich wierzących w Boga do Kościoła Chrystusowego.

Faktycznej inicjacji pogan i ich wejścia przez chrzest do Kościoła dokonał Piotr zmuszony przez Boga i to znów wizją otwartych niebios (Dz 10, 9 n.).

Otwarcie nieba w Apokalipsie potwierdza tylko ideę inicjacji zawartą w Nowym Testamencie. I tak początek zasadniczej wizji 4, 1 n. odpowiada zapoczątkowanej działalności mesjańskiej Jezusa przy chrzcie. Wizja otwartego nieba w Apokalipsie wprowadza człowieka w rzeczywistość nadprzyrodzoną, że może on przekazać wiadomości o losach ludzkości, Kościoła i wrogów, tak znów wizja otwartego nieba przy chrzcie potwierdza posłannictwo umiłowanego Syna Bożego i to wszystko, co On powie o sprawach Bożych podczas całego swego życia. W jednym i drugim wypadku otwarte niebo zapoczątkowuje całe pasmo nieznanych nam faktów i działalności związanej ze zbawieniem człowieka, a potwierdzonych już na wstępie autorytetem Boga.

Także zamknięcie nieba i zaprzestanie prorokowania przez świadków Jezusa (Ap 11, 19), jest związane z karą wobec świata, który okazał się niewiernym swemu Bogu, dlatego będzie zamknięty dopływ łaski Bożej, jako kara na niewiernych. Ten motyw apokaliptycznego zamknięcia nieba odpowiada tematyce otwarcia nieba, połączonej z wizją Szczepana i Piotra w Dziejach Apostolskich, gdzie w jednym i drugim wypadku jest mowa o wyeliminowaniu narodu wybranego od zbawienia, które głosił Chrystus, o zamknięciu przed nimi Dobrej Nowiny, którą odrzucili. Natomiast idea otwartych niebios połączona z Chrystusem jako jeźdźcem oznacza inicjację sądu eschatologicznego nad całym światem²⁰⁰.

Ciąg dalszy nastąpi.

²⁰⁰ Ostateczne wnioski omawianego problemu będą podane w następnym tomie *Studiów Warmińskich*, po przeanalizowaniu dalszych tematów (aniołowie Boży, Syn Człowieczy), związanych z logionem J 1,51.

Wykaz używanych skrótów: AK — *Ateneum Kapłańskie*. Bb — *Biblica*. BL — *Bibel und Leben*. BZ — *Biblische Zeitschrift*. CT — *Collectanea Theologica*. DB — *Dictionaire de la Bible*. Vol. I—V. Red. F. Vigouroux. Paris 1895—1912. EKL — *Evangelisches Kirchenlexikon*. Kirchlich — *theologisches Handwörterbuch*. B. I—III. Red. H. Brunotte, O. Weber. Göttingen 1957. *EvTh* — *Evangelische Theologie*. H. Haag — *Bibel-Lexikon*. Red. H. Haag. Leipzig 1969. HD — *Homo Dei*. LThK — *Lexikon für Theologie und Kirche*. B. I—X. Red. J. Höfer, K. Rahner. Freiburg am Meim 1957—1967. NRT — *Nouvelle Revue Théologique*. *NovTest* — *Novum Testamentum. An International Quarterly for New Testament and Related Studies*. NTS — *New Testament Studies*. PEB — *Podręczna Encyklopedia Biblijna*. Red. E. Dąbrowski. Poznań 1960. PP — *Przegląd Powszechny*. RB — *Revue Biblique*. RTK — *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*. RBL — *Ruch Biblijny i Liturgiczny*. StrBill — H. L. Strack, P. Billerbeck: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. B. I—IV. München 1954—1956 (przedruk 1961—1965). ThLZ — *Theologische Literaturzeitung*. ThPQ — *Theologisch-Praktische Quartalschrift*. TWNT — *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. B. I—IX. Red. G. Kittel, G. Friedrich. Stuttgart 1933. ThZ — *Theologische Zeitschrift*. VB — J. J. Allmen: *Vocabulaire Biblique*. Paris 1956. VD — *Verbum Domini*. VTB — *Vocabulaire de theologie biblique*. Red. X. Léon-Dufour. Paris 1962. ZNKUL — *Zeszyty Naukowe KUL*. ZNW — *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*.