

# Stanisław Gądecki

---

## "Mysterium Incarnationis" według pism Janowych

---

Collectanea Theologica 71/3, 31-49

---

2001

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

STANISŁAW GADECKI, GNIEZNO

## **MYSTERIUM INCARNATIONIS WEDŁUG PISM JANOWYCH**

Od początku swojej refleksji nad osobą i dziełem Jezusa Chrystusa Kościół nieustannie i w różnych formach (przez modlitwę, medytację, pracę egzegetyczną i dogmatyczną) nieraz walcząc z błędami, starał się zgłębiać prawdę o Wcieleniu. Czyni to dalej, zdając sobie sprawę z tego, jaką wartość wnosi ta tajemnica nie tylko do jego teologicznej wiary, ale w ogóle do zrozumienia człowieka przez niego samego.<sup>1</sup> Tym bowiem, co wyróżnia wiarę chrześcijańską spośród wszystkich innych religii jest przekonanie, że człowiek imieniem Jezus z Nazaretu jest Synem Bożym, wcielonym Słowem. „Takie jest od samego początku radosne przekonanie Kościoła, który śławi «wielką tajemnicę pobożności» – Chrystusa, który «objawił się w ciele»” (KKK 463). Bóg zamieszkał wśród nas, abyśmy mogli zamieszkać w Nim.

### **Według Ewangelii Janowej**

Prawda o tym, że Bóg, który już wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał do Hebrajczyków przez proroków, wypowiada się ostatecznie w swoim Synu, należy – co zostało już powiedziane – do samego centrum chrześcijańskiego wyznania wiary i odróżnia chrześcijaństwo od wszystkich innych wyznań i światopoglądów. Ta prawda rozważana jest w chrystologii Janowej na wyższym poziomie niż w innych, poprzedzających ją rozważaniach nowotestamentalnych (np. o Mesjaszu, Synu Człowieczym, Synu Bożym). Osiąga ona u Jana niebywałą głębię i imponującą zwartość.<sup>2</sup> Według

<sup>1</sup> „Człowiek jest bezkresnym pytaniem o Boga” – K. Rahner, H. Vorgrimmler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 530.

<sup>2</sup> *Mysterium salutis. Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik*, t. III/1, Einsiedeln-Zürich-Köln 1970, s. 337.

Schnellego<sup>3</sup> stanowi samo serce chrystologii Ewangelii Janowej, dla której oddzielenie chrześcijaństwa od judaizmu jest już w tym czasie faktem dokonany. Kluczem do zrozumienia tego faktu – według niego – byłby J 1,17, czyli przeciwstawienie „łaski i prawdy” – Prawu Mojżeszowemu, przy czym łaską byłoby Wcielenie Słowa, a Prawdą sam Jezus Chrystus (14,6).

### „Słowo było u Boga”

Pierwsze rozważanie o Wcieleniu ewangelista Jan rozpoczyna w Prologu, który w Nowym Testamencie stanowi najdalej idące rozważanie o misterium Wcielenia. Prolog ten stanowi wielką syntezę dziejów zbawienia rozpoczynającą się od stworzenia (1,1-5), przez historię Izraela (1,6-13), aż po Wcielenie i Kościół (1,14-18).

Przedmiotem Wcielenia jest Słowo (*Logos*). W kontekście kultury starożytnego Bliskiego Wschodu ma ono bardziej dynamiczny charakter niż w naszym jego rozumieniu. *Dabar* to nie tylko wypowiedź, ale i wydarzenie. Ono sprawia to, co oznacza. Dotyczy to zwłaszcza słowa Bożego. Łatwo zrozumieć, że w takim kontekście w starotestamentalnych pismach pojawiają się teksty, w których można mówić o wyraźnej lub mniej wyraźnej personifikacji<sup>4</sup> słowa (Iz 9,7; 40,6-8; 55,10-11; Ps 107,20; 147,15.18; Mdr 18,14-16). Jest ono „posyłane” przez Boga podobnie jak goniec, a zatem „wychodzi” a potem „powraca” do Niego. „Czyni” to, co zechce Bóg i „nie wraca bezowocnie”. „Szybko mknie jego słowo”. Ma swoją moc i „trwa na wieki”.

Bardzo blisko personifikacji słowa będzie personifikacja mądrości. Mądrość jest pierwszym dziełem stworzonym przez Boga, a zarazem towarzyszy Bogu w stwarzaniu świata. „Pan mnie stworzył, swe arcydzieło jako początek swej mocy [*Kyrios ektisen me archen hodon autou eis erga autou*], od dawna, od wieków jestem stworzona, od początku nim ziemia powstała” [*pro tou aionos ethemeliosen*

<sup>3</sup> S. Schnelle, *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule*, Göttingen 1987.

<sup>4</sup> „W teorii literatury jest to jeden z tropów, polegający na przypisaniu rzeczom martwym cech człowieka. Taki zabieg jest stosowany szczególnie do pojęć abstrakcyjnych, do których niewątpliwie należy słowo”, por. J. W a r z e c h a, *Personifikacja słowa i mądrości jako przygotowanie Wcielenia*, *Collectanea Theologica* 70(2000) nr 4, s. 22, za: M. G ł o w i ń s k i i in., *Zarys teorii literatury*, Warszawa 1986, s. 122.

*me en arche, pro tou ten gen poiesai*] – Prz 8,22-23. Salomon wychwala jej piękno i stwierdza: „Dlatego modliłem się i dano mi zrozumienie [*fronesis*], przyzywałem, i przyszedł na mnie duch mądrości [*pneuma sofias*] ucieszyłem się ze wszystkich, bo wiodła mnie mądrość, a nie wiedziałem, że ona jest ich rodzicielką” (Mdr 7, 7). Jest ona nie tylko rodzicielką, ale wszystko odnawia i wzbudza przyjaciół Bożych. Jest „tchnieniem mocy Bożej [*atmis gar estin tou Theou dynamenos*] i przezystym wy wpływem chwały Wszechmogącego [*aporraia tes tou Pantokratoros dokses eilikrines*]. Jest odbłaskiem wieczystej światłości [*apaugasma gar estin fotos aidiou*], zwierciadłem bez skazy działania Boga [*asoptron akelidoton tes tou Theou energeias*], obrazem Jego dobroci” [*eikon tes agathotetos autou*] – Mdr 7,25-26. „Potem na ziemi była widziana i zaczęła przebywać wśród ludzi” (Ba 3,38). W kontekście nieuchronnego dążenia do bardziej obrazowego i przystępnego przybliżenia Bożych tajemnic, łatwo pojąć dlaczego: „Rozwijana przez wieki i w różnych środowiskach, coraz wyraźniejsza personifikacja słowa, a szczególnie mądrości, stanowiła dla pierwszych pokoleń chrześcijan gotowe tworzywo językowe do wyrażenia tajemnicy Wcielenia.”<sup>5</sup>

W tej pierwszej części Prologu autor rozpoczyna od tego, co „było” (*en*),<sup>6</sup> „na początku” (*en arche*). W historii egzegezy wyrażenie „na początku” interpretowano zazwyczaj w łączności z tekstem Rdz 1,1 (czasami też z Prz 8,23 i 1 J 1,1), nadając mu trojaki znaczenie: w relacji do Syna (Orygenes, Chryzostom), w relacji do Ojca (Augustyn), w relacji do świata (Bazyli, Hilary). Pierwsza relacja zakłada – zdaniem św. Tomasza z Akwinu – przyczynowość Słowa, druga – Jego konsubstancjalność, trzecia – współwieczność.<sup>7</sup>

Są jednak i tacy egzegeci (Jeremias, De la Potterie), którzy zwracają uwagę na to, że w księdze Rdz 1,1 słowa (*en arche*) mają zupełnie inny sens niż w Prologu. W księdze Rdz odnoszą się do stworzenia, w Prologu – do wieczności poprzedzającej całe stworzenie, będącej poza czasem i przestrzenią, w sferze Boga, w źródle objawienia i życia Bożego, w bliskości Boga, w dynamicznym ukierunkowaniu i ścisłej więzi z Bogiem (*pros ton Theon* – nie tak, jak

<sup>5</sup> J. Warzecha, *Personifikacja słowa i mądrości jako przygotowanie wcielenia*, *Collectanea Theologica* 70(2000) nr 4, s. 35.

<sup>6</sup> Czas przeszły niedokonany wskazuje na trwanie Słowa poza naszym czasem.

<sup>7</sup> R. Fabris, *Giovanni*, Roma 1992, s. 161.

w statycznym tłumaczeniu Wulgaty: *apud Deum*). Ukierunkowanie Słowa na Boga sprawia, że wizja zawarta w Janowym Prologu różni się od wizji z księgi Rdz i w ogóle od innych intuicji starotestamentalnych. Tam bowiem Słowo Boże jest narzędziem i częścią suwerennej władzy Boga nad światem, bądź też służy przekazaniu prorokom zbawczego orędzia, tutaj jest ono różne od świata. Jest ponad wszelkim stworzeniem, poza sferą świata. Należy do innej rzeczywistości niż świat, który przez nie został stworzony<sup>8</sup> i dalej jest przez nie podtrzymywany w istnieniu. Inaczej mówiąc, Logos jest Bogiem, skoro od początku znajduje się w pełnej i ciągłej relacji z Bogiem.<sup>9</sup>

Nie zostaje ona zachwiana przez fakt posłania, przez misję Syna. Przyjście Syna różni się przecież od zwykłego, naturalnie poczętego człowieka, którego nikt nie pyta, czy chce zaistnieć, czy też nie. To, że Syn stał się człowiekiem, jest wynikiem misji, którą otrzymał od Ojca jako „posłany” przez Niego. Oznacza to, że Bóg zwraca się ku nam w swoim Słowie, które od Niego wychodzi. Ze całe życie Jezusa ogarnięte jest dynamizmem ruchu rozpoczynającego się od posłania przez Ojca, Tego, który jest nazwany *monogenes*, czyli „Jednorodzony”, albo raczej „jedyny”.<sup>10</sup>

Wcielenie może więc być określone – na sposób „chrystologii odgórnej”<sup>11</sup> – jako „przyjście z wysoka”, „przyjście od” Boga. W całym tym procesie główną rolę odgrywa proces zstępowania. Bóg jako duch nie może się spotkać ze stworzeniem, jak tylko zstępując, schylając się z wolnego wyboru ku niemu. Dlatego też – choć Jan nie używa Pawłowego pojęcia „ogołocenie” (*kenoza*) czy „uniżenie” (*tapeinosis*) – także dla niego Wcielenie oznacza pierwsze zniżenie się Syna Bożego z boskiego świata czystego ducha w ludzkie ciało. Akt „zstąpienia z nieba” (J 3,13) wiąże się tutaj nie tyle z przyjęciem rzeczywistości stworzonej jako takiej, ile kon-

<sup>8</sup> Św. Paweł powie: „Dla nas istnieje tylko jeden Bóg, od którego wszystko pochodzi [*ekshou ta panta*],... oraz jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko pochodzi [*di' hou ta panta*]” – 1 Kor 8,6.

<sup>9</sup> R. Fabris, *Giovanni*, s. 144.

<sup>10</sup> Według podstawowego znaczenia tego słowa (*unicus*), jak to zresztą tłumaczy – za Septuagintą – Hieronim. Dopiero w późniejszych dyskusjach teologicznych doszedł do głosu element zrodzenia, stąd tłumaczenie *unigenitus*, czyli „jednorodzony”.

<sup>11</sup> W odróżnieniu do „chrystologii oddolnej”, która, mówiąc o Wcieleniu Chrystusa, przypomina jego ludzkie pochodzenie „z rodu Dawida” (Rz 1,3).

kretnego ludzkiego losu poddanego przekleństwu grzechu i śmierci. „Wy jesteście z niskości, a Ja jestem z wysoka. Wy jesteście z tego świata, Ja nie jestem z tego świata” (J 8,23), „ponieważ z nieba zstąpiłem” (6,38).

### Pod osłoną ciała

„Grom, błyskawica!  
Stań się, stało:  
Matką dziewica,  
Bóg ciało!”

(A. Mickiewicz, *Hymn na dzień Zwiastowania N.M.Panny*)

„Ciało” – hebrajskie *basar* – to z kolei materia wspólna człowiekowi i zwierzętom, element widzialnego świata. Jest to również element przeciwstawny w człowieku do Boga<sup>12</sup>. Człowiek jest ciałem – Bóg jest duchem (Rdz 6,3; Iz 31,3; Jr 17,5; Ps 65,5; Hi 10,4-5). Pismo Święte nigdy nie powie, że Bóg ma ciało. Bóg jest bezcielesnym duchem. Dlatego powstał zakaz przedstawiania jakichkolwiek widzialnych wizerunków Boga, a także niemożność zrozumienia i przyjęcia faktu Wcielenia przez judaizm i islam. Jedni i drudzy nie mogą przyjąć Boga, który jest do tego stopnia ludzki. Tylko człowiek jest obrazem Boga, przez niego samego sporządzonym<sup>13</sup>. Ciało bowiem oznacza słabość – duch znaczy moc. Ciało – przemijalność, duch – nieśmiertelność. Mówiąc „Słowo stało się ciałem” Jan twierdzi, że Słowo Przedwieczne przyswoiło sobie słabość, niemoc, śmiertelność wrodzoną ciału, czyniąc się widzialnym, dostępnym, wchodząc we wspólną wysyst-

---

<sup>12</sup> Stanie się ciałem oznacza bycie czymś krańcowo odmiennym, oddalonym, odłączonym od Boga. Będąc ciałem Słowo zaczyna zajmować konkretne miejsce w przestrzeni; przychodzi jednak skądinąd, a przede wszystkim należy do innej rzeczywistości. To samo dotyczy czasu. Przychodzi w konkretnym momencie, w którym można je spotkać, ale nie opuszcza pozaczasowości, w której było na początku; por. S. Mę d a 1 a, *Kontemplacja Boga w Jezusie według czwartej Ewangelii*, *Collectanea Theologica* 70(2000) nr 4, s. 46.

<sup>13</sup> Jeżeli ludzka cielesność jest w Biblii Hebrajskiej obrazem Boga, to starotestamentalne księgi mogą być interpretowane jako dyskretne przygotowanie, a nawet zapowiedź tajemnicy Wcielenia. „Staje się bowiem jasne, że godność ludzkiego ciała jest tak wielka, iż mówi nam coś o Bogu, a także w pewien tajemniczy sposób tłumaczy fakt, iż Bóg stał się człowiekiem”, por. W. Chrostowski, *Ludzka cielesność jako obraz Boga*, *Collectanea Theologica* 70(2000) nr 4, s. 15.

kim ludziom kondycję, uczestnicząc w ludzkim i zmysłowym życiu<sup>14</sup>. Nieskończona przepaść między Bogiem a człowiekiem zostaje przekroczona. Chrystus, który przybył, nie przestając być z Ojcem, staje się obecny pośród ludzi, a Jego ubóstwo staje się prawdziwie boską formą objawienia się prawdy. Zdaniem św. Tomasza z Akwinu, fakt Wcielenia ma poczwórną celowość: udowodnienie rzeczywistości Wcielenia przeciwko manichejczykom, dowód na wielką łaskawość w stosunku do nas, dowód na rzeczywistość i wyjątkowość jedności w Chrystusie, wreszcie zwrócenie uwagi na potrzebę odkupienia.<sup>15</sup>

„Tak Bóg staje się konkretnie uchwytny w historii. Podchodzi do ludzi w ciełe. Ale właśnie ten Bóg, który stał się uchwytny, jest całkowitą tajemnicą. Poniżenie, które dobrowolnie wybrał, jego «kenoza» jest równocześnie w nowy sposób obłokiem tajemnicy, w którym równocześnie ukrywa się i ukazuje. Bo czy istnieje większy paradoks od tego, że Boga można zranić i zabić? Wcielone w człowieka i ukrzyżowane Słowo w niezmierny sposób przeraża wszelkie ludzkie słowa i w ten sposób właśnie kenozą Boga staje się miejscem, w którym religie mogą się zetknąć bez rozszczeń do władzy”.<sup>16</sup>

Słowo „zamieszkało wśród nas”, dosłownie tłumacząc tekst grecki: „rozbiło swój namiot wśród nas”. Zwrot ten ewidentnie nawiązuje do przebywania Jahwe najpierw w namiocie spotkania pośród Ludu Wybranego (Wj 25,8; 29,42-46), potem w jerozolimskiej świątyni (1 Krl 8,10-13), następnie w Prawie i Mądrości Bożej (Syr 24,8-12; Ba 3,36; 4,1-4). Świadczy to o tym, że – dla Jana – Jezus jest nowym sposobem obecności Bożej, nowym namiotem spotkania, nową świątynią, nowym duchowym sposobem przebywania Boga między ludźmi. Apostołowie, którzy patrzyli na Jezusa obecnego wśród nich, byli w stanie dostrzec w Nim chwałę Ojca, promieniowanie Bożej obecności podobne do promieniowania chwały Bożej bijącego z namiotu spotkania. „I oglądaliśmy Jego chwałę” (J 1,14). To Syn posłany przez Ojca jest chwałą Boga, która, zstępując na świat, przyjmuje widzialną formę. Oznacza to nie tylko zstąpienie Boga na ziemię, by została ona oświecona blaskiem Jego chwały,

<sup>14</sup> S. Mędała, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków 1993, s. 179.

<sup>15</sup> *Lectio super Evangelium Jo.*, VII, 169.

<sup>16</sup> J. Ratzinger, *Granice dialogu*, Kraków 1999, s. 122-123.

lecz i dogłębne wejście w rzeczywistość tej ziemi oraz promienionowanie w niej i przez nią<sup>17</sup>.

Słowo stało się nie tylko człowiekiem takim jak wszyscy ludzie, ale stało się człowiekiem pełnym „łaski i prawdy” (J 1,14; por. Wj 34,6-8). Prawdopodobnie w tym ostatnim wyrażeniu tkwi echo starotestamentalnego *héšed we ‘ēmet*. Niektórzy traktują ten zwrot jako hendiadę, czyli dwa wyrazy na oznaczenie jednego pojęcia. Dlatego tłumaczenia: „prawdziwa łaska”, „prawdziwe miłosierdzie”, albo „dar prawdy”. „Prawo zostało nadane przez Mojżesza, „łaska i prawda stały się [*egeneto*] przez Jezusa Chrystusa” (1,17). Prawo systematyzuje wartości i ich przeciwieństwa. Nakazuje praktykę wartości, a zakazuje praktykowania ich przeciwieństw. Otwiera możliwość działania, samo jednak nie jest działaniem, ani nawet chęcią do działania. „Łaska i prawda” zaś wznawia pragnienie, pobudza do działania, a nawet dziecku Bożemu daje moc Bożego działania.

W odniesieniu do Jezusa „łaska” oznacza niezawodną miłość, jaką Ojciec darzy Syna. Słowo, stając się ciałem, objawia najwyższe dzieło Bożej miłości. Wskazuje na wszystko ogarniającą i uprzedzającą miłość Ojca, który czyni dar z samego siebie, ale i na pełnię miłości Syna, który – z motywu miłości – będąc posłuszny woli Ojca, zstępuje z nieba, aby ukazać światu pełnię Bożej miłości. „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy; nie zginął, ale miał życie wieczne (J 3,16). W Nim bowiem wszyscy otrzymaliśmy «łaskę po łasce» (J 1, 16)”. Dzięki temu historia zbawienia znajduje w Jezusie Chrystusie swoje zwieńczenie i najpełniejszy sens. „Kresem bowiem tej drogi jest cel ludzkiego pragnienia. Otóż człowiek pragnie zasadniczo dwu rzeczy. Najpierw poznania prawdy, jakie jest właściwe jego naturze. Następnie zaś pragnie trwać w istnieniu, które to pragnienie jest właściwe wszystkiemu. W Chrystusie znajduje się jedno i drugie”<sup>18</sup>.

### Bóg i człowiek

O ile prawie wszyscy egzegeci zgadzają się co do podstawowej roli Wcielenia Słowa, nie wszyscy interpretują ten fakt w taki sam

<sup>17</sup> H. Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, t. III/2: *Theologie*, cz. II: *Neuer Bund*, Einsiedeln 1969, s. 349.

<sup>18</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Expositio in Joannis Evangelium*, cap. 14, lectio 2.



sposób. Stosunkowo często można spotkać przy tej okazji przejaśnienia w jednym albo w drugim kierunku. Jedni przeakcentują element człowieczy, inni – boski.

Bultmann był przykładem tego pierwszego rozwiązania<sup>19</sup> Chociaż uznawał samą prawdę o Wcieleniu, to jednocześnie widział, jak wielką trudność stanowi ona dla Żydów, bo ludzkie pochodzenie Jezusa stanowi dla nich wręcz skandal (6,42; 7,25). Być może dlatego kładzie on tak wielki nacisk na to, że Słowo Boże wcieliło się w Jezusa, który byłby tylko wysłańcem. Przez Niego Bóg apeluje do człowieka i wzywa do wiary. Bultmann nie przyjmował tego, że Jezus był rzeczywiście boskim bytem, który przyszedł w postaci człowieka, aby objawić nam tajemnice Ojca. Godził się tylko na to, że słowo Jezusa nie pochodzi ze zwykłego ludzkiego doświadczenia, lecz z innego świata. Ze rzeczywiście jest Słowem Bożym, skierowanym do nas za pośrednictwem Jezusa Chrystusa. Tego rodzaju spojrzenie, podkreślające w sposób jednostronny człowieczeństwo Jezusa, zmierza w efekcie ku współczesnej formie błędu adopcjonizmu.

Käsemann poszedł w odwrotnym kierunku.<sup>20</sup> On z kolei jednostronnie przeakcentował bóstwo Jezusa. Dla niego w sercu chrystologii czwartej Ewangelii nie znajduje się Wcielenie, ale chwała (1,14). Czwarta Ewangelia byłaby więc Ewangelią chwały Jezusa, a nie Ewangelią Jego ciała. Nie chodziłoby zatem o chrystologię uniżenia, ale o chrystologię wywyższenia, o bóstwo Jezusa, o Jego preegzystencję, Jego ustawiczną jedność z Ojcem. Centralnym tematem Ewangelii Janowej byłoby objawienie (*epifania*) bóstwa Jezusa. Wszystko inne, w tym także antropologia, także to, że Jezus przyszedł w ciele, nie ma większego znaczenia. Dla Käsemanna Chrystus Janowy nie jest prawdziwym człowiekiem. Jego ciało byłoby tylko okazją do ukazania się Boga. Do pojawienia się Boga pod ludzką postacią, pod pozorem człowieka. Nie ma tu miejsca na prawdziwą kenozę, ani na autentyczne Wcielenie. Chrystus Janowy to „Bóg chodzący po ziemi”. Käsemann nie bierze pod uwagę tego, że po śmierci Jezusa następuje nie tylko przerwa, ale i zmiana w Jego relacji do uczniów, która zakłada autentyczność wcześniejszego człowieczeństwa Jezusa. Tego rodzaju teza zmierza z kolei w kierunku nowej wersji starego doketyzmu.

<sup>19</sup> R. Bultmann, *Theologie des NT*, Tübingen 1968.

<sup>20</sup> E. Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17,3*, Tübingen 1971.

Mniej skrajni egzegeci, interpretując Ewangelię Janową, zachowują konieczną równowagę między wizją bóstwa i człowieczeństwa Jezusowego<sup>21</sup>. Z jednej strony ukazują, że był On człowiekiem z krwi i kości: „przyjąwszy postać sługi, stając się podobnym do ludzi. A w zewnętrznej postaci uznany za człowieka” [*morfen doulon labon, en omoiomati anthropon genomenos, kai schemati euretheis hos anthropos*] – Flp 2,7, z drugiej – że był jednocześnie Bogiem. Ale odkrycie tego, w jaki sposób Jan, stara się wyjaśnić relację między bóstwem a człowieczeństwem Jezusa, stanowi i dla nich poważną trudność, a wiele prób rozwikłania tej trudności kończy się fiaskiem, ponieważ sam ewangelista traktuje tę relację jako tajemnicę wiary i zamiast ją wyjaśniać, podaje ją raczej jako przedmiot świadectwa, które przyjęte przez wiarę daje człowiekowi życie wieczne<sup>22</sup>.

### W dziejach Kościoła

Słowo pojawiło się na świecie przez narodzenie, dojrzwianie i śmierć. Weszło w dzieje ludzkie i w dzieje Kościoła<sup>23</sup>. „W tajemnicy wcielenia Słowo Boże wchodzi w historię świata i spotyka odtąd z ludźmi pod osłoną ciała. Przyjmując postać historycznego człowieka, zanurza się w ludzką rzeczywistość. Chrystus, Wcielone Słowo, oznacza spełnienie czegoś niewyobrażalnego. Jest On bowiem Słowem, które nie tylko zostało wypowiedziane, lecz się wydarzyło, dokonało, i dlatego można je zarówno usłyszeć, i zobaczyć. W Nim sam Bóg jest widziany, słuchany i dotykany przez ludzi, umiera za nich, aż wreszcie daje im siebie jako pokarm i napój”<sup>24</sup>. Jezus nie tylko kiedyś przyszedł cieleśnie do Jemu współczesnych, On dalej przychodzi do nas „w ciele”, tj. w swoim Kościele, w którym sprawy ludzkie łączą się ze sprawami Bożymi. W każdej Eucharystii Chrystus przychodzi do nas cieleśnie.

Nie jest to rzeczywistość pozostająca wyłącznie w związku z przeszłością, dotycząca jedynie historii, zakończoną wniebowstąpieniem Chrystusa do chwały Ojca. Ona dotyczy również teraźniejszo-

<sup>21</sup> C. Panackel, *Idou ho anthropos (Jn 19,5b)*, Roma 1988.

<sup>22</sup> S. Mędała, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, s. 92.

<sup>23</sup> H. Schlier, *Die Zeit der Kirche*, Freiburg im Br. 1979, s. 285.

<sup>24</sup> M. Pyc, *Objawienie chwały Bożej w przedpaschalnych tajemnicach życia Jezusa Chrystusa w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Studia Gnesnensia 13/1999, s. 122.

ści i przyszłości. „Narodzenie Jezusa w Betlejem nie jest faktem, który można uznać za zamkniętą przeszłość. Przed Nim staje bowiem cała ludzka historia: Jego obecność oświeca naszą teraźniejszość i przyszłość świata. On jest «żyjącym» (por. Ap 1, 18).” Spotykając Chrystusa, każdy człowiek odkrywa tajemnicę własnego życia! Wcielenie Syna Bożego oraz zbawienie, jakiego dokonał przez swoją śmierć i zmartwychwstanie, są zatem właściwym kryterium oceny rzeczywistości doczesnej i wszelkich zamysłów, które mają zapewnić człowiekowi życie coraz bardziej ludzkie. Dzięki temu religia chrześcijańska nie jest czymś dodanym do ludzkiej egzystencji. Dzięki temu chrześcijaństwo wchodzi do samego wnętrza tej egzystencji, naznacza jej podstawową logikę tak w wymiarze jednostkowym, jak i wspólnotowym. Toteż nie ma neutralnego chrześcijańskiego działania. Wszędzie zachodzi przenikanie się Ewangelii i historii, pierwiastka Bożego i ludzkiego, antropocentryzmu, i teocentryzmu. Św. Augustyn oddaje tę rzeczywistość w słowach: „Idź drogą człowieka, a znajdziesz Boga”.

Encyklika *Redemptor hominis* wyciągnie z tego następujący, praktyczny wniosek: „Każdy człowiek w całej tej niepowtarzalnej rzeczywistości bytu i działania, świadomości i woli, sumienia i «serca». Człowiek, który – każdy z osobna (gdyż jest właśnie «osobą») – ma swoją własną historię życia, a nade wszystko swoje własne «dzieje duszy». Człowiek, który zgodnie z wewnętrzną otwartością swego ducha, a zarazem tyłu i tak różnymi potrzebami ciała, swej doczesnej egzystencji, te swoje osobowe dzieje pisze zawsze przez rozliczne więzi, kontakty, układy, kręgi społeczne, jakie łączą go z innymi ludźmi – i to począwszy już od pierwszej chwili zaistnienia na ziemi, od chwili poczęcia i narodzin. Człowiek w całej prawdzie swego istnienia i bycia osobowego i zarazem «wspólnotowego», i zarazem «społecznego» – w obrębie własnej rodziny, w obrębie tyłu różnych społeczności, środowisk, w obrębie swojego narodu czy ludu (a może jeszcze tylko klanu lub szczepu), w obrębie całej ludzkości – ten człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnicę Wcielenia i Odkupienia” (RH nr 14).

„Kościół widzi więc swoje podstawowe zadanie w tym, aby to zjednoczenie nieustannie mogło się urzeczywistniać i odnawiać.

Kościół temu jednemu pragnie służyć, ażeby każdy człowiek mógł odnaleźć Chrystusa, aby Chrystus mógł z każdym iść przez życie mocą tej prawdy o człowieku i o świecie, która zawiera się w Tajemnicy Wcielenia i Odkupienia, mocą tej miłości, jaka z niej promieniuje. Na tle narastających w dziejach procesów, które w naszej epoce w szczególny sposób zdają się owocować, w obrębie różnych systemów, światopoglądów, ustrojów, Jezus Chrystus staje się jak gdyby na nowo obecny – wbrew wszystkim pozorom Jego nieobecności, wbrew wszystkim ograniczeniom instytucjonalnej obecności i działalności Kościoła – Jezus Chrystus staje się obecny mocą tej prawdy i miłości, która w Nim wyraziła się w jedynej i niepowtarzalnej pełni, chociaż Jego życie na ziemi było krótkie, a działalność publiczna jeszcze o wiele krótsza”<sup>25</sup>.

## Według Listów Janowych

### Pierwszy List św. Jana

Jan w pierwszym Liście dotyka problematyki bóstwa Jezusa w podobny sposób jak w Apokalipsie. Pragnąc np. pisać o Chrystusie jako Bogu podkreśla fakt równości Ojca z Synem. Trwanie w Synu oznacza trwanie w Ojcu (2,24). „Kto nie uznaje Syna, nie ma też i Ojca” (2,23). Trzeba jednak zwrócić uwagę i na to, że tym razem wskazuje on na dość istotną różnicę między Ojcem a Synem. Ojciec mianowicie jest „większy” niż Syn, ponieważ Ojciec jest posyłającym (4,14), a Syn – posłanym, Ojciec jest sędzią, Syn – tylko adwokatem u Ojca (2,1).

Również dla 1 J sprawą wielkiej wagi jest problem Wcielenia Jezusa. Do zajęcia się tym tematem skłoniły autora listu błędy szerzone przez ówczesnych heretyków, którzy negowali Wcielenie. Wyznawali oni jakąś odmianę gnozy, którą trudno bliżej określić z powodu jej bardzo ogólnikowej charakterystyki pozostawionej przez Jana. Jak wiadomo, gnoza „to postawa ludzka uciekająca od konkretnego, materialnego świata; bojaźń przed tym, co cielesne i konkretne, a ucieczka w to, co rzekomo duchowe, tworzenie fałszywej transcendencji”<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Bulla ogłaszająca Wielki Jubileusz Roku 2000 *Incararnationis Mysterium*, nr 1.

<sup>26</sup> W.K.M. Grossouw, *Die Entwicklung der paulinischen Theologie in ihren Hauptlinien*, Romae 1961, s. 91-92.

Zazwyczaj mówi się o jakiejś odmianie doketyzmu, nauce Kerynta, ale są też i tacy, którzy uważają, że nie chodziło wcale o doketyzm, ale po prostu o błędy dotyczące soteriologii. Tak czy owak, autor listu uważa ludzi głoszących tego rodzaju błędy za opętanych przez ducha Antychrysta. „Po tym poznajecie Ducha Bożego: każdy duch, który uznaje [*homologeí*], że Jezus Chrystus przyszedł w ciele [*en sarki eleluthonta*], jest z Boga – mówi autor – Każdy zaś duch, który nie uznaje Jezusa, nie jest z Boga; i to jest duch Antychrysta” 1J 4,2-3; por. 2J 7: „Wielu, bowiem pojawiło się na świecie zwodzicieli, którzy nie uznają, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele ludzkim [*hoi me homologountes Iesoun Christoun erchomenon en sarki*]. Taki jest zwodzicielem i Antychrystem”. Zwrot „przyjść w ciele” w języku hebrajskim wyraża to, że ktoś narodził się jako człowiek, w ludzkim ciele, cieleśnie, materialnie, dostrzegalnie ludzkimi zmysłami (Łk 24,39). Przeczyć temu, że Jezus przyszedł „w ciele” oznacza jednak nie tylko przekreślać prawdę o rzeczywistym, historycznym fakcie Wcielenia, lecz także eliminować możliwość odkupienia, które nie mogłoby się dokonać, gdyby Jezus nie ofiarował w sposób krwawy ludzkiego ciała (1 J 2,2; 3,5.8; 4,10.14). Dlatego tak ważna jest prawda, iż Chrystus przyszedł „w ciele”. Św. Ignacy Antiocheński nazwie nawet Chrystusa *sarkoforos*, czyli „Ten, który jest odziany w ciało”<sup>27</sup>. A zatem szerzyciele błędów pośrednio przeczyli soteriologii, temu, że Jezus jest Odkupicielem, jedynym Zbawicielem i utrzymywali, że istnieją inne drogi zbawienia.

Zdając sobie w pełni sprawę z zagrożenia jakie stanowi przekreślenie tajemnicy Wcielenia, Jan pisze list, traktując go także jako sposobność złożenia osobistego świadectwa o tej tajemnicy: „co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce. Myśmy je widzieli” [*ho en ap' arches, ho akekoamen, ho heorakamen...ho etheasometha. hai cheires hemon epselafesan*] (1 J 1,1-2). List ten zawiera więc osobiste i namacalne doświadczenie kontaktu apostoła z historycznym Jezusem. Ktokolwiek – świadomie lub nieświadomie – nie uznaje faktu Wcielenia, jest podporządkowany duchowi fałszu, duchowi „tego świata”, i chociaż znajduje posłuch u jemu podobnych, rujnuje same fundamenty chrześcijańskiej wiary. Bez Wcielenia nie można przecież poznać Ojca, nie ma odpusz-

<sup>27</sup> *Ad Smyr.*, 5,2.

czenia grzechów, nie dokonuje się tajemnica odkupienia. Przez cały list przewija się więc w zasadzie tylko jedna myśl, że dzięki tajemnicy Wcielenia na świecie pojawiło się życie Boże (1,1-3), oraz że jest ono dostępne tylko przez wiarę w Syna Bożego (5,12-13,20).

Nie dziwi więc to, że, przeciwstawiając się fałszywej nauce, Jan domaga się od chrześcijanina jasnego wyznania pełnej prawdy, obejmującej także tajemnicę Wcielenia. W tym *credo* pragnie usłyszeć, że Jezus jest Synem Bożym (4,15; 5,5), że jest jednorodzonym Synem (4,9), Słowem życia (1,1), prawdziwym Bogiem i życiem wiecznym (5,20), że Syn Boży przyszedł (5,20), że przyszedł w ciele (4,2). Wyrażenie „od początku” może mieć tutaj podwójne znaczenie: od początku objawienia Chrystusa (Łk 1,2; J 15,27), albo od początku istnienia świata (J 1,1).

### Drugi List św. Jana

Już samo pozdrowienie: „Łaska, miłosierdzie i pokój Boga Ojca i Jezusa Chrystusa, Syna Ojca” (2 J 3) wskazuje w 2 J na związek Ojca z Synem. Z tego pozdrowienia dowiadujemy się tak o jedności, jak i o wyższości Ojca w relacji do Syna. Poza tym prawdę o Synu, który stał się przekazicielem tych samych dóbr, jakimi dysponuje Ojciec. Ten związek podkreślają nie tylko słowa pozdrowienia tego listu, ale i jego ostrzeżenie: „Każdy, kto wybiega zbyt naprzód, a nie trwa w nauce Chrystusa [*en te didache tou Christou*], ten nie ma Boga. Kto trwa w nauce [Chrystusa], ten ma i Ojca i Syna” (2 J 9).

Potem przychodzi odwołanie się do znanej formuły inkarnacyjnej: „Wielu bowiem pojawiło się na świecie zwodzicieli, którzy nie wyznają [*hoi me homologountes*], że Jezus Chrystus przychodzi w ludzkim ciele” [*Iesoun Christon erchomenon en sarki*] (2 J 7). Również tutaj zostaje przywołana – w podobnych jak u 1 J 4,2 terminach – ta podstawowa prawda wiary. Jej wyznanie (*homologia*) stanowi sprawdzian wiary w Chrystusa. Ci, którzy przeczyli tej prawdzie, nie czynili tego z obawy przed groźącymi konsekwencjami – jak np. w scenie z Ewangelii Janowej – ale prawdopodobnie z chęci negowania mesjańskiej roli Jezusa Chrystusa i przekreślenia dokonanego przez Niego dzieła zbawczego.

Nie jest też dziełem przypadku, że i tym razem, zamiast znanego z 1 J 4,2 imiesłowu czasu przeszłego („przyszedł” – *participium perfecti*) 2 J 7 stosuje dynamiczny imiesłów czasu teraźniejszego

(„przychodzi”), wskazując na ponadczasowy i trwały charakter Wcielenia,<sup>28</sup> które jest rzeczywistością trwałą, ale i dynamiczną. Język, jakim zostaje to wyrażone, przypomina podobne zwroty z Ewangelii Janowej: „Gdy na świat przychodzi [*erchomenon eis ton kosmon*], który po mnie idzie [*ho opisou mou erchomenos*], kto pochodzi z wysoka [*ho ek tou ouranou erchomenos*], który miał przyjść” [*ho erchomenos eis ton kosmon*]. „Ja wciąż wierzę, żeś Ty jest Mesjasz, Syn Boży, który miał przyjść na świat” (J 1,9.15.27; 3,31; 6,14; 11,27). Zwroty te były związane ze starotestamentalnymi oczekiwaniami mesjańskimi na „Przychodzącego”.

Według Ignacego z Antiochii przyjście Chrystusa *en sarki* jest ważne nie tylko ze względu na Wcielenie, ukrzyżowanie, ale i na czas po zmartwychwstaniu<sup>29</sup>. Pojawienie się zmartwychwstałego Jezusa nie dokonuje się – według św. Jana – poza ciałem, w sposób niedostrzegalny dla ludzi, ale również „w ciele”, które na dodatek nosi na sobie rany zadane podczas męki i śmierci. Warto w tym momencie – tytułem ilustracji – przypomnieć rabinacką dyskusję na temat zmartwychwstałych ciał. Na temat kolejności, w jakiej zostanie odbudowane ludzkie ciało przy zmartwychwstaniu, wypowiadała się szkoła Szammaja: „W świecie obecnym tworzenie zaczyna się od skóry i ciała, a kończy na ścięgnach i kościach, natomiast w świecie przyszłym zacznie się od ścięgien i kości, a skończy na ciele i skórze, ponieważ tak właśnie przedstawiono martwych w wizji Ezechiela (Ez 37,8). Do czego są podobni? Do osoby, która weszła do łaźni – to, co zdejmuje z siebie najpierw, wkłada z powrotem na końcu”. Szkoła Hillela argumentowała odwrotnie: „Podobne do kształtowania istot ludzkich na tym świecie będzie ich formowanie w świecie przyszłym. W obecnym świecie zaczyna się od skóry i ciała, a kończy na ścięgnach i kościach; tak samo będzie w świecie przyszłym, albowiem Hiob oświadczył: «Czyż nie wylejesz mnie jak mleko i nie sprawisz, że stężeję jak ser?» (10,10). Będzie tak jak z misą pełną mleka – mleko pozostaje w niej płynne, dopóki nie włoży się podpuszczki, kiedy zaś doda się podpuszczkę, mleko kwasi i ścina się” (Gen. R. 14,5). Na inne pytanie: czy ciała powstaną nago, czy w ubraniach, odpowiadano: „W ubraniach”. Poucza o tym przykład Samuela, którego ujrzał Saul. Zapytał on czarowni-

<sup>28</sup> W. Thüsing, *Die Johannesbriefe*, Leipzig 1970, s. 192.

<sup>29</sup> *Ad Smyr.*, 3,1.

cę z Endor: „Jak on wygląda”? Ta zaś odpowiedziała: „Starzec to, który wychodzi otulony w płaszcz” (1 Sm 28,14). Na pytanie: czy rozmaite ułomności ludzi żyjących zostaną zachowane po zmartwychwstaniu, odpowiadano: „Pokolenie odchodzi i pokolenie przychodzi” (Koh 1,4). Jak pokolenie odchodzi, tak też powraca. Ten, kto odchodzi chromy, powróci chromy, kto odchodzi ślepy, ten wróci ślepy – aby ludzie nie mówili, że On uśmiercił osoby inne od tych, które wskrzesił do życia<sup>30</sup>.

### Według Apokalipsy

Apokalipsa koncentruje się na innym etapie misterium Wcielenia, aniżeli Ewangelia Janowa. Tym razem chodzi już o owoce Wcielenia, bardziej zaawansowany czas poprzedzający ostateczną paruzję Chrystusa. Na tym etapie, aby wskazać jedność Chrystusa z Bogiem pojawiają się w Prologu i Epilogu Apokalipsy identyczne samookreślenia Jezusa:

Bóg	– „Jam jest Alfa i Omega” (1,8)
Chrystus	– „Jam jest Pierwszy i Ostatni” (Ap 1,17).
Bóg	– „Jam jest Alfa i Omega, Początek i Koniec” (21,6)
Chrystus	– „Jam jest Alfa i Omega, Pierwszy i Ostatni, Początek i Koniec” (22,13)

Porównanie tych wypowiedzi wskazuje, do jakiego stopnia autor Apokalipsy utożsamia Słowo z Ojcem. Tytuły te – zgodnie ze stylem języka hebrajskiego – definiują prawdę, wskazując na jej krańcowo przeciwstawne granice. Ukazują one tak Boga, jak i Chrystusa jako wiecznego w stosunku do świata i równego Bogu. Choć pierwotnie w Starym Testamencie były używane tylko w odniesieniu do Boga (Iz 44,6 – „Tak mówi Jahwe, Król Izraela i odkupiciel jego, Jahwe Zastępów: «Ja jestem pierwszy i Ja ostatni; i nie ma poza Mną Boga»”; 48,12 – „Ja sam, Ja jestem pierwszy i Ja również ostatni”), w Apokalipsie – w sposób równoznaczny – zostają powiązane również z osobą Syna. Chrystus jest również „Alfą i Omega, Pierwszym i Ostatnim, Początkiem i Końcem”, czyli należy do

<sup>30</sup> *Eccl. R.* ad 1,4.



wiecznego bytu Boga. Warto zwrócić uwagę na to, że taka wizja przekracza swoją głębią wszystkie dotychczasowe formuły nowotestamentalne.

Czasami próbowano pomniejszać wagę tych wypowiedzi i zamiast mówić o równości Chrystusa z Bogiem, oraz o jego pierwszeństwie w stosunku do całego stworzenia, zatrzymywano się tylko na jego pierwszeństwie w odniesieniu do Kościoła. On jako „pierworodny z umarłych” byłby u samych początków Kościoła. A jednak Apokalipsa wiąże wyraźnie tytuł „Żyjącego” z Chrystusem (1,18) i zwraca uwagę nie tylko na Jego uczestnictwo w życiu Bożym, ale także na jego uczestnictwo w stwarzaniu całego stworzenia. W adresie do Kościoła w Laodycei pisze: „To mówi Amen (...) Początek (*arche*) stworzenia Bożego” (3,14). Nie chce przez to powiedzieć, że Chrystus był pierwszym stworzeniem Bożym, ani że zmartwychwstanie było początkiem nowego stworzenia, ale że termin „początek” w relacji do dzieła stworzenia można odnosić tak do Chrystusa (21,6), jak i do Boga (22,13).

Utożsamienie Chrystusa z Bogiem nie jest w Apokalipsie efektem chrystologii typu adopcynego, według której Chrystus prawdziwy człowiek dopiero po zmartwychwstaniu zostanie wyniesiony do kondycji boskiej. Tytuły te dowodzą, że jeszcze przed Wcieleciem Słowo uczestniczyło w życiu Boga. Nie jest to też uderzenie w starotestamentalny monoteizm (Iz 44,6), że oto jest jakiś drugi Bóg. „Ja jestem pierwszy i ostatni” to raczej tytuł, który umieszcza Chrystusa w odwiecznym bycie jedyne Boga Izraela, który jest jedynym źródłem i wypełnieniem wszystkiego.

Niebagatelną rolę w określeniu jedności między Bogiem a Chrystusem w apokaliptycznej symbolice odgrywa czynność adoracji. Powszechnie wiadomo, że w religii monoteistycznej, jaką był judaizm, pokłon należał się tylko Bogu, nigdy stworzeniu. To rozróżnienie było szczególnie ważne w czasach, gdy próbowano wprowadzać religijny kult rzymskich cesarzy. Dla monoteizmu fakt adoracji jest rzeczywistym probierzem prawowierności i ma nawet większą wymowę niż najbardziej subtelne spekulacje teologiczne na temat jedności Boga.

Patrząc pod tym kątem na Apokalipsę, łatwo w niej dostrzec wielką troskę o to, aby utrzymać przekonanie, że nikt – nawet aniołowie – nie mają prawa do adoracji ze strony człowieka. Kiedy Jan upada przed stopami objawiającego Bożą prawdę anioła, by oddać

mu pokłon, ten protestuje i mówi: „Bacz, abyś tego nie czynił, bo jestem twoim współsługą i braci twoich, co mają świadectwo Jezusa; Bogu samemu złóż pokłon” (19,10; podobnie w 22,8-9). Anioł jest tylko przekazicielem objawienia, a nie jego źródłem. Natomiast Chrystus Apokalipsy nie zachowuje się tak jak anioł. On raczej zleca zadania aniołom. „Ja Jezus, posłałem mojego anioła, by wam zaświadczył o tym, co dotyczy Kościołów” (22,16). Jest więc kimś więcej niż aniołowie, przekazicieli orędzia Bożego, jest samym źródłem objawienia. Dlatego może – podobnie jak Bóg – stać się przedmiotem równorzędnej adoracji: „A kiedy wziął księgę, czworo Zwierząt i dwudziestu czterech Starców upadło przed Barankiem (...) i usłyszałem głos wielu aniołów mówiących głosem donośnym: «Baranek zabity jest godzien wziąć potęgę i bogactwo, i mądrość, i moc, i cześć, i chwałę i błogosławieństwo»”. W celu rozwiania wszystkich wątpliwości co do bóstwa Jezusowego, adorujący nie tylko oddają cześć osobno Bogu i osobno Chrystusowi, ale jednemu i drugiemu jednocześnie („zasiadającemu na tronie i Barankowi” – 5,13). Jan nie traktuje adoracji Chrystusa jako konkurencyjnej do adoracji Boga i odwrotnie. Chrystus raczej współuczestniczy w adoracji, jaka należy się Bogu.

Jakąś częścią tej tendencji do łączenia Chrystusa z Bogiem w Apokalipsie jest – sprzeczny z wymogami gramatyki – obyczaj używania liczby pojedynczej tam, gdzie mówi się o wspólnej obecności Chrystusa i Boga jednocześnie („Królowanie Pana naszego i jego Pomazańca. I będzie królować na wieki wieków” – 11,15; „Zakryjcie nas przed obliczem Zasiadającego na tronie i przed gniewem Baranka, bo nadszedł wielki dzień Jego gniewu” – 6,17; „I będzie w nim tron Boga i Baranka, a słudzy Jego będą Mu cześć oddawali” – 22,3). Choć nie do końca wiadomo, czy mowa w tym przypadku tylko o Chrystusie, czy o Chrystusie i Bogu, to jednak widać wyraźnie, że Jan – medytując uważnie nad stosunkiem chrystologii do monoteizmu – stara się unikać wszelkich akcentów, które mogłyby sprawiać wrażenie politeizmu.

Doksologie (1,5b-6) skierowane do Chrystusa potwierdzają nie tylko to, że Kościoły Janowe miały zwyczaj adorowania Chrystusa, ale że zwracały się do Niego jak do Boga. Są one częścią tego procesu wewnątrz samego monoteizmu, dzięki któremu chrześcijanie pochodzenia żydowskiego odkrywają Chrystusa jako Boga, bez przekraczania granic żydowskiego monoteizmu. Jest to szczególnie

sposób przedstawiania chrystologii, bez odwoływania się do późniejszych teologicznych pojęć na temat natury Bożej, zaczerpniętych z filozofii greckiej.

Dlaczego więc autor Apokalipsy, zamiast mówić przez analogię, nie użył wprost słowa „Bóg” na określenie Chrystusa? Stało się tak prawdopodobnie dlatego, że taki obyczaj stał się powszechną praktyką chrześcijańską stosunkowo późno. Być może również z tego powodu, że nazywając Jezusa „Pierwszym i Ostatnim”, oraz ukazując oddawaną cześć, autor Apokalipsy mówi więcej o bóstwie Chrystusa, aniżeli uczyniłby używając tytułu „Bóg”.

Oprócz tytułu „Pierwszy i Ostatni” oraz adoracji Chrystusa, o jedności Chrystusa z Bogiem Apokalipsa uczy stawiając znak równości między dziełem Chrystusa z dziełem Bożym. To, co zostało wykonane przez Chrystusa, było dokonane przez Boga.

Widać to np. w odniesieniu do ofiarniczej śmierci Chrystusa, która była częścią sposobu, w jaki Bóg rządzi światem. Dopóki świat pozostaje pod władzą potęg zła, Bóg trwa na swoim tronie, oddalony od świata. W tym czasie rządzi światem z pomocą aniołów, swoich pośredników. Lecz jeśli nawet w tym czasie Bóg nie jest obecny w świecie jako ten, który siedzi na tronie, to pozostaje obecny jako Baranek, który został ofiarowany. Śmierć ofiarnicza Jezusa i Jego zwycięstwo nad złem są terażniejszym sposobem obecności Boga na ziemi. Są sposobem Bożej obecności przed paruzją. Bóg pozostaje w bliższym i bardziej bezpośrednim stosunku do świata jako „Baranek zabity”, aniżeli jako „Siedzący na tronie”.

Poznajemy to przy okazji wzmianek o paruzji, gdzie Bóg jest nazywany Tym, „który przychodzi” [*ho erchomenos*] – (1,4,8; 4,80 na świat, by dokonać sądu i zbawienia. W rzeczy samej to eschatologiczne przyjscie w celu spełnienia do końca Bożych planów będzie związane z osobą Chrystusa. On sam siedmiokrotnie zapowiada: „przyjdę” (2,5,16; 3,11; 16,15; 22,7.12.20), „przyjdę do ciebie”, „przyjdę niebawem”, „przyjdę jak złodziej”. Jan medytując w tym momencie o Chrystusie, posługuje się starotestamentalną zapowiedzią dotyczącą nadejścia Boga („Oto Pan, Jahwe, przychodzi z mocą i ramię Jego dzierży władzę. Oto Jego nagroda z Nim idzie i przed Nim Jego zapłata” – Iz 40,10; „Oto twój Zbawca przychodzi. Oto Jego nagroda z Nim idzie i zapłata Jego przed Nim” – 62,11).

„On to dla nas ludzi, i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba i za sprawą Ducha świętego przyjął ciało [*sarkotheis, incarnatus est*]

z Maryi Dziewicy i stał się człowiekiem”. Takimi słowami I Sobór Konstantynopolitański (381 r.) wyraził w sposób dogmatyczny wiarę Kościoła w tajemnicę Wcielonego Słowa. Oddając wiarę biblijną odwołał się do terminu, który nie występuje w Piśmie Świętym. Pojawi się on co prawda w Biblii Tysiąclecia, ale w zupełnie innym kontekście: „Zaiste, Jahwe zlituje się nad Jakubem, i znowu sobie obierze Izraela: da im odpocząć we własnej ojczyźnie. Cudzoziemiec przyłączy się do nich i zostanie wcielony [VL – *adherebit*; Wj – przystanie] do domu Jakuba” (Iz 14,1). Tajemnica wcielenia należy do tzw. kategorii biblijnych, czyli zwrotów, które wprawdzie nie występują dosłownie w Piśmie Świętym, ale zostały poprawnie z niego wyprowadzone.<sup>31</sup> Kategoria ta pomaga Kościołowi w jego refleksji także na progu nowego tysiąclecia chrześcijaństwa, czego przykładem Ojciec Święty zwracający się do nas z bullą *Incarnationis mysterium*, którą zaczyna znamiennymi słowami: „Wpatrzony w tajemnicę Wcielenia Syna Bożego, Kościół ma przekroczyć niebawem próg trzeciego tysiąclecia.” Jest to całkiem uzasadnione nawet wtedy, jeżeli „powoduje wątpliwości, niepokój, dalsze niespełnione dążenia, ale i nadzieje ludzi naszych czasów, wówczas wszystko jest w porządku: czyż nie po to, by dzielić nasze położenie, «Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas» (J 1,14)”<sup>32</sup>

bp Stanisław GADECKI

<sup>31</sup> A. Janowski, *Mysterium Incarnationis jako poprawna i operatywna kategoria biblijna – jej geneza i etapy objawienia w Nowym Testamencie*, niniejszy nr „Collectanea Theologica”, s. 6-7. Grecki *mysterion* nie jest tylko – jak w języku polskim – ukrytą prawdą, ale po większej części akcją, ukrytym działaniem, które rozgrywa się w tajemniczy sposób. Greckie *sarkosis* – chociaż nieobecne w Biblii – ma swoje biblijne korzenie i – od czasów św. Ireneusza – oznaczać będzie Wcielenie, w odniesieniu do Jezusa Chrystusa.

<sup>32</sup> G. Cottier, *Jak Bóg staje się człowiekiem?* *Communio* 3(1983) 15, s. 35.