

## **Ks prof. Waldemar Linke: Świątynia Jego ciała. Wcielenie w Ewangelii św. Jana**

Jezusowe człowieczeństwo nie jest płaszczyzną „fraternizacji” z ludzką słabością czy ograniczonością ludzkiej kondycji. Przyjęte realnie przez Syna Bożego – Logos, stało się narzędziem zbawienia poprzez objawienie człowiekowi chwały Boga, by przyciągać wierzących w Niego do Jego wywyższonego Ciała, pozostającego w zjednoczeniu z Nim w chwale Jego królowania z krzyża – pisze ks. prof. Waldemar Linke CP w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: Boskie Ciało.

Chrześcijańskie rozumienie wcielenia jest kwestią kluczową dla rozumienia sensu religii. Dobrze ujmuje to jeden z największych zachodnich teologów wcielenia papież św. Leon Wielki († 461), który napisał: „nie moglibyśmy korzystać z tego pełnego chwały zwycięstwa, gdyby ono nie było odniesione przez kogoś nie należącego do ludzkiego plemienia”[1]. Wcielenie nie jest abstrakcyjnym filozoficzno-teologicznym problemem. Dotyczy wprost losu każdego człowieka w najdelikatniejszym i najistotniejszym punkcie, w którym artykułuje się sens ludzkiej egzystencji i decyduje się jej sensowność. Realność Chrystusowego człowieczeństwa to nasz problem, tak samo jak pełnia Jego bóstwa. Zbawienie, jak rozumiane jest w chrześcijaństwie, nie może być dziełem żadnego indywidualnego czy kolektywnego mesjasza, ale boskiego Zbawiciela, który jednocześnie jest pełnoprawnym uczestnikiem ludzkiej natury.

Inaczej problem ten wygląda, gdy przestaje być faktem religijnym, a zaczyna być ideą z dziedziny wiedzy o religiach. Porównawczo-historyczne podejście do religii powoduje, że wcielenie definiuje się jako „przyjęcie przez bóstwo ludzkiej postaci i ludzkiego życia”, co wiąże się z sugestią, że choć wcielenie Jezusa Chrystusa ma cechy specyficzne (jednorazowy i definitywny charakter), to występuje „w innych religiach”[2]. Jest to informacja myląca, bowiem projektuje na ukazywanie się bóstw mitologicznych w ludzkiej postaci terminologię własną chrześcijaństwa.

Banalizacja Chrystusa i chrześcijaństwa, jaka się z tym zabiegiem wiąże, nie służy zrozumieniu ani chrześcijaństwa, ani religii niechrześcijańskich. Musimy jednak to chrześcijańskie *specificum* terminologiczne osadzić we właściwym mu kontekście także w ramach samego chrześcijaństwa. Pojęcie „wcielenie” (*enanthrōpēsē*) jest niebiblijne w tym sensie, że nie występuje w Piśmie Świętym. Z drugiej zaś strony jest w samym centrum Biblii, ponieważ też jest w teologii uważana za jedną z form wcielenia Słowa Bożego (DV 13; por. VD 7). Jak najbardziej wrośnięte w Biblię jest to, z czego wyrosła formuła teologiczna, jest na niej jak najbardziej oparta. Złożona historia terminologii teologicznej jest nam potrzebna, by odpowiedzieć sobie na pytanie, czego szukamy w Piśmie Świętym, a konkretnie w Ewangelii św. Jana.

**Życie, ciało, człowiek**

W pochodzącym z III w. tak zwanym „Składzie apostołskim”, czyli skróconym *credo* nie znajdziemy tego sformułowania, a zamiast niego odwołanie się do narodzin Jezusa Chrystusa, Jego śmierci w określonym momencie historycznym („pod Poncjuszem Piłatem”) oraz zmartwychwstania. Formuła mówiąca o wcieleniu czyli staniu się Syna Bożego człowiekiem pojawiła się po raz pierwszy w liście Euzebiusza z Cezarei do jego palestyńskich diecezjan. Proponuje im wyznanie wiary „w jednego Pana Jezusa Chrystusa, Słowo Boga, Boga z Boga, światłość ze światłości, Syna jednorodzonego, pierworodnego wszelkiego stworzenia, zrodzonego z Ojca przed wszystkimi wiekami, przez którego wszystko się stało, który stał się ciałem dla naszego zbawienia”[3]. Podobnie, i nie bez wpływu cezaryjskiego biskupa, w 374 r. ujął to Epifaniusz z Salaminy[4].

Punktami przełomowymi w dziejach tego terminu są Sobór w Nicei (325) i Konstantynopolitański I (381). Pierwsze powszechne zgromadzenie biskupów w dziejach Kościoła zaproponowało formułę „[Jezus Chrystus] zstąpił dla nas, ludzi i dla naszego zbawienia, przyjął ciało (*sarkōthenta*, łac. *incarnatus est*) i stał się człowiekiem (*enanthrōpēsanta*, *homo factus est*)”[5]. W wyznaniu wiary, które jest owocem Soboru Konstantynopolitańskiego, znajdujemy wizję nieco zredukowaną, bowiem czasownik *enanthrōpēsanta*, którego podmiotem jest Jezus Chrystus. Na łacinę przełożono je *homo factus* lub *inhumanatus est* a na polski „stał się człowiekiem”. Znikła więc idea *incarnatio*, a ściśle rozumiany wątek wcielenia, zastąpiony zaś został przez ideę „wczłowieczenia” Syna Bożego. Już po Soborze Konstantynopolitańskim I Teodor z Mopsuestii między 381 a 392 r. w swych „Katechezach” proponował formułę łączącą elementy przedsoborowej tradycji i wprowadzone przez Sobór: „On [Jezus Chrystus – W.L.] dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba i

stał się ciałem i człowiekiem”[6]. Wiąże się to z jego zaangażowaniem w argumentację, że Jezus Chrystus miał nie tylko ludzkie ciało, ale też i ludzką duszę[7].

Z tej wczesnej tradycji teologicznej wyłaniają się więc trzy rzeczywistości, które mogą być opisane jako modele wcielenia. Pierwszy z nich znalazł odzwierciedlenie w „Składzie apostoelskim” i zamyka się w stwierdzeniu, że Syn Boży urodził się i umarł jako człowiek. Sobór Nicejski wprowadził model oparty na myśli Euzebiusza z Cezarei, w którym pierwszoplanowym elementem było przyjęcie ciała ludzkiego przez Logos Boży pochodzący od Ojca jako jego Jednorodzony Syn. Sobór Konstantynopolitański I skupił się na tym, że Bóg stał się człowiekiem w sensie integralnym (z ciałem, duszą i umysłem, jak mówi o tym formuła *credo* z V w.)[8].

## **Jan Ewangelista i życie Jezusa**

Będzie truizmem stwierdzenie, że Ewangelia według św. Jana nie zawiera opowiadania o dzieciństwie Jezusa, w czym przypomina Marka. Nie będzie jednak pozbawione podstaw poszukiwanie w tym tekście odniesień do Jego ludzkich narodzin. Mówi się dość często o mariologicznych, lub za takie przynajmniej uważanych, perykopach J: 2,1-11 i 19,25-27. Warto pamiętać, że wszędzie tam, gdzie na kartach J pojawia się Maryja, nie jest ona przywoływana imieniem własnym (pojawia się ono jako imię innych kobiet: siostry Łazarza, Marii Magdaleny, Marii Kleofasa), ale występuje w obydwu przypadkach jako matka Jezusa. Jezus ma więc ludzką matkę, która nie zawsze rozumie, kim On jest i jaka jest Jego misja oraz potrzebuje syna, który się nią zajmie. Urodził się więc z kobiety, jak każdy człowiek.

Jako taki też poniósł śmierć, choć objawiał swe bóstwo poprzez czynione znaki, składane deklaracje (że jest chlebem z nieba, światłem świata, prawdą, zmartwychwstaniem i życiem) i użycie formuły „ja jestem”[9]. W chwili, gdy ma już świadomość swego końca, odczuwa pragnienie (J 19,28). Ogłasza dokonanie swej ludzkiej egzystencji (w. 30). Z Jego przebitego boku wypłynęła jednak ludzka krew i oddzielona od niej woda (w. 34), co stanowi potwierdzenie Jego biologicznej śmierci. Został pochowany zgodnie z powszechną w Jego kręgu kulturowym tradycją pogrzebową i z tych samych powodów Jego ciało zabezpieczono przed rozkładem wonnościami (w. 40) i leżało ono w grobie aż do zniknięcia (J 20,12). Ciało (*sōma*) Jezusa przeszło więc kompletną ludzką drogę od narodzin do śmierci. Z tych dwóch kresów zdecydowanie bardziej eksponowany jest ten, który wyznacza koniec ziemskiego życia Jezusa. Jego ludzka śmierć jest pieczęcią jego człowieczeństwa.

W czwartej Ewangelii, jak w innych, znajdziemy elementy potwierdzające, że Jezus Chrystus narodził się z Maryi i cierpiał oraz poniósł śmierć w czasach Poncjusza Piłata. Przeżył prawdziwie ludzkie życie z jego granicznymi punktami. Jednak wątek ten nie jest nadmiernie rozwijany, a nawet można mówić o pewnej jego marginalizacji. Ta narracja ewangeliczna skoncentrowana jest na objawieniu się Jezusa Syna Bożego w ciele i życiu ludzkim. Trzeba zauważyć, że nie jest to podstawowy model interpretacji wcielenia w J.

Musimy jednak powiedzieć, że ważny jest element pewnej dwuznaczności obecny w tej afirmacji przez Syna Bożego dramatycznego człowieczeństwa. Dobrym przykładem jest kwestia królestwa Jezusowego. W czasie przesłuchania a raczej rozmowy z

Piłatem Jezus musi odpowiedzieć na pytanie: „czy jesteś królem?”. Odpowiedź Jezusa, choć zasadniczo potwierdza Jego królewskość, jest dość dyplomatyczna: „ty powiedziałeś, że jestem królem. Ja przyszedłem na świat, żeby zaświadczyć [o] prawdzie” (J 18,37). Jest to więc potwierdzenie, ale z przesunięciem akcentów. Podobnie człowieczeństwo Jezusa jest rzeczywiste, ale jego rozumienie kryje się nie tyle w potocznym ludzkim doświadczeniu, ile raczej w Jego objawieniu, w misterium jego osoby. Człowieczeństwo Jezusa, jakkolwiek realne i pełne, jest nowym człowieczeństwem, sponad nieba (J 3,12), z ducha (w. 5), a nie ze zrodzenia z ciała (w. 6). Jest to alternatywna dla ziemskiej, czyli rozumianej wyłącznie w ramach doczesności, biografia, która częściowo nakłada się, a częściowo przeciwstawia się koncepcji objawionej przez Jezusa. Ten konflikt i rozszerzenie zarazem nie są specyficzne dla Jana. Co więcej, wydają się mniej ostre, niż np. w Rz 8,6-8.

## **Ciało Jezusa w czwartej Ewangelii**

Ciało, mięso (*sarx*) Jezusa pochodzi z nieba, jak manna, i jak ona syci głód ludu Bożego (J 6,51). Łączy ono w sobie odżywcze bogactwo przepiórczego mięsa i chleba-manny (J 16,12) oraz znacznie je przekracza, bowiem nie służy podtrzymaniu życia w jego kończącej się śmiercią formie, ale daje życie wieczne. Mówi o tym Jezus w kolejnym akcie swego dialogu z Żydami o chlebie. Wątek chleba pochodzącego z nieba (od J 6,31) jest wprowadzony jako płaszczyzna konfrontacji między Jezusem a Mojżeszem, a więc między porządkiem zbawienia opartym na objawieniu Prawa a tym, który opiera się na dziele i osobie Jezusa Chrystusa i relacji z Nim. Jego ciało jest tu ukazane jako materia

(*sarx*), a nie organiczna całość (*sōma*). Jego jedzenie budzi opór u odbiorców zarówno z kręgu oponentów (w. 52), jak i w kręgu uczniów (w. 60).

W tej dyskusji swą wyższość Jezus ukazuje jako dar własnego ciała danego do spożycia. Mojżesz nie dał niczego, był tylko pośrednikiem Bożego daru. Jezus dał chleb na życie wieczne, czyli siebie. On i Jego ciało to jedno. Motyw ten Zbawiciel rozwija w małej mowie (J 6,53-58). W mowie tej ciało łączy się z krwią, co stanowi kolejny powód do zgorszenia dla słuchaczy ze względu na tabu związane ze spożywaniem krwi. Ta para pojęć wskazuje na całość człowieczeństwa rozumianego jako materialny aspekt osoby ludzkiej (por. Syr 14,18; 17,31; Mt 16,17; J 1,13; 1 Kor 15,50; Ga 1,16; Ef 6,12; Hbr 2,14). W J 6.53-56 ciało i krew Jezusa będące przedmiotem spożywania warunkującego życie wieczne, są ciałem i krwią innego rodzaju i otwierają przed spożywającymi horyzont życia wiecznego.

Jeżeli więc czytamy, że Logos Boga stał się ciałem w tym znaczeniu, masy organicznej, mięsa (J 1,14). Trwający przy Bogu jeszcze przed stworzeniem świata Logos (słowo, wypowiedź, sens, coś rozumnego lub pochodzącego z umysłu) Boga wydarzył się, stał się częścią historii, o czym informuje czytelnika orzeczenie tego zdania (*egeneto*, „stał się”, „pojawił się” lub „stał się postrzegalny”). Zwykle traktujemy tę wypowiedź jako zwykle orzeczenie imienne, w którym ciężar znaczenia skoncentrowany jest na (rzekomym) przekształceniu się Logosu w ciało, subtelnej emanacji Bożego umysłu – w mięso. Taka interpretacja nie dowartościowuje faktu, który jest dość łatwy do zauważenia przy uważniejszej lekturze. Trwaniu Logosu przeciwstawiony jest nie inny „stan skupienia”, ale wydarzenie, które Go dotyczy. Jego dosłowność jest zrelatywizowana kolejną frazą, w której widzieć należy

kontynuację opartą na częściowym paralelizmie. W następnym zdaniu prostym podmiot nie jest wyrażony wprost, ale przeniesiony z poprzedniego zdania. Wciąż pozostaje nim Logos, który tym razem wykonuje inną, pozornie niezwiązaną ze stawianiem się czynność: zakłada wśród nas (raczej tak należy rozumieć okolicznik miejsca, niż „w nas”, co też gramatycznie jest możliwe) prowizoryczną siedzibę (*eskēnosen*, „rozbił namiot” lub „wybudował szałas”). W apokryficznym zbiorze hymnów religijnych z I w. przed Chr. powstałym najprawdopodobniej w Palestynie, Psalmach Salomona (7,6) znajdujemy stwierdzenie „nie oddaliłeś się (*apuskēnōsēis*) od nas Boże” i „gdy imię Twoje mieszkało (*kataskēnoun*) pośród nas”. Występowanie form złożonych od czasownika *skēnoō* („mieszkam w namiocie/szalasie”) w tekstach mówiących o obecności Boga w świątyni wiąże się z pochodzącą z Pięcioksięgu i tradycji wędrówki Izraela przez pustynię ideą przenośnego miejsca składania ofiar, namiotu spotkania (np. Wj 26,1nn).

Pojawienie się Logosu jako materii żywej (przynajmniej potencjalnie lub w przeszłości) i zamieszkanie na wzór świątynnego ma na celu uczynienie widzialną chwały, która może być przypisana Logosowi. Oglądanie chwały Boga to w teologii judaizmu kwestia bardzo istotna. Ma ona bardzo ważną rolę w koncepcji zbawienia w Iz 60,1-2. Świecąca nad Jerozolimą chwała Boga jest skonstrastowana z ciemnościami zalegającymi nad narodami pogańskimi. W końcu chwała ta jest widziana. Jest to zapowiedź wydarzenia przyszłego, którego wypełnienie miało dopiero nastąpić (czas przyszły orzeczenia). Można więc J 1,14 odczytać, jako obwieszczenie spełnienia tej przepowiedni prorockiej. Jednocześnie jest to ogłoszenie – poprzez cielesną, a przez to dostępną poznawczo dla ludzi formę – że Logos jest Bogiem widzialnym w ciele, które przechowuje i ogłasza obecność Boga, jak przybytek.

Tę samą ideę wyraża specyficzne dla Jana podsumowanie relacji o oczyszczeniu świątyni, w którym Ewangelista wyjaśnia, dlaczego słowa Jezusa o odbudowaniu świątyni w ciągu trzech dni nie zostały zrozumiane (2,21). Kluczem do komunikacyjnego sukcesu byłaby świadomość Judejczyków, iż Jego ciało (tu *sōma*) jest świątynią (*naos*), a więc budynkiem z kamienia, którego sercem jest *cella*, pomieszczenie do którego dostęp ma tylko personel kapłański, ponieważ stanowi ono mieszkanie bóstwa. Ta koncepcja świątyni jest obecna w różnych kultach i systemach religijnych starożytnego świata, podczas gdy „namiot” czy „szałas” możemy traktować jako precyzyjne nawiązanie do kultowych tradycji właściwych tylko Izraelowi. Zasadnicza idea Jezusa Chrystusa z Jego ciałem, człowieczeństwem podatnym na możliwość „zburzenia” przez zadanie mu śmierci, które jest miejscem „zamieszkiwania” Bożej chwały i sposobem na uczynienie jej widzialną czyli poznawalną dla człowieka, jest wspólna w obydwu formach realizacji obrazu Jezusa-świątyni.

Ciało-mięso (*sarx*) Jezusa jest więc widziane w powiązaniu z Jego ciałem-organizmem (*sōma*). Nie ma między nimi istotnych różnic. Zdaje się, że dla autora czwartej Ewangelii obydwie znaczą to samo, co hebrajskie słowo (*baśar*), które ma obydwie znaczenia. Ciało Jezusa, którym stał się Boży Logos, ciało przychodzące z nieba, od Boga, ciało będące świątynią Boga-Logosu jest rzeczywiste i jego realność czyni możliwym objawienie. Nie jest ono przeciwstawiane człowieczeństwu, ale traktowane czasem jako jego synonim, albo jako składnik (wraz z krwią). Nie jest to jednak ciało i człowieczeństwo, które zamykałoby się w doświadczeniu w którym śmiertelność ciała wyznacza kres egzystencji.

## Jezus jako Syn Człowieczy w Ewangelii Jana

Pokrótkie wypada jeszcze wspomnieć o użyciu przez Jana (jak nazywamy, nieco umownie, autora czwartej Ewangelii) tytułu Syn Człowieczy. W swej hebrajskiej wersji, znaczącej dosłownie „syn Adama/człowieka”, zwłaszcza w liczbie mnogiej (np. Rdz 11,5, 1 Sa 26,19; 2 Krn 6,30; Ps 11[10],4 i in.), ale także w pojedynczej (bardzo często w Ez zaczynając od 2,1) oznacza człowieka. Aramejska forma nie mająca odniesień do Adama-(pierwszego) człowieka, ale do człowieka rozumianego jako istota podatna na cierpienie i śmierć, pojawia się w tekstach, które jednocześnie kogoś mającego powierzchowność słabego człowieka prezentują jako postać przez Boga wywyższoną i wybraną do sądzenia świata (Dn 7,13; 10,16, por. *Księga Henocha* etiopska 46,1-4). Jezus mówił tak o sobie, o czym świadczą wszyscy Ewangeliści. Tym samym wyrażeniem opisywał swą ludzką kondycję, jak też zbawczą i sędziowską misję daną przez Ojca. U Jana dzieje się tak samo. Gdy mówi o zstępowaniu na Syna Człowieczego aniołów z nieba (J 1,51), można jeszcze myśleć o szczególnie wyróżnionym, jak patriarcha Jakub (Rdz 28,12-17), człowieku. Gdy jednak mówi o Synu Człowieczym zstępującym z nieba (J 3,13) i Jego wywyższeniu (w. 14, por. 6,62; 8,28), to nie sposób już posłużyć się tym samym modelem interpretacyjnym. Tak samo rzecz się ma z Synem Człowieczym przedstawianym jako Sędzia eschatologiczny ustanowiony przez Boga (5,27) czy jako Bóg karmiący swój lud manną doskonałą swego ciała (6,27.53). W Syna Człowieczego należy wierzyć (9,35), a Jego celem jest uwielbienie przez Ojca i uwielbienie chwały Ojca (12,23; 13,31). To rozumienie człowieczeństwa Jezusa wywołuje pytanie o to, kim jest Syn Człowieczy (12,34). Pytanie to tłum postawił właśnie w kontekście wywyższenia owej postaci. Przekracza Ona ramy człowieczeństwa i zawiera w sobie tajemnicę Boga odsłaniającego się wobec ludzi, objawiającego im swoją

chwałę w języku ciała i człowieczeństwa. Jezusowe bycie człowiekiem – Synem Człowieczym ma więc ten sam wymiar objawienia, jaki widzieć można tam, gdzie mowa jest o Jego cielesności.

Wcielenie Jezusa w Ewangelii według świętego Jana ukazane jest w całym bogactwie teologicznych modeli, jakie proponuje nam chrześcijańska teologia wyrażona zwłaszcza w symbolach (wyznaniach) wiary. Jezusowe człowieczeństwo nie jest jednak płaszczyzną „fraternizacji” z ludzką słabością czy ograniczonością ludzkiej kondycji. Przyjęte realnie przez Syna Bożego – Logos, stało się narzędziem zbawienia poprzez objawienie człowiekowi chwały Boga, by przyciągać wierzących w Niego (J 12,32) do Jego wywyższonego Ciała, pozostającego w zjednoczeniu z Nim w chwale Jego królowania z krzyża. Ciało Jezusa dane z nieba na pokarm, objawienie chwały Boga jest dla nas nadzieją na życie, które daje spożywanie ciała Jezusa, życia wiecznego.

*Ks. prof. Waldemar Linke CP*

[1] Leon Wielki, List 31,3.

[2] W.A. Beardslee, *Wcielenie* [w:] *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 1996, s. 791.

[3] *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła* (dalej BFN), red. I. Bokwa, Poznań 2007, s. 17 (§ 13). Autorzy opracowania skłaniają się ku opinii, że tradycja, z której czerpał Euzebiusz, może

pochoǳić z połowy III w.

[4] Epifaniusz z Salaminy, *Ancoratus* 118,9-13 (BFN § 15).

[5] *Dokumenty Soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, Kraków 2001, s. 24-25.

[6] BFN § 17.

[7] Teodor z Mopsuestii, *Katechezy* (Interpretacja credo nicejskiego 5).

[8] *Fides Damasi* (BFN § 20).

[9] Chodzi o to, co możemy określić jako absolutne użycie wyrażenia „ja jestem”. R.E. Brown zalicza do nich J 8,24.28.58; 13,19 (tenże, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Assisi 1979, s. 1482). Nie zalicza do tej kategorii J 18,5, gdzie Jezus wypowiada słowa „ja jestem”, ale w sensie „to ja”, jak w J 6.20.