

Piotr Sikora (PAT, Kraków)

## **Aż Chrystus się w was ukształtuje**

Ks. Stanisław Wronka przedstawił w 14 numerze „Polonia Sacra” analizę nowotestamentalnych tekstów mówiących o upodobieniu chrześcijan do Chrystusa. Artykuł<sup>1</sup> ten jest o tyle cenny, iż zwraca uwagę na fascynujący, a chyba nieco zapomniany sposób rozumienia celu życia chrześcijańskiego. Niestety Autor interpretuje biblijną naukę zbyt „nieśmiało” – stąd jego praca pozostawia niedosyt.

Z jednej strony ks. Wronka przekonuje, że – według Nowego Testamentu – powołaniem chrześcijanina jest zrealizowanie w sobie obrazu Bożego oraz że „nie chodzi tu (...) tylko o odzyskanie tego obrazu, jaki otrzymał Adam, ale o jego eschatologiczne wypełnienie. Dokona się ono poprzez upodobnienie chrześcijan do Chrystusa (chry stomorfizm)” (s. 303)<sup>2</sup>. Upodobnienie to sięga samej ontycznej struktury człowieka. Dzięki niemu człowiek „będzie doskonalszym ‘obrazem Boga’ niż Adam w momencie stworzenia” (s. 312).

Z drugiej strony ks. Wronka stwierdza, że „chodzi tu tylko o upodobnienie, a nie całkowite zrównanie” (s. 304). Pisze, że przemiana ta „nie będzie deifikacją chrześcijanina, lecz tylko ukształtowaniem na podobieństwo Chrystusa, a poprzez Niego na podobieństwo Boga” (s. 307).

Trzeba zgodzić się z pierwszą częścią tezy autora – że powołaniem człowieka jest coś o wiele doskonalszego niż „stan pierwotnej szczęśliwości”, zaś niebo to coś lepszego niż raj. Tym niemniej trudno przyjąć część drugą, „ograniczającą” doskonałość ostatecznego

---

<sup>1</sup> S. Wronka, *Upodobnienie chrześcijan do Chrystusa w Nowym Testamencie*, „Polonia Sacra” 14/58 (2004), s. 300–312.

<sup>2</sup> Numery stron podane w nawiasach odnoszą się do wymienionego wyżej artykułu.

stanu człowieka, a tym samym wielkość Bożego dzieła zbawienia. Kwestia nie jest bynajmniej szczegółowym zagadnieniem akademickim. Dotyka ona samych podstaw chrześcijaństwa, samej istoty wiary. Rozstrzygając ją, odpowiada się bowiem na pytanie: Kim jest Bóg, kim człowiek i jaka jest naprawdę relacja między nimi?

## Uwagi metodologiczne

Na wstępie chcę poczynić kilka uwag metodologicznych, które uzasadnią mój sposób podejścia do rozważanej tu kwestii. Wbrew pozorom nie są one oczywiste.

Po pierwsze, przyjmuję założenie, że sensem tekstu, który traktuje o pewnej rzeczywistości i jest tekstem prawdziwym, jest prawda o tej rzeczywistości. Nowy Testament mówi o rzeczywistości upodobnienia chrześcijanina do Chrystusa. Mówi zaś o tej rzeczywistości prawdę. Zrozumienie Nowego Testamentu wiąże się zatem z poznaniem prawdy o upodobnieniu chrześcijanina do Chrystusa. Problem egzegetyczny staje się zatem problemem teologicznym – integralna egzegeza okazuje się teologią. By zrozumieć Nowy Testament nie można zatem ograniczać się do badań historyczno-krytycznych lub literackich. Te są niezbędne, lecz mają sens tylko wtedy, gdy stanowią integralny element poznania teologicznego. Egzegeza poszczególnych fragmentów musi być dokonywana w kontekście obejmującym całość wydarzenia Objawienia. Pismo musi trzeba interpretować w tym samym Duchu – w Duchu Świętym – w którym zostało napisane.

Po drugie, należy uznać radykalną nieadekwatność ludzkiego języka – także tego, używanego przez autorów biblijnych – wobec przedmiotu, który usiłujemy tu rozważyć. Teksty, które staramy się zrozumieć mówią o „rzeczy”, „sprawie”, która nie tylko ma charakter osobowy, lecz jest Absolutem, Bogiem Żywym. Biblia dotyczy też oczywiście rzeczywistości stworzonej, zwłaszcza człowieka. Tym niemniej w przypadku rozważanej tu kwestii chodzi o ostateczny stan stworzenia, wiemy zaś, że „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy

przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2, 9) W Piśmie Świętym nie znajdujemy adekwatnych opisów naszego ostatecznego celu, jakiejś spójnej „teorii” niebiańskiego stanu człowieka. Napotykamy raczej pewne obrazy, zestawy metafor, które odwołując się do znanej nam, skończonej rzeczywistości, wskazują kierunek, który tę rzeczywistość nieskończenie przekracza<sup>3</sup>. Trudno się zatem dziwić, że – nawet u autorów biblijnych – pojawiają się paradoksy lub też, że używane przez nich metafory nie zawsze dają się w spójny sposób połączyć w jedną „naukową” wypowiedź.

## Teologia św. Pawła

Ks. Wronka słusznie zauważa, że zagadnienie chrystomorfizmu chrześcijanina jest tematem zasadniczo Pawłowym. Trudno jednak się zgodzić z jego stwierdzeniem, że

poza jego [Pawła] listami problem ten można znaleźć jeszcze tylko w nie całkiem jasnym tekście św. Jana (1 J 3, 2) (s. 302).

Wydaje się, że kwestia nasza, choć ujęta nieco innymi słowami jest obecna także w Janowej Ewangelii. Jeśli tak, można śmiało stwierdzić, że prawda o powołaniu chrześcijan do chrystomorfizmu została rozpoznana przez dwóch największych teologów Nowego Testamentu. Zaczniemy jednak od Apostoła Narodów, któremu ks. Wronka poświęca najwięcej miejsca.

Ks. Wronka zwraca uwagę na teksty (Rz 8, 29; Flp 3, 21), w których Paweł określa powołanie każdego chrześcijanina jako dostąpienie przemiany, której rezultatem jest bycie *σύμμορφος* z Chrystusem. Ów stan „współkształtności” z Chrystusem wiąże się z otrzymaniem chwały (*δόξα*) Bożej, którą On posiada. Wiąże się także z naszym usynowieniem (*υιοθεσία*) w Chrystusie (s. 303). Zdaniem Autora kluczowy tu termin – *σύμμορφος* –

nie pozostawia żadnej wątpliwości co do tego, że przemiana ta będzie dotyczyła samej istoty człowieka (s. 304).

---

<sup>3</sup> Na temat nieadekwatności języka religijnego i jego metaforycznej, „obrazowej” natury patrz: P. Sikora, *Słowa i zbawienie*, Kraków 2004, s. 239–288.

Tu ks. Wronka ma niewątpliwie rację. Zaraz jednak – niestety – dodaje, iż

z drugiej strony termin ten wskazuje, że chodzi tu tylko o upodobnienie, a nie całkowite zrównanie, gdyż *σύμμορφος* nie pokrywa się znaczeniowo z *ὁμο-μορφος* (s. 304).

Argument za osłabieniem sensu „współkształtności” jest jednak wątpliwy. Paweł nigdzie nie używa drugiego z wymienionych wyrazów. Co więcej, słowo to nie występuje w ogóle w Nowym Testamencie. Jest to termin na tyle rzadki, że np. nie odnotowuje go żaden z dostępnych słowników grecko-polskich: ani dwutomowy pod red. O. Jurewicza, ani czterotomowy pod red. Z. Abramowiczówny<sup>4</sup>. Przeciwwstawianie „mocy” znaczeniowej *σύμμορφος* i *ὁμομορφος* jest zatem nieuprawnione. Naszą współkształtność z Chrystusem trzeba rozumieć jak najmocniej, tym bardziej, że przedimek *συν-* ma sam na tyle mocne znaczenie<sup>5</sup>, iż *σύμμορφος* trzeba rozumieć jako „mający tę samą – a nie tylko podobną – postać, strukturę, istotę”

Za mocniejszą interpretacją terminu *σύμμορφος* przemawia także dalszy kontekst myśli Pawłowej. Chodzi tu zwłaszcza o chrystologię „drugiego Adama”<sup>6</sup> (którą *nota bene* ks. Wronka przywołuje). Paweł buduje bowiem całkowicie symetryczny paralelizm pomiędzy naszą relacją do „pierwszego człowieka” – Adama a relacją do „ostatniego człowieka” – Chrystusa: „jaki ów ziemski, tacy i ziemscy; jaki ów Niebieski, tacy i niebiescy. A jak (*καί*) nosiliśmy obraz ziemskiego, tak (*καί*) nosić będziemy obraz Niebieskiego” (1 Kor 15, 47–49). Być człowiekiem ziemskim – doczesnym, to posiadać naturę Adama. Być człowiekiem niebieskim – powtórnie narodzonym, nowym stworzeniem – to posiadać naturę Chrystusa<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> *Słownik grecko-polski*, na podst. *Słownika* Z. Węclewskiego opr. O. Jurewicz, Warszawa 2000; *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1965

<sup>5</sup> Por. np. *Słownik grecko-polski*, opr. O. Jurewicz, dz. cyt., t. II, s. 322–367.

<sup>6</sup> Dużo na ten temat por. L. Buyer, *Syn Przedwieczny*, tłum. W. Dzieża, P. Rak, Kraków 2000, s. 354–363.

<sup>7</sup> Mówienie o „chrystomorficzności”, która jest czymś więcej niż dzieleniem wspólnym z Jezusem tej samej ludzkiej natury, natury Adama, może oczywiście brzmieć dziwnie w perspektywie teologii posługującej się językiem „kanonizowanym” na Soborze Chalcedońskim. Gdy jednak mówimy o „chrystomorficzno-

Interpretację mocniejszą wspierają inne jeszcze fragmenty *Corpus Paulinum*. Sam ks. Wronka przywołuje niektóre z nich. W Drugim Liście do Koryntian czytamy:

My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w (odbijamy w sobie) jasność Pańską, jakby w zwierciadle; za sprawą Ducha Pańskiego coraz bardziej jaśniejąc, upodobniamy się (*μεταμορφούμεθα*) do Jego obrazu (2 Kor 3, 14–18)

Tekst oryginalny mówi tu o naszym przekształceniu (*μεταμορφώσις*) i to – jak zresztą zauważa ks. Wronka – na dokładnie ten sam obraz (*τὴν αὐτὴν εἰκόνα*). O pełnym upodobnieniu mówi także autor Listu do Efezjan. Wyjaśnia on, że wszelkie charyzmaty zostały Kościołowi dane „dla przysposobienia świętych do wykonywania posługi celem budowania Ciała Chrystusowego, aż dojdziemy wszyscy razem do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa” (Ef 4, 12–13). Kresem naszego wzrostu ma być człowiek doskonały (*ἄνδρος τελειός*), a miarą tej doskonałości jest pełnia Chrystusa (*πλήρωμα του Χριστου*). Znaczy to jednak, że nie można mówić o jakiegokolwiek różnicy pomiędzy naszym stanem ostatecznym a Pełnią Chrystusa.

Na tym jednak nie koniec. O naszym „uchrystusowaniu” można powiedzieć więcej. Chodzi w nim bowiem nie tylko o utożsamienie na poziomie abstrakcyjnie rozumianej natury, lecz także o jedność w porządku osobowym, na poziomie podmiotowym. Jest to prawda zdumiewająca i paradoksalna z perspektywy naszej skończonej świadomości. W liście do Galatów Paweł przypomina iż, „Abrahamowi i jego potomstwu dano obietnicę”. Po czym specjalnie zauważa:

I nie mówi [Pismo]: „i potomkom”, co wskazywałoby na wielu, ale [wskazano] na jednego: *i potomkowi twojemu*, którym jest Chrystus (Ga 3, 16).

---

ści”, chodzi nam o coś, co stanowiło motyw wielowiekowych dysput teologicznych, których jednym z owoców była właśnie definicja wypracowana na wspomnianym soborze – chodzi o przebóstwieniu człowieka. Próbę odpowiedzi, jak prawda o przebóstwieniu człowieka i dogmat chalcedoński wzajemnie się nasświetlają, zawiera mój artykuł: pt.: *Przebóstwienie człowieka, Chalcedon i chrystologia dwustopniowa*, „Polonia Sacra” 56/12 (2003), s. 327–340.

Tu oczywiście natychmiast pojawia się pytanie: W jaki sposób obietnica, która dotyczy nie wielu lecz, jednego, może dotyczyć także nas? Odpowiedź Pawła odwołuje się do faktu, że w ekonomii zbawienia nie stanowią odrębnych od Chrystusa podmiotów:

Wszyscy bowiem, dzięki wierze jesteście synami Bożymi – w Chrystusie Jezusie. Bo my wszyscy, którzy zostaliśmy ochrzczeni [zanurzeni] w Chrystusie, przyoblekliśmy się w Chrystusa. Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika, ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym (είς έστε) w Chrystusie Jezusie (Ga 3, 26–28).

Zauważmy, Paweł używa tu zaimka w rodzaju męskim, który nie może znaczyć, że w Chrystusie jesteśmy jakąś jednością na poziomie abstrakcyjnie rozumianej natury, lecz ma znaczenie podmiotowe, mówi że w Chrystusie jesteśmy **kimś** jednym, jednym podmiotem. Na płaszczyźnie osobistej przejawia się to w ten sposób, że Paweł mówi: „już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20) i pragnąc by stało się to rzeczywistością każdego pisze:

dzieci moje, oto ponownie w bólach was rodzę, aż Chrystus w was się ukształtuje (μορφοτή) (Ga 4, 19).

Relacja pomiędzy każdym z nas a Bogiem rozgrywa się wewnątrz jedyne podmiotu, którym jest Chrystus: „W Nim mamy śmiały przystęp [do Ojca]” (Ef 3, 12) To *w* Chrystusie jest odkupienie (Rz 3, 24), życie wieczne (Rz 6, 23).

Można oczywiście zapytać, czemu – jeśli jesteśmy w Chrystusie jednym podmiotem – Paweł używa jednak w stosunku do chrześcijan liczby mnogiej (jesteście synami Bożymi), że mówi także sam o sobie – Pawle, jako kimś odróżnialnym od Chrystusa (żyje *we* mnie Chrystus)? Czy istnieje sprzeczność pomiędzy tekstami wskazującymi na jedynść podmiotu będącego dziedzicem obietnicy zbawienia a innymi fragmentami Pisma, które mówią o „rzeszy zbawionych”?

Wydaje się, że rzeczywiście natrafiamy tu na paradoksalne miejsce orędzia chrześcijańskiego. Oczekujemy bowiem takiego zjednoczenia z Bogiem, które będzie naszym całkowitym przeobstąpieniem i utożsamieniem z Synem, dokonanym jednak bez unicestwienia nas, stworzonych osób. Oczekiwania tego nie da się wyrazić w jednym,

spójnym zbiorze metafor. Musimy jednocześnie zachować obrazy, które wskazują na tożsamość, jak i te, które mówią o zachowaniu odrębności. Trzeba uznać, że istniejące między nimi napięcie, by nie powiedzieć sprzeczność, wynika z ułomności ludzkiego języka. Język ten załamuje się, gdy próbuje opisać rzeczywistość jedności Boga i człowieka, rzeczywistość tożsamości nietożsamyh. Nie wolno nam jednak w obawie przed paradoksem umniejszać wielkość Bożego dzieła zbawienia.

Dotykamy tu bowiem istoty chrześcijaństwa. Istota ta posiada zaś wymiar paschalny. Jak zauważył również ks. Wronka, przekształcenie ze stanu człowieka ziemskiego, ciała obdarzonego jedynie „psychiką” (σῶμα ψυχικόν) do stanu człowieka niebieskiego, duchowego (σῶμα πνευματικόν) dokonuje się w wydarzeniu śmierci-i-zmartwychwstania, wydarzeniu obejmującym – ze swej istoty – nasze w nim współuczestnictwo. W Liście do Rzymian Paweł buduje obraz chrześcijanina zanurzonego w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa i pisze, że przez to jesteśmy z Nim „zrośnięci” σύμφυτοι – z Chrystusem. Dlatego też jeśli żyjemy, to tylko „dla Boga w Chrystusie” (por. Rz 6, 1–11). Tak więc to właśnie w tym paschalnym wydarzeniu – które rozciąga się na całe nasze życie – dokonuje się nasze zjednoczenie-utożsamienie z Chrystusem. Okazuje się zaś, że współudział w duchowej naturze Zmartwychwstałego (drugiego Adama – człowieka niebieskiego – ducha ożywiającego) wiąże się ze zjednoczeniem osobowym, zniesieniem podmiotowej tożsamości opartej na odróżnieniu, od-graniczeniu od innych podmiotów. Jak sformułował to kard. Ratzinger, komentując przywoływane tu fragmenty Listu do Galatów:

Stanie się chrześcijaninem i bycie chrześcijaninem opiera się na nawróceniu. Ale nawrócenie w znaczeniu Pawłowym jest czymś o wiele bardziej radykalnym niż tylko rewizją niektórych opinii i postaw. Jest wydarzeniem śmierci. Innymi słowy: jest zmianą podmiotu. „Ja” przestaje być autonomicznym, trwającym w samym sobie podmiotem. Zostaje odebrane od samego siebie i wprowadzone w nowy podmiot. „Ja” nie zanika po prostu, ale rzeczywiście musi zostać całkowicie powalone, by na nowo otrzymać siebie w większym „Ja”, razem z nim. Nawrócenie jest

poświęceniem starej, izolowanej subiektywności swego „ja” i odnalezieniem się w nowym podmiocie, w którym zniesione zostają granice „ja”<sup>8</sup>.

Tożsamość oparta na odróżnianiu, oddzieleniu przynależy do porządku „psychicznego” W przestrzeni Ducha – która jest przestrzenią miłości – tożsamość osobową uzyskuje się przez zjednoczenie, otwarcie na „inną” osobę, przyjęcie jej jako siebie samego.

Jak tożsamość Syna polega na tym, że wszystko otrzymuje od Ojca i jest dla niego całkowicie przeźroczysty (por. J 5, 19.26–27.30; 6, 57; 7, 16; 12, 44–45; 14, 9–11), tak samo rzecz się ma z nami i Synem wcielonym. Jezus umiłował nas jak siebie samego, oddał swoje życie za nas, a nasze życie uczynił swoim – zrekapitulował w sobie (jak to określił św. Ireneusz z Lyonu właśnie za Pawłem) każdego z nas. Dlatego też Autor Listu do Kolosan może „odwrócić” sformułowania Listu do Galatów i stwierdzić:

zwlekliście z siebie dawnego człowieka a przyoblekli nowego, który wciąż się odnawia ku głębszemu poznaniu [Boga], według obrazu Tego, który go stworzył. A tu już nie ma Greka ani Żyda, obrzezania ani nieobrzezania, barbarzyńcy, Scyty, niewolnika, wolnego, lecz wszystkim we wszystkich [jest] Chrystus (Kol 3, 10–11).

Podobnie autor Listu do Efezjan wyjaśnia, że Chrystus przyjął krzyż „aby z dwóch [rodzajów ludzi] stworzyć w sobie jednego nowego człowieka” (Ef 2, 15).

## Teologia św. Jana

Nauka, że przemieniamy się w Chrystusa poprzez wyrzeczenie się swojej ograniczonej „psychicznej” tożsamości jest więc Ewangelią Krzyża. Widać to doskonale w dziele św. Jana (do którego odwołaliśmy się już pisząc o tożsamości Syna). Centralnym motywem ewangelii Janowej jest bowiem nauka o uwielbieniu Syna Człowieczego:

A Jezus dał im taką odpowiedź: „Nadeszła godzina, aby został uwielbiony (δοξαοθη) Syn Człowieczy. Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam, jeżeli ziarno spadnie w ziemię nie obumrze, zostanie tylko samo, ale jeżeli

---

<sup>8</sup> J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 56 n.



obumrze, przynosi plon obfity. Ten, kto kocha swoje życie (την ψυχὴν αὐτοῦ – swoją duszę), traci je, a kto nienawidzi swego życia na tym świecie (την ψυχὴν ἐν τῷ κόσμῳ), zachowa je na życie wieczne (). A kto by chciał Mi służyć, niech idzie za mną, a gdzie ja jestem, będzie i mój sługa. A jeśli ktoś Mi służy, uczci go mój Ojciec” (J 12, 23–26).

Jezus jest tym, który na tym świecie oddał, stracił swoją duszę, swoje życie – który stracił swą doczesną tożsamość. Dlatego został uwielbiony, obdarzony chwałą, a w tej chwalebnej formie zachował siebie w życiu wiecznym – i, mówiąc językiem Pawłowym, stał się duchem ożywiającym. Jezus zaś zaprasza uczniów, by byli tam, gdzie On. W kontekście powyższego cytatu nasuwa się skojarzenie, że wspomnianym miejscem jest miejsce śmierci – krzyż. Tym niemniej takie same pragnienie – by uczniowie byli tam gdzie On – Jezus wyraża wobec Ojca podczas swej „modlitwy arcykapłańskiej”, w kontekście swego przebywania w chwale:

Ojcze, chcę aby także, ci, których mi dałeś, byli ze mną tam, gdzie ja jestem, aby widzieli chwałę moją, którą mi dałeś (J 17, 24).

Jeśli jednak będziemy uważni, dostrzeżemy, że także w pierwszym tekście Jezus mówi o swej chwale (używa nawet tych samych słów, w BT różnie przetłumaczonych). Miejscem chwały jest krzyż – miejsce, gdzie rezygnujemy ze swego doczesnego „ja”, by stać się jednym z tym, który otrzymał swą chwałę pozwalając umrzeć swemu doczesnemu „ja”, choć jednocześnie ma swą chwałę od wieków:

A teraz Ty, Ojcze, otocz mnie u siebie tą chwałą, którą miałem u ciebie pierwszej, zanim świat powstał (J 17, 5).

W tym właśnie miejscu i my także otrzymujemy tę samą chwałę: chwałę, którą mi dałeś, przekazałem im (J 17, 22).

Posiadanie tej samej chwały, wiąże się z pozostawaniem w doskonałej jedności:

chwałę, którą mi dałeś, przekazałem im, aby stanowili jedno, tak jak My jedno stanowimy. Ja w nich, a Ty we mnie (J 17, 22–23a),

aby wszyscy stanowili jedno, jak ty Ojcze we mnie, a ja w tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno (J 17, 21).

Jezus mówi tu o takiej jedności pomiędzy ludźmi jaka istnieje w Trójcy, co więcej, mówi o naszym uczestnictwie w tej właśnie – tej samej – jedności która istnieje pomiędzy osobami Trójcy: „ja w nich, a Ty we mnie” Jedność ta wymaga obumarcia naszego doczesnego „ja” Doczesna podmiotowość jest bowiem istotnie powiązane z oddzielną (samo)świadomością, oddzielnym centrum wolnych aktów. Jak zaś rozpoznała późniejsza tradycja chrześcijańska jedność Boga wyklucza taką oddzielność w Trójcy<sup>9</sup>. Boska Ὑποστασις jest czym innym niż nasza doczesna, „psychiczna” osoba.

Przyjęcie powyższego nie przeszkadza wyznawać, że „źródłem”, „przyczyną”, „zasadą” naszego uchrystusowania, naszego przeobstwienia jest Syn, odwieczny Logos, który stał się ciałem. Obecna w Janowej Ewangelii metafora winnego krzewu i jego latorośli (por. J 15, 1 – 7) doskonale to uzmysławia. Przynależne Chrystusowi określenia: „Pierworodny”, „Jednorodzony” (por. Kol 1, 15. 18; J 1, 14. 18) zawierają tę właśnie prawdę, że to On – i tylko On – jest „Duchem ożywiającym” Tym niemniej, jak to podkreśla św. Grzegorz z Nazjanzu w swej mowie do katechumenów: „Na ile On stał się dla ciebie człowiekiem, na tyle ty stajesz się przez Niego Bogiem”<sup>10</sup>. Ta sama metafora krzewu winnego i latorośli pozwala rozpoznać słuszność sformułowania Grzegorza. Także inne fragmenty Pism Janowych świadczą o tym. „*Pneuma* wieje tak, gdzie chce i szum jej słyszysz, lecz nie wiesz skąd przychodzi i dokąd zmierza. Tak jest z każdym, kto narodził się z *pneumy*” (J 3, 8). Oczywiście: „Podobnie jak Ojciec ma życie w sobie, tak również dał Synowi: mieć życie w sobie” (J 5, 26). Lecz podobnie i w nas będzie – otrzymane od Syna i w Synu – źródło wody wytryskującej ku życiu wiecznemu (por. J 4, 14), podobnie i my – spożywając Jego ciało i Krew – będziemy mieli życie w sobie (por. J 6, 53):

---

<sup>9</sup> Por. np. T. Dzidek, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001, s. 230–232; W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 1996, s. 358 i n.

<sup>10</sup> Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 40, 45* [w:] tenże, *Mowy wybrane*, przekład zbiorowy, Warszawa 1967. Jak kluczową rolę w opracowaniu przez Ojców Kościoła doktrynalnych fundamentów chrześcijaństwa pełniła prawda o pełnym przeobstwieniu człowieka, przedstawiam we wspomnianym już artykule pt.: *Przeobstwienie człowieka, Chalcedon i chrystologia dwustopniowa*, dz. cyt.

Kto spożywa Ciało moje i Krew moją pije, trwa we mnie, a ja w nim. Jak mnie posłał żyjący Ojciec, a ja żyję przez Ojca, tak ten, kto mnie spożywa, będzie żył przeze mnie (J 6, 56–57).

W powyższym kontekście inaczej trzeba spojrzeć na jedyny tekst *Corpus Ioanneum*, który przytacza i analizuje ks. Wronka. Chodzi tu o następujący fragment Pierwszego Listu Jana:

„Umiłowani, obecnie jesteśmy dziećmi Bożymi ( ), ale jeszcze się nie ujawniło czym będziemy. Wiemy, że gdy się objawi, będziemy do niego podobni (*ὅμοιοι*), bo ujrzymy Go takim jakim jest” (1 J 3, 2).

Ks. Wronka zauważa, że kluczowy termin – *ὅμοιος* – dopuszcza zarówno tłumaczenie mocniejsze: „taki sam, równy”, jak i słabsze: „podobny”. Argumentuje następnie za wyborem wersji słabszej – zgodnie z którą „między chrześcijaninem z Chrystusem zawsze będzie istnieć różnica i to nieprzezwyłączalna” (s. 306) – ponieważ „w Nowym Testamencie nigdzie nie jest zagwarantowana chrześcijanom ścisła równość z Bogiem” (s. 306). Ponadto – twierdzi ks. Wronka – sam św. Jan podkreśla ową nieprzezwyłączalną różnicę pomiędzy chrześcijaninem a Chrystusem przez to, że „stosuje termin „Syn” (*υἱός*) wyłącznie do Chrystusa, podczas gdy chrześcijanina nazywa «dzieckiem Bożym» (*τέκνον θεοῦ*)”

Pierwszy argument – że w Nowym Testamencie nigdzie nie jest zagwarantowana chrześcijanom równość z Bogiem – można odeprzeć, wskazując, że na zasadność mocnej interpretacji Pawłowego ujęcia naszej ostatecznej chrystomorficzności, jak również wskazując na wyżej przywołane przez mnie motywy Janowej Ewangelii. Można też spytać, czy właśnie analizowany fragment listu Jana jest takim miejscem, mówiącym o ostatecznej równości człowieka z Bogiem. To zaś wydaje się uzasadnione – dokładna analiza przywoływanego tekstu Jana sugeruje – wbrew Wronce – mocną interpretację terminu *ὅμοιος*.

Po pierwsze, trzeba bowiem zauważyć, że w cytowanym tekście Jana mamy do czynienia z przeciwstawieniem „obecnie – jeszcze nie”: **teraz** jesteśmy dziećmi Bożymi, ale **jeszcze** się **nie** ujawniło czym będziemy. Przymiotnik *ὅμοιος* odnosi się do tego, jeszcze nie ujawnionego stanu. Jest chyba oczywiste, że dla Jana ów stan przyszły – eschaton – jest doskonalszy od obecnej formy egzystencji. Trzeba zatem uznać, że będziemy czymś więcej niż dziećmi Bożymi.

Po drugie, za interpretacją ὅμοιοι w znaczeniu wyrazu równości świadczy zawarte w tekście uzasadnienie tego stanu. Będziemy równi uwielbionemu Chrystusowi, bo ujrzymy Go takim jakim jest (καθὼς ἐστίν). Uzasadnieniem naszego pełnego upodobnienia do Chrystusa jest, wedle Jana, nasze pełne poznanie Boga. Tylko Bóg może znać Boga, takim jakim jest<sup>11</sup>. I to właśnie, wespół z faktem, że owo upodobnienie jest przeciwstawione obecnej sytuacji „tylko” dzieci Bożych, skłania do jak najmocniejszej interpretacji słowa ὅμοιος.

Po trzecie, łatwo można wyjaśnić konsekwentne Janowe przeciwstawienie υἱός – τέκνα θεοῦ w opisie sytuacji w obecnym eonie. Jest to jedno z narzędzi niezwykle pożytecznych, by – w kontekście radykalnej starotestamentowej transcendencji i jedyności JHWH – wyjaśnić boską tożsamość Wcielonego Słowa. Nie wystarczyło mówić, że Jezus jest Synem Bożym. Termin „Syn Boży” był w czasach Jana na tyle dwuznaczny, że istniała możliwość rozumienia go w sensie słabszym, nie gwarantującym równości Syna i Ojca<sup>12</sup>. Rozważane tu przeciwstawienie służyło temu, by nie sprowadzić Jezusa do poziomu tylko człowieka. Nie powinno przeszkadzać w widzeniu „czym jest nadzieja naszego powołania, czym bogactwo chwały Jego dziedzictwa wśród świętych i czym przemożny ogrom Jego mocy

---

<sup>11</sup> Warto odnotować, że teza o pełnym przeobstwieńniu człowieka jest *implicit* zawarta w klasycznej tomistycznej doktrynie o wizji uszczęśliwiającej. Dla Tomasza, wizja uszczęśliwiająca jest poznaniem Boga w Jego istocie. Otóż, gdy podmiot poznający poznaje istotę jakiegoś bytu, forma tego bytu „dociera” – bez materii – do poznającego umysłu, jednoczy się „odciskając się w nim” – umysł przybiera formę przedmiotu poznawanego. Odrębność poznającego i poznawanego jest zagwarantowana przez fakt, że forma jednoczy się z umysłem „bez swojej materii” Stąd można powiedzieć, że *anima est quoddammodo omnia*. W przypadku Boga jednak nie można mówić o „dotarciu” do umysłu formy bez materii. Bóg jest swoją własną formą. Gdy Bóg jest poznawany w swojej istocie, On sam „dociera” do umysłu, jednoczy się z nim i kształtuje go zgodnie ze swoją formą/istotą. Poznać Boga w jego istocie to zjednoczyć się z Nim i przybrać Jego postać.

<sup>12</sup> Por. np.: W. Kasper, *Jezus Chrystus*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1983, s. 108; H. Renard, P. Grelot, *Syn Boży* [w:] X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, tłum. bp. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 917–920; G. Vermes, *Jezus Żyd*, tłum. M. Romanek, Kraków 2003.

względem nas wierzących” (por. Ef 1, 18–19) – ogrom mocy, która postanowiła z miłości uczynić kogoś i przemienić go w siebie.

## Uwagi końcowe

Na koniec trzeba wyjaśnić, dlaczego i jakim sensie warto prowadzić spór o sens wyrazów odnoszących się do tego, czego „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce nie zdołało pojąć” Jeśli rzeczywistości te nieskończenie przekraczają nasze rozumienie, jeśli wszelkie słowa do nich się donoszące są tylko obrazami, a nie adekwatnymi opisami, to czyż powyższy spór nie jest bezprzedmiotowy – obrazy mogą być wieloznaczne, tylko coś niejasno sugerujące, otwarte na wiele interpretacji?

Sądzę jednak, że pomimo wszystko nie jest obojętne jak – jak mocno – rozumiemy przeznaczone nam upodobnienie do Chrystusa. Obraz naszego celu ostatecznego, nawet jeśli jest tylko nieadekwatnym obrazem, kieruje naszym życiem. Przyjęcie tej lub innej interpretacji wiąże się bowiem z wieloma innymi kwestiami, które mają fundamentalne znaczenie dla naszego życia tu i teraz. Chodzi o takie pytania, jak np.: Czy Bóg naprawdę jest miłością, która cała daje się swemu stworzeniu? Czy Bóg naprawdę jest Absolutem, Kimś ponad kogo nic doskonalszego pomyśleć nie możemy, Kimś doskonalszym niż wszystko co możemy pomyśleć? Jeśli tak, czy możemy nawet pomyśleć lepszą przyszłość niż tę, którą On nam przygotował? Co to byłby za Bóg, jeśli wobec dzieła zbawienia można powiedzieć: Nie chodzi tu o X, lecz *tylko* o Y? Co to byłby za Ojciec, który by nie dał swoim dzieciom wszystkiego, co posiada – całego swego bóstwa?

Chodzi też o odpowiedź na pytanie, czym jest pełnia rzeczywistości osobowej. Czy polega ona na samoposiadaniu czy wydaniu siebie? Na niekomunikowalnej odrębności czy dzieleniu tego, co wspólne? Na niezależnej samoistności czy pozostawaniu w relacji zjednoczenia?

Chodzi zatem również o zrozumienie istoty relacji człowieka do Boga, a zwłaszcza o właściwą ocenę najbardziej intensywnego doświadczenia religijnego, jakie jest dostępne człowiekowi. Niezwykle

bogata tradycja mistyczna – chrześcijańska i nie tylko – mówi o zjednoczeniu z Bogiem/Absolutem, które prowadzi aż do utożsamienia z Nim i zatracenia poczucia własnej odrębności. Narzuca się pytanie: czy doświadczenie mistyków jest rozpoznaniem prawdziwego stanu ontologicznego, czy też mamy tu do czynienia tylko z fenomenologicznym złudzeniem? Czy my wszyscy mamy zatem dążyć do takiego „doświadczenia” jako do szczytu życia chrześcijańskiego, czy też odrzucić je jako szatańską iluzję?

Chodzi wreszcie o wiarygodność chrześcijańskiego orędzia. Chrześcijaństwo jest wiarygodne, tylko dlatego, że głosi Nowinę, ponad którą nic doskonalszego pomyśleć nie można, Nowinę, która jest doskonalsza niż wszystko, co można pomyśleć: iż Ojciec daje nam się cały i prowadzi do tego „miejsca”, „gdzie” jest Jego Syn i „tam” sprawia, iż Jego bóstwo staje się naszą własną rzeczywistością, a to wszystko jest dla każdej i każdego z nas zyskiem bez żadnej straty – „nie złamie trzciny nadłamaney, nie dogasi knotka o tłacym płomyku” (por. Iz 42, 3), lecz „będzie wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28).

## **Until Christ Has Formed in You Summary**

In my paper, I examine rev. Stanislaw Wronka's interpretation of the New Testament teaching concerning identification of a Christian with Christ. Wronka argues that according to the NT every Christian can (and ought to) become very similar to Christ, but that some difference in nature between them will remain for ever.

I propose a thesis that – in eschatological perspective – identification of a Christian with Christ is total, i.e., that according to the NT (especially St John and St Paul) the ultimate destination of the human being is not only to be like Christ, but to become the very Christ.