

Kościół w świetle Biblii

Redagował ks. Jan Szlaga



Lublin 1984

PRZEDMOWA

Książka ta, w znacznej części będąca pokłosiem VII Tygodnia Biblijnego na KUL (grudzień 1978), ukazuje biblijne podstawy eklezjologii. Opracowanie zostało tak pomyślane, by ukazało przekrojowe omówienie problemu — począwszy od Starego Testamentu poprzez wszystkie grupy ksiąg nowotestamentalnych, po teologiczną syntezę osobowego ujęcia bytu Kościoła. Niektóre omówienia zajmują się wybranymi zagadnieniami szczegółowymi, jak eklezjologia tekstów eucharystycznych, rola Piotra, metafory Janowe, działanie Ducha Świętego. Te kwestie szczegółowe, ukazane na szerszym tle problematyki nowotestamentalnej, służyć mogą pogłębieniu zasadniczego wątku pracy.

OD „ZGROMADZENIA JAHWE” DO KOŚCIOŁA

ELEMENTY EKLEZJALNE W STARYM TESTAMENCIE

Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium* w rozdz. I § 2 stwierdza, że przedwieczny Ojciec „wierzących w Chrystusa postanowił zgromadzić w Kościele świętym, który już od początku świata ukazany przez typy, cudownie przygotowany w historii narodu izraelskiego i w Starym Przymierzu, ustanowiony w czasach ostatecznych został objawiony przez wylanie Ducha, a w końcu wieków osiągnie swe chwalebne dopełnienie”¹. Ze słów dokumentu soborowego wynika jednoznacznie, iż zarówno lud wybrany Starego Przymierza, jak i jego instytucje, bazujące na spojrzeniu teokratycznym oraz kulcie, stanowią nie tylko prototyp, ale także preludium i załączek instytucji eschatologicznej Kościoła. Zadaniem niniejszych refleksji będzie przedstawić te instytucje, formy organizacyjne i związane z nimi wyobrażenia w ich funkcjach „eklezjalnych”. Pozwolą one ukazać ciągłość, a nawet tożsamość ludu Bożego Starego i Nowego Przymierza², pogłębić naszą świadomość jako wezwanych przez Boga uczestników Jego społeczności, zrozumieć i docenić jej wielkość, wzniosłość i piękno.

Zanim przystąpimy do omawiania poszczególnych przejawów tej wspólnoty Bożej, jej przemian i dojrzewania ku Chrystusowi, wypada przypomnieć charakterystyczne spojrzenie starotestamentalne na jedność w ramach społeczności. W dobie współczesnego wybujałego indywidualizmu, sięgającego wszystkich dziedzin życia religijnego, wspólnotowy sposób myślenia dawnego Przymierza wydaje się nam

¹ *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekry, deklaracje*. Poznań 1968 s. 105n.

² Por. N. Füglistner. *Alttestamentliche Ekklesiologie*. W: *Mysterium salutis*. Bd. 4. Tl. 1. Einsiedeln 1972 s. 24.

niekiedy obcy. A właśnie on stanowi podłoże wielu form eklezjalnych, które dojrzały w Chrystusie ku pełni Jego Kościoła.

Najpierw trzeba usunąć zasadnicze nieporozumienie, polegające na przypisywaniu ST tendencji zdecydowanie kolektywistycznych i przedstawianiu indywidualizmu jako produktu późniejszej refleksji prorockiej. Takie rozróżnienie między indywidualizmem a kolektywizmem odpowiada bardziej problematyce filozoficznej i społecznej XIX i XX w. niż założeniom autorów ksiąg biblijnych. W rzeczywistości, począwszy od najdawniejszych warstw prawodawstwa starotestamentalnego, podmiotem obowiązków wobec Jahwe i przywilejów narodu wybranego jest poszczególny jego członek. Zwraca się on do swego Boga jako autonomiczna, pełnoprawna jednostka. Jednak jako uczestnik Przymierza wie on dobrze, że nie istnieje dla niego możliwość prowadzenia sensownego życia i osiągnięcia pełnego człowieczeństwa poza rodzimą społecznością. Przeświadczenie to odziedziczył po przodkach, prowadzących niegdyś tryb życia wędrowny: w tym okresie egzystencja poza klanem czy rodziną była praktycznie niemożliwa³. Po osiedleniu się w ziemi Kanaan dawne więzy wspólnotowe nie zagięły, przybrały jedynie nowe wymiary. Organizację plemienną zastąpiła silna więź wspólnotowa o charakterze religijnym i kulturowym. Ideałem pobożnego Izraelity było nadal zamieszkiwać wspólnie, tworzyć jedną społeczność rodową, dzielić radości i troski. „Oto jak dobrze i jak miło, gdy bracia mieszkają razem” — mówi Ps 133,1, a inny natchniony pieśniarz zapewnia: „Będę głosił Twoje [tj. Boże] imię swym braciom i chwalić Cię będę pośród zgromadzenia” (Ps 22,23).

Wspólnota ludu Bożego nie miała najpierw nic z tendencji politycznych. Przez długi czas lud Boży nie wytworzył własnego organizmu państwowego, zadowolając się systemem trybalnym, organizacją dwunastu pokoleń. Nawet gdy pod presją niebezpieczeństwa zgodzili się na ustanowienie monarchii, okazała się ona tworem nietrwałym i rozpadła się po kilkudziesięciu latach istnienia na dwie praktycznie niezależne części, które zniknęły kolejno z areny dziejów w ciągu kilkuset następnych lat. Więzów wspólnotowych natomiast nie mógł rozluźnić żaden wstrząs polityczny; zmienne losy umacniały je coraz bardziej. W miarę doświadczeń, nabywanych przez wspólnie z Bogiem odbywaną drogę przez historię, odczucie wspólnotowe nabrało jeszcze

³ Tamże s. 80; N.A. Dahl. *Das Volk Gottes*. Darmstadt 1963 s. 4.

innych wymiarów. Cała społeczność i jej poszczególne ugrupowania — dawniejsze, teraźniejsze i przyszłe — posiadały zdolność działania na wzór jednostki i mogły być reprezentowane przez jednego z autorytatywnych członków społeczności⁴. Rola tych jednostek nie wyczerpywała się w znaczeniu ich indywidualnym (np. teokratycznego monarchy, Sługi Pańskiego, Syna Człowieczego), ale dotyczyła w równym, a nawet większym stopniu całej społeczności, którą reprezentowały. Wraz z nią tworzyły one całość i jedność, w której uczestniczył każdy członek społeczności.

Przystępując do przeglądu poszczególnych instytucji ST, które można uznać jako prototypy nowotestamentalnego Kościoła, należy najpierw stwierdzić ich różnorodność nie tylko ilościową, lecz także jakościową. Nie wszystkie odgrywają tę samą rolę, nie wszystkie przetrwały przez całe dzieje narodu wybranego ST. Zadaniem naszym będzie wykazać pewną ciągłość myśli wspólnotowej wśród różnorodności rozwojowej tych instytucji. Nadto postaramy się odpowiedzieć na pytanie, jakiego rodzaju jest ta ciągłość oraz w jakim stopniu nowotestamentalny Kościół bazował na niej.

Najogólniejszym określeniem społeczności jest niewątpliwie w ST „lud Boży”⁵. Sobór Watykański II wysunął je na pierwszy plan, a w ślad za nim teologia ludu Bożego stała się punktem wyjścia rozważań eklezjologicznych w ogólności. Określenie hebrajskie *am* (lud) wyraża etymologicznie pokrewieństwo lub przynależność do rodu czy klanu, co pociąga za sobą wspólnotę losu. Stąd tak rozumiany „lud” składa się z braci, powiązanych wspólnym pochodzeniem ze strony ojca. Jest on nadto powiązany więzami życzliwości, a zwłaszcza wspólnotą wiary w tego samego Boga. Jeżeli Bóg staje się ośrodkiem i celem wszystkich poczynań ludu, jeżeli łączy go z Nim specjalna więź a każdy jego

⁴ O założeniach „osobowości korporatywnej” por. zwłaszcza: J. de Fraine. *Individu et société dans la religion de l'Ancien Testament*. Bb 33: 1952 s. 324-355 i 445-475, nadto: F. Spadafora. *Collectivismo e individualismo nel Vecchio Testamento*. Rovigo 1953.

⁵ Por. L. Rost. *Die Bezeichnungen für Land und Volk im Alten Testament*. W: *Das kleine Credo*. Heidelberg 1965 s. 76-101; Füglistner, jw. s. 25-28. Nadto: P.E. Dion., *Dieu universel et peuple élu*. Paris 1975. Zagadnieniu temu poświęcono wiele artykułów w „Theologische Berichte” 3:1974: R. Schmid. *Israel als Volk Gottes von den Anfängen bis zum babylonischen Exil* s. 71-85; K. Schubert. *Israel als Volk Gottes vom babylonischen Exil bis zur Hasmonäerzeit* s. 87-92 i C. Thoma. *Das jüdische Volk-Gottes-Verständnis zur Zeit Jesu* s. 93-117.

członek czuje się dzieckiem Boga, wspólnego Ojca, może on pretendo-
wać do miana „ludu Bożego”⁶. Prehistoria ludzkości opowiedziana
przez *Księgę Rodzaju* ukazuje, że bez tego czynnika łączącego
społeczność ulega rozpadowi (por. Rdz 11,6). Ta podstawowa więź
ulega umocnieniu i podkreśleniu przez kolejno zawierane przymierza,
mocą których Bóg zobowiązuje się do opieki nad wybraną społecznoś-
cią, ona zaś upatruje tylko w Nim gwaranta swojej egzystencji w
przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Formuła przymierza synaickie-
go wyraża to zwięźle i niedwuznacznie: „Ja będę ich Bogiem, oni będą
mi ludem”⁷. Otwiera ona wielką kartę przywilejów i obowiązków
narodu; najpełniej wyraża je *hesed*, pełna przychylności łaskawość i
wierność w obopólnych stosunkach.

Choć koncepcja ludu Bożego ulegała rozwojowi wraz z pogłębiają-
cą się myślą teologiczną i realizującymi się oczekiwaniami, a wielkie
tradycje teologiczne eksponowały w niej coraz to nowe wartości,
pewne cechy tradycyjne utrwaliły się na zawsze. Przede wszystkim
chodzi o „wędrowny” charakter ludu Bożego, łączący początki życia
nomadów bląkających się po pustyni z okresami pełnej świadomości
religijnej i narodowej. Stopniowo wędrówki Abrahama i jego potom-
ków ku wskazanemu przez Boga celowi stają się drogą narodu ku ziemi
Kanaan, dziedzictwu Bożemu, triumfalnym powrotem z niewoli babi-
łońskiej, a wreszcie wędrówką życiową w sensie zdążania do Boga i
Jego spoczynku. *List do Hebrajczyków* (4,11) powie: „Spieszmy się
więc wejść do odpoczynku [Bożego], aby nikt nie szedł za przykładem
nieposłuszeństwa”; wskazując na ostateczny cel wędrówki ludu. Na
czele wędrującej społeczności postępuje zawsze Bóg, a Jego lud
rozumie siebie jako zastępy Boga gotowe do podjęcia Jego walki (por.
Wj 7,4 i 12,41). Cała wojna zdobywcza, opisana w *Księdze Jozuego* i
częściowo w *Księdze Sędziów*, prowadzona jest w imię Boga i ten
„walczący” typ społeczności Bożej będzie pobrzmiwał w późniejszych
formach organizacyjnych aż do koncepcji „Kościoła walczącego”
włącznie.

Innym charakterystycznym czynnikiem ludu Bożego wyczuwalnym
przez cały okres jego istnienia jako społeczności, jest jego złożoność z

⁶ Füglistner jw. s. 26.

⁷ Por. Wj 6,7; Kpl 26,12; Pwt 29,12; 2 Sm 7,24; Jr 7,23; 11,4; 24,7; 30,22 itd. Na ten
temat piszą: R. Smend. *Die Bundesformel*. Zürich 1963; N. Lohfink. *Dt 26,17-19 und
die „Bundesformel”*. ZKTh 91: 1969 s. 517-553.

dwunastu pokoleń. Nie możemy zajmować się tutaj interpretacją genezy i historią poszczególnych pokoleń⁸. Dla naszych rozważań ważne jest to, że dwunastoczęściowa struktura narodu utrwaliła się już od najdawniejszych czasów w refleksji teologicznej, popularnej, a nawet mądrościowej. Podejmie ją Nowy Testament w samookreśleniu nowego ludu Bożego. Święty Paweł mówi o nadziei na wypełnienie, jaką żywi „dwanaście naszych pokoleń” (Dz 26,7), a *Apokalipsa* widzi na bramach Jeruzalem niebieskiego, ojczyzny chrześcijan nieprzemijalnej, imiona dwunastu pokoleń izraelskich (Ap 21,12), symbolizujące powszechność Kościoła.

Należy podkreślić, iż przedstawiona w Wj i Lb jednolita struktura wędrującego narodu Bożego jest w znacznym stopniu owocem projekcji późniejszego stanu rzeczy w przeszłość. W rzeczywistości więź między poszczególnymi pokoleniami była dość luźna jeszcze w okresie osiedlania się na co wskazuje wyraźnie *Księga Sędziów* i sporadyczne opisy późniejszych ksiąg historycznych. Więź ta opierała się na wspólnych genealogiach i najszerzej rozumianej wspólnocie życiowych interesów, zwłaszcza zaś obrony przed wspólnymi nieprzyjaciółmi. Najważniejszym czynnikiem łączącym była świadomość wspólnoty religijnej: wiara w tego samego Boga przodków, umocniona wspólnie zawartym w czasie wędrówki przymierzem.

Współczesna biblistyka przypuszcza, iż można mówić o bardzo specjalnej postaci łączności pokrewnych pokoleń na płaszczyźnie religijnej, mianowicie o amfiktyonii⁹, tj. o dobrowolnym, sakralnym związku wielu rodów czy pokoleń — najczęściej dwunastu¹⁰ — którego punktem centralnym było sanktuarium. U Izraelitów był to

⁸ Por. szczególnie założenia G. von Rada (*Theologie des AT.* 4. Aufl. Berlin 1969 s. 17-97) i M. Notha (*Das System der zwölf Stämme Israels.* Stuttgart 1930), a także pewne uwagi Ch. Maurera w TWNT (IX 242-243).

⁹ Por. G. Fohrer. *Altes Testament — „Amphiktyonie” und „Bund”?* ThLZ 91:1966 s. 801-816; 893-904 (por. tenże. *Geschichte der israelitischen Religion.* Berlin 1969 s. 78-83). Pojęcie to zastosował do wyjaśnienia genezy narodu izraelskiego M. Noth (jw.) Wielu współczesnych krytyków zajmuje wobec jego hipotezy pozycję krytyczną, choć zagadnienie to dalekie jest jeszcze od definitywnego wyjaśnienia. Por. także L. Stachowiak. *Elementy eklezjalne w objawieniu biblijnym Starego Testamentu.* ZNKUL 19:1976 s. 17.

¹⁰ Por. G. Fohrer. *Altes Testament — „Amphiktyonie” und „Bund”.* Berlin 1969 s. 101n. (por. artykuł o tym samym tytule cyt. wyżej). Autor prowadzi spekulacje nad znaczeniem i symboliką „dwunastu”.

pierwotnie Namiot Spotkania z Arką Przymierza, po osiedleniu się zaś — sanktuarium w Szilo¹¹. Sanktuarium to spełniało wieloaspektową rolę dla specyficznej wspólnoty izraelskiej: było nie tylko centrum religijnym i kultowym, ale nadto sądowniczym i w pewnym sensie administracyjnym, zwłaszcza w sprawach wykraczających poza problemy jednego z dwunastu pokoleń. Głową tak ukonstytuowanej społeczności był Bóg i dlatego nie posiadała ona stałego, dynastycznego lub obieranego, zwierzchnika ludzkiego. Występujący sporadycznie charyzmatyczni przywódcy („sędziowie”) odmawiali zdecydowanie objęcia takiej roli w społeczności. Nawet gdy w obliczu grożącego niebezpieczeństwa filistyńskiego konfederacja dwunastu pokoleń zdecydowała się na wybór monarchy spośród siebie, na wzór sąsiednich monarchii, miał on być w założeniu jedynie reprezentantem Boga i Jego pełnomocnikiem. Próba uczynienia z ludu Bożego państwa na wzór mocarstw staroorientalnych zawiodła: ukonstytuowana w ten sposób monarchia Salomona była krótkotrwała i jest oceniana przez autorów biblijnych z rezerwą¹²; natomiast schizmatyczne państwo północnoizraelskie otrzymuje ocenę zdecydowanie negatywną w wypowiedzi deuteronomistycznego redaktora. Nawet zdawałoby się idealna monarchia Dawida, wybranego przez Boga i obdarzonego obietnicami nieprzerwanego panowania, nie stanowi nowego etapu egzystencji ludu Bożego, lecz ma być jedynie tłem, na którym wyrosnie prawdziwe, niczym nie ograniczone Królestwo Boga. Toteż kultowy okrzyk tak żywy w Psalmach: „Jahwe jest królem” lub „Jahwe zaczął panować”¹³ — niewiele ma wspólnego z organizacją państwową ludu Bożego. O wiele bardziej stanowi on motyw rozwijającego się oczekiwania królestwa Bożego, wiecznego, nieprzemijalnego, w którym władzę osiągnie Syn Człowieczy. Królestwo to jednak odziedziczy nie cały lud Boży jako taki, lecz wybrana spośród niego społeczność eschatologiczna: „święci Najwyższego” (Dn 7, 14. 27), którzy wśród doświadczeń okażą się godnymi dawnego określenia „królestwa kapłanów” (Wj 19, 6; 1 P 2, 9), stając się najlepszą częścią odnowionej ludzkości.

¹¹ Por. M. A. Cohen. *The Role of the Shilonite Priesthood in the United Monarchy of Ancient Israel*. HUCA 36:1965 s. 59-98.

¹² Por. 1 Krl 11 oraz: M. Noth. *Könige*. Bd.1. Neukirchen 1968 s. 239-264.

¹³ O tym kultowym okrzyku zob. obszernie: E. Lipiński. *La Royauté de Yahwé dans la poésie et le culte de l'Ancien Israël*. Ed. 2. Bruxelles 1968 (por. tenże. *Psaumes I*. DBS IX 10-12) i J. Coppens. *La royauté de Yahvé dans le Psautier*. EThL 53:1977 s. 297-362.

Omówione dotychczas struktury społeczne i organizacyjne ludu wybranego przez Boga miały jedynie charakter ogólny, bazujący na powiązaniach rodowych i na zmiennych dziejach Izraela. Poza ideą ludu Bożego (*'am jhwh*) miały one charakter przejściowy. Konfederacja dwunastu pokoleń wkrótce się rozpadła, monarchia Dawida przeżywała kryzysy, by wreszcie upaść na pewien czas niemal całkowicie, państwowość ludu Bożego zanikła najpierw na północy, następnie w 586 r. przed Chr. w Judzie i odrodziła się zaledwie w kilku epizodycznych formach okresu hellenistycznego i rzymskiego. Ponad te wszystkie formy organizacyjne znalazł jednak lud Boży pewną wewnętrzną organizację typu sakralnego i kultowego.

W swoich początkach ta społeczność sakralna była niezależna od wszystkich instytucji politycznych i pozostała taka, dzięki czemu mogła przetrwać wszystkie katastrofy dziejowe wybranego narodu. Co więcej, jej rozkwit wiąże się właśnie z upadkiem tamtych instytucji. Gdy bowiem one po upadku Jerozolimy przestały istnieć, dwa potężne prądy teologiczne, kapłański i deuteronomistyczny¹⁴, wskazały na wspólnotę ludu Bożego, która istniała zawsze i łączyła wspaniałą przeszłość z oczekiwaną w przyszłości odnową. Ta wspólnota nosi podwójną nazwę: *qahal*¹⁵ i *'edah*¹⁶, podkreślające dwie etymologicznie różne cechy tej samej społeczności. Pierwsza, *qahal*, przedstawia ją jako święte

¹⁴ Charakterystykę tych źródeł zob.: E. Sellin, G. Fohrer. *Einleitung in das Alte Testament*. 11 Aufl. Heidelberg 1969 s. 180-202.

¹⁵ Por. R. Köbert. *Qhl (pal-aram.) laós—ekklesia*. Bb 46:1965 s. 464-466; Stachowiak, jw. s. 12; H.P. Müller. *Qhl*. W: E. Jenni, C. Westermann. *Theologisches Handwörterbuch zum A.T.* Bd.2. München 1976 s. 609-619; G.W. Anderson. *Israel: Amphictyony, 'am, kahal, 'edah*. W: *Essays in Honor of H.G. May*. Nashville 1970 s. 135-151; H. Cazelles. *qahal Yhwh*. DBS IX 601n. Dalsze cenne uwagi podaje W. Schrage (*Synagogé* B. TWNT VII 802-806) i Füglister (jw. s. 38-42).

¹⁶ *Qahal* i *'edah* występują w ST najczęściej zamiennie. Jakkolwiek *'edah* jest specyficznie kapłańskim wyrażeniem na oznaczenie zebranego wokół Namiotu Świadcstwa zgromadzenia kultowego Izraela (por. Schrage, jw. s. 802), jednakże występuje ono także poza tradycją P. *Qahal* należy do stałej terminologii ksiąg: Pwt, Ezd, Ne i 1-2 Krn. W LXX termin ten jest oddawany zarówno przez *ekklesia*, jak i *synagogé* (ostatnie szczeg. w Wj, Kpl i Lb), natomiast *'edah* tłumacze greccy przełożyli niemal jednolicie przez *synagogé*. Trudno ustalić poza tym wyraźne zasady, jakimi kierowali się tłumacze LXX, oba bowiem terminy nie posiadają jeszcze znaczenia zdecydowanie technicznego (por. przekład gr. Prz 5, 14).

„zwołanie” dokonane przez Jahwe¹⁷, druga, bardziej statycznie, jako zebrany lud, zgromadzenie, gminę wszystkich pełnoprawnych członków ludu Bożego. Co prawda obie tradycje kreślą w wielu punktach bardziej idealny niż rzeczywisty obraz społeczności sakralnej¹⁸, jednak bazuje ona na historycznych wydarzeniach związanych z wędrówką ludu pod kierownictwem Boga. Tradycja kapłańska widzi już Izraela jako *edah*, zorganizowaną społeczność sakralną, przy obchodzie pierwszej Paschy związanej z opuszczeniem Egiptu (Wj 12,3.6.19.47)¹⁹; dla tradycji deuteronomistycznej *qahal jahweh* to zwołane przez Boga zastępy Jego ludu, zgromadzone u stóp góry Synaj, gotowe do zawarcia przymierza ze swym Bogiem (Pwt 9,10; 10,4). Ilekroć będzie chodziło o odnowienie przymierza albo wspomnienie zmierzające do jego aktualizacji, podmiotem jego jest to samo święte „zwołanie” lub „zgromadzenie” Boże. Kolejne postacie zorganizowanej społeczności sakralnej starają się świadomie lub podświadomie upodobnić do wychodzącego z entuzjazmem z Egiptu ludu Bożego czy też zgromadzenia zawierającego u stóp góry Synaj przymierze z Bogiem. W epoce monarchii występuje *qahal jisrael* jako społeczność zgromadzona przy poświęceniu świątyni (1 Krl 8,14.22), która odtąd stanie się jego duchowym ośrodkiem, podobnie jak całe święte miasto²⁰. W obliczu ważnych wydarzeń życia religijnego i narodowego tutaj, wobec Jahwe, będzie zbierała się cała społeczność, tutaj będzie słuchała głosu Bożego, przemawiającego przez usta teokratycznego władcy, kapłanów czy upoważnionych przez Boga proroków. Gdy po powrocie z niewoli babilońskiej odrodzi się życie religijne w kraju, Ezdrasz dokona proklamacji Prawa właśnie w świętym mieście wobec zgromadzonego *qahal*, czyli gminy obejmującej mężczyzn i kobiety wraz z dziećmi (Ne 8,2.17), zwołanej w celu wspólnego obchodzenia święta szałasów. U progu ery chrześcijańskiej schizmatyczne ugrupowanie radykalne z Qumran, rozumiejące siebie jako nowego, autentycznego Izraela, przedstawi się w swoich pismach jako tradycyj-

¹⁷ Etymologia słowa *qahal* nie jest jasna (por. Müller, jw. s. 610; Cazelles, jw. s. 602); podawany przez Füglistera (jw. s. 41 przyp. 66) związek z *qôl* nie jest oczywisty. Należy jednak przytoczyć określenie kapłańskie *miqera' qodeš* (Wj 12, 16; Kpl 23, 2nn; Lb 29, 1) jako „zwołanie” ludu do celów kultowych.

¹⁸ Füglisten, jw. s. 38.

¹⁹ Por. L. Rost. *Die Vorstufen der Kirche und Synagoge im Alten Testament*. Stuttgart 1938 s. 88.

²⁰ Por. Füglisten, jw. s. 42-45.

na „gmina” lub „zgromadzenie” (*edah*) powołane przez Boga do doskonałości kultowej i etycznej²¹. Podobnie jak historyczny *qahal* czy *edah* w zaraniu dziejów narodu, gmina ta uważać będzie, iż Bóg jest obecny wśród zebranych członków, że otacza ich opieką aż do zbrojnego wystąpienia w ich obronie²².

Opisane „zgromadzenie” sakralne można przedstawić krótko za pomocą czterech jego cech konstytutywnych²³: 1. zawdzięcza ono swoje istnienie „wezwaniu” lub „zwołaniu” przez Boga; 2. gromadzi się ono wokół „Namiotu Spotkania” lub sanktuarium w przeświadczeniu, że Bóg jest obecny, mieszka wśród niego; 3. Bóg objawia i wyraża swoją wolę wobec zgromadzonego ludu przez teofanię lub przez pośrednictwo upoważnionego przedstawiciela; 4. zgromadzenie zbiera się w celach sakralnych, błagalnych lub pokutnych i podlega sukcesywnemu uświęceniu przez Boga.

Oczywiście oprócz „zgromadzenia” lub świętego „zwołania” przetrwały w świadomości ludu wybranego inne obrazy, które pośrednio wskazują, jak dawny Izrael rozumiał swoją rolę jako społeczność Boża. Wymieńmy tylko takie określenia jak: „trzoda Boża”, którą Jahwe zbiera, prowadzi, ustanawia nad nią pasterzy według swego upodobania (Jr 23, 3-4), prowadząc łagodnie i nosząc jagnięta na swej piersi (Iz 40,11)²⁴ czy winnica Boża, podkreślająca pięknie ścisłą łączność ludu ze swoim Bogiem (Iz 5; Ps 80,9-18)²⁵ lub rozwinięta dopiero w NT idea społeczności jako budowli Bożej²⁶.

²¹ W piśmiennictwie qumrańskim *edah* jest określeniem pierwszoplanowym, *qahal* natomiast występuje jedynie sporadycznie (por. K.G. Kuhn. *Konkordanz zu den Qumrantexten*. Göttingen 1960 s. 156-157 i 190).

²² W Regule Wojny (1QM) *edah* występuje często (2,1.3.5.7.9; 3,2.4.11.13; 4,9.15; 5,1; 12,7.9; 15,9). Godnym uwagi jest określenie *edat 'el* (4,9) obok *q'ehal 'el* (4,10).

²³ Za Füglisterelem (jw. s. 41n.).

²⁴ Sens tego obrazu zob.: K. Elliger. *Jesaja II*. Neukirchen 1970 s. 37 n.

²⁵ Por. H. Junker. *Die literarische Art von Iz 5,1-7*. Bb 40:1959 s. 259-266; F. Schreder. *Ważniejsze metafory eklezjologiczne w Piśmie św.* RBL 15:1962 s. 323n.; S. Pezzella. *La parabola della vigna Is 5,1-7*. „Bibbia e Oriente” 5:1963 s. 5-8; H. Wildberger. *Jesaja 1 (1-12)*. Neukirchen 1972 s. 163-174. Ponadto: E. Jacob. *Du premier au deuxième chant de la vigne du prophète Esaïe. Réflexions sur Ez. 27,2-5*. W: *Festschr. W. Eichrodt*. Zürich 1970 s. 325-330; W. Schottroff. *Das Weinberglied Jesajas (Jes 5,1-7). Ein Beitrag zur Geschichte der Parabel*. ZAW 82:1970 s. 68-91; D. Lys. *La vigne et le double je. Exercice de style sur Esaïe V,1-7*. W: *Studies on Prophecy*. Leiden 1974 s. 1-16; L. Neve. *Le chant de la vigne (Is 5)*. AssSeign 58:1974 s. 4-10; O. Loretz. *Weinberglied und prophetische Deutung im Protest-Song Jes 5,1-7*. „Ugarit-Forschungen” 7:1975 s. 573-576; A. Strus. *Funkcja obrazu w przekazie biblijnym : obraz winnicy u Iz 5,1-7*. STV 15:1977 z. 2 s. 25-54; J. T. Willis. *The Genre of Isaiah 5, 1-7*. JBL 96:1977 s. 337-362.

²⁶ Por. J. Pfamatter. *Die Kirche als Bau*. Rom 1960.

Okres niewoli babilońskiej był punktem zwrotnym w rozwoju wyobrażeń protoeklezjalnych. Naród wystawiony na śmiertelne niebezpieczeństwo asymilacji religijnej i narodowej nie tylko uświadomił sobie swą jedność i spoistość sakralną, ale nadał jej nowe wymiary. Nauczył się odrywać je od rzeczywistości historycznej i geograficznej. Naród pozbawiony własnej państwowości, z dala od kraju, na obczyźnie, może być również autentycznym „zgrupowaniem” Bożym. Wzrok wybranego ludu utkwiony ustawicznie w wizji nowej przyszłości zaczyna też wyzwalać się z kategorii czasowych. Na tle nadziei na powrót do kraju i nowego życia, zaczyna zarysowywać się zwolna przyszłość eschatologiczna, poprzedzona zasadniczą interwencją Boga. Tę zmianę nastroju można stwierdzić na przykładzie innej grupy typu „eklezjalnego”, mianowicie „świętej Reszty”²⁷. Pierwotnie była to ta część narodu, którą Bóg zachowuje wśród walk i klęsk, by stała się rdzeniem nowego etapu wędrówki narodu. Wkrótce staje się ona najlepszą częścią ludu Bożego, jak np. wybrana grupa wygnańców babilońskich decydująca się na powrót do Ziemi Bożej i na podjęcie trudnego dzieła odbudowy (por. Ezd 9,8.13; Ne 1,2-3). Ta „Reszta” stanowi w okresie judaizmu autentyczną społeczność Bożą, lud eschatologiczny „definitywnie uratowanych”, zgromadzony wokół Mesjasza w czasach wypełnienia (por. Iz 11,10 nn. i Jr 23,3 nn.). Apokaliptycznie zorientowana literatura mówi o „reszcie” oczyszczonych przez sąd i uświęconych, która stanie się godna utworzyć przy końcu wieków społeczność świętych, nowotestamentalny Kościół triumfujący.

Innym akcentem okresu judaizmu jest idea zgromadzenia rozproszonego wśród różnych narodów ludu, czyli „diaspory”²⁸. Już Ezechiel mówi o „rozproszeniu” ludu „na pustyni narodów” (Ez 20,35)²⁹ i zapowiada przyszłe zgromadzenie diaspory, którego dokona wielki potomek Dawida: „Zgromadzę was na nowo spośród obcych narodów, sprowadzę was z krajów, po których zostaliście rozproszeni i dam wam ziemię Izraela” (Ez 11,17). Pragnienie to jest jeszcze żywe w NT (np. Dz 2,5-12), który jako specjalne przedstawia zadanie Jezusa Chrystusa, by „rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno” (J 11,52). Dla myśli

²⁷ Por. J. Hasel. *The Origin and Early History of the Remnant Idea in Ancient Israel*. Berrien Springs 1972; Füglistner, jw. 31-34.

²⁸ Por. H. Lubarczyk. *Die Diaspora im Alten Testament*. Lebendiges Zeugnis 1966 s. 2-4, 5-17; R. Mosis. *Exil—Diaspora—Rückkehr*. Düsseldorf 1977.

²⁹ Por. W. Zimmerli. *Ezechiel 1*. Neukirchen 1969 s. 455 n.

eklezyjalnej ST ważne jest to, że właśnie w rozproszeniu starano się usilnie o zewnętrzne formy „zgrupowania” Bożego. Tam powstały pierwsze miejsca spotkań, późniejsze synagogi³⁰, tam podtrzymywano nadzieję przetrwania i realizacji odwiecznych planów Bożych.

Ważnym ogniwem wreszcie, łączącym tradycyjne formy eklezyjalne ST z rzeczywistością Kościoła Nowego Przymierza, były wielkie ośrodki diaspory helleńsko-żydowskiej jeszcze z innego powodu. Tam powstały dwa nowe określenia eklezyjalne greckie, mające odpowiadać dawnym *qahal* i *edah*. Pierwsze z nich otrzymało w oficjalnym przekładzie greckim *Biblii* ST brzmienie *ekklesia*³¹, drugie natomiast *synagogé*³². Oprócz tego, oczywiście, używano dawnej terminologii, wzbogaconej o nowe późnożydowskie określenia: *keneset* i *keniṣta'*, używane, być może, w potocznej mowie przez Jezusa i Jego uczniów³³. Najpierw nie rozumiano ani terminu *ekklesia*, ani *synagogé* technicznie, stopniowo jednak drugim z nich — *synagogé* — zaczęto określać powszechną lub lokalną gminę żydowską i tak jest w NT. *Ekklesia* natomiast, etymologicznie oznaczające zgromadzenie obywateli greckich w sensie politycznym lub ustawodawczym, było wolne od skojarzeń związanych z judaizmem i jego ekskluzywnością; to zadecydowało zapewne, że NT wybrał je na oznaczenie wolnych dzieci Bożych zjednoczonych w Kościele, jakże różnym od zamkniętych społeczności synagogałnych.

³⁰ Genezę i rozwój synagog żydowskich przedstawia dokładnie W. Schrage (*Synagoge* C II. TWNT VII 810-826).

³¹ Por. tamże. B 1-7. VII 802-806.

³² Oba określenia — *ekklesia* i *synagogé* — nie posiadają jeszcze znaczenia technicznego (występują np. w sensie zgromadzenia lub nieokreślonej gromady), które dla *synagogé* zaczyna występować tam, gdzie termin ten łączy się z „ludem” (*laós* — por. Wj 17,1-2; Lb 14,1), „Izraelem” (np. Lb 16,33-34), „synami Izraela” (np. Lb 14,27). Stąd powstaje wyrażenie typu: *pasa synagoge hyion Israel* (całe zgromadzenia synów Izraela) — por. Kpł 4,13; 22,18. Tak ukonstytuowane „zgromadzenie narodu” spełnia również funkcje prawodawcze (por. Joz 20,6.9, także Lb 35,12.24-25). Już w Wj 35,1 zbiera się *synagogé* w celu słuchania przepisów o spoczynku sobotnim. W niektórych przekładach greckich daje się wyczuć wpływ współczesnej tłumaczom instytucji synagog w diasporze na interpretację wyrażenia hebr. *edah* (bardziej niż *qahal*). W literaturze międzytestamentalnej techniczne znaczenie gminy indywidualnej przeważa już zdecydowanie (np. PsSal 10,7); dobrze wyczuwalne jest ono też w ostatnich księgach kanonicznych (np. 1 Mch 2,42; 7,12; Syr 16,6; 21,9).

³³ Oba wyrażenia zwracają bardziej uwagę na zewnętrzną stronę (organizacyjną) zgromadzenia i są używane dość szeroko w nomenklaturze rabbinicznej. Zob. K. L. Schmidt. *Ekklesia*. TWNT III 528-535; StrBill I 734-736. Należy wymienić nadto późnożydowski termin *sibbūr*, praktycznie synonimiczny z tamtymi.

Przeprowadzony przegląd najważniejszych form „eklezyjalnych” w ST wykazał dobitnie, że trudno znaleźć w wypowiedziach Starego Przymierza odpowiednik przybliżony, choćby zakresem i znaczeniem, do nowotestamentalnego „Kościoła” Chrystusowego. Poszczególne postaci wspólnoty sakralnej okazały się współzależne i częściowo ściśle powiązane ze sobą. Odsłoniły one różne aspekty tej samej rzeczywistości „eklezyjalnej”, równoległej do uwarunkowań historycznych narodu. Amfiktyonia wiązała się z wędrownym trybem życia, „reszta” i diaspora z sytuacją niewoli, a nawet *qahal* i *edah* byłyby nie do pomyślenia bez wyjścia z Egiptu i przymierza synaickiego. Byłoby błędem przyznawać jednemu z wymienionych czynników priorytet i wskazywać na niego jako „prototyp Kościoła”. Nie wolno też zapominać, że starotestamentalne instytucje to jednocześnie rzeczywistość i zapowiedź pełni eklezyjalnej: rzeczywistość wielowarstwowa, wieloaspektowa — stosownie do dziejów i życia wybranego narodu. Jako zapowiedź wskazują one jednoznacznie na pełnię, jaką przyniósł Jezus Chrystus, i jaka przyniosła z konieczności dezaktualizację i przewartościowanie wielu dawnych form. Między rzeczywistością eklezyjalną ST i NT istnieje jedność wyrażająca się nie tylko w podobieństwie terminologii czy form organizacyjnych. Przecież chrześcijanie to nowych dwanaście pokoleń, wypróbowana w ogniu prześladowań „Reszta”, to zwołane z wszystkich stron świata dzieci Boże żyjące w rozproszeniu, to lud, który ma tworzyć i tworzy doskonałą społeczność Bożą³⁴. Kościół Chrystusowy jest — podobnie jak dawny lud Boży — jednocześnie instytucją boską i ludzką, ziemską i ponaddoczesną, historyczną i eschatologiczną. Jak dawniej, oczekuje z ufnością ostatniego wypełnienia: zgromadzenia wszystkich zbłąkanych do jedności, dziecięctwa Bożego i zapowiedzianej przez Chrystusa chwały.

³⁴ Należy tu wymienić dwie współczesne prace na ten temat: S. Safrai. *Das jüdische Volk im Zeitalter des zweiten Tempels*. Neukirchen 1978 (punkt widzenia żydowski) i C. Molari. *Die kirchliche Gemeinschaft als hermeneutisches Subjekt der aus der jüdisch-christlichen Erfahrung erwachsenen Tradition*, Conc 14:1978 s. 187-194 (punkt widzenia katolicki).

KRÓLESTWO SYNA CZŁOWIECZEGO

Królestwo Boże stanowi jeden z centralnych tematów Ewangelii synoptycznych, ukazywany przez Ewangelistów w różnych aspektach. Gdy bowiem Marek pojmuje je jako rzeczywistość nadprzyrodzoną, wkraczającą w ludzką historię, to Łukasz akcentuje obecność owej Bożej rzeczywistości w dziejach.

Ewangelia Mateusza wyróżnia się dwoma cechami. Zamiast powszechnego u pozostałych synoptyków terminu „królestwo Boże”, spotykamy w niej określenie „królestwo niebieskie”. Różnica nie jest istotna, gdyż w czasach Chrystusa wyrazem „niebo” zastępowano imię Boże, którego z szacunku nie wymawiano. Ważniejsze jest natomiast użycie określenia „królestwo mego Ojca” (Mt 13,41; 26,29 por. 6,10.13) oraz „królestwo Syna Człowieczego” (Mt 13,41; 16,28 por. 20,21). Czy jest ono identyczne z pojęciem Kościół Chrystusowy, czy też się od niego różni? W czym przejawia się specyfika idei „królestwa Chrystusa” w *Ewangelii według św. Mateusza*? Na te pytania postaramy się w niniejszym artykule odpowiedzieć, przeprowadzając nasze rozważanie w trzech punktach: królestwo Boże a królestwo Mesjasza w ST i literaturze apokryficznej; królestwo Boże w *Ewangelii* Mateusza; Syn Człowieczy i Jego królestwo.

1. Królestwo Boże i królestwo Mesjasza

Dokonując przeglądu tekstów biblijnych i pozabiblijnych ST, zauważamy, że królestwo Boże i królestwo Mesjasza nie są terminami zamiennymi i że nie wolno mylić jednego określenia z drugim. Krótki ich

opis uzmysłowi nam, na czym wspominiana różnica między nimi polega.

a) *Królestwo Boże*

L. Stachowiak, analizując wypowiedzi ST na ten temat, zauważa, że „refleksje nad godnością królewską Jahwe występują w ST dość rzadko, a w najdawniejszych tradycjach teologicznych pojawiają się niemal marginesowo”¹. Faktycznie niewiele jest tekstów zawierających wyrażenie „królestwo Boże”. Pojawia się ono w *Psalmach* (Ps 145,11.12) oraz w młodszych księgach ST (Tb 13,1; Mdr 10,10; Dan 3,100). Bardziej powszechne jest nazwanie Boga królem. Samo wykorzystanie tytułu „król” (hebr. *melek*) w odniesieniu do Boga znane było powszechnie w środowisku kulturowym Izraela. Świadczą o tym chociażby imiona bogów (**Melkart**, **Milkom**, **Kamoszmelek**) czczonych przez otaczającą naród izraelski ludność.

Chronologicznie rzecz biorąc, możemy stwierdzić, że teksty mówiące o Jahwe-Królu pochodzą w większości wypadków z epoki monarchii. Jednakże już w najstarszych tradycjach, pochodzących z epoki poprzedzającej zbudowanie świątyni Salomona, pojawia się idea Jahwe-Króla, zasiadającego na cherubach (1 Sm 4,4; por. 2 Sm 6,2; Jr 3,16-17; Ps 99,1)².

Tematycznie teksty mówiące o królewskiej władzy Jahwe możemy podzielić za G. Von Radem na trzy grupy³. Jedna z nich mówi o powszechnym panowaniu Jahwe poprzez wszystkie czasy, obejmujące swym zasięgiem przeszłość, teraźniejszość i przyszłość (Wj 15,18; 1 Sm 12,12; Ps 145,11n.; Ps 146,10). Druga grupa tekstów kładzie akcent na oczekiwanie idealnego panowania Jahwe, które urzeczywistni się dopiero na końcu czasów. Nie znaczy to, że rzecznicy tych wypowiedzi uważali, że Bóg jeszcze nie zaczął panować. Sądzieli oni, że Boże panowanie już teraz ma miejsce, tylko że pełna jego realizacja nastąpi dopiero w przyszłości, gdy Bóg pewnego dnia objawi się w mocy i chwale (Iz 24,23; 33,22; So 3,15; Abd 21; Za 14,16n). Trzecia grupa tekstów wyróżnia się tym, że stanowi proste stwierdzenie: „Pan króluje”

¹ L. Stachowiak. *Królestwo Boże w najstarszych tradycjach Starego Testamentu*. W: *Królestwo Boże w Piśmie świętym*. Red. S. Łach, M. Filipiak. Lublin 1976 s. 11.

² Tamże s. 12n.

³ *Melek und malkut im AT*. TWNT I 567-568.

(Ps 47; 93; 96; 97; 99). Wypowiedzi tego rodzaju nie zapowiadają określonego eschatycznego wydarzenia, ale jedynie stwierdzają fakt, że Bóg panuje nad światem. Pierwsza i trzecia grupa tekstów wyraża wiarę ludu Bożego w suwerenną władzę Boga, druga akcentuje nadzieję na nastanie w czasach ostatecznych jego powszechnego panowania. Obie te koncepcje, istniejące początkowo oddzielnie i niezależnie, będą się później wzajemnie przenikać i uzupełniać, jak to ma miejsce w *Księdze Kronik*.

Gdybyśmy sobie zadali pytanie, czy wspomniane teksty mówią o królewskim panowaniu Jahwe w odniesieniu jedynie do Izraela czy również do całego świata, trudno byłoby dać precyzyjną odpowiedź. Wystarczy przyrzeć się z bliska takim tekstom, jak Jr 46,18; 48,1; Dn 4,34 i innym. Nie ulega wątpliwości, że w epoce przedwygnaniowej przeważają teksty mówiące o panowaniu Jahwe nad Izraelem (Lb 23,21; Jr 8,19; So 3,15; Mi 2,11n., 4,6), gdy tymczasem po wygnaniu nie brak akcentów mówiących o powszechnym królestwie Bożym (Jr 10,7.10n.; Za 14,9.16n.; MI 1,14; Ps 22,29; 47,3.8).

Ogólnie rzecz biorąc, należy powiedzieć, że ST nie definiuje w sposób ścisły istoty królestwa Bożego. Określenie „Król” stosowane do Jahwe ma na celu wyrazić moc, wielkość i Boże miłosierdzie. Jednakże cechy te nie są związane wyłącznie z epitetem „król”, lecz również z innymi metaforami, takimi jak „pasterz”, „stwórca” czy „zbawca”. Jedno jest pewne: Królestwo Boże pojmowane jest zawsze jako rzeczywistość immanentna.

b) Królestwo Mesjasza

Idea Mesjasza-Króla posiada swój *terminus a quo* w przepowiedni Natana danej Dawidowi: „Przed moim obliczem dom twój i twoje królestwo będzie trwać na wieki. Na wieki będzie twoja stolica” (2 Sm 7,16). Według tej przepowiedni dynastia Dawida miała zachować ciągłość panowania na zawsze. Historia jednak dowiodła, że zapowiedź ta nie spełniła się w czasach obecnych. Z drugiej strony było rzeczą wiadomą, że obietnica Boża musi się spełnić. Refleksja nad tą prawdą zrodziła przekonanie, że prorocstwo dotyczyło nie tyle czasów obecnych, ile przyszłych, kiedy to w określonym momencie Bóg wzbudzi z dynastii Dawida potomka, który wprowadzi pełnię prawa Bożego na ziemi. Nadzieja, że pewnego dnia Bóg „podniesie szalą Dawida upadły,

zamuruje jego szczeliny, ruiny jego podźwignie i jak za dawnych dni go zbuduje” (Am 9,11), wyraża pośrednio myśl, że proroctwo Natana jeszcze się nie spełniło, że czas jego realizacji ma dopiero nastąpić.

Prorocy, tacy jak Micheasz (5,1 n.), Jeremiasz (23,5 n.) czy Ezechiel (17,22-23), zapowiadali przybycie idealnego króla, który będzie pasterzem Izraela: „Sługa mój, Dawid, będzie królem nad nimi i wszyscy oni będą mieć Pasterza, i żyć będą według moich praw, i moje przykazania zachowywać będą i wypełniać” (Ez 37,24 por. 34,23-24). Królestwo Mesjasza, jak słusznie należało się tego spodziewać, podporządkowane jest Bogu. To Bóg daje potomkowi Dawida panowanie nad Izraelem. On też zapewnia trwałość i pomyślność jego królestwu.

W literaturze późnego judaizmu, a przede wszystkim w literaturze apokryficznej ST, również zawarta jest nauka o królestwie Bożym⁴. Oznacza ono, podobnie jak w ST, sferę działania potęgi Jahwe. Boże panowanie jest celem wydarzeń dziejących się w świecie. Jest ono ukoronowaniem Bożego planu realizowanego w historii świata. Uczucia religijne Izraelity są na wskroś teocentryczne. Wierzą, że królem jest tylko Bóg, nikt inny w świecie. Jak podaje Józef Flawiusz, istniała nawet sekta filozoficzna, założona przez Judę Galilejczyka, której „wyznawcy we wszystkim zgadzają się z poglądami faryzeuszów, lecz fanatycznie miłują wolność, a tylko Boga samego uznają za swojego Pana i Władcę” (Ant 18,23). Księgi apokryficzne ST ilustrują to przekonanie bardzo wyraźnie. Bóg jest królem królów i jego panowanie jest wieczne (1 HenEt 9,4; 84,2), jest On królem nieba (TestBen 10; PsSal 2,30) i całego świata (1 HenEt 85,2; WnbMz 4,2) oraz całego stworzenia (Jub 12,19; ApAbr 1-8). W szczególny sposób Bóg jest królem Izraela (PsSal 5,19; 17,1). On sam jest jego wielką „Chwałą” (1 HenEt 14,20), a jego moc, królestwo i wielkość pozostaje poprzez wszystkie pokolenia (1 HenEt 84,2). Wprawdzie Boże panowanie nad światem w obecnym eonie jest jeszcze zakryte, ale już nieliczni wybrani w ezoterycznych wizjach mogą ujrzeć cały majestat jego władzy.

Nadzieje na pełną realizację królestwa Bożego łączyły się z wyczekiwaniem na czasy eschatyczne. W owych to czasach Bóg ustanowi

⁴ Szerzej na ten temat zob.: R. Rubinkiewicz, *Królestwo Boże a społeczność Izraela w literaturze apokryficznej Starego Testamentu*. W: *Królestwo Boże w Piśmie świętym* s. 123-133.

swoje panowanie nad wszystkimi narodami. Będzie to królestwo szczęścia i powszechnego pokoju. Nie trzeba też przypominać, że w epoce panowania obcych mocarstw nad Izraelem popularne nadzieje ludu oczekiwały przede wszystkim wyzwolenia narodowego spod zależności politycznej.

W pojęciu królestwa Bożego mieści się również i królestwo mesjańskie, choć nie jest ono identyczne z królestwem Bożym, gdyż to ostatnie wymieniane jest również bez Mesjasza. Na ogół spodziewano się pełnej realizacji królestwa Bożego w czasach ostatecznych, ale spotykamy idee, które wyrażały nadzieje na ustanowienie królestwa czasowego, pojętego na sposób ziemski, w którym zapanuje szczęście i pokój aż do ostatecznego momentu, kiedy to w dniu sądu pozostaną już tylko sprawiedliwi, a grzesznicy zostaną ukarani. Nie koniecznie jednak owo pośrednie królestwo związane jest z osobą Mesjasza. Wielu autorów z tego okresu widzi jedynie realizację samego królestwa Bożego.

Nie można zatem utożsamiać królestwa Bożego z mesjańskim. Można jedynie powiedzieć, że zarówno w księgach biblijnych, jak i w literaturze późnego judaizmu stale żywe jest oczekiwanie na ostateczne objawienie się Bożego panowania na świecie oraz nadzieja związana z przyjściem idealnego króla-Mejasza. Te dwie idee istniały niezależnie jedna od drugiej i dopiero w Nowym Testamencie otrzymały swą pełną syntezę.

2. Królestwo Boże w „Ewangelii według św. Mateusza”

Jak już powiedzieliśmy, jedną z charakterystycznych cech *Ewangelii według św. Mateusza* jest zastąpienie wyrażenia „królestwo Boże” terminem „królestwo niebieskie”. Ten sam ewangelista woli także widzieć w wypowiedziach Jezusa zwrot „królestwo mego Ojca” aniżeli „królestwo Boga”, używany przez pozostałych Synoptyków⁵.

W żadnej z *Ewangelii* nie znajdzie się tekstu, w którym Pan Jezus podawałby, co rozumie przez pojęcie „Boże królestwo”. Jest to dowód, że jego treść znana była słuchaczom i jakiegokolwiek wyjaśnienia pod tym względem były zupełnie zbędne.

⁵ Por. Mt 13,32,33; 12,50 (Mk 3,35 „Królestwo Boga”).

Początek działalności Pana Jezusa w Galilei streszcza się w słowach przekazanych przez tradycję Mateuszową: „Nawróćcie się, bo królestwo niebieskie już nastąpiło” (4,17). Identyczny apel słyszymy również z ust Jana Chrzciciela (Mt 3,2), ale wiemy, że jest to redakcyjny zabieg autora pierwszej *Ewangelii*, mający podkreślić, że działalność prekurso-ra Chrystusa przygotowywała w sposób doskonały ludzi na przyjście tego, który zapoczątkuje i w pełni urzeczywistni Boże panowanie na świecie⁶.

Znakiem wskazującym na to, że przepowiednie prorockie weszły już w życie i się aktualizują jest działalność zbawcza Jezusa, który „[...] obchodził całą Galileę, nauczał w synagogach, ogłaszał Dobrą Nowinę królestwa i leczył wszelkie choroby i wszystkie ludzkie niemoce” (Mt 4,23). Poprzez Jezusa objawiła się światu moc Boża, a wraz z tym wydarzeniem królestwo szatana, będące przeciwieństwem królestwa Bożego, zaczyna ustępować miejsca temu ostatniemu.

Dobitnie ilustruje tę prawdę fakt wyrzucania złych duchów przez Jezusa; „Jeśli Ja wyrzucam złe duchy przez Ducha Bożego, to rzeczywiście już przyszło do was królestwo Boże” (Mt 12,38)⁷. Owo doświadczenie „mocy Bożej” objawiającej się w działalności Zbawcy miało stanowić wystarczający dowód na to, że z Jego przyjściem rozpoczyna się era królestwa Bożego, natomiast posłannictwo Jana Chrzciciela kładło kres epoce Prawa i Proroków (Mt 11,12.13). Poprzez znaki i cuda Jezus objawił się ludziom jako nosiciel Mocy Bożej, dowody zaś panowania nad siłami przyrody miały uzmysłwić słuchaczom, że w materialnym świecie zaczęła działać nowa, nadprzyrodzona sfera łaski. Dzięki niej już niektórzy są w posiadaniu Bożego królestwa (Mt 5,3), które stoi otworem dla wielkich i małych (Mt 11,11; 18,1.3), dla grzeszników (Mt 21,31 n.) i dla sprawiedliwych.

Nic więc dziwnego, że cała działalność Jezusa zmierza do tego, by szerzyć i rozpowszechnić królestwo Boże po całej ziemi.

⁶ Zob. na ten temat: P. Gaechter. *Das Matthäus Evangelium*. Innsbruck 1963 s. 84 n.

⁷ Zob. O. Cullmann. *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zei- und Geschichtsauffassung*. Zürich 1948 s. 61-62.

b) Rozwój królestwa

Królestwo Boże zostało przygotowane dla sprawiedliwych już od założenia świata (Mt 25,34), weszło w życie z chwilą przyjścia Chrystusa (Mt 4,17), w pełni zostanie urzeczywistnione w czasach ostatecznych. Pomiedzy nastaniem królestwa a jego realizacją jest okres tajemniczego wzrostu i rozwoju. Właśnie na tę myśl Mateusz położył szczególny akcent.

Cały rozdz. 13 jego *Ewangelii* poświęcony jest przypowieściom, które obrazują stopniowy wzrost królestwa Bożego⁸. Niektóre z nich, takie jak przypowieść o ziarnku gorczycy (Mt 13,13 par.), przypowieść o kwasie (Mt 13,33 par.), mają swe paralele u pozostałych Synoptyków. Inne, takie jak przypowieść o kłokolu (Mt 13,24-30), o skarbie ukrytym w roli (Mt 13,44), o kupcu poszukującym drogocennych pereł (Mt 13,45 n.), o sieci zarzuconej w morze (Mt 13,47 n.), jak również interpretacja przypowieści o siewcy w odniesieniu do królestwa Bożego (Mt 13,19.38), stanowią własność *Ewangelii* Mateusza.

Przypowieść o skarbie ukrytym w roli (Mt 13,44) oraz o kupcu poszukującym pereł (Mt 13,45) uznawane są przez krytyków za autentyczne słowa Jezusa⁹. Ich sens streścić można następująco: ponieważ z chwilą przyjścia Jezusa Chrystusa Boże panowanie objawiło się w świecie, dlatego człowiek musi należycie ocenić wartość i znaczenie tego wydarzenia. Już teraz powinien zdecydować, czy chce należeć do sfery Bożego panowania, czy też nie, czy opowiada się za Chrystusem, czy przeciw Niemu. Jednocześnie przykłady podane w obu przypowieściach uczą, że trzeba być gotowym nawet na największą ofiarę, by wejść do królestwa Bożego i że wyboru należy dokonać natychmiast.

Przypowieść o sieci (Mt 13,47-50) uczy, że królestwo Boże w swej fazie rozwojowej obejmuje wszystkich ludzi bez względu na ich stan moralny. Dopiero przy końcu świata nastąpi definitywne oddzielenie sprawiedliwych od bezbożnych.

Dwie następne przypowieści o ziarnku gorczycznym i kwasie uwypuklają kontrast istniejący pomiędzy początkowym, ledwie dostrze-

⁸ Na temat przypowieści w 13 rozdz. *Ewangelii według św. Mateusza* zob. J. D. Kingsbury. *The Parables of Jesus in Matthew 13. A Study in Redaction-Criticism*. London 1969.

⁹ Gaechter, jw. s. 457.

galnym stadium królestwa a jego ostatecznym rozwojem. Początek jest znikomy, ale koniec wspaniały. Tak jak dynamika maleńkiego ziarnka czy kwasu działa w sposób ukryty, tak w równie tajemniczy sposób rozpowszechnia się Boże panowanie w świecie. Wzrasta ono stopniowo wśród ludzi dzięki swej wewnętrznej, boskiej mocy.

c) Pełnia królestwa

Trzecia grupa tekstów dotyczących Bożego panowania mówi o nastaniu pełni Królestwa Bożego w czasach eschatycznych. Nastanie bowiem moment, w którym Boże panowanie zostanie zaprowadzone definitywnie. Stanie się to wtedy, gdy przyjdzie czas „żniw”, który pozwoli oddzielić kłkol od pszenicy (Mt 13,30), czas, gdy przy końcu świata zjawią się aniołowie, „oddziela złych od sprawiedliwych i wrzucą do rozpalonego pieca” (Mt 13,49-50), sprawiedliwi zaś wejdą do „królestwa ich Ojca” (Mt 13,43). Wtedy też wielu przybyłych ze wszystkich zakątków świata (biblijne wyrażenie „ze wschodu i zachodu”) zasiądzie „na uczcie wspólnie z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem w królestwie niebieskim” (Mt 8,11).

Przegląd tekstów dotyczących królestwa Bożego daje nam obraz Bożego panowania w świecie zainaugurowanego przez Jezusa Chrystusa, które przechodzi swą fazę rozwojową na ziemi w aktualnej historii ludzkości a swój punkt szczytowy osiąga przy końcu świata, kiedy to Bóg Ojciec w pełni urzeczywistni swą władzę.

3. Syn Człowieczy i jego królestwo

O królestwie Syna Człowieczego wyraźnie mówią dwa teksty:

Przy końcu świata „**Syn Człowieczy** wyśle swoich aniołów, a ci zgromadzą z **Jego królestwa** wszystkie zgorzenia i wszystkich, którzy się dopuszczają nieprawości” (13,41).

„Zaprawdę mówię wam, są wśród tu obecnych tacy, którzy nie zaznają śmierci, póki nie zobaczą **Syna Człowieczego** zstępującego razem z **królestwem swoim**” (16,28).

Ponadto wzmiankę o królestwie Jezusa znajdujemy w prośbie matki synów Zebedeusza: „Oto dwaj moi synowie. Spraw, żeby zasiedli w Twym królestwie obok Ciebie, jeden po prawej stronie, a drugi po lewej” (20,21).

P. Vielhauer wykazał, że połączenie idei Syna Człowieczego z ideą Jego królestwa należy przypisać pracy redakcyjnej Mateusza¹⁰. Musimy się jednak zastanowić, jak autor pierwszej *Ewangelii* rozumiał oba pojęcia.

a) *Syn Człowieczy*¹¹

Semicki termin „syn człowieczy” w mowie potocznej znaczy tyle co „człowiek” i nie zawiera sam w sobie jakiegokolwiek teologicznej treści. Jednakże w *Ewangeliach* jest on jednym z często stosowanych tytułów Jezusa. U Synoptyków występuje on aż 69 razy, podczas gdy w czwartej *Ewangelii* tylko 12 razy. Rzecz tym bardziej godna uwagi, że pojawia się to wyrażenie jedynie w wypowiedziach samego Jezusa¹². Ogólnie dzieli się teksty zawierające wspomniany tytuł na trzy grupy¹³. W pierwszej mieszczą się te wypowiedzi, które mówią o konieczności cierpienia Syna Człowieczego (Mk 8,31; 9,31; 10,33 n. itd.). Druga grupa tekstów dotyczy ziemskiej działalności Syna Człowieczego (Mk 2,10 par.; 2,28 par. itd.). Wreszcie trzecia seria związana jest z tematyką przyjścia Syna Człowieczego (Mk 13,26 par.; Mk 14,62 par. itd.).

Sam tytuł „Syn Człowieczy” zaczerpnięty został z *Księgi Daniela* 7,13. Autor tego tekstu opisuje językiem apokaliptyki żydowskiej zagrożenie ludu Bożego ze strony czterech wielkich mocarstw symbolizowanych przez cztery zwierzęta. Wyraża jednak przekonanie, że Bóg

¹⁰ P. Vielhauer. *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu*. W: *Festschr. G. Dehn*. Neukirchen 1957 s. 51-79. Zob. też: tenże. *Jesus und der Menschensohn*. ZThK 60:1963 s. 133-177.

¹¹ Na temat terminu „Syn Człowieczy” zob. doskonały artykuł H. Langkammera: *Syn Człowieczy w Ewangeliach Synoptycznych*. W: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*. Lublin 1974 s. 329-344. Por. tegoż: *U podstaw chrystologii Nowego Testamentu*. Wrocław 1976 s. 31-46. W pierwszej z wymienionych pozycji podana jest obszerna literatura przedmiotu, do której odsyłamy czytelnika.

¹² Wyjątek stanowią Dz 7,56.

¹³ Zob. R. H. Fuller. *The Mission and Achievement of Jesus*. London 1954 s. 9 n.; tenże. *The Foundations of N. T. Christology*. London 1965; H. Conzelmann. *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*. München 1968 s. 153-156.

dokona sądu nad tymi narodami poprzez kogoś podobnego „do Syna Człowieczego”. Otrzymuje on od Starowiecznego „panowanie, chwałę i królestwo tak że wszystkie narody, ludy i języki będą mu służyć. Jego panowanie jest panowaniem wiecznym, które nie przemienie, a królestwo Jego nigdy nie ulegnie zniszczeniu” (Dn 7,14). Zastanawiano się, czy „Syn Człowieczy” z Dn 7,13 reprezentuje jakąś konkretną osobę, czy raczej społeczność. O ile sam tekst Dn 7,13 pozwala zarówno na jedną, jak i na drugą interpretację¹⁴, o tyle późniejsza egzegeza żydowska opowiedziała się za pierwszą alternatywą! Widać to wyraźnie w 4 Ezd 13,3n., który utożsamia Syna Człowieczego z Dn 7 z Mesjaszem, jak również w *Przypowieściach Henocha* (1 Hen 37-71)¹⁵. Tytuł „Syn Człowieczy” używany we wspomnianych tekstach pozbawiony jest kolorytu politycznego, od którego nie były wolne mesjańskie wypowiedzi *Księgi Izajasza*. Był to ponadto tytuł z istoty swej eschatyczny i duchowy, wyrażający w sposób dobitny boski charakter posłannictwa Jezusa¹⁶. Stąd też Pan Jezus wolał określać siebie raczej tym terminem, aniżeli np. tytułem „Mesjasz”.

Nie wszystkie jednak logia zawierające termin „Syn Człowieczy” należą do najstarszych warstw *Ewangelii* synoptycznych. W wielu wypadkach mamy do czynienia z redakcyjną przeróbką Ewangelisty i takie teksty zaliczamy do grupy tekstów drugorzędnych. Do tych ostatnich należą właśnie wypowiedzi Mt 13,41 i 16,18, w których termin „Syn Człowieczy” wprowadzony został przez ostatniego redaktora *Ewangelii* Mateusza¹⁷.

W pierwszej *Ewangelii* tytuł „Syn Człowieczy” występuje trzydzieści razy, co stanowi prawie połowę wszystkich miejsc u Synoptyków, które zawierają wspomniany termin. Jest to jeden z sygnałów wskazujących na to, że Mateusz przywiązywał doń więcej wagi, aniżeli pozostali ewangelści. Świadczy o tym również fakt, że w ośmiu wypadkach (Mt 13,37.41,16,13.27.28; 17,12; 24,39; 26,2) został on wykorzystany tam,

¹⁴ Zob. P. Grech. *Le idee fondamentali del Nuovo Testamento*. Modena 1970 s. 85. M. Delcor. *Le livre de Daniel*. Paris 1971 s. 154.

¹⁵ Mimo że J. T. Milik datuje tę część *Księgi Henocha* na III w. po Chr., to jednak opowiadamy się za opinią tych autorów, którzy uważają, że *Przypowieści Henocha* powstały w I w. po Chr. Zob. J. T. Milik. *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*. Oxford 1976 s. 89 n.

¹⁶ Zob. szerzej: Grech, jw.

¹⁷ Zob. J. Jeremias. *Die älteste Schicht der Menschensohn-Logien*. ZNW 58:1967 s. 167.

gdzie paralelne teksty go nie posiadają. W pięciu z wymienionych wyżej tekstów (Mt 13,37.41; 16,13.27.28) zauważyć można charakterystyczny łańcuch wypowiedzi, stanowiący własność *Ewangelii Mateusza*. Znajduje się on pomiędzy dwoma logiami o Synu Człowieczym (Mt 12,40/17,9), posiadającymi swe paralele u innych Synoptyków (Łk 11,30/Mk9,9). Pierwsze dwie wypowiedzi wspomnianej serii znajdują się w tłumaczeniu przypowieści o kąkolu (Mt 13,37-41). Dwie ostatnie (Mt 16,27.28) wprawdzie mają swe paralele u pozostałych Synoptyków, ale w odróżnieniu od nich zawierają tytuł „Syn Człowieczy”. W centrum natomiast znajduje się pytanie Jezusa skierowane do apostołów: „Za kogo mają ludzie Syna Człowieczego” (Mt 16,13)? Również i w tym wypadku znajdujemy teksty paralelne u Synoptyków (por. Mk 3,27; Łk 9,18), ale żaden z nich nie mówi o Synu Człowieczym. Mamy zatem prawo przypuszczać, że chodzi tutaj o przemyślany zabieg literacki Mateusza. Graficznie owe pięć kolejnych wypowiedzi można przedstawić następująco:

1. Syn Człowieczy jest Siewcą dobrego ziarna (13,37).
2. Syn Człowieczy wyśle swoich aniołów, którzy ukarają nieprawych (13,41).
3. Kim jest Syn Człowieczy (16,13)?
4. Syn Człowieczy przyjdzie w chwale z aniołami swymi (16,27).
5. Obecni zobaczą Syna Człowieczego zstępującego razem z Królestwem swoim (16,28)

Pierwsza i piąta wypowiedź są treściowo do siebie zbliżone, gdyż obie mówią o działalności Syna Człowieczego w obecnym biegu historii. Jest On tym, który sieje dobre ziarno, oznaczające zgodnie z wyjaśnieniem w Mt 13,38 „Synów królestwa”, czyli innymi słowy — Kościół Chrystusowy. On również objawia swą moc w obecnych dziejach historii: „Są wśród tu **obecnych tacy**, którzy nie zaznają śmierci, póki nie zobaczą Syna Człowieczego zstępującego razem z królestwem swoim” (Mt 16,28). Jest to paralelny tekst do Mt 10,23, w którym nie tyle chodzi o paruzję Chrystusa przy końcu świata, ile raczej o wydarzenia z roku 70 po Chr. (zburzenie Jerozolimy przez Tytusa).¹⁸

¹⁸ Zob. Gaechter, jw. s. 651 n.

Druga i czwarta wypowiedź mają natomiast cechy wyraźnie eschatyczne, przy czym zauważyć można jakby dwa etapy sądu przeprowadzanego przez Syna Człowieczego. W pierwszym posyła On swoich aniołów (Mt 13,41), by spełnili Jego wolę, w drugim przychodzi osobiście, by dać zapłatę zgodnie z postępowaniem człowieka (Mt 16,27 por. 25,31; 26,64). Dotychczas mało jest zbadany ewentualny wpływ apokaliptyki żydowskiej na tekst Mt 13,41 (por. 24,30-34), w którym mowa jest o posłaniu aniołów mających wymierzyć karę na grzeszników. W Ba 6,5-6, *Drabinie Jakuba* 5,6, w *Apokalipsie Abrahama* 27,3 jak również w Ap 7,1-3 mowa jest o czterech aniołach posłanych przez Boga celem wymierzenia kary. W pierwszych trzech z wymienionych tekstów, chodzi wyraźnie o zburzenie Jerozolimy, które w oczach autorów wspomnianych apokalips było spowodowane grzechem Izraela. Jeśli udowodniłoby się wpływ tej idei na wypowiedzi Mt 13,41, wówczas można by powiedzieć, że tekst ten nawiązywał w sposób pośredni do zburzenia Jerozolimy w r. 70 po Chr. i stanowi jeszcze jeden obraz objawienia się mocy i władzy Syna Człowieczego w obecnym biegu dziejów ludzkości.

Jakikolwiek jednak będzie wynik badań pod tym kątem, to już na podstawie wyników współczesnej egzegezy można powiedzieć, że Mateusz, redagując ostatecznie swoją *Ewangelię*, wyeksponował dzięki specjalnym zabiegom literackim postać Syna Człowieczego, który po zniesieniu cierpień i upokorzeń (Mt 19,28; 26,64) wpływa na losy ludzkości aż do ostatecznego ukoronowania swego dzieła w powtórnym przyjściu w czasach eschatycznych.

b) Synowie królestwa

Najważniejszy dla naszych rozważań jest tutaj tekst Mt 13,41, który znajduje się w kontekście wytłumaczenia przypowieści o kąkolu (Mt 13,36-46). Jest on oddzielony od samej przypowieści (Mt 13,24-30) tekstem o ziarnie gorczycznym (Mt 13,31-32) i o kwasie chlebowym (Mt 13,33-35). Gruntowna analiza Mt 13,36-43 dokonana przez J. Jeremiasa¹⁹ wykazała niezbicie, że redaktorem wspomnianego wyjaśnienia przypowieści jest sam Mateusz. Wiersze 24-30 podają siedem pojęć: siewca, rola, nasienie, kąkol, nieprzyjaciel, żniwo,

¹⁹ J. Jeremias. *Die Gleichnisse Jesu*. 6 Aufl. Göttingen 1962 s. 81-84.

zniwiarze, które otrzymują swego rodzaju „słowniczek” w wyjaśnieniu przypowieści podanym w ww. 37-39. I tak siewca oznacza Syna Człowieczego, rola — świat, nasienie — synów królestwa, kąkol — synów złego, nieprzyjaciel — diabła, żniwo — koniec świata, zniwiarze — aniołów.

Samo wyjaśnienie przypowieści o kąkolu można podzielić na dwa paragrafy. Pierwszy (ww. 36-39) jest alegorycznym wytłumaczeniem Mt 13,24-30, drugi mówi o sądzie ostatecznym (ww. 40-43). Ten ostatni zgadza się pod względem treści z przypowieścią o sieci zarzuconej w morze (Mt 13,47-50). W obu znajdujemy prawie te same wyrażenia (por. w. 40 i 49 oraz w. 42 i 50). W odróżnieniu jednak od Mt 13,47-50 wytłumaczenie przypowieści wnosi nowe idee. Jeżeli bowiem w przypowieści o kąkolu sam Bóg przedstawiony jest jako najwyższy sędzia, to już w jej wyjaśnieniu urząd ten pełni Syn Człowieczy, a aniołowie są wykonawcami Jego woli (ww. 39,40). Okres trwania królestwa Syna Człowieczego zamyka się pomiędzy siewem dobrego ziarna (w. 24) a „czasem żniw” (w. 30). Zgodnie z wytłumaczeniem podanym w w.38 „dobre nasienie” to nie „słowo o królestwie”, jak to mamy w wyjaśnieniu przypowieści o siewcy (Mt 13,18-19), ale „synowie królestwa”.

Zasadniczo dwa pojęcia „rola—świat” i „dobre ziarno—synowie królestwa” wymagają tutaj szerszego objaśnienia.

„Świat” przedstawiony w przypowieści poprzez obraz „roli” oznacza sferę działalności Syna Człowieczego, który zgodnie z interpretacją podaną w w. 37 „zasiewa dobre ziarno”. Jest on własnością Chrystusa, podobnie jak rola jest własnością siewcy. Jego władzy podlegają wszyscy mieszkańcy ziemi bez względu na ich pochodzenie czy postawę moralną. On ma pełną władzę nad ludźmi i w dniu sądu osądzi każdego według jego uczynków (w. 41-43).

Kim są synowie królestwa? Sam termin jest zwrotem typowo semickim (zob. *Talmud* b. *Taanit* 22a). Występuje on również u Mt 8,12, gdzie oznacza naród izraelski. Nie znaczy to jednak, że taki sam sens znajduje się również u Mt 13,38. Tutaj „synowie królestwa” wywodzą się z dzieła Syna Człowieczego i oznaczają tych wszystkich, którzy uwierzyli i poszli za Chrystusem. Analogiczne wyrażenie „synowie oblubieńca” znajduje się u Mt 9,15, które oznacza tam najbliższe grono przyjaciół Jezusa. Oni również podlegają władzy Chrystusa, która jednak dotyczy nie tylko ich samych, ale całego świata. W omawianym

kontekście „synowie królestwa” mogą oznaczać tylko i wyłącznie zastęp wierzących w Jezusa Chrystusa, czyli Kościół. Nie jest on identyczny z królestwem Chrystusa, gdyż zakres tego ostatniego jest o wiele szerszy, obejmuje swym zasięgiem cały świat. „Synowie królestwa” natomiast stanowią jedynie jego część, która zresztą ma jako swego antagonistę „synów złego”. Ich działalność ujęta jest w przypowieści o kłakole w sposób bardzo plastyczny i sugestywny. Słudzy, którzy pragną powrywać kłakol, otrzymują odpowiedź: „Nie, żebyście wrywając kłakol nie zniszczyli przypadkiem i pszenicy. Pozwólcie jednemu i drugiemu rosnać aż do żniwa” (Mt 13,29). Początkowo bowiem trudno jest odróżnić jedną roślinę od drugiej. Dopiero w chwili wydawania owoców objawia się prawdziwa właściwość obojga. Podobnie działalność „synów złego” jest imitacją postępowania „synów królestwa” i dopiero skutki tej działalności pozwalają ocenić prawdziwą naturę jednych i drugich. „Synowie królestwa” przebywają w świecie, w którym działa również nieprzyjaciel Chrystusa, i jego „synowie”. Stanowią oni pewną przeszkodę dla normalnego rozwoju Kościoła (por. Mt 13,28), ale nie zdołają go pokonać. „Pszenica” i „kłakol” w przypowieści rosną razem obok siebie aż do czasu żniw (Mt 13,30). Dopiero wtedy spotka „synów złego” zasłużona kara. Wtedy też Syn Człowieczy przekaże swe królestwo Ojcu (Mt 13,40-43).

Chrystus ma zatem pełną władzę nad obecnym światem. W nim też ma swój zastęp wyznawców, którzy są Jego dziełem i nazwani są „synami królestwa”. Ich również należy w tym kontekście utożsamiać z Kościołem Chrystusowym.

Królestwo Chrystusa, jak również mieszczący się w nim Kościół Chrystusowy są także sferą działania Ojca Jezusa Chrystusa, którego Syn jest całkowicie podporządkowany przez posłuszeństwo. Dowodzi tego zarówno tekst Mt 20,23, gdzie Jezus mówi do synów Zebedeusza, że „przyznawanie miejsc po mej prawicy i lewicy nie należy do Mnie; należą bowiem do tych, którym **przeznaczył je mój Ojciec**”, jak i odpowiedź dana Piotrowi: „Błogosławiony jesteś, Szymonie, Synu Jony, gdyż nie ciało ani nie krew objawiły ci to, lecz Ojciec mój, który jest w niebie” (Mt 16,17).

Tę samą warstwę tradycji co we wspomnianych wyżej tekstach znajdujemy w 1 Kor 15,24-28: „Wreszcie nastąpi koniec, gdy [Jezus Chrystus] przekaże królowanie Bogu i Ojcu i gdy pokona wszelką Zwierzchność, Władzę i Moc [...]. A gdy już wszystko zostanie Mu

poddane, wtedy i sam Syn zostanie poddany Temu, który Synowi poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich". Tak samo w liście do Kolosan znajdujemy wzmiankę o tym, że Bóg „uwolnił nas spod władzy ciemności i przeniósł do **królestwa swego umiłowanego Syna**, w którym mamy odkupienie — odpuszczenie grzechów” (1,13-14).

We wszystkich tych tekstach takie pojęcie, jak „królestwo Boże”, „królestwo Chrystusa”, „Kościół”, nie są identyczne. Pełnia królestwa Bożego bowiem nastąpi dopiero wtedy, gdy Chrystus „położy wszystkich nieprzyjaciół u nóg swoich” (1 Kor 15,25). Termin „królestwo Chrystusa” posiada szerszy zakres aniżeli „Kościół Chrystusowy”, gdyż obejmuje panowanie Chrystusa zarówno nad światem, jak i nad Kościołem²⁰

Spółeczność wyznawców Chrystusa jest jednak tą najcenniejszą częścią świata, poprzez którą Chrystus dokonuje dzieła zbawienia. Nie jest to jeszcze społeczność doskonała. Sieć zarzucona w morze „zgarńia różne rodzaje ryb” (Mt 13,47), które obrazują wszystkich ludzi powołanych do Królestwa.

Z chwilą odejścia Chrystusa do Ojca, zadanie głoszenia królestwa Bożego podejmują Jego uczniowie. Do tej misji zostali uprzednio przygotowani przez swego Mistrza. Streszcza się ona w tych samych terminach, co działalność Jezusa: „Ogłaszajcie, że nastąpiło królestwo niebieskie” (Mt 10,7). Wprawdzie zdanie to wyszło już spod ręki ostatniego redaktora *Ewangelii*, to przecież wynika ono z refleksji dokonanej nad całym dziełem Jezusa, który świadomie zmierzał do utworzenia trwałej społeczności, przedłużającej Jego działalność w świecie. Dowodem tego jest wybór uczniów (Mt 10,2-4), którzy nie tylko przyjmą Chrystusową naukę o królestwie (Mt 13,52; 27,57), ale złączą się ze swym Mistrzem silnymi więzami miłości. Mateusz przytaczając obietnicę Jezusa daną Piotrowi: „Ty jesteś Piotr [skała] i na tej skale zbuduję **Kościół mój**, a bramy piekła nie przemogą go” (16,18), dorzucił do słów Zbawiciela zaimek „mój”, uwypuklając w ten sposób wolę Chrystusa ustanowienia **swego** Kościoła. Jest on realizacją społeczną i ziemską Królestwa Bożego; realizacją jeszcze niedoskonałą, gdyż wchodzi do niej zarówno ludzie prawi, jak i nie prawi; niekompletną, gdyż nie obejmuje ono tych sprawiedliwych, którzy jeszcze nie należą przez chrzest do Kościoła.

²⁰ Cullmann, jw. s. 166 n.

Warunkiem przynależności do „synów królestwa” jest nawrócenie się (Mt 4,17) i chrzest (Mt 28,19), przyjęcie go z pokorą i prostotą dzieci (Mt 19,14), pełnienie woli Bożej (Mt 7,21), przynoszenie owoców sprawiedliwości (Mt 21,43), zachowywanie nawet najmniejszych przykazań (Mt 5,19).

Fundamentem trwałości Kościoła Chrystusowego jest łączność synów królestwa z Synem Człowieczym. Na etapie ostatecznej redakcji *Ewangelii* Mateuszowej wyrażone to zostało dwoma zdaniami, które stanowią jakby obramowanie całego dzieła. Na początku bowiem mamy prorocstwo: „Oto Panna pocznie i porodzi syna, któremu będzie nadane imię Emmanuel, to znaczy: **Bóg z nami**” (Mt 1,23), natomiast zakończenie ewangelii stanowi ostateczne zapewnienie Jezusa zmartwychwstałego: „**Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata**” (Mt 28,30).

Dlaczego jednak Mateusz połączył oba pojęcia — „Syn Człowieczy” i „królestwo Syna Człowieczego” w analizowanych wyżej wypowiedziach? Wydaje się, że uczynił to dla tych samych racji, dla których i Chrystus Pan wolał używać tytułu „Syn Człowieczy” zamiast „Mesjasz”. Chodziło mianowicie o to, by wskazać czytelnikom jedynie religijno-etyczny aspekt Kościoła Chrystusowego, a tym samym skutecznie odciąć się od ujmowania Kościoła w ramach instytucji ziemskiej.

Zakończenie

Powyższe refleksje przypomniały nam w ogólnych zarysach znaczenie królestwa Bożego i królestwa mesjańskiego w Starym Testamencie i w literaturze późnego judaizmu. Są to pojęcia istniejące niezależnie jedno od drugiego i niejednokrotnie równoległe. Przyjście Jezusa Chrystusa stanowi moment, w którym Boże panowanie nad światem urzeczywistnia się poprzez Jego działalność. Etap historii ludzkości zawarty pomiędzy pierwszym a drugim przyjściem Chrystusa to królestwo Syna Człowieczego, w którego władzy jest cały świat. W nim mieści się również pojęcie Kościoła, umiłowanej części królestwa Chrystusowego, ale nie jako instytucji czysto ziemskiej, lecz jako społeczności wiernych upowszechniających Boże panowanie na świecie.

JEZUS U PODSTAW KOŚCIOŁA

Po zmartwychwstaniu Chrystusa Piotr na czele grona apostołów wygłasza w Zielone Świąta pierwsze orędzie apostoelskie do zgromadzonych wówczas Żydów. Ma się wrażenie, że grupa apostołów to prakomórka tej Bosko-ludzkiej instytucji, którą nazywamy Kościołem. Dochodzi do tego fakt, że rzeczywiście powstaje Kościół, do którego należą już nowo nawróceni i ochrzczeni. Oni to wraz z apostołami stanowią tzw. pragminę jerozolimską — pierwszy Kościół lokalny, jeszcze inaczej: Kościół macierzysty. Powstaje jednak pytanie, czy Piotr lub inni apostołowie stoją u podstaw Kościoła, czy oni go stworzyli? Piotr nie wskazuje na siebie, ani na grono apostoelskie. Występuje jako świadek życia i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, Jezusa głosi, Jego śmierć i zmartwychwstanie (Dz 2, 14-36): Kto upoważnił Piotra i innych apostołów do przepowiadania Jezusa i założenia pierwszej gminy po zmartwychwstaniu w Jerozolimie i do zakładania innych Kościołów, nawet wśród pogan? Na to pytanie pragniemy znaleźć odpowiedź w niniejszym artykule. Cofnijmy się do tego okresu działalności Jezusa, kiedy powołał uczniów i wyłonił z nich grono Dwunastu. Zapytajmy nadto, dlaczego grupa nazwana apostołami czuje się odpowiedzialna za kontynuowanie ziemskiego dzieła Jezusa¹.

¹ Do całości zob. H. D. Betz. *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament*. Tübingen 1967; J. Ernst. *Anfänge der Christologie*. Stuttgart 1972; M. Hengel. *Nachfolge und Charisma*. Berlin 1968; H. Kahlfeld. *Der Jünger*. 2 Aufl. Frankfurt am Main 1962; H. Langkammer. *U podstaw chrystologii Nowego Testamentu*. Wrocław 1976; B. Rigaux. *Die „Zwölf“ in Geschichte und Kerygma*. W: H. Ristow, K. Matthia. *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*. Berlin 1960 s. 468-486; J. Rudolf. *Apostolat — Verkündigung — Kirche*. Gütersloh 1965; K. H. Scheikle. *Jüngerschaft und Apostelamt*. 3 Aufl. Freiburg i. Br. 1973; G. Schmall. *Die Berufung der Zwölf im Markusevangelium*. TThZ 81:1972 s. 203-213; H. Schürmann. *Das Geheimnis Jesu*. Leipzig 1972; E. Schweizer. *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*. 2 Aufl. Zürich 1962 szczeg. s. 8-21.

1. Fakt powołania

Nikt z komentatorów NT nie wątpi, że Jezus gromadził wokół siebie grono uczniów. Świadczenia tekstu w tej sprawie znajdują się we wszystkich warstwach tradycji włączonych w *Ewangelię* Marka, Mateusza i Łukasza, zależnych od tradycji Markowej, a także od przekazów zawartych w źródle Q. To samo należy powiedzieć o Janowej *Ewangelii*, którą pod względem historii tradycji traktować należy jako samoistną jednostkę. Wszystkie teksty pojmują gromadzenie uczniów przez Jezusa jako autorytatywne wezwanie Jezusa do pójścia za Nim. Pojęcia zatem „uczeń” i „pójść za” są elementami składowymi, ściśle scalonymi, tego, co nazywamy powołaniem uczniów przez Jezusa. Ewentualna popaschalna redakcja tych tekstów jest nie do przyjęcia z uwagi na to, że zarówno „uczeń” i „pójść za Nim” występują niemal wyłącznie w takich fragmentach, które mówią wyraźnie o historycznym Jezusie.

Rzeczownik „uczeń” (gr. *mathetes*) w ewangeliami z małymi wyjątkami oznacza ucznia Jezusa (ponad 200 razy). Poza ewangeliami spotykamy go tylko w Ap, i to jedynie w niektórych warstwach, jako termin techniczny na oznaczenie chrześcijanina, tj. już w innym znaczeniu. Ponadto w Ap brak jest, typowego dla tego terminu (zwłaszcza w trzech starszych *Ewangeliach*), ścisłego związku z ziemskim Jezusem. Podobnie sprawa się przedstawia z czasownikiem „naśladować” (*akolouthein*) w jego specyficznym znaczeniu: „pójść za”. Występuje on poza jednym wyjątkiem (Ap 14,4) tylko w ewangeliami. Inaczej mówiąc, grupa tekstów, którą określić można wspólnym mianem: „historia powołań” i w której istotnymi terminami są „uczeń” i „pójść za” ma ścisły związek z działalnością historycznego Jezusa. Jest więc faktem historycznym, że Jezus powołał za swego życia uczniów.

2. Sposób powołania

Z kolei należy postawić pytanie, w jaki sposób powoływał Jezus uczniów i czy możemy mówiące o tym teksty traktować jako świadectwa historyczne. Teksty poświęcone powołaniu uczniów obejmują dwie zasadnicze grupy. Pierwsza zawiera relacje referujące same cechy

powołania, druga zaś — logia Jezusa wyjaśniające, na czym polega powołanie ucznia. W pierwszej grupie najważniejszy jest tekst Mk 1, 16-18 (por. Mt 4, 18-20) przedstawiający powołanie Szymona i jego brata Andrzeja². Fragment ten pod względem struktury podzielić można na trzy części: 1. spotkanie Jezusa z przyszłymi uczniami; 2. istotne dla powołania wezwanie Jezusa; 3. bezzwłoczne pójście za Jezusem. Według podobnego schematu zbudowany jest epizod Mk 1, 19-20, przedstawiający powołanie drugiej pary braci, tj. Jakuba i Jana. Mógł on być oddzielnie przekazywany, a dopiero Marek połączył go z poprzednim tekstem. W opisie tym brak jest wyraźnego wezwania Jezusa. Także tekst Mk 2, 14 o powołaniu Lewiego mógł pierwotnie stanowić oddzielny przekaz. Występuje tu ten sam schemat, z wyraźnym jednak logionem powołania. Brak we wszystkich tych opisach jakiegokolwiek tendencji do psychologizowania lub barwnego przedstawienia dowodzi, że tradycja przekazała jedynie istotne cechy historii powołań. Należy do nich przede wszystkim autorytet Jezusa, który powołuje. Od Niego wychodzi inicjatywa, podkreślona przez motyw przypadkowego spotkania („przechodząc”). Jezus powołuje ucznia, nie zwracając uwagi na jego kwalifikacje osobiste, nie przeprowadzając dyskusji czy egzaminu.

Stać się uczniem Jezusa znaczy: pójść za Nim. Nie chodzi tu o późniejszy chrześcijański ideał ascezy, zwanej *imitatio Christi*, lecz o przyłączenie się do Jezusa i dosłowne pójście za Nim (gr. *akolouthein* bazuje na hebr. *halakh achare*). Jednocześnie oznacza to wkroczenie ucznia w nową relację personalną, w której Jezus rozkazuje, a uczeń — słucha.

Treść wewnętrzną tej nowej egzystencji, opartej na relacji personalnej Jezus—uczeń, podkreśla porzucenie dotychczasowego sposobu bycia i działania łącznie z wszelkimi wpływającymi stąd obowiązkami.

Wreszcie Jezus podaje cel powołania w sposób ogólnikowy: „uczynię was rybakami ludzi” (Mk 1, 17; por. Łk 5, 10). Nie jest to jednak uzasadnienie, dlatego Jezus powołuje³.

Por. J. Briere. *Jesus agit per ses discipulos Mc 1, 16-20*. *AssSeign* 34:1973 s. 32-46.

³ Por. H. Langkammer. *Ewangelia według św. Marka*. Poznań 1977 s. 96 nn.

3. Istota powołania

Druga grupa tekstów zawiera, przynajmniej w istotnej treści, autentyczne słowa Jezusa. Logia te, wyjaśniające, na czym polega powołanie, potwierdzają równocześnie fakt, że historie powołań odnoszą się do ziemskiego Jezusa. Do podstawowych informacji o pójściu za Jezusem zaliczyć można:

- a) Łk 14, 26; por. Mt 10, 37 — o zerwaniu więzów rodzinnych;
- b) Łk 14, 27; por. Mt 10, 38 — o niesieniu krzyża (por. Mk 8, 34; Mt 16, 24; Łk 9, 23);
- c) Mk 10, 28-30 — o zapłacie za bezwarunkowe pójście za Jezusem;
- d) Mt 8, 21 n.; por. Łk 9, 59 n. — o wyższości powołania nad grzebaniem zmarłych.

Ad a): Ścisły paralelizm członów wypowiedzi u Mateusza świadczy o aramejskim oryginale tekstu. Wydaje się więc, że Mateusz prezentuje *ipsissima verba Domini*, jakkolwiek samo słowo „nienawidzieć” w wersji Łukasza, zastąpione przez Mateusza zwrotem „więcej miłować”, bliższe jest oryginałowi. W źródle Q mogła więc istnieć następująca wersja: „Kto nie nienawidzi ojca i matki, nie może być moim uczniem. Kto nie nienawidzi syna i córki, nie może być moim uczniem”. W każdym razie teksty Mt i Łk uzupełniają w pewnym sensie historię powołania, zanotowaną w Mk 1, 16-20 i Mk 2, 14 (por. teksty paralelne), wskazując na zerwanie ucznia z tym, co go dotychczas wiązało, jako na postulat Jezusa. W nawiązaniu do Łk 14, 26 należy tłumaczyć inny logion: „Nie przyszedłem na to, aby pokój przynieść, lecz miecz [...] Domowników swoich człowiek będzie miał za nieprzyjaciół” (Mt 10, 34-36; por. Łk 12, 51-53). Całkowite zerwanie więzów rodzinnych pociąga za sobą nieprzyjaźń. Najbardziej ucierpi jednak sam uczeń, gdyż zrywa z tym, co dotychczas było mu najbliższe. Łukasz trafnie mówi w tym kontekście o nienawiści do swego własnego „ja”.

Ad b): Wydaje się, że wersja Łukasza najlepiej odtwarza autentyczne słowa Jezusa z racji wystąpienia w niej motywu ucznia. Przy tym myśl o krzyżu niekoniecznie musi pochodzić z drugiej ręki, skoro śmierć krzyżowa była wówczas stosowana. Ważne jest to, że tekst mówi o konkretnym pójściu ucznia za Jezusem, co musi się łączyć z gotowością poniesienia śmierci.

...Ad c): Słowa Piotra (Mk 10, 28) zostały — być może — później dodane do logiów Jezusa, które sięgały aż do w. 30a włącznie, z tym że w nich była mowa o królestwie Bożym, jak to sugeruje paralelna wersja Łukasza (18, 28-30). W takim wypadku ucznia spotyka zapłata przysługująca wszystkim wybrańcom Boga.

Ad d): Także tutaj trzeba się liczyć z pewnymi interpretacjami logionu Pana, który mógł mieć następujące brzmienie: „Kto inny powiedział: Pozwól mi najpierw pójść i pogrzebać mojego ojca! Lecz On mu odpowiedział: Pójdź za mną, a umarli niech grzebią umarłych”. Wyjątkowy radykalizm cechujący te słowa Jezusa nie jest do pomyślenia w żydowskiej tradycji, ani nie mógł powstać w gminie popaschalnej. Jezus żąda po prostu przekroczenia jednego z najbardziej obowiązujących praw judaizmu.

Można więc powiedzieć, że zgromadzenie uczniów przez Jezusa jest faktem, a żądanie pójścia za Nim było równoznaczne z całkowitym porzuceniem dotychczasowych więzów. Uczeń wkracza w nową relację zapoczątkowaną przez Jezusa. Ponieważ Jezus nie powołał jednego ucznia, lecz wybrał grupę ludzi, powołanie ma charakter społeczny. Nie jest to jednak luźna grupa, jaką tworzyli rabini ze swoimi uczniami. W społeczności rabinistycznej uczeń ubiegał się o to, by mógł być zaliczony do grona słuchaczy rabina, który wykładał Torę. Nie wystarczy także powołać się na model prorocko-charyzmatyczny, jak np. powołanie Elizeusza w 1 Krl 19, 19-21, gdyż nie Eliazsz powołuje Elizeusza, ale Bóg, z którego zlecenia prorok działa. Jezus natomiast powołuje na podstawie własnego autorytetu. Choć pewne elementy prorocko-charyzmatycznych ruchów i działalność Jana Chrzciciela, a zwłaszcza jej motyw eschatologiczny, występują w opisach powołań uczniów przez Jezusa, to jednak u Jezusa powołanie wiąże się z konkretnym nadejściem królestwa Bożego w Jego osobie i przez Niego. Wieść eschatologiczna, którą głosi Jezus, wypływa z Jego świadomości mesjańskiej i godności Syna Bożego. Tylko na tej podstawie jesteśmy w stanie należycie zrozumieć historie powołań uczniów w NT oraz odpowiednie logia Jezusa. Przemawia w nich autorytet Boży, znany ze scen powołań proroków ST, których Bóg „ustanawia” (hebr. *natan*) prorokami, nie dopuszczając z ich strony sprzeciwu (por. Jr 1, 4-10).

1. Mk 3, 13-19

Historię powołania spotykamy nadto w Mk 3 13-19, gdzie po raz pierwszy w tej najstarszej ewangelii jest mowa o powołaniu Dwunastu. Mt i Łk przy wyszczególnianiu grupy Dwunastu wyraźnie zależni są od Mk. Wystarczy zatem dokładniej przypatrzeć się jedynie tekstowi Mk.

- 13 Idzie na górę
i woła, których chciał,
i przyszli do Niego.
- 14 I ustanowił Dwunastu,
aby z Nim byli
i aby ich wysłał, by przepowiadali,
- 15 i posiadali moc wypędzania demonów
- 16 I ustanowił tych Dwunastu:
i dał Szymonowi imię Piotr;
- 17 i Jakuba, syna Zebedeusza
i Jana, brata Jakuba,
i dał im przydomek Boanerges, tj. synowie gromu;
- 18 i Andrzeja, Filipa, Bartłomieja,
Mateusza, Tomasza, Jakuba, syna Alfeusza,
- 19 i Tadeusza, Szymona Kananejczyka
i Judasza Iskariotę, który Go zdradził.

Perykopę tę podzielić można na dwie części. Pierwsza przedstawia historię powołania (w. 13-16) w sposób relacjonujący. Dlatego brak jest w niej wyraźnego słowa powołującego Jezusa, podobnie jak w Mk 1,20. Druga część stanowi rodzaj katalogu, który imiennie wyszczególnia Dwunastu. Spis Dwunastu jest rozwinięciem dopełnienia *tous dodeka*, zależnego od orzeczenia *epoiēsen*. Zwrot „I ustanowił Dwunastu” występuje w omawianym fragmencie dwukrotnie, niemniej spis należy do całej perykopy. Sam katalog w w. 16 zdradza chropowatość stylistyczną, wywołaną przez zwrot *kai epetheken onoma*. Świadczy to o jego autentyczności, gdyż późniejszy redaktor wygładziłby na pewno tę nieprawidłową konstrukcję zdania. Ponadto określenia *Boanerges* i *Iskariot* były prawdopodobnie dla Marka niezrozumiałe. Trudno także uwierzyć, aby popaschalne gminy — jeżeli od nich miałby pochodzić katalog Dwunastu — określały Judasza jako zdrajcę. Sam fakt, że Mk mówi tylko o „dwunastu”, a nie o „dwunastu apostołach”, każe się

liczyć z historycznym wydarzeniem powołania Dwunastu przez Jezusa. Wszystkie te fakty świadczą o bardzo starej tradycji całego fragmentu. Niezwykle znaczenie, jakie przypisywano grupie Dwunastu w pierwotnym Kościele, znajduje potwierdzenie w trzech innych, niemal identycznych, katalogach: Mt 10, 2-4; Łk 6, 14-16; Dz 1, 13. Nieznaczne odchylenia świadczą o ich starożytności w różnych przekazach tradycji.

Nie ulega wątpliwości, że dla pierwotnego Kościoła największą wartość ma chrystofania wobec Dwunastu, którzy reprezentują nowy lud Boży. Ta jednak grupa nie została powołana do istnienia po zmartwychwstaniu, lecz przez ziemskiego Jezusa, jak to wiernie przekazuje Marek. Wobec argumentów o autentyczności katalogu Dwunastu powołanych przez ziemskiego Jezusa drugorzędną staje się kwestia, czy również pierwsza część pochodzi bezpośrednio od Marka czy też przededagował on na wzór wcześniejszego opisu powołania (1, 16-18) inny wstęp do katalogu.

Istotny jest sam katalog, który musiał także pierwotnie posiadać jakieś wprowadzenie z wyraźnym zwrotem „dwunastu”. Skoro Jezus „ustanowił” Dwunastu, zlecił im też określone zadanie. O nim przypuszczalnie wiedziała już przedmarkowa redakcja. Do zagadnienia, jakie to było zadanie, powrócimy.

2. Uczniowie a grupa Dwunastu

Czy uczniów Jezusa można utożsamić z grupą Dwunastu? Wydaje się, że nie. Marek wyraźnie ogranicza do grupy Dwunastu stałe przebywanie z Jezusem i ich rozesłanie (por. 3, 14 n.; 6, 7; 13, 20). Identyfikację natomiast uczniów z grupą Dwunastu przeprowadza Mateusz, zwłaszcza w rozdz. 10. Mateusz przetwarza tu tradycję z Q. Nie mówiąc o grupie Dwunastu, przejmuje z Mk 6, 7-9 (por. 3, 16-18) liczbę „dwunastu”. Skoro jednak Marek mówi wyraźnie o grupie Dwunastu, a częściej jeszcze ogólnie o uczniach, znaczy to, że chodzi o dwie różne grupy. Potwierdza to jednak najwyraźniej rozdz. 10 Łk opierający się na źródle Q, które mówi o siedemdziesięciu uczniach. Gdyby nawet liczba ta miała symboliczne znaczenie, chodzi w każdym wypadku o większą grupę uczniów. Nadto Łk 6, 17 wspomina o „dużym gronie uczniów”, a Łk 19, 37 o „rzeszy uczniów”. Z historycznego punktu widzenia uczniowie nie tylko stanowią grupę inną niż Dwunastu, lecz także zrzeszenie liczebnie duże.

Grupa Dwunastu wywodzi się jednak z grona uczniów. Jej funkcje miały wiele cech wspólnych z zadaniami uczniów, niemniej chodziło także o wyjątkową misję. Dwunastu to reprezentanci dwunastu pokoleń Izraela, do którego Jezus czuł się przede wszystkim posłany. Ustanawiając Dwunastu, Jezus podkreślił uniwersalny aspekt swojej misji, w której partycypować będą wybrani uczniowie. Specyficzny charakter funkcji Dwunastu najtrafniej jest ujęty w logionie Jezusa, pochodzącym ze źródła Q, w Mt 19, 28 (por. Łk 22, 30), przedstawiającym Dwunastu jako eschatologicznych sędziów Izraela.

Z jakich warstw społecznych pochodzili członkowie drupy Dwunastu? Mateusz był celnikiem (Mt 10, 3), Szymon wywodził się z kół zelotów (Łk 6, 15; Dz 1, 13). Duchowa więc ich formacja była różna. Bracia, o których wspomina Mk 1, 16-20 (Szymon i Andrzej, Jakub i Jan), byli rybakami. Jeśli Karioth oznacza miejscowość w Judei, z której pochodzi Judasz, Jezus prócz Galilejczyków powołał także męża z innego regionu. O strukturze społecznej grupy Dwunastu można więc powiedzieć, że nie była jednolita.

3. Funkcję uczniów a funkcje Dwunastu

Na tej samej podstawie da się określić wspólną funkcję obu grup. Jeśli Jezus własnym autorytetem powołał uczniów, podobnie jak Bóg w ST powoływał proroków, to można sądzić, iż pójście za Jezusem oznacza również wzięcie udziału w sprawie Jezusa, tj. w głoszeniu królestwa Bożego oraz ujawnianiu w czynie, że przez działalność Jezusa zostało ono zapoczątkowane. Myśl tę potwierdza wiele tekstów z tradycji przedmarkowej (Mk 6, 7-13; por. Łk 9, 1-6; Mt 10, 1. 9-11.14) oraz z tradycji Q (Łk 10, 1-12; Mt 9, 37 n.; 10, 16) mówiących w różny sposób o „wysłaniu” uczniów przez Jezusa. Wspomniana tradycja Q nie ogranicza jeszcze tego „wysłania” do Dwunastu (jak Mk 6, 7 n.), określając zadanie uczniów w ten sposób: „uzdrawiajcie chorych [...] i mówcie im: Zbliżyło się do was królestwo Boże” (Łk 10, 9). Jezus powołał więc pracowników na żniwo Pana (por. Łk 10, 2; Mt 9, 37 n.), którzy wraz z Nim głoszą królestwo Boże. Żaden jednak z tekstów biblijnych nie wiąże wypędzenia demonów z uczniami, lecz przypisuje je grupie Dwunastu, jak to zauważyliśmy w Mk 3, 14 n. (por. także 6, 7). Poprzez wypędzanie demonów Jezus realizował jeden z przejawów zbliżenia się królestwa Bożego. Ten przywilej i zarazem

obowiązek staje się więc przede wszystkim udziałem grupy Dwunastu. Wprawdzie „opętany” może znaczyć „chory”, niemniej ewangelie odróżniają chorych od opętanych, a uzdrowienia chorych od wypędzania demonów.

Wyniki przeprowadzonej analizy można ująć w następujących punktach:

1. Jest faktem historycznym, że Jezus za życia swojego powołał większe grono uczniów.
2. Ze społeczności tej wybrał Dwunastu.
3. Grupę tę związał w szczególny sposób ze sobą i polecił jej specjalne zadania.
4. Grupa Dwunastu to reprezentanci pierwszej społeczności powołanej przez Jezusa i wyposażonej w pełnomocnictwo głoszenia królestwa Bożego. Wynika to nie tylko z wyraźnych logiów Jezusa, lecz także ze słów: „Kto was słucha, Mnie słucha: kto was nie przyjmuje, ten odrzuca Tego, który Mnie posłał” (Łk 10, 16). W ten sposób Jezus wiąże misję uczniów z samym Bogiem, którego posłannictwo spełnia na ziemi. Zresztą fakt udziału w historyczno-eschatologicznej misji Jezusa, wynikający wyraźnie z Mk 3, 14 n., nie da się odłączyć od woli Bożej⁴.

III. Funkcja i urząd apostoła

1. 1 Kor 15, 3-7

We współczesnej egzegezie istnieje niemal jednolite przekonanie, że tytuł „apostoł” ma swoją genezę w gminach popaschalnych. Taki pogląd nie wyklucza możliwości nazwania apostołami grona Dwunastu. Istnieją jednak trudności w przeprowadzeniu bezpośredniej identyfikacji Dwunastu z apostołami (jakkolwiek dokonana ona została, jak już wspomniano, w Mt 10). Sprzeciwia się temu, przynajmniej na pierwszy rzut oka, stara formuła w tradycyjnym przekazie umieszczonym przez Pawła w 1 Kor 15, 3-7. W w. 5 występują tam sformułowania: „Kefasa i dwunastu”, a później (w w. 7) — „Jakuba i wszystkich apostołów”.

⁴ Zob. szczególnie Schmall, jw.; W. Trilling. *Zur Entstehung des Zwölferkreises*. W: *Die Kirche des Anfangs. Festschrift für H. Schürmann*. Leipzig 1977 s. 201-207. J. Gnilka. *Das Evangelium nach Markus (Mk 1-9, 26)*. Neukirchen 1978 s. 136-143.

Zasadnicze znaczenie tego najstarszego świadectwa polega na wyszczególnieniu świadków, którym Chrystus ukazał się po swym zmartwychwstaniu. W tekście powtarza się czterokrotnie czasownik „ukazał się” (*ophthe*), dzieląc w ten sposób świadków chrystofanii na cztery grupy. Również czterokrotnie występuje przysłówek wiążący: „następnie” (*eita*) lub „potem” (*epeita*). Niekoniecznie chodzi o chronologię. Niemniej kolejność taką można postulować, przynajmniej odnośnie do Kefasa, czyli pierwszego świadka, oraz do Pawła, tj. ostatniego na tej liście, na co wskazywałoby sformułowanie „na końcu wszystkich” (*eschaton de panton*).

Pierwszy człon listy świadków, zaliczony przez większość komentatorów do części składowej prastarego wyznania wiary, brzmi: „I że ukazał się Kefasowi, później dwunastu (*kai hoti ophthe Kepha, eite tois dodeka*)”. Kefas jest grecką transkrypcją aramejskiego *kefa* i oznacza skałę (*petra*). W listach Pawła dość często spotykamy tę formę imienia Piotra (1 Kor 1, 12; 3, 22; 9, 5; Ga 1, 18; 2, 8. 11. 14). Tłumaczeniem greckim tego imienia (*Petros*), występującym w ewangeljach i w Dz obok *Simon*, Paweł posłużył się tylko raz (Ga 1, 7. 8). Nigdy jednak nie użył imienia *Simon*. Tylko Jan (1, 42) obok *Petros* wymienia *Kephas*. Według świadectw ewangelii (Mk 3, 16; por. J 1, 42; Mt 16, 18) sam Jezus nadał Szymonowi imię Kefas. Kefas należał do grupy Dwunastu i przemawiał w imieniu innych uczniów. *Dzieje* świadczą, że zajmował w pierwotnym Kościele nadrzędne i szczególne stanowisko. W omawianym tekście Piotr jest pierwszym, któremu Jezus zmartwychwstały się ukazał. Gdzie to miało miejsce — czy w Galilei, czy w Jerozolimie oraz kiedy (np. czy dnia trzeciego) — o tym tekst nie mówi. Także Łk 23, 24 („Pan naprawdę zmartwychwstał i ukazał się Szymonowi”) poświadczą tę chrystofanię. Ze względu na luźny charakter samej relacji uważa się ją za prastare świadectwo. Tradycję tę potwierdza nadto Mk 16, 7 („powiedzcie uczniom Jego i Piotrowi”).

W chrystofanii wobec Piotra, wspomnianej w 1 Kor 15, 5, wielu egzegetów upatruje początków wiary w zmartwychwstanie. Takie przypuszczenie nie wynika jednak ani z powyższego tekstu, ani z Łk 24, 34. Nie można się też powoływać na znaczenie imienia Kefas, gdyż zarówno 1 Kor, jak i cały NT nie sprzyjają takiej hipotezie. Jednocześnie powtarzający się zwrot „ukazał się” wyklucza, że tylko Piotr był świadkiem chrystofanii oraz że stała się ona wystarczającym świadectwem dla innych. 1 Kor 15, 3-7 uważa jednak chrystofanię wobec Piotra

za pierwszą, podkreślając w ten sposób jej wyjątkowe znaczenie dla roli, jaką Piotr spełniał w pierwotnym Kościele.

Wiersz wspominający o chrystofanii wobec Kefasa wzmiankuje także o podobnej wobec Dwunastu. Przysłówek bowiem „następnie” wskazuje na osobną chrystofanię. Poza tym tekstem Paweł w swoich listach nie posługuje się wyrazem „dwunastu”. Skoro więc w tym prastarym wyznaniu wiary zachowanym przez Pawła jest mowa o Dwunastu, chodzi o tę samą grupę, którą Jezus powołał za swojego życia (Mk 3, 13 n.; Łk 6, 12 n.) i której członków Łukasz nazywa „apostołami”. Dwunastu staje się więc, podobnie jak Piotr, świadkami zmartwychwstania Chrystusa. Tekst nie mówi, gdzie i kiedy chrystofania ta miała miejsce. Mt 28, 16 nn. wspomina o chrystofanii wobec jedenastu na górze w Galilei. Łk 24, 36 nn. lokalizuje ją w Jerozolimie przed większym gronem. Może także Dz 1, 4-13 oraz J 20, 19-29 (szczeg. w 24 „jeden z dwunastu” i J 21, 2 nn.) są dalszym echem chrystofanii wymienionej w 1 Kor 15, 5.

Tekst nie mówi wyraźnie o tym, czy Piotr i Dwunastu otrzymali w tej chrystofanii jakieś specjalne polecenie lub władzę. Nie jest to jednak wykluczone. Takie przypuszczenie opiera się na ostatnim zdaniu, gdzie w podobnie skrótowy sposób jest mowa o ukazaniu się zmartwychwstałego Chrystusa Pawłowi, który z tym faktem wiąże swoją misję apostolską.

Następnie chrystofania wobec „więcej niż pięciuset braci jednocześnie” jest dla omawianego zagadnienia o tyle istotna, że Łk zna tradycję, według której Chrystus ukazał się nie tylko Piotrowi i Dwunastu, lecz także większemu gronu osób. Z niego wytypowani zostali kandydaci do grona Dwunastu na miejsce Judasza (por. Dz 1, 21 nn.). Wzmianka o jeszcze żyjących świadkach tej chrystofanii nie pozwala uważać jej za wymysł pierwotnego Kościoła.

Ważne dla rozpatrywanego zagadnienia jest dalsze stwierdzenie tekstu: „Potem ukazał się Jakubowi, później wszystkim apostołom”. Jakub to „brat Pana”, nazwany tak w Dz (12,17; 15,13; 21,18) i w listach Pawła (Ga 1, 19). Razem z Piotrem i Janem zalicza go Paweł (Ga 2, 9) do „filarów”. W gminie jerozolimskiej cieszył się niezwykłym poważaniem. Według Dz 1,14 należał prawdopodobnie już do gminy przed Zielonymi Świątkami. Dawniejsi egzegeci utożsamiali go z Jakubem Młodszym, należącym do grona Dwunastu. Oprócz powyższego tekstu NT nie wspomina o chrystofanii wobec Jakuba. Dopiero

apokryf *Ewangelia Hebrajczyków*, powstały w Egipcie w 1 poł. II w., do niej wraca. Skoro zwolennicy Jakuba nie bez zastrzeżeń przyjmowali naukę Pawła odrzekającą się od Tory (por. Ga 2, 2), a 1 Kor 15, 7 przekazuje wiadomość o chrystofanii wobec Jakuba, to na pewno nie Paweł jest twórcą tej wzmianki.

Nie ulega wątpliwości, że zwrot „później wszystkim apostołom”, występujący w tym samym świadectwie, co wzmianka o Dwunastu, ma raczej inną grupę na uwadze. Za wspólną grupą przemawiałoby wyłącznie to, że Paweł nazywa siebie również apostołem: „gdyż jestem najmniejszy wśród apostołów”. Z drugiej zaś strony wiadomo, jak wyjątkowy nacisk kładzie Paweł na swoją powagę apostołską. W wypadku identyfikacji rodzi się dalsze pytanie: czy chodziłoby może tylko o jedną chrystofanię? Jest to raczej wątpliwe, skoro, jak już wspomnieliśmy, słowa *ophthe* i *epeita* dzielą świadków na różne grupy⁵.

2. Paweł i Łukasz

Wydaje się, że rozwiązanie tego problemu zależy od należytego określenia tytułu „apostol”. Nie wystarczy powiedzieć, że tytuł ten w różnych pismach NT ma odmienne znaczenie, lecz należy wskazać, że ulegał zmianom w różnych fazach i okresach tradycji, które odzwierciedla NT. Ostatni etap krystalizacji tego określenia ma miejsce dopiero u Łukasza, gdzie staje się terminem technicznym dla grupy Dwunastu, którzy byli świadkami ziemskiego życia Jezusa, zostali przez Niego ustanowieni i posłani oraz stali się świadkami zmartwychwstania. Jeszcze w Dz 14,14 Łukasz nazywa Pawła i Barnabę apostołami. Biorąc pod uwagę fakt, że *Dzieje* zostały zredagowane wcześniej niż ewangelie, można zrozumieć wpływy tego etapu tradycji, która tytułem „apostol” określa osoby nie należące do grona Dwunastu, a nawet — jeśli chodzi o Barnabę — nie będące świadkami zmartwychwstania. O tym, że Łukasz stawia Pawła na równi z Dwunastoma, świadczą *Dzieje*, chociaż w nich w jednym tylko miejscu (11,14) Łukasz nazywa Pawła apostołem. Sam Paweł uważa się za apostoła na podstawie chrystofanii pod Damaszkiem i szczególnej misji powierzonych mu przez Chrystusa. (por. 1 Kor 9, 1; Ga 1, 15 n.). Swoich jednak współpracowników Paweł

⁵ Por. G. Bornkamm. *Paulus*. Stuttgart 1969 s. 48 nn.

w zasadzie nie uważa za apostołów. Apostołem więc nie jest Tymoteusz (np. 2 Kor, 11), natomiast w Flp 2,25 Epafrodyt nazwany jest apostołem, w 2 Kor 8, 23 jest mowa o apostołach — delegatach gminy, a w Rz 16, 7 zostali tak nazwani misjonarze Juniasz i Andronikos, którzy byli chrześcijanami jeszcze przed Pawłem.

Jeśli więc świadectwo zawarte w 1 Kor 15, 7 pochodzi z tradycji, to apostołowie stanowią inną grupę niż Dwunastu. Do apostołów w tym ogólniejszym znaczeniu należałoby wtedy zaliczyć także Jakuba. Nie jest jednak wykluczone, że określeniem „apostołowie” objęta jest również grupa Dwunastu. W każdym razie chodzi o większą niż dwunastu grupę ludzi, którzy widzieli Zmartwychwstałego i — podobnie jak Paweł — otrzymali specjalną misję. O osobnej chrystofanii wobec „wszystkich apostołów” poza 1 Kor 15, 7 NT nie wspomina wyraźnie. Niemniej można zauważyć ślady tej tradycji w Łk 24, 33, gdzie jest mowa o „jedenastu i tych, którzy byli z nimi” (por. Mt 28, 16-17).

Jedynymi osobami wyraźnie wymienionymi w 1 Kor 15, 5-9 są Piotr i Jakub. Paweł poznał ich w Jerozolimie najpóźniej w trzy lata po swoim nawróceniu (Ga 1, 18-19). W dyskusji z Koryntianami Paweł stwierdza, że jego nauka zgadza się z nauczaniem apostołów (1 Kor 15, 11). Miał więc za sobą zarówno ich autorytet, jak i własny, wynikający z chrystofanii pod Damaszkiem. Jemu ukazał się Chrystus jako „ostatniemu”. Skoro Paweł nie wymienia dalszych chrystofanii, należy przypuszczać, że takich już nie było. Po zamknięciu listy świadków Paweł podkreśla w niczym nie zasłużoną łaskę apostołatu, nazywając siebie „najmniejszym wśród apostołów”. Przypuszczalnie nie używa tu jeszcze terminu technicznego „apostoł”, zastrzeżonego przez Łukasza dla kolegium Dwunastu, skoro poprzednio wspominał o „wszystkich apostołach” w ogólniejszym znaczeniu tego pojęcia.

Pawła należy uważać za tego, który określa bliżej treść i zakres słowa „apostoł”, mając szczególnie na uwadze swoją godność apostołską. Apostoł jest więc powołany przez Boga (Rz 1, 1; Ga 1, 7-9, 12), aby głosić ewangelię jako posłaniec Chrystusa (2 Kor 5, 20). Niesie w sobie Ducha Świętego i dzięki Jego pomocy kieruje gminą (1 Kor 12, 28) oraz jest w posiadaniu darów charyzmatycznych (2 Kor 12, 12). W ten sposób kontynuuje dzieło Chrystusa, który przez niego działa (2 Kor 13, 3). Pełni funkcję sługi Chrystusa (Rz 1, 1; Flp 1, 1; Kol 1, 7) i jest nienawidzony przez świat jak jego Pan (1 Kor 4, 9; 2 Kor 4, 7 nn. 11, 23 nn.). Przez udział w misterium śmierci Chrystusa apostoł daje gminie

życie (Ga 4, 19), służąc wszystkim (2 Kor 1, 24; 4, 15; 5, 18; 11, 8). Wydaje się jednak, że Pawłowi chodzi wciąż jeszcze nie o urząd, lecz o funkcję opartą na autorytecie Chrystusa⁶.

Pojęcie urzędu krystalizuje się dopiero w dziełach Łukasza. Rolę Dwunastu jako reprezentantów nowego ludu Bożego czasów eschatologicznych określa Łukasz jako rolę filarów Kościoła, którego czas rozpoczął się z chwilą zmartwychwstania Jezusa. Tych Dwunastu Łukasz nazywa apostołami. Do wypełnienia tej roli nie wystarczało tylko to, że byli z Jezusem i widzieli Zmartwychwstałego, ale konieczny był element wybraństwa i nominacji. Paweł, przychodzący z zewnątrz, cieszył się jednak tym samym autorytetem, który przysługiwał jerozolimskiej grupie Dwunastu Apostołów. Otrzymał bowiem ewangelię bezpośrednio od Chrystusa, a nie poprzez kolegium Dwunastu. Do przepowiadania upoważnione jest tylko grono Dwunastu Apostołów oraz Paweł, a spoza kolegium jedynie powołane przez nich osoby. Urząd Dwunastu i Pawła jest jednorazowy, gdyż według Łukasza jego istotnym elementem jest widzenie zmartwychwstałego Pana.

W ten sposób Łukasz stwarza realne i teologiczne podstawy dla urzędu nauczycielskiego Kościoła, który gwarantuje jedność wiary i autentyczność ewangelii, a jednocześnie zapewnia Kościołowi ciągłość sukcesji apostoelskiej. Łukasz pojmuje Kościół jako społeczność, która wierzy w zmartwychwstałego Chrystusa i została przez tę wiarę zapoczątkowana. Wiara w Chrystusa stanowi podstawę jedności i ciągłości Kościoła. Grupa Dwunastu, powołana przez ziemskiego Jezusa, jest obecna na początku Kościoła jako jego fundament i pierwsza manifestacja. Łukasz wskazuje na epokę apostoelską jako konieczną i warunkującą czas Kościoła. Tym samym Łukasz zarysował eklezjalną funkcję Dwunastu apostołów. Tylko oni mogą świadczyć w sposób autorytatywny o zmartwychwstaniu Chrystusa i przekazywać Jego autentyczną naukę. Gdyby więc Łukasz miał wyjaśnić nasz polski termin „Urząd Nauczycielski Kościoła” (łac. *Magisterium Ecclesiae*), to akcent położyłby bez wątpienia na przymiotniku „nauczycielski”, a nie na rzeczowniku „urząd”, mimo że myśli już nie tylko o czystej funkcji przepowiadania (jak Paweł), lecz o urzędzie apostołów⁷.

⁶ Por. K. Kertelge. *Gemeinde und Amt im Neuen Testament*. Leipzig 1975 s. 78-81.

⁷ Por. G. Schneider. *Die zwölf Apostel als „Zeugen“*. *Wesen, Ursprung und Funktion einer lukanischen Konzeption*. W: *Christuszeugnis der Kirche*. Festschrift für F. Hengsbach. Essen 1970 s. 39-65.

Zakończenie

Postawmy pytanie, czy koncepcja Łukasza odbiega od najstarszej tradycji dotyczącej Dwunastu apostołów. Wydaje się, że nie. Ponadto trzeba przypuszczać, że zrozumiał on dokładnie intencję ziemskiego Jezusa, który, wybierając grupę Dwunastu z większego grona uczniów, ustanowił ją jako prakomórkę Kościoła. W grupie tej Jezus już za swego ziemskiego życia wyróżnił Kefasa. Wyróżnił go i po swoim zmartwychwstaniu, ukazując mu się niezależnie od grupy Dwunastu. Łukasz pod natchnieniem Ducha Świętego interpretuje podstawowe fakty, decydujące o istnieniu kolegium Dwunastu z Piotrem jako głową. Z tego wyprowadza dalsze wnioski, nie odbiegające bynajmniej od linii wytyczonej przez samego Jezusa i pierwotnej tradycji. Łukasz znał przecież osobiście Pawła, z którego doktryny mógł wiele zaczerpnąć. Miał do dyspozycji pewne źródła, o jakich informuje we wstępie do swojej ewangelii. W ewangelii tej zauważamy najwięcej partii jemu tylko właściwych (*Sondergut*), mimo że korzystał na pewno z Marka. Ponieważ wykorzystuje źródło Q lepiej niż Mt, należy przypuszczać, że miał dostęp także do niego. Musiało ono już być zredagowane w języku greckim (lub w ogóle w języku greckim), ponieważ Łukasz jako Grek nie znał języka aramejskiego, w którym, zdaniem Papiasza, była napisana *Ewangelia* Mateusza.

Łukasz mógł na podstawie źródeł i tradycji stworzyć dla swojej generacji obraz Kościoła, który najbardziej odpowiadał założeniom samego Jezusa. Jeśli więc Urząd Nauczycielski Kościoła realizuje dzisiaj w swojej zasadniczej strukturze wytyczne podane i sprecyzowane przez Łukasza, to, podobnie jak on, wiernie kontynuuje dzieło samego Jezusa.

ELEMENTY EKLEZJALNE W TEKSTACH USTANOWIENIA EUCHARYSTII

We współczesnych badaniach egzegetycznych nad tekstami ustanowienia Eucharystii bardzo dużo miejsca poświęca się problematyce literackiej. Badania te przeprowadzono, korzystając z metod: historii form, tradycji i redakcji. Celem tych badań było dotarcie do formy najpierwotniejszej, a nawet do słów samego Jezusa. Zajmowano się następnie przekazem tych form w tradycji pierwotnej przed utrwaleniem ich na piśmie; badano różne nurty tej tradycji i ich wpływ na przekaz słów Pana. Analizowano również wpływ ewangelistów-redaktorów, którzy interpretowali i utrwalali na piśmie słowa Jezusa. Pytano o motywy teologiczne ich retuszów redakcyjnych¹, mniej natomiast uwagi zwracano na wymiar historiozbowczy i eklezyjalny słów ustanowienia Eucharystii. Celem tego artykułu jest krótkie podsumowanie badań literackich ze szczególnym uwzględnieniem ich wkładu w problematykę *ipsissima verba et facta Jesu*. Chodzi mianowicie o to, czy na podstawie analiz literackich możemy dotrzeć do autentycznych słów i gestów Jezusa związanych z ustanowieniem Eucharystii (I). Następnie postaramy się odkryć elementy historiozbowcze i eklezyjalne tych słów i gestów Jezusa oraz zapytać, jakie miejsce i jaką rolę zajmuje ostatnia wieczerza w formacji Kościoła (II).

¹ Literatura na ten temat jest ogromna. Na szczególną uwagę zasługują jednak prace H. Schürmanna (*Die Paschamahlericht Lk 22,1-14. 15-18*. Münster 1953; *Der Einsetzungsbericht Lk 22,19-20*. Münster 1955; *Jesu Abschiedsrede Lk 22,21-38*. Münster 1957) i J. Jeremiasa (*Die Abendmahls Worte Jesu*. Göttingen 1967). W języku polskim problematykę literacką tekstów eucharystycznych omawia wnikliwie i krytycznie o. H. Langkammer: *Problem nowotestamentowych przekazów o ustanowieniu eucharystii*. W: *Ewangelia według św. Marka*. Poznań 1977 s. 391-396.

I. Charakterystyka słów i gestów ustanowienia Eucharystii

Słowa ustanowienia i wyjaśnienia Eucharystii zachowane zostały w pięciu miejscach Nowego Testamentu: 1 Kor 11,23-25; Łk 22,15-20², Mk 14,22-25; Mt 26,26-29; J 6,51 c. Porównując ze sobą te teksty, łatwo można dostrzec dwa podstawowe ich typy: sformułowanie Pawła, Łukasza i Jana (P—Łk—J) oraz sformułowanie Marka i Mateusza (Mk—Mt).

Między Pawłem a Łukaszem istnieją uderzające zbieżności. Do najważniejszych należą: 1. Jezus wziął chleb i odmówił dziękczynienie (*eucharistesas*, a nie *eulogesas* jak w formule Mk—Mt); 2. Bardzo zbliżone są co do treści słowa wypowiedziane nad chlebem i kielichem. Są tylko drobne zmiany stylistyczne. U Łukasza jedynie pełniejsza jest formuła ofiarnicza: „które za (*hyper*) was będzie wydane” (22,19). Paweł wyrazi to krócej: „za (*hyper*) was” (11,24). Występujący u obydwóch zwrot *hyper*, mający sens ofiarniczy, wskazuje na identyczność treści. Przy słowach nad kielichem tylko Łukasz dodaje: „która za was będzie wylana” (11,20). 3. Nakaz: „To czyńcie na moją pamiątkę” — znajduje się tylko u Łukasza (1 raz, 22,19) i u Pawła dwa razy (11,24.25). 4. W formule P—Łk ustanowienie Eucharystii miało miejsce „po wieczerzy” (1 Kor 11,25; Łk 22,20) i łączyło się wyraźnie ze śmiercią Jezusa (1 Kor 11,23; Łk 22,15)³. Ze zbieżności tych wynika, że relacje te zależne są od siebie lub pochodzą z tego samego źródła czy z tego samego kręgu tradycji. W badaniach współczesnych przeważa zdecydowanie pogląd, że obydwie formuły P—Łk wywodzą się z tej samej tradycji pierwotnej i zachowały w sobie najstarsze sformułowania eucharystyczne. Wskazuje na to szczególnie brak paralelizacji między słowami wypowiedzianymi nad chlebem i kielichem⁴. Jeżeli P—Łk pochodzą z tej samej tradycji, to musiała ona znaleźć swoje sformuło-

² Przyjmujemy jako autentyczną długą lekcję Łukasza (22,15-20). Lekcja ta bowiem potwierdzona jest przez papiirusy (P 75) oraz najstarsze i najlepsze kodeksy uncjalne: S, A, B, C, tłumaczenia i lekcjonarze. Wiersze 19 i 20 opuszcza tylko kodeks D (VI w.) i niektóre tłumaczenia starołacińskie i syryjskie. Tekst dłuższy jest powszechnie przyjmowany przez egzegetów współczesnych. Por. Jeremias. *Die Abendmahls Worte* s. 133-153; F. Gryglewicz. *Ewangelia według Świętego Łukasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Poznań 1974 s. 323.

³ Por. J. Drozd. *Ostatnia Wieczerza nową Paschą*. Katowice 1974 s. 123-125; A. Gerken. *Teologia Eucharystii*. Warszawa 1977 s. 14.

⁴ Por. Langkammer, jw. s. 392.

wanie wiele lat przed powstaniem *Pierwszego listu do Koryntian*. Najprawdopodobniej tradycja ta uformowała się w Antiochii w latach czterdziestych⁵. Choć *Ewangelia Łukasza* jest późniejsza od *Pierwszego listu do Koryntian*, to jednak Łukasz wierniej oddaje tę tradycję niż Paweł. Świadczy o tym choćby fakt dwukrotnego powtórzenia przez Pawła nakazu Jezusa: „To czyńcie na moją pamiątkę” (w. 24.25). Jest to wyraźna tendencja paralelizująca. W tradycji pierwotnej nakaz ten zapewne występował tylko jeden raz. Paweł wprowadził nakaz Jezusa po raz drugi, aby zharmonizować słowa wypowiedziane nad chlebem ze słowami wyjaśniającymi kielich⁶.

W ujęciach Mk i Mt jest również wiele zbieżności, które każą łączyć ze sobą te dwa ujęcia. Z ważniejszych analogii warto wspomnieć następujące: 1. Ujęcia te mają wyraźne zabarwienie semickie. Wskazuje na to tak terminologia, jak i niektóre zwroty: *eulogesas* (Mt 26,26; Mk 14,22), *peri pollon* (Mt 26,28; Mk 14,24), *diatheke* (Mt 26,28; Mk 14,24), *amen lego hymin* (Mk 14,25)⁷. Ujęcie Łukasza w porównaniu z Mk—Mt zdradza wyraźne tendencje do oczyszczania wypowiedzi z semityzmów⁸. 2. Słowa wypowiedziane nad chlebem są identyczne. Jedynie do słowa „bierzcie” (Mk 14,22) Mateusz dodaje „jedzcie” (Mt 26,26). 3. Słowa wypowiedziane nad kielichem zgodne są co do treści. Obydwaj ofiarniczy zwrot *hyper (peri)* łączą z kielichem⁹. Mateusz rozbudowuje go nieco, dodając: „na odpuszczenie grzechów” (Mt 26,27). Zabarwienie semickie ujęcia Mk—Mt, a szczególnie Marka, świadczyłoby o tym, że Marek swą relację o Eucharystii zaczerpnął najprawdopodobniej z tradycji jerozolimskiej¹⁰. Formuła ta była recytowana w czasie uczty eucharystycznej na zgromadzeniach wspólnoty. Relacja Mateusza jest zależna od relacji Marka; widać w niej pracę teologiczną i stylistyczną pierwszego ewangelisty. Kiedy uformowała się tradycja jerozolimska, którą wykorzystał Marek? Jest ona później-

⁵ Por. J. Betz. *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*. Bd. 2. Freiburg 1964 s. 10-19; Gerken, jw. s. 15.

⁶ Por. Gerken, jw. s. 15.

⁷ Por. J. Jeremias. *Neutestamentliche Theologie*. Erster Teil: *Die Verkündigung Jesu*. Gütersloh 1971 s. 274; Drozd, jw. s. 125-128.

⁸ Por. Jeremias. *Neutestamentliche Theologie* s. 274.

⁹ W grece biblijnej *peri* używane jest zamiast i w znaczeniu *hyper*. M. Zerwich, *Graecitas biblica exemplis illustratur*. Ed. 4. Roma 1960 s. 30.

¹⁰ Tak utrzymuje np. A. Gerken (jw. s. 15) na podstawie poważnych opracowań egzegetów współczesnych.

sza od antiocheńskiej, ale liczne semityzmy wskazują na jej starożytność¹¹.

Porównując ze sobą obydwie tradycje, dostrzegamy różnice, które źródło swoje miały w częstym używaniu liturgicznym (np. tendencja do paralelnego zestawienia słów wypowiedzianych nad chlebem i kielichem). Na pierwszy rzut oka najbardziej różnią się słowa wypowiedziane nad kielichem. W wersji Mk—Mt mowa jest o Krwi Przymierza, która będzie wylana, u P—Łk zaś mowa jest o Kielichu Nowego Przymierza w Krwi Jezusa. W ujęciu Mk—Mt nie ma nakazu powtarzania gestu i słów Jezusa. U Mk—Mt w słowach wypowiedzianych nad chlebem nie ma zwrotu ofiarniczego, który wyraźnie występuje u P—Łk. Mimo tych rozbieżności obydwie tradycje zgodne są co do substancji. Wspólny wątek tych wszystkich tekstów tak formułuje J. Jeremias¹²:

(Bierście:) to ciało (*soma, sarks*) moje
Krew moja przymierza
To
przymierze we Krwi mojej,
która [...] za (*hyper*) wielu.

Po zapoznaniu się z obydwoma tradycjami, po ich porównaniu ze sobą powstaje pytanie, czy na tej drodze można się zbliżyć do formuły pierwotnej, a nawet do słów i gestów Jezusa? Jest to pytanie bardzo trudne i do dziś będące przedmiotem badań egzegetycznych. Choć teksty eucharystyczne zachowane w Nowym Testamencie mają charakter liturgiczny, to jednak należy stwierdzić, że początek ich nie ma źródła w liturgii, lecz w historii, a konkretnie w historii samego Jezusa. Słowa te nie zostały stworzone przez wspólnotę dla celów liturgicznych, lecz sięgają ostatnich dni życia Jezusa historycznego¹³. Na potwierdzenie tego można dać wiele argumentów.

1. Jak wykazano wyżej, tradycja Łukaszowa — przynajmniej w swym wątku centralnym — sięga lat czterdziestych, a więc znana była już ok.

¹¹ Por. Jeremias. *Die Abendmahlsworte* s. 165-181.

¹² *Die Abendmahlsworte* s. 165; *Neutestamentliche Theologie* s. 274. Może właśnie te słowa stanowią *ipsissima verba Jesu*.

¹³ „Primär ist die Tendenz der Perikopen darauf gerichtet das letzte Mahl Jesu, das Stiftungsmahl «zu schildern» — Betz, jw. s. 20. Podobnego zdania jest J. Ernst (*Das Evangelium nach Lukas*. Regensburg 1977 s. 585): „Die synoptischen Einsetzungsberichte orientieren sich zwar am rituellen Mahlablauf in der Urgemeinde, aber ihr vorrangiges Interesse richtet sich auf dies, was Jesus selbst am Abend vor seinen Leiden getan hat”.

dziesięciu lat po śmierci Jezusa. W tak krótkim czasie „utworzenie nowego i tak ważnego obrzędu przez wspólnotę oraz jego udoskonalenie i rozpowszechnienie są wysoce nieprawdopodobne, wręcz niemożliwe”¹⁴.

2. Treść tej najpierwotniejszej formuły zawiera koloryt autentycznie żydowski. Chodzi tu przede wszystkim o odniesienie do Pieśni o Słudze Jahwe (Iz 53). Badania środowiska Jezusa wykazały, że „myśli o ekspiacyjnym działaniu śmierci odgrywają wielką rolę w myśleniu funkcjonującym w otoczeniu Jezusa”¹⁵. Dlatego genezę obrzędu eucharystycznego również historycznie należy odnieść do Jezusa.

3. U Marka i Łukasza, a więc u reprezentantów obydwu tradycji, relacja ustanowienia Eucharystii rozpoczyna się od *kai* (Mk 14,12; Łk 22,15). Jest to cechą specyficzną rozpoczynania poszczególnych perykop w historiografii żydowskiej. Ze zjawiskiem tym spotykamy się od *Księgi Rodzaju* aż do *Pierwszej księgi Machabejskiej*. Wskazywało by to na to, że początków tej perykopy trzeba szukać nie w liturgii, lecz w świadectwach historycznych¹⁶.

4. U tych samych ewangelistów brak jest podmiotu „Jezus”, co również wskazuje raczej na relację biograficzno-historyczną (w trzeciej osobie) niż na teksty liturgiczne.

5. Nie można również, jak słusznie zauważył J. Jeremias¹⁷, lekceważyć wypowiedzi Pawłowej: *parelabon apo tou Kyriou* (1 Kor 11,23). Czasownik *paralambanein* używany jest z *para* i z *apo*. Przyimek *para* wprowadza przekaziciela tradycji (*tradenta*), *apo* natomiast twórcę, inicjatora tej tradycji. Formuła Pawłowa z *apo* wskazuje wyraźnie, że Apostoł był przekonany, iż słowa ustanowienia Eucharystii, które przytacza, sięgają w prostej linii do samego Jezusa jako inicjatora. Siebie uważa jedynie za *tradenta*. Paweł mówiąc „od Pana”, nie wyraża w ten sposób bezpośredniego objawienia, lecz wykazuje, że słowa te, podobnie jak swoją Ewangelię, otrzymał z tradycji apostołskiej, którą teraz wiernie przekazuje. Nie tylko więc sam Paweł, ale również najstarsza tradycja apostołska, na której się opierał, była przeświad-

¹⁴ Por. Gerken, jw. s. 19.

¹⁵ Por. Jeremias. *Die Abendmahls Worte* s. 222; V. Taylor. *The origin of the Markus Passion-Sayings*. NTS 1:1954/55 s. 159-167; J. Kudasiwicz. *Rola Jeruzalem w Łukaszwowej sekcji podróży (9,51-19,27)*. RTK 16:1969 z. 1 s. 38.

¹⁶ Por. Jeremias. *Neutestamentliche Theologie* s. 275.

¹⁷ Tamże s. 275.

czona, że słowa ustanowienia Eucharystii pochodzą od samego Jezusa¹⁸.

Jaką formę miały te słowa w ustach samego Jezusa? Pomijając ujęcia skrajnie radykalne, które słowa i gesty ustanowienia Eucharystii przypisują wspólnocie popaschalnej¹⁹ lub wpływom helleńskim²⁰, poglądy egzegetów bardziej umiarkowanych też nie są jednolite. Najogólniej i nieco schematycznie poglądy te można by podzielić na dwie grupy.

Pierwsza ma charakter sceptyczny i minimalistyczny; według niej można najwyżej przyjąć, że Jezus w czasie wieczerzy wykonał pewne gesty i czynności, słowa natomiast wyjaśniające są tworem wspólnoty popaschalnej. W świetle funkcjonalistycznej interpretacji W. Marxena słowa ustanowienia Eucharystii mające charakter ontologiczny są po prostu zwykłymi wyjaśnieniami, dodanymi później przez wspólnotę do czynności Jezusa i do funkcji wieczerzy. Te wypowiedzi wspólnoty „do niczego nie zobowiązują”²¹. Choć w wywodach swych wspomina on świadectwo Pawła (1 Kor 11, 23-25), to jednak w rozumowaniu swoim nie uwzględnia odwołania się Apostoła do tradycji samego Jezusa. Nie wyjaśnia również tego, w jaki sposób Paweł, mając w Koryncie tylu przeciwników, mógł bez podstaw historycznych powoływać się na tradycję Jezusa. W r. 57, kiedy pisał ten list, informację jego można było łatwo sprawdzić²². Z egzegetów katolickich autentyczność słów Jezusa zakwestionował ostatnio H. Schürmann²³. Słowa ustanowienia, według niego, miały powstać dopiero po zmartwychwstaniu, w ścisłym jednak

¹⁸ Por. Drozd, jw. s. 131-135.

¹⁹ Tak teksty te interpretuje szkoła R. Bultmanna. Współcześnie zaś F. Feneberg w dziele *Christliche Passafeier und Abendmahl* (München 1971 s. 82-139). Relację o ostatniej wieczerzy uważa on za projekcję rozumienia samej siebie oraz wspólnotę na danym stopniu rozwoju jej świadomości. Pytania o Jezusa historycznego, o Jego słowa i czyny, według tego ujęcia, są mało ważne i wtórne. Zob. ocenę tego poglądu przez A. Gerkena (jw. s. 19 n.).

²⁰ Zdania H. Brauna (*Jesus Der Mann aus Nazareth und seine Zeit*. Stuttgart 1969 s. 50) obrzęd eucharystyczny wywodzi się ze zwyczajów hellenistycznych, z tzw. uczt urządzanych dla uczczenia pamięci zmarłych. Teza ta spotkała się ze słusznym sprzeciwem egzegetów katolickich i protestanckich. Zob. np. Jeremias. *Die Abendmahlsworte* s. 230 n.; F. Hahn. *Die alttestamentliche Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung*. „Evangelische Theologie” 27:1967 s. 342; Gerken, jw. s. 18.

²¹ W. Marxen. *Das Abendmahl als christologisches Problem*. Gütersloh 1965 s. 8-28.

²² Por. F. Neuenzeit. *Das Herrenmahl*. München 1960 s. 88; Gerken, jw. s. 19.

²³ *Jesu ureigener Tod*. Freiburg i. Br. 1975.

powiązaniu z gestami i czynnościami wykonanymi przez samego Jezusa przy ostatniej wieczerzy. Taka interpretacja słów ustanowienia Eucharystii jest nie do przyjęcia. Sprowadza ona bowiem Jezusa przy ostatniej wieczerzy, jak słusznie zauważa H. Langkammer, do roli niemowy²⁴. Jest ona również niezgodna ze stylem życia Jezusa, który nie tylko działał i wykonywał pewne czynności i gesty, lecz również nauczał. Jego słowa wyjaśniały sens Jego czynów, gestów i znaków. W życiu Jezusa można dostrzec przedziwne połączenie czynów i znaków ze słowami przepowiadania. Stanowiły one nierozzerwalną jedność, ponieważ objawiały tę samą rzeczywistość — przyjście królestwa Bożego (Mt 4,23; Mk 2,5-7; 3,22; J 2,12; 11,25)²⁵. W czasie ostatniej wieczerzy, podobnie jak w całym życiu, połączył Jezus czyn i gest ze słowem wyjaśniającym.

Druga interpretacja słów ustanowienia Eucharystii ma charakter pozytywny. Według tego ujęcia w czasie ostatniej wieczerzy Jezus nie tylko wykonał pewne gesty, lecz również wypowiedział słowa²⁶. Zwolennicy tej interpretacji różnią się jednak w dokładniejszym sprecyzowaniu tych słów. Jedni są zdania, że istotę tych słów oddają Mk 14,25 i Łk 22,16.18 oraz, że słowa te same w sobie nie zawierają ściślejszych motywów paschalnych²⁷. Wydaje się jednak, że bardziej uzasadniona jest ta interpretacja, która do autentycznych słów zalicza również słowa wyjaśniające, wypowiedziane nad chlebem i kielichem, wraz z rzeczownikiem *diatheke* oraz przynajmniej ze skróconą formą ofiarniczą (*hyper pollon*). Na potwierdzenie takiego rozumienia Jezusowych słów ustanowienia Eucharystii można przytoczyć wiele racji. a) Wypowiedzi te mają wyraźne cechy autentycznych słów Jezusa: formułę *amen* jako uroczyste wprowadzenie wypowiedzi Jezusa (Mk 14,25), *passivum theologicum* (Łk 22,16), wyrażenie „przyjście Królestwa Bożego” (Łk 22,18), predylekcję do porównań²⁸. b) G. Dalman wykazał przekonująco, że greckie słowa ustanowienia: „Moje ciało za was” i „Krew moja Przymierza” — choć nie mają orzeczenia, to jednak

²⁴ Langkammer, jw. s. 323.

²⁵ Por. J. Kudasiewicz. *Literacka i teologiczna problematyka cudów Jezusa*. W: *Warszawskie studia biblijne*. Pod red. J. Frankowskiego i B. Widły. Warszawa 1976 s. 92.

²⁶ Langkammer, jw. s. 396.

²⁷ Tamże s. 396.

²⁸ Por. Jeremias. *Neutestamentliche Theologie* s. 275.

możliwe są w języku aramejskim²⁹. Dlatego właśnie podał ich retransiację. c) Wreszcie gesty i słowa Jezusa są w pełni zrozumiałe w kontekście wieczerzy paschalnej. W świetle tradycji synoptycznej ostatnia wieczerza Jezusa miała charakter paschalny. Nie ma rzeczowych podstaw do kwestionowania tej tradycji. Choćby nawet opis samego posiłku Jezusa w ujęciu Mk—Mt nie zawierał bezpośrednich aluzji do jego charakteru paschalnego, to jednak okoliczności otaczające samą relację centralną przypominają jasno ucztę paschalną. Są to następujące okoliczności: sprawowanie uczyty w Świętym Mieście, a nie w Betanii; w porze wieczornej, a nie po południu; w pozycji leżącej, a nie siedząco; łamanie chleba nie na początku posiłku, lecz po pierwszym daniu (Mt 26,21-25; Mk 14,18-21); odśpiewanie *Hallel* na zakończenie (Mt 26,30; Mk 14,26)³⁰. Dlatego właśnie wielu współczesnych egzegetów opowiada się za charakterem paschalnym ostatniej wieczerzy Jezusa³¹. W czasie uczyty paschalnej, odprawianej zgodnie z rytuałem, ojciec rodziny — jako gospodarz uczyty — wykonywał pewne określone tradycją gesty oraz wypowiadał słowa. Do gestów tych należało łamanie chleba praśnego (tzw. macy) i rozdawanie uczestnikom oraz podawanie kielicha z winem. Jeśli chodzi o słowa, to gospodarz uczyty wymawiał błogosławieństwa oraz był zobowiązany wyjaśniać dzieciom sens rytów uczyty paschalnej (Wj 12,26 n; 13,8); wyjaśniał szczególny charakter tej uczyty oraz podawał rację, dlaczego używa się praśnego chleba, gorzkich ziół i pieczonego baranka³². W tym kontekście zrozumiałe są gesty i słowa Jezusa. Na ostatniej wieczerzy, jako na uczcie paschalnej, pełnił On rolę ojca rodziny, gospodarza domu. Był więc zobowiązany do wykonywania przepisanych rytuałem gestów oraz do wyjaśniania sensu uczyty i pokarmów. Wyjaśniające słowa Jezusa mieściły się więc w rycie uczyty paschalnej. Ten moment rytu wykorzy-

²⁹ G. Dalman. *Jesus — Jeschua*. Leipzig 1922 s. 146.

³⁰ Por. P. Benoit. *Opisy ustanowienia Eucharystii*. W: *Biblia dzisiaj*. Kraków 1969 s. 335.

³¹ Por. Jeremias. *Neutestamentliche Theologie* s. 276; tenże. *Die Abendmahlsworte* s. 9-82; Ernst, jw. s. 585 n.; Benoit, jw. s. 335; Drozd, jw. s. 81 n.; A. Gerken, (jw. s. 21) utrzymuje, że „prawdopodobnie była to uczta paschalna, a w każdym razie była czasowo i duchowo bardzo bliska wieczerzy paschalnej”.

³² Por. H. L. Strack, P. Billerbeck. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. 2 Aufl. Bd. 4. München 1962 s. 41-76, 611-639; J. Bonsirven. *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*. Roma 1955 s. 753 n. (Index); E. Galbiati. *L'Eucaristia nella Bibbia*. Milano 1969 s. 107.

stał Jezus, by ukazać sens swej ostatniej wieczerzy z uczniami³³. „Gesty obrzędu paschalnego zyskiwały pełny sens dzięki słowom ojca rodziny. Podczas ostatniej wieczerzy rolę ojca rodziny pełnił Jezus i Jego słowa muszą ujawniać nam intencje, w jakich podjął i przekształcił stary obrzęd”³⁴. Wyjaśniające słowa Jezusa wypowiedziane nad chlebem i kielichem wskazywały na nową chrześcijańską treść wieczerzy paschalnej.

II. Eklezjalny wymiar gestów i słów Jezusa

W słowach wypowiedzianych przy ostatniej wieczerzy Jezus wyraźnie nawiązał do Starego Testamentu: do żydowskiej wieczerzy paschalnej, do Przymierza synajskiego i do Pieśni o Słudze Jahwe. To świadome nawiązanie do Starego Testamentu wskazuje na to, że Jezus ostatniej wieczerzy z uczniami nadał sens historiozbawczy. Następnie to nawiązanie do Starego Przymierza uczy, że pełny sens tekstów eucharystycznych możemy odczytać dopiero w kontekście starotestamentalnej prehistorii. Spojrzenie na teksty ustanowienia Eucharystii w perspektywie tej prehistorii odkrywa dopiero ich wymiar historiozbawczy i eklezjalny.

1. Ostatnia wieczerza Jezusa z uczniami, jak już wykazano, miała charakter paschalny. Żeby więc zrozumieć Paschę Jezusa, należy ją zestawić z pierwszą ucztą paschalną w Egipcie (Wj 12,1-27). Zestawienie to jest ważne, ponieważ wskazuje na sens, jaki Jezus chciał nadać Eucharystii. Jest ona najpierw „nową Paschą”, realizującą w sobie istotne aspekty Paschy żydowskiej, podniesione jednak do poziomu zbawienia definitywnego. Pascha Nowego Przymierza realizuje w sposób doskonały cztery wymiary Paschy starotestamentalnej: a) Jest najpierw „pamiętką” wydarzenia zbawczego — śmierci i zmartwychwstania Chrystusa — tak jak Pascha żydowska była „pamiętką” wybawienia Izraela z niewoli egipskiej. b) Corocznie obchodzona Pascha żydowska aktualizowała wydarzenia zbawcze; uczestniczący w uczcie utożsamiali się z przodkami i byli przeświadczeni, że podobnie jak oni dostępują zbawienia. Eucharystia zaś realizuje zbawienie dokonane przez Chrystusa; wprowadza ona uczestników w dzieło

³³ Por. Jeremias. *Neutestamentliche Theologie* s. 276; Ernst, jw. s. 585.

³⁴ Por. Benoit, jw. 338.

zbawcze, dokonane raz dla wszystkich ludzi i czasów. c) Eucharystia, jako uczta paschalna, zawiera w sobie wymiar eschatologiczny; proklamuje i antycypuje przez zjednoczenie z Chrystusem doskonale i definitywne zbawienie wieczne. Zostało ono już zapoczątkowane przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa; jest jednak ciągle rzeczywistością, która „przychodzi”, która „ma przyjść” wtedy, gdy cały Kościół będzie z Chrystusem w chwale. „Królestwo Boże”, o którym mówi Jezus u Łukasza (22,16), w kontekście Eucharystii zawiera w sobie dwie perspektywy — eklezjalną i eschatologiczną. d) Eucharystia jest wręcz ofiarą. Wyraźny charakter ofiarniczy miała w Starym Testamencie ofiara baranka. W uczcie paschalnej Nowego Przymierza barankiem paschalnym jest Chrystus³⁵.

2. Do autentycznych słów Jezusa należy wyrażenie „przymierze” występujące w słowach nad kielichem w obydwu typach tradycji. Nie ma żadnych wątpliwości, które wzbraniałyby przyjąć to słowo jako *ipsissima vox Jesu*³⁶. Stąd też formuła: „to Krew moja przymierza” lub „To przymierze we Krwi mojej” jest wyraźnym nawiązaniem do słów Mojżesza wypowiedzianych w momencie zawierania przymierza na Synaju³⁷: „Oto krew przymierza, które Jahwe zawarł z wami” (Wj 24,6). Jezus przez wyraźną aluzję do Starego Przymierza i przez nazywanie swego przymierza nowym zaznacza, że ustanawia nową ekonomię w miejsce tej, której pośrednikiem był Mojżesz. Chrystus ustanawia Nowe Przymierze w czasie uczty — wieczerzy; zawarcie przymierza synajskiego również połączone było z uczta sakralną (Wj 24,3-8). Prorocy często łączyli ideę Nowego Przymierza z uczta mesjańską (Iz 25,6-12; 55,1-5; 65,12-14). Ostatnia wieczerza Chrystusa ukazuje się więc jako zapowiedziana w Starym Testamencie uczta mesjańska³⁸. Obok ołtarza, który symbolizował Jahwe, Mojżesz polecił ustawić dwanaście słupów kamiennych, które oznaczały dwanaście pokoleń Izraelskich, czyli cały Lud Boży. Następnie pokropił krwią ołtarz i lud. Być może pokropił owe dwanaście słupów kamiennych, które symbolizowały cały naród, dla podkreślenia ścisłej łączności narodu z Bogiem. W Nowym Przymierzu

³⁵ Por. Galbiati, jw. s. 110-112; Cz. Jakubiec. *Stare i Nowe Przymierze*. Warszawa 1961 s. 251.

³⁶ Por. Jeremias. *Die Abendmahlsworte* s. 186-189; Gerken, jw. s. 25

³⁷ Por. A. Feuillet. *Quelques thèmes majeurs du Nouveau Testament*. W: *Introduction à la Bible*. T. 2. Tournai 1959 s. 817.

³⁸ Por. J. Danielou. *Les repas de la Bible*. „La Maison Dieu” 1949 nr 18 s. 8-10.

Chrystus swą własną krew daje dwunastu Apostołom, którzy stanowią pierwociny nowego Izraela. Są oni nie tylko symbolami, lecz prawdziwymi „żywymi kamieniami”, położonymi jako fundament nowego ludu Bożego, czyli Kościoła (Ef 3,20; Ap 21,24), który jest ludem świętym i kapłańskim (1 P 2,5-9)³⁹. Apostołowie — żywe kamienie — nie zostają pokropieni krwią, lecz spożywają krew, ponieważ ich przynależność do ludu Bożego nie jest tylko zewnętrzna, lecz prawdziwie wewnętrzna. Wreszcie ofiary zwierząt Starego Przymierza zastępuje ofiara nowa, której krew realizuje skutecznie definitywną jedność między Bogiem i ludźmi. Tajemnica przymierza, czyli tajemnica wspólnoty Boga z ludźmi, osiąga swe ukoronowanie. W ten sposób Nowe Przymierze łączy się ściśle ze Starym, a równocześnie je przewyższa i doskonali: jego pośrednikiem jest bowiem nie Mojżesz, ale Jezus Chrystus; przypieczątowane zostało krwią nie zwierząt ofiarnych, lecz krwią samego Chrystusa. Przymierze Nowe, podobnie jak Stare, jest przede wszystkim darem Bożym i Jego łaską, nie jest jednak całkowicie pozbawione charakteru dwustronności. Implikuje bowiem obowiązki i zakłada nowy kult⁴⁰. Termin „przymierze” występuje również u proroków. Szczególne znaczenie ma tekst Jeremiasza (31,31-34). Nie jest wykluczone, że Jezus nawiązuje i do tych tekstów. Stwierdza mianowicie, że wypełnia się obietnica Nowego Przymierza. Przymierze to dokonuje się w krwi Chrystusa. Jest to język „ofiarniczy”. Jezus określa siebie jako ofiarę, jako eschatologicznego baranka paschalnego (1 Kor 5,7), którego śmierć ustanawia Nowe Przymierze, przygotowane typologicznie na Synaju (Wj 24,8) i zapowiedziane na czasy ostateczne przez proroków (Jer 31,31-34)⁴¹. Dzięki ofierze i krwi Jezusa dusze ludzkie zostaną oczyszczone z grzechów, serca przemienione przez dar Ducha Jahwe. Nawiązanie do Przymierza Starego ma wyraźnie wymiar eklezjalny. W czasie ostatniej wieczerzy zrodził się nowy lud Boży, zawarte zostało Nowe Przymierze⁴².

3. Do autentycznych słów Jezusa należy również formuła ofiarnicza „za wielu” (*hyper pollon*). Jest ona świadomym nawiązaniem do pieśni o Słudze Jahwe (Iz 52,13-53,12). Termin *polloi* występuje aż cztery

³⁹ Por. H. Schürmanni. *Jüngerkreis Jesu als Zeichen für Israel*. „Theologisches Jahrbuch” 1965 s. 300 n.

⁴⁰ Por. H. Kruze. *Novi Foederis hora natalis*. VD 57: 1959 s. 261, 323.

⁴¹ Por. Jeremias. *Neutestamentliche Theologie* s. 276.

⁴² Por. Drozd, jw. s. 149 n.

razy w Iz 52-53 w podobnym kontekście. Sługa daje swoje życie na ofiarę ekspiacyjną za „wielu”, w znaczeniu: „za wszystkich”. W ten sposób Chrystus wyraźnie nawiązuje do centralnej Pieśni o Słudze Jahwe, a mianowicie do idei śmierci jako ofiary zastępczej i ekspiacyjnej⁴³. Wyraźne nawiązanie do Pieśni o Słudze Jahwe wykazuje określenie: *to hyper hymon didomenon* (Łk 22,19; Iz 53,10 — LXX), które ma znaczenie ofiarnicze. Oznacza ono: „ofiarować samego siebie”, „ofiarować własną duszę”. W takim właśnie sensie występuje czasownik *didomi* w Iz 53. W ten sposób formuła ta łączy się ściśle ze śmiercią zbawczą Chrystusa. Wreszcie wyrażenie „na odpuszczenie grzechów” (Mt 26,28) jest wyraźną aluzją do ostatniej pieśni (Iz 53), gdzie cierpienia Sługi są spowodowane grzechami (53,5), które na Niego spadają, czyniąc Go jakby personifikacją samego grzechu (53,4.6), a w ten sposób sprowadzają uleczenie i spokój dla błądzących daleko od drogi Jahwe. Sługą przez swą ofiarę ekspiacyjną przynosi usprawiedliwienie narodom. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że Jezus Chrystus ustanawiając na ostatniej wieczerzy nowe przymierze, sam wyraźnie nawiązał do pieśni o Słudze Jahwe. Ofiara Chrystusa jest zatem ofiarą ekspiacyjną za grzechy, wypełnieniem zapowiedzi i figur Starego Testamentu. Śmierć Chrystusa i Eucharystia, która ściśle z nią się łączy, posiadają w świetle Pieśni wyraźny charakter ofiarniczy. W ten sposób Jezus Chrystus połączył istotnie dwie rzeczy: ustanowienie Nowego Przymierza oraz zbawienie i uwolnienie od grzechu. Z tej właśnie racji w Nowym Testamencie, podobnie jak w Starym, Przymierze Boga z ludzkością łączy się ściśle ze zbawieniem: nie ma bowiem zjednoczenia z Bogiem bez oczyszczenia i wyzwolenia z grzechów. Należy przy tym podkreślić, że to ciągle nawiązywanie w tak istotnym momencie do Starego Testamentu nie umniejsza wcale oryginalności ostatniej wieczerzy⁴⁴. Jezus stworzył ryt zupełnie nowy, w którym połączył razem wydarzenie zbawcze z elementem instytucjonalnym. Stary Testament przez swe przygotowanie pozwala tylko lepiej rozumieć prawdziwą

⁴³ Por. Jeremias. *Neutestamentliche Theologie* s. 276 n.; Gerken, jw. s. 27 n.; J. Giblet. *Jésus, Serviteur de Dieu*. „Lumière et Vie” 36:1958 s. 5-34; P. Massi. *Legame tra i racconti della cena e i carmi del Servo di Jahve*. „Rivista Biblica” 7:1953 s. 97-125; 19 5-207.

⁴⁴ Por. A. Feuillet. *Les grandes étapes de la fondation de l’Eglise*. ScE 11:1959 s. 14-20; A. Bovis. *La fondation de l’Eglise*. „Nouvelle revue théologique” 85:1963 s. 126; J. Kudasiewicz. *Lud Boży*. „Ateneum Kapłańskie” 68:1965 s. 285.

treść i wielkość tego wydarzenia. Właśnie w tekstach ustanowienia Eucharystii uwidoczni się najbardziej paradoks, który charakteryzuje relacje między obydwoma Testamentami: najbardziej oryginalna instytucja Jezusa łączy się bardzo ściśle z instytucjami Starego Testamentu: Przymierze Nowe łączy się ze Starym i staje się zrozumiałe w jego świetle.

*

Reasumując rozważania o charakterze eklezjalnym ostatniej wieczerzy, należy stwierdzić, że istotny wątek słów ustanowienia Eucharystii sięga samego Jezusa. Słowa te są zrozumiałe tylko w środowisku Jezusa. Potwierdzają to badania metodą historii form, tradycji i redakcji. Jezus Chrystus w gestach i słowach nawiązał świadomie do Starego Testamentu i zwyczajów żydowskich. W świetle tego nawiązania ostatnia wieczerza ukazuje się jako moment ustanowienia Nowego Przymierza i ukonstytuowanie się nowego ludu Bożego — Kościoła. Ostatnią wieczerzę trzeba jednak rozumieć jako antycypację ofiary Krzyża. Nowe Przymierze, podobnie jak Stare, miało swoją prehistorię i historię. Do prehistorii Nowego Przymierza należy zaliczyć: powołanie i formowanie Dwunastu, którzy mają być fundamentem nowego ludu Bożego; wybranie Piotra i danie mu władzy kluczy; uroczyste ogłoszenie klauzul Nowego Przymierza w Kazaniu na górze. Dopiero po takim przygotowaniu mogło nastąpić zawarcie przymierza. Jezus pośród Dwunastu to nowy Mojżesz, który ma dokonać nowego duchowego wyrwania z niewoli grzechu (Wj 24,4-8; Mk 14,14). Lud, jaki formuje, jest nowym Izraelem. Uczta w ujęciu biblijnym ma charakter społeczny i mesjański; tworzy ona wspólnotę, jest obrazem królestwa Bożego i prorockim znakiem uczestniczenia w dobrach eschatologicznych, obiecanych ludowi Bożemu. Słowa i gesty Jezusa mają więc charakter instytucjonalny, czyli formujący nową społeczność, oraz ekspiacyjny i zbawczy (Sługa Jahwe). Jezus połączył więc dwie istotne rzeczy: ustanowienie Nowego Przymierza i nowego Ludu ze zbawieniem i uwolnieniem od grzechu; inaczej mówiąc — element instytucjonalny połączył ściśle z wydarzeniem zbawczym. W ten sposób, podobnie jak na Synaju, również w czasie ostatniej wieczerzy przymierze i zbawienie zostały ściśle ze sobą złączone.

KS. ANTONI PACIOREK

ROLA PIOTRA W KOŚCIELE PIERWOTNYM

Wiadomości na ten temat czerpiemy głównie z ksiąg NT. Niemate usługi mogą także oddać niektóre pozabiblijne pisma, a mianowicie te, które powstały mniej więcej w tym samym okresie, co i najpóźniejsze nowotestamentalne świadectwa. Nie poszerzają one wprawdzie wydatnie naszej wiedzy o historycznym Piotrze, niemniej pomagają lepiej zrozumieć niektóre nowotestamentalne wypowiedzi¹. Tutaj ograniczymy się tylko do nowotestamentalnych źródeł.

Widząc w księgach NT m.in. źródło wiadomości o znaczeniu Piotra w pierwotnym Kościele, należy wziąć pod uwagę ich specyficzny charakter. Pamiętać mianowicie należy, iż w konkretnym wypadku opowiadanie o Piotrze może być transpozycją popaschalnej sytuacji Piotra na okres publicznego działania Jezusa. Stąd też należy się strzec traktowania *Dziejów Apostolskich* oraz *Listów* jako czysto historycznych źródeł wiadomości na temat pozycji Piotra w pierwotnym Kościele, zaś *Ewangelii* jako źródeł informacji o Piotrze z czasów publicznej działalności Jezusa. Takie traktowanie jest słuszne jedynie wówczas, kiedy się przyjmie, iż niektóre epizody *Ewangelii*, choć umieszczone w kontekście przedpaschalnym informować mogą o pozycji Piotra w pierwotnej gminie. Oczywiście nie trzeba wykazywać, jak trudno jest w konkretnym wypadku oddzielić obydwie te warstwy.

I wreszcie ostatnia uwaga. Mówiąc o roli Piotra w pierwotnym Kościele, wyróżnić należy dwie grupy świadectw. Pierwsza obejmuje

¹ Tak np. NT nie informuje o śmierci Piotra ani o jego pobycie w Rzymie. Dzięki 1 Kl 5, 1-6,1 oraz Ign. Rzym. 4,3 bardziej rozumiała staje się nowotestamentalna aluzja do męczeńskiej śmierci Piotra (J 21, 18-19 1 P 5, 1) czy też do jego pobytu w Rzymie (1 P 5, 13).

informacje o działalności Piotra, druga zaś tyczy teologicznej refleksji nad rolą i zadaniami Piotra w Kościele. Autorem owej refleksji jest gmina pierwotna. Również i w tym wypadku zbyt dużą jest rzeczą przekonywać, jak bardzo owe warstwy z sobą się wzajemnie oraz z jak wielką ostrożnością można i należy je oddzielać.

Ta ostatnia uwaga wyznacza plan niniejszego artykułu, który jest zresztą zaledwie zarysowaniem problemu. Chcąc wskazać na rolę Piotra w pierwotnym Kościele, wypada najpierw ukazać warstwę informacji o działalności Piotra, a następnie warstwę refleksji nad rolą i zadaniem Piotra w Kościele.

1. Piotr w pierwotnym Kościele

Jest znany wśród pierwszych chrześcijan pod imieniem Kefas.

Według zgodnej opinii egzegetów imię to nadał Szymonowi Jezus. Powstaje tylko pytanie, czy Apostoł otrzymał je po Zmartwychwstaniu, czy też jeszcze za czasów publicznej działalności Jezusa. Większość egzegetów skłania się ku drugiemu rozwiązaniu. Ponieważ jednak ewangeliści w różnych kontekstach zamieszczają wydarzenie nadania imienia, dlatego niełatwo powiedzieć, kiedy Jezus nadał takie imię Piotrowi. Według Marka nastąpić to miało z okazji powołania Dwunastu i wezwania ich do podjęcia działalności misjonarskiej (Mk 3,6). Mateusz informuje, iż nadanie imienia było nagrodą i odpowiedzią na Szymonowe wyznanie bóstwa i mesjaństwa Jezusa (Mt 16,18). Ewangelista Jan wydarzenie to łączy z pierwszym spotkaniem Jezusa i Piotra (J 1, 42).

Jakikolwiek byłby bezpośredni kontekst nadania imienia, pewną jest rzeczą, iż otrzymawszy je, apostoł Szymon wkroczył w szeregi ludzi, którym Bóg zmienił imiona na znak nałożenia specjalnego zadania³. Pierwotny Kościół coraz lepiej rozumiał symbolikę imienia i równocześnie coraz bardziej zdawał sobie sprawę z fundamentalnej roli Piotra we wspólnocie.

Jest pierwszym (najważniejszym?) świadkiem zmartwychwstania Jezusa.

Najbardziej pierwotna tradycja zawiera formułę głoszącą ukazanie

² J 1, 42; Mt 16, 18; 1 Kor 3, 22; Ga 2, 9.

³ Por. Rodz. 17, 5 (Abraham), 17 15 (Sara), 32, 29 (Jakub), Sdz 6,7 (Gedeon).

się zmartwychwstałego Chrystusa Piotrowi: „Chrystus [...] ukazał się Kefasowi, a potem Dwunastu. Później zjawił się więcej niż pięciuset braciom [...] potem ukazał się Jakubowi, później wszystkim apostołom” (1 Kor 15, 3 nn.). Istnieje powszechna zgoda egzegetów, iż Paweł posługuje się w tym wypadku pierwotną formułą kerygmatyczną: Chrystus umarł za nasze grzechy, według Pisma, został pogrzebany i zmartwychwstał trzeciego dnia, według Pisma, i ukazał się⁴. Uczeń nie są jednak zgodni, gdzie kończy się przedpawłowa formuła. W każdym razie nawet jeżeli istotnie Paweł dodał imiona, zaczerpnąć je musiał z wczesnej tradycji informującej o tych spośród chrześcijan, którym ukazał się Zmartwychwstały Jezus. Ewangelista nie relacjonują owego ukazania się Piotrowi, miało jednak ono w apostołskim kerygmacie ustaloną pozycję. Jeśli nawet nie było istotnie pierwsze, to z całą pewnością najważniejsze, tj. było podstawowym argumentem dla wiary pierwotnego Kościoła⁵.

Piotr zajmował kierownicze stanowisko w jerozolimskiej wspólnotie Kościoła.

Szczególny autorytet gminy jerozolimskiej wynikał z kilku powodów. Przede wszystkim Jerozolima uznawana była przez Żydów za święte miasto zarówno w historii, jak i w mającej nastąpić eschatologii (Iz 2,2-3). Takie przekonanie podzielali również pierwsi chrześcijanie. Zresztą było to miasto, w którym Jezus został ukrzyżowany i zmartwychwstał⁶. Poza tym — według Dz oraz J 20 — objawienia zmartwychwstałego Jezusa miały miejsce w Jerozolimie. Tam też, jak powszechnie się przyjmuje, istniało największe skupisko chrześcijan w pierwszych dziesięcioleciach istnienia Kościoła⁷.

Jest rzeczą niewątpliwą, iż w Kościele jerozolimskim czołową rolę odgrywał św. Piotr. Świadczą o tym zarówno *Dzieje Apostolskie*, jak i

⁴ Por. R. H. Fuller. *The Formation of the Resurrection Narratives*. New York 1971.

⁵ Nie rozstrzygamy tutaj kwestii, czy chronologicznie pierwsze było ukazanie się Zmartwychwstałego niewiastom czy Piotrowi. W każdym razie ukazanie się Piotrowi, nie zaś niewiastom, stało się fundamentem kerygmatu apostołskiego.

⁶ Według czwartej *Ewangelii* działalność publiczną Jezusa odbywa się głównie w Jerozolimie.

⁷ Chociaż egzegeci (E. Lohmeyer. *Galilee and Jerusalem*. Göttingen 1935; L. E. Elliot-Binns. *Galilean Christianity*. SBT 16:1956) sądzą, iż gminę jerozolimską wyprzedzała w tym względzie wspólnota chrześcijan w Galilei.

Listy Pawła (zwłaszcza Listy do Galatów). Powstaje jednak pytanie o naturę owego przełożenia: czy miało charakter uniwersalny, czy też tylko lokalny? Czy był to prymat czasowy, czy też trwały? Odpowiedź na te pytania winna znajdować się w *Dziejach* oraz *Listach*. Tymczasem *Dzieje* — jak wiadomo — nie są zapisem historii, lecz raczej teologią historii, stąd i wypowiedzi tam się znajdujące na temat Piotra nie są jednoznaczne. Z kolei informacje zaczerpnięte z *Listów* Pawła, pochodzące z kontekstu polemicznego, także dopuszczają różnorodność interpretacji. W konsekwencji egzegeci podają trzy warianty sprawowania władzy przez Piotra:

1. Piotr i Jedenastu nie byli nigdy lokalnymi kierownikami gminy, lecz podejmowali działalność z założenia uniwersalną. Lokalnych zwierzchników dostarczała sama, zresztą bardzo już liczna, wspólnota. Pierwszym lokalnym zwierzchnikiem był Jakub. Autorytet Jakuba obejmował jedynie Kościół jerozolimski, chociaż imię znane było szeroko z powodu pokrewieństwa z Jezusem.

2. Piotr był lokalnym zwierzchnikiem gminy. Gdy opuścił Jerozolimę, władzę przejął Jakub. Jednakże ani jeden, ani drugi nie sprawował władzy o zasięgu uniwersalnym.

3. Piotr posiadał początkowo prymat, który następnie przeszedł na Jakuba.

Egzegeci katoliccy są przekonani, iż wystarczająco dużo przemawia za interpretacją pierwszą. Dwie następne są reprezentowane przez protestantów, odrzucających prymat papieża.

Piotr podejmował szeroką działalność misjonarską.

Kolejnym niezaprzeczalnym faktem była misjonarska działalność Piotra. Obejmował nią głównie Żydów, lecz także pogan. Łukasz zwłaszcza przedstawia Piotra jako inauguratora misji wśród pogan⁸. Wprawdzie historia z Korneliuszem wydaje się być umyślnie rozbudowana (Dz 10-11), bo także Filip działał w Samarii wśród nie-Izraelitów i nie wiadomo, czy „bojący się Boga” Korneliusz nie miał już wcześniej związków z judaizmem. Fakt taki jednak musiał mieć miejsce, a przypomniano sobie o nim i szczególnie wspomniano wówczas, gdy

⁸ Pewną aluzję do łagodnego stanowiska Piotra w sprawie zachowywania przepisów Mojżeszowych dotyczących pokarmów odnajdujemy w Mt 15, 15, gdzie Jezus wyjaśnia Piotrowi, iż pokarm nie czyni człowieka nieczystym.

problem przyjmowania pogan do Kościoła stanął w całej swej ostrości. O działalności Piotra wśród pogan wspominają także św. Paweł (1 Kor 1, 12) i św. Piotr (1 P 1, 1). Działalność wśród obrzezanych znalazła szczególne uznanie w *Liście do Galatów*.

2. Piotr w teologicznej refleksji pierwotnego Kościoła

Starając się dostrzec znaczenie Piotra w pierwotnym Kościele, nie wystarczy zgromadzić wszystkie fakty wskazujące i uzasadniające jego rzeczywistą sytuację. Oprócz bowiem informacji o zdarzeniach NT zawiera — jak wspomnieliśmy wcześniej — warstwę refleksji teologicznej nad zadaniami Piotra w chrześcijańskiej wspólnoty. Owa refleksja doprowadziła do wytworzenia obrazów, czyli jakby sposobów rozumienia roli Piotra w Kościele pierwotnym. Przedstawimy je obecnie w zarysie.

Ponieważ Piotr należał do najbardziej znanych misjonarzy w pierwotnym Kościele i prawdopodobnie dlatego, że z zawodu był rybakiem, bardzo wcześnie pojawił się we wspólnoty obraz Piotra — rybaka (dusz). U Łukasza zapowiedź stania się rybakiem ludzi skierowana jest do Piotra (Łk 5,1), podczas gdy u Marka (16, 15) odnosi się ona do Dwunastu. Podobnie w *Ewangelii Jana* (21) Szymon Piotr przedstawiony jest jako ten, który inicjuje i kieruje połowem. W ogóle obydwie opisy połowu (Łk 5 oraz J 21) zdradzają duże podobieństwa. Oto najważniejsze z nich:

- bezskuteczna praca Apostołów na jeziorze;
- Jezus wzywa do ponowienia wysiłku;
- w wyniku podjętej na nowo pracy następuje obfity połów;
- naprężone sieci ledwo utrzymują ciężar;
- reakcja Szymona Piotra;
- Jezus nazywany jest Panem;
- inni rybacy pracują w milczeniu (oprócz Piotra);
- wśród rybaków wymienieni są synowie Zebedeusza.

Powyższe podobieństwa nasuwają przypuszczenie, iż mamy tu do czynienia z jednym i tym samym wydarzeniem, choć zamieszczonym w różnych kontekstach⁹. Opis wydarzenia u obydwóch ewangelistów nosi

⁹ Możliwość wzajemnej zależności opowiadań z powodu różnic w słownictwie wykluczona. Por. *Peter in the New Testament*. Ed. R. E. Brown, K. P. Donfried, J. Reumann. New York 1973 s. 117.

wyraźne ślady refleksji gminy pierwotnej uznającej Piotra za organizatora działalności misyjnej.

O ile pierwsza część rozdz. 21 z *Ewangelii* Jana ukazuje Piotra jako rybaka, o tyle druga część tego samego rozdziału mówi o nim jako pasterzu. W ten sposób gmina ukazywała, kim jest dla niej Piotr. Był to zapewne nieco późniejszy okres Kościoła, w którym oprócz problemu prowadzenia misji wyrastał także problem prowadzenia i kierowania Kościołem. Pojawiła się potrzeba strzeżenia wiary, obrony przed błędami itp. Piotr został wówczas rozumiany jako pasterz i wzór pasterzy (1 P 5), który życie oddaje za owoce (J 10, 11). Jako pasterz był obdarzony władzą wiązania i rozwiązywania (Mt 16, 10).

Z obrazem pasterza łączy się sposób rozumienia Piotra jako tego, kto otrzymuje szczególne objawienie Boże¹⁰. Prawdopodobnie podstawą takiego rozumienia było wielkanocne ukazanie się Jezusa Piotrowi. W każdym razie NT podkreśla szczególnie fakt objawień, wywodząc stąd jego nauczycielski autorytet (2 P 1, 19). Należał więc Piotr do tych spośród apostołów, którzy oglądali przemienionego Jezusa (Mk 9, 2 nn. i paralele). Dzięki wiedzy uzyskanej w szczególny sposób Piotr mógł stwierdzić fałszywość opowiadań Ananiasza i Safiry (Dz 5, 1 nn.). Dzięki widzeniom mógł podjąć decyzję przyjęcia Korneliusza (Dz 10, 9-16). Dzięki nim także mógł udzielać nie skazanych błędem pouczeń (2 P 1, 20-21) oraz korygować błędne interpretacje wypowiedzi innych apostołów (2 P 3, 15-16).

Piotr był także w pierwotnym Kościele uważany za pierwszego wyznawcę prawdziwej wiary. Źródłem dla takiego obrazu Apostoła szukać należy jeszcze w czasie publicznej działalności Jezusa. Był on wówczas głosem Apostołów (Mt 16, 16 nn., J 6, 66-68), a w pierwotnym Kościele jest nadal wyrazicielem wiary Apostołów. W ten sposób staje się dla wierzących skałą.

¹⁰ Temat bardzo chętnie podejmowany przez literaturę apokryficzną Nowego Testamentu.

U PROGU UNIWERSALIZMU KOŚCIOŁA
ROLA PERYKOPY O CHRZCIE PIERWSZYCH POGAN
(DZ 10, 1-11, 18)
W HISTORIOZBAWCZEJ PERSPEKTYWIE ŁUKASZA

Powrót do źródeł — tendencja, do której zintensyfikowania we współczesnej teologii przyczynił się w znacznym stopniu Sobór Watykański II, decyduje w dużej mierze o potrzebie bliższego poznania działalności i problemów Kościoła apostołskiego. Obfitego materiału w tym względzie dostarcza m.in. studium *Dziejów Apostolskich*. Dzieło to bowiem, omawiając rozszerzanie się Ewangelii od Jerozolimy aż do centrum ówczesnego świata — Rzymu, ukazuje zarazem tworzenie się, rozwój i życie pierwszych wspólnot chrześcijańskich.

Przenikanie Chrystusowej nauki do coraz dalszych kręgów mieszkańców basenu Morza Śródziemnego ześrodkował Łukasz, autor *Dziejów*, wokół dwu apostołów: Piotra i Pawła. Zanim jednak Paweł rozpoczął pracę ewangelizacyjną, nakierowaną przede wszystkim ku poganom, Piotr stał się protagonistą wydarzenia, które można bez wahania uznać za próg uniwersalizmu Kościoła. Chodzi tu o udzielenie chrztu setnikowi rzymskiemu Korneliuszowi oraz jego bliskim w Cezarei Palestyńskiej (Dz 10, 1-11, 18).

I

Do relacji o tym fakcie przywiązuje Łukasz wielką wagę. Taki wniosek nasuwa się, jeżeli się ją rozpatruje na tle całości *Dziejów*. Autor bowiem poświęca jej aż 74 wiersze: 10, 1-48; 11, 1-18; 15, 7-9; 15, 14-18, podczas gdy np. zesłanie Ducha Świętego ogranicza tylko do 41 wierszy (2, 1-41). Niezwyczajna długość opowiadania ma jednak swoje znaczenie, gdyż nie pozwala czytelnikowi przejść obojętnie dalej, lecz

zatrzymuje i skłania do zastanowienia się. Temu samemu celowi służy również powtarzanie niektórych elementów. Autor stosuje ten sposób wówczas, gdy mu zależy na podkreśleniu jakiegoś zdarzenia. I tak w omawianym tekście czterokrotnie jest wzmiankowana wizja Korneliusza (10, 1-8. 22. 30-32; 11, 13 n.), dwukrotnie zaś widzenie Piotra (10, 9-16; 11, 5-10). Natrafia się również na powtórzenia niektórych drobnych szczegółów, np. cztery razy przypomina Łukasz, że Korneliusz jest człowiekiem pobożnym (10, 2. 4. 22. 30), trzykrotnie wspomina o Joppie, jako miejscu pobytu Piotra (10, 5. 17 n., 32) itp. To wszystko podkreśla doniosłość tego, co miało miejsce w Cezarei.

II

Mieszkająca w tym mieście ludność była tylko w połowie pochodzenia żydowskiego, pozostałą część stanowili pogańscy przybysze. Na tym tle pojawia się postać Korneliusza, oficera wojskowego, człowieka bliskiego judaizmowi, chociaż z punktu widzenia religii Mojżeszowej jeszcze poganina¹. Nie przyjął on bowiem obrzezania. Należał jednak wraz z całą rodziną do tzw. „pobożnych i bojących się Boga” pogan (10, 2). Stanowili tę grupę ludzie uznający Jahwe za jedynego Boga i wypełniający wiele przepisów rytualnych. Korneliusz przywiązywał ponadto duże znaczenie do modlitwy oraz rozdawania jałmużny (10, 2. 4. 30 n.). Kiedyś właśnie podczas takiej modlitwy zobaczył anioła. W Starym Testamencie postać ta oznaczała albo samego Jahwe, albo Jego posłańca, z tym że jej pojawienie się dotyczyło zbawczej opieki nad Izraelem (np. Rdz 16, 7-12; 22, 11-18; Sdz 2, 1-5; 6, 11 n.; 2 Krl 1, 3. 15). Tę ideę przejął Nowy Testament. Ukazanie się zatem anioła kryło w sobie zapowiedź zbawczego działania Boga wobec Korneliusza, jego krewnych oraz przyjaciół². Wiązało się ono w tym wypadku z osobą Piotra, przebywającego wówczas w Joppie. Stąd też anioł polecił setnikowi sprowadzić go do swego domu.

¹ Zdecydowana większość komentatorów uznaje Korneliusza za poganina. R. Michiels (*La Conception lucanienne de la conversion*. EThL 41:1965 s. 49) określa go jako poganina w sensie etnicznym, natomiast nie w sensie religijnym. Jednak w oczach Żyda — a taki jest punkt widzenia Piotra — jest to poganin. Por. K. Romaniuk. „*Bogobojni*” w *Nowym Testamencie*. RTK 11:1964 z. 1 s. 81.

² W. Bieder. *Zum Problem religion-christlicher Glaube*. ThZ 15:1959 s. 435 n.

Widzenie Korneliusza było jego osobistym przeżyciem i w zasadzie tylko na nim spoczywał obowiązek posłuszeństwa wobec poznanej woli Boga. Spełnił go też, wysyłając natychmiast swych ludzi w celu odnalezienia i zaproszenia apostoła do Cezarei. Dla tego ostatniego jednak plany Boże nie posiadały takiej oczywistości, jak dla setnika. Musiał zatem zostać przygotowany na czekające go zadanie. Takie przygotowanie nastąpiło dzięki doznanej wizji. Ekstazy uniesienie bowiem dało przeżywającemu nowe poznanie, nową wiedzę oraz umocniło go w przekonaniu, że to wszystko posiada swoją podstawę w działaniu mocy nadprzyrodzonych.

W wypadku wizji Piotra Boże pochodzenie zjawiska uzyskało dodatkowe potwierdzenie w otwartym niebie. Te momenty posiadają szczególne znaczenie z uwagi na doniosłość rozstrzygnięcia, jakie padnie z ust apostoła, gdyż będzie się ono opierało na autorytecie samego Boga.

Z otwartego nieba opuściło się ku apostołowi naczynie, mające kształt wielkiej chusty, wypełnione różnego rodzaju zwierzętami. Towarzyszący widzeniu głos nakazał Piotrowi przygotować sobie z tych zwierząt pokarm. Głos ten pochodził od Boga. Apostoł jednak nie chciał spełnić polecenia, argumentując, że jako prawowierny Żyd nigdy dotychczas nie spożywał czegokolwiek zabronionego prawem. Ten sam jednak głos rozwiązał Piotrową trudność: „To, co Bóg uznał za prawnie czyste, ty nie [uwważaj] za nieczyste” (10, 15); znaczy to, że Bóg może nakładać na człowieka pewne zobowiązania, ale może też je zawieszać. Dane wyjaśnienie ma charakter ogólny i stąd posiada kapitalną wartość, gdyż zakres jego stosowania nie ogranicza się tylko do pokarmów. Trzykrotne powtórzenie polecenia i rozstrzygnięcia podkreśla wagę wydarzenia³.

Piotr nie znał jeszcze pełnego znaczenia i zastosowania wizji. Tak bardzo go jednak zafrapowała, że zastanawiając się nad nią, stracił niemal kontakt z otoczeniem. Wskutek tego nie usłyszał wołania ludzi Korneliusza, którzy, rozpytując o niego, zatrzymali się przed miejscem jego zamieszkania. W ten sposób niejako otwiera się pole do działania Ducha Świętego. On też przerwał głębokie zamyślenie Apostoła, zwrócił uwagę na poszukujących go mężczyzn, wreszcie polecił spotkać się z nimi i następnie udać się do Cezarei. Postawione Piotrowi zadanie

³ Por. E. Jacquier. *Les Actes des Apôtres*. Ed. 2. Paris 1926 s. 319.

wcale nie było łatwe, gdyż miał podjąć bliższy kontakt z poganami, prawowierni zaś Izraelici nie chcieli mieć z nimi nic do czynienia. Tym bardziej więc trzeba było takiej interwencji. Ale też dzięki niej, a zwłaszcza dzięki słowom Ducha Bożego: to „ja ich posłałem” (10, 20), apostoł miał świadomość, że przyjęcie wysłanników Korneliusza i udanie się z nimi do Cezarei jest wypełnieniem powierzonej mu przez Boga misji. W akcie przyjęcia tych ludzi kryje się już zapowiedź tej decyzji, jaką Piotr będzie musiał wkrótce podjąć.

Korneliusz tymczasem oczekiwał niecierpliwie zaproszonego gościa. Przygotował się na przyszłe spotkanie, zwołując do swego domu krewnych oraz bliskich przyjaciół, aby z jeszcze większą czcią móc powitać nieznanego Izraelitę. W ten sposób została zgromadzona grupa pogan, którzy mieli wysłuchać zbawczego orędzia Apostoła i stać się załącznikiem gminy chrześcijańskiej.

Piotr po wejściu zauważył zebranych. Sytuacja, w jakiej się znalazł, wymagała wyjaśnienia, ponieważ on jako Żyd wyraził zgodę na spotkanie z poganami. To zaś wiązało się z zanieczyszczeniem rytualnym, które zaciągało się przez samo wejście do domu nieżydowskiego, a zwłaszcza przez przyjmowanie i spożywanie tam pokarmów. W tym stanie rzeczy apostoł musiał zabrać głos. W swym powitalnym przemówieniu zaznaczył więc, że jego przybycie do Cezarei i wejście do domu pogańskiego zostały podyktowane interwencją samego Boga. Miał zaś w tym wypadku na uwadze nie tylko przeżyta wizję, ale i otrzymane polecenie Ducha Świętego. Piotr wytłumaczył następnie, że dzięki słowom usłyszonym podczas widzenia rozumiał, że nie może dzielić ludzi na czystych i nieczystych, że zatem wszyscy są równouprawnieni, gdy chodzi o dzieło zbawcze⁴.

W imieniu własnym i zebranych wyraził gospodarz radość z przybycia gościa, poinformował, jak do tego doszło, iż go zaprosił, oraz zadeklarował pełną gotowość przyjęcia za jego pośrednictwem Bożego posłannictwa. Wobec takiej postawy rozpoczął Piotr nauczanie o zasadniczych prawdach chrześcijaństwa. Na wstępie podkreślił, że poprzednie wydarzenia otwały mu oczy na właściwe rozumienie tekstu Pwt 10, 17, iż „Bóg nie jest stronniczy” (10, 34). Użyte tutaj *prosopolempes* oddaje plastycznie życzliwość Boga-sędziego, który uważnie i z dobrocią, lecz sprawiedliwie zwraca się ku oskarżonemu.

⁴ Por. A. Wikenhauser. *Die Apostelgeschichte*. 4. Aufl. Regensburg 1961 s. 120.

Tak też traktuje on wszystkie narody i wszystkich ludzi, nie wiążąc już swego objawienia oraz działania wyłącznie z Izraelem. Zbawcza wola Boża, przekazana w Jezusie Chrystusie, dotyczy zatem w równej mierze Żydów i pogan⁵. Bóg przyjmuje jednak człowieka, jeżeli postępuje on sprawiedliwie i trwa blisko Niego (10, 35). Ta wypowiedź Piotra uogólniła jednostkowy wypadek Korneliusza i stworzyła zasadę, że każdy człowiek spełniający określone warunki, podobnie jak je spełnił pogański setnik, ma prawo uczestnictwa w Bożym zbawieniu⁶. Stanowi ona poza tym rozstrzygnięcie bardzo ważne dla pierwotnego Kościoła, rozstrzygnięcie podjęte przez Apostoła cieszącego się ogromnym autorytetem w owym Kościele.

Pod koniec przemówienia Piotrowego zstąpił nieoczekiwanie na wszystkich zgromadzonych pogan Duch Święty. Ten sam dar, który ogarnął swoją mocą zebranych w dniu Pięćdziesiątnicy uczniów Jezusa (Dz 2, 4), którego następnie udzielano przez włożenie rąk (Dz 8, 17), teraz stał się udziałem nieobrzezanych i nieochrzczonych. W ten sposób Bóg jeszcze raz potwierdził słusność postępowania Apostoła.

On zaś, oglądając niezwykle skutki działania tego Ducha, nakazał niezwłocznie ochrzcić zebranych ludzi. Decyzja ta była równoznaczna z wprowadzeniem ich zewnętrznie i oficjalnie do społeczności Kościoła. Od tego też momentu będą wchodzić w jej skład obok dawnych żydów dawni poganie, a o przynależności do niej będzie decydować jedynie wiara i przyjęcie chrztu⁷. Apostoł zatem dokonał zasadniczej zmiany w dotychczasowej strukturze pierwotnej gminy. Była to zresztą konsekwencja wcześniej zajętego stanowiska. Fakt zstąpienia Ducha Świętego i udzielenie chrztu zaakcentowały jedynie zewnętrznie słusność rozstrzygnięcia, że Bóg „przyjmuje z każdego narodu bojącego się go i czyniącego sprawiedliwość” (10, 35). W tym kontekście swoją wymowę posiada też pozostanie Apostoła wśród niedawnych pogan, spowodowane ich usilną prośbą. Zaświadczył on w ten sposób swoją postawą, że uważa ich za pełnoprawnych wyznawców Jezusa, czyli za „czystych”⁸.

Takie postawienie sprawy wzbudziło jednak niepokój, a nawet

⁵ Por. W. Hillmann. *Grundzüge der urkirchlichen Glaubensverkündigung*. WiWeI 20:1957 s. 171; H. W. Beyer. *Die Apostelgeschichte*. 8 Aufl. Berlin 1959 s. 69.

⁶ Por. Bieder, jw. s. 436.

⁷ Por. J. Cantinat. *Les Actes des Apôtres*. Tours 1966 s. 86 n.

⁸ E. Haenchen. *Die Apostelgeschichte*. 10 Aufl. Göttingen 1956 s. 306.

protest w gminie jerozolimskiej, związanej jeszcze ściśle ze świątynią. Wyrazem tego był zarzut postawiony Piotrowi, iż wszedł w kontakt z poganami (11, 3). Dopiero po dokładnym zreferowaniu przez niego przebiegu wydarzenia, ze szczególnym zaznaczeniem momentów Bożej interwencji (11, 5-9. 12n. 15), nastąpiło uspokojenie. Wyrażone wówczas: „I poganom dał Bóg [dar] nawrócenia, aby żyli” (11, 18) nie było tylko zwyczajnym przyjęciem do wiadomości zaistniałego faktu, lecz posiadało charakter akceptacji podjętych przez Piotra kroków. W słowach tych cały Kościół jerozolimski zaaprobował jako własną nową drogę ewangelizacji i przyjmowania w swoje szeregi członków pochodzących z pogaństwa.

Wprawdzie ten Kościół dotychczas nie wzbraniał się przed wchłanianiem nieżydów, czego przykładem byli helleniści, związani ze Szczepanem i działający po jego śmierci w Antiochii (Dz 6, 1; 11, 19 n.). Jednak wszystkim poganom, którzy pragnęli się ochrzcić, stawiano warunek poddania się najpierw obrzezaniu i prawu. To zaś niewątpliwie hamowało rozwój chrześcijaństwa w środowiskach pozaizraelskich. Apostoł wskazał tymczasem nowy model postępowania, nie żądając od Korneliusza i jego bliskich przyjęcia prozelityzmu. Jeśli się zważy, że uzyskał on również uznanie w gminie jerozolimskiej — reprezentantce pierwotnego Kościoła — to wówczas wydarzenie cezarejskie wzrasta do rangi wzorca, mającego za sobą autorytet samego Boga. Łukasz bowiem na różne sposoby podkreślił Jego kierownictwo w całej sprawie.

Od tego momentu też każdy człowiek może stać się chrześcijaninem bez poddawania się rytowi obrzezania, a nadto dostąpić odpuszczenia grzechów, czyli uczestniczyć w zbawieniu, tylko dzięki wierze w Jezusa Chrystusa. Samo zaś chrześcijaństwo nabrało odtąd cech uniwersalizmu. „Dotychczas było odłamem judaizmu, związane z jednym narodem i zamknięte w ramach przepisów rytualnych [...]”⁹. Teraz zaś szeroko otwarło się na cały świat, deklarując równouprawnienie dawnych Izraelitów oraz pogardzanych pogan wobec objawienia i dzieła Jezusa Chrystusa.

⁹ E. Dąbrowski. *Dzieje Apostolskie. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz.* Poznań 1961 s. 313.

Po przeprowadzonej w dużym skrócie egzegezie perykopy Dz 10, 1-11, 18, wydaje się słusznym ustawienie poczynionych obserwacji na tle przenikających twórczość literacką Łukasza refleksji teologicznych. Centralnym tematem, zespalającym trzecią *Ewangelię* i *Dzieje Apostolskie*, jest bez wątpienia idea zbawienia¹⁰. Tej idei podporządkował on materiał, jakim dysponował przy opracowywaniu swych dzieł. Ukazał zatem, jak to zbawienie, zapowiedziane w prorocत्वach i obrazach starotestamentalnych, znalazło swoje urzeczywistnienie w życiu i śmierci Jezusa Chrystusa, a następnie jak za pośrednictwem *Ewangelii* zaczęło ogarniać całą ludzkość. W związku z tym ześrodkował autor treść pierwszej księgi przede wszystkim wokół postaci Mistrza z Nazaretu jako wybawiciela ludzi, i to w pełnym tego słowa znaczeniu, a więc uwalniającego ich poprzez cuda od cierpień fizycznych, a poprzez odpuszczanie grzechów — od zła duchowego. Jezus, który przyszedł szukać, leczyć i zbawiać, co zaginęło (19, 10), stanowi dlatego zasadniczy rdzeń nauki trzeciej *Ewangelii*¹¹. Drugie dzieło Łukasze posłużyło natomiast przedstawieniu, jak to zbawienie, głoszone przez Chrystusowych świadków a umocnione przez „znaki i cuda” ze strony Boga, docierało do ówczesnego świata. Jego rzeczywistość znajdowała swój wyraz w licznych uzdrowieniach ludzi, masowych nawróceniach i w zewnętrznym dostrzegalnym działaniu Ducha Świętego.

Byłoby niewątpliwie przesadne stwierdzenie, że o zbawieniu mówi tylko Łukasz. Traktują bowiem o nim i pozostali ewangelisti, gdyż jest ono nierozzerwalnie związane z osobą i dziełem Jezusa Chrystusa, niemniej dla Łukasza stanowi ono ideę wiodącą. Przy tym w odróżnieniu od pozostałych ewangelistów uwypuklił on przede wszystkim uniwersalizm soterycznego posłannictwa dobrej nowiny¹². Ta cecha, znamienita i specyficzna dla jego ksiąg, ujawnia się w stałym podkreśleniu, że zbawienie jest przeznaczone dla wszystkich ludzi wszystkich

¹⁰ E. Lohse. *Lukas als Theologe der Heilsgeschichte*. EvTh 14:1954 s. 261.

¹¹ M. J. Lagrange. *Évangile selon S. Luc*. Ed. 4. Paris 1927 s. XLIII. E. Osty. *L'Évangile selon S. Luc*. Paris 1948 s. 21 n.

¹² L. Cerfaux, J. Cambier. *Évangile selon S. Luc*. DBS V 582; H. H. Oliver. *The Lucan Birth and the Purpose of the Luke-Acts*. NTS 10:1964/65 s. 221.

czasów, tak dla żydów, jak i dla pogan. W równym stopniu mogą z niego korzystać jedni i drudzy. W tym właśnie duchu została sformułowana na początku *Dziejów Apostolskich* wypowiedź Jezusa, skierowana do apostołów: „Będziecie moimi świadkami w Jeruzalem, i w całej Judei, i Samarii, i aż po krańce ziemi” (1, 8). Dotyczy ona bowiem pracy misyjnej wśród Izraelitów, co sugeruje wzmianki o Jerozolimie i Judei, oraz wśród nie-Żydów, na co wskazują dalsze słowa logionu. Geograficzny plan tej działalności stał się więc zarazem teologicznym, gdyż implikuje stopniowe wchłanianie w nową rzeczywistość zbawczą — Kościół jednej i drugiej grupy. Zarysowana tutaj pewna dwutorowość przyszłego posłannictwa świadków Jezusa Chrystusa będzie konsekwentnie przeprowadzona w ramach *Dziejów*. Pierwsze ich rozdziały referują zatem, jak Ewangelia zatacza coraz szersze kręgi, lecz najpierw w granicach narodu wybranego.

Piotr, inaugurując ewangelizację w dzień Zielonych Świąt, skierował swe przemówienie do zgromadzonych z Palestyny i spoza jej terytorium żydów (2, 14-36); do nich i ich przywódców adresował także inne swoje kazania (3, 12-26; 4, 8-12; 5, 29-32). Szczepan wygłosił mowę wobec Sanhedrynu (7, 2-53). Skutkiem ożywionej aktywności chrześcijańskiej gminy w Jerozolimie były masowe nawrócenia Izraelitów (2, 41. 47; 4, 4; 5, 14; 6, 1. 7). Nawet po rozpoczęciu misji wśród pogan podobne sceny licznych nawróceń członków narodu wybranego miały miejsce w synagogach diaspory (13, 42 n.; 14, 1; 17, 12; 21, 20)¹³. Po tej linii pójdzie również Apostoł Narodów — Paweł: zawsze najpierw „według swego zwyczaju” (17,2) uda się z dobrą nowiną do swoich braci według ciała, a potem dopiero do pogan (13, 14; 14, 1; 17, 2. 10; 18, 4. 19; 28, 17).

Lecz obok tego w tych samych *Dziejach* autor ukazał zwycięski bieg Ewangelii wśród pozostałych narodów świata; co więcej, Łukasza, jako dawnego poganina, bardzo interesuje ten problem. Pierwszy krok w tym kierunku uczynił diakon Filip, kiedy przekroczył barierę narodowościową i nauczał o Chrystusie mieszkańców Samarii (8, 4-17)¹⁴. Bariere religijną przełamał dopiero Piotr, nakazując ochrzcić Korneliusza i jego bliskich. Tym samym zainaugurował misję wśród pogan. Od tego

¹³ Por. J. Jervell. *Das gespaltene Israel und die Heidenvölker*. STh 19:1965 s. 71-74.

¹⁴ Por. E. Lohse. *Missionarisches Handeln Jesu nach dem Evangelium des Lukas*. ThZ 10:1954 s. 11.

momentu główny akcent drugiej części *Dziejów* będzie położony na stopniowym przenikaniu soterycznego dzieła za pośrednictwem Pawła do środowisk pogańskich; ta misja będzie odtąd już na pierwszym planie, przy zaznaczaniu nadal aktualnego nawracania żydów.

W tym świetle uzyskuje pełniejszą wymowę omawiana perykopa. Jednostkowy wypadek ochrzczenia przez Piotra pierwszych pogan, tzn. włączenie ich do wspólnoty chrześcijańskiej bez uprzedniego obrzezania, nabiera cech rozstrzygnięcia wzorczego o kapitalnym znaczeniu. Na podstawie wyraźnego kierownictwa Bożego Apostoł — oficjalny i uprawniony do tego przedstawiciel Kościoła — otwiera szeroko jego bramy dla świata pogańskiego. Tym samym stał się on z sekty żydowskiej, za jaką był uważany, społecznością uniwersalną, ogarniającą ludzi ze wszystkich narodów i religii. Stanowisko zaś współwyznawców Piotra z Jerozolimy w odniesieniu do jego decyzji było uznaniem jej za normę obowiązującą w stosunku do tych spośród pogan, którzy z wiarą prosili o chrzest.

NAUKA ŚW. PAWŁA O KOŚCIELE

Naukę o Kościele spotykamy niemal we wszystkich pismach św. Pawła. Jakkolwiek dzisiaj egzegeci *List do Efezjan* oraz listy pasterskie, które wiele mówią o Kościele, uważają za popawłowe, sądzę, że z racji metodologicznych w niniejszym artykule trzeba uwzględnić zarówno Ef, jak i listy pasterskie, gdyż są w nich w jakiś sposób zawarte myśli Apostoła Narodów o Kościele. *List do Efezjan* stanowi kontynuację nauki Apostoła, zwłaszcza w aspekcie relacji Chrystus—Kościół, a listy pasterskie stanowią praktyczną wykładnię tej nauki dla poszczególnych gmin chrześcijańskich przy końcu I stulecia po Chr., kiedy Kościół wchodzi w erę stabilizacji i — zachowując swoją dynamikę — musi pomyśleć o ustaleniu urzędów i hierarchii. Z tych to przyczyn artykuł podzielono na trzy rozdziały: I. Listy Pawłowe, II. *List do Efezjan*, III. Listy pasterskie.

I. Listy Pawłowe

1. Uniwersalizm zbawczy u podstaw eklezjologii św. Pawła

Nauka św. Pawła w Kościele nie stanowi traktatu odizolowanego od jego nauki o zbawieniu. W Bożym bowiem dziele zbawienia, które dokonało się w Chrystusie i przez Niego, Kościół ma swoje miejsce i spełnia swoje specyficzne zadanie. Dlatego też rozdz. I rozpoczynamy zagadnieniem należącym bardziej do soteriologii niż do eklezjologii, by już w dalszych punktach przejść do zagadnień ściśle związanych z tematem.

Wydaje się, że u podstaw eklezjologicznych św. Paweł leży uniwersalizm zbawczy, najbardziej rozwinięty w *Liście do Rzymian*¹. W Rz 1, 5 Apostoł mówi o nakazie głoszenia Ewangelii. Pojmuje go jako wydarzenie zbawcze wypływające z łaski Bożej, która powoduje posłuch wszystkich narodów na przepowiadanie apostoła. Zasięg przepowiadania jest więc uniwersalny. Adresatów listu spotyka pochwała ze strony apostoła za to, że przykład ich wiary stał się głośny w całym świecie (Rz 1, 8). Paweł głosi Ewangelię wszystkim, Grekom i nie-Grekom, mądrym i prostym (1, 14 n.). Nie wstydzi się Ewangelii: „Jest bowiem ona mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego, najpierw dla Żyda, ale także dla Greka. W niej bowiem objawia się sprawiedliwość Boża” (Rz. 1, 16 n.).

Najważniejsze dla koncepcji kosmicznego zasięgu Ewangelii i powszechnego ukazania się sprawiedliwości Bożej są wiersze: 3, 21-26, podstawowe zresztą dla całego traktatu o usprawiedliwieniu w *Liście do Rzymian* (1, 18-8, 39). Z przyjściem Jezusa ukazała się sprawiedliwość Boża. Kto w Niego wierzy, osiąga usprawiedliwienie (por. 3, 22). W tym sensie Abraham, który genealogicznie i rasowo nie ma nic wspólnego z poganami, nazywany jest ojcem licznych narodów (4, 17 n.). Ogniwem łączącym Abrahama z poganami jest wiara i jej skutek — usprawiedliwienie. Również paralela Adam—Chrystus (5, 12-21) ma na celu podkreślenie powszechności zbawienia. Z kolei Rz 8 ujawnia, że chodzi o kosmiczny uniwersalizm, skoro jest mowa o zbawieniu całego kosmosu i wszelkiego stworzenia.

W tej powszechnej i kosmicznej dymensji zbawienia znajdują się wierni. Stosunek Izraela do chrześcijan nawróconych z pogaństwa sprowadza Paweł do momentu zasadniczego dla nauki o powszechnym usprawiedliwieniu: „Bóg włączył wszystkich do nieposłuszeństwa, aby wszystkim okazać swoje miłosierdzie” (11, 32)². Dlatego Paweł uważa się za sługę Jezusa Chrystusa dla pogan w dziele ewangelizacji wszystkich narodów (15, 16). W jego posłudze bierze udział cały Kościół poprzez swoją modlitwę (15, 30-33), a wywyższony Pan wielbi Boga pośród pogan (15, 7-13).

¹ Por. H. Goldstein. *Paulinische Gemeinde im Ersten Petrusbrief*. Stuttgart 1975 s. 34 n.

² Por. G. Eichholz. *Die Theologie des Paulus im Umriss*. Neukirchen-Vluyn 1972 s. 297-299.

2. „Lud Boży” jako „Ciało Chrystusa”

Zaznaczyliśmy już, że punktem wyjścia koncepcji powszechnego usprawiedliwienia jest stwierdzenie Pawła, że zarówno Izrael, jak i pogan cechuje nieposłuszeństwo oraz że jednym i drugim okazał Bóg wielkie miłosierdzie (11, 32). Jest to zasadniczy czynnik różnicujący, a zarazem łączący dwie jednostki przedmiotowe zbawienia: Izraela i pogan. Następnym momentem jednoczącym jest obietnica, że w końcowym etapie zbawienia Izrael i poganie będą uczestniczyli na równych prawach: tak Izrael — „dzieci obietnicy” (Rz 9, 8), jak i poganie wyłącznie poprzez wiarę w ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa. Jeden więc i ten sam jest sposób osiągnięcia zbawienia dla Żydów i pogan. Droga która dotychczas prowadziła Żydów do osiągnięcia obietnicy, a mianowicie Prawo i obrzezanie, wprawdzie styka się z Chrystusem, ale odtąd przestaje mieć swoją wartość. Z Chrystusem i poprzez Chrystusa zaczyna się nowa droga, chrześcijańska, która jednoczy Żydów, Greków, niewolników, wolnych, mężczyzn i niewiasty³. Kto więc zjednoczył się z Chrystusem, stał się równocześnie dziedzicem obietnicy (Ga 3, 27-29). Dlatego, ściśle biorąc, Izrael dopiero poprzez Jezusa zostaje całkowicie dowartościowany jako lud Boży (Ga 6, 16). Izrael przyjmuje nową postać, ona zaś niczym nie różni się od postaci, którą przyjmują także poganie: otóż jedni i drudzy wspólnie stanowią „Ciało Chrystusa” (1 Kor 12, 27). Element konstytutywny „Ciała Chrystusa” stanowi *esse* w Chrystusie, wysłużone nam przez krzyż Jezusowy, a skuteczniające się poprzez wiarę i chrzest. W tym sensie można o całym Kościele powiedzieć, że jako „Ciało Chrystusa” jest „ludem Bożym”⁴. Lud Boży otrzymuje nowe wartości zbawcze poprzez fakt trwania w Chrystusie, w Jego Ciele, którym jest Kościół. Wracając więc do pytania: w jaki sposób Izrael, jako lud Boży, staje się Ciałem Chrystusa, należy powiedzieć, że obietnice dane kiedyś Izraelowi zostały przez Chrystusa realnie spełnione (Rz 15, 8; 2 Kor 1, 20). Ponieważ Chrystus wypełnił obietnice, Paweł może śmiało twierdzić, że nadeszło już zbawienie (por. 2 Kor 5, 17). Nie znaczy to jednak, by dokonała się już całkowita realizacja naszego zbawienia. To, co w tej chwili posiadamy jako będący w Chrystusie, w Jego Ciele,

³ Zob. O. Kuss. *Paulus*. Regensburg 1971 s. 385 n.

⁴ Por. R. Schnackenburg. *Die Kirche im Neuen Testament*. Leipzig 1961 s. 147.

określa dobitnie św. Paweł terminem zbawczo-eschatologicznym „zadatek” (por. 2 Kor 1, 22; 5, 5; Ef 1, 14)⁵. Stąd też prosty wniosek, że Paweł wszelkie myśli o Ciele Chrystusa ujmuje pod kątem tej dialektycznej antycypacji ostatecznego zbawienia. Można ją nazwać eschatologią aktualno-futurystyczną, tj. eschatologią, która przez Jezusową śmierć na krzyżu już zaistniała, a zostanie całkowicie zrealizowana w przyszłości⁶. Zastanówmy się więc, w jaki sposób Paweł rozwija ową koncepcję Ciała Chrystusa?

a) 1 Kor 6, 15-17 — *Motyw złączenia się dwojga w jednym ciele*

Zasadniczym tekstem w tej kwestii jest 1 Kor 6, 15: „Czyż nie wiecie, że ciała wasze są członkami Chrystusa? Czyż wzięwszy członki Chrystusa będę je czynił członkami nierządnic? Przenigdy! Albo czyż nie wiecie, że ten kto łączy się z nierządnicą, stanowi z nią jedno ciało? Będą bowiem — jak jest powiedziane — dwoje jednym ciałem”. Co z tego tekstu wynika? Najpierw to, że nawet stosunek cielesny z nierządnicą Paweł uznaje za akt, którego skutkiem jest złączenie się w jedno ciało. Trzeba jednak mieć na uwadze, że Paweł jako Żyd używa sformułowań zgodnych z antropologią żydowską, według której ciało oznaczało całego człowieka. Z tego wynika pierwszy wniosek: skutkiem złączenia się dwojga ciał jest złączenie się dwojga ludzi w jednego człowieka. Oczywiście, Paweł nie chce powiedzieć, iż te osoby tracą swój personalny charakter i zlewają się w jedną osobę. Co jeszcze w tym tekście uderza? Paweł z wielką swobodą mówi o członkach Chrystusa, znaczy to, że nie w tym miejscu rozpoczyna naukę o Kościele. Musiał już wcześniej to uczynić. Nie spotykamy w tym tekście terminu „Ciało Chrystusa”, jednakże jest on niejako przywołany przez sformułowanie: „członki Chrystusa”, które występuje również w 1 Kor 12, 27. Z najbliższego zaś kontekstu wynika, że Paweł, mówiąc o Jezusie, ma na uwadze wywyższonego Pana (por. 1 Kor 6, 16 n.), nie mówi jednak jeszcze, jaka jest relacja „Ciała Chrystusa” do wywyższonego Pana. Co zatem wynika z tych ogólnych twierdzeń Apostoła? Stosunek z nierządnicą jest wyjątkową profanacją relacji wierzącego do Chrystusa. Apostoł prostytutkę pojmuje tutaj jako stosunek z niewiastą

⁵ Gr. *arrabon*. Por. Kuss, jw. s. 433 n.

⁶ Por. L. Goppelt. *Theologie des Neuen Testament*. Bd. 2. Göttingen 1976 s. 386-388.

w sensie Rdz 2, 24. Ciekawe jednak, że nie ujmuje analogicznie związku wiernych z Chrystusem, tzn. jako relacji dokonującej się w „jednym Ciele”, lecz — według niego — związania się chrześcijan z Panem jest dziełem ducha („Ten zaś, kto się łączy z Panem jest z Nim jednym duchem”). W ten sposób Paweł podkreśla pneumatyczny aspekt relacji chrześcijanina do Pana⁷. Krótko: chrześcijanie są członkami wywyższonego Jezusa. Unię eklezjalną warunkuje więc wywyższony Pan. W 1 Kor 6, 15-17 nie nastąpiła zatem całkowita identyfikacja Kościoła z Kyriosem. Ta jedność chrześcijan z Panem jest dziełem ducha. Apostoł nie powiedział tu wyraźnie, jaka jest relacja Chrystusa wywyższonego do Chrystusa eklezjalnego.

b) 1 Kor 10, 16 n. — Motyw udziału wielu w jednym chlebie

Inny tekst, który rzutuje na koncepcję Kościoła jako Ciała Chrystusa, to 1 Kor 10, 16 n.: „Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba”. Spożycie chleba stanowi tu więcej niż fenomenologiczną spójnię gminy chrześcijańskiej, inaczej bowiem nie mógłby Paweł mówić o jednym ciele jako skutku współudziału w jedzeniu chleba. W 10, 16 Apostoł powiada wyraźnie: „kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czyż nie jest udziałem we Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa?” Krew (por. Rz 3, 25; 5, 9) i Ciało Chrystusa (Rz 7, 4) oznaczają tu krew wylaną i ciało wydane na krzyżu. Chodzi więc o śmierć Chrystusa.

Wydaje się, że tekst ten poprzez sakramentalny jego sens, tj. fakt, że wierni spożywają rzeczywiste ciało i krew Pańską, równocześnie wskazuje na udział wiernych w śmierci Chrystusa (por. 1 Kor 11, 23. 26), w jej trwałych skutkach zbawczych, jak również we wspólnocie z tym, który poniósł śmierć zbawczą, czyli z ukrzyżowanym Panem. Owa *koinonia*, o której mówi tekst, to ścisła jedność wiernych z ukrzyżowanym Panem. Z tego wypływa dalszy wniosek: eklezjalne ciało Chrystusa jest bardzo ściśle zespolone z ciałem ukrzyżowanego Chrystusa⁸.

Myśl tę Apostoł rozwija w naukę o zastępczej śmierci Chrystusa „za nas — za wielu” (2 Kor 5, 14. 21; por. 1 Kor 11, 24). Śmierć Chrystusa

⁷ Tamże s. 451 n.

⁸ Podkreśla to szczególnie D. Wendland (*Die Briefe an die Korinther*. Göttingen 1965 s. 73 n.).

zbawia wiernych jako z Nim współumierających (Rz 6, 2-8; 8-17; 2 Kor 7, 3). Formą tego współumierania z Chrystusem jest we wspólnocie oprócz chrztu św. także sakramentalny udział w ciele i krwi Pańskiej w czasie uczty eucharystycznej. Jeśli więc społeczność chrześcijańska żyje Eucharystią, przeżywa każdorazowo swoją jedność eklezjalną, która wypływa ze współdziałania w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa (por. Rz 8, 34). Warunkiem tedy jedności gminy jest ostatecznie jej współdziałanie w egzystencji ukrzyżowanego i wywyższonego Pana⁹.

c) 1 Kor 12, 12-27 — Motyw grupy ludzi przedstawionej jako jeden organizm

Kontekst wyprzedzający tę parenezę traktuje o różnorodności charyzmatów i funkcji w gminie (12, 2-6). Wszystkie one jednak mają swoje źródło w jednym Duchu, który jest nieskrępowany w wolności rozdawania łask (12, 11). Następuje porównanie jedności osób we wspólnocie do jedności członków w ciele używane w starożytności dla podkreślenia scalonej grupy osób. Omawiany tekst rozpoczyna znamienne zdanie: „Tak jak ciało jest jedno i ma liczne członki, a członki ciała, jakkolwiek są liczne, stanowią jedno tylko ciało, tak też jest z Chrystusem” (12, 12).

Nie można rozstrzygnąć, czy Paweł, mówiąc o Chrystusie, ma na uwadze aspekt indywidualny, czyli wywyższonego Pana, czy pomija zupełnie ten aspekt, myśląc od razu o uniwersalnym ciele Chrystusa, suponując przyrównanie Kościoła do Chrystusa. Z treści w. 13 wynikałby bardziej drugi aspekt. Jest tu bowiem mowa o jednym Duchu, który chrześcijan poprzez chrzest włącza w jeden eklezjalny organizm. Już sam fakt, że jeden Duch włącza wiernych w jeden organizm, nie pozwala wierszy 14-26 uważać za czysty obraz czy porównanie¹⁰. Wszelką wątpliwość usuwa ostatecznie zdanie tej parenezy (w. 27): „Wy bowiem jesteście Ciałem Chrystusa i jako jego części jesteście jego członkami”. Skoro jednak Duch Święty włącza wiernych poprzez chrzest w Ciało Chrystusa, jest ono w stosunku do nich rzeczywistością ontologicznie pierwszą i zasadniczą¹¹. Ciało Chrystusa już istnieje, a my do niego zostajemy włączeni. Stąd to nasuwa się przypuszczenie, że Paweł, mówiąc w 1 Kor 12, 12 o Chrystusie,

⁹ Por. Goldstein. *iw.* s. 38 n.

¹⁰ Por. tamże s. 39.

¹¹ H. Conzelmann. *Der erste Brief an die Korinther*. Göttingen 1969 s. 250.

wychodzi jednak od wywyższonego Pana, który poprzez śmierć i zmartwychwstanie stworzył podwaliny dla eklezjalnego Ciała Chrystusowego, do którego jesteśmy włączani poprzez chrzest. Spójnię, konstytutywną dla jedności Ciała Chrystusowego, stanowi Duch gwarantujący solidarność (12, 27), a chroniący od rozłamów (12, 26)¹².

Tekst 1 Kor 12, 12-27 to przede wszystkim świadectwo jedności eklezjalnego Ciała Chrystusowego. Nie precyzuje natomiast, na czym polega owa relacja „ciała” do „Chrystusa”, jakkolwiek akcentuje fakt tej relacji. Wydaje się nadto, że wskazuje na podstawę tej relacji, tj. na wywyższonego Chrystusa, od którego zaczynać się powinna wszelka relacja Kościoła do Chrystusa.

d) Rz 12, 4 n. — Motyw wzajemnej relacji

Antyczne porównanie większej grupy społecznej do organizmu ludzkiego stanowi również punkt wyjścia paranezy Rz 12, 4 n. dotyczącej społecznej wartości różnych charyzmatów. Decydujące znaczenie teologiczne dla naszych dalszych dociekań posiada w. 5 kończący porównanie i mówiący o spójni egzystencjalnej Ciała Chrystusowego, o której traktowała paraneza 1 Kor 12, 12-27: „My – liczni — jesteśmy jednym ciałem w Chrystusie” (por. Ga 3, 28).

Eklezjalne Ciało Chrystusa, o którym mówiły w zasadzie poprzednie teksty, znaczy więc tyle co „Ciało w Chrystusie”. Pierwsze sformułowanie zwraca uwagę na fakt relacji Ciało — Chrystus, drugie jakby tę relację wyjaśnia. Kościół żyje w Chrystusie, w zbawczych skutkach śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Kościół staje się jednością i ciałem poprzez ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa oraz jest jednością i ciałem wspólnie z ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Panem. Kościół więc tkwi tak całkowicie w Chrystusie, że po prostu jest Chrystusem.

3. Eklezjalny wymiar bycia w Chrystusie

Co według św. Pawła znaczy „być w Chrystusie” w aspekcie istnienia Kościoła jako ciała w Chrystusie? Otóż znajdujemy u św. Pawła cały wachlarz cieniowań tej zasadniczej koncepcji¹³.

¹² Myśli na temat: Chrystus — Duch — Kościół rozwija H. Schlier (*Grundzüge einer paulinischen Theologie*. Freiburg 1978 s. 194-200).

¹³ Dokładne opracowanie formuły „w Chrystusie” prezentuje W. Thüsing (*Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen*. 2 Aufl. Münster 1969 s. 62-66).

Na czoło wysuwa się aspekt relacji tego, który jest w Chrystusie, do osoby wywyższonego Pana. Kto jest w Chrystusie, znajduje się w nurcie życiodajnym Pana. „Ciało w Chrystusie” znaczy więc, że Kościół swoją egzystencję, pojętą jako żyjąca i działająca jedność w ciele, czerpie z życiodajnej mocy wywyższonego Pana.

b) *Aspekt pneumatyczny*

Chrzest włączający wiernego w jedno Ciało dokonuje się w jednym Duchu. Wszystkich przenika jeden Duch (1 Kor 12, 13; por. Ga 3, 28). Ten, który żyje wspólnie z Panem, jest w Nim zjednoczony Duchem (1 Kor 6, 17). U podstaw tych wypowiedzi Pawła stoi koncepcja pneumatycznej egzystencji wywyższonego Pana (2 Kor 3, 17; 1 Kor 14, 45) i działalności Pana przez swojego Ducha (por. Rz 5, 1. 5; 8, 9. 11; 15, 30; 1 Kor 2, 10)¹⁴.

c) *Aspekt współegzystencji w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa*

Jakkolwiek faktycznie egzystencja w Chrystusie rozpoczyna się z przyjęciem chrztu, to jednak zasadza się ona na współumieraniu i współzmartwychwstaniu z Chrystusem (por. Rz 6, 1-11)¹⁵.

d) *Aspekt teocentryczny*

W Rz 12, 1 Apostoł zachęca swoich czytelników, „aby składali ciała swoje jako ofiarę żywą, świętą, miłą Bogu”. Ponieważ Chrystus żyje dla Boga (Rz 6, 10; Flp 2, 11), owo *esse in Christo* wiernych znajduje swój ostateczny sens w życiu dla Boga¹⁶.

e) *Aspekt uniwersalistyczny*

Z tekstu Ga 3, 27-29 wynika, że Apostoł z perspektywy indywidualnej: „Nie masz Żyda ani Greka, nie masz niewolnika ani wolnego, nie masz mężczyzny ani kobiety” (w. 28 a) — przechodzi w uniwersalistyczną: „albowiem wy wszyscy jesteście jedno w Jezusie Chrystusie” (w.

¹⁴ Temat „Chrystus i Duch” rozwija J. V. Vos (*Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur paulinischen Pneumatologie*. Assen 1973 s. 79-85).

¹⁵ Myśli te rozwija L. Goppelt (jw. s. 426-433).

¹⁶ Por. Thüsing, jw. s. 78-84.

28 b). Tę wspólnotę tworzy chrzest, który Paweł w tym miejscu nazywa „przywdzianiem Chrystusa”. Znaczy to, że relacja wspólnoty będącej w Chrystusie poprzez chrzest stanowi również realną relację do Ciała w Chrystusie. Być eklezjalnie (wspólnotowo) w Chrystusie to nic innego, jak stanowić „Ciało w Chrystusie”¹⁷.

f) *Motyw korporatywnej osoby*

Łatwiej rozumieć myśli Pawła, gdy się weźmie pod uwagę semicką koncepcję osoby jako organizmu. Anglicy używają terminu „corporate personality”, Niemcy „korporative Persönlichkeit”. Można by w języku polskim użyć terminu „korporatywna osobowość”, z tym że „osobowość” w języku polskim nie zawsze odpowiada pojęciu „osoby”. Istotą tej koncepcji jest podkreślenie żywej więzi pomiędzy pojedynczą osobą stojącą na czele grupy a osobami należącymi do tej społeczności.

Osobą decydującą o więzi w grupie jest w eklezjologii św. Pawła wywyższony Pan. Paweł wzbogaca jednak analogię semicką o nowy element, właściwy tylko jego terminologii. Spójni pomiędzy Chrystusem a Kościołem, Jego Ciałem, dokonuje Duch.

Podczas gdy w koncepcji semickiej o łączności grupy z jej przywódcą decydowała przynależność rodowa, w teologii Pawła decydującym momentem jest współudział w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Ten współudział realizuje się poprzez chrzest — sakrament inicjacji chrześcijańskiej¹⁸.

g) *Związki przyczynowe*

Eklezjalne Ciało Chrystusa łączy się przyczynowo z ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Chrystusem. Poprzez chrzest, w sensie współumierania i współzmartwychwstania z Chrystusem, następuje integracja wiernych (ściślej: wierzących) z Ciałem Chrystusa, czyli Kościołem. Istniejącą już jedność pomiędzy Chrystusem a Jego Ciałem uściśla Duch. Życie wywyższonego Pana, które jest życiem dla Boga, nadaje ochrzczonym, czyli Kościołowi, znamię teocentryczne. Kościół Chrystusowy żyje dla Boga.

¹⁷ Por. J. Blank. *Paulus und Jesus*. München 1968 s. 318.

¹⁸ Por. również W. Grundmann. *Syn Christo*. TWNT VII 789-792.

Z powyższych rozważań wynika, że wywyższony *Kyrios* stoi u podstaw eklezjalnego organizmu. *Kyrios* jest konstytutywny dla Kościoła. *Kyrios* to jednak Jezus, który umarł na krzyżu i został wywyższony w chwale. Dzięki wywyższonemu Panu wierni stanowią ścisłą, żywotną i realną wspólnotę — Kościół. W sakramencie chrztu wierni umierają wspólnie z Chrystusem, ale także z Nim razem zmartwychwstają. W ten sposób mają pełny udział w Jego życiu. „Żyć całkowicie z Chrystusem i w Nim” to tyle, co „upodobnić się do Niego” (Rz 8, 29). A Duch uściśla, umacnia, doskonali i gwarantuje tę żywotność spójni Kościoła — Ciała Chrystusa — z wywyższonym Panem. Kościół jest więc jak najściślej zjednoczony z wywyższonym Panem, jest Jego Ciałem, ale nie jest Nim samym. Inaczej nie mógłby Kościół wołać do Niego: „Panem jest Jezus”¹⁹

4. Charyzmaty

a) Istota i cel charyzmatów

W 1 Kor 12 i Rz 12 Paweł mówi o Ciele Chrystusa w łączności z parenezą dotyczącą należytego zrozumienia funkcji społecznej charyzmatów i — co się z tym wiąże — unikania nadużyć w tym względzie. Ponieważ wierni ze swoimi ułomnościami stanowią jako członki Ciało Chrystusa, nic więc dziwnego, że zdarzają się nadużycia w Kościele. Takie na przykład zauważył Paweł w Kościele w Koryncie (1 Kor 12, 26; 11, 18). Wierni w Koryncie szcżą się słusznie różnymi darami Ducha (1 Kor 12, 4-6. 7. 11; por. Rz 12, 3; 1 Kor 3, 5; 7, 7; Ef 4, 7; 1 P 4, 10). Różnorodność charyzmatów w Kościele jest wyrazem działalności jednego Ducha (por. 1 Kor 12, 4-11), który jest mocą wywyższonego Pana (por. 2 Kor 3, 17). Panu poddane są wszelkie moce i potęgi (1 Kor 15, 24), On zawiera w sobie pełnię bytu, z której wierni mogą hojnie korzystać. Jeśli więc Duch udziela wiernym czegoś z tego bogactwa wywyższonego Pana, nie znaczy to, że mogą oni ten dar Ducha zachować wyłącznie dla siebie. Specyfika Kościoła jako Ciała Chrystusa nie zezwala na autonomiczne i jednostkowe korzystanie z charyzmatów. Wszystkie członki Ciała Chrystusowego na zasadzie współmiernej

¹⁹ Por. Goldstein, jw. s. 42 n.

odpowiedzialności i troski powinny się wzajemnie wspierać (1 Kor 12, 25). Dlatego Paweł przestrzega przed nieuzasadnionym entuzjazmem, który nie powinien towarzyszyć korzystaniu z charyzmatów. Jeden Duch w każdym członku różnie działa poprzez swoje dary ku wspólnemu dobru całego organizmu, tj. Kościoła (1 Kor 12, 7; por. 1 Kor 14, 26). Charyzmaty więc stają się dla wspólnoty chrześcijańskiej wezwaniem do spełniania posług i czynnej miłości. Dlatego Paweł nie będzie się w 1 Kor 14 rozwodził nad darami prorokowania i mówienia różnymi językami, zachęca wiernych, aby starali się o większe dary łaski (12, 3), równocześnie wskazując im największy charyzmat Ducha — miłość (1 Kor 13), sięgającą dalej niż wiara i nadzieja²⁰.

W sumie więc charyzmaty nie są darem jednostkowym, jakkolwiek jednostka je otrzymuje, lecz są to dary dane dla umocnienia wzajemnych więzi między poszczególnymi członkami Ciała Chrystusowego i jego wzrostu. W różnorodności charyzmatów objawia się pełnia bogactwa i mocy wywyższonego Pana, który poprzez swojego Ducha spaja Kościół w jeden potężny organizm, w którym największym darem Ducha jest miłość jako absolutna i permanentna wartość²¹.

b) Charyzmatyczny charakter urzędowych i hierarchicznych posług w Kościele w świetle powszechnej odpowiedzialności za Kościół

W 1 Kor 12, 28 ustala Paweł jakby hierarchię wartości funkcyjnej charyzmatów: „A Bóg ustanowił w Kościele najpierw apostołów, po wtóre proroków, po trzecie nauczycieli, następnie moc czynienia cudów, potem dary uzdrawiania, niesienia pomocy, kierowania, mówienia różnymi językami” (por. Ef 4, 11. 12)²².

Podkreślaliśmy już, że Kościół skierowany jest do Boga. W 1 Kor 12, 28 podkreśla się natomiast, że wszelkie funkcje i charyzmaty w Kościele także wywodzą się od Boga (*ex Deo*). Na czele kościelnej hierarchii stoją apostołowie. Ich funkcja jest — oczywiście — społeczna. Do grona apostołów zalicza się także Paweł. Wielokrotnie i wyraźnie

²⁰ O Kościele w Koryncie w aspekcie socjologii grup traktuje A. Schreiber (*Die Gemeinde in Korinth*. Münster 1977). Na temat 1 Kor zob. szczególnie s. 165 nn.

²¹ K. Kertelge. *Gemeinde und Amt im Neuem Testament*. Leipzig 1975 s. 136, 144.

²² Por. tamże s. 145: „Zwar ist jedes Charisma auf eine bestimmte Funktion eingestellt. Aber die betonte Voranstellung der ‘Apostel’, ‘Propheten’ und ‘Lehrer’ in 1 Kor 12, 28-30 mit einer gleichsam rangmässigen Abhebung voneinander kennzeichnet diese als die tragenden Funktionen und Charismen innerhalb der Gemeinde”.

nazywa siebie apostołem, w razie potrzeby broni swojej godności i misji apostołskiej, ale równie często podkreśla, że jest sługą Jezusa Chrystusa wobec pogan, zaangażowanym w głoszenie Ewangelii wszystkim narodom (Rz 15, 16; por. 1 Kor 9, 16).

W zwycięskim pochodzie ewangelizacji biorą udział: Tymoteusz (Rz 16, 21; 1 Kor 4, 17; 16, 10; 2 Kor 1, 1. 19; Flp 1, 1; 2, 10; 1 Tes 1, 1; 3, 2. 6), Tytus (2 Kor 2, 13; 7, 6. 13 n.; 8, 6. 16. 23; Ga 2. 1. 3), Sylwan (2 Kor 1, 19; 1 Tes 1, 1; 2 Tes 1, 1), Barnaba (1 Kor 9, 6; Ga 2, 1. 9), Epafrodyt (Flp 2, 25; 4, 18), Klemens (Flp 4, 3), Marek, Arystarch, Demos, Łukasz (Flm 2, 4), Priska, Akwila (Rz 16, 3) i Urban (Rz 16, 9). Paweł nazywa ich „współpracownikami” (Flp 2, 25; 4, 3; 1 Tes 3, 2; Flm 2, 4; Rz 16, 3. 21; 1 Kor 16, 16; 2 Kor 6, 1; 8, 23), „współbojownikami” (Flp 2, 25; Flm 2) i kolegami — *koinonos* (2 Kor 8, 23; Flm 17).

Zgodnie z założeniem, że apostołowie zostali ustanowieni przez Boga (1 Kor 12, 28), Paweł nazywa ich „współpracownikami Bożymi” (1 Kor 3, 9). Ich główne zadanie niewiele się różni od misji Pawła. Zresztą w rozwoju Kościoła każdy wierny powinien brać udział i każdy jest odpowiedzialny za losy Kościoła (1 Kor 14, 26; por 12, 7). Dlatego też Paweł nie szczędzi pochwał adresatom *Listu do Rzymian*, chwając ich wiarę „znaną w całym świecie” (Rz 1, 8). Podobne pochwały spotkały chrześcijan z Tesalonik, których wiara stała się przykładem dla Kościoła w Macedonii i Achai (1 Tes 1, 6-9). Paweł zachęca wprost wiernych w Filipach do czynnego udziału w ewangelizacji, której obecnie on sam nie może prowadzić z racji uwięzienia (Flp 1, 12-18; por. 4, 19). Broniąc i krzewiąc Ewangelie, wierni mają współudział w apostołskiej działalności Pawła (Flp 1, 7). Mogą także wesprzeć misję apostołską Pawła przez modlitwę. Dlatego Paweł gorąco prosi adresatów *Listu do Rzymian*, aby modlili się w intencji misji (Rz 15, 30-33). Ale nie tylko czynny udział w ewangelizacji i modlitwa stanowią środki współpracy apostołskiej w budowie Kościoła, lecz także postawa chrześcijan i ich przykład. Dlatego Paweł ostrzega wiernych w Koryncie przed dawaniem złego przykładu nie tylko współbraciom, ale także Żydom i poganom (1 Kor 10, 23 n.). Stąd też należy roztropnie posługiwać się charyzmatem w Kościele, a zwłaszcza używaniem „języków”, aby przez niestosowne użycie czy przez nadużycie nie zrazić niewierzących, którzy przybyli na zgromadzenie gminy (1 Kor 14, 24). Troska o odpowiednie potraktowanie niewierzących przebija też przez upomnienie dane chrześcijanom w Tesalonikach (1 Tes 4, 12; por.

Kol 4, 5). Jednym słowem, chrześcijanin powinien na co dzień prezentować postawę nieskałanego „dziecka Bożego”, które w tym świecie jaśnieje jak gwiazdy wśród nocy (por. Flp 2, 15).

Również materialne wsparcie innych, uboższych, Kościołów jest według Pawła służeniem Panu. Podejmując bowiem temat składki na „świętych” w Jerozolimie, Apostoł zachęca wiernych w Koryncie do „zapalu do pracy dla Pana” (1 Kor 15, 58).

W sumie więc, jakkolwiek w Kościele istnieją specjalne charyzmaty oraz charyzmatyczny charakter posiadają urzędowe posługi i funkcje w Kościele pochodzące od Boga, w zdrowy ruch posługi w gminie i w zadania misyjne Kościoła powinien się włączyć każdy wierny. Skoro Kościół jest charyzmatyczny, wszyscy, jakkolwiek nie w równym stopniu, partycypują w darach Ducha Świętego. Co więcej, wszyscy wierni mają nawet obowiązek starać się o to, by osiąść największy dar Ducha Świętego — miłość²³.

5. Kościoły lokalne w obrębie Kościoła powszechnego

Posiadamy dwa teksty Pawłowe, w których Apostoł zwraca się do konkretnej społeczności chrześcijańskiej, nazywając ją Ciałem Chrystusa w sposób wyraźny lub pośredni. W 1 Kor 12, 27 Paweł kieruje do Koryntian następujące słowa: „Wy jesteście Ciałem Chrystusa”. W Ga 3, 29 również bezpośrednio zwraca się do Galatów: „Wy jesteście jedno w Chrystusie Jezusie”. Nie ulega wątpliwości, że Paweł ma na uwadze wiernych poszczególnych Kościołów, niemniej koncepcja Ciała Chrystusowego nie pozwala na konkluzję, że każdy Kościół lokalny stanowi oddzielne Ciało Chrystusa. Dodatkowego argumentu dostarcza Rz 12, 5: „My jesteśmy — jakkolwiek wielu — tylko jednym Ciałem Chrystusa”. Nawet gdyby Paweł, używając zaimka osobowego „my”, miał na uwadze tylko gminę w Rzymie, to przecież zalicza siebie do tego Kościoła lokalnego, jakkolwiek do niego nie należał. Stąd prosty wniosek, że ów zaimek osobowy „my” obejmuje wszystkich wiernych innych Kościołów lokalnych. Wszelką wątpliwość rozwiewa 1 Kor 12, 28-31. W w. 28 termin „Kościół” ma znaczenie powszechne, skoro w tym Kościele Bóg ustanowił najpierw apostołów itd. Nie przeszkodziło

²³ Na temat wszystkich funkcji i urzędów w Kościele zob. K. H. Schelkle. *Theologie des Neuen Testaments*. Bd. 4/2: *Jüngergermeinde und Kirche*. Düsseldorf 1976 s. 60-90.

to wcale Pawłowi w tym, by w w. 27 zwrócić się bezpośrednio do Koryntian: „Wy zaś jesteście Ciaem Chrystusa [...]”.

Wreszcie w 1 Kor 1, 1 n. Paweł pozdrawia najpierw Kościół Boży w Koryncie. Te pozdrowienia obejmują jednak także wszystkich, „którzy wzywają imienia Pana naszego Jezusa Chrystusa na każdym miejscu”. W imieniu tych wszystkich wiernych, jak i we własnym, Apostoł pozdrawia Kościół lokalny w Koryncie (por. 1 Kor 15, 9; Ga 1, 13; Flp 3, 6).

Z tych dociekań wynika, że Paweł, zwracając się do jakiegokolwiek gminy w sposób bezpośredni, nazywa ją Ciałem Chrystusa. Trzeba jednak zwrócić uwagę na sformułowania zarówno w 1 Kor 12, 27, jak i w Ga 3, 29. Paweł nie mówi, że Kościół lokalny w Koryncie czy w Galacji jest Ciałem Chrystusa, lecz że członkowie tej gminy stanowią Ciało Chrystusa: „Wy jesteście Ciałem Chrystusa” (1 Kor 12, 27).

Wydaje się, że w dotychczasowych eklezjologiach św. Pawła przeoczono te delikatne cieniowania Apostoła, które przeprowadza on w swoich sformułowaniach. Ściśle mówiąc, nie dany Kościół lokalny jest Ciałem Chrystusa, lecz jego wierni. Teza więc o Pawłowej wizji lokalnych Kościołów nie ma silnych podstaw. Paweł respektuje Kościoły lokalne, przywiązuje do nich wagę, chwali je lub gani, ale widzi je w ramach jedyne go Kościoła powszechnego.

Podsumowanie

U podstaw eklezjologii św. Pawła stoi jego teza o powszechności zbawienia znoszącej wszelkie różnice, tak iż wszyscy stanowią jedno w Chrystusie Jezusie.

W eklezjalnym Ciele Chrystusa następuje też pełna realizacja obietnicy danej ongiś Izraelowi. Dla określenia eklezjalnego Ciała Chrystusa Paweł posługuje się specyficzną terminologią: „Członki Chrystusa” (1 Kor 6, 15); „jedno Ciało” (1 Kor 10, 17; 12, 13); „jeden Duch” (1 Kor 6, 15 n.) jako bliższe określenie „jednego Ciała”; „Ciało Chrystusa” (1 Kor 12, 27); „jedno Ciało [...] w Chrystusie” (Rz 12, 5). Tylko raz Paweł używa zwrotu „Ciało Chrystusa”. Znaczy on tyle, co „jedno ciało w Chrystusie (Rz 12, 5).

W sumie pojęciu „ciało” przyświeca zawsze idea jedności, pokazana zwłaszcza na przykładzie jedności organizmu ludzkiego i semickiej

koncepcji osoby jako korporatywnej jednostki. Opierając się na tej ostatniej koncepcji, Paweł zbudował także słynną antytezę Adam—Chrystus (Rz 5, 12-21 i 1 Kor 15, 45-47). „Ciało Chrystusa” oznacza organiczną więź pomiędzy wiernymi dzięki Duchowi, który jednoczy z Chrystusem i w Chrystusie. Chrystus zaś to ukrzyżowany i wywyższony *Kyrios*. „Ciało Chrystusa” oznacza więc swoisty organizm — spójnię wiernych (Kościoła) z osobą wywyższonego Pana za pośrednictwem Ducha, który rozdziela hojnie różnorakie dary i charyzmaty wiernym.

Członkiem Ciała Chrystusa staje się wierny poprzez chrzest. Chrzest jednak nie stwarza Ciała Chrystusa, ani nie jest przyczyną jego jedności. Podstawą ukonstytuowania się Ciała Chrystusa jest śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. Ciało Chrystusa istnieje więc przed chrztem. Poprzez chrzest dokonuje się włączenie osoby ludzkiej do Kościoła. Inna rzecz, że chrzest, jako współumieranie i współzmartwychwstanie wiernych z Chrystusem, przyczynia się do wzrostu w Ciele Chrystusa, uzdolnia do pełniejszego współdziałania w misterium paschalnym. Skoro nowe życie Pana jest skierowane do Boga, chrzest i eklezjalna unia wiernych posiada ten sam charakter. Ciało Chrystusa w aspekcie egzystencjalno-zbawczym jest więc teocentryczne. Kościół nie tylko skierowany jest do Boga (*ad Deum*), lecz także pochodzi od Boga. Podobnie jak Chrystus, jako Syn Boży, pochodzi od Boga, tak wszelkie funkcje i charyzmaty z urzędem apostołskim na czele od Boga pochodzą.

Charyzmaty posiadają charakter społeczny. Ich wielorakość świadczy o mocy i bogactwie zawartych w pełni Pana, który objął władzę nad całym kosmosem i nad Kościołem. Charyzmaty stoją więc w służbie Kościoła, a Kościół — w służbie swojego Pana. Można więc twierdzić, że Paweł wywody o charyzmatach podporządkowuje eklezjologii, a eklezjologię uzależnia od soteriologicznej i pneumatologicznej chrystologii.

W ramach tej chrystologii Paweł widzi swoją działalność jako służbę Chrystusowi poprzez głoszenie Ewangelii wszystkim narodom. W ewangelizacji biorą udział również jego współpracownicy i wierni. Nikt nie jest zwolniony od pracy w Ciele Chrystusa i nad Ciałem Chrystusa.

Eklezjalne „Ciało Chrystusa” jest dla Pawła od samego początku pojęciem zbiorowym, obejmującym wszystkich wiernych. Nawet gdy Paweł zwraca się bezpośrednio do członków określonej gminy, myśli o Kościele powszechnym. Kościół lokalny nie może bowiem stanowić

odrębnego Ciała Chrystusa. Dlatego Apostoł, mówiąc o Ciele Chrystusa, nie ma na uwadze Kościoła lokalnego, lecz zawsze jego członków. Paweł respektuje Kościoły lokalne, lecz jedynie o powszechnym Kościele myśli jako o Ciele Chrystusa.

II. List do Efezjan

List do Efezjan najprawdopodobniej jest listem papawłowym²⁴. Eklezjologia zajmuje w nim nadrzędne miejsce. Nie jest ostatecznie ważne, kto jest autorem tego listu. Istotne jest, w jakiej pozostaje zależności od doktryny pawłowej. W sprawie Ef należy najpierw wykazać tę zależność, by później móc ocenić, co w Ef jest nowe w stosunku do eklezjologii św. Pawła.

1. Wspólne momenty Ef z eklezjologią św. Pawła

a) Charakter teocentryczny

W Ef zaznacza się najpierw teocentryczny charakter eklezjologii tego listu. Kościół jest społecznością Bożą. Paweł podkreśla zarówno kierunek *ex Deo*, jak i temat *ad Deum* w stosunku do Kościoła. W Ef te momenty przeplatają się zwłaszcza we wstępnej eulogii do tego pisma (1, 3-14). Każdy stych tego hymnu na cześć Boga mówi o błogosławieństwie Bożym (stąd eulogia) udzielanym wiernym, konkretyzując je. Błogosławieństwo Boże objawia się w odwiecznym wybraństwie wiernych (por. 2, 4. 7), w objawieniu Bożym (por. 3, 3. 5) i w decyzji Bożej woli ustanowienia wiernych spadkobiercami łask Bożych. Kościół jest dziełem Boga (2, 10. 15; por. 3, 10). Odwieczny plan zbawczy Boga (3, 2. 9), Jego mądrość (1, 8; 3, 10) i Jego „pełnia” (3, 19) są podstawą darów Bożych dla Kościoła (2, 8; 3, 2. 7. 8; por. 4, 7).

b) Charakter pneumatyczny

Ef podkreśla również działanie Ducha w Kościele, który jako Moc wychodząca z Boga (1, 3. 13 n., 17; 3, 5. 16; 4. 23. 30; 5, 18; 6, 17) gwarantuje Kościołowi jedność (2, 22; 4, 3. 4).

²⁴ W kwestii autorstwa zob. szczególnie J. Gnilka. *Der Epheserbrief*. Freiburg 1971 s. 13-21.

W Ef również występują terminy: „Ciało Chrystusa” lub „Ciało w Chrystusie” (1, 23; 4, 4. 12. 16; 5, 23. 30) łącznie z implikacjami chrystologicznymi spotykanymi u Pawła.

d) *Element współlumierania i współmartwychwstania z Chrystusem*

Może w nieco inny sposób niż Paweł Ef rozwija koncepcję o współlumieraniu i współmartwychwstaniu z Chrystusem, gdyż wiąże to z myślą soteriologiczną o Chrystusie jako modelu wzorczym (por. 5, 2. 25-28. 29), Pawła zaś przedstawia jako archetyp apostoła (3, 1), który przez swoje cierpienia świadczy o cierpieniach Chrystusa (por. 1 P 5, 1). Bóg wskrzesił z martwych Chrystusa poniżonego i postawił po swojej prawicy (1, 20). W podobny sposób Bóg wskrzesi wiernych do nowego życia, aby mogli zająć miejsce przy Chrystusie wywyższonym w chwale (2, 5 n.).

e) *Rola chrztu*

Dla Pawła chrzest stanowił realną integrację wiernych w eklezjalne Ciało Chrystusa. Podobną rolę odgrywa chrzest w Ef, z tym że autor tego listu posługuje się nieco inną terminologią i akcent z aktu integracji przesuwając się na akt konstytutywny Ciała Chrystusowego, którego członkami stają się wierni poprzez chrzest (por. 4, 5. 16. 22-25; 5, 4. 25. 26. 30).

f) *Charyzmaty*

Pomiędzy Ef i pawłową doktryną o charyzmatach istnieje również wiele zbieżności. Ef traktuje je, podobnie jak Paweł, jako społeczne dary, dane Kościołowi przez wywyższonego Pana (4, 11). Ef nadto wzbogaca Pawłową listę darów z 1 Kor 12 i Rz 12.

g) *Bóg ostatecznym celem wiernych*

Eklezjologia Pawła jest w sumie teocentryczną. Ten charakter podkreśla może jeszcze wyraźniej Ef. Bóg w swoich odwiecznych planach przeznaczył wiernych do dziedzictwa jako synów przez Jezusa Chrystusa „ku uwielbieniu Jego chwalebnej łaski” (1, 5 n.). Pełnia Boża jest ostatecznym celem wiernych. Bóg, który stoi u podstaw

naszego zbawienia, jest równocześnie jego ostatecznym i jedynym celem (3, 19). Bogu należy się cześć i chwała w Jezusie Chrystusie i w Kościele od wszystkich pokoleń (3, 21). Za wszelkie dary Boże, dane Kościołowi przez Jezusa Chrystusa, należą się nieustanne dzięki (5, 20).

Z powyższego widać wyraźnie, że autor Ef korzystał w wielu zasadniczych wątkach z eklezjologii św. Pawła. Opierając się na Pawłowej koncepcji eklezjologicznej, rozwijał własne myśli.

2. Rola Kościoła w „Liście do Efezjan”

a) Sytuacja Kościoła

List do Efezjan mógł powstać ok. 90 r. po Chr. Jest to okres, w którym chrześcijaństwo przeżywa pewien kryzys powstały pod wpływem religijnego synkretyzmu, indywidualizmu, spiritualizmu, a zwłaszcza prądów gnostyckich, fenomenologicznie podchodzących do historii. Przeciw tym prądom występuje Ef może nie zawsze w sposób bezpośredni, niemniej autor tego listu pragnie wiernym uzmysłowić, na czym polega zbawienie Boże w swojej historycznej rzeczywistości, w której Kościół odgrywa nadrzędną rolę zbawczą. Stąd to autor wyraźnie zachęca do wytrwania (3, 13), zdając sobie sprawę z niebezpieczeństw, które Kościołowi zagrażają ze strony nauczycieli oszustów, podstępem sprowadzających wiernych na bezdroża błędu (4, 14). W takiej atmosferze zrozumiałe staje się także wyjątkowe podkreślenie jedności Kościoła (2, 11-22; 4, 3-6), a także to, że Kościół stał się centralnym tematem listu. U Pawła chrystologia stanowiła podstawę dla rozwinięcia myśli o Kościele. W Ef jest odwrotnie. Eklezjologia stała się inspiracją dla swoistej chrystologii listu. Można by ją nazwać chrystologią kosmiczną. W niej Kościół, jako domena wywyższonego Pana, rozpościera się pomiędzy „pełnią Boga” i kosmosem.

b) Uniwersalizm kosmiczny Kościoła

Jeśli u Pawła eklezjologia posiadała wyraźne cechy uniwersalistyczne, tzn. obejmowała wszystkie Kościoły i wszystkie członki eklezjalnego Ciała Chrystusa, to w Ef ta powszechność przeradza się w uniwersalizm kosmiczny. Trzeba jednak dodać, że autor Ef nie jest twórcą tej koncepcji. Jest ona starsza i po raz pierwszy została bardzo wyraźnie naszkicowana w hymnie chrystologicznym na cześć Chrystusa

kosmokratora w Kol 1, 15-18a. Jeśli autorem tego listu jest Paweł, to właśnie on dodał do koncepcji kosmicznej o Ciele Chrystusa myśli eklezjologiczne. Do zwrotu: „On jest głową Ciała” Paweł dołączył tzw. *genetivus epexegeticus* (dopełniacz dodatkowo wyjaśniający poprzedni dopełniacz): „to jest Kościoła” (Kol 1, 18a).

Nie możemy, niestety, pogłębić tematu zależności Ef od Kol. Dla ostatecznego wniosku ważne jest stwierdzenie, że autor Ef buduje swoją eklezjologię na fundamencie położonym przez Pawła.

3. Problem jedności Kościoła złożonego z Żydów i pogan

Problem jedności Kościoła nie jest obcy Pawłowi. Jak zauważyliśmy, Paweł rozpatrywał go na bardzo szerokim tle. Żydzi i poganie stanowili tylko jedną grupę porównawczą. Apostoł Narodów wymienia także inne grupy: mężczyzna—niewiasta, wolny—niewolnik. Autor Ef jedność Kościoła rozważa tylko w obrębie jednej grupy: żydzi—poganie (2, 11-22; 3, 6). Widocznie sytuacja gminy wymagała, by tę jedność wyeksponować. Dlatego autorowi Ef nie chodzi o przeszłość, mimo że do niej nawraca, przynajmniej w stosunku do chrześcijan nawróconych z pogaństwa (2, 11). Jednakże na tle ich przeszłości widoczne są aktualne skutki zbawcze śmierci Jezusa (2, 13). Przeszłość minęła, liczy się aktualna sytuacja: sytuacja nowa (2, 15), zakotwiczenie w jedności Kościoła (2, 14. 15; por. 4, 3-6). Trudno jednak rozstrzygnąć, czy eschatologiczna jedność wszechświata stała się modelem dla jedności Kościoła złożonego z Żydów i pogan, czy odwrotnie: jedność Kościoła stoi u podstaw chrystologii kosmicznej autora listu (por. 1, 10). Za drugą sugestią przemawia starszy hymn chrystologiczny o zabarwieniu kosmologicznym. Autor Ef włączył go do swojego listu i na nim opiera koncepcję jedności Kościoła²⁵. Rola Kościoła jest więc olbrzymia. Autor Ef widzi go jako załazek nowego świata pojednanego przez Chrystusa. W takim kontekście aluzje do lokalnego Kościoła z jego problemami (por. 1, 1; 3, 13; 4, 14) giną wprost w myśli o Kościele powszechnym, mającym wywrzeć wpływ na cały wszechświat.

Jeśli jeszcze u Pawła znalazły się zwroty bezpośrednio, adresowane wprost do członków lokalnych Kościołów, to w Ef już bardzo wyraź-

²⁵ H. Goldstein nie wziął pod uwagę tej pieśni i dlatego uważa, że koncepcja jedności Kościoła stoi u podstaw jedności kosmicznej w Chrystusie. Jw. s. 68 n.

nie bieg myśli jest inny: od Kościoła powszechnego do Kościoła lokalnego.

4. *Koncepcja przestrzeni w Ef a eklezjologia*

a) Dolna sfera

Stwierdziliśmy, że pogląd o jedności w kosmosie, którą zaprowadził Chrystus, rzutuje na koncepcję jedności Kościoła. Nic więc dziwnego, że autor Ef w ogóle widzi Kościół usadowiony we wszechświecie w myśl ówczesnych wyobrażeń przestrzennych o kosmosie²⁶. Ef dzieli więc wszechświat (1, 10 n. 23; 3, 9; 4, 10. 15) na przestrzeń górną — niebo (1, 3. 20; 2, 6; 3, 10; 6, 12) i na przestrzeń dolną — ziemię (1, 10). Niebo to sfery przestrzenne sięgające od ziemi wzwyż aż do tronu Bożego. Przestrzenie te zamieszkałe są przez istoty duchowe (1, 20 n.). Autor nazywa je potęgami i mocami, władcami ciemności i duchami złości (3, 10; 6, 12). Czy wszystkie te elementy świata (tak je nazywa św. Paweł — *stoicheia tu kosmu*) są złe, tego nie dowiadujemy się z Ef. W każdym razie wywierają wpływ na dolną sferę — na ludzi. Nad nimi u szczytu nieba króluje Bóg. Po prawicy Bożego tronu ma swoje zaszczytne miejsce wywyższony Chrystus (1, 21; 4, 8-10). Cały wszechświat znajduje się u Jego stóp (1, 22).

b) Górna sfera

Kościół ma również swoje miejsce w niebiosach (1, 3). Razem z Chrystusem, wywyższonym po prawicy Bożej w niebiosach (1, 20b), Kościół został również wywyższony (2, 5 n.). Chrystus bowiem jest głową wszechświata i Kościoła (1, 22), Kościół zaś ma świadczyć o wielorakiej mądrości Bożej (3, 10). Kościół więc przenika, od ziemi począwszy aż do Chrystusa, całą przestrzeń górną, napelniony pełnią Chrystusa, tj. Jego życiodajną mocą (1, 23). Inaczej mówiąc, Kościół spełnia rolę pośrednika pomiędzy Chrystusem a wszechświatem. Nie przeszkadza to jednak autorowi Ef w realistycznej ocenie Kościoła, który wciąż dojrzewa i rozwija się (2, 12 n.; 4, 15 n.). Znaczy to, że autor Ef zawarł w tym liście także rodzaj eschatologii. Wspólne Ef i listom Pawła jest rozróżnienie pomiędzy „teraz” a przyszłością Kościoła. W Ef jednak

²⁶ Por. Gnilka, jw. s. 63-66.

bardziej podkreślona została aktualna eschatologia. Wiąże się to właśnie z wyeksponowaną w tym liście kategorią przestrzeni²⁷.

c) Kościół a zbawienie

Według Ef Kościół znajduje się w przestrzeni uobecnionego zbawienia. U Pawła o teraźniejszej eschatologii zdecydował fakt, że już dokonało się zbawienie powszechne. Właściwie wszyscy zostali już odkupieni przez krzyż i zmartwychwstanie Chrystusa. Paweł więc swoją eschatologię rozwija bardziej w aspekcie czasowo-ontycznym, a Ef bardziej w aspekcie przestrzennym. Kościół już wszedł w przestrzeń niebieską, w której wszechwładzę objął wywyższony Chrystus, niemniej jest to Kościół nadziei (1, 18; 2, 12; 4, 4). W ten sposób autor Ef nie przekreśla futurystycznej eschatologii Kościoła, który rośnie i wciąż się rozwija. Swój wzrost czerpie Kościół z niewyczerpanej pełni Chrystusa, płynącej z pełni Bożej (3, 19), przepajając nią cały wszechświat.

d) Kościół jako budowla ciągle rosnąca

Autor Ef zdaje sobie sprawę z niedomagań i braków Kościoła (por. 4, 14. 17-32), dlatego porusza w nim także zagadnienie wzrostu Kościoła w kierunku doskonałości. W tym to celu posługuje się obrazem nie ciała, lecz domu. Aspekt przestrzenny został tu zachowany, lecz przesunięty z wszechświata na budowlę. W Ef 2, 12 n. mówi się o zwartej społeczności Izraela, względem której obcymi byli dawni poganie. Ef 2, 19 wraca do tej myśli i dawniejszych pogan zalicza już do owej zamkniętej społeczności dodając, że są także współobywatelami świata aniołów (por. także 1, 18). Do problematyki jedności Kościoła, złożonego z Żydów i pogan, autor Ef wraca jeszcze raz w 2, 22, ale właściwie po to, by ją zakończyć i stwierdzić, że odtąd istnieje jedna rodzina Boża w Kościele, składająca się z Żydów i pogan. Ten właśnie Kościół autor określa jako budowlę może jeszcze nie całkowicie ukończoną, ale opartą na fundamencie apostołów i proroków.

Nie jest to jednak statyczna wizja Kościoła, mimo że terminologia, jak „fundament” i „kamień węgielny”, taką sugeruje. Autor bowiem Ef zainteresowany jest dynamiką tej budowli, wzrostem ku ostatecznemu celowi, którym będzie „świątynia w Panu”. O wiernych wprost mówi, że

²⁷ Por. tamże s. 122-128.

zostaną „razem włączeni w budowlę (w dom)” — *synoikodemeisthe* (2, 20). Czasownik ten koresponduje z *aukseis*, zasadniczym słowem wyrażającym rozrost, także użytym w czasie teraźniejszym (2, 21). Czas teraźniejszy obydwu czasowników wskazuje na to, że rozrost Kościoła jest procesem ciągłym, który należy urzeczywistniać.

e) *Kościół jako budowla i jako ciało*

Dopiero w Ef 4, 12-16 autor przechodzi z wizji Kościoła jako rosnącej budowli na koncepcję eklezjalnego Ciała.

Chrystus wywyższony do nieba (4, 8-10) wspiera Kościół w jego wzroście, udzielając wiernym różnych darów charyzmatycznych (4, 11) do budowy Ciała Chrystusa (4, 12). Dary służą dziełu posługiwania w Kościele „aż wszyscy dojdziemy do jedności wiary i poznania Syna Bożego, do męskiej dojrzałości i dorośniemy do wymiarów pełni Chrystusowej” (4, 13). Po aluzji do błędnowierczej nauki (4, 14) autor wskazuje na Chrystusa jako na ostateczny cel procesu dojrzewiania członków eklezjalnego Ciała: „Abyśmy w szczerzej miłości wzrastali pod każdym względem do Niego, który jest Głową, do Chrystusa” (4, 15). Chrystus jest więc ostatecznym celem Kościoła, ale stoi także u jego podstaw; Kościół żyje dzięki Chrystusowi-Głowie: „Z Niego to całe ciało spojone i związane przez wszystkie wzajemnie się zasilające stawy, według zgodnego z przeznaczeniem działania każdego poszczególnego członka, rośnie i buduje siebie samo w miłości” (4, 16; por. Kol 2, 19).

5. *Kościół jako Ciało Chrystusa*

a) *Cechy zasadnicze Kościoła — Ciała*

Należy z kolei rozpatrzyć temat Ciała Chrystusa w Ef. Niewątpliwie autor Ef kontynuuje tu myśli Pawłowe (1, 23; 4, 4. 12. 15; 5, 23. 30). Zasadniczą cechą Kościoła — Ciała jest jedność i nowość (2, 14-16). Stworzył go Chrystus „w jednym Ciele przez krzyż”²⁸ (2, 16). W listach Pawła zaistniał problem relacji eklezjalnego Ciała do wywyższonego Chrystusa. W Ef autor mówi o relacji ukrzyżowanego ciała Chrystusa do Jego ciała eklezjalnego. Jaka jest relacja? We fragmencie 2, 13-18

²⁸ Por. R. Schnackenburg. *Gestalt und Wesen der Kirche nach dem Epheserbrief*. W: *Schriften zum Neuen Testament*. München 1971 s. 274 n.

uderza pewna dwuwarstwowość: jest w nim koncepcja kosmiczna i eklezjologiczna.

Do kosmicznej (prawdopodobnie zaczerpniętej z hymnu chrystologicznego o Chrystusie-Pokcu) należy myśl o Chrystusie, który sam jeden stworzył ład w kosmosie jako nowy człowiek²⁵. Do koncepcji eklezjologicznej należy transpozycja tego pokoju we wszechświecie, składającym się z elementu dolnego i górnego, na historię zbawczą jednoczącą zarówno Izrael, jak i pogan w Chrystusie. Jedność kosmiczna dokonała się przez Chrystusa, nowego człowieka, Chrystusa wywyższonego. Jedność w Kościele dokonała się poprzez śmierć krzyżową Chrystusa. Kto z egzegretów nie przyjmie, że u podstaw rozważań eklezjologicznych Ef 2, 14-17 znajduje się hymn o Chrystusie-Pokcu o charakterze kosmologicznym, nie będzie w stanie wyjaśnić przejścia z myśli o pojednaniu kosmicznym na koncepcję jedności Kościoła.

W hymnie tym Chrystus po swoim zmartwychwstaniu jest „kosmicznym” i „powszechnym” człowiekiem niezależnie od tego, czy o tej koncepcji zdecydowały poglądy gnostyckie o uniwersalnym człowieku, czy żydowsko-hellenistyczna spekulacja o Adampie-człowieku (por. Rz 5, 12-21; 1 Kor 15, 45-47).

Skoro eklezjologia Ef wciąż nawraca do kategorii kosmiczno-przestrzennych, nic więc dziwnego, że schemat starszej od listu pieśni o Chrystusie nadawał się jak najbardziej do przeprowadzenia pewnej identyfikacji kosmicznego Ciała Chrystusa z ziemskim i ukrzyżowanym ciałem Chrystusa. Z tego wynika, że autor Ef nie dzieli Chrystusa na wywyższonego i ukrzyżowanego. Jest tylko jeden Chrystus, który w jednym ciele, ukrzyżowanym i wywyższonym, jednoczy Kościół. Paweł starał się tę jedność ukazać, opierając się na koncepcji współumierania i współzmartwychwstania z Chrystusem, przy czym zwrot „w Chrystusie” pozwala na różne cieniowania tej jedności. Autor Ef obrał inną drogę: koncepcję Chrystusa jako głowy eklezjalnego ciała.

b) Chrystus głową Ciała — Kościoła

Koncepcja Chrystusa jako głowy eklezjalnego ciała nie jest w stosunku do listów Pawła całkowitą nowością, gdy bierze się pod

²⁹ Por. H. Langkammer. *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu*. Katowice 1976 s. 102-114.

uwagę, że Paweł jest także autorem Kol i hymn chrystologiczny o wydzwieku kosmologicznym uzupełnia dodatkiem eklezjologicznym: „On jest głową ciała, tj. «Kościoła»” (Kol 1, 18a, por. 1 Kor 11, 3, gdzie Chrystus jest głową mężczyzny). Paweł jednak nie rozwija tej myśli. Dla Ef myśl o Chrystusie jako głowie eklezjalnego ciała jest jednak zasadnicza. Wierni są członkami ciała (5, 30; por. 4, 25) a Chrystus jego głową (1, 22; 4, 15; 5, 23). Jako głowa, Chrystus stanowi gwarancję istnienia Kościoła i zasadę jego rozwoju. Plenipotencje Chrystus otrzymał od Boga: „wszystko poddał pod Jego nogi, a Jego samego ustanowił ponad wszystkim głową Kościoła” (1, 22; por. 5, 24). Dlatego Chrystus prowadzi także wiernych do uczestnictwa w królowaniu razem z Nim po prawicy Boga w niebie (2, 6). Panowanie Chrystusa jako głowy objawia się w Jego miłości do Kościoła (5, 2. 25) i w nadzwyczajnej trosce (5, 2. 25. 29). Miłość Chrystusa do Kościoła staje się dla autora Ef odskocznią do parenezy miłości męża do żony oraz wierności i oddaniu żony (5, 22-33). Podobnie jak Chrystus jest głową i oblubieńcem Kościoła, mąż jest głową i oblubieńcem swojej małżonki. Tak więc Ef w małżeństwie widzi odzwierciedlenie się związku Chrystusa z Kościołem w służebnej, płynącej z miłości, postawie męża wobec żony. Postawa ta jest odwzorowaniem całkowitego oddania się Chrystusa swojemu Kościołowi. Postawa żony wobec męża, polegająca na zaufaniu i oddaniu, wskazuje na stosunek Kościoła do Chrystusa. Kościół powinien być całkowicie skierowany ku Chrystusowi. Tę obopólną więź pomiędzy Chrystusem a Kościołem Ef określa ponadto w ten sposób: „Tajemnica to wielka, mówię w odniesieniu do Chrystusa i Kościoła” (5, 32). Wiąż pomiędzy Chrystusem a Kościołem papież Pius XII określił jako „mistyczną” w encyklice *Mystici Corporis*. W kontekście „wielkiej tajemnicy”, którą stanowi unia Chrystusa z Kościołem, małżeństwo nie jest tylko ludzkim związkiem pomiędzy mężczyzną a kobietą, lecz także udziałem w zbawczym misterium ścisłej unii Chrystusa z Kościołem.

Obraz Jahwe oblubieńca i Izraela oblubienicy zdomowiony jest w ST. Niewątpliwie ST mógł wywrzeć swój wpływ na rozwinięcie eklezjologii Ef porównania relacji Chrystus—Kościół z relacją mąż—żona, pojętą jako ścisły związek. Znamienne dla Ef jest to, że nie model związku małżeńskiego jest podstawą do charakterystyki unii Chrystusa z Kościołem, lecz odwrotnie: model Chrystus—Kościół ma być wzorem dla relacji mąż—żona. ST natomiast korzysta z teologicznej koncepcji

wspólnoty małżeńskiej i tę odnosi do relacji Jahwe—Izrael. Ponieważ ST więź małżeńską określa jako splot dwu osób — dwóch ciał w jedno ciało, związek pomiędzy małżonkami był z Bożego mandatu tak silny, że mógł służyć do przedstawienia łączności Izraela z Bogiem. Równocześnie jednak oblubienica Boga — Izrael — okazywała się niewierna. ST nie mógł więc obrać za wzór małżeństwa relacji Bóg—Izrael, skoro oblubienica odstępowała tak często od Jahwe oblubieńca. Inaczej przedstawia się sprawa Kościoła w NT. Autor Ef, opierając się na tradycji i mając na uwadze intensywny rozwój Kościoła, kreśli stosunek Chrystusa do Kościoła i Kościoła do Chrystusa. Ta harmonijna, organiczna więź dała podstawę do eklezjologicznego ujęcia wspólnoty małżeńskiej. Jest to koncepcja tak oryginalna i autentyczna, że powinna być wykorzystana nie tylko w chrześcijańskiej etyce małżeńskiej, lecz także w podkreśleniu miejsca i roli małżeństwa w Kościele.

W toku wywodu parenezy o przykładowym małżeństwie na wzór związku Kościoła i Chrystusa, jego głowy, Chrystus jest określony jako *soter* — zbawiciel (5, 23). Rola Chrystusa jako zbawiciela objawia się w tym, że umożliwił wiernym udział w swym panowaniu, co Ef 2, 5 n. określa jako usadowienie na tronie niebieskim³⁰.

Chrystus więc nie tylko włączył wiernych w swoje ciało ukrzyżowane, ale także umożliwił im współudział w chwale po zmartwychwstaniu.

Podsumowanie

Naukę o Kościele, podstawową w tym liście, streścić można w trzech punktach: 1. Kościół przyrównywany jest do potężnego organizmu, do ciała; 2. tym ciałem jest Chrystus, zespalaający w sobie wszystkich ludzi, których odkupił śmiercią na krzyżu; 3. Chrystus w stosunku do członków tegoż ciała—Kościoła jest głową.

Obraz Kościoła jako ciała pojawił się już w 1 Kor i w Rz, czyli w listach, które na pewno pochodzą od Pawła. Także motyw Chrystusa jako głowy spotykamy w 1 Kor 11, 3. Jednakże w myśl tego tekstu Chrystus jest głową mężczyzny, a nie Kościoła. W każdym razie Paweł po raz pierwszy na podstawie porównania Kościoła z ciałem pragnął uwydatnić związek pomiędzy chrześcijanami w Kościele (organizmie)

³⁰ Por. E. Schillebeeckx. *Christus und die Christen*. Freiburg 1977 s. 198.

oraz związek pomiędzy wierzącymi i Chrystusem. Trzeba jednak zaznaczyć, że Paweł ma często na uwadze Kościoły lokalne. Niemniej w porównaniu: Kościół — Ciało Chrystusa jest także zawarta myśl o powszechnym Kościele. Rozwija ją jednak dopiero wyraźnie Ef. Już w pierwszym rozdziale, w tzw. eulogii (tj. w hymnie pochwalnym na cześć Boga), Ef podkreśla, że Bóg ujawnił nam tajemnicę swojej woli, aby wszystko zjednoczyć w Chrystusie jako głowie (1, 9 n.).

Myśl tę dokładniej wyjaśnia fragment 2, 14-16. Tajemnica zbawczego planu Bożego polega na włączeniu pogan do Ciała Chrystusowego, do Kościoła. Podobnie jak św. Paweł w Kol 1, 18, autor Ef kreśli stosunek Chrystusa do Kościoła. Chrystus jest jego głową (5, 23). Prymat Chrystusa obejmuje nie tylko Kościół, ale i wszechświat. W ten sposób autor Ef uwypuklił uniwersalność Kościoła, który podlega Chrystusowi jako „głowie” wszechświata.

Chrystus jako głowa wszechświata rządzi nim, jest przy tym krzewicielem Kościoła, daje mu życie i go podtrzymuje. Kościół, napełniony życiodajną mocą Chrystusa—głowy, ma udział w „pełni Chrystusa” (1, 23; 4, 13). W tym sensie Kościół spełnia rolę pośrednika między Chrystusem a światem, napełniając go Bożym pokojem.

Oprócz obrazu Kościoła—Ciała Ef kreśli także inną wizję Kościoła powszechnego. Jest on domem i rodziną Bożą, miastem Boga i Jego świątynią (2, 19-22). Jest ponadto oblubienicą Chrystusa. Wątek statyczny nie został rozwinięty, Ef natomiast rozwija na kanwie relacji głowa—ciało paranezę o miłości małżeńskiej.

III. Listy pasterskie

We współczesnych badaniach nad Corpus Paulinum podkreśla się coraz bardziej, że listy pasterskie (LP) pochodzą z epoki popawłowej³¹. Podobnie jak w innych pismach NT tak i w LP zauważa się wpływ tradycji najpierw ustnej, a później spisanej; w LP moment ten odgrywa także ważną rolę. Trudno tę tendencję odłączyć od działalności Pawła, ale uważać ją za wyłącznie Pawłową byłoby również błędem. Fakt

³¹ Por. najważniejsze introdukcje do NT, nadto: N. Brox. *Die Pastoralbriefe*. 4. Aufl. Leipzig 1975. Regensburger Neues Testament. 5. Band 2. Teil. Brox zabrał wiele argumentów świadczących o pochodzeniu popawłowym LP.

powoływania się na Pawła jako autora LP piszącego do przedstawicieli hierarchii kościelnej świadczy o ich związaniu z Pawłem, a przez to także z jego doktryną³². Można więc naukę zawartą w LP uważać za kontynuację doktryny Apostoła Narodów z uwypukleniem nowych elementów i dostosowaniem całości do aktualnych potrzeb Kościoła już poapostolskiego. Jest też rzeczą ciekawą, że LP niejako pomijają innych apostołów. Jedynym autorytetem jest Apostoł Narodów³³.

Ponieważ sytuacja Kościoła w czasie powstania tych pism była inna niż wtedy, gdy Paweł pisał swoje listy do poszczególnych gmin, i chodziło przede wszystkim o znalezienie odpowiedniego modelu Kościoła dla tej nowej rzeczywistości, Kościół jest naczelnym tematem tych pism, jakkolwiek nie zawsze rozwiązywanym na bazie ściśle teologicznej. Dlatego ujęcie tego rozdziału niniejszej pracy jest siłą rzeczy nieco odmienne od poprzednich.

1. Zagadnienia ogólne

a) Zasady regulujące życie Kościoła

Określenie „listy pasterskie” wskazuje na to, że nie są one, przynajmniej w głównej mierze, skierowane do gmin kościelnych, lecz do ich „pasterzy”, czyli do tych, którzy z urzędu im powierzonego stoją na czele gminy i nią kierują. Okoliczność ta sprawia, że w LP mamy często do czynienia ze specyficzną formą parenezy: z zapisem zaktualizowanej dyscypliny i z kazaniem na temat różnych problemów życia Kościoła. W LP po raz pierwszy zjawiają się pewne elementy kościelnoprawne, a więc normy dotyczące kościelnego działania społecznego (1 Tm 2, 1-30, 10. 5, 3-6, 2; Tt 2, 1-3, 7), jak również normy indywidualnego postępowania, ujęte w katologii cnót i wad (1 Tm 1, 9 n.; 3, 2 n. 8; 6, 11; 2 Tm 2, 22; 3, 2-5; Tt 2, 1-10).

Autor nie tworzy tych norm, lecz posługuje się już istniejącymi. Pragnie tylko podkreślić ich normatywny charakter z pomocą apostoł-

³² Ciekawe badania w tej dziedzinie przeprowadził F. Mussner. Autor uważa, że głównie nauka o usprawiedliwieniu Pawła znalazła swoje echo w LP. Z tego wyprowadza dalszy wniosek, że autor LP znał także listy Apostoła Narodów, co najmniej te, które ten problem jako jeden z podstawowych poruszają. Zob. *Petrus und Paulus, Pole der Einheit*. Freiburg 1976 s. 95-106. Quaestiones Disputatae 76.

³³ Por. Mussner, jw. 104.

skiego autorytetu Pawła i aktualnych pasterzy gmin, by wprowadzić je jako obowiązujące w życiu Kościoła.

W parze z normatywnymi wskazówkami, mającymi świadczyć o kościelnym życiu, idzie ujęcie już głoszonej Ewangelii³⁴ w formę maksym doktrynalnych. W tym kontekście zwrot „zdrowa nauka” obejmuje zarówno dogmaty ortodoksyjnej nauki, jak i płynące z nich zasady praktycznego działania w życiu społecznym i osobistym. Kerygmat jest więc ogólnie scharakteryzowany jako „słowo godne zaufania”. Pasterz ma się nim posługiwać i w tym celu przypomina mu się je w słowach krótkich, łatwych do zapamiętania i przekazywania. Pasterz ma już gotowe sformułowanie wiary, opierające się w niejednym wypadku na starszych formułach. On więc w głównej mierze jest odpowiedzialny za jakość i gorliwość powierzonych mu członków Kościoła, za skutek głoszonej Ewangelii. Dlatego pasterze osobiście otrzymują upomnienia i wskazówki, aby godnie sprawowali swój urząd. Wszakże narażeni są na różne próby wierności. W wypadku zaś szczególnych niebezpieczeństw grożących gminie muszą być na nie uodpornieni. Niebezpieczeństwa mogą być różne. Na ogół są nimi: słabość, ospałość w wierze, brak należytej karności i porządku; szczególnie groźne są błędne nauki. Obok wielkich tematów LP poruszają także małe, dotyczące codziennego życia chrześcijańskiej gminy. Typowymi przykładami zajmowania się zwykłymi sprawami gminy są: szczegółowe pouczanie o metodach pracy duszpasterskiej (1 Tm 5, 1 n.) i troska o zdrowie adresata (1 Tm 5, 23). A za tym wszystkim, za sprawą wielką czy małą, stoi autorytet Pawła Apostoła.

b) Autorytet Pawła Apostoła

Paweł występuje w LP jako ich formalny autor. Wspomina o sobie, o swojej roli w życiu Kościoła, daje jako apostoł miarodajne wskazówki. Niemniej tzw. wspomnienia Pawłowe (1 Tm 1, 12-20; 2, 7; 3, 14; 4, 13; 2 Tm 1, 3 n. 11) w porównaniu z odpowiednimi tekstami starszych listów Pawłowych ujawniają, że raczej mówi ktoś o Pawle, niż on sam o sobie. Taki obraz Pawła

³⁴ Chodzi przede wszystkim o ewangelię Pawła.

zachowano aż pod koniec pierwszego stulecia (por. np. 1 Tm 1, 15 n. 27)³⁵.

W każdym razie LP kreślą Pawła jako jedyny autorytet w przepowiadaniu i ustalaniu dyscypliny kościelnej, a równocześnie jako wzór gorliwości w służbie Kościoła, w głoszeniu ortodoksyjnej nauki. Na Pawle powinni się wzorować wszyscy nauczyciele i urzędnicy gmin. Ten obraz Pawła osiąga szczyt — w sumie nie odbiegający od rzeczywistej postawy Apostoła — w 2 Tm 4, 6-8, w tekście, który Apostoła przedstawia już jako „wywyższonego”³⁶. Powołując się na autorytet Pawła, autor LP pragnie osiągnąć podwójny cel: zapewnić nauce zawartej w pismach, nie odbiegającej zresztą w niczym od wytycznych Pawła, apostołski autorytet oraz podkreślić jej ortodoksyjność³⁷. Jest to świadoma i zamierzona forma rekursu w stronę apostołskiego pochodzenia doktryny Kościoła mieszczącej się w Pawłowej tradycji a dostosowanej do sytuacji gmin czasów poapostolskich.

Rekurs taki był niezbędny, skoro Kościół, narazony na różne obce wpływy i prądy doktrynalne, miał kontynuować tradycję apostołską. W LP nie tyle idzie o nową interpretację myśli Pawłowych, ile o ich ścisłą kontynuację i realizację w nowych warunkach, w których znalazły się Kościoły lokalne czasów poapostolskich. Z tym związane jest użycie nowych sformułowań oraz przesunięcie akcentu na zagadnienia teologiczne i eklezjologiczne, które za czasów Pawła nie domagały się takiej eksplikacji, jak w LP.

Jakie więc zagadnienia eklezjologiczne LP szczególnie zaakcentowały? Otóż przede wszystkim podkreśliły konieczność ścisłego nawiązywania w życiu Kościoła do tradycji apostołskiej w ramach legalnej sukcesji. Za legalną sukcesję odpowiedzialni są mężowie, którzy są

³⁵ Najważniejszą dokumentacją literatury pseudoepigraficznej czasów NT zebrał N. Brox w dziele pt. *Falsche Verfasserangaben zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie* (Stuttgart 1975). Stara się w nim odpowiedzieć na trzy zasadnicze pytania: Dlaczego stosowano tego rodzaju literaturę? W jakim celu to czyniono? I wreszcie — jak z punktu moralnego ocenić to postępowanie, mając na uwadze ówczesną mentalność i warunki?

³⁶ Por. N. Brox. *Amt. Kirche und Theologie der Pastoralbriefe*. W: *Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments*. Würzburg 1969 s. 120-134.

³⁷ Por. J. Wanke. *Der Verkündigte Paulus der Pastoralbriefe*. W: *Dienst der Vermittlung*. Leipzig 1977 s. 174-176.

bezpośrednio uczniami i następcami Apostoła. Zmienił się dotychczasowy charyzmatyczny profil Kościoła, a nastąpiła era stabilizacji i uporządkowania najważniejszych spraw doktrynalnych, dyscyplinarnych i urzędów. Dlatego LP podają jakby zasady urzędu. Koncepcje i struktury wchodzą więc w skład ogólnej teologii LP jako podstawowa część nauki o Kościele, determinując poniekąd obraz Kościoła. W związku z eklezjologią LP nie zaniedbały podania wskazówek ważnych dla życia wiernych w Kościele. W końcu wszystkie te tematy — tradycja i sukcesja apostolska, urząd i próby definicji Kościoła, forma chrześcijańskiej egzystencji wiernych — mają swoje ramy teologiczne.

2. Zagadnienia szczegółowe

a) Tradycja i sukcesja apostolska

Dla zrozumienia zagadnienia tradycji i sukcesji istotny jest tekst 2 Tm 2, 2: „Co ode mnie usłyszysz w obecności wielu świadków, przekaz zaufanym mężom, którzy będą zdolni do tego, by także innych pouczyć”. Tekst ten określa formalny charakter Ewangelii jako nauki, której integralność gwarantuje wiarygodny przekaz Apostoła. Otrzymali go bezpośredni uczniowie Pawła, a następnie przekazują „zaufanym mężom”. Dzięki odpowiednim nauczycielom Kościół otrzymuje nieskażoną Ewangelię. Każdorazowy przełożony gminy (jak np. Tymoteusz) ponosi odpowiedzialność nie tylko za naukę, którą sam aktualnie głosi wiernym, lecz także za odpowiedni wybór swych następców (por. także 1 Tm 5, 22). W ten sposób LP ustalają zasadę kontynuacji tradycji apostolskiej. Zasada ta odnosi się do wszystkich następców apostołów, którym przysługuje prawo i obowiązek autorytatywnego przekazywania Ewangelii swoim następcom. Z zasady kontynuacji tradycji apostolskiej wypływa zasada sukcesji apostolskiej. 1 Tm 1, 2 formułuje ją w sposób bezpośredni, inne teksty tylko pośrednio. Zazwyczaj bowiem LP zajmują się sposobami przekazywania nauki apostolskiej nazwanej *paratheke*, czyli „powierzonym dobrem”. Przekazywanie powierzonego dobra powinno być odpowiedzialne i wierne, do czego zobowiązana jest zarówno strona przekazująca, jak odbierająca (por. 1 Tm 1, 12 z 2 Tm 1, 12). Trzykrotnie w LP *paratheke* jest przedmiotem „zachowania” i „czuwania”, co wyraża czasownik *phylaksei*. Dwukrotnie Apostoł upomina Tymoteusza, by osobiście czuwał i zachowywał depozyt wiary: „Zachowaj powierzone dobro” — *paratheke* (1 Tm 6, 20; 2 Tm 1,

14). Innym razem żywi nadzieję, „że Bóg ma moc powierzone dobro (*ten paratheken mou*) ustrzec” (2 Tm 1, 12). Widać więc, że zarówno Bóg jest zatroskany o naukę apostołską, jak i Apostoł, który wzywa Tymoteusza, czyli zwierzchnika i nauczyciela Kościoła, aby nad nią czuwał. Przymiotnik „prawy” — *kalos* (2 Tm 1, 14) określa istotę *paratheke*. Jest ona prawa, tj. bezbłędna, i nie może prowadzić do błędu. W sumie *paratheke* to wiara, którą głosi Kościół, wychodząca od apostołów jako przekazane dobro, ostoja jedynej i prawdziwej nauki. Ewangelię Pawła (2 Tm 1, 11; 2, 8), która jest *paratheke* Apostoła (2 Tm 1, 12), Kościół strzeże i przekazuje dalej. Tradycja i sukcesja są więc jak-najbardziej związane z Kościołem, po prostu realizują się w nim, określają jego strukturę i charakter³⁸.

b) Funkcja urzędu

Kim powinni być mężowie upoważnieni do przekazywania owej *paratheke* i komu mogą ją przekazywać? Nie ulega wątpliwości, że stróż i głosiciel apostołskiego depozytu wiary powinien posiadać odpowiednie kwalifikacje. Musi się cieszyć dobrą opinią, nienagannym życiem i zdolnościami do głoszenia Ewangelii celem zachowania prawdziwej nauki, jej obrony przed herezjami oraz utrzymania porządku i dyscypliny w Kościele (1 Tm 3, 2 nn.; 6, 3 nn.; 2 Tm 2, 2; Tt 1, 9). Na czele gminy stoją starsi (*presbyteroi*) i biskupi (*episkopoi*) — 1 Tm 3, 11 nn. 5, 17 nn.; Tt 1, 5 nn. Ordynacji dokonuje się przez nałożenie rąk (1 Tm 4, 14; 5, 22; 2 Tm 1, 6). Jeśli dla zwierzchników i pasterzy gminy używa się zamiennie tytułu „starszy” i „biskup” to od nich wyraźnie odróżnia się urząd diakonów, spełniających posługi charytatywne w gminie (1 Tm 5, 1-16).

LP wspominają także o ewangelistach (2 Tm 4, 5). Wydaje się, że ich funkcja ograniczała się jedynie do głoszenia słowa Bożego. Rola nauczycieli (1 Tm 4, 11 nn.; Tt 2, 1-15) miała prawdopodobnie większy zakres³⁹. Troska o materialne utrzymanie zwierzchników i sług Kościoła należy do gminy. Urząd, a przede wszystkim urząd biskupa, czyli.

³⁸ Por. K. Wegenast. *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen*. Neukirchen 1962 s. 150 n.

³⁹ Zob. Schelkle, jw. s. 75 n.

zwierzchnika i pasterza gminy, w LP posiada charakter funkcjonalny. Poprzez urząd i sukcesję w urzędzie zostaje zagwarantowana autentyczność i nieskazitelność prawowitej doktryny i wiary apostołskiej. Z zasady tradycji i sukcesji, o której wspominaliśmy, wypływa zasada urzędu zwierzchnika gminy. Z nim związany jest charyzmat władzy apostołskiej, przekazywany razem z urzędem przez włożenie rąk (1 Tm 4, 14; 5, 22; 2 Tm 1, 5; por. 1, 14). Charyzmat ów ujawnia się w strzeżeniu, głoszeniu i przekazywaniu prawowitej nauki. Charyzmat prorocki, o którym wspomina 1 Tm 1, 18; 4, 14, jest darem nadzwyczajnym, niemniej jest darem podporządkowanym charyzmatowi urzędu. Pomaga on w wyborze odpowiedniego kandydata na biskupa. Dlatego też w całej pełni za wybór nowego kandydata według LP odpowiedzialny jest przełożony Kościoła. Wierni nie odgrywają tu, przynajmniej ważnej, roli. Oni w Kościele stanowią przedmiot żywej troski i opieki swojego pasterza. Ich wiara i egzystencja chrześcijańska zakotwiczona jest w jego charyzmatycznym urzędzie. Okres szamotania i walki w Kościele minął. Kościół wkracza w epokę stabilizacji, a autonomiczny charakter urzędu pomaga tej stabilizacji, gdyż gwarantuje jedność i trwałość apostołskiej tradycji. W tym sensie należy rozumieć słowa zawarte w 2 Tm 2, 2: „Co usłyszałeś ode mnie w towarzystwie wielu świadków, to przekaz zaufanym mężom, zdolnym do nauczania innych”.

Pochodzenie apostołskie tradycji i kościelny autorytet urzędu są ogniwami zasadniczymi w życiu i egzystencji Kościoła⁴⁰. Rodzi się więc dalsze pytanie: jaką wizję Kościoła kreślą LP?

c) Statyczne ujęcie Kościoła

Wydaje się, że zasadnicza wypowiedź o Kościele zawarta jest w 1 Tm 3, 15, w upomnieniu, by każdy wiedział, „jak należy się zachować w domu Bożym, który jest Kościołem Boga żywego, filarem i fundamentem prawdy”. Należy zwrócić uwagę, że Kościół najpierw nazwany jest domem, w domu zaś trzeba przestrzegać porządku, pewnych stałych

⁴⁰ Wszystkie te zagadnienia szeroko omawia J. Roloff: *Apostolat — Verkündigung-Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und in den Pastoralbriefen*. Gütersloh 1965 s. 236-271.

norm i praw. Kościół jako dom obejmuje wiernych, tj. tych, którzy przestrzegają zdrowej nauki, a wyklucza tych, którzy wyznają naukę błędną (2 Tm 2, 20 n.). Kościół jest prawną instytucją, gwarantującą wiernym ochronę i bezpieczeństwo duchowe. Jako dom Boży, jest instytucją świętą, stanowi ostoję wiary i ortodoksyjnej nauki w otaczającym świecie. Krótko mówiąc, Kościół jest „filarem i fundamentem prawdy”. W tym domu Bożym mieszkają jednak różni mieszkańcy, przyrównani do naczyń drewnianych i glinianych, ale także złotych (2 Tm 2, 20 n.). Grzech, herezja czy odstępstwa wiernych nie mogą więc zachwiać Kościoła, który założony jest na „fundamencie Bożym” (2 Tm 2, 19).

Jak widać, autor LP nie pisze traktatu teologicznego o Kościele, lecz uwypukla ze swojego punktu widzenia istotę Kościoła noszącego cechy statyczne. W tak pojętym Kościele zyskuje na znaczeniu urząd. Jest on konieczny do utrzymania ładu i porządku w domu Bożym. Trzeba przyznać, że w owych czasach błędnowierstwa i braku bezpośredniego kontaktu z takim autorytetem, jakim był Paweł dla swoich Kościołów, taki obraz Kościoła mógł przysłużyć się w wielkim stopniu do kontynuacji prawdziwej nauki apostoelskiej⁴¹. Ten obraz Kościoła, zresztą jeden z wielu, pozostał aktualny także dla następnych generacji.

d) Forma życia chrześcijańskiego

Życie chrześcijańskie uzależnione jest od łaski Bożej, która ukazała się w Jezusie Chrystusie (Tt 2, 11-15). LP łączą więc egzystencję chrześcijańską ściśle z Chrystusem, jakkolwiek w inny sposób niż to czyni Paweł. Celem objawienia się łaski Bożej w Chrystusie jest „uczciwe, prawe i pobożne życie w tym świecie” (1 Tm 2, 11 n.). Za idealne warunki w świecie autor uważa takie, w których wierni „mogą prowadzić ciche i spokojne życie, wszelkiej pobożności i prawości” (1 Tm 2, 2). Unormowane stosunki świeckie sprzyjają w myśl LP rozwojowi „pobożności” w życiu chrześcijanina⁴². Kościół, wychodząc jakby z zakamarków, z ukrycia i odosobnienia, wchodzi w życie publiczne, społeczne i narodowo-państwowe (por. 1 Tm 2, 15; 3, 8 n. 12. 15).

⁴¹ Zob. Schnackenburg, jw. s. 86-93.

⁴² Zob. W. Foerster. *Eusebeia in den Pastoralbriefen*. NTS 5:1959 s. 213-218.

Chrześcijanin ma się także stać wzorowym obywatelem, którego się będzie cenilo i szanowało. Pojęcia takie, jak „uczciwość”, „zdrowa nauka”, „dobre sumienie”, „rozwaga”, a szczególnie „pobożność”, określają w różny sposób religijno-etyczne przejawy chrześcijańskiej egzystencji. Pojęcia te mają swe odpowiedniki w katalogach cnót (1 Tm 4, 12; 6, 12; 2 Tm 2, 22), w przepisach domowych (1 Tm 2, 8-15; Tt 2, 1-10), w katalogach obowiązków, które prócz wspólnych z poprzednimi powinnościami kreślą własne przepisy dla biskupów (1 Tm 3, 1-7; Tt 1, 7-9), dla prezbiterów (1 Tm 5, 17-19; Tt 1, 5. 6), dla diakonów (1 Tm 3, 8-13) i dla wdów (1 Tm 5, 3-18). Katalogi wad ostrzegają z kolei przed niechrześcijańskim życiem (1 Tm 1, 9. 10; 2 Tm 3, 2-4).

Podobne katalogi znalazł starożytny świat pogański. Niektóre schematy sięgają cynicko-stoickiej filozofii popularnej, która wywarła swój silny wpływ na późniejsze piśmiennictwo żydowskie (por. Mdr 14, 24-27; 4 Mch 1, 18. 25 n.). Inne schematy wywodzą się z ST i wywarły także swój wpływ na późniejszą literaturę żydowską (por. Jub 7, 21-24; 20, 2-10; 23, 18-33; HenEt 91, 3-7; 92, 1-5; 104, 2-14).

Jeśli chodzi o NT, to wiadomo, że nie tylko LP zawierają katalogi cnót i wad czy zestawy obowiązków⁴³. W LP służą one jednak bardziej systemowi przeniesienia życia chrześcijańskiego, w którym one obowiązywały jako jego podstawa.

Mozna się zapytać, czy przy pragmatycznej mentalności autora LP jest w nich coś specyficznie chrześcijańskiego a zarazem dla nich typowego. Mimo podobieństwa katalogów zawartych w LP do pogańskich i żydowskich inna jest ich motywacja. Autor bowiem mówi w 2 Tm 2, 11 o „współumieraniu” z Chrystusem, a w 2 Tm o „współcierpieniu” z Pawłem (2 Tm 2, 11 n.; por. 1, 8. 12; 2, 3. 9; 3, 12; 4, 16-18)⁴⁴. Wprawdzie w tych tekstach chodzi głównie o sytuację prześladowań, niemniej w zwyczajnym życiu gminy wszelkiego rodzaju kompromisy także mają swoje granice. Znaczy to, że ostatecznym motywem życia Chrześcijańskiego jest krzyż Chrystusa. Krzyż jednak nie stoi na przeszkodzie w kreśleniu wzorów życia o charakterze obywatelsko-chrześcijańskim⁴⁵.

⁴³ Dokładniej na temat tradycji perenetycznej w NT mówi H. Zimmermann (*Neutestamentliche Methodenlehre*. Leipzig 1967 s. 165-169).

⁴⁴ Motyw ten rozwija J. Wanke (jw. s. 181-185).

⁴⁵ Zob. Brox. jw. s. 133.

Jakkolwiek LP nie są pismami wybitnie teologicznymi ani nie zawierają większych i wypracowanych traktatów teologicznych, to jednak prezentują pewne myśli teologiczne, które z jednej strony warunkują wskazania związane ze stabilizacją tradycji i sukcesji apostoelskiej, urzędu, Kościoła i formy egzystencji chrześcijańskiej, a z drugiej strony z nich wypływają. Teologia, którą prezentują LP, jest więc typem teologii stosowanej. Moment ten ujawnia się także w ujmowaniu eschatologii. Skoro Kościół nabiera cech stałych w czasie, w życiu obywatelskim i w świecie, nie liczy się więc z rychłym przyjściem Pana. Dzień Pana nastąpi we „właściwym czasie” — głosi autor LP (1 Tm 6, 15), niemniej jest on celem wszystkich dążeń i poczynań wiernych. Dlatego ma znaczenie także dla teraźniejszości (1 Tm 6, 14; 2 Tm 4, 1; Tt 2, 13; 3, 7). W każdym razie eschatologia, którą prezentują LP, nie posiada już tych cech — napięcia i oczekiwania na powtórne przyjście Pana — które są wyrażone w starszych pismach NT.

Brak dynamizmu zauważa się także w innym niż u Pawła rozumieniu terminu „ewangelia”. W LP „ewangelia” jest skarbcem doktrynalnym, nauką otrzymaną od Apostołów, prawdą wiary ujętą w formy i formuły, które nie domagają się eksplikacji, lecz bacznego przekazywania. Wszelkie zatem dyskusje z heretykami nie mają sensu, skoro absolutnej prawdy nie można ani naruszyć, ani zmienić. Prawdę można tylko zaakceptować rozumem i wolą oraz konsekwentnie realizować (por. 1 Tm 6, 4; 2 Tm 2, 23; Tt 3, 9). Dlatego też autor nie polemizuje z heretykami. Ogranicza się jedynie do zwykłego protestu bez specjalnego zaangażowania osobistego.

W związku ze statycznym rozumieniem ewangelii „wiara” w LP znaczy tyle co prawowierność w stosunku do autentycznej nauki lub jeszcze dokładniej — całkowita jej akceptacja i realizacja (por. np. 1 Tm 3, 9; 6, 10; 2 Tm 4, 7). Tematy teologiczne LP, jak eschatologia, ewangelia, wiara, służą więc ogólnej koncepcji, tj. stabilizacji i trwałości Kościoła, warunkując ją i zarazem uzasadniając⁴⁶.

⁴⁶ Ph. Vielhauer. *Geschichte der urchristlichen Literatur*. Berlin 1975 :s. 231-235.

W teologii LP daje się zauważyć także pewien chrystocentryzm. Może troska o przekazanie tradycji Pawła sprawiła, że w zasadniczym nurcie teologii Apostoła Narodów, tj. w chrystologii, autor LP prezentuje wiele myśli Pawłowych. Podobnie jak Paweł, korzysta ze starszych formuł wiary łącznie z zawartym w nich tytułem chrystologicznym *Kyrios*. Panem dla autora LP jest wywyższony Chrystus. Określa Go jako „jedynego pośrednika pomiędzy Bogiem a ludźmi” (1 Tm 2, 5), który „oddął się na okup za wszystkich” (1 Tm 2, 6). Z tej to racji Chrystus jest także Zbawicielem (Tt 1, 4; 3, 6). Jednocześnie tytuł „Pan” przysługuje Bogu, który również nazywany jest „Zbawicielem naszym” (1 Tm 2, 3; 4, 10). Dzieło zbawcze Chrystusa LP ujmują zatem w kontekście całego planu zbawczego Boga.

Widocznie błędnowiercy skierowali swoje ataki także przeciwko człowieczeństwu Chrystusa, skoro ten aspekt doznał w LP szczególnego podkreślenia (1 Tm 6, 13; 2 Tm 4, 1, 8; 2, 8). Autor wspomina o pochodzeniu Jezusa z rodu Dawidowego (2 Tm 2, 8) i o skazaniu Go na śmierć przez Pilata (1 Tm 6, 13; 3, 12; 2 Tm 2, 8). Narodzenie i śmierć to zasadnicze ramy ludzkiej egzystencji w ogóle. Podczas gdy Paweł w swojej chrystologii nie bierze pod uwagę życia Jezusa i w ekonomii zbawczej koncentruje się tylko wokół Jego śmierci i zmartwychwstania, autor LP rozciąga znaczenie zbawcze na całe życie Jezusa, począwszy od wcielenia (Tt 2, 11; 3, 4).

Rola zbawcza Chrystusa nie kończy się jednak na Jego uwielbieniu. Chrystus bowiem jest także eschatologicznym sędzią (2 Tm 4, 1, 8). Ukaże się przy paruzji. Termin *parousia* autor LP zastępuje jednak hellenistycznym *epiphaneia*. Oznacza on zarówno wcielenie, jak i drugie przyjście Chrystusa (1 Tm 3, 16; 2 Tm 1, 10).

Syntezę chrystologiczną LP stanowi starsza pieśń o Chrystusie (1 Tm 3, 16), którą autor w całości przejął z tradycji. Ma się wrażenie, że w sposób pośredni jeszcze raz pragnął podkreślić wierność tradycji: „On objawił się w ciele; Usprawiedliwiony w Duchu; Widziany przez aniołów; Opowiadany wśród pogan; Uwierzono weń na świecie; Wzięty został w górę do chwały”.

Pieśń tę nazwać by można hymnem o drodze Chrystusa od Jego przyjścia na świat aż do wywyższenia. Wziąwszy pod uwagę, że hymn nosił prawdopodobnie tytuł chrystologiczny: „Jezus Chrystus Syn

Boży”, można przypuszczać, iż moment wcielenia równocześnie sugeruje myśl o preegzystencji Jezusa. Wyraża ją na pewno czasownik „objawić”. Jezus nie tylko stał się człowiekiem, lecz „objawił” się w ciele. „Usprawiedliwienie w Duchu” nawiązuje do zmartwychwstania Chrystusa. Żydzi uważali przecież śmierć krzyżową za zgorzenie. Usprawiedliwienie wyjaśnia to nieporozumienie. Śmierć krzyżowa nosiła znamię zbawcze. Po wywyższeniu widzą Chrystusa aniołowie. Czasownik gr. *horaō* suponuje, że chodzi o rodzaj epifanii przed aniołami, którzy stanowią „dwór Boga”, z równoczesnym objawieniem Jego wyższości nad nimi (por. Hbr 1, 4-10). Myśl tę akcentuje zresztą ostatni stych hymnu („Wzięty został w górę do chwały”), wieńczący poprzednie orędzie misyjne. Jego treść ma charakter uniwersalistyczny. Dlatego też autor hymnu podkreśla: „uwierzono weń na świecie”. Misja Kościoła zbiera swój pierwszy plon. Jest nim wiara w bóstwo ziemskiego Jezusa, który po śmierci został wywyższony.

Pieśń więc uwzględnia najważniejsze momenty chryzologiczne, przedstawione w formie etapów zbawczych: preegzystencję Jezusa, wcielenie, śmierć, usprawiedliwienie, wywyższenie łącznie z ich skutkami zbawczymi: Ewangelia głoszona jest poganom i szerzy się wiara w Jezusa Chrystusa⁴⁷. Kościół jest misyjny. Tego akcentu nie zaniedbały LP mimo statycznej charakterystyki Kościoła.

Podsumowanie

W zakończeniu warto podkreślić dwa zasadnicze ząębające się momenty. Skoro autor LP wystąpił w imieniu Pawła, miał też obowiązek przekazać zasadniczą spuściznę teologiczną Apostoła Narodów. To też uczynił.

Nowe warunki, w których znalazł się Kościół, wymagały, by nauka Pawła była do nich odpowiednio przystosowana. Tym należy tłumaczyć pewne odchylenia, uzupełnienia, nowości w stosunku do Pawłowej doktryny.

Troską autora było związać Kościół z tradycją apostołską, szczególnie z Pawłem, a równocześnie sprostać wymogom i problemom, przed którymi stanął Kościół w czasach poapostolskich.

⁴⁷ Por. H. Langkammer. *U podstaw chryzologii Nowego Testamentu*. Wrocław 1976 s. 149-158.

DZIAŁANIE DUCHA ŚWIĘTEGO NA KOŚCIÓŁ I WIERNYCH WEDŁUG ŚW. PAWŁA

Rośnie stale w Kościele zainteresowanie Duchem Świętym. Sporo o Nim przypominał Sobór Watykański II, stale do Niego się odwołuje ruch charyzmatyczny. Na tym tle staje się zrozumiała potrzeba konfrontacji przejawów tego ruchu z danymi Objawienia, czego przejawy można już było zauważyć wśród braci odłączonych¹. Niniejszy szkic ma ukazać część pneumatologii św. Pawła, która stanowi rezultat doświadczeń Apostoła i związanych z nim Kościołów oraz jego refleksji nad historiozbowczymi podstawami przeżywanymi wtedy przejawów Ducha.

1. Założenia

Święty Paweł na równi z pozostałymi niemal wszystkimi autorami pism Nowego Testamentu dzieli radosną świadomość, że zapowiedziane przez proroków szczególne działanie Ducha Pańskiego w erze mesjańskiej jest już rzeczywistością, w której żyje i rozwija się Kościół. Dla Pawła, dawnego rabina Szawła, argument apologetyczny musi się stale liczyć z hasłem „zgodnie z Pismem”: Nowe Przymierze legitymuje się tym, że „ile tylko obietnic Bożych, wszystkie są TAK” w Chrystusie (2. Kor 1, 20). Stąd też znamieny dla ST prymat wspólnoty ludu Bożego nad jednostką jest zasadą porządkowania także pneumatologii. Nowością wszakże nauki Apostoła jest to, że obie płaszczyzny działania Ducha Świętego — Kościół i poszczególni wierni — sprowadzają się do

¹ Dowodem tego jest studium: F. D. Bruner. *A Theology of the Holy Spirit. The Pentecostal Experience and the New Testament Witness*. London 1971.

jednej zasady. Jest nią idea Bożej świątyni, którą jest tak Kościół, jak w nim żyjąca jednostka. Opierając się na tekstach Pawłowych, można ukuć nowe terminy: *makronaos* na oznaczenie całego eklezjalnego Ciała Chrystusa oraz jego odpowiednik niejako w miniaturze — *mikronaos*, który by określał każdego z członków tego Ciała².

Następujące teksty ilustrują ową zasadę:

- 1 Kor 3, 16: Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i Duch Boży mieszka w was?
- 1 Kor 6, 19: Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest świątynią Ducha Świętego, który w was jest, a którego macie od Boga, i że już nie należycie do samych siebie?
- 2 Kor 6, 16: My jesteśmy świątynią Boga żywego — według tego, co mówi Bóg³.

Trudno jest opowiedzieć się za sensem zbiorowym czy jednostkowym pierwszego z tych tekstów. W drugim natomiast sens jednostkowy nie ulega wątpliwości na podstawie kontekstu bliższego, który mówi o grzechach jednostki. W trzecim z kolei sens zbiorowy wysuwa się na plan pierwszy z racji przytoczonych cytatów z ST. Wszędzie zaś występuje ten sam zestaw: „my” to „świątynia Boga czy Ducha”. Łączne i równoległe działanie Ducha w dwupłaszczyznowej świątyni ukazuje tekst następujący: „Przez Niego [Chrystusa] jedni i drudzy w jednym Duchu mamy przystęp do Ojca. A więc nie jesteście już obcymi i przychodniami, ale jesteście współobywatelami świętych i domownikami Boga — zbudowani na fundamencie apostołów i proroków, gdzie kamieniem węgielnym jest sam Chrystus Jezus. W Nim zespalana cała budowla rośnie na świętą w Panu świątynię, w Nim i wy także wznosicie się we wspólnym budowaniu, by stanowić mieszkanie Boga przez Ducha” (Ef 2, 18-22). Duch zatem daje jednostkom z obu grup — Żydów i pogan — przystęp do Boga Ojca na podstawie zbawczego dzieła Chrystusa, a dalej z jednych i drugich jako całości zwartej tworzy On jedno mieszkanie dla Boga.

² Świadomie odstępuję od propozycji francuskiej, słusznie krytykowanej, pary pojęć: „makro-” i „mikroeklezji”. Błąd polega na tym, że już sam źródłostw terminu *ekklesia* zakłada zbiorowość. Natomiast Pawłowy termin *naos* bez trudności przybiera oba znaczenia. Bóg mieszkający w człowieku to pojęcie znane tak rabinom (StrBill III 335), jak Filonowi (Som 1, 149; Sobr 62 n.; Cher 98. 106) i stoikom (por. H. Preisker. TWNT IV 891).

³ Z kolei następuje u Pawła wiązanka tekstów ze ST (Kpl 26, 11 n.; Ez 37, 27; Iz 52, 11). Wszystkie one odnoszą się do wspólnoty ludu Bożego.

Tak pojęta, dwupłaszczyznowa, świątynia Boga jako pole działania Ducha Świętego bierze początek z fizycznego ciała Jezusa Chrystusa⁴, ożywionego podczas zmartwychwstania przez Ducha⁵. Środkiem zaś przekazującym nowe życie zmartwychwstałego Pana wiernym jest na obu płaszczyznach chrzest. Przyzwyczajaliśmy się głównie podkreślać skutki tego sakramentu dla jednostek. Tymczasem znajdziemy teksty Pawłowe, które go łączą z faktem wszczęcia w eklezjalne Ciało Kyriosa, ożywionego Duchem przez Ojca: „Wszyscyśmy w jednym Duchu zostali ochrzczeni⁶, by stanowić jedno Ciało: czy to Żydzi, czy Grecy, czy to niewolnicy, czy wolni. Wszyscyśmy też zostali napojeni jednym Duchem”⁷ (1 Kor 12, 13). Przypomniawszy Galatom chwilę otrzymania Ducha, gdy dali posłuch wierze (por. Ga 3, 2 n.), co niewątpliwie odnosi się do ich chrztu, w dalszym ciągu swego wywodu stwierdza Apostoł: „Wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie⁸, przyoblekliście się w Chrystusa. Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 26). O Duchu Świętym, działającym w jednostkach podczas chrztu, mówią wyraźnie teksty: 1 Kor 6, 11; Tt 3, 5⁹.

Na obu płaszczyznach — wspólnotowej i jednostkowej — Duch Święty łączy ludzi z chwalebny Chrystusem, ożywionym przez Ojca przy pomocy Ducha. Stąd „ten, kto się łączy z Panem, jest z Nim jednym duchem” (1 Kor 6, 17).

⁴ Por. Ef 2, 14-16.

⁵ Por. Rz 1, 4; 8, 9-11; 1 Tm 3, 16. Szersze omówienie tych tekstów por. A. Jankowski. „Przez Ducha wiecznego” (Hbr 9, 14). ACr 3:1971 s. 210-216; tenże. *Duch Święty a zmartwychwstanie ciała*. CzST 1:1973 s. 68-73.

⁶ Tekst oryginalny pozwala na subtelniejsze jeszcze wycieniowanie myśli: *en henī pneumatī* mówi o środku, a *eis hen soma* — o celu.

⁷ Skutki społeczne, eklezjotwórcze, chrztu — bez wzmianki o Duchu Świętym — zawarte są w słowach o oblubieńczej miłości Chrystusa względem Kościoła w Ef 5, 25-27.

⁸ Dosłownie „zanurzeni” w Chrystusa: *eis Christon ebaptisthete*. Takiego samego biernika (*Christon*) użyje Apostoł w Rz 6, 3, mówiąc o śmierci Chrystusa, w którą zanurza się nowo ochrzczoney. Jeszcze długo potem katechumeni zstępowali do baptysterium, jak do grobu Chrystusa.

⁹ Poza Corpus Paulinum to samo znajdujemy w: Mt 3, 11; J 3, 5; Dz 2, 38; 22, 16; 1 P 3, 21.

2. Działanie Ducha Świętego na całość Kościoła

Pamiętając wciąż o jednej zasadzie działania Ducha Świętego, wspólnej obydwu płaszczyznom, postaramy się każde z tych działań odrębnie przedstawić. Duch Święty w soteriologii Pawłowej pojawia się na granicy dwóch etapów zbawczej ekonomii — Starego i Nowego Przymierza — jako czynnik ontycznej nowości. Przede wszystkim *List do Galatów*, *List do Rzymian* i *2 List do Koryntian*, omawiające czy to temat usprawiedliwienia, czy też kontrast obu etapów dziejów zbawienia, dostarczają w tym względzie najwięcej wymownych tekstów (np. Rz 7, 6; 8, 1-4; 2 Kor 3, 6. 14. 16 nn.; Ga 4, 4-7; 5, 16-18)¹⁰. Występujące w nich „my” równie dobrze wyraża zsumowaną świadomość jednostek, jak i rzeczywistość zbiorową Kościoła. Fakt udzielania przez Ducha nowego ontycznie życia, które bierze początek ze zmartwychwstałego Pana, zapewnia Kościołowi jedność mimo mnogości. Mnogość zaś jest dwojaka: liczebna mnogość jednostek tworzących Kościół i jakościowa mnogość przejawów Ducha dostrzegalnych w życiu Kościoła. Wciąż rosnący Kościół ma więc jedność dynamiczną jednego życia dzięki Duchowi Świętemu, który łączy Kyriosa będącego po prawicy Ojca z Kościołem wędrującym po ziemi do niebieskiej ojczyzny. We wszystkich trzech wątkach Pawłowej eklezjologii, a więc w Ludzie Bożym, Ciele Chrystusa i Świątyni, identycznej z górnym Jeruzalem, wciąż występuje działanie Ducha. I tak już akcent na jedności spoczywał w tekstach przytoczonych wyżej w punkcie 1 (1 Kor 12, 13; Ga 3, 28). Raz jeszcze lapidarnie i z mocą ujmą tó wzorem stoików podane jedności: „Jedno jest Ciało i jeden Duch, bo też zostaliście wezwani do jednej nadziei, jaką daje wasze powołanie. Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest. Jeden jest Bóg i Ojciec wszystkich, który jest i działa ponad wszystkimi, przez wszystkich i we wszystkich” (Ef 4, 4 n.). „Przez Ducha” (Ef 2, 22) wznosi się wspólne mieszkanie Boga — Kościół.

Dynamika Ducha Świętego tworzy Kościół od początku na zasadzie dwóch działań niezależnych, które do jednego celu zmierzają w dialogu apostołów ze słuchaczami. Ten proces, bogato ilustrowany opisami w *Dziejach Apostolskich*, ma też odpowiednik w doświadczeniach

¹⁰ Szersze ich omówienie pod tym kątem widzenia por.: A. Jankowski. *Duch Odnowiciel*. ACr 4:1972 s. 130-140.

Pawłowych, gdy pisze już w r. 51 do Tesaloniczan: „Głoszenie Ewangelii [...] nie dokonało się przez samo tylko słowo, lecz przez moc i przez Ducha Świętego [...]. A wy, przyjmując słowo pośród wielkiego ucisku z radością Ducha Świętego, staliście się naśladowcami naszymi i Pana” (1 Tes 1, 5 n.). Akcji apostołów, przekazującej dary ery mesjańskiej „zgodnie z Pismem”, towarzyszą stale „objawy” Ducha i mocy (1 Kor 2, 4; por. 2 Kor 6, 6). Całą działalność apostołską da się zwięźle określić jako „posługiwanie Ducha” (2 Kor 3, 8)¹¹.

Mnogość wiernych w Kościele i mnogość charyzmatów w ich duszach nie rozbija jedności, gdyż całe to bogactwo ma jednego sprawcę: „Różne są dary łaski, lecz ten sam Duch [...] Wszystkim zaś objawia się Duch dla wspólnego dobra”¹². Wszystko zaś sprawia jeden i ten sam Duch, udzielając każdemu tak, jak chce” (1 Kor 12, 4-11).

Charyzmaty Pawłowych Kościołów to historyczny, empiryczny, ślad nieustannego działania Ducha Świętego na cały Kościół¹³. W listach Apostoła wprawdzie nie ma ani definicji charyzmatu¹⁴, ani pełnej ich listy, niemniej da się w pewien sposób usystematyzować wypowiedzi Pawłowe o charyzmatach. I tak zestawiając wypowiedzi, głównie zawarte w 1 Kor rozdz. 12 i 14, z niektórymi pojedynczymi danymi można uzyskać cztery określenia darów: 1. dary duchowe, 2. dary łaski, 3. dary posługiwania, 4. dary działania. Wszystkie one występują w zwartym urywku 1 Kor 4, 1. 4-7. Pierwsze wygląda na nagłówek (por. 1 Kor 14, 1), a wskazuje na łączność charyzmatów ze sprawcą — Duchem Świętym. Czwarte stwierdza działanie transcendentne, zgodnie z użyciem czasownika w NT. Trzecie mówi o trwałych zadaniach, wyraźnie określonych (por. Rz 12, 7; Ef 4, 12). Najczęściej stosowana nazwa druga informuje, że charyzmaty darmo są rozdzielone.

¹¹ Stąd trafnie został obrany tytuł magistralnego dzieła: K. Prümm. *Diakonia Pneumatos*. Bd. 1. Rom 1960; Bd. 2. Rom 1962; Bd. 3. Rom 1967.

¹² Tu następuje wyliczenie charyzmatów. Nie jest to lista wyczerpująca, jak widać z innych zestawów u Pawła.

¹³ Monograficzne opracowanie tematu zob.: H. Schürmann. *Die geistliche Gnadengaben in den paulinischen Gemeinden*. Leipzig 1965; K. H. Schelkle. *Ihr alle seid Geistliche*. Leipzig 1966. W polskiej literaturze: A. Jankowski. *Charyzmaty*. PEB I 211 n.; J. Stępień. *Eklezjologia św. Pawła*. Poznań 1972 s. 350, 372.

¹⁴ Por. np. rozpiętość znaczeniową tego terminu między użyciem w Rz 6, 23 (całe życie łaski) a 2 Tm 1, 6 (kapłaństwo).

Posuwając się „warstwami” teologii św. Pawła¹⁵, otrzymamy następujący zestaw, który uwypukla doniosłość poszczególnych charyzmatów:

1. Apostołowie, jako urząd i jednocześnie charyzmat, na liście każdej zajmują pierwsze miejsce. Ta wysoka ranga charyzmatu tłumaczy to, że Paweł, właśnie jako apostoł, autorytatywnie reguluje korzystanie z uzdoinień charyzmatycznych.

2. „Prorocy” i „apostołowie” występują w Ef 2, 20; 3, 5 z jednym wspólnym rodzajnikiem, co sugeruje jakby dwa aspekty tego samego posłannictwa. W Kościele pierwotnym otrzymywali apostołowie objawienia o doniosłości powszechnej, nie tylko prywatne. Ich zadaniem było: „budować i krzepić” (1 Kor 14, 3). Z nim też łączył się — jako swoisty dodatek — dar „rozpoznawania duchów” (1 Kor 12, 10).

3. Nauczyciele rozporządzają darami: objaśniania, dogłębnego poznawania, mądrości słowa. Drugi dar dostaje się także wszystkim wiernym¹⁶.

4. Wiara, dar uzdrawiania, dar czynienia cudów stanowiły wyposażenie pierwszych misjonarzy jako poręka Bożego przez nich działania.

5. Nauczanie występuje 5 razy między „posługami”. Było to wykładanie ST i słów Chrystusowych podczas katechez chrzcielnych i na zgromadzeniach liturgicznych. Sąsiedztwo „nauczania” z „biskupami” wskazuje na to, że oni głównie mieli to zadanie, które z czasem przeszło na prezbiterów.

6. Różne pomoce i kierownictwa należały do składników życia społecznego kościołów lokalnych.

Całe to bogactwo przejawów Ducha wyprowadza Apostoł ze swej wizji Kościoła, chrystocentrycznej i soteriologicznej, w Ef 4, 7-13. Znamienne jest to, że dopiero chwalebny *Kyrios* ustanawia charyzmatyczne urzędy dla „budowania Ciała Chrystusowego”, które rośnie za sprawą Ducha Świętego. W ten sposób „Chrystus pozostaje wciąż PANEM swego Kościoła, a właściwe nim kierowanie ma za sprawcę Ducha Świętego”¹⁷. Zarówno więc urzędami hierarchicznymi, które są posługiwaniem, jak i „wolnymi” charyzmatami rozporządza do woli sam Duch Święty.

¹⁵ Służą do tego teksty w następującym porządku: 1 Tes 5, 12 n. 20; 1 Kor 14,1-5. 27 -33; 14, 6. 26; 13, 8 nn.; 12, 8-10. 2-8 nn.; 13, 1-3; Rz 12, 6-8; Ef 4, 11 n.

¹⁶ Por. np. 1 Kor 1, 5; 8, 1; 2 Kor 8, 7; Ef 1, 17; 4, 13; Flp 1, 9; Kol 2, 2; 3, 10; Flm 6.

¹⁷ Schürmann, jw. s. 77.

3. Działanie Ducha Świętego na poszczególnych wiernych

U św. Pawła występuje kilka ogólnikowych określeń tego tajemniczego działania, z którego korzystają wszyscy wierni na nie otwarci. Czynności, których podmiotem jest Duch Święty, wyrażają najczęściej następujące czasowniki: „zamieszkiwać”, „napełniać”, „wzmacniać”.

Słowo „zamieszkiwać”, użyte przez Pawła w Rz 8, 9. 11 i 1 Kor 3, 16 w podobny sposób, nasuwa myśl o jego formule katechetycznej¹⁸, ma sakralny odcień odziedziczony po ST, który chętnie mówi o zamieszkaniu Boga wśród swego ludu, w Izraelu, w kraju jego, na górze Syjon, w Namiocie spotkania itd.¹⁹, z czym się łączy idea wybrania, opieki i uświęcenia. Ale słowo to ma ciekawą paralelę wyłącznie Pawłową: podobna do Bożej immanencja dotyczy przeciwieństwa, mianowicie uosobionego Grzechu (por. Rz 7, 18-20). Zamieszkanie więc Ducha Świętego oprócz odcienia kultycznego niesie ze sobą pomoc w walce przeciw złu moralnemu. Te dwie przeciwne dążności wyraża Pawłowy kontrast i napięcie między „duchem” (w sensie „strefy” działania w nas Ducha Świętego) i „ciałem”, czyli wciąż obecną, upadłą naturą (por. Ga 5, 16-25; Rz 8, 5-9). Do tej idei jeszcze niżej wrócimy.

Gdy Apostoł rzuca wskazanie: „Nie upijajcie się winem, bo to jest przyczyną rozwiązłości, ale napełniajcie się Duchem, przemawiając do siebie wzajemnie w psalmach i hymnach, i pieśniach pełnych ducha, śpiewając i wysławiając Pana w waszych sercach” (Ef 5, 18-20), stwierdza działanie Ducha analogiczne do upojenia, jakiś entuzjazm wypowiedający się spontanicznie w charyzmatycznych pieśniach ku czci Chrystusa zmartwychwstałego, śpiewanych podczas sprawowania Eucharystii lub agap, ale bez nadużyć w rodzaju ganionych w 1 Kor 11, 12-22²⁰. Do sprawy samej modlitwy wrócimy jeszcze na końcu.

Wreszcie modli się św. Paweł do Boga Ojca za adresatów, aby w nich „sprawił przez Ducha swego wzmocnienie siły wewnętrznego człowieka” (Ef 3, 16). „Wewnętrzny człowiek” to nie tyle platońskie pojęcie, ile raczej — na podstawie paralel²¹ — synonim „człowieka

¹⁸ Tak przypuszcza O. Michel (TWNT V 138).

¹⁹ Por. E. Jenni, C. Westermann. THAT II 906 n., gdzie w punkcie 4a podana jest bogata dokumentacja sakralnego użycia czasownika *szakan*.

²⁰ Por. H. Schlier. *Der Brief an die Epheser*. 2 Aufl. Düsseldorf 1958 s. 245-248.

²¹ Por. Rz 7, 22; 2 Kor 4, 16.

nowego" (Ef 2, 15; 4, 24), już odrodzonego przez chrzest, kształtowanego na wzór Drugiego Adama — Chrystusa²².

Realistycznie opisany przez Apostoła nieustanny konflikt dwóch ludzi w nas (Rz 7, 14-25) nie jest beznadziejną walką kogoś „zaprzędanego w niewolę grzechu”. „Spod prawa grzechu i śmierci” (Rz 8, 2) wyzwoliło nas prawo Ducha i tenże Duch przychodzi nam z nieustanną pomocą w tych zmaganiach. Znany dwumian biblijny „duch—ciało” otrzymuje u Pawła wymiar soteriologiczny, z tym że zostaje wzbogacony obraz pierwszego bieguna — „Ducha”. Zestawmy teksty:

Ga 5, 16-18

Postępujcie według DUCHA, a nie spełnicie pożądania CIAŁA. CIAŁO bowiem do czego innego dąży niż DUCH, a DUCH do czego innego niż CIAŁO, i stąd nie ma między nimi zgody, tak że nie czynicie tego, co chcecie. Jeśli jednak pozwolicie się prowadzić DUCHOWI, nie znajdziecie się w niewoli Prawa.

Rz 8, 5-9

Ci, którzy żyją według CIAŁA, dążą do tego, czego chce CIAŁO; ci zaś, którzy żyją według DUCHA, do tego, czego chce DUCH. Dążność bowiem CIAŁA prowadzi do śmierci, dążność zaś DUCHA — do życia i pokoju. A to dlatego, że dążność CIAŁA wroga jest Bogu, nie podporządkowuje się bowiem Prawu Bożemu, nawet nie jest do tego zdolna. A ci, którzy żyją według CIAŁA, Bogu podobać się nie mogą. Wy jednak nie żyjecie według CIAŁA, lecz według DUCHA, jeśli tylko Duch Boży w was mieszka. Jeżeli zaś kto nie ma DUCHA Chrystusowego, ten do Niego nie należy.

„Ciało” nie jest tu organizmem ludzkim, stale u Pawła oznaczanym przez *soma*, lecz *sarks* synonimem „dawnego człowieka” (Rz 6, 6; Ef 4, 22; Kol 3, 9), tzn. całego człowieka skażonego w Adamie. „Duch” zaś w powyższych tekstach oznacza jakby sferę duchową w chrześcijaństwie, będącą jednej natury z Duchem Świętym²³, czyli strefę działania łaski pochodzącej od Ducha Świętego. Chrześcijanin jako „nowe stworzenie” może zwalczyć w sobie „dawnego człowieka” tylko dzięki kierownictwu Ducha Świętego, któremu się poddaje. Proces uduchowienia jest powolny. Chrześcijanin jako potencjalny grzesznik z wolna utwierdza się w łasce dziecięctwa, w postępowaniu swym powodując

²² Por. L. Cerfaux. *Le Christ dans la théologie de saint Paul*. Ed. 2. Paris 1954 s. 183.

²³ Por. Tenze. *Le chrétien dans la théologie paulinienne*. Paris 1962 s. 271-286.

się nie lękiem przed karą, lecz synowską miłością na wzór Chrystusa (por. Rz 8, 14). Dotychczasowy niewolnik grzechu odzyskuje wolność dziecka Bożego, oddając „członki na służbę sprawiedliwości, dla uświęcenia” (Rz 6, 19). Skazany — bez odkupienia — na śmierć totalną, odnajduje „prawo życia” dzięki Duchowi (Rz 8, 2.)

Proces uświęcenia jest chrystomorficzny: po chrzcie, jako „kąpiele odrodzenia i odnowienia w Duchu Świętym” (Tt 3, 5), dalsze „odnawianie umysłu” (Rz 12, 2), owa przemiana „z dnia na dzień” (2 Kor 4, 16), zmierza w końcu do upodobnienia się do Chrystusa, a dzieje się to również za sprawą Ducha Świętego: „My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską jakby w zwierciadle, za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodobniamy się do Jego obrazu” (2 Kor 3, 18). W tekście powyższym „my wszyscy” oznacza chrześcijan jako antytyp Izraela, o czym mówi cały ten rozdział. Nowy Izrael — Kościół — wpatruje się już z „odsłoniętą twarzą w jasność” Zmartwychwstałego, który jest kresem Prawa (Rz 10, 4). Fakty paschalne „odsłoniły twarz” patrzącym na przepowiednie ST. Obraz Boży z *Księgi Rodzaju* (1, 26 n.) staje się w NT już „obrazem Syna, aby był pierworodnym między wielu braćmi” (Rz 8, 29).

Chrystus wprowadzie „stał się dla nas uświęceniem” (1 Kor 1, 30), jako przyczyna i cel ostateczny, ale niejako instrumentalnym sprawcą tego procesu jest Duch Święty, jak to krótko ujmuje formuła: „uświęcenie Ducha” (2 Kor 2, 13; 2 P 1, 2). Używając słów „uświęcić, uświęcenie”, Paweł jest spadkobiercą słownictwa ST. Świętość to cecha przede wszystkim samego transcendentnego Boga. Osoby, rzeczy czy czasy są święte tylko w relacji do Boga, który, przeznaczając je dla siebie drogą swoistego odłączenia, sam je konsekruje. Prorocy zapowiedzieli na czasy mesjańskie uświęcające wylanie Ducha Jahwe. Dla Pawła „Duch świętości” (Rz 1, 4) rozpoczyna swoje uświęcające działanie od udziału w zmartwychwstaniu Chrystusa. Skoro zaś chrzest wszczepia wiernych w tę centralną tajemnicę odkupienia, świętość ich zaczyna się od chrztu, przy czym działa i Chrystus, i Duch Święty: „Zostaliście obmyci, uświęceni i usprawiedliwieni w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa i przez Ducha Boga naszego” (1 Kor 6, 11). Znamienny zestaw: „Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was? Jeżeli ktoś zniszczy świątynię Boga, tego zniszczy

Bóg. Świątynia Boga jest święta, a wy nią jesteście" (1 Kor 3, 16 n.) – sugeruje, kto jest przyczyną konsekracji tej świątyni, jaką są chrześcijaństwo.

Świętość ontyczna, konsekracyjna, postuluje u osoby rozumnej adekwatną odpowiedź moralną. I w tym zakresie czynny jest Duch Święty. Przez Niego „miłość Boża rozlana jest w sercach naszych" (Rz 5, 5), on też zapewnia wiernym swoje „owoce". Są nimi „miłość, radość, pokora, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie" (Ga 5, 22) — zestaw mówiący o wysokim poziomie moralnym, o świętości w naszym potocznym ujęciu. Jednym z aspektów tej świętości jest dziedzina czystości płciowej. Do wszystkich wiernych kościoła w Tesalonice Apostoł kieruje apel: „Wolą Bożą jest wasze uświęcenie — powstrzymywanie się od rozpusty, aby każdy umiał utrzymywać ciało własne²⁴ w świętości i we czci, a nie w pożądliwej namiętności, jak to czynią nie znający Boga poganie [...]. Nie powołał nas Bóg do nieczystości, ale do świętości. A więc kto to odrzuca, nie człowieka odrzuca, lecz Boga, który przecież daje wam swego Ducha Świętego" (1 Tes 4, 3-5. 7 n.). Święty Paweł zacytował tu Ez 36,27; 37, 14. Pośrednikiem więc uświęcającego działania Boga Ojca jest Duch Święty, który zapewnia wiernym pomoc w realizacji nakazów moralnych Syna Bożego²⁵.

U św. Pawła, i tylko u niego, występują nadto trzy przerośnię na oznaczenie działania Ducha Świętego w poszczególnych wiernych, działania o dynamice docelowej — eschatologicznej²⁶. Są to: „pieczętowanie", „zadatek" i „pierwsze dary" (dawniej: „pierwociny"). Trzy te metafory występują łącznie w następujących tekstach:

2 Kor 1, 22: On [Bóg] wycisnął na nas pieczęć i zostawił zadatek Ducha w sercach naszych.

Ef 1, 13 n.: Uwierzywszy zostaliście opatrzeni pieczęcią, obiecany Duchem Świętym, który jest zadatkiem naszego dziedzictwa na odkupienie.

²⁴ Terminowi temu nie należy za rabinami nadawać sensu „żony" (greckie *skeuos*, dosłownie „naczynie", odpowiednik hebr. *keli*: StrBill III 632), gdyż w NT nie brak paralel dla znaczenia „ciało", a nawet „osoba ludzka" (np. Dz 9, 15; Rz 9, 22; 2 Kor 4, 7; 2 Tm 2, 21 n.).

²⁵ Por. B. Rigaux. *Les Epîtres aux Thessaloniens*. Paris 1956 s. 515 n.

²⁶ Szerzej o tym por. A. Jankowski. *Sens trzech przerośni Pawłowych*. SSHT 4:1971 s. 23-37.

Ef 4, 30: Nie zasmucajcie Bożego Ducha Świętego, którym zostaliście opieczętowani na dzień odkupienia.

Rz 8, 23: My już posiadamy pierwsze dary Ducha.

Pieczęć w Piśmie św. jest — podobnie zresztą jak w dzisiejszym powszechnym rozumieniu — znakiem rozpoznawczym autentyczności, dowodem przynależności rzeczy do właściciela, rękojmą zabezpieczającą stan nienaruszalny skarbu. Pierwsze dwa z wyżej przytoczonych tekstów Pawłowych dopuszczają zastosowanie do działania Ducha Świętego wszystkich trzech znaczeń pieczęci. Natomiast drugi i trzeci tekst akcentują moment rękojmi zbawienia ostatecznego.

Zadatek (zaliczka, zastaw) jest to wartość już realna (w przeciwieństwie do umownego dokumentu, jakim jest np. czek), ale jeszcze nie uiszczona w całości: kto otrzymał zadatek, oczekuje dopełnienia brakującej reszty. Obecność czynna Ducha w nas poręcza „dziedzictwo” zbawienia: dzięki Niemu ono w nas już jest, tylko nie ujawnione do końca.

Pierwsze dary ze strony Boga (inaczej niż „pierwociny” ze strony człowieka) mówią o planie zbawczym już rozpoczętym, a jeszcze nie dopełnionym. Duch go dopełnia.

Trzy więc te przerośnięte razem wzięte mówią o nieustannej trosce Osoby Boskiej, którą można „zasmucić” sprzeciwem, o osobę ludzką. A pierwszy dar łaski Ducha Świętego jest identyczny co do istoty z przyszłą chwałą, różniąc się od niej niejako stopniem. Tę myśl trafnie zsyntetyzuje potem uczeń św. Pawła w słowach o wiernych, że są „uczestnikami Ducha i mocy przyszłego wieku” (Hbr 6, 4 n.).

4. Działanie Ducha Świętego na kult Kościoła i jednostki

U Hebrajczyków z pojęciem „świątynia” wiąże się nieodłącznie „kult”, „modlitwa”, „ofiara”. W tych też kategoriach zamyka się kultyczny aspekt działania Ducha Świętego na obu płaszczyznach — Kościoła i jednostki. Jezus samego siebie, swoje zabite, następnie wskrzeszone ciało, określił jako nową, już niezniszczalną, świątynię (por. J 2, 19-22). Dalej w rozmowie z Samarytanką zapowiedział, że zasadą nowego kultu będzie Jego objawiona prawda, a promotorem — właśnie Duch Święty (por. J 4, 21-24). Odpowiednio do tego znajdziemy oparte na doświadczeniu Pawłowe stwierdzenia ogólne o

wpływie Ducha Świętego na kult Kościoła. Dwa paralelne teksty z użyciem „Abba, Ojcze!” (Ga 4, 6; Rz 8, 15) — niezależnie od kontrowersji na temat przyczynowości naszego dziecięstwa Bożego²⁷ — stwierdzają podstawowe znaczenie wpływu Ducha Świętego na tę świadomość wiernych, która pozwala im na wzór Chrystusa nazywać Boga swoim Ojcem²⁸. Dalszy rozwój modlitwy też zależy od Ducha Świętego, który „przychodzi z pomocą naszej słabości: gdy bowiem nie umiemy się modlić tak, jak trzeba, sam Duch przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami” (Rz 8, 26). Owe „błagania”, dosłownie “westchnienia”, są wyrazem tęsknoty za dopełnieniem eschatologicznym Odkupienia, za paruzją, jak w epilogu *Apokalipsy* (22, 17)²⁹.

Natchnione, zapewne charyzmatyczne, „pieśni pełne Ducha” (Ef 5, 19 = Kol 3, 16) należą do programu zgromadzeń liturgicznych pierwotnego Kościoła. Niejeden fragment takich hymnów znalazł miejsce w pismach NT³⁰. Na podstawie listów Pawłowych tak można przedstawić etapy działania Ducha Świętego w tym zakresie:

Inicjatywa należy do Ducha Świętego: On pierwszy w nas „wola” (Ga 4, 6) czy też tylko dzięki Niemu „możemy wołać” (Rz 8, 15) do Boga: „Abba”, przy czym użyty czasownik ma wydźwięk kerygmaticzny — uroczystej proklamacji³¹. Wierni zatem najpierw jakby słyszeli zew Ducha, który wzywa Ojca, wprowadzając ich w głębię misterium, na co wskazują znamienne określenia: „nauczajcie i napominajcie samych siebie”. Z kolei wierni wyznają w modlitwie swoje przeżycia, a tym samym świadczą wobec świata o poznanej prawdzie³².

Na płaszczyźnie zaś *mikronaosu* — w duszach poszczególnych wiernych — powtarza się to samo. Każdy zawdzięcza „przystęp do Ojca” (Ef 2, 18) właśnie Duchowi Świętemu, który, przebywając stale

²⁷ Traktuje o niej monografia S. Zedda. *L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo*. Roma 1952.

²⁸ Por. monografię: W. Marchel. *Abba, Père!* Rome 1963.

²⁹ Szerzej o tym por. A. Jankowski. „*Duch i Oblubienica mówią: Przyjdź!*” AC 1:1969 s. 98-104.

³⁰ Polską wyczerpującą monografią tego tematu jest książka: H. Langkammera. *Hymny chrystologiczne NT — Najstarszy obraz Chrystusa*. Katowice 1976.

³¹ Por. W. Grundmann. TWNT III 903.

³² Por. A. Hamman. *La Prière. Le Nouveau Testament*. Tournai 1957 s. 284; H. Schlier. *Verkündigung im Gottesdienst der Kirche: Mahl des Herrn, Liturgie, Predigt*. 3 Aufl. Leipzig 1960 s. 25-36.

w tej swojej małej świątyni, ułatwia jej modlitwę „przy każdej sposobności” (Ef 6, 18). Niektóre przejawy charyzmatyczne, jak dar języków i prorocтво, są jakby na pograniczu obu płaszczyzn działania Ducha Świętego. Obdarowany w ten sposób „gdyby nie było tłumacza, nie powinien mówić na zgromadzeniu; niech mówi sobie samemu i Bogu” (1 Kor 14, 28). Apostoł może dać takie wskazanie, gdyż dary duchowe mają zależeć oć proroków (w. 32). Wspólne zaś korzystanie ma „służyć zbudowaniu” (w. 26).

Powyższy zarys Pawłowej nauki o działaniu Ducha Świętego na Kościół i jednostkę — z konieczności powierzchowny — ukazuje wszakże, do jakiego stopnia „dar jedności w Duchu Świętym” (2 Kor 13, 13) jest doniosły tak dla całej wspólnoty, jak dla poszczególnych członków Ludu Bożego, jako czynnik prowadzący zbawcze dzieło do zamierzonego przez Boga celu.

DWIE JANOWE METAFORY O KOŚCIELE

W przeciwieństwie do *Ewangelií* synoptycznych Janowe pisma, a przede wszystkim czwarta *Ewangelia*, informują, że Jezus zwracał się głównie do poszczególnych ludzi. Każdy człowiek indywidualnie powinien opowiedzieć się za Nim i uwierzyć, każdy też sam albo osiąga życie, albo podpada pod sąd. Nawet w metaforach, w których tematem jest zjednoczona ze sobą grupa, np. o dobrym pasterzu lub o winnym krzewie, uwaga była zwrócona na poszczególne owce, które pasterz woła po imieniu, i na każdą latorośl, którą ogrodnik oczyszcza lub odcina¹. Przy takim nastawieniu trudno byłoby spodziewać się w czwartej *Ewangelií* wzmianek o Kościele, który stanowi grupę wiernych kierowaną przez przełożonych. Rzeczywiście, nie ma w tej *Ewangelií* nie tylko nazwy „Kościół”, ale nawet obrazowych jego określeń, spotykanych w *Ewangeliach* synoptycznych.

Wzmianki o gminach kościelnych występują, jedynie w *Listach* Janowych. Jan posługuje się tam słowem „Kościół” (3 J 6. 9. 10) i obrazowymi zwrotami: „wybrana pani” (2 J 1), „jej siostra wybrana” (2 J 13; 3 J 4). Znał przełożonego gminy, który nie chciał podporządkować się jego poleceniom (3 J 9-10). Sam Jan był tylko „starszym” (2 J 1; 3 J 1), ale z nim powinni być wszyscy zjednoczeni, bo tylko w tym wypadku będą zjednoczeni z Bogiem „Ojcem i Synem Jego Jezusem Chrystusem” (1 J 1, 3). W czwartej *Ewangelií* natomiast nie ma ani jednej wyraźnej wzmianki o Kościele. Gdzie zatem jest w niej to, co dotyczy Kościoła?

¹ J.-L. D'Aragn. *Le caractère distinctif de l'Eglise johannique*. W: *L'Eglise dans la Bible*. Bruges 1962 s. 60 n.; C. F. D. Moule. *The Individualism of the Fourth Gospel*. „Novum Testamentum” 5:1962 s. 171-190.

Chcąc odpowiedzieć na to pytanie, należy wziąć pod uwagę słowa o tych, którzy w przyszłości będą wierzyli (17, 20-23; 20, 29). Jan mając ich na uwadze, zmieniał w słowach Jezusa liczbę pojedynczą na mnogą (np. 1, 14. 51, 20, 31), podawał informację o pełnym znaczeniu wypowiedzi i faktów w świetle późniejszego zmartwychwstania Jezusa i zesłania Ducha Świętego (np. 7, 39; 12, 16. 33); wiarę ich wychwalał (20, 29)². Jego zdaniem wierni tego okresu znajdowali się nawet w lepszej sytuacji aniżeli ci, którzy przyglądali się Jezusowi i Jego cudom oraz słuchali Jego nauk; ci ostatni bowiem, choć bezpośrednio patrzyli na wszystko, potrzebowali oświecenia Ducha Świętego³ i niejednokrotnie nie pojmowali ani nauk, ani głębszej myśli Bożej zawartej w cudach⁴. Nawiązując do ST i do synoptyków, a mając na uwadze Kościół, Jan wspomniał o oblubieńcu i oblubienicy (3, 29; por. 6, 37), mówił o Jezusie jako królu (np. 1, 49), który ma „swoich” przyjaciół i uczniów⁵. Najbardziej wyraźną aluzję do Kościoła w czwartej *Ewangelii* zrobił Jan w uzupełniającym rozdziale, w opowiadaniu o tym, jak Jezus po wniebowstąpieniu trzykrotnie polecił Piotrowi pasienie owiec i baranków, tj. kierowanie Kościołem i wiernymi (21, 15-17). W świetle tego polecenia eklezjalny charakter musi też mieć zamiana imienia Szymona na „Piotr” przy jego powołaniu (1, 42).

Jakkolwiek wszystkie te szczegóły rzeczywiście świadczą, że autor czwartej *Ewangelii* miał na uwadze Kościół, to jednak nie wychodzą one poza ramy aluzji, a tymczasem po głębszym wejrzeniu w tekst okazuje się, że czwarta *Ewangelia* więcej mówi o Kościele, zwłaszcza o jego duchownym życiu, aniżeli jakakolwiek inna księga NT⁶.

² O. Cullmann. *Eiden kai episteusen. La vie de Jésus objet de la vue et de la foi d'après le quatrième Evangile*. W: *Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges. M. Goguel*. Paris 1952 s. 52-61; H. Wenz. *Sehen und Glauben bei Johannes*. ThZ 17:1961 s. 17-25.

³ O. Cullmann. *Urchristentum und Gottesdienst*. 4 Aufl. Zürich 1962 s. 47; por. W. Stählin. *Das johanneische Denken, eine Einführung in die Eigenart des vierten Evangeliums*. Witten-Ruhr 1954 s. 9-22.

⁴ H. Leroy. *Rätsel und Missverständnis. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums*. Bonn 1968.

⁵ O stosunku uczniów do Kościoła zob.: R. Schnackenburg. *Das Johannesevangelium*. Bd. 3. Freiburg 1973 s. 231-245; S. Pancaro. *People of God in the John's Gospel*. NTS 16:1969-1970 s. 114-129.

⁶ E. Schweizer. *Church Order in the New Testament*. Naperville 1961 s. 117-136 (zob. StEv 1:1959 s. 363-381); A. Feuillet. *Le temps de l'Eglise selon saint Jean. Etudes johanniques*. Paris 1962 s. 152-163; H. van den Bussche. *L'Eglise dans le quatrième Evangile*. „Recherches bibliques” 7:1964 s. 65-85; R. Schnackenburg. *Die Kirche im*

W czwartej *Ewangelii* zostały wprowadzone pewne rozgraniczenia; wśród nich na pierwsze miejsce wysuwa się przedział pomiędzy Jezusem i wiernymi a Żydami. Określenie „Żydzi” odnosi się zawsze do tych Żydów, którzy byli przeciwni Jezusowi i Jego nauce (np. 7, 19; 15, 25). Jan mówi na przykład o świętach Żydów (np. 2, 13; 6, 4), jakby Jezus i Jego wierni nie należeli do żydowskiego narodu. Inne ograniczenia zrobiono pomiędzy dwoma okresami: tym, co było i o czym Jan opowiadał, a tym, co jest obecnie, tj. po zmartwychwstaniu Jezusa, w chwili redagowania dzieła i w chwili jego czytania. Opowiadając o Jezusie, Jan w czwartej *Ewangelii* rozwiązywał problemy, które za jego czasów nurtowały Kościół, a w usta osób rozmawiających z Jezusem wkładał wyznania świadczące o przebytych już pewnym etapie rozwoju wiary w Kościele po zmartwychwstaniu Jezusa.

Rozgraniczenia te i taki sposób redagowania nie byłyby zrozumiałe, gdyby nie wiara i rzeczywistość. Dzięki wierze Jan nie widział różnicy pomiędzy Jezusem przed męką działającym na terenie Palestyny a Jezusem po zmartwychwstaniu uwielbionym w niebie i stamtąd opiekującym się swoimi wyznawcami. W historycznej rzeczywistości punktem wyjścia był dla niego Kościół już istniejący wiele lat i stanowiący instytucję odrębną, nie identyfikującą się z Synagogą. Na skutek tego w czwartej *Ewangelii* ustosunkowanie się Żydów do Jezusa zawiera wiele elementów tego, jak Żydzi odnosili się do chrześcijan, a w dyskusjach Jezusa z Żydami przewija się problematyka kontrowersji między Żydami a wiernymi Janowych gmin kościelnych⁷.

W takim kontekście autor czwartej *Ewangelii* umieścił kilka krótszych lub dłuższych wypowiedzi odnoszących się do Kościoła; wśród nich temat Kościoła przewija się przez dwie metafory: o dobrym pasterzu (1) i o winnym krzewie (2). Wprowadzić centralną postacią obydwóch jest Jezus, tu jednak interesuje nas tylko to, co w nich dotyczy Kościoła.

Neuem Testament. Leipzig 1965 s. 93-106; P. Ricca. *Note di ecclesiologia Giovannica.* „Protestantesimo” 22:1967 s. 148-166; R. E. Brown. *The Gospel according to John.* T. 1. New York 1966 s. CV-CXI.

⁷ F. Gryglewicz. *Faryzeusze a Janowy Kościół.* ZNKUL 14:1971 z. 2 s. 37-46.

1. Dobry Pasterz

Z metafory o dobrym pasterzu (10, 1-18. 26-29)⁸ dowiadujemy się, że Bóg Ojciec dał Jezusowi⁹ wszystkich, których On mógł nazwać swoimi owcami; są to zaś nie tylko ci, którzy dotychczas byli w pobliżu świątyni¹⁰, ale także wszyscy inni, których dopiero trzeba przyprowadzić. Z powierzeniem owiec Jezusowej opiece jest związana wola Boża, by On je prowadził i by z nich stworzył jedno stado. Najpełniejsza jednak wypowiedź na temat roli, jaką Jezus ma do spełnienia, mówi o tym, że On przyszedł, aby jego owce miały życie w obfitości.

Choć Bóg dał wiernych (owce) Jezusowi, to jednak On każdego z nich indywidualnie powołuje. Skutki tego powołania metafora ujmuje w dwóch aspektach: od strony pasterza (w. 3-5. 11-18. 26-29; por. 15, 16), z którym Jezus się identyfikuje i od strony owiec-wiernych, gdzie Jezus przyrównuje się do bramy (w. 7-10).

Jezus jest bramą. Brama — metafora mówi o bramie otwartej — wyraża zachętę, żeby przez nią przejść i znaleźć się w zasięgu tej przestrzeni, do której ona wprowadza. Jezus więc zachęca, żeby każdy z wiarą przekroczył tę bramę, którą jest On sam, by pozostawał w zasięgu Jego wpływów i nauki, trwał w Kościele. Jeśli się kto na to zdecyduje, będzie miał przed sobą wspaniałą perspektywę; w niej na pierwszym miejscu Jezus postawił zbawienie, potem swobodę postępowania i „życie [...] w obfitości”¹¹.

Metafora, która przedstawia Jezusa jako dobrego pasterza, uwydatnia to, że wszystkie owce słuchają Jego głosu. Ta cecha jest tak charakterystyczna, że ewangelista kilkakrotnie ją podkreśla: poza ogólnym sformułowaniem mówi o niej przy charakterystyce dobrego pasterza w przeciwstawieniu do rozbójników, których owce nie

⁸ O kompozycji przypowieści zob.: J. Schneider. *Zur Komposition von John 10*. ConN 11:1947 s. 220-225; I. de la Potterie. *Le bon pasteur*. W: *Populus Dei. Studi in onore del Card. G. Ottaviani*. T. 2. Roma 1969 s. 934 n. (= *Gesu verita*. Torino 1973 s. 54-84); F. Gryglewicz. *Jezus jako brama i pasterz*. W: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*. Pod red. ks. F. Gryglewicza. Lublin 1976 (=EgzJ) s. 33-47.

⁹ S. N. Sakkos. *Ioannou 10,29*. Tessalonike 1968.

¹⁰ O. Kiefer. *Die Hirtenrede*. Stuttgart 1967; A. J. Simonis. *Die Hirtenrede im Johannesevangelium*. Roma 1967 s. 120-127; de la Potterie, jw. s. 938 n.

¹¹ J. Jeremiás. *Thyra*. TWNT III 178-180; por. E. Fascher. *Ich bin die Tür. Eine Studie zu Joh 10,1-18*. „Deutsche Theologie” 9:1942 s. 33-57; A. George. *Je suis la porte des brebis*. BeViCh 51:1963 s. 18-25.

śluchały. Jezusa zaś jako pasterza będą słuchały także inne owce, które On musi poprowadzić.

W części początkowej z wyprowadzeniem z zagrody zostało połączone wołanie owiec po imieniu. Kiedy pasterz wszystkie swoje owce już wyprowadzi poza ogrodzenie, wtedy staje na czele i idzie przed nimi, a one za nim postępują. Za pasterzem obcym owce nie pójdą, a nawet od niego uciekną, bo znają głos własnego pasterza, a nie znają głosu pasterza obcego.

Na obrazie prowadzenia owiec koncentruje się też druga część metafory, gdzie Jezus ma miano dobrego pasterza. Tam jednak zwraca On uwagę na inne stado owiec, a przede wszystkim na niebezpieczeństwa, które na owce czyhają. Podstawą tej metafory dobrego pasterza jest to, że On swoje życie naraża na niebezpieczeństwo, a nawet składa je w obronie swoich owiec. W drugim wypadku Jezus jest dobrym pasterzem dlatego, że zna swoje owce, a one znają Go tak samo, jak Jezusa zna Bóg Ojciec, a On zna swojego Ojca; do tego zaś został dodany jeszcze motyw poprzedni, o złożeniu życia w ofiarze za owce. Ostatni fragment to echo poprzednich sformułowań. Powtórzono w nim stwierdzenie, że owce słuchają głosu Jezusa, postępują za Nim, a On im daje życie wieczne; nie zginą na wieki i nikt ich Jezusowi ani Bogu Ojcu nie wyrwie.

Nie wymaga uzasadnienia to, że w metaforze obraz stada owiec i ich pasterza odnosi się do wiernych i Kościoła¹². Na podstawie zatem obrazu trzeba powiedzieć, że w pojęciu wiernego mieszczą się dwie relacje: do innych wiernych i do Jezusa. Jak owce w stadzie, tak wierni w Kościele stanowią jedną całość. Choć metafora prawie wyłącznie mówi o poszczególnych wiernych, to jednak oni zawsze stanowią jedność, a poza nią trudno sobie wyobrazić kogokolwiek z nich. Wszystkich razem Jezus wyprowadza, prowadzi, udziela im życia, życie swoje za nich składa Bogu w ofierze, zapewnia im zbawienie. Poza tym zjednoczenie wiernych w Kościele metafora podkreśla dwa razy: 1. w negatywnym obrazie wilka, który nie tylko porywa owce, ale także rozprasza te, które dotychczas razem się pasły; 2. w obrazie połączenia dwóch stad: tego, które już Pasterz prowadził, z tym, które ma prowadzić. Obydwa staną się jednym stadem, a Jezus będzie jedynym ich pasterzem¹³.

¹² Gryglewicz. *Jezus jako brama*. EgzJ s. 49-58.

¹³ J.-L. D'Aragnon. *La notion johannique de l'unité*. ScE 11: 1959 s. 111-119; O. Hofius. *Die Sammlung der Heiden zur Herde Israels*. ZNW 58:1967 s. 289-291.

Stosunek każdego z wiernych i całej społeczności kościelnej do Jezusa wyraża się w słuchaniu nauk i ich wypełnianiu. Jezus zaś zapewnia Kościołowi duchowy pokarm, stałą opiekę i doprowadzenie wszystkich wiernych do zbawienia. Wyrazem miłości Jezusa do ludzi było złożenie za nich życia, by przed złym byli ochronieni. Metafora jednak podstawę jedności widzi przede wszystkim w „poznaniu” owiec. Poznanie to jest wzajemne: owce znają swego Pasterza, a On zna swoje owce.

Poznanie już na greckim terenie nie wyrażało tylko czynności intelektu. Do nich dochodziło się poprzez doświadczenia, poszukiwania i starania, których wynikiem była również przyjaźń. W Palestynie i u Żydów „poznanie” wychodziło jeszcze dalej poza abstrakcyjne uświadomienie sobie czegoś. W biblijnych tekstach wyraża ono osobiste związki z tym, którego się poznaje lub zna, związki te zaś mogą przybierać różne formy, mieć różne stopnie i tak szeroką gamę odcieni, jaka tylko w życiu realizować się może. Przede wszystkim wyraża wzajemną przyjaźń i miłość, dzięki czemu ci, którzy się znają, chętnie przebywają za sobą, ufają sobie, a przez to jedno za drugim idzie; gotowi są nawet na poświęcenia, by tylko ich wzajemna łączność nie została zerwana¹⁴.

Z metafory wynika, że owce znają głos swego pasterza. To ograniczenie tylko do głosu ma swój cel, głos bowiem Jezusa w czwartej *Ewangelii*, to ten głos, którego słucha „każdy, kto jest z prawdy” (18, 37). To jest głos wszechwładny, bo dzięki niemu umarli zmartwychwstają (5, 25. 28; 11, 43; por. 12, 17), a Jezus daje im żywot wieczny. Przypuszczamy, że głos w tej metaforze, to Jezusowa nauka. Na nią został położony nacisk, wierni bowiem nie widzieli już Jezusowej postaci; kościół Janowy jednak miał Jezusową naukę, a wierni ją znali, słuchali jej i byli jej posłuszni. Dzięki niej oni idą za Jezusem, nie pójdą zaś za tymi, którzy głoszą inną naukę. Czas przyszedł nie wyraża tu przepowiedni, ale rozkaz: za obcym pasterzem, którego nauka jest nie znana i na pewno błędna, iść nie wolno — trzeba od niej uciekać.

Poznanie czy znajomość Jezusa i wiernych nie mają żadnych ograniczeń, są wzajemne i porównane do tego poznania, które łączy Boga Ojca z Jezusem, gdy jednak wcześniej został położony nacisk na

¹⁴ Por. R. Bultmann. *Ginoko*. TWNT I 688-715.

to, co robią owce, tutaj uwaga jest zwrócona na samego Jezusa. Treścią poznania Jezusa i wiernych jest tak wielka miłość, że skłania Go ona do złożenia życia za swoje owce i każe mu pamiętać o obowiązku prowadzenia także innych owiec oraz o złączeniu ich wszystkich w jedno stado; On też daje im życie wieczne i nie pozwoli, żeby kto je wyrwał z Jego ręki.

Wzajemność poznania Jezusa i wiernych występuje we wszystkich częściach perykopy. Przypomina ona podobne dwu- i trzystronne zwroty mówiące o przebywaniu wzajemnym w sobie wiernych i Chrystusa lub Boga Ojca, Chrystusa i wiernych. Wszystkie te formuły świadczą o uczestniczeniu w życiu Bożym przez poznanie wzajemne, miłość i przebywanie¹⁵.

Wzajemne poznanie Jezusa i wiernych zostało przyrównane do wzajemnego poznania Boga Ojca i Jezusa. Greckie *kathos* jednak, które to porównanie wyraża, mówi także o przyczynie¹⁶. Boże więc życie i zjednoczenie Boga Ojca z Chrystusem jest przyczyną i podstawą, dla której zjednoczeni są wierni z Jezusem. Te same związki łączą ich wszystkich ze sobą, a poznanie wiernych i Jezusa sięga w życie Boże i jednoczy przez Jezusa wiernych z Bogiem.

Znajomość, o której mowa, wyrażono dwoma greckimi czasownikami: początkowo występuje greckie słowo *oida*, później — *ginosko*. Wielu egzegetów jest przekonanych, że te dwa czasowniki wyrażają to samo poznanie¹⁷, choć one są synonimami, to jednak każde z nich podkreśla inną myśl. Słowo *ginosko* wyraża poznanie, a *oida* — znajomość¹⁸. Przy pierwszym słowie nacisk jest położony na moment zetknięcia się osób, które się poznają, a następnie na postęp w poznawaniu, które staje się coraz bardziej dokładne, głębokie przy stałym nasilaniu się ich wzajemnej miłości i zjednoczenia. Takie jest poznanie się Jezusa i wiernych (w. 14). Jeśli ten sam czasownik

¹⁵ F. Gryglewicz. *Chleb, wino i Eucharystia w symbolice Nowego Testamentu*. Poznań 1968 s. 118-124; por. E. Król. *De sacrificiis iudaicis quid senserit s. Paulus*. VD 14:1934 s. 303.

¹⁶ D'Aragnon. *La notion* s. 112; D. Mollat. *Le bon pasteur*. BeViCh 52:1963 s. 33.

¹⁷ C. K. Barrett. *The Gospel according to St. John*. London 1960 s. 135 n. C. H. Dodd. *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge 1965 s. 152 n. dop. 3; R. Schnackenburg. *Die Johannesbriefe*. 2. Aufl. Leipzig 1963 s. 154 dop. 1.

¹⁸ I. de la Potterie. *Oida et ginoko. Les deux modes de la connaissance dans le quatrième Evangile*. Bb 40:1959 s. 709-725.

określa poznanie Boga Ojca i Chrystusa, inaczej niż w innych miejscach czwartej *Ewangelii* (7,29; 8,55), to chyba tylko dlatego, żeby mocniej podkreślić znaczenie tego poznania jako modelu dla związków wiernych z Jezusem. Skutkiem takiego poznania będzie życie wieczne, jakiego Jezus udzieli swoim wiernym.

Czasownik *oida* służy Janowi do wyrażenia absolutnie pewnego przekonania, dzięki czemu człowiek nie zatrzymuje się na tym, co postrzegają jego zmysły lub umysł. W *Ewangelii Jana* Jezus zna sprawy Boże i ludzkie serca dzięki nadprzyrodzonej wiedzy, a nawet dzięki jakiemś bezpośredniemu wglądowi czy intuicji, każdy zaś uczeń jest przekonany, że Jezus to Syn Boży i że fakty, jakie miały miejsce w Jego życiu, zawierają treść symboliczną, duchową, teologiczną; to przekonanie oparte jest na wierze, a zaprzeczenie mu przekreśla związki z Jezusem. W omawianej metaforze Jan słowem *oida* wyraził to, że wierni znają głos swego Pasterza, czyli Jezusową naukę. Dzięki wierze są pewni, że idąc za swym Pasterzem nie zostaną oszukani ani pozostawieni na pastwę losu. On ich zaprowadzi na pastwisko i On im udzieli życia wiecznego, a żaden z nich nie zginie; pewni też są, że nie wolno im iść za pasterzem obcym.

Wynikiem wzajemnej znajomości pasterza i owiec jest to, że owce słuchają głosu swego pasterza. Słuchanie w czwartej *Ewangelii* to nie tylko przyjmowanie uchem tego, co ktoś mówi. W niej słuchanie wyraża uwagę skierowaną na słowa i zrozumienie ich treści, przede wszystkim jednak przyjęcie tej treści za swoją oraz posłuszeństwo temu, co ona ze sobą przynosi¹⁹. To właśnie też wyraża słuchanie w metaforze: wierni nie tylko słuchają, co Jezus do nich mówi, ale także wsłuchują się w Jego słowa, starają się je zapamiętać, a przede wszystkim wykonywać to, czego Jezus od nich żąda.

Prowadzenie wiernych autor czwartej *Ewangelii* przedstawił w obrazie pasterza i owiec: pasterz „przed nimi kroczy”, a „owce za nim postępują”. Pierwsza część tego obrazu przypomina wędrówkę wybranego narodu z Egiptu do Ziemi Obiecanej, kiedy to Bóg w słupie ognistym szedł przed swoim narodem i prowadził go przez pustynię. W czwartej *Ewangelii* czasownik *poreuomai* (kroczyć) występuje często w wypowiedziach Jezusa podczas ostatniej wieczerzy. Jezus mówił wtedy, że idzie do Ojca. Obraz ten zatem ma wskazać, że Jezus idąc na

¹⁹ Zob. np. J 3,24; 5,25. 28; 6,60; 10,8. 16. 27; 18,37.

przedzie, prowadzi swych wiernych do nieba, gdzie Bóg czeka, aby każdego z nich tak przyjąć, jak ojciec przyjmuje syna po bardzo długiej podróży.

W czasie podróży owce postępują za swym pasterzem. Autor czwartej *Ewangelii* wyraził to słowem *akolouthein*. Słowo to w ewangeliach określa pozycję ucznia, który podczas wędrówki szedł za swym mistrzem. Takie jego dosłowne znaczenie stało się podstawą znaczenia przenośnego, które mówiło, że uczeń zarówno powtarzał, jak i urzeczywistniał nauki swojego mistrza²⁰. Wszystkie zatem owce, które w metaforze postępują za pasterzem, to uczniowie Jezusa, wierni krocący Jego śladami i spełniający Jego wolę. Cel, do którego dąży pasterz ze swym stadem, to pastwisko, określone również jako zbawienie.

Czasownik *sothesetai* mówiący o zbawieniu tych, którzy wejdą przez bramę, może być rozumiany w ramach przypowieści i w ramach eschatologicznych. Pierwsze znaczenie wskazuje na bezpieczeństwo owiec, które dzięki przejściu przez bramę znajdą się w obrębie zagrody, drugie — na wieczne szczęście tych, którzy zjednoczyli się z Jezusem. To ostatnie znaczenie potwierdza paralela do życia.

Dwuczłonowy zwrot mówiący, że Jezus przyszedł, żeby ludzie Boże „życie mieli i mieli je w obfitości”, można interpretować jako wypowiedź o dwu fazach ludzkiego bytowania: podczas pobytu na ziemi ludzie mieliby część Bożego życia w sobie, a jego pełnię dopiero w niebie. Raczej jednak cały ten zwrot trzeba odnieść do doczesnej fazy ludzkiego bytowania. Podczas niej ludzie dzięki przyjsciu Jezusa na świat będą mieli w sobie pełnię Bożego życia; pierwsza wzmianka o tym podkreśla, że ludzie będą mieli w sobie Boże życie w obfitości, druga zaś, że Jezus sam im go udzieli. Zarówno życie, jak i zbawienie w czwartej *Ewangelii* pojmowane jest jako dobro eschatologiczne, nie odnosi się ono jednak wyłącznie do tego, co spotka człowieka po śmierci; w Janowym ujęciu to dobro jest udziałem wiernych już podczas ziemskiego ich życia.

²⁰ G. Kittel. *Akoloutho*. TWNT I 214; H. D. Betz. *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi*. Tübingen 1967.

2. Krzew winny

W pierwszej części metafory o winnym krzewie (15,1-17) główną postacią jest Bóg Ojciec, w drugiej — Jezus, a w trzeciej — zarówno Bóg Ojciec, jak i Jezus Chrystus²¹. Cała metafora winnego krzewu odnosi się do Kościoła, a w wielu punktach przypomina starotestamentowe porównanie do winnicy, a także Pawłowe metafory. Ciało Chrystusa i jego członki²², a także oliwkowe drzewo i jego gałęzie z Pawłowych listów są tak samo obrazem Kościoła i jego członków, jak winny krzew i jego latorośle z czwartej *Ewangelii*. Z metaforą o oliwce łączy Jan obraz wzięty z przyrody, z metaforą ciała natomiast — jedność Kościoła z Chrystusem. Paweł bowiem ciałem Chrystusa nazywał Kościół, autor zaś czwartej *Ewangelii* w usta Jezusa włożył wypowiedź, że Kościół przedstawiony pod obrazem winnego krzewu, to jest On sam²³. Janowe zatem ujęcie Kościoła stanowiącego jedno z Jezusem Chrystusem jest takie samo, jak u Pawła.

Jedność Jezusa z Kościołem jest równocześnie czymś, co Janową metaforę odróżnia od metafor Starego Testamentu. Gdy tam winny krzew był symbolem wybranego narodu, który Bóg z Egiptu przeniósł, zasadził, pielęgnował i strzegł, tu jest on symbolem nowego wybranego narodu, Kościoła. Znaczenie tej różnicy Jan uwydatnił określeniem „prawdziwy”. Można by w tym przymiotniku widzieć powtórzenie wypowiedzi proroka Jeremiasza, zwłaszcza że Jan, tak samo jak Jeremiasz, podnosi jeszcze owocowanie jako cechę charakterystyczną winnego krzewu. W Jr 2,21 jednak przymiotnik „prawdziwy” określał wysoką wartość winnego krzewu, podczas gdy w J 15,1 odnosi się on do wybranego narodu. Jeżeli bowiem naród żydowski był winnym krzewem, to Kościół jest prawdziwym winnym krzewem, Kościół bowiem jest nowym wybranym narodem, z którym Bóg zawarł nowe przymierze.

²¹ Zakres metafory o winnym krzewie omówił S. Pisarek (*Winy krzew w Ewangelii św. Jana*. SSHT 2:1969 s. 23-29).

²² 1 Kor 6,15-17; 10,17; 12,12-31; Rz 12,4. Zob. A. Jankowski. *Listy więzienne świętego Pawła*. Poznań 1962 s. 562-576.

²³ Winy krzew i latorośle stanowią jedną całość. Przeciw opinii, według której Chrystus w w. 5 jest przyrównany tylko do pnia winnego krzewu, występuje R. Borig (*Der wahre Weinstock*. München 1967 s. 247-252; zob. również: L. Bouyer. *Le quatrième Evangile*. Tournai 1936 s. 204; Gryglewicz. *Jezus jako winny krzew*. Egz.J s. 49-57.

Na przeciwstawieniu żydowskiego narodu Kościołowi bazują także słowa o niewolnikach i przyjaciółach. W Starym Testamencie każdy człowiek był niewolnikiem Boga. Obecnie w Kościele już nikt nie jest niewolnikiem, przeciwnie, każdy jest Jezusowym przyjacielem²⁴. To ostatnie określenie zostało uzasadnione najpierw zachowywaniem Jezusowych poleceń, a następnie przekazaniem tych wszystkich nauk, które On otrzymał od Boga Ojca.

W metaforze o winnym krzewie jest wiele wypowiedzi, w których autor czwartej Ewangelii miał na uwadze wiernych w gminie kościelnej; okazanie się uczniem Chrystusa było aktualne w gminie kościelnej, do której przystępowali różni ludzie i trzeba było ich wypróbować. Podobnie wypowiedź: „już wy czyści jesteście ze względu na słowo, które wam powiedziałem” odnosi się bardziej do wiernych, aniżeli do apostołów. Słowo „czyści” nie mówi o odpuszczeniu grzechów²⁵, jest to raczej określenie przeciwstawne do popularnego wśród Żydów określenia pogan jako „nieczystych”. „Mówienie” było to głoszenie słowa Bożego przez Jezusa, a także głoszenie Jezusowej nauki w pierwotnych gminach. Ta nauka, to także „słowo”²⁶. W metaforze o winnym krzewie występują zatem te same określenia, które były używane w pierwotnych gminach o nauce Chrystusowej i jej głoszeniu. Wynika więc z tego, że dzięki Jezusowej nauce²⁷ ci, którzy dotychczas byli poganami, stali się członkami Kościoła i Chrystusowymi wiernymi, a przez to są obecnie czyści. Trzeba tylko, aby wytrwali w wierze.

Zachęty do trwania w wierze i do niezrywania związków z Kościołem zajmują główną część metafory. Ułożono je tak, że po ogólnej zachęcie i po wyjaśniającym porównaniu następują trzy stwierdzenia. Dotyczą one związków z Kościołem i skutków, które z nich mogą wyniknąć. Pierwsze z nich jest stwierdzeniem ogólnym przypominającym, że kto należy do Chrystusa i do Kościoła „ten przynosi owocu wiele”, a kto jest poza nim, nie może „uczynić nic”.

²⁴ O przyjaciółach Jezusa zob. Łk 12,4; 3 J 15, por. J 3, 29; 11, 11 a także Dz 27,3. C. K. Barret (jw. s. 396-398) twierdzi, że słowo „przyjaciel” było określeniem chrześcijan. Por. R. Bultmann. *Das Evangelium des Johannes*. 16. Aufl. Göttingen 1959 s. 419 dop. 3.

²⁵ Th. Zahn. *Das Evangelium des Johannes*. 6. Aufl Leipzig 1921 s. 578.

²⁶ Dodd, jw. s. 265; Bultmann, jw. s. 410 dop. 6.

²⁷ O znaczeniu słowa Bożego dla zbawienia zob. Rz 1, 16; 1 P 1, 23; M. J. Lagrange. *Evangile selon Saint Jean*. 8 Ed. Paris 1948 s. 402 n.

Drugie stwierdzenie ma charakter negatywny. Mówi ono, że kto nie wytrwa w wierze w Chrystusa i odpadnie od Kościoła, tego czeka los odciętych latorośli: po pewnym czasie znajdzie się w ogniu. W tym stwierdzeniu spostrzegamy echo nauk Jezusowych dotyczących wiecznego losu złych ludzi. Czas teraźniejszy ostatnich czasowników: „zbierają, wrzucają i pali się” zwraca uwagę na to, że ten przykry los może nastąpić natychmiast. Jest on więc także ostrzeżeniem przed zerwaniem związków z Chrystusem i z Kościołem. Pozytywny wydźwięk trzeciego stwierdzenia jest widoczny w dwóch aspektach: wszystkie modlitwy wiernych będą wysłuchane i oni „przyniosą wiele owocu”. Przez to wierni okażą się prawdziwymi uczniami Chrystusa, przez to również Bóg Ojciec będzie uwielbiony. W ostatnim stwierdzeniu zauważamy obecność pierwszego spośród trzech warunków, które są konieczne do zachowania związków z Chrystusem i z Kościołem. Jest to trwanie przy Chrystusowej nauce. Zaraz za nim jednak następuje warunek drugi, miłość (w. 9), a potem zachowywanie Chrystusowych „przykazań” (w. 10). Były to polecenia dotyczące wiary i postępowania, wśród nich było również zachowywanie Bożych przykazań znanych ze Starego Testamentu, tak jednak interpretowanych, jak je w swoim postępowaniu i w swoich naukach interpretował Jezus.

To wszystko odnosiło się do trwania w wierze pojmowanego jako niezrywanie związków z Chrystusem i z Kościołem. Takie znaczenie słowa „trwać”²⁸ zostało podkreślone w ostrzeżeniu przypominającym los suchych latorośli (w. 6); słowo to jednak w metaforze o winnym krzewie ma wiele głębsze znaczenie, obejmuje ono bowiem także przebywanie Chrystusa w wiernych. O nim mówi pierwsza zachęta do wytrwania (w. 4), a potem wypowiedź powtarzająca, że Chrystus jest winnym krzewem a wierni Jego latoroślami (w. 5). W dalszej części metafora mówi jeszcze o Jego „słowach”, które w wiernych będą trwałe (w. 7), o Jego miłości (w. 9, 10), przykazaniach (w. 10) i wreszcie o Jego radości (w. 11). W tym aspekcie więc uwydatnia się nadprzyrodzony charakter chrześcijańskiego życia tych, którzy do Kościoła należą.

Chrystusa z wiernymi łączy ta sama miłość, która łączy Chrystusa z Bogiem Ojcem. Porównanie jednego stosunku do drugiego zostało wyrażone partykułą *kathos* (w. 9). Ma ona charakter porównawczy,

²⁸ H. Hauck. *Metho*. TWNT IV 578 n.; J. Heise. *Menein in den johanneischen Schriften*. Tübingen 1967; Brown, jw. s. 510-512.

równocześnie jednak tam, gdzie się mówi o Bogu i o Chrystusie, wnosi ona treść uzasadniającą; miłość zatem, którą Chrystus apostołom i wiernym przynosi, to jest ta sama miłość, która Go łączy z Bogiem Ojcem. Miłość ta objawiła się przede wszystkim wtedy, gdy Jezus złożył za ludzi swoje życie, miłość to bowiem o najwyższym nasileniu. Na świecie nie ma nikogo, kto by chciał życie swoje złożyć w ofierze za swych przyjaciół (w. 13), Jezus to jednak zrobił za (gr. *hyper*) nich. Partykuła *hyper* użyta w tym kontekście w tekstach Nowego Testamentu (np. Mk 14,24; J 6,51; 1 J 3, 16) wyraża odkupienie ludzi z grzechów²⁹, czego dokonał Jezus.

Znaczenie odkupienia odnosi się nie tylko do apostołów i tych, którzy byli bezpośrednimi uczniami, także inni mogą z Jezusowej śmierci odnieść dla siebie korzyści, wprawdzie jednak muszą być Jego przyjaciółmi; będą nimi, gdy będą wypełniali to wszystko, co On im polecił (w. 14). Właściwie oni już są Jego przyjaciółmi, Jezus bowiem już im przekazał słowo Boże; to, co usłyszał od swego Ojca (w. 15).

Określenie wiernych jako przyjaciół Chrystusa uformowano prawdopodobnie na wzór określenia „przyjaciel cesarza” (por. 19, 12). W tym znaczeniu uwydatniało ono z jednej strony wielką władzę uwielbionego Chrystusa nad całym Kościołem i wszystkimi jego członkami, z drugiej zaś zarówno wysoką rangę każdego z wiernych, jak i serdeczne jego związki z Chrystusem jako władcą i panem.

Dalsze wyjaśnienia mówią, jakie jest Chrystusowe przykazanie dla wiernych; wyraża się ono nakazem, żeby oni z taką samą miłością do siebie się odnosili, z jaką do nich odniósł się Chrystus (w. 12; por. w. 17). Chrystus wybrał każdego z nich i przeznaczył ich wszystkich, by spełnili cel, dla którego Bóg Ojciec posiada krzew winny i pielęgnuje jego latorośle. Tym celem jest przynoszenie owocu. W pierwszej i drugiej części metafory zwraca się uwagę na to, by tego owocu było wiele, w trzeciej natomiast, by on był owocem, który długo będzie się przechowywał. Tekst metafory nie daje żadnej wskazówki, co należy rozumieć przez ten owoc; może to być misyjna działalność lub religijno-moralne życie członków gminy kościelnej³⁰.

Obecnie Chrystus z Kościołem swoim stanowi jeden organizm

²⁹ Król, jw. s. 303 n.; J. Jeremias. *Pais Theou*. TWNT V 707 n.; S. Lyonnet. *Sin, Redemption and Sacrifice*. Roma 1970 s. 101-103.

³⁰ Borig, jw. s. 237-242.

przyrównany do winnego krzewu. W tym organizmie wierni mogą być przyrównani do latorośli, Chrystus jednak zawsze, tak samo jak i Kościół, jest całym winnym krzewem. Metafora w końcowej części mówi o wzajemnym miłowaniu się członków Kościoła, w całości jednak kładzie nacisk na związki Chrystusa z wiernymi. Chrystus wybrał ich sobie, wyznaczył im zadanie do spełnienia, oni więc powinni być zjednoczeni z Chrystusem i z Kościołem. Zjednoczenie to będzie się wyrażało trwaniem miłości, zachowywaniem przykazań oraz przynoszeniem owocu; to ostatnie, jak i każda inna ich działalność, bez tego zjednoczenia nie jest możliwa; przed zerwaniem go ostrzega wskazanie na los suchych latorośli. Przynoszenie owocu dzięki związkom Chrystusa z wiernymi każe się domyślać takiej działalności Chrystusa, o jakiej mówi Pawłowe porównanie do oliwkowego drzewa. Chrystus latoroślom, tj. wiernym, którzy są z nim zjednoczeni, dostarcza pokarmu, by oni mogli wydawać owoce, by wydawali ich wiele oraz takie, które by się długo przechowywały.

W metaforze winnego krzewu Chrystus jest także pośrednikiem pomiędzy Bogiem Ojcem a członkami Kościoła. On przynosi im od Boga Ojca miłość, nauki i przykazania, oni zaś zachowują Jego nauki i przykazania, miłując się wzajemnie. Modlitw ich, zanoszonych w imię Chrystusa, Bóg wysłuchuje, a owoce ich życia są ku chwale Boga Ojca.

W dwóch metaforach, o których była mowa, Jan z dwóch stron rzucił światło na Kościół. Metafory te dobrze się uzupełniają, przede wszystkim zaś na jednym odcinku zachodzą na siebie. Gdy metafora dobrego pasterza zwróciła uwagę na życie Kościoła i jego członków jako na dążenie do zbawienia, metafora winnego krzewu — głównie na związki z Jezusem przejawiające się w samym istnieniu Kościoła. W metaforze drugiej również zauważamy nastawienie na cel, ale jest nim przynoszenie owocu, związki zaś z Jezusem mocno podkreślone w drugiej, nie są obce metaforze pierwszej, gdzie dochodzą one do głosu poprzez znajomość wzajemną pasterza i owiec, oraz przez to, że Jezus prowadzi, a owce słuchają. Obawa przed zerwaniem tych związków w każdej metaforze inaczej została wyrażona: w pierwszej przez zwrócenie uwagi na niebezpieczeństwa przychodzące z zewnątrz, w drugiej jako zachęta, żeby trwać, nie zrywać więzów; przy tym w obydwóch metaforach przypomniano, że Jezus za wiernych poświęcił swoje życie.

Przed wszystkim jednak w obydwóch metaforach uwydatniono, że związki Jezusa z Kościołem sięgają głęboko w życie Boże, a na tym formuje się życie każdego z wiernych. Niezależnie od walorów literackich zwraca uwagę piękno treści zawartych w tych metaforach.

NOWE W PRZYMIERZU CHRYSZTUSOWYM PRZYSZYNEK DO EKLEZJOLOGII „LISTU DO HEBRAJCZYKÓW”

Idea nowego przymierza obok tematu nowego kapłaństwa Chrystusa i refleksji nad skutecznością jego ofiary stanowi zasadniczą osnowę *Listu do Hebrajczyków*. Te trzy główne tematy są tak ściśle z sobą powiązane, że żadnego z nich nie można rozpatrywać w oderwaniu od ich naturalnego, zamierzonego przez autora, teologicznego kontekstu *Listu*.

Nowe przymierze nie pojawiło się niespodzianie. Zostało ono przewidziane w planach Bożych u samego zarania historii zbawienia, było wielokrotnie i na różne sposoby (Hbr 1,1) zapowiadane, m.in. z wyraźnym sformułowaniem „nowe przymierze” w *Księdze Jeremiasza* (31,31); a wreszcie urzeczywistnione w osobie Jezusa Chrystusa i przez jego dzieło zbawcze. Dzieje świata są falą czasu, w którym urzeczywistnia się wspólnota Boga z ludźmi, nazywana przymierzem. Do chwili przyjścia Chrystusa na ziemię istniejąca wówczas wspólnota z Bogiem, czyli religia starotestamentowa, była tylko zapowiedzią jeszcze doskonalszej, albo — posługując się sformułowaniem Hbr — była szkicem obrazu (10,1). Przymierze było więc faktem już przed Chrystusem, czyli według biblijnego sposobu dzielenia czasu już w „pierwszym” wieku, który miał ustąpić miejsca czasom ostatecznym. To, co nastąpiło po nim, było w pewnym stopniu kontynuacją poprzednich inicjatyw zbawczych Boga, a zarazem stanowiło rzeczywistość pod wieloma względami inną i dlatego nową — *kaine diatheke*.

Istotna przemiana, której dokonał Jezus w stosunku do starego przymierza, zasadza się na fakcie iż „przez własną krew wszedł raz na zawsze do miejsca świętego, zdobywszy wieczne odkupienie” (Hbr 9,12) i „złożył Bogu samego siebie jako nieskalaną ofiarę” (9,14).

Dokonał więc Jezus dzieła, które w sposób wprost niewyobrażalny przewyższa ofiary starego przymierza. Skuteczność ofiar starego przymierza tak się ma do skuteczności dzieła Chrystusa, jak cień (albo zarys szkicu) ma się do samego obrazu. Szkic zawiera tylko niektóre elementy obrazu, zatem stare przymierze nie mogło dokonać tego, co stało się w samym obrazie, czyli w przymierzu Chrystusowym¹.

Rozwój tej idei śledzi autor Hbr na przykładzie ofiar obydwu przymierzy, godności kapłańskiej starego i nowego przymierza, posługi ofiarniczej oraz skuteczności starej i nowej liturgii przymierza².

1. Wiele ofiar i jedna ofiara

O ofiarach starego przymierza Hbr powiada, że są: „corocznie ciągle składane” (10,1), „każdego roku” (10,3), „codziennie wiele razy te same kapłani składają ofiary” (10,11), natomiast o ofierze Chrystusa stwierdza: „złożywszy jedną ofiarę” (10,12), „jedną bowiem ofiarą udoskonalił na wieki” (10,14).

Ciągle powtarzanie ofiar ST jest najwymowniejszym świadectwem ich niemocy. Autor Hbr do tego tematu wraca kilkakrotnie w toku całego *Listu*, a na uwypukleniu aspektu powtarzalności w końcowej części doktrynalnej szczególnie mu zależało. Powtarzanie ofiar ST było jednak czymś nieodłącznym i na tamtym etapie historii zbawienia elementem niczym nie dającym się zastąpić. Ponieważ z natury swej były nieskuteczne, gdyż nie uwalniały od grzechów, należało je powtarzać każdego roku, codziennie, wiele razy, ciągle. Można o nich powiedzieć, że były syzyfowym wysiłkiem, stawiającym sobie cele wyższe od możliwości, jakimi dysponowały i z jakimi złączyło je stare Prawo.

Chrystus złożył jedną ofiarę i tą jedną udoskonalił na wieki tych, którzy są uświęceni (Hbr 10,14). Ofiara Chrystusa jest jedna, a

¹ Pojawiający się w związku z tym porównaniem problem zależności Hbr od Filona i neoplatonizmu doczekał się kompetentnego rozwiązania przez R. Williamsona (*Philo and the Epistle to the Hebrews*. Leiden 1970), który wykazał, że koncepcja autora Hbr, posługującego się zwrotami „cień” i „obraz”, jest całkowicie inna niż w platonizmie. Platon i cała szkoła platońska uważała, że wpieryw istnieją rzeczy doskonałe, a późniejsze są ich odzwierciedleniem. Tymczasem Hbr ukazuje rozwój od niższej formy do wyższej.

² Por. A. Vanhoye. *La structure de l'épître aux Hébreux*. Paris 1963 s. 162-171.

powtarza się ją tylko ze względu na ludzi, aby stale i w każdym czasie (*hagiadzomenous* — part. praesentis) mogli się uświęcać³.

2. Postawa kapłanów ST i Chrystusa

Bardzo interesujące jest spostrzeżenie autora Hbr o postawie Chrystusa jako arcykapłana i o postawie kapłanów ST. Każdy kapłan ST staje codziennie do składania ofiar (Hbr 9,11), Chrystus natomiast, złożwszy jedną ofiarę, zasiadł po prawicy Boga (9,12). Zasiadanie zaś Chrystusa nie jest tylko przerwą między jego czynnościami kapłańskimi, lecz jest stanem wywyższenia. Hbr nie mówi o miejscu, w którym stają kapłani ST, o Chrystusie zaś stwierdza wyraźnie, że siedzi po prawicy Boga. O zasiadaniu Chrystusa mówił Hbr dwukrotnie (1,3; 8,1), przy czym w obydwu poprzednich razach wołał powiedzieć: „po prawicy Majestatu” i „po prawicy tronu Majestatu”. W podsumowaniu doktrynalnym stwierdza wprost, że Chrystus siedzi przy Bogu. Nie jest wykluczone, że zmiana formuły ma swe uzasadnienie w zaakcentowaniu myśli, iż ku Bogu zmierzają wszystkie działania kapłańskie Chrystusa⁴. Czynności kapłanów ST nigdy do Boga wprost nie doprowadzały, stąd ciągle na nowo musieli stawać do sprawowania ofiar, by szukać, niestety bezskutecznie (Hbr 8,2), drogi ubłagania Boga.

Zasiadanie Chrystusa po prawicy Bożej jest synonimem jego uwielbienia. O ile zasiadanie oznacza w ogóle udział we władzy, o tyle bliższe określenie „po prawej stronie” oznacza pełniejszy udział w tej władzy. Jest bardzo prawdopodobne, że mamy tutaj do czynienia z rekapitulacją Ps 110,1 ukazującego Mesjasza, który przez cierpienie osiąga pełnię wywyższenia⁵. Jest to zarazem dopełnienie skuteczności kapłańskiego wstawiennictwa i pośrednictwa Chrystusa. Zadaniem kapłanów i sensem istnienia kapłaństwa jest prowadzenie do Boga. Chrystus jest takim kapłanem, który dzięki zasiadaniu po prawicy Bożej, czyli w bezpośredniej bliskości Boga, misję tę wykonał i wykonuje w stopniu absolutnym. Za dni swego ziemskiego życia Chrystus zanosił prośby i błagania do Boga; to było wstawiennictwo Chrystusa.

³ Por. S. Łach. *List do Hebrajczyków*. Poznań 1959 s. 231.

⁴ Por. A. Vanhoye. *De sessione caelesti in Epistula ad Hebraeos*. VD 44:1966 s. 133.

⁵ A. Vanhoye. *La situation du Christ*. Paris 1969 s. 84 n.

doświadczanego. Uwielbiony zaś Chrystus zasiada jako dzielący z Bogiem jego majestat i chwałę, jako kapłan, który już nie ofiaruje i nie służy, lecz siedzi i króluje, ponieważ swemu wstawiennictwu nadał walor nieskończonej skuteczności.

3. Posługa kapłanów ST i Chrystusa

Posługa kapłanów ST polegała na codziennym odnawianiu tych samych obrzędów i powtarzaniu tych samych ofiar stosownie do wymogów Pwt (18,7) o lewitach będących „na służbie w obliczu Jahwe”.

Chrystus zaś, ponieważ zasiada po prawicy Boga, nie musi spełniać żadnej posługi, lecz jedynie oczekuje, „aż nieprzyjaciele jego staną się podnóżkiem nóg jego” (Hbr 10,13). W obrazie tym, zaczerpniętym z Ps 110,1, autor Hbr chce ukazać Chrystusa także dziwnie spokojnego i cierpliwego, wolnego od trosk, zdanego całkowicie na Boga, od którego oczekuje ostatecznego zwycięstwa nad swymi wrogami. W Ps 110,5 Jahwe i jego Mesjasz są sprzymierzeńcami, a dzień ich wspólnego zwycięstwa będzie także dniem triumfu ludu wybranego⁶. Ostateczny triumf Jezusa — mesjasza i arcykapłana — nastąpi jako zwykła konsekwencja (*to loipon*) jego wywyższenia w chwale. Momentem decydującym uznania triumfu Chrystusa będzie koniec świata⁷, o wielkości zaś klęski i o stopniu zwycięstwa mówi zaczerpnięty z Ps 110,1 (por. 110,5) obraz pokonanych nieprzyjaciół jako podnóżka zwycięzcy. Na starożytnym Wschodzie król zwycięzca dla okazania swego triumfu stawiał nogę na karku zwyciężonego (Joz 10,24). Ilustracji tego zwyczaju dostarczyły m.in. listy z Tell el-Amarna; wiadomo także, iż faraonowie egipscy nazywali swych wasali podnóżkiem majestatu⁸.

Kim są wrogowie, na których Chrystus triumfator postawi swoje stopy? Ojcowie greccy identyfikowali ich bądź z szatanem, bądź z żydami, bądź z zatwardziałymi grzesznikami⁹. W Hbr 2,14 szatan jest

⁶ Por. A. Weiser. *Die Psalmen*. Göttingen 1959 s. 478.

⁷ Por. C. Spicq. *L'épître aux Hébreux*. T. 2. Paris 1953 s. 310.

⁸ Por. M. Filipiak. *Ps 110 — Mesjasz: Król, Kapłan i Zwycięzca*. W: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*. Lublin 1974 s. 234.

⁹ Np. Jan Chryzostom. *Hom.* 18,1.

rzeczywiście wyliczony wśród wrogów Chrystusa; są jednak nimi także grzesznicy (Hbr 12,3), wśród których nie brak chrześcijan (10,26-27)¹⁰. Autorowi *Listu* nie zależy, jak się wydaje, w 10,13 na szczegółowym określeniu rodzaju wrogów. Idąc bowiem za tekstem Ps 110,1, chce przede wszystkim to powiedzieć, że kimkolwiek by oni nie byli, ulegną mocy Chrystusa.

4. Skuteczność starych ofiar i ofiary Chrystusa

Zamiast skutku, jaki powinny były spowodować, ofiary starego przymierza jedynie odnawiają dawne rany: „przez nie każdego roku [odbywa się] przypomnienie grzechów” (Hbr 10,3). Autor *Listu* konstatuje jednocześnie, że gdyby ofiary te były skuteczne i uwolniły składających je od świadomości grzechów (10,2), już dawno przestano by je składać. Tymczasem są to ofiary, które żadną miarą nie mogą zgładzić grzechów (10,11). Chrystus natomiast jedną ofiarą „udoskonalił na wieki tych, którzy są uświęceni”. Waler skuteczności zasadza się więc nie tylko na tym, że Chrystus złożył ofiarę za grzechy i zgładził grzechy (10,12), lecz przede wszystkim na pozytywnym aspekcie jego wstawiennictwa: „Udoskonalił tych, którzy są uświęceni”.

Chrystus zajął miejsce Prawa. Ono nie mogło udoskonalić tych, „którzy się zbliżają” (Hbr 10,1). Chrystus zaś udoskonalił (*teteleioken*) tych, „którzy są uświęceni” (10,14). Stary Testament stał pod znakiem mnożenia ofiar, których skutek był niewielki; jedna ofiara Chrystusa przyniosła skutek trwający na zawsze (*eis to dienekes*).

Bezskuteczność ofiar ST wynika z samej ich natury. Istotę ich stanowiła krew zwierząt, „gdyż krew może dokonać przebłagania przez życie, jakie w niej się znajduje” (Kpł 17,11). Wylanie krwi na ołtarzu miało służyć nie tylko stwierdzeniu, że Bóg jest dawcą życia, ale pełniło także rolę zastępczej ofiary, którą Bóg przyjmuje w postaci krwi zwierząt zamiast życia grzesznika (por. Kpł 5,10; 16,19). Choć niektóre teksty ST wydają się sprzyjać przekonaniu o pewnej skuteczności ofiar krwawych, autor Hbr przytacza takie wypowiedzi, w świetle których sam Bóg przeczy ich skuteczności (Ps 40,7-9).

Obrzędy czysto zewnętrzne nie mają takiej mocy, by wprowadzić

¹⁰ Por. też: Spicq, jw.

człowieka w orbitę życia Bożego, ponieważ nie oczyszczają sumienia (Hbr 9,9-10; 10,1-4). Uświęcenie sięgające głębi duszy człowieka dokonało się za sprawą Chrystusa, który, łącząc w swej osobie Boga i ludzkość, złożył ofiarę godnie reprezentującą ludzkość i miłą Ojcu¹¹.

Przez ofiary starego przymierza wierni nigdy nie dostąpili oczyszczenia, zawsze więc trwali w świadomości grzechów (Hbr 10,2). Ponieważ więc w nowym przymierzu odpuszczenie grzechów stało się faktem, „już więcej nie zachodzi potrzeba ofiary za grzechy” (Hbr 10,18). W jednej ofierze Chrystusa wszystkie dotychczasowe ofiary znalazły swe dopełnienie. Wprawdzie w Kościele trwa składanie ofiary mszy św., ale nie jest ona samoistną ofiarą, lecz znakiem, w którym uobecnia się dzieło zbawcze Chrystusa, dając wiernym o każdym czasie i na każdym miejscu szansę skorzystania z łask wysłużonych na krzyżu¹².

Dzieło dokonane przez Jezusa jest czymś tak wielkim i niezwykłym, że autor Hbr ośmiela się je określić także przymiotnikiem *neos* (nowe pod względem czasu), czyli uznać za takie, którego w ogóle przedtem nie było. Oto kontekst tej wypowiedzi (12,22-24):

Wy natomiast przystąpiliście do góry Syjon,
do miasta Boga żyjącego, niebieskiego Jeruzalem,
do niezliczonej liczby aniołów na uroczyste zgromadzenie,
do Kościoła pierworodnych, którzy są zapisani w niebie,
do Boga, który sędzi wszystkich,
do duchów sprawiedliwych, które już osiągnęły doskonałość,
do Jezusa, pośrednika nowego przymierza (*diathekes neas*)
do pokropienia krwią, która przemawia mocniej, niż krew Abła.

Ludzie starego przymierza mieli dostęp, i to ograniczony, jedynie do góry Synaj, którą autor Hbr (12,18-19) nazywa za Wj 19,16-25 i 4,9-20 dotykającym i płonącym ogniem, mgłą, ciemnością, burzą, grzmiącymi trąbami i przerażającym dźwiękiem słów. Sam Mojżesz, który odbierał objawienie na Synaju, wyznał: „przerażony jestem i drżę” (Wj 19,12), gdyż nikt nie mógł znieść tego głosu, który mówił z góry (Hbr 12,19).

¹¹ Por. J. Thurèn. *Das Lobopfer der Hebräer*. Abo 1973 s. 243 nn.

¹² Tomasz de Vio: „Nec propterea, novitie, mireris quotidie offerri sacrificium altaris in Ecclesia Christi, quoniam non est novum sacrificium sed illudmet quod Christus obtulit commemoratur, praecipiente ipso: Hoc facite in mei commemorationem. Sacramenta quoque omnia nihil aliud sunt quam applicationes passionis Christi ad suscipientes. Aliud autem est iterare passionem Christi, et aliud iterare commemorationem et applicationem passionis Christi” — cyt. za: Spicq, jw. s. 312.

Istotną treścią porównania są jednak nie miejsca, lecz dwie różne rzeczywistości reprezentowane pod obrazem gór Synaju i Syjonu. Poprzez teofanię synajską Bóg wszedł w historię swego ludu w sposób realny, nie na tyle jednak pełny, ażeby już wówczas tworzyć wspólnotę z narodem: „Jeśliby nawet tylko zwierzę dotknęło się góry, winno być ukamienowane” (Hbr 12,20; Wj 19,20). Chrystus wysłużył wszystkim dostęp do nowej góry — Syjonu, który stał się miastem Boga żywego i niebieskim. Jeruzalem, wspólnotą wszystkich zgromadzonych przy Bogu. Bóg się nie zmienił, jest nadal pełen potęgi i władzy (Hbr wyraża to terminem sędzia¹³), ale zmienił się dystans: przystąpiliście (*proselelyt-hate*) do Boga. Nie sam Chrystus zbliżył się do Boga i zasiadł po jego prawicy, ale wszystkim wysłużył taki sam dostęp. Wierni, choć żyją jeszcze na ziemi, już mają „obywatelstwo” miasta Bożego, niebieskiego Jeruzalem¹³.

Wierni mają nie tylko prawo wstępu do prawdziwego sanktuarium, lecz także drogę (Hbr 10,20). Otworzył (*enekainisen*) ją Chrystus, przyszedłszy z własną krwią do autentycznego miejsca najświętszego. Droga, znana ludziom ST, nie prowadziła do celu, ponieważ nie ukazywała adekwatnych ku temu środków; zamiast prawdziwej ofiary, dysponowała ofiarami tylko „cielesnymi” (Hbr 9,10).

Drogą do miejsca najświętszego kroczył w ST tylko arcykapłan. Chrystus otworzył ją dla wszystkich, stając się dla wszystkich przewodnikiem (*prodromos*) — tym, który idzie na przedzie i wszystkich prowadzi za sobą¹⁴. Jest to droga świeżo otwarta, dlatego nowa (*prosphatos*)¹⁵, której jako drodze żywej została zapewniona nieprzemijająca świeżość¹⁶. W *Ewangellii* Jana Chrystus nazwał siebie drogą (14,6); powiedział także o sobie, że jest bramą (10,7.9). Te wypowiedzi łącznie z Hbr 10,20 mają sens tylko dlatego i przestają być zwykłym

¹³ Por. R. A. Harrisville. *The Concept of Newness in the NT*. Minneapolis 1960 s. 51: „The work of Christ is seen as an affirmation of historical existence because it makes possible an ethical activity in this world, the urgency of which activity derives from what is to take place in history at the end of time”.

¹⁴ Por. C. Spicq. *Vie chrétienne et pèlerinage selon le NT*. Paris 1972 s. 200.

¹⁵ W literaturze greckiej termin ten wyrażał zawsze ideę świeżości, nowości w aspekcie czasu; por. J. H. H. Schmidt. *Die Synonymik der griechischen Sprache*. 2 Bd. Leipzig 1878 s. 115.

¹⁶ Por. E. Käsemann. *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*. 4 Aufl. Göttingen 1961 s. 144-147; Ch. Maurer. *Hodos*. TWNT VI 768; Spicq. *Vie chrétienne* s. 206.

porównaniem, że droga Chrystusa nie skończyła się wcieleniem¹⁷, czyli przyjęciem przez Jezusa śmiertelnego ciała ludzkiego, lecz jego życie wciąż trwa. Droga do sanktuarium jest wciąż otwarta i żywa, ponieważ żyje w chwale uwielbienia ten, kto ją otworzył i nadal jest po niej przewodnikiem¹⁸.

W Jeruzalem ziemskim uprzywilejowani byli tylko lewici jako pierworodni, których powołał Jahwe do służby liturgicznej w zamian za wszystkich pierworodnych spośród Izraelitów. W nowym przymierzu do służby Bogu z pełnym prawem zbliżania się do niego (*proserchomai*; hebr. *qarab* — termin techniczny na oznaczenie funkcji kapłańskich) powołani zostali wszyscy na mocy łaski wysłużonej przez pierworodnego Syna Bożego (Hbr 1,6), który jest sługą świątyni i prawdziwego przybytku¹⁹. Jest to jednocześnie wspólnota z tymi, których Bóg stworzył na chwałę swego Majestatu, czyli z aniołami, jak i tymi, którzy już doszli do celu ostatecznego. Choć w ST wielu było godnych pochwały, „nie otrzymali przyrzeczonej obietnicy, gdyż Bóg [...] nie chciał, aby doszli do doskonałości bez nas” (Hbr 11, 39-40). Dzięki Chrystusowi do współkrólowania z Bogiem zostali dopuszczeni i tamci sprawiedliwi, i chrześcijanie.

Dla uroczystego potwierdzenia przymierza Mojżesz pokropił ołtarz i lud krwią ofiar (Wj 24,6-8). W kultycznym słownictwie ST używa się jednak przede wszystkim formuły „woda pokropienia” (np. Lb 19,9.13.20.21) z wyjątkiem jednej *lectio varians* w Za 13,1, która mówi o krwi pokropienia (*haima rhantismou*). Chociaż w NT przy wspomnieniu obrzędów starego przymierza mówi się o krwi pokropienia, przypisuje się tej ceremonii jedynie wartość czysto zewnętrzną (Hbr 9, 14; 1 P 1,2). Jedynie krew Chrystusa, z której ofiara oczyściła wszystkich, ma moc prawdziwego uświęcenia (Hbr 10,26). Zbliża zatem do Boga i skuteczniej do niego woła, aniżeli krew Abła, o której mówi Rdz 4,4.10²⁰.

¹⁷ Tak sądzi O. Hofius (*Der Vorhang vor dem Thron Gottes*. Tübingen 1972 s. 82), powołując się na teksty starożytnej liturgii chrześcijańskiej. Por. też: J. Jeremias. *Hebräer 10,20 Tout' estin tes sarkos autou*. ZNW 62:1971 s. 131.

¹⁸ Jest bardzo charakterystyczne, że w Dz Kościół jest dwukrotnie nazywany drogą (bez bliższych określeń); w obydwu wypadkach są to relacje o prześladowaniu Kościoła (=drogi) przez Szawła (9,2 i 22,4).

¹⁹ Por. J. Lécuyer. „*Ecclesia primitivorum*” (Hebr 12,23). W: *Studiorum Paulinorum Congressus*. Roma 1963 s. 161-168.

²⁰ Por. Vanhoye. *La situation* s. 243.

Być w przymierzu z Bogiem, to znaczy być blisko Niego. Lud ST zdawał sobie sprawę z tego, że jest ludem Jahwe i że Jahwe jest jego Bogiem, chlubił się otrzymanym od niego Prawem, cieszył się świątynią i liturgią, faktycznie jednak żadna z instytucji starego przymierza nie dawała sposobności realnego zbliżenia się do Boga.

5. Wielkość przemiany

Sanktuarium było wyłącznie ziemskie, w jego miejscu najświętszym Jahwe już się nie pojawiał, ale nawet do tego miejsca dawnych teofanii dostęp był bardzo ograniczony, zastrzeżony tylko dla samego arcykapłana na jeden dzień w roku, na Dzień Pojednania. Wejście do miejsca najświętszego także dlatego nie dawało szans na spotkanie z Jahwe, gdyż arcykapłan wnosił tam tylko krew zwierząt, wprawdzie starannie wybranych, stanowiących jednak tylko ofiarę zastępczą, nie reprezentującą samego liturga. Wszystkie więc obrzędy ST i wszystkie jego instytucje były tylko markowaniem prawdziwej, czyli realnie zbliżającej do Boga, liturgii.

Przymierze jest służbą Bogu. W ST sądzono, że urzeczywistnia się ona przez wierność Prawu, a czytelny wyraz znajduje w liturgii, do udziału w której upoważniała wymagana czystość kultyczna; ona była sprawdzianem wierności Jahwe. Krytyczne spojrzenie na taki system sprawiedliwości postawy służebnej wobec Jahwe doprowadził autora Hbr do wniosku, iż były to przepisy, które w niczym nie udoskonalały człowieka, nie usuwały zatem przeszkody w jego zbliżeniu się do Boga.

Zbliżenie człowieka do Boga nastąpiło w nowym przymierzu dzięki pośrednictwu Jezusa Chrystusa. Można by powiedzieć, że to stwierdzenie wyczerpuje odpowiedź na pytanie o istotę nowości przymierza Chrystusowego. Egzegeci dodają w tym miejscu jeszcze bliższe wyjaśnienia: nastąpiło pełne pojednanie, czyli odpuszczenie grzechów; przymierze jest nowe, bo ma jedynie godnego pośrednika; jest nowe doskonałością ofiary; jest nowe, gdyż przenika w głąb ludzkiej egzystencji. Niewątpliwie wszystkie te i podobnie sformułowane opinie mają słuszność, ale nie dają wyjaśnienia komplementarnego, jakie dał sam autor Hbr.

Analogicznie do ujęcia starego przymierza także nowe przymierze autor Hbr traktuje jako służbę Bogu, która sprawdza się w nowej liturgii.

Liturgiem nowego przymierza jest sam Chrystus, obdarzony takimi predyspozycjami, które z natury dają mu niczym nieskrępowany przystęp do Ojca, jak i pełny współdziałal we wspólnocie z tymi, „którzy nie wiedzą i błądzą” (Hbr 5,2). To był istotny moment, który zadecydował o fakcie kapłaństwa Chrystusa, czyli jego pośrednictwa między Bogiem i ludźmi. Zadaniem kapłana jest łączyć ludzi z Bogiem, zbliżać do siebie obydwie strony, utrzymywać fakt przymierza. Do spełnienia tej misji Chrystus był tak przygotowany, jak żaden z dotychczasowych pośredników — kapłanów. W naturalny sposób złączona w osobie Chrystusa sfera egzystencji Boskiej i ludzkiej nadała jego pośrednictwu walor niezrównanej kompetencji: w pełni reprezentował Boga, od którego odziedziczył imię (Hbr 1,4), w pełni był także przedstawicielem ludzi, całkowicie do nich upodobnionym, z wyjątkiem grzechu (Hbr 4,15). Pierwsza przesłanka do wniosku o nowości przymierza Chrystusowego wynika zatem z wyjątkowych kompetencji pośrednika.

Konsekwentnie prowadząc myśl o przymierzu, które sprawdza się w liturgii, zwłaszcza w liturgii ofiar, autor Hbr ukazał także nową ofiarę Chrystusa. Zbliżenie ludzi do Boga nastąpić mogło tylko drogą ofiary. Autora listu nie interesują teoretyczne dociekania, drogą jakiej ofiary mogło się do dokonać (o takie refleksje wzbogacą teologię dopiero późniejsze spekulacje), lecz uznaje stan faktyczny, biorąc za punkt wyjścia pewnik soteriologiczny swej epoki: „bez rozlania krwi nie ma odpuszczenia grzechów” (9,22). Nadzieję na odpuszczenie grzechów łączono także z ofiarami ST, za każdym razem przeżywając to samo rozczarowanie, iż one „żadną miarą nie mogą zgładzić grzechów” (Hbr 10,11). Chrystus spełnił wymóg rytuału przymierza i dla tego samego celu — odpuszczenia grzechów — także złożył ofiarę z krwi, jedną z najdoskonalszych, jakie przewidywało Prawo, tym jednak przewyższającą wszystkie ofiary ST, że była ona ofiarą kompetentnego pośrednika — ofiarą z jego własnej krwi, czyli z jego własnego życia, wyrażającą zatem Jego samego bezpośrednio, a nie zastępczo przez krew zwierząt ofiarnych. Drugim elementem wyróżniającym nową jakość przymierza Chrystusowego jest zatem jego ofiara, którą był On sam. Reprezentując ludzkość, złożył ją w imieniu ludzi, będąc zaś Bogiem, nadał jej wartość ofiary wszechdoskonalej.

Paradoksalne stwierdzenie autora Hbr, iż Chrystus proszący Boga o wybawienie go od śmierci „został wysłuchany dzięki swej uległości” (5,7) właśnie przez to, że poniósł śmierć, prowadzi do kolejnego

wniosku o przyjęciu ofiary i wywyższeniu ofiarnika. Złożywszy ofiarę z swego ludzkiego życia, Chrystus, będąc Bogiem, nie miał innej drogi po swej śmierci, jak triumfalny powrót na prawicę Majestatu (Hbr 10,12). Wszedł więc Chrystus tam, gdzie rzeczywiście jest Bóg obecny — do autentycznego miejsca najświętszego. Jedyna rzecz, która przesłaniała (jak zasłona w starotestamentowym przybytku) widzenie w Chrystusie Boga, było jego ludzkie ciało (Hbr 10,20), które jednak w ostatecznym rozrachunku Bożej ekonomii okazało się nie przeszkodą, lecz nieodzownym warunkiem dojścia z żertwą ofiarną do prawdziwego *hagia hagion*. To wywyższenie Chrystusa gwarantuje jego ofierze ciągłą skuteczność, „bo zawsze żyje, aby się wstawiać za nami” (Hbr 7,25); wszedł bowiem nie do świątyni zbudowanej rękami ludzkimi, lecz do samego nieba, „aby teraz wstawiać się za nami przed obliczem Boga” (Hbr 9,24). Nawet wywyższony, nie przestaje Chrystus trwać w jedności z tymi, których reprezentował jako żertwa ofiarna; zachowując pamięć swych ziemskich doświadczeń, może współczuć ludzkim słabościom (Hbr 4,15), jednoczy wszystkich na drodze do prawdziwego sanktuarium (10,19), przewodzi im w wierze i ją wydoskonala (12,2). O nowości przymierza Chrystusowego zdecydowała zatem nieporównywalna ze starym przymierzem skuteczność ofiary: „uświęceni jesteśmy przez ofiarę ciała Jezusa Chrystusa raz na zawsze” (10,10); „jedną bowiem ofiarą udoskonalił na wieki tych, którzy są uświęceni” (10,14).

Do takiej syntezy teologicznej myśli autora Hbr o nowości przymierza Chrystusowego wydają się upoważniać przeprowadzone przez niego dowodzenia. Reasumując je jeszcze raz, należy powiedzieć, że nowość przymierza nowotestamentalnego wynika z idealnego złączenia rozerwanych dotychczas ogniw wspólnoty Boga i ludzi. Bóg przyjął ofiarę Chrystusa, bo była ofiarą kapłana świętego, niewinnego i nieskalanego (Hbr 7,26); była ofiarą kapłana, który utożsamił się z nią samą (9,14); była ofiarą kapłana kompetentnie reprezentującego Boga (1,3) i ludzi (2,14); była ofiarą, która otworzyła drogę do miejsca najświętszego (4,14). Jeszcze inaczej formułując to spostrzeżenie, można stwierdzić, że przymierze Chrystusowe jest nowe dlatego, że ustały w nim wszystkie prowizoryczne instytucje, zaprowadzone tymczasowo — do czasu naprawy (Hbr 9,10), że miejsce obrzędów, sprawiających tylko oczyszczenie ciała (9,13), zajęła taka wspólnota z Bogiem, która przemienia człowieka od wewnątrz, w przeciwieństwie do dawnej mogąca „udoskonalić w sumieniu tego, który spełnia służbę

Bożą". W historii przymierza Boga z ludźmi jest to wydarzenie, które różni się nie tylko bogatszą treścią, od wszystkich dawnych inicjatyw zbawczych Boga, lecz jest zarazem tak nowe, że zasługuje na miano *diatheke nea* — przymierza, które nie kontynuuje, ale zaczyna nowy okres dziejów zbawienia.

OSOBOWY BYT KOŚCIOŁA

Kościół w teologii katolickiej jest wielkim misterium zbawczym, które wymaga nieustannych badań, dociekań i zbliżeń w stosunku do umysłu ludzkiego. Coraz częściej pytamy o charakter wzajemnych relacji zachodzących między Kościołem a osobą. A nawet dziś idziemy jeszcze dalej i pytamy o personalny charakter Kościoła oraz o eklezjalny charakter osoby chrześcijanina. Obserwujemy więc jakby tendencję do ustawiania osoby i Kościoła na jednej linii, jakby do zlewania ich w jeden konkretny byt. Taka jest tendencja ogólna. Ale jak ją oddać w języku teologicznym? Spróbujemy zarysować podstawowe kwestie z tej dziedziny.

Osoba Kościołem?

Teologia potoczna posiada stałą tendencję do osuwania się na pozycję uproszczoną. Od czasów odrodzenia ustaliła się teza, że Kościół w rozumieniu katolickim mieści się jedynie w obrębie społeczności ludzkiej i nie może nigdy oznaczać jednostki, która co najwyżej „należy” do Kościoła. Teza ta opierała się na prostym zapożyczeniu świeckiego pojęcia społeczności i wniesieniu jej żywcem do misterium chrześcijańskiego. Toteż w tej sytuacji nazywanie również jednostki Kościołem wywołuje dziś często ostry sprzeciw, jako twierdzenie pozbawione sensu, gdyż tylko społeczność jest uważana za Kościół. Ale trzeba pamiętać, że często postęp nauki polega na metodycznej negacji poglądów ogólnie przyjętych. Prawo to zdaje się dotyczyć także nauki o Kościele — eklezjologii.

Zacznijmy od pytania, co stanowi istotę Kościoła? Pytanie jest bardzo trudne, bo misterium Kościoła nie może być zdefiniowane ściśle ani w pełni ujęte za pomocą języka naturalnego czy też jakiegoś obrazu lub symbolu. Wydaje się wszakże, iż — idąc za współczesną ideą „wspólnoty”, tak akcentowaną m.in. przez kard. Karola Wojtyłę — za istotę eklezji można uważać, w sposób mniej ścisły, osobowe zbawcze związanie człowieka z Bogiem, dokładniej mówiąc: zbawczą relację międzyosobową, zwrócenie się osoby ku osobie. Taka relacja zachodzi więc między osobą ludzką a osobą Bożą, a także między jedną osobą ludzką a drugą osobą ludzką lub między jedną osobą a zbiorowością ludzką, społecznością *en bloc*. Spróbujmy przeprowadzić pod tym względem kilka analiz biblijnych.

W Nowym Testamencie, który tu bierzemy pod uwagę, termin „osoba” (*prosonon, persona, hebr. phaneh*) występuje stosunkowo często (por. Mk 1,2; 12,14; 14,65; Mt 6,16.17; 16,3; 17,2.6; 18,10; 22,16; 26,39.67; Łk 1,76; 2,31; 5,12; Dz 2,28; 3,13.19; 1 Kor 13,12; 2 Kor 1,11; Ga 1,22; Hbr 9,24; Jk 1,11.23; 1 P 3,12; Ap 4,7; 6,16 i gdzie indziej). Jednakże termin ten nie ma nigdzie takiego znaczenia, jakie pojawiło się w okresie krzepnięcia chrystologii i trynitologii, ani tym bardziej znaczenia dzisiejszego. Oznaczał on po prostu: oblicze, twarz, jednostkę, pozycję społeczną oraz co najmniej jakąś rolę dramatyczną.

Późniejsze znaczenie terminu „osoba” wystąpiło w Nowym Testamencie raczej pod innymi terminami. Na pierwszym miejscu chodzi tu o termin „dusza” (*pneuma, nous, psyche, anima, spiritus*), np. Mt 12,18; Dz 2,41.43; Rz 2,9; 13,1. W Biblii dusza była uważana za szczególną relację do Boga, specjalny sposób ontycznego związania z Bogiem, zwłaszcza Zbawicielem. Toteż wielu Ojców Kościoła (Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Ambroży, Hieronim, Augustyn, Efreem Syryjski, Eucheriusz z Lyonu, Pseudo-Dionizy Areopagita i inni) głosili, że dusza ludzka jest w pełnym sensie Kościołem, jako nowy raj, jako oblubienica Boga, jako miejsce mieszkania Trójcy Świętej, jako ziemia obiecana, jako „przedsionek” nieba¹. W nurcie mistycznym nauka ta przetrwała do średniowiecza, gdzie dla św. Bernarda z Clairvaux (+1153) po prostu „Kościołem jest dusza ludzka miłująca Boga”².

Inną nazwą zastępującą „osobę” w Biblii było „imię”. Imię zastępo-

¹ Por. H. de Lubac. *Katholizismus als Gemeinschaft*. Einsiedeln 1943 s. 182-188.

² „Ecclesia seu anima diligens Deum” — *In cantica canticorum* 29,7. PL 183, 932.

wało nazwę i tajemnicę osoby w późniejszym znaczeniu (np. Mt 6,9; J 12,28; 17,6; Ap 3,4; 9,11; 11,13; 19,16). Imię na płaszczyźnie zbawienia miało być ostatecznym losem człowieka, szczytowym wydarzeniem spotkania człowieka z Bogiem, wygraniem historii ziemskiej w Bogu: „Zwycięzcę uczynię filarem w świątyni Boga mego. I na nim imię Boga mego napiszę i imię miasta Boga mego, Nowego Jeruzalem, co z nieba zstępuje od mego Boga, i moje nowe imię” (Ap 3,12). Stąd cała rzeczywistość chrześcijańska streszcza się w tym tajemniczym „imieniu”. Imię to tworzy się w historii zbawienia, wpisuje się w świat i w niebo. Stanowi wyższą, tajemniczą, formę Kościoła. Pod pewnym względem oznacza ona osobę chrześcijanina jako Kościół Słowa Bożego, a nawet jako Kościół słowa objawionego, w pewnym sensie także Kościół jako rzeczywistość imienia osoby, jako „Kościół skrypturystyczny”. W średniowieczu ta postać „Kościola-imienia” zdegenerowała się w pewien sposób w nominalizmie, gdzie Kościołem nie była w żaden sposób społeczność, a jedynie jednostka, konkretny człowiek, pojedynczy wierzący: kobieta, ochrzczone dziecko itp.³ Kościół zatem w sensie społecznym miał być tylko nazwą pustą. Przy tym jednostka również miała być Kościołem raczej w nazwie duchowej, w słowie wiary, w słowie chrześcijańskim; niż w rzeczywistości nadprzyrodzonej. Poglądy te przygotowały walnie drogę indywidualizmowi eklezjalnemu reformacji.

Najpełniejszym wątkiem znaczeniowym osoby był „mąż” (*aner*) oraz „człowiek” (*anthropos*). Wprawdzie znaczenie również tych terminów było dosyć płynne, ale najczęściej oddawały one szczególny podmiot życia chrześcijańskiego oraz zbawczego związania z Bogiem, np. staropolskie: „mąż Boży” lub „człowiek Boży”. Oczywiście, nie chodzi tu wyłącznie o męczyznę, lecz raczej o znak pełnoprawności, całkowitego panowania nad sobą samym i pełnej odpowiedzialności za siebie. Myśl eklezjalna pod tym względem wystąpiła najwyraźniej w stwierdzeniu, że ciało człowieka, czyli człowiek historyczny lub człowiek w ogóle, jest „świątynią Bożą”, oczywiście indywidualną. „Czyż nie wiecie — czytamy u św. Pawła — żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was. Jeśli ktoś zniszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg. Świątynia Boga jest święta, a wy nią jesteście” (1 Kor 3,17). Jeszcze

³ Np. Wilhelm Ockham. *Dialogus I* 5,11-12, 17-18, 25-26, 32-35. Wyd. L. Baudry. Paris 1937 s. 481, 489 n., 494, 503-506.

wyraźniej jest mowa o osobie gdzie indziej: „Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest świątynią Ducha Świętego, który w was jest, a którego macie od Boga, że już nie należycie do siebie samych?” (1 Kor 6,19). Jest też mowa o zamieszkiwaniu całej Trójcy w osobie: „Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego i będziemy u niego przebywać” (J 14,23).

I wreszcie *Biblia* wskazuje wyraźnie na konkretne, choć różne pod względem bytowym, „Kościoły-osoby”, a więc na Jezusa jako Kościół-Ciało, jako Głowę Kościoła, na Maryję jako Kościół-Matkę, na Piotra jako Kościół-Fundament społeczności, na poszczególnych Apostołów jako na Kościoły-Współbudowniczych społeczności chrześcijańskiej, itp. W najwłaściwszym znaczeniu Kościołem-Osobą jest Jezus Chrystus, Człowiek związany osobowo z Synem Bożym: „W nim bowiem mieszka cała Pełnia: Bóstwo, na sposób ciała” (Kol 2,9). Każdy inny byt jest kościołem jedynie w znaczeniu pochodnym i dalszym.

Dzisiaj pojęcie osoby jest coraz bardziej — jeśli można tak powiedzieć — teologiczne. Wpłynęło na to między innymi zastosowanie tego pojęcia w trynitologii i chrystologii. Toteż i osoba człowieka wyrasta na najwyższą obecnie kategorię chrześcijańską i teologiczną. Mówimy więc nie tyle o „człowieku”, ile raczej o „osobie” chrześcijańskiej⁴. Przy tym i sam Kościół określamy raczej przez „osobę”, a więc najwyższe misterium bytu ludzkiego, niż przez „zespolecie z Bogiem”, „komunię” czy „wspólnotę”, co jest już raczej atrybutem zarówno osoby, jak i Kościoła. Poza tym „osoba” nie utożsamia się z „jednostką”. Określenie Boethiusa, że osoba jest „jednostkową substancją natury rozumnej”, ma charakter zbyt indywidualistyczny i niejako „przyrodniczy”. Dzisiaj osoba jest rozumiana bardziej „duchowo”, jakkolwiek ciało jest jej współelementem. Zresztą istnieją różne poziomy bytów osobowych; osoby ludzkie lub inne istoty materialno-duchowe we wszechświecie, osoby duchów oraz osoba Boga. Tylko Bóg jest osobą we właściwym i pełnym znaczeniu, inne istoty „posiadają osobę”, są osobowe w znaczeniu zależnym, pochodnym i raczej przenośnym. Jedno określenie nie obejmuje jednakowo wszystkich rodzajów osób. Mimo to za osobę uważamy dziś taki byt we wszechświecie, który jest rozumny, wolny i samotwórczy; który jest w najwyższym stopniu upodmiotowiony, transcendując świat zewnętrzny ku najgłębszej

⁴ Por. J. Splett. *Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschenseins*. Frankfurt a.M. 1978.

immanencji w samym sobie; który posiada najwyższą jedność, całościowość, niepodzielność, także o niepowtarzalnych i niepozbywalnych treściach; który pozostaje w ustawicznym rozwoju ku finalnym stanom pleromicznym i który, wreszcie, nie izoluje się od reszty rzeczywistości, lecz dąży do maksymalnej unifikacji świata, łącznie z tendencją do utożsamiania się z bytami podobnymi sobie.

W języku religijnym osoba jest najwyższą postacią samorealizacji ludzkiej na drodze do Absolutu. Przy tym nie jest najważniejsza unifikacja z osobą Bożą w tym znaczeniu, żeby to jednoczenie człowieka ze Stwórcą miało czynić osobę. Osoba człowieka jest czymś bardziej pierwotnym niż tylko skutek unifikacji. Jest ona prapierwotną postacią stworzenia, prapierwotną formą absolutnie darmowego daru Boga. Bóg niejako tworzy samego siebie w osobie ludzkiej i wtedy dopiero inicjuje jej dogłębny proces unifikacji ze Sobą. W tym też sensie osoba staje się Kościołem, gdyż jest obrazem osoby Bożej i jest miejscem oraz sposobem jakiegoś rodzenia się osoby Bożej w stworzeniu. Dopiero na bazie osoby, czyli jakby wewnątrz Kościoła, dokonuje się proces zbawczej unifikacji z Bogiem, Bez osoby człowieka zatem nie byłoby ani zjawiska Kościoła, ani tym bardziej faktów czy procesu zbawienia.

Kościół jako osobowość kolektywna

Wobec niezwykle mocnego zakorzenienia zjawiska Kościoła w osobie człowieka rodzi się problem, czy nie można, a nawet czy nie musi się, mówić także o „osobie” w znaczeniu społecznym, o jakiejś osobie kolektywnej. Żeby nie utożsamiać tych dwóch znaczeń pod względem bytowym, rozróżnijmy z góry osobę i osobowość, przy czym pierwszą odnosimy do bytu indywidualnego, a drugą do bytu społeczności (pomijając „osobowość” odnoszoną także do bytów jednostkowych). Będziemy zatem pytali, czy społeczność kościelna pod względem strukturalnym, istotowym, nie tworzy również zjawiska osoby, a raczej osobowości, a zatem czy nie posiada ona podobnej, jak osoba indywidualna, rozumności i wolności, podmiotowości, transcendencji w stosunku do świata rzeczy, najwyższej jedności w sobie, rozwojowości ku stanom optymalnym oraz powszechnej tendencji jednoczącej wszystkie byty świata?

Czy społeczność kościelna jest podmiotowością rozumną, wolną i samotwórczą na podobieństwo osoby indywidualnej? W eklezjologii mówi się już niekiedy, że Kościół jest kimś, nie tylko czymś⁵. Rzeczywiście, zwracamy uwagę, że Biblia i tradycja przypisuje Kościołowi wiele cech całkowicie osobowych: oblubienicy, duszy, Chrystusa, Maryi, matki, kobiety itp. Jeśli nie chcemy być pomawiani o sprzyjanie gnostyckim metaforom i personifikacjom, to zwróćmy choćby uwagę na pierwotne, dziwne, zjawisko przypisywania społeczności kościelnej osobowych cech wiary, nadziei i miłości. Przy tym nie należy zapominać, że wiara, nadzieja i miłość oddają w pewnym stopniu misterium chrześcijańskiego życia Kościoła (por. *Lumen gentium* 8-9).

Nowy Testament zdaje się mówić o „wierze Kościoła” nie tylko jako o wspólnej prawdzie objawionej, ale także jako pewnej społecznej sprawności, czyli że Kościół wierzy, ma cnotę wiary, jest cały jednym podmiotem wierzącym. Pismo Święte oddaje to jako „wiarę naszą” lub „wiarę waszą” (1 Kor 15,14.17; 1 J 5,4), czyli analogicznie do wiary osoby indywidualnej: „jedności wiary człowieka doskonałego” (Ef 4,11-13). Podobnie jest mowa o „wierze” Kościoła lokalnego (Ap 2,13; 2,19). Jest to coś więcej niż tylko suma aktów wiary poszczególnych jednostek. W ten sposób mówi się o jednej wierze Kościoła i o jej rozwoju społecznym: „Tak więc utwierdzały się Kościoły w wierze i z dnia na dzień rosły w liczbę” (Dz 16,5).

W analogiczny sposób Nowy Testament mówi także o „nadziei Kościoła” jako sprawności i cnotie całej społeczności. Chrześcijanie jako społeczność są „bogaci w nadzieję” (Rz 15,13). Jedna i ta sama nadzieja jest „rozlana w sercach naszych” (Rz 5,5). Jest ona również wszczepiona w cały świat jako „nadzieja stworzenia” (Rz 8, 20-21). Jest to także wspólna „nadzieja nasza” i „nadzieja wasza” jako społeczności chrześcijan (Rz 12,12; 15,4; 1 Kor 13,13; 2 Kor 1,7; Ga 5,5; 1 Tes 2,19; 1 P 1,21). Jest ona wspólna dla całości wierzących: „zostaliście wezwani do jednej nadziei” (Ef 4,4. Por. Hbr 11,1). Ostatecznie Jezus Chrystus jest jej powszechnym uosobieniem (Kol 1,27).

Również istnieje kolektywny podmiot miłości. Miłość sama w sobie ma charakter uniwersalny, choć bazuje w jednostce: „miłość w

⁵ Por. H. U. von Balthasar. *Wer ist der Kirche?* W: *Sponsa Verbi*. Einsiedeln 1960 s. 148-202; H. Fries. *Wandel des Kirchenbildes und dogmengeschichtliche Entfaltung*. W: *Mysterium salutis*. Bd. IV/1. Einsiedeln 1972 s. 228 nn.

stosunku do wszystkich" (1 Tes 3,12) i miłość do całej społeczności, gdyż „wszyscy tworzymy jedno ciało” (1 Kor 10,17). Ale tutaj chodzi jeszcze i o to, że społeczność jest różnym od swych jednostek podmiotem miłości chrześcijańskiej, która bierze swe źródło z Boga (1 J 4,7), uosabia się w Chrystusie (np. Rz 8,39) i rozlana jest w Kościele (Rz 5,5) tak, że ostatecznie wszyscy chrześcijanie mają „tę samą miłość i wspólnego ducha” (Flp 2,2). Podobnie Kościół lokalny „miłuje”, jakby był jedną osobą (Ap 2,4.19).

W rezultacie każda oznaczona konkretnie społeczność chrześcijańska zdaje się posiadać jakąś szczególną podmiotowość, którą niektórzy nazywają personalnością czy osobowością. W tym duchu Kościół jako społeczność wierzy, żyje nadzieją, miłuje. Nie są to tylko sumy lub wypadkowe wiary, nadziei i miłości jednostek. Otrzymujemy zatem jakieś podwójne postacie aktów wiary, nadziei i miłości: postać indywidualną i kolektywną (a raczej społecznościową). Na płaszczyźnie osoby indywidualnej są to czynności bardziej konkretne, szczegółowe i przygodne; na płaszczyźnie osobowości społecznościowej są to akty bardziej uniwersalne, konieczne i doskonałe. Pierwsze są bardziej uwikłane w materię i historię, drugie natomiast w większym stopniu mają charakter misteryjny i sakramentalny.

Ostatni sobór, a szczególnie papieże: Paweł VI i Jan Paweł II, zdają się mocno podkreślać pewną podmiotowość, a nawet personalność, Kościoła jako społeczności. W tym duchu mówią oni o świadomości Kościoła, samoświadomości, samopoznaniu, samowiedzy, samodecydowaniu, samorealizacji, rozumności, wolności, dążeniu itp.⁶. Kardynał Karol Wojtyła nauczał, że jest to personalność w szerszym znaczeniu: „jakby-podmiotowość”⁷. Teologia systematyczna winna odpowiedzieć przede wszystkim na następujące pytania:

a) Czy Kościół jako społeczność posiada tylko taką podmiotowość kolektywną, która jest pewną przenośnią, oznaczającą rezultaty więzi międzypersonalnych poszczególnych jednostek?

b) Czy jest to „personalność” właściwa, ale jakiegoś rodzaju całkowicie odmiennego od znanej nam osoby człowieka, a więc tylko w znaczeniu analogicznym?

⁶ Por. Paweł VI. *Ecclesiam suam* 9 nn.; kard. K. Wojtyła. *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*. Kraków 1972 s. 30 nn.

⁷ *Osoba i czyn*. Kraków 1969 s. 303.

c) Czy, wreszcie, nie jest to po prostu jakaś relacja szczególna do osoby Chrystusa lub Ducha Świętego?

Wydaje się, że odpowiedź teologiczna pójdzie w tym kierunku, iż Kościół posiada nie tylko jakąś bezosobową podmiotowość, lecz wyraźną personalność. Przy tym nie jest to personalność czysto metaforyczna, ale rzeczywista, jakkolwiek całkowicie innego rodzaju niż osobowość jednostki. Nie będzie to też boska Osoba Słowa Bożego lub Ducha Świętego, jakkolwiek Boska Osoba stanowi najwyższą rację bytu personalności społecznej. „Samo bowiem Słowo Wcielone — jak naucza Vaticanum II — zechciało być uczestnikiem ludzkiej społeczności” (*Gaudium et spes* 32). Każda Osoba Boża, Ojca, Syna i Ducha, stanowi dla osobowości społecznej chrześcijan coś więcej niż tylko przyczynę sprawczą i cel. Jest ona bowiem pewną zasadą strukturalną, dzięki której Kościół może otrzymać formę personalności w ogóle i dzięki której człowiek przechodzi od poziomu indywidualnego stworzenia na poziom społecznego zbawienia⁸.

Personalny charakter egzystencji Kościoła

Jeśli przyjmiemy realną różnicę między strukturą a egzystencją, to możemy mówić osobno o specjalnym charakterze społecznej egzystencji Kościoła. Wydaje się, że misterium Kościoła bazuje na specjalnej egzystencji społecznej o typie osobowym.

Przede wszystkim Kościół bazuje na egzystencji personalno-historycznej. Jest on w pewnym sensie „pierworodnym wszelkiego stworzenia”. Jest on centrum, głową i ostatecznym celem stworzenia ludzkości i świata: „Bóg [...] napenił nas wszelkim błogosławieństwem duchowym na wyżynach niebieskich — w Chrystusie. W Nim bowiem wybrał nas przed założeniem świata [...]. Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa [...]. Oznajmił nam tajemnicę swej woli według swego postanowienia, które przedtem w Nim powziął dla dokonania pełni czasów” (Ef 1,3-10). Egzystencja Kościoła jest ciągłym środowiskiem egzystencji Chrystusa, a więc podpada także pod historyczne prawa: początków, rozwoju, dążenia do pełni oraz finalizacji. Istnienie Chrystusa jest najwyższą racją istnienia

⁸ Por. myśl o ścisłym związku stworzenia ze zmartwychwstaniem człowieka u M. Filipiaka: *Biblia o człowieku*. Lublin 1979 s. 253.

Kościół jako społeczności ludzi: „Bo w Nim zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi [...]. Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. On jest przed wszystkim i wszystko ma w Nim istnienie” (Kol 1,16-17). Kościół ma więc istnienie, które może być zrozumiałe jedynie w świetle osoby jego Twórcy, który wkłada niejako treści personalne w historię i życie Kościoła. Egzystencja Kościoła jest przeniknięta narodzinami, wysiłkiem, rozwojem, stawaniem się w czasie i przestrzeni, transcendowaniem rzeczy apersonalnych, ekstazą śmierci. Kościół także walczy, zмага się, choruje, cierpi, oczyszcza się, upada. Tym samym potrzebuje sakramentów dla samego siebie, nie tylko chrztu, bierzmowania i eucharystii, ale także kapłaństwa, pokuty, namaszczenia w chorobie, a nawet, wtórnice, mocy rodzenia nowych ludzi w rodzinie.

Kościół jako społeczność wypełnia się treściami osobowymi, wśród których naczelne miejsce zajmują wartości duchowe. „Bo królestwo Boże — pisał św. Paweł — to nie sprawa tego, co się je i pije, ale to sprawiedliwość, pokój, i radość w Duchu Świętym” (Rz 14,17). Stąd Kościół nie wyczerpuje płaszczyzna apersonalna: rzeczy, zdarzeń, idei, struktur, relacji, stanów itp. Zasadza się on głównie na czymś, co ma szczególny związek z egzystencją osobową, a więc z prawdą, dobrem, pięknem, miłością, wolnością, świętością, twórczością, pracą, sprawiedliwością, pokojem, dążeniem do nieskończoności. Nie może też nie być rozdarcia bytu na życie i śmierć, prawdę i fałsz, dobro i zło, świadomość i nieświadomość, wolność i alienację.

Przed teologią również staje problem, jak bliżej rozumieć samo istnienie społeczności Kościoła:

a) Czy jest ono tylko pozorne lub pochodne w stosunku do istnień jednostek?

b) Czy jest ono stworzenie na podobieństwo istnienia jednostki (*esse ecclesiale creatum*)?

c) Czy też może jest ono tożsame z istnieniem samego Chrystusa lub Ducha Świętego?

Problem nie dojrzał jeszcze do odpowiedzi definitywnej. Ale wydaje się, że istnienie Kościoła społecznego trzeba uznać za szczególny rodzaj istnienia personalnego, stworzonego i w specjalny sposób partycypującego w istnieniu osobowym Jezusa Chrystusa. Jest to istnienie polegające przede wszystkim na „przepoczwarzaniu się” z osobowości historycznej w wieczną.

W eklezjologii katolickiej zachodzi dziwny paradoks: z jednej strony chrześcijaństwo uważane jest głównie za sprawę społeczności, Kościoła-zbiorowości, nie zaś osoby indywidualnej, a z drugiej strony społeczność i Kościół nie są rozumiane jako byt we właściwym znaczeniu, lecz tylko jako przygodny wynik relacji między osobami indywidualnymi. Paradoks ten obecnie próbujemy rozwiązać, opierając się na personalizmie, dla którego bytem *par excellence* jest nie tyle substancja w znaczeniu arystotelesowskim, w gruncie rzeczy „przyrodnicza”, ile raczej osoba jako byt szczególnego rodzaju i jako szczytowa postać bytowania. Stąd problem nasz oznacza nie tyle stosunek jednostkowych substancji do przypadłościowej społeczności, jak w tomizmie, ile raczej oznacza relację osoby jednostkowej do osobowości społecznej.

Spróbujmy rozpoznać podstawowe kierunki zawikłanych współczesnych nurtów eklezjologicznych w katolicyzmie.

1. Wydaje się, że na kanwie teologicznego zainteresowania zjawiskiem osoby dokonuje się obecnie wyraźne dowartościowywanie także Kościoła-osoby. W tym duchu można interpretować wiele wypowiedzi soborowych o konsekwentnej „personalizacji” świata, historii i społeczności — w sensie indywidualnym. Ku osobie winien zwracać się świat rzeczy: „Ta naturalna dobroć rzeczy doczesnych otrzymuje jakąś specjalną godność przez ich stosunek do osoby ludzkiej, ponieważ są stworzone dla służenia jej” (*Apostolicam actuositatem* 7). Również społeczność ludzka winna służyć osobie indywidualnej: „Uwielokrotniają się nieustannie więzi łączące człowieka z innymi, a równocześnie sama socjalizacja sprowadza nowe więzi, nie sprzyjając jednak zawsze należytemu dojrzewaniu osobowości oraz stosunkom naprawdę osobowym (personalizacji)” (*Gaudium et spes* 6). „Osoba ludzka — wyjaśnia się dalej — jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych, ponieważ z natury swej koniecznie potrzebuje ona życia społecznego [...]. Porządek zatem społeczny i jego rozwój winien być nastawiony nieustannie na dobro osób, ponieważ od ich porządku winien być uzależniony porządek rzeczy, a nie na odwrót” (*Gaudium et spes* 25-26).

Podobne wypowiedzi można by rozumieć w ten sposób, że osoba ludzka indywidualna jest naczelną wartością w chrześcijaństwie i

dlatego winien jej służyć nawet cały Kościół, a więc Kościół-osoba ma niejako prymat przed Kościołem-społecznością. W każdym razie osoba zdaje się być Kościołem we właściwym znaczeniu.

2. Inny nurt można by uważać za teorię swoistej równowagi między Kościołem-osobą a Kościołem-społecznością lub za teorię zbieżności finalnej. Według niej płaszczyzna życia indywidualnego i kolektywnego, osoba i społeczność, chrześcijanin i społeczność wierzących pokrywają się jakoś strukturalnie, jak dwa koła koncentryczne, wielkie i małe. Kościół-osoba staje się sobą, realizuje swoje zadanie, gdy służy całą swą istotą Kościołowi-społeczności. Z kolei Kościół-społeczność odgrywa swoją właściwą rolę zbawczą, gdy wszystek i cały służy każdemu Kościołowi-osobie. Przy czym bez jednego nie byłoby drugiego. Za podstawowy czynnik tworzący Kościół uważa się po prostu więź z Bogiem. Więź ta może być zapodmiotowiona bezpośrednio bądź to w jednostce, bądź to w społeczności. Więź osoby z osobą między ludźmi na płaszczyźnie kościelnej jest dopiero pochodna w stosunku do więzi z Bogiem. W kerygmacie kościelnym prawda ta jest z reguły wyrażana przez podkreślanie na równi jednostki, jak i społeczności: „Chrystus — pisze Paweł VI — będzie obecny, jego życie okaże swą moc i siłę w poszczególnych duszach i w całym Ciele Mistycznym” (*Ecclesiam suam* 36). Podobnie problem był ustawiany przez kard. K. Wojtyłę: „Zbawienie ma charakter osobowy i komunijny zarazem, a dokonuje się we wspólnocie Kościoła i poprzez Kościół”⁹, albo: „egzystencja ludzka jest osobowa i wspólnotowa zarazem”¹⁰. Idzie to zresztą po linii metafory biblijnej, że każdy chrześcijanin jest świątynią Bożą z osobna i wszyscy razem są jedną świątynią niepodzielną (np. Ef 2,21).

3. I wreszcie coraz częściej zaznacza się nurt, według którego naczelny prymat trzeba przyznać Kościołowi-społeczności, co łączy się zarazem z podkreślaniem realności i wagi kolektywnej osobowości Kościoła. Oczywiście, nie neguje się znaczenia Kościoła-osoby, ale tę kościelność osoby widzi się raczej w jej strukturze zwróconej z istoty ku społeczności. Właściwą postać „kościola” nadaje jej dopiero społeczność kościelna. Podobnie i osobowość kolektywna Kościoła posiada pewien prymat nad chrześcijańską osobowością jednostki. Chodzi tu o

⁹ *U podstaw odnowy* s. 55.

¹⁰ Tamże s. 100.

coś więcej niż tylko o obowiązek jednostek kierowania się dobrem wspólnym Kościoła. Dobro to bowiem nie jest prostą wypadkową dóbr indywidualnych, lecz posiada jakąś nadrzędną formę. Trzeba chyba powiedzieć, że istnieją pewne wartości personalne, które są najwyższej rangi bez względu na to, czy dotyczą jednostki czy też społeczności. One przede wszystkim winny być zachowane. Niezmiernie jednak trudno jest ustalić właściwy katalog tych wartości, a zwłaszcza ich hierarchię. W każdym razie, gdy mówimy o wartości personalnej, to nie możemy mieć na myśli wyłącznie jednostki ludzkiej, bowiem istnieją także wartości personalne i zarazem społeczne, albo raczej: społeczno-personalne. I ten rodzaj wartości podkreśla dziś chrześcijaństwo w sposób szczególny. Kościół służy nie tylko osobie, jak to się zwykło mówić, ale przede wszystkim służy społeczności osób, czyli całej ludzkości. Soborowy postulat „skierowywania wszystkich rzeczy ku człowiekowi, stanowiącemu ich ośrodek i szczyt” (*Gaudium et spes* 12), oznacza służenie najpierw całej ludzkości, społeczności ludzkiej, osobowości społecznej, a dopiero przez ten pryzmat — osobie indywidualnej. Podobnie też służenie Chrystusowi społecznemu jest pierwsze, nawet przed służeniem Jezusowi z Nazaretu jako jednostce, jakkolwiek nie są to w gruncie rzeczy struktury oddzielone. Kościół w ujęciu personalistycznym staje się w ten sposób najwyższą chrześcijańską nauką i praktyką społeczną.

Na skutek podkreślania w Kościele elementu personalnego, zwłaszcza kolektywnego, następuje wyraźna zmiana w perspektywie eklezjologicznej. Przede wszystkim Kościół chrześcijański okazuje się nie tylko rzeczą, rzeczywistością apersonalną, ale także pewną podmiotowością, a nawet osobowością, która jest czynnikiem wiodącym, na podobieństwo duszy społecznej. Kościół więc posiada strukturę i egzystencję najwyższą wśród stworzeń. Wszystkie dary zbawcze sakramenty, objawienie, życie i zadania odnoszą się przede wszystkim do osobowej sfery człowieka i społeczności. Sama łaska uświęcająca, która powinna zresztą być raczej nazywana łaską zbawienia, okazuje się w nowej postaci, a mianowicie jako cecha osobowa w relacji do Osoby Ducha Świętego i odnosi się nie tylko do Kościoła-osoby lecz także do Kościoła-społeczności. Przypomina ona stworzoną egzystencję Kościoła. Poza tym w Kościele jako rzeczywistości przede wszystkim osobowej widnieją nowe perspektywy dla społecznych aktów wiary, nadziei i miłości, a w konsekwencji dla całej chrześcijańskiej rzeczywistości

praktycznej. Kościół taki jest potężną, zbawczą istotą, która działa, sprawia i tworzy, i którą się „czyni”. Teorię o Kościele łatwiej przekłada się na *praxis* kościelną, jak w tym przykładzie, że „wiera działa przez miłość” (Ga 5,6). Zdolność działania chrześcijańskiego obejmuje całą społeczność Kościoła, ma niejako promień działania ogólnochrześcijański i uniwersalny. Każde zdarzenie, każdy znak religijny, każda sytuacja wierzącego posiada możliwość odniesienia do całości Kościoła, nawet do jego przeszłości i przyszłości, początków i eschatologii. Kościół-społeczność jest czasem i miejscem rodzenia się także czynów wiecznych, a więc Wiecznym Mesjaszem, Niebieską Jerozolimą. Mimo to trzeba pamiętać, że wszelka działalność kościołotwórcza i kościelna jest najbardziej „intensywnie” osobowa, a więc najmniej anonimowa, w osobie indywidualnej chrześcijanina.