Kościół

w Jezusie Chrystusie

ks. Janusz Królikowski

Kościół w Jezusie Chrystusie

Chrystologicznσ-pneumatologiczna
geneza Kościoła

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe

Kraków 2015

Recenzenci

ks. prof. dr hab. Marian Kowalczyk

ks. prof. dr hab. Marek Pyc

Korekta

Emilia Rydzewska

Projekt typograficzny

Marta Jaszcuk

Na okładce

Anonim, *Jezus, Król Pasterz*, miedzioryt, ok. poł. XVII wieku; ze zbiorów autora.

Publikacja finansowana z dotacji na utrzymanie potencjału badawczego
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie
przyznanej przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w roku 2014.

Copyright © 2015 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-404-9 (druk)

ISBN 978-83-7438-422-3 (online)

<http://dx.doi.org/10.15633/9788374384223>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydawnictwo Naukowe

30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

tel./faks (12) 422 60 40

e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl

www.ksiegarnia.upjp2.edu.pl

Wprowadzenie

Pierwszym zagadnieniem, które interesuje chrześcijanina, jest zagadnienie zbawienia; oczywiście, interesuje go nie jako teoria, ale jako możliwość jego osobistego dostąpienia. Z tego powodu, wierząc w Jezusa Chrystusa, ale żyjąc dwa tysiące lat po Nim, chrześcijanin zastanawia się nad tym, w jaki sposób może mieć on dostęp do zbawienia, które Chrystus wysłużył, czyli bardziej lub mniej świadomie pyta się o trwałość Chrystusowego dzieła zbawczego w dziejach i o uczestniczenie w nim za pośrednictwem swoich osobistych dziejów. Chodzi o taką trwałość, która pozwala odkryć dzisiaj zbawienie w jego pełnym realizmie, w jego pełnej integralności i w jego pełnej żywotności. Chodzi również o taką dostępność, która to trwałe znaczenie pozwala przeżyć i doświadczyć go w osobistej wędrówce życia. Teologia jako *scientia salutis* stara się tę kwestię uzasadnić za pomocą swoich metod badawczych i wyrazić za pomocą swojego języka, widząc w tym uzasadnieniu swoją pierwszorzędną misję. Zbawienie człowieka już w punkcie wyjścia dotyczy Kościoła, który je stale głosi i urzeczywistnia w swoim wszechstronnym działaniu. Nawet jeśli kontestuje się znaczenie Kościoła w relacji do osobistego zbawienia, to i tak – nawet jeśli w sposób negatywny – łączy się zagadnienie zbawienia z Kościołem. Między innymi z tej racji, nie przypadkiem, eklezjologia stanowi jeden z najbardziej dynamicznie rozwijających się obecnie traktatów

teologicznych, a problem znaczenia zbawczego Kościoła zajmuje czołowe miejsce w poszukiwaniach eklezjologicznych. Chodzi więc o żywą i zawsze aktualną kwestię w teologii katolickiej. Jeden z najbardziej znaczących problemów w ramach wielkiego zagadnienia eklezjologii dotyczy relacji zachodzącej między Jezusem Chrystusem i Kościołem, od której ujęcia zależy następnie sposób rozumienia zbawczego posłannictwa Kościoła.

Współczesne myślenie historyczne, którym chrześcijaństwo – jako religia historycznie objawiona – wprowadzie w rozmaitym stopniu, ale zawsze interesowało się jako szczególnym sposobem poznania, stawia ciągle na nowo pytanie o relację między Jezusem Chrystusem i Kościołem. Formą pierwotną tego pytania w eklezjologii jest kwestia początku Kościoła w woli i dziele Jezusa historycznego. Mimo że wiary nie wyprowadza się z faktów historyczno-naturalnych, ma ona jednak swoje założenia o takim charakterze, które należy uwzględniać w wypowiedziach na jej temat i na temat jej poszczególnych treści. Kwestia tej relacji staje się dzisiaj coraz bardziej aktualna z wielu powodów, między innymi z tego, że myślenie historyczne – wbrew antyhistorycznemu duchowi czasów, w których żyjemy – odgrywa coraz większą rolę w współczesnych badaniach teologicznych, zwłaszcza w dziedzinie chrystologii.

Oczywiście, można by powiedzieć, że kwestia historycznego początku Kościoła jest mało ważna, jeśli wierzy się, że Kościół jest „ludem zjednoczonym jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego”, jak za św. Cyprianem stwierdza II Sobór Watykański w konstytucji *Lumen gentium* (nr 4). W takim ujęciu złączenie Kościoła z Jezusem Chrystusem nie jest problematyczne, ale jawi się po prostu jako konieczność. W minionych epokach takie podejście było czymś naturalnym. Św. Augustyn, z głębokim wyczuciem eklezjalno-mistycznym, nauczał swoich wiernych: „Chrystus i Kościół, oto dwoje w jednym ciele. Odnieś «dwoje» do dystansu powodowanego majestatem [boskim], a wtedy jest oczywiste, że są dwoje. My nie jesteśmy Słowem, nie jesteśmy na początku Bogiem u Boga, nie jesteśmy tym, przez którego zostały stworzone wszystkie rzeczy. Dochodzi się jednak do tego elementu, którym jest «ciało», a tam jest

Chrystus, i On, i my”¹. Całościowym potwierdzeniem idącej w tym kierunku eklezjologii św. Augustyna jest jego doktryna „całego Chrystusa” (*Christus totus*), która stanowi najwyższy, ujęty systematycznie wyraz jego nacisku kładzionego na jedność wewnętrzną i działaniową Jezusa Chrystusa i Kościoła.

Podobne stwierdzenia nie są czymś należącym tylko do odległej starożytności. Już po II Soborze Watykańskim John L. McKenzie, w swoich bardzo trafnych wykładach na temat teologii Nowego Testamentu, napisał z zakorzenionym w świadectwie zapalem:

Nie będę próbował udowodnić, że trwała rzeczywistością aktu zbawczego w Nowym Testamencie jest Kościół. Jeżeli to nie jest w Nowym Testamencie oczywiste, to nic nie jest tam oczywiste. Wielkość Kościoła odpowiada wielkości wcielenia. Kościół istnieje w historii, ale nie jest wytworem historii. Jest aktem Boga, ingerencją mocy Bożej. Posiada tożsamość z Chrystusem opartą na własnych zasadach. Analizując akt zbawczy w szczegółach, widzimy, że zbawienie zostało przekazane ludziom za pośrednictwem Kościoła².

Fundamentalna świadomość odnośnie do trwałości zbawienia odzwierciedla się w wierze Kościoła jednego, świętego, powszechnego i apostołskiego, która tę trwałość determinuje i jej broni, a potwierdzana jest ona podkreślaniami dogłębnej więzi Kościoła z Jezusem Chrystusem, której miejscem jest kult i życie Kościoła. Można by przytoczyć wiele wypowiedzi pasterzy i teologów, które potwierdzają i wyrażają w kolejnych epokach świadomość Kościoła odnośnie do więzi łączącej go z Jezusem Chrystusem. Wkrótce po zakończeniu II Soboru Watykańskiego w okresie, w którym

¹ Augustyn, *Enarrationes in Psalmos* 142, 3: PL 37, 1847: *Christus et Ecclesia, duo in carne una. Refer ad distantiam maiestatis duo. Duo plane. Non enim et nos Verbum, non enim et nos in principio Deus apud Deum, non enim et nos ille per quem facta sunt omnia. Venitur ad carnem, et ibi Christus et ille et nos.*

² J. L. McKenzie, *Moc i mądrość. Interpretacja Nowego Testamentu*, tłum. T. Szafrński, Warszawa 1975, s. 198.

podejmowano zadanie recepcji wypracowanych w czasie jego obrad dokumentów i wskazań, papież Paweł VI dał takie ważne ukie-runkowanie dla wypełnienia tego zadania:

Prawda, że sobór nie zajmował się wyraźnie prawdami odnoszący-mi się do Jezusa Chrystusa tak, jak czyniły słynne sobory pierwszych wieków: Nicejski, Efeski, Chalcedoński. Jego tematem centralnym był raczej Kościół. Ale właśnie, ponieważ starał się on zobaczyć i zrozu-mieć Kościół w samym jego sercu, w tym, co jest w nim najbardziej wewnętrzne, w jego żywotnej przyczynowości raczej, aniżeli od jego historycznej i prawnej strony, dlatego sobór czuł się szczęśliwie zo-bowiązany wszystko odnosić do Chrystusa Pana naszego, nie tylko jako do założyciela, ale również jako do głowy, do twórcy, ożywie-cia, przez działanie Ducha Świętego, Jego mistycznego Ciała, którym jest Kościół³.

W świetle tego faktu Paweł VI sformułował następujące kryte-rium hermeneutyczne:

Jeżeli więc pragniemy zrozumieć centralną naukę soboru, musimy ro-zumieć Kościół; ale aby Kościół rozumieć, wszystko winniśmy odno-sić do Chrystusa. Mówimy, że Kościół to nieustannie budowana kon-strukcja w czasie. Ale i o tym pamiętać należy, kto jest prawdziwym architektem, prawdziwym budowniczym. Tę nieustanną robotę Pan Jezus sam sobie przypisuje: „Ja zbuduję”. Powinna nas zastanowić ta wyjątkowa pozycja Chrystusa w Kościele i w świecie⁴.

Papież dodał także: „Jest to temat do niewyczerpanych wprost rozważań”⁵.

Jak kwestia historycznego początku Kościoła w Jezusie Chry-stusie jest – z jednej strony – prawdą wiary, tak – z drugiej stro-

³ Paweł VI, *Przemówienie w czasie audiencji ogólnej* (23 listopada 1966 r.), [w:] tegoż, *Trwajcie mocni w wierze*, tłum. L. Paluch, Kraków 1970, s. 121.

⁴ Tamże, s. 121–122.

⁵ Tamże, s. 122.

ny – począwszy od pojawienia się modernizmu na końcu XIX wieku, jest to *quaestio disputata*, niekiedy nawet burzliwie. Z modernistycznego punktu widzenia, wszelkie deklaracje teologiczno-sakramentalne na temat Kościoła, nawet te, które zostały sformułowane przez św. Pawła, powinny zostać osłabione w swojej nośności teologicznej, pozbawione swojego znaczenia oraz zredukowane do obrazów i metafor. Kościół musiał odrzucić koncepcję modernistyczną, jeśli nie chciał po prostu zredukować siebie samego. Dokonał tego w przysiędze antymodernistycznej, w której zostało zawarte następujące stwierdzenie: „Wierzę, że Kościół, stróż i nauczyciel słowa Bożego, został wprost i bezpośrednio założony przez samego prawdziwego i historycznego Chrystusa, kiedy pośród nas przebywał, i że tenże Kościół zbudowany jest na Piotrze, głowie hierarchii apostoelskiej, i na jego następcach po wszystkie czasy”⁶. To stwierdzenie na długo ukierunkowało teologię katolicką w jej poszukiwaniu genezy Kościoła, a pod wieloma względami ciągle jeszcze na nią wpływa, dając pierwszeństwo historycznemu sposobowi postępowania w tej materii, nawet jeśli jest ono nastawione na dojście do konkluzji o charakterze teologicznym. Rezultatem tego stwierdzenia stało się połączenie początków Kościoła prawie wyłącznie z wyznaniem wiary Piotra pod Cezareą Filipową opisanym w Ewangelii św. Mateusza (por. Mt 16, 13–20). Usiłowano przy tym z tego jednego wydarzenia wyprowadzić prawie wszystko, co dotyczy podstawowej struktury Kościoła i jego trwania w dziejach, łącznie z jego uporządkowaniem prawnym.

II Sobór Watykański w swoim wykładzie na temat Kościoła sytuuje się w perspektywie wyznaczonej przez przytoczoną wypowiedź z przysięgi antymodernistycznej z treściowego punktu widzenia, ale nie podkreśla on już tak mocno i jednoznacznie okoliczności historycznych założenia Kościoła i jego konsekwencji prawnych. Konstytucja *Lumen gentium* widzi Kościół przede wszystkim w bardzo szerokiej perspektywie dziejów zbawienia, a jego powstanie i dopełnienie z tymi dziejami wewnętrznie łączy,

⁶ Pius X, Motu proprio *Sacrorum antistitum* (1 września 1910 r.): DH 3540.

czyniąc to w sposób teologiczny. Opisując zamysł zbawczy Boga Ojca, konstytucja soborowa określa bardzo dojrzałe – mimo że ogólnie – temat powstania i rozwoju Kościoła w dziejach: „[Kościół – przyp. J. K.] już od początku świata zapowiadany przez prefiguracje (*praefigurata*), cudownie przygotowany (*praeparata*) w historii narodu izraelskiego i w starym przymierzu, ustanowiony (*constituta*) w czasach ostatecznych – został objawiony (*manifestata*) przez wylanie Ducha, a w końcu wieków osiągnie dopełnienie (*consummabitur*)” (nr 2).

Nauczanie soborowe ujmuje więc powstanie Kościoła w poszerzonej perspektywie historycznej, która nie pozwala już na łączenie jego początku z jednym, nawet najbardziej wymownym wydarzeniem historycznym, ale domaga się widzenia tego początku jako rozłożonego w czasie, ściśle złączonym z długim działaniem zbawczym Boga. Na uwagę zasługuje w przytoczonej wypowiedzi odwołanie się w odniesieniu do początku Kościoła w relacji do Jezusa Chrystusa do słowa „ustanowiony” (*constituta*)⁷, które ma szersze znaczenie niż założony, a zarazem wskazuje nie tylko na akt historyczny, ale także na jego wymiar poniekąd ontologiczny, każący widzieć w Jezusie Chrystusie nie tylko założyciela, ale także trwały i niezmienny fundament. Drugim ważnym elementem wypowiedzi soborowej jest konstytutywne odniesienie Kościoła do Ducha Świętego, który go objawia (*manifestata*), a więc zakorzenienia w dziejach zarówno w aspekcie istnienia, jak i pełnionej misji. Na tę kwestię w nauczaniu przedsoborowym na temat początku Kościoła tylko w bardzo niewielkim stopniu zwracano uwagę. Początek Kościoła był na ogół ujmowany w kluczu wyłącznie chrystologicznym.

II Sobór Watykański nie rezygnuje, oczywiście, z kategorii założenia Kościoła przez Jezusa Chrystusa. W dalszej części kon-

⁷ Z punktu widzenia teologicznego można w tym miejscu stosować także przymiotnik ukonstytuowany, który w jeszcze większym stopniu ma charakter ontologiczny niż ustanowiony. Do tego przymiotnika będziemy się więc odwoływać w niniejszym opracowaniu, traktując go zamiennie z ustanowiony.

stytucja *Lumen gentium* stwierdza: „Misterium Kościoła ujawnia się w jego założeniu (*fundatione*). Pan Jezus bowiem zapoczątkował (*initium fecit*) swój Kościół, głosząc radosną nowinę, a mia nowicie nadejście królestwa Bożego. [...] Królestwo to zajaśniało ludziom w słowie, czynach i w obecności Chrystusa” (nr 5). Założenie Kościoła jest tutaj wprawdzie widziane w porządku historycznym, ale jest szeroko uzupełnione o perspektywę teologiczną, na którą wskazuje słowo misterium i podstawowe usytuowanie Kościoła w relacji do królestwa Bożego, będącego rzeczywistością teologiczną. Ponadto, założenie Kościoła jest widziane w szerokiej perspektywie słów, czynów i obecności Chrystusa, a więc nauczanie soborowe odnosi początek Kościoła do całego Jego życia, a nie tylko do jakiegoś szczególnego wydarzenia historycznego. W tej perspektywie sobór w swoim nauczaniu nadaje Jezusowi miano Założyciela Kościoła⁸. Spojrzenie soborowe na początek Kościoła w punkcie wyjścia odwołuje się więc do perspektywy bardziej teologicznej niż historycznej, nawet jeśli jej nie pomija, skoro życie Jezusa zakorzenia się w dziejach i ma znaczenie historyczne.

Nie ulega wątpliwości, że są takie słowa i dzieła Jezusa, przez które dokonał On ukonstytuowania Kościoła i jego zapoczątkowania, to znaczy można powiedzieć, że już Jezus historyczny myślał o kontynuowaniu swojego przepowiadania i swojego dzieła, nawet jeśli pełniejsze zrozumienie tych słów i dzieł w świadomości uczniów nastąpiło dopiero po wydarzeniu Paschy w świetle rozumienia danego przez Ducha Świętego. Te słowa i dzieła dokonują ukonstytuowania i zapoczątkowania Kościoła na sposób następowania po sobie kolejnych wydarzeń, które osiągają swoje wypełnienie w krzyżu i zmartwychwstaniu oraz zostaje on „promulgowany” w wydarzeniu Pięćdziesiątnicy. Już ten złożony fakt, mający sens teologiczny, pokazuje niewystarczalność posługiwania się samą metodą historyczną w poszukiwaniu genezy Kościoła, a zarazem określa potrzebę sięgnięcia w takim poszukiwaniu do metody teologiczno-dogmatycznej.

⁸ II Sobór Watykański, konst. *Lumen gentium*, 5.

Dlaczego samo postępowanie historyczne jest niewystarczające do pełnego zinterpretowania wydarzeń eklezjotwórczych z życia Jezusa, a przede wszystkim do wydobywania ich szerszego sensu? Odpowiadając na to pytanie, nie odnosimy się do żadnej konkretnej próby określenia początku Kościoła w teologii, ale chcemy pokazać tylko zasadnicze ograniczenia, na które naraża się dzisiejsze myślenie o charakterze historycznym, do którego w szerokim zakresie odwołuje się na przykład teologia fundamentalna w swoim wykładzie eklezjologicznym⁹. Sformułowane uwagi mają służyć bliższemu określeniu specyfiki wykładu, który podejmujemy w prezentowanej rozprawie; nie mają one na względzie celów polemicznych.

a) Historia zakłada określone rozumienie procesów ogólnohistorycznych, w ramach których podejmuje się badanie jakiegoś szczegółowego zjawiska. To, co się dzieje, z zasady ma zawsze i wszędzie taką samą naturę, a poszczególne wydarzenia oddziałują nawzajem na siebie. W poznaniu dziejów kluczową rolę odgrywa ścisła zależność zachodzących między sobą zjawisk, co powoduje, że również wszystkie wydarzenia są pojmowane zasadniczo w taki sam sposób, a dedukcja skutkuje wyjaśnieniem związków opartych na relacji zachodzącej między przyczyną i skutkiem.

b) Osobliwością historii jest także sposób jej postępowania badawczego, który zasadniczo jest uwarunkowany metodycznym wątpieniem w stosunku do przekazu faktów i ich ustalenia. Pokazują to na przykład bardzo wyraźnie zarówno dawne, jak i nowe badania zajmujące się życiem Jezusa. Rządzi nimi coś w rodzaju zasady niedowierzania, ciągle pogłębianej rozmaitymi czynnikami metodycznymi. Opinia historyka jest ponadto zawsze, mniej lub więcej, naznaczona duchem czasu, a także wychodzi on od swojego teraźniejszego doświadczenia rzeczywistości i z jej perspektywy ocenia to, co byłoby możliwe w przeszłości i to, co mogło się naprawdę stać. Z tej racji zmienia się zasadniczo stosunek do

⁹ Ilustracji takiego podejścia do początków Kościoła dostarczają opracowania zebrane w: *Skąd Kościół? Wokół współczesnych pytań o początki chrześcijaństwa*, red. H. Seweryniak, M. Skierkowski, Płock 2011.

przekazu i tego, co on zawiera; nie przyjmuje się go i jego intencji bez uprzedzeń, tylko od razu usiłuje się ustalić, czy nie zawiera on jakiejś sprzeczności, oraz czy nie ma w nim czegoś „mitologicznego” według naszego rozumienia. Poddaje się więc przekaz krytyce, która ma kierować się tym, co jest jedynie pewne. Tak ujęta historia nie jest już tylko historią, ale jest historią przedstawianą przez historyka. Dla zilustrowania zagadnienia można tutaj powołać się na Martina Heideggera: „Uprzedmiotowienie bycia dokonuje się za pośrednictwem przedstawienia, które zmierza do pokazania owego bycia w taki sposób, aby badający człowiek mógł być go pewny i być o nim zapewniony. Nauka staje się badaniem wtedy i tylko wtedy, gdy prawda staje się pewnością świata przedstawionego”¹⁰. Jest rzeczą jasną, iż prawda, a tym samym i prawda historyczna są tym, co daje się nam do dyspozycji.

c) W procesie badania historycznego dominuje więc dzisiaj krytyczna podejrzliwość, ale pojawia się tutaj jeszcze jeden problem w stosunku do historii, a mianowicie możemy go określić jako zasadniczy dystans między historykiem i badanymi zjawiskami z przeszłości. Ten dystans staje się tym większy albo też tym mniejszy, im bardziej sumienny jest historyk i im bardziej oczyszcza on swoją krytyczną podejrzliwość w samokrytyce, aby – oddalając się coraz bardziej od badanego zjawiska – osiągnąć to, co obiektywne. Taki „dystans obiektywności” nie zadaje się z historią, ale od niej w sposób zasadniczy odchodzi, aż ją w końcu pomija, przechodząc na stanowisko dysponowania nią. Dochodząc do takiego momentu, historyk nie zajmuje się już roszczeniami historii, tylko uchyla się od jej realności i jej roszczeń, a w ten sposób historia traci po prostu na znaczeniu. Jest to decydujący powód rosnącego obecnie braku zainteresowania historią i pomniejszania roli tradycji, a tym samym przyczynia się do powstawania wielu ideologicznych i utopijnych teorii i praktyk.

d) W związku z tym sposobem postępowania, które zna i ma do dyspozycji tylko historię, do której ma się krytyczny dystans,

¹⁰ M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt a. Main 1950, s. 80.

można zaobserwować pojawianie się bardzo szczególnego sposobu postępowania badawczego, a mianowicie – redukuje się fakt historyczny do takiej postaci, jaką miał w swoich czasach, pomijając jego oddziaływanie na dzieje w późniejszym czasie. Uważa się więc, że można zrozumieć wydarzenie lub osobę historyczną, pomijając efekty jej życia, czyli jej oddziaływanie na późniejsze dzieje. Wiąże się z tym jeszcze inna postawa, a mianowicie usiłuje się to, co znaleziono w najstarszych źródłach, uczynić miernikiem późniejszych opinii. Nawet autorzy i redaktorzy ewangelii stają w cieniu swoich źródeł, zajmując drugorzędną pozycję.

e) Do tego wszystkiego trzeba wspomnieć jeszcze jedną rzecz. Specyfiką historii i jej metody badawczej jest jej cel, którym nie jest istota historycznych procesów czy osób, tylko właściwie sam proces jej stawania się. Dla historii, jeśli można tak powiedzieć, byt jest unieważniany w egzystencji. Z tej racji historia może odpowiedzieć, że coś jest takie, jak było kiedyś, ale nie może stwierdzić, że coś było takie, jakie jest teraz. O to drugie pytanie chodzi przede wszystkim w przypadku, gdy pytamy się w perspektywie wiary o początek Kościoła: czy był on na początku taki, jaki jest dzisiaj. Na to zaś może odpowiedzieć tylko teologia, która zna sytuację obecną rzeczywistości, o której mówi, a która wyrasta również z historii.

Nie zachodzi tutaj potrzeba roztrząsania względnego sensu i względnej konieczności przedstawionej metody uprawiania historii. Służy ona – można by tutaj podsumować – zrównoważonemu przybliżaniu zewnętrznego istnienia osób z przeszłości, panujących stosunków czy wydarzeń. Wszystko to można ująć rozumowo. Dotyczy to także początku Kościoła. Historyczny początek Kościoła nie jest jednak prawdziwym historycznym początkiem, ale tylko początkiem określonym przez badania historyczne, ograniczonym przez uwarunkowania, uzgodnionym i zinterpretowanym. Stosowanie do początku Kościoła tylko badań historycznych sprawia, że jawi się on jako zjawisko historyczne, zasadniczo tego samego rodzaju, co inne zjawiska historyczne, oddziałujące na ludzi i podatne na oddziaływania oraz możliwe do wytłumaczenia, gdy bazuje się na historii interpretowanej opartej na zasadzie

przyczyna – skutek¹¹. Dysponuje się tym zjawiskiem na drodze wątplenia odnośnie do każdego przekazu, a zachowuje on swoją moc dzięki zachowaniu do niego zasadniczego dystansu. Zjawisko to, sprzeciwiając się rzeczywistości, rości sobie prawo do obiektywności i w gruncie rzeczy nie można go zinterpretować inaczej. Dlatego też, gdy ono rości sobie prawo do bycia kryterium dla oceny późniejszych interpretacji w Kościele, usurpuje sobie coś, co nie należy do jego kompetencji.

Na tym tle możemy bliżej określić, na czym polega metoda teologiczno-dogmatyczna, którą będziemy posługiwać się w niniejszej rozprawie na temat genezy Kościoła. Problematyka ta posiada ewidentny charakter historyczny, skoro zakorzenia się w wydarzeniach historycznych, ale ze względu na teologiczną naturę Kościoła domaga się nade wszystko pogłębionej interpretacji teologicznej, którą tutaj podejmiemy. Nasza rozprawa sytuuje się więc w nurcie eklezjologii o charakterze dogmatycznym.

a) Metoda teologiczno-dogmatyczna tym różni się od metody historycznej w podchodzeniu do rozmaitych wydarzeń, że rozpoznaje je i doświadcza ich w perspektywie otwartego horyzontu hermeneutycznego, starając się uchwycić badane zjawisko jak najszerszej, także w ścisłym powiązaniu z innymi zjawiskami. Jest to szczególnie ważne, gdy traktujemy ukonstytuowanie i zapoczątkowanie Kościoła jako proces, na który składa się szeroki ciąg wydarzeń. W naszym przypadku chodzi także o horyzont, który uwzględnia nie tylko to, co immanentne, ale także to, co transcendentne – chodzi w nim o Boga, o Jego objawienie i Jego działanie.

b) Teologia postrzega dzieje i zachodzące w niej wydarzenia w taki sposób, że nie wszystkie one mają taką samą naturę oraz nie sprowadzają się one tylko do wyprowadzonego z nich wzajemnego oddziaływania osób i zdarzeń. Teologia widzi dzieje, w których

¹¹ Badania tego typu zachowują swoje znaczenie, a nawet mogą być bardzo owocne dla zrozumienia wielu zjawisk na początku istnienia Kościoła. Por. np. R. Stark, *Ascesa e affermazione del cristianesimo. Come un movimento oscuro e marginale è diventato in pochi secoli la religione dominante dell'Occidente*, Torino 2007.

mają miejsce wydarzenia, których nie da się z niczego wyprowadzić albo przekraczają to, co dane w sposób bezpośredni. Z tej racji teologia pozostaje otwarta na pojawianie się nowych propozycji i wyzwań, rodzących się na gruncie tego, co historyczne.

c) Z tej zatem racji w teologicznym spojrzeniu na dzieje to, co pierwsze i determinujące w nich, nie może być osądzone i określane z punktu widzenia wątpienia metodycznego oraz sprowadzane coraz ściślej do tego, czego dostarczają zmysły słuchu i wzroku. Postępowanie teologiczne ma charakter krytyczny, ale pierwszeństwo posiada w nim dochodzenie do rozeznania zjawisk. Teologiczne podejście do wydarzeń historycznych obejmuje otwartość na nową rzeczywistość oraz na jej dalsze rozwijanie się w dziejach.

d) Z tym, z kolei, wiąże się fakt, że teologiczne spojrzenie na historię nie domaga się jakiegoś dyskursu na jej temat, który uzasadniałby jej dostępność dla refleksji teologicznej. Jest ona otwarta dla teologii na mocy faktu, że teologia się nią zajmuje i jest wystawiona na jej oddziaływanie. Teologia wręcz domaga się przełamania dystansu zachodzącego między nią i dziejami oraz przekroczenia tego dystansu i otwarcia się na rzeczywistość, zarówno jeśli chodzi o aktualność tej rzeczywistości, jak i jej dzieje. Wydarzenie historyczne jest dla teologa takie, jeśli podchodzi się do niego z postawą akceptującą.

e) Postępowanie teologiczne odsłania się w końcu w swojej istocie, gdy chwytą oddziaływanie wydarzeń historycznych. Dopiero wtedy ukazuje się ich doniosłość, ponieważ dostrzega się, że oddziaływanie nie jest czymś dodanym do wydarzeń ani tym bardziej czymś przypadkowym, ale określa wydarzenia w ich istocie i w ich pełni. Zdarzenie zyskuje wyjaśnienie dopiero z biegiem czasu. Dlatego w perspektywie teologicznej należy nie tylko widzieć wydarzenie, ale także to, co jest jego rezultatem. Od razu trzeba dodać, że w teologii jest to możliwe, ponieważ zakorzeniona jest ona w pamięci Kościoła i w jej ramach pozostaje żywym elementem jej trwałości i działania. Jest to szczególnie ważne w spojrzeniu na treści dostarczane przez Biblię, której księgi różnią się między sobą pod względem czasowym i rzeczowym, a tymczasem korzystamy z nich, aby udzielić miarodajnej i spójnej odpowiedzi na pojawiające się pytania.

Wychodząc z tych założeń, zajmiemy się w niniejszym opracowaniu zagadnieniem genezy Kościoła, analizując jej aspekt chrystologiczny oraz będący jego konsekwencją i rozwinięciem aspekt pneumatologiczny.

Część pierwszą niniejszej rozprawy poświęcimy teologicznemu ujęciu zagadnień o charakterze chrystologicznym, łączących się z przytoczoną wypowiedzią soborową z konstytucji *Lumen gentium*, według której Kościół został „ustanowiony (*constituta*) w czasach ostatecznych” przez Jezusa Chrystusa.

W części drugiej podejmiemy analizę teologiczną wątku pneumatologicznego tej wypowiedzi, według której Kościół „został objawiony (*manifestata*) przez wylanie Ducha”. Punktem wyjścia naszej refleksji teologiczno-dogmatycznej będą dane biblijne, mające znaczenie eklezjologiczne, stanowiące normę wszelkich badań teologicznych.

W części trzeciej spojrzymy całościowo na nauczanie eklezjologiczne II Soboru Watykańskiego, aby ukazać, w jaki sposób w tym nauczaniu dzisiejszy Kościół jest tym Kościołem, który został ukonstytuowany przez Jezusa Chrystusa i objawiony przez Ducha Świętego. Będziemy tutaj szukać odpowiedzi na pytanie, czy Kościół na początku był taki, jaki jest teraz. Pozytywna odpowiedź wydaje się być najlepszym uzasadnieniem zaufania do dzisiejszego Kościoła, ponieważ na mocy kontynuowania swojej pierwotnej więzi z Chrystusem jest Jego obliczem, a tym samym także jego głoszenie i udzielanie zbawienia zasługuje na przyjęcie i oparcie na nim swego życia.

Anonim, „Tak Bóg umiłował świat...”, miedzioryt, XVIII wiek.

CZĘŚĆ PIERWSZA

Kościół ustanowiony w czasach ostatecznych przez Jezusa Chrystusa

[Ecclesia] in novissimis temporibus constituta (LG 2)

„Wielość interpretacji, daleka od bycia brakiem lub czymś szkodliwym, jest najpewniejszym znakiem bogactwa myśli ludzkiej” – pisał w swoim studium na temat prawdy i interpretacji włoski filozof Luigi Pareyson¹. To stwierdzenie można także odnieść do interpretacji, które za swój przedmiot mają prawdy wiary, na których oparty jest Kościół i na których buduje swoje życie wierzący. Z chrześcijańskiego punktu widzenia trzeba jednak sprecyzować, że w przypadku prawd wiary bogactwo interpretacji nie tylko wynika z bogactwa myśli interpretującej, ale przede wszystkim z bogactwa przedmiotu interpretowanego, czyli z osoby Jezusa Chrystusa.

W ostatnim wieku, nie ulega najmniejszej wątpliwości, pojawiło się wielkie bogactwo interpretacji więzi zachodzącej między Jezusem Chrystusem i Kościołem, do którego przyczyniły się liczne pojawiające się pytania wywołane zarówno przez rozwój myśli teologicznej, jak i przez potrzeby eklesjalne, które chcą pozytywnie widzieć istotną więź zachodzącą między wierzącym i Jezusem Chrystusem, urzeczywistniającą się w Jego Kościele. Można powiedzieć, że w XX wieku w teologii nastąpiło zdecydowane poszerzenie horyzontu chrystologicznego o wymiar eklesjalny, w którym

¹ L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Milano 1991, s. 56–57.

wyraźnie odzwierciedla się zarysowana już u ojców Kościoła perspektywa uniwersalistyczna, obecna w interpretacji osoby i dzieła Jezusa Chrystusa². Ten uniwersalizm oznacza, że Chrystus nabiera znaczenia w odniesieniu do każdego człowieka, a także do całego kosmosu. W ten sposób dochodzimy do wydobywania tego, co już zostaje wyraźnie ukazane w pismach Nowego Testamentu, że panowanie Chrystusa rozciąga się na wszystkich i wszystko. Jest to jeden z najbardziej obiecujących wątków chrystologii współczesnej.

W relacji do samego Kościoła refleksja chrystologiczna odniosła się do dwóch ważnych zagadnień. Najpierw zwróciła uwagę na relację zachodzącą między Jezusem Chrystusem i początkiem Kościoła, czyli odniosła się do tematu mającego charakter historyczno-teologiczny. Wraz z rozwojem refleksji na ten temat została ona poszerzona o relację między Chrystusem i aktualnym życiem Kościoła. W obydwu przypadkach chodzi o bardzo żywotne zagadnienia, chociaż pierwsze ma znaczenie bardziej apologetyczne, a drugie bardziej duchowe, określające aktualne urzeczywistnianie wiary w Kościele. W pierwszym przypadku chodzi o kwestię o charakterze ogólnoteologicznym, a w drugim przypadku o kwestię bardziej egzystencjalną, chociaż uzupełniają się one nawzajem. Tak ujmuje się wspólnotę z Chrystusem w Kościele i tak się ją traktuje z egzystencjalnego i przeżyciowego punktu widzenia, jak widzi się pierwotną relację Kościoła z Chrystusem. Z drugiej strony tak akcentuje się znaczenie początku Kościoła w Jezusie Chrystusie, jak zależy nam na dążeniu do pełniejszego przeżycia tajemnicy Chrystusa, gdyż w takim ujęciu chodzi po prostu o znalezienie dostępu do tej tajemnicy, co do której jest pewne, że nie jest ona związana tylko z pośrednictwem jakiegoś tekstu, nawet świętego.

W naszym opracowaniu, jak już zostało zaznaczone we wprowadzeniu, chodzi o relację zachodzącą między Jezusem Chrystusem i Kościołem, którą chcemy zinterpretować w sposób teologiczno-dogmatyczny, mając na względzie otwarcie przestrzeni dla

² Por. J. Królikowski, *Osoba Jezusa Chrystusa i jej uniwersalne znaczenie. Perspektywa patrystyczna*, „Vox Patrum” 28 (2008) t. 52, s. 539–547.

urzeczywistniania następnie głębszej relacji zachodzącej między wierzącym i Chrystusem właśnie w Kościele, czerpiąc z jego pośredniczenia w stosunku do Zbawiciela. Proponowane ujęcie jest tym ważniejsze, że takie interpretowanie początku Kościoła jest podejmowane raczej rzadko, wikłając się niejednokrotnie w schematy apologetyczne.

Tradycyjna teologia o charakterze dogmatycznym opowiadała się bezproblemowo za ciągłością między Jezusem i Kościołem – nawet jeśli wyraźnie widziała zachodzące różnice – czego dowodzi choćby fakt, że nie zajmowała się ona wprost tym zagadnieniem. Nie było to jakieś szczególne wyzwanie spekulatywne dla teologów, ponieważ była to dla nich raczej rzeczywistość *in actu*, którą bardziej starali się potwierdzić niż uzasadnić. Obecnie kwestia wygląda zupełnie inaczej, na co wpłynęły głównie badania biblijne. Opinie egzegetów posługujących się metodą historyczno-krytyczną są wyraźnie podzielone, jeśli chodzi o założenie Kościoła przez Jezusa przedpaschalnego. Wielu z nich bardzo mocno podkreśla zachodzenie braku ciągłości między Jezusem historycznym i głoszeniem popaschalnym, między wspólnotą uczniów Jezusa i Kościołem. Problem ten został postawiony najmocniej w modernizmie na przełomie XIX i XX wieku, w ramach którego radykalnie utrzymywano i uzasadniano, często także ideologicznie, iż Kościół narodził się z kolektywnej świadomości wierzących. Ta teza została potem wsparta przez hipotezę bliskiego spełnienia eschatologicznego, które stałoby w sprzeczności z założeniem Kościoła, a z tego powodu Jezus nie mógłby myśleć o utworzeniu ze swoich uczniów trwałej wspólnoty³.

Jeśli do tej teorii dołączy się ideę, zgodnie z którą pierwsi chrześcijanie starali się przekroczyć to „bliskie oczekiwanie”, widząc jego oddalanie się, to Kościół jest wówczas widziany jako efekt ich rozczarowania nauczaniem Jezusa albo też jako środek zastępczy, który ma służyć chrześcijanom w ziemskim pielęgnowaniu nadziei pozaziemskiej. Takie ujęcie prowadzi jednak do zredukowania

³ Por. G. Greshake, G. Lohfink, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Freiburg 1978, s. 38–75.

znaczenia teologicznego Kościoła, sytuując go tylko w perspektywie doczesnej. Podobne stanowisko zajmuje się także dzisiaj, gdy stwierdza się, że Kościół „nie jest założony przez Jezusa, ale wyrósł po Jego śmierci, mając Go – Ukrzyżowanego, a jednak Zmartwychwstałego – za punkt odniesienia”⁴. Kościół staje się w ten sposób zgromadzeniem ludzi, a nie dziełem wyrosłym z inicjatywy Jezusa. Takie postawienie sprawy odnośnie do założenia Kościoła przez Jezusa jest tym samym wypowiedzią na temat jego istoty. Dokonując posumowania tych tendencji, można powiedzieć za kardynałem Josephem Ratzingerem, że „w najnowszej teologii rozwarła się przepaść między Jezusem i Kościołem – przepaść, która bynajmniej nie pozostaje tylko teorią, ale pociąga za sobą określoną postawę, wyrażającą się w dobrze znanym sloganie: «Chrystus – tak, Kościół – nie»”⁵.

Między skrajnymi ujęciami, według których albo zachodzi nieprzerwana ciągłość między Jezusem Chrystusem i Kościołem, albo jej całkowicie brakuje, jest obecna we współczesnej teologii jeszcze inna tendencja, różnie rozkładająca poszczególne akcenty, która stara się zachować pryncypium założenia Kościoła przez Chrystusa, uwzględniając pewne czynniki wiążące między Jezusem i wspólnotą kościelną, takie jak poczucie wspólnoty ze strony uczniów Jezusa, ich świadomość historyczna lub ich zgodne rozumienie dotyczące sposobu życia, który należałoby podjąć w świetle nauczania Jezusowego. Niejednokrotnie można spotkać w tym nurcie bardzo zaskakujące stwierdzenia. Na przykład na gruncie rozumienia Kościoła jako ludu Bożego, w interpretacjach jednostronnie biblijnych bądź nastawionych socjologicznie, w znacznym stopniu porzucono problem chrystologicznej koncentracji w odniesieniu do pochodzenia i natury Kościoła, starając się znaleźć inne rozwiązanie. Bardzo dobrze oddaje ten klimat teza sformułowana przez niemieckiego egzegetę Gerharda Lohfinka: „Jezus w ogóle nie mógł założyć żadnego Kościoła, ponieważ istniał

⁴ H. Küng, *Christsein*, München 1974, s. 468.

⁵ J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 91.

on już od pewnego czasu jako lud Boży – Izrael”⁶. W takim ujęciu – jakkolwiek może ono pokonywać wiele trudności dotyczących założenia Kościoła bezpośrednio przez Jezusa Chrystusa, jednocześnie wskazując na jego trwałe miejsce w zamyśle Bożym – gubi się jednak „nowość” tego, co zawdzięczamy Jezusowi Chrystusowi, Jego osobie, Jego działalności i Jego misji.

Wszystkie te tendencje, które tutaj zostały przypomniane, wskazują, jak już zostało zaznaczone, że nie można wyjaśniać ukonstytuowania Kościoła za pośrednictwem jednego wydarzenia historycznego, opierając się na jakimś jednym słowie o charakterze prawnym. Ukonstytuowanie Kościoła musi być widziane w perspektywie misterium, jak podkreślił II Sobór Watykański, a tym misterium jest sam Jezus Chrystus, odsłaniający się w tajemnicach swojego życia. Międzynarodowa Komisja Teologiczna w dokumencie *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* stwierdziła bardzo znacząco i ukierunkowująco:

Całe [...] dzieło i życie Chrystusa jest w pewien sposób korzeniem i fundamentem Kościoła. Kościół jest niejako owocem całego Jego życia. Powstanie Kościoła zakłada całość zbawczego dzieła Jezusa w Jego śmierci, zmartwychwstaniu i zesłaniu Ducha Świętego. Dlatego w działaniu Jezusa można zauważyć elementy przygotowawcze, stopniowy rozwój i etapy, prowadzące do założenia Kościoła. Można to dokładnie stwierdzić w odniesieniu do tego, co Jezus powiedział i wypełnił przed Paschą, dlatego że wiele podstawowych elementów Kościoła, które po wydarzeniach paschalnych objawiają się w pełni, można dostrzec już w ziemskim życiu Jezusa i w nim znaleźć ich podstawę⁷.

Uszczegóławiając tę wypowiedź, w dokumencie zostało podkreślone, że wśród wydarzeń mających znaczenie dla założenia Kościoła

⁶ G. Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens*, Freiburg–Basel–Wien 1983, s. 7.

⁷ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii*, [w:] *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 201.

pierwszeństwo należy przyznać wyznaniu wiary mesjańskiej przez Piotra (por. Mt 16, 13–20) oraz ustanowieniu Eucharystii.

Idąc za przytoczonym wskazaniem, w pierwszej części niniejszej pracy zwrócimy uwagę na niektóre tajemnice życia Jezusa Chrystusa, które mają bezpośredni związek z ukonstytuowaniem przez Niego Kościoła. Dokonamy ich interpretacji teologicznej, akcentując w nich wątki eklezjalne dotyczące genezy Kościoła, aby w ten sposób pokazać, że Jezus Chrystus, w swojej historii i w swojej tajemnicy, jest autorytatywnym fundamentem istnienia wspólnoty eklezjalnej, a z tego wynika uznanie istotnej relacji Chrystusa do Jego Kościoła. Dalszym efektem uznania tej istotnej relacji może być ukazanie Kościoła jako miejsca nawiązania żywej więzi wierzącego z Chrystusem w Kościele i przez Kościół. W każdym jednak razie chodzi o pokazanie, że „eklezjologia z konieczności wypływa z centrum chrystologicznego, jak Kościół ukształtował się w tajemnicy Jezusa – do tego stopnia, że wraz z Nim tworzy zasadniczo jedno misterium”⁸.

Uszczegóławiając postawiony problem, w niniejszym opracowaniu zwracamy najpierw uwagę na eklezjalne znaczenie wcielenia Słowa Bożego. Zgodnie ze wskazaniem konstytucji *Lumen gentium* (nr 5) uwypuklamy liczne treści zawarte w przepowiadaniu Chrystusa, akcentując w nim zasadnicze wątki, takie jak: związek Jezusa z tradycją żydowską, modlitwą i z kultem Izraela, tajemnica Boga Ojca i zagadnienie królestwa Bożego. W kolejnych rozdziałach omawiamy powołanie apostołów i pierwszeństwo przyznane Piotrowi przez Jezusa Chrystusa oraz ustanowienie przez Niego Eucharystii, które posiada ścisły związek z ustanowieniem Dwunastu. Ostatni rozdział w tej części zostanie poświęcony eklezjalnemu znaczeniu misterium paschalnego Chrystusa, przy czym szczególny nacisk zostaje położony na eklezjalne znaczenie zmartwychwstania.

⁸ J. Ratzinger, *Chrystus i jego Kościół*, s. 91.

ROZDZIAŁ I

Wcielenie Słowa Bożego i Kościół

„Narodziny Głowy są narodzinami Ciała”

Należy uznać za paradoksalny fakt, że w poszukiwaniach teologicznych dotyczących początku Kościoła widzi się go zawsze, choć w różny sposób, w ścisłym związku z tajemnicą wcielenia wiecznego Słowa¹, ale równocześnie w dociekaniach eklezjologicznych prawie zupełnie pomija się tajemnice życia Jezusa, które łączą się z początkami historycznego urzeczywistniania się tajemnicy wcielenia. Chodzi o tajemnice poczęcia Jezusa, Jego narodziny i Jego dzieciństwo. Oczywiście, zajmują one wiele miejsca w badaniach egzegetycznych i w poszukiwaniach teologicznych, ale znaczenie eklezjotwórcze tych wydarzeń zostało zepchnięte na zupełny margines. Jest to tym dziwniejsze, że liturgia będąca złotą zasadą teologii, zarówno w obrządku łacińskim, jak i w innych obrządkach, zwraca w wielu miejscach uwagę na eklezjalne znaczenie wcielenia wiecznego Słowa. Poszukiwania eklezjotwórczych stron życia Jezusa zaczynają się zazwyczaj od analiz dotyczących wydarzenia

¹ Por. Ch. Journet, *Der gottmenschliche Charakter der Kirche Quelle dauernder Spannung*, [w:] *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche” des Zweiten Vatikanischen Konzils*, red. G. Baraúna, t. 1, Freiburg im Br. 1966, s. 276–288; T. Dola, *Teologia misteriów życia Jezusa*, Opole 2002, s. 68–74.

głoszenia przez Chrystusa królestwa Bożego. Nawet Międzynarodowa Komisja Teologiczna w swoim dokumencie poświęconym eklezjologii *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* ogłoszonym w 1985 roku przy omawianiu rozwoju i etapów w procesie tworzenia Kościoła pominęła wydarzenie wcielenia Syna Bożego jako „etap” w jego rozwoju².

Zachodzi więc potrzeba zwrócenia większej uwagi na niejako „wstępne” tajemnice życia Jezusa, jakimi są Jego poczęcie, narodzenie i dzieciństwo. Jednocześnie należy mieć na uwadze wydobyć ich znaczenia eklezjotwórczego. Wyrażają się w tych tajemnicach etapy i aspekty biologicznego i duchowego rozwoju Jezusa w czasie, jak również jest w nich antycypowane Jego wydanie się, by wszystkich zgromadzić w jedno. Zmierzają one do tego, by ukazać dzieło Chrystusa jako dzieło „jedności odnalezionej”, która konkretnie urzeczywistniać się będzie w ciągu wieków w Kościele³. Tak ukierunkowane wydanie się Jezusa jest celem Jego przyjścia na świat oraz wyraża się w nim wola założenia Kościoła jako sakramentu jedności. W te tajemnice wyraźnie i nieodłącznie włączona jest Maryja jako Bogarodzica Dziewica, której udział w tajemnicy Jezusa Chrystusa od początku posiada odniesienia eklezjalne – w wierze poczynając i rodząc Jezusa, rodzi Ona również Kościół jako wspólnotę wierzących oraz wprowadza go w ludzkie dzieje, tak że prawomocnie może być nazywana Matką Kościoła.

Proponujemy więc w tym miejscu zwrócenie uwagi na zagadnienia związane z eklezjologią, które ściśle łączą się z początkowymi etapami urzeczywistniania się tajemnicy zbawczego wcielenia Słowa. Pozwalają one ukazać, że rodzący się Kościół jest ściśle włączony w urzeczywistnianie się „pełni czasu” (Ga 4, 4), a tym samym od początku łączy się on z podstawowymi wydarzeniami zbawczymi, określającymi treść doktryny chrześcijańskiej, wyznaczając sposób i kierunek egzystencjalnej realizacji wiary.

² Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii*, s. 201–202.

³ Por. H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1988, s. 53–55.

1. POCZĄTEK ZIEMSKIEGO ŻYCIA JEZUSA CHRYSTUSA

Poczęcie określające początek zewnętrznej manifestacji wcielenia Słowa Bożego, oraz narodziny Jezusa i towarzyszące mu „znaki”, które czynią tę manifestację widzialną, zostały opowiedziane bezpośrednio i bardzo szczegółowo w ewangeljach św. Mateusza i św. Łukasza⁴. Ewangelie św. Jana i św. Marka zakładają te wydarzenia, chociaż nie zajmują się nimi w sposób bezpośredni; podobnie czyni też św. Paweł, który nie poświęca im osobnej uwagi poza nielicznymi aluzjami. Opowiadania św. Mateusza i św. Łukasza, związane bardzo głęboko z tradycją religijną Izraela i zawierające liczne reminiscencje starotestamentowe, przedstawiają Jezusa jako tego, który wypełnia w sobie i w swojej misji nadzieję i prośby narodu wybranego. Wypełnienie się proroctw stanowi kluczowy, chociaż nie zawsze doceniany, element teologiczny tych opowiadań, łącznie z ich nośnością apologetyczną (*argumentum ex prophetia*). Problem spełnienia się Bożych zapowiedzi skoncentrowanych na Mesjaszu i Jego zbawczym dziele staje się kluczem pozwalającym zrozumieć zarówno dzieje zbawienia, jak i przede wszystkim wydarzenie Jezusa Chrystusa, łącznie z dokonanymi przez Niego dziełami. Podkreśla także, że Stary Testament jest nieodzownym narzędziem tego rozumienia⁵.

Współuczestnikami wydarzenia wcielenia Słowa są Duch Święty i Maryja, którzy osobiście i aktywnie je współtworzą, umożliwiając

⁴ Szeroki przegląd problematyki można znaleźć w: R. Laurentin, *Les Évangiles de l'Enfance du Christ. Vérité du Noël au-delà des mythes*, Paris 1982; A. Feuillet, *Le Sauveur messianique et sa Mère dans les récits de l'enfance de Saint Matthieu et de Saint Luc*, Città del Vaticano 1990; R. E. Brown, *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, New York 1993; P. Stuhlmacher, *Die Geburt des Immanuel. Die Weihnachtsgeschichten aus dem Lucas- und Matthäusevangelium*, Göttingen 2006; J. Łach, *Dziecię nam się narodziło. W kręgu teologii Ewangelii dzieciństwa Jezusa*, Częstochowa 2001; R. Winling, *Noël et le mystère de l'incarnation*, Paris 2010.

⁵ Por. H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991, s. 232–237.

tym samym ukazanie jego pogłębionego charakteru zbawczego, ponieważ za sprawą Ducha Świętego dokonuje się poszerzenie wymiaru teologicznego zbawienia, a za sprawą Maryi jego wymiaru ludzkiego. W ten sposób tajemnica zbawienia ukazuje swoją powszechność, która – można już w tym miejscu powiedzieć – posiada kluczowy wymiar eklezjologiczny, gdyż zapoczątkowuje ściśle odniesienie tajemnicy zbawienia do Kościoła jako historycznego narzędzia jego aktualizacji. Dzięki temu zbawienie nabiera zasięgu powszechnego w czasie i przestrzeni.

1.1. POCZĘCIE JEZUSA

Poczęcie Jezusa dokonuje się za sprawą Ducha Świętego, który zstępuje na Dziewicę Maryję dzięki Jej wierze (por. Łk 1, 35)⁶, jako tego samego Ducha, który unosił się nad wodami na początku świata (por. Rdz 1, 2). Przez nawiązanie do tego faktu Jezus zostaje przedstawiony od samego początku w ewangeliach jako antytyp pierwszego człowieka – Adama, w którym są zawarci wszyscy ludzie (por. Rdz 2, 7)⁷. Nawiązując do trafnych interpretacji danych przez ojców Kościoła, trzeba w tym ujęciu teologicznym widzieć w Jezusie początek nowej ludzkości o zasięgu powszechnym – ludzkości, która w Jezusie odnalazła przede wszystkim swoją pierwotną jedność, dokonującą się w dziejach za pośrednictwem jednoczącego działania Ducha Świętego, urzeczywistniającego się w Kościele⁸. Duch Święty jest też tym, który zapewnia jedność dzieł stworzenia i odkupienia, a tym samym jest Duchem, którego działania mają charakter wszechobejmujący, otwierający wszystko na dopełnienie w Bogu. Wcielenie Słowa dokonuje się w ścisłych ramach dziejów ludu Bożego – za panowania cezara Augusta (por. Łk 2, 1) – ale nie ogranicza się w swoim oddziaływaniu do tych

⁶ Por. K. H. Menke, *Incarnato nel seno della Vergine Maria. Maria nella storia di Israele e nella Chiesa*, Cinisello Balsamo 2002, s. 85–165.

⁷ Por. J. de Fraine, *Adam und seine Nachkommen. Der Begriff der „Korporativen Persönlichkeit“ in der Heiligen Schrift*, Bruges 1959.

⁸ Por. H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, s. 53–55.

konkretnych ram historycznych; przeciwnie – wyrzywa te dzieje z ich partykularyzmu i wpisuje je w perspektywę uniwersalno-kosmiczną. W ten sposób dzieje zbawienia zostają nałożone na dzieje powszechne, dzięki czemu te stają się konkretnym miejscem urzeczywistniania się zbawienia Bożego.

Patrząc na wydarzenie poczęcia Jezusa w tej perspektywie, możemy już dostrzec jego znaczenie eklesjalne. W Jego poczęciu dokonano się zjednoczenie natury boskiej i natury ludzkiej w osobie Słowa, ale dokonano się równocześnie zjednoczenie Jezusa Chrystusa i Kościoła, który jest konkretnie nową ludzkością. Wcielenie, głoszące z mocą zjednoczenie osobowe dwóch natur w Jezusie Chrystusie, każe widzieć w Nim Głowę tej nowej ludzkości, którą jest Kościół. Stanie się to tym bardziej widoczne, jeśli w interpretacji zjednoczenia osobowego, nie rezygnując z metafizyki, która w przypadku tego zagadnienia jest niezastąpionym narzędziem interpretacyjnym, szerzej nawiążemy do idei oblubieńczości między Bogiem i ludzkością, która wpisana jest głęboko w interpretację patrystyczne tajemnicy wcielenia Słowa. Ojcowie Kościoła za pośrednictwem tej idei wyrażali najbardziej wewnętrzną i dynamiczną więź między Bogiem i ludzkością, która została ukonstytuowana przez wcielenie Słowa⁹. Co więcej, ten wewnętrzny związek pozwala dostrzec, że zamysł Boży realizuje się nie jako nałożony z zewnątrz na ludzkość, ale urzeczywistnia się w niej przede wszystkim od wewnątrz. Św. Augustyn stwierdza na przykład: „Słowo jest oblubieńcem, ciało ludzkie oblubienicą, a obojgiem jedyny Syn Boży, będący równocześnie Synem człowieczym. Gdy stał się Głową Kościoła, łono Dziewicy stało się miejscem godów”¹⁰. Św. Leon Wielki ujmuje rzecz lapidarnie: „Zrodzenie Chrystusa jest początkiem ludu chrześcijańskiego, a narodziny Głowy są narodzinami Ciała”¹¹.

⁹ Wiele ważnych uwag na ten temat można znaleźć w: H. de Lubac, *L'éternel féminin. Etude sur un texte du Père Teilhard de Chardin, suivi de Teilhard et notre temps*, Paris 1968.

¹⁰ Augustyn, *In Ioannis Evangelium tractatus*, 8, 4: PL 35, 1452.

¹¹ Leon Wielki, *Sermo*, 26 (*In nativitate Domini*, 6, 2): PL 54, 213: „Generatio Christi origo est populi christiani, et natalis capitis natalis est corporis”.

1.2. MARYJA – CÓRA SYJONU

W wydarzeniu Jezusa Chrystusa od samego początku uczestniczy Maryja, która nosi w sobie i wyraża podstawowe aspekty orędzia nowotestamentowego dotyczącego Kościoła. Ojcowie Kościoła bardzo przejrzyście ukazywali ten związek i jego rozmaite wymiary, jednocześnie szeroko rozwijali paralelizm Maryja – Kościół¹². Nie zachodzi tutaj konieczność przedstawiania i omawiania na nowo całej mariologii biblijnej, by uzasadnić takie przedstawienie, ale wystarczy zwrócić uwagę na te jej elementy, które łączą się bardzo ściśle z początkiem i naturą Kościoła. Postać i rola Maryi ukazują się w całym swoim znaczeniu poprzez zastosowanie do ich interpretacji egzegezy typologicznej, która – najogólniej mówiąc – opiera się na dokonywaniu zestawień między Nowym i Starym Testamentem. Taka interpretacja pozwala z łatwością wykazać w nowotestamentowym obrazie Maryi obecność decydujących wymiarów teologii starego ludu Bożego, ale także ich wyraźne przekroczenie, mające odniesienie wspólnotowe. W związku z tym Maryja odgrywa i powinna odgrywać kluczową rolę w interpretacji tajemnicy Kościoła, czyli nowego ludu Bożego¹³. Nauczanie II Soboru Watykańskiego swoim ujęciem relacji Maryi do Chrystusa i Kościoła bardzo wyraźnie zwróciło uwagę na potrzebę takiej właśnie interpretacji.

Ze Starego Testamentu wyłaniają się więc trzy zasadnicze wątki teologiczne, które splatają się ze sobą w mariologii nowotestamentowej. W osobie Maryi ukazuje się przede wszystkim teologia kobiety w ogóle, czyli Ewy, która także po grzechu jawi się jako nosicielka życia mimo nacisku wywieranego przez śmierć (por. Rdz 3, 16). Do Jej opisu zostaje włączona teologia niektórych kobiet Starego Testamentu. Z jednej strony są to kobiety, które stały się matkami mimo swojej niepłodności, przekształcając

¹² Por. H. Rahner, *Maria und die Kirche. Zehn Kapitel über das geistige Leben*, Innsbruck–Wien–München 1962.

¹³ Por. B. Longemeyer, *Konziliare Mariologie und biblische Typologie. Zum ökumenischen Gespräch über Maria nach dem Konzil*, „Catholica” 21 (1967), s. 295–316.

ją z przekleństwa w Izraelu na błogosławieństwo na rzecz Izraela, a z drugiej strony – w odniesieniu do postaci Debory (por. Sdz 5), na której wzór są potem opisane w Starym Testamencie Estera i Judyta, kobiety, które stały się żywym i osobowym wyrażeniem nadziei wyzwolenia dla Izraela. Kobiety starotestamentowe nie tylko ucieleśniają płodność łaski w dziele odnowienia stworzenia, lecz także uosabiają rozmaite aspekty tego, czym Izrael był w swojej całości, a więc kobietą, dziewicą, umiłowaną, oblubienicą i matką. Nawiązując do mających starożytne pochodzenie źródeł liturgicznych, należy do Maryi odnieść także starotestamentową ideę mądrości, to znaczy ideę pozytywnej odpowiedzi na powołanie Boże, ukazującą się zarówno w akcie stworzenia, jak i w czasie wybrania¹⁴. Maryja staje się w ten sposób uosobieniem wiernej i integralnej odpowiedzi udzielonej przez ludzkość Bogu, którą Izrael zrealizował tylko częściowo – odpowiedzi decydującej o zbawieniu człowieka¹⁵.

Połączenie tych trzech wątków biblijnych w obrazie Maryi oznacza typologicznie, że jest Ona kobietą, która obejmuje w sobie nadzieję nowego stworzenia, nawrócenia ludu, a także definitywnej odnowy Izraela. Te trzy tradycyjne wątki łączą się ze sobą w dziejach dzieciństwa Jezusa zapisanych w ewangeliiach św. Mateusza (Mt 1, 18–25) i św. Łukasza (Łk rozdz. 1–2). Ogłoszenie i powierzenie Maryi misji macierzyńskiej, których dokonuje anioł posłany przez Boga (por. Łk 1, 28–32), opowiedziane w wyraźnym nawiązaniu do mesjańskich wątków Księgi Sofoniasza (por. So 3, 14–17), ukazuje Dziewicę z Nazaretu jako „świętą Resztę” Izraela – „wzniosła Córe Syjonu”¹⁶ – to znaczy realizację obrazu

¹⁴ Por. B. Lang, *Frau Weisheit. Deutung einer biblischen Gestalt*, Düsseldorf 1975. Liczne aspekty tego zagadnienia w interpretacji mariologicznej, [w:] J. Bolewski, *Misterium Mądrości. Traktat sofio-mariologiczny*, Kraków 2012.

¹⁵ Por. J. Ratzinger, *Wzniosła Córa Syjonu. Rozważania mariologiczne*, tłum. J. Królikowski, Poznań 2002, s. 13–23.

¹⁶ II Sobór Watykański, konst. *Lumen gentium*, 55. Por. J. A. Riestra, *María, Hija de Sión*, „Scripta Theologica” 32 (2000), s. 181–198; R. Krawczyk, *Córa Syjonu. Biblijne podstawy mariologii*, [w:] *Będziecie moimi świadkami. Księga pamiątkowa dla Księdza Józefa Kozyry Profesora Uniwersytetu Ślą-*

zbawienia eschatologicznego. Jest to spójne ze stałym przekonaniem teologii Starego Testamentu, według którego wystarczy grupa sprawiedliwych, a nawet tylko jeden (por. Jr 5, 1), by w oczach Bożych reprezentować całą wspólnotę. Jeśli wspólnota jest grzeszna, obecność „świętej Reszty” ma charakter odkupieńczy dla wszystkich innych, ponieważ Bóg traktuje wspólnotę poprzez pryzmat jej lepszej części¹⁷. Dobrze opisuje to zagadnienie średnio-wieczny teolog Gerhoh z Reichersbergu (†1169):

Błogosławiona Dziewica Maryja była najbardziej wybraną częścią starożytniej synagogi, którą poślubił Bóg Ojciec, a w Niej każdą wierną duszę i osobę. Jako taka, Maryja była tak bardzo umiłowana przez Boga Ojca, że zapalił Ją swoją miłością bardziej niż wszystkich innych i zapłodnił Ją swoim Słowem. Ono potem w Niej wypowiedziane i poczęte wcześniej w myśli niż w łonie, wyszło z Niej, jak oblubieniec wychodzi z komnaty, by kochać nowy Kościół, a w nim każdą wierną osobę, jak oblubienicę, która przyozdobiła się dla swojego oblubieńca. Pośród wszystkich oblubienic najpiękniejszą była i pozostaje jednak błogosławiona Dziewica Maryja, wypełnienie synagogi, najbardziej wybrana córka patriarchów. Po swoim Synu Ona jest nowym początkiem świętego Kościoła jako Matka Apostołów, do jednego z których zostało powiedziane: „Oto Matka twoja”¹⁸.

Hans Urs von Balthasar, nawiązując do tej samej interpretacji i włączając ją w kluczowym miejscu do swojej teologii, napisał: „Na skrzyżowaniu wszystkich dróg między Starym i Nowym Przymierzem stoi maryjne doświadczenie Boga, które jest tak bogate,

skiego w 65. rocznicę urodzin, red. M. Basiuk, A. Malina, Warszawa 2012, s. 173–188.

¹⁷ W tę perspektywę wpisuje się bardzo bezpośrednio biblijna idea „zastępstwa”; por. K. H. Menke, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Leben und theologische Grundkategorie*, Einsiedeln–Freiburg 1991; J. Królikowski, *Rola chrześcijanina w powszechnym aktualizowaniu boskiego daru zbawienia. Propozycje do przeżywania chrześcijaństwa w relacji do innych religii*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 20 (2001) nr 1, s. 15–44.

¹⁸ Gerhoh z Reichersberg, *De gloria et honore Filii hominis* 10, 1: PL 194, 1105.

a równocześnie tak tajemnicze, że ledwie można je opisać. Jest ono tak ważne, ponieważ nieustannie ukazuje się jako tło wszystkiego, co widoczne. W Maryi Syjon przechodzi w Kościół, w Niej Słowo przechodzi w ciało (*Fleisch*), w Niej Głowa przechodzi w Ciało (*Leib*). Jest Ona miejscem przeobfitej płodności¹⁹. Uzasadnienia takiego ujęcia dostarcza przede wszystkim Stary Testament:

W Starym Przymierzu: doświadczenie poczynione przez jednego członka pozostali mogą uważać za należące do nich. W Mojżeszu cały lud osłonięty był obłokiem, w Samsonie, Gedenie i Samuelu cały lud utwierdził się w swej wierze, w Hiobie i w słudze Jahwe cały lud rozpoznaje cierpienie wynikające z wiary. Jakoś każdy człowiek czuje, że w najlepszej części samego siebie jest Hiobem lub sługą Jahwe, albo też piewca tego lub innego psalmu, który wyraża jego własne doświadczenie wiary. Odkąd Maryja stała się podstawą Kościoła, odtąd ta solidarność doświadczania stała się o wiele ściślejsza²⁰.

Święty Łukasz sytuujący w takiej perspektywie swoje spojrzenie na Maryję widzi, że od Niej – „świętej Reszty” – zależą nadzieje Izraela, ludu Bożego. Ona jest także prawdziwą świątynią Izraela, na której spoczęła chwała Najwyższego (por. Wj 40, 34 i 1 Kr 8, 11) i z Niej – jako „ostatniej synagogi”²¹ – rodzi się nowy Izrael²². Dziewictwo Maryi – Jej niepłodność – ma charakter funkcjonalny, to znaczy od niego zależy korzystna płodność zarówno Jej narodu, jak i całej ludzkości, ponieważ pokrywa się z macierzyństwem, które – pochodząc od Boga wszystkich ludzi i zostając powierzone kobiecie, nienależącej do żadnego mężczyzny – nabiera uniwersalnego znaczenia.

Na podstawie tej odpowiedniości biblijnej Maryja może być widziana jako szczyt i wypełnienie Izraela, a tym samym jako

¹⁹ H. U. von Balthasar, *Chwała. Esetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008, s. 292.

²⁰ Tamże, s. 295.

²¹ Epifaniusz, *Liber de mensuris et ponderibus* 14: PG 43, 260–261.

²² Por. Y. Congar, *Il mistero del tempio. L'economia della Presenza di Dio dalla Genesi all'Apocalisse*, Torino 1963, s. 295–302.

początek i obraz nowego Izraela, czyli Kościoła²³. Ona – z jednej strony – streszcza w sobie minione dzieje zbawcze, a z drugiej strony – jest figurą, która realizuje antycypującą i rzeczywiście w sobie to, czym Kościół będzie w przyszłości, łącznie z wypełnieniem eschatologicznym. Ona jest *typus Ecclesiae*, jak mówi św. Ambroży²⁴. Każda z prawd dotyczących Maryi, które zdogmatyzował Kościół w ciągu wieków – dziewictwo, Boże macierzyństwo, niepokalane poczęcie, wniebowzięcie – nie jest niczym innym niż osobową aktualizacją tego, czym Izrael nie był w stanie być w pełni i czym powinien być Kościół. Ona jest nowym Izraelem, w którym łączą się nierozdzielnie Stare i Nowe Przymierze, Izrael i Kościół. Ona jest w sposób osobowy nowym ludem Bożym, który przynosi dziewiczy owoc mocą łaski Bożej.

Postacie Jezusa i Maryi są więc do pewnego stopnia postaciami paralelnymi – jak Jezus jest nowym Adamem i nowym Jakubem (por. J 4, 6.12), tak Maryja jest nową Ewą i nową Jerozolimą. Obydwoje są więc w tym paralelizmie równocześnie szczytem starego Izraela i antycypacją nowego Izraela, czyli całej ludzkości, urzeczywistnianego w Kościele i za jego pośrednictwem. Oprócz paralelizmu, trzeba jednak podkreślić także to, co Maryja ma wspólnie z Chrystusem, a mianowicie bycie nowym Izraelem, mimo oczywiście różnicy w sposobie bycia nim. Ona jest obrazem tego, co Chrystus założył, czyli Ciała, podczas gdy On jest tym, który zakłada, czyli Głowę. Jezus jest tym, który uświęca, Maryja jest tą, która jest uświęcana. Ona jest tą, która jest zbawiona, a On jest Zbawicielem.

Eklezjalna rola Maryi, jaka ujawnia się we wcieleniu, jest rolą całkowicie specyficzną – rolą przekraczającą zwykłe przedstawicielstwo w stosunku do rodzaju ludzkiego. Oczywiście, Ona stanowi jego część, a cały rodzaj ludzki jest „w pewien sposób” zjednoczony ze Słowem w chwili wcielenia, to znaczy w tym sensie, że

²³ Por. F. Rossi de Gasperis, *Maria di Nazaret. Icona di Israele e della Chiesa*, Magnano 1997.

²⁴ Ambroży, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 2, 7: PL 15, 1555.

Jezus Chrystus stał się jego Głową²⁵. Do tego rodzaju należy jednak osoba aktualnie dokonująca wolnego wyboru i czynnie obecna – Maryja, która wyraża swoją zgodę *loco totius humanae naturae*²⁶, czyli mającą odniesienia uniwersalne, a dzięki tej zgodzie dokonuje się zjednoczenie Boga i natury ludzkiej, mające również uniwersalne odniesienia²⁷. Możemy powiedzieć, że wiara Maryi ma charakter „przyczynowy” w stosunku do tego zjednoczenia, jak można wnioskować z samej analizy tekstów biblijnych mówiących o Maryi²⁸. Zauważył to już św. Ireneusz, kiedy nazwał Maryję „przyczyną zbawienia” (*causa salutis*)²⁹. Z kolei jakość tej przyczynowości jest ściśle związana z „pełnią” tej wiary, jak podkreśla św. Augustyn³⁰. Jej indywidualna zgoda musi być jeszcze przeżyta i niejako ratyfikowana przez każdego, ale stanowi ona niezastąpioną podstawę zgody całego rodzaju ludzkiego na wcielenie Słowa. Zgoda ta będzie się potem rozwijała w dziejach, urzeczywistniając się w osobistych decyzjach kolejnych pokoleń wierzących. Fundamentalna zgoda na wcielenie jest jednak wyrażona względem Boga przez Maryję, osiągając już na początku znaczenie powszechne. Można więc w sposób uzasadniony powiedzieć, że Jej zgoda osobista jest równocześnie zgodą całej ludzkości, gdyż odgrywa w niej rolę wstawienniczą i pośredniczącą, która przedłuża się w ciągu wieków³¹. Wprawdzie w nieco innym kontekście, ale w podobnym znaczeniu dobrze oddaje to św. Tomasz z Akwinu, gdy stwierdza: „W sensie mistycznym [...] w godach duchowych Matka Jezusa, czyli Błogosławiona Dziewica, uczestniczy jako doradczyni weselna (*nuptiarum consiliatrix*), poprzez bowiem Jej wstawiennictwo ludzie łączą się przez łaskę z Chrystusem”³².

²⁵ Por. II Sobór Watykański, konst. *Gaudium et spes*, 22.

²⁶ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* III q. 30. a. 1.

²⁷ Por. J. Królikowski, *Bogurodzica Dziewica*, Niepokalanów 2013, s. 181–190.

²⁸ Por. S. Zedda, *L'ort di Lc 1, 45: „che” o „perché”?*, „Rivista Biblica” 39 (1991), s. 193–199.

²⁹ Por. Ireneusz, *Adversus haereses* 3, 22, 4: SCh 211, 438.

³⁰ Por. Augustyn, *Sermo* 215, 4: PL 38, 1074.

³¹ Por. M. J. Nicolas, *Théotokos. Le mystère de Marie*, Paris 1965, s. 147–148.

³² Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana* [2, 1, 2], Kęty 2002, s. 172.

A dalej dodaje: „Matka Chrystusa pełniła rolę osoby pośredniczącej. [...] Błogosławiona Dziewica była pełna miłosierdzia, chciała nosić braki innych”³³.

1.3. SŁOWO W DZIEJACH

Na podstawie specyficznych ról, jakie Pismo Święte przypisuje Duchowi Świętemu i Maryi we wcieleniu, widać, że postać Słowa Wcielonego jest szczytem zarówno dziejów Izraela pozbawionych uniwersalności, jak i uniwersalnych dziejów nieświadomych objawienia Bożego. List do Hebrajczyków jest najprawdopodobniej najlepszą nowotestamentową interpretacją znaczenia, jakie przyjmuje wcielenie Słowa w odniesieniu do założenia Kościoła na tle istniejącego wcześniej narodu izraelskiego. List do Hebrajczyków (por. 10, 5–10), interpretując wcielenie Słowa w świetle podstawowej kategorii dotyczącej działania Bożego, jaką jest kategoria wejścia w świat, pokazuje je przede wszystkim jako szczytowe wyrażenie rozwoju dokonującego się w Biblii, który zaczyna się od epizodu z wieżą Babel, gdzie Bóg „zstępuje” zagniewany (por. Rdz 11, 5–7), a konkretyzuje się w epizodzie z płonącym krzewem, gdzie Bóg „zstąpił” współczująco i miłosiernie do swojego ludu (por. Wj 3, 8). Znaczenie eklezjalne wejścia Słowa w świat, na które wskazuje List do Hebrajczyków, opiera się na interpretowaniu go poprzez odniesienia starotestamentowe, jakie są w nim zawarte, a mianowicie do Księgi Daniela (rozdz. 7) i do Psalmu 40 (w. 7–9)³⁴.

Daniel napisał swoją księgę między 167 i 163 rokiem przed Chrystusem, za panowania króla Antiocha IV Epifanesa (215–164 p. n. e.), który poważnie znieważył wiarę i tradycje żydowskie, degradując Izraela do stanu ludu ubogiego i uzależnionego, rozproszonego i pozbawionego perspektyw³⁵. Daniel widzi w Antio-

³³ Tamże [2, 1, 3], s. 173.

³⁴ Por. P. Grelot, *Une lecture de l'épître aux Hébreux*, Paris 2003, s. 87–90.

³⁵ Por. J. J. Collins, *Stirring up the Great Sea: The Religio-Historical Background of Daniel 7*, [w:] *The Book of Daniel in the Light of New Findings*, ed. A. S. van

chu jeden z czterech „rogów”, który – wychodząc jak dzikie bestie z morza, to znaczy „z niska” – panuje nad ziemią, posługując się nieludzkimi metodami. Na jego tle zapowiada jednocześnie przyjęcie „z wysoka” tajemniczego „jakby Syna Człowieczego”³⁶. Jest to postać, która wskazuje zarówno na człowieka wyjątkowego, który jako człowiek Boży pomoże Izraelowi i na nowo przyniesie pokój na ziemię, jak również na samego Izraela. Izrael–osoba zbawi Izrael–lud jako jego przedstawiciel³⁷.

Ten motyw został przyjęty przez pierwotne wspólnoty chrześcijańskie i odniesiony do Jezusa Chrystusa, który „zstąpił” jako autentyczny wyzwoliciel i zbawca, po czym ten motyw został zastosowany do wyrażenia wiary chrześcijańskiej³⁸. Dzięki temu przekształceniu widać, że Izrael jest teraz rzeczywiście wspomagany przez człowieka, który przychodzi z wysoka, tym bardziej że List do Hebrajczyków zrezygnował z przedstawiania przestrzennego wydarzenia, obecnego w Księdze Daniela, wyrażając to przyjęcie przy pomocy pojęć egzystencjalnych i osobowych, a zarazem nadając mu nośność powszechną.

Także Psalm 40 (w. 7–9) zostaje wprowadzony do Listu do Hebrajczyków i zinterpretowany w kluczu chrystologicznym³⁹. Protagonista, aby podziękować Bogu za to, że wskrzesił go z martwych, składa na ofiarę nie zwierzęta, ale – według ducha profetycznego – siebie samego w postawie nie tyle słuchania („uszy” w psalmie), ile za pośrednictwem przyzwolenia i zgody osobistej („ciało” – jak

der Woude, Leuven 1993, s. 121–136; L. Troiani, *Il perdono cristiano e altri studi sul cristianesimo*, Brescia 1999, s. 148–163.

³⁶ Por. E. Haag, *Der Menschensohn und die Heiligen (des) Höchsten. Eine literar-, form- und die traditionsgehistorische Studie zu Daniel 7*, [w:] *The Book of Daniel in the Light of New Findings...*, s. 137–185; J. W. Van Henten, *Antiochus IV as a Typhonic Figure in Daniel 7*, [w:] *The Book of Daniel in the Light of New Findings...*, s. 223–243.

³⁷ Por. G. Röhser, *Stellvertretung im Neuen Testament*, Stuttgart 2002, s. 113–115.

³⁸ Por. M. Bednarz, *Tytuły chrystologiczne Nowego Testamentu*, Tarnów 1991, s. 18–25.

³⁹ Por. P. Grelot, *Le mystère du Christ dans les Psaumes*, Paris 1998, s. 119–132.

zapisał autor nowotestamentowy) wobec Ojca. Starotestamentowa teologia słowa staje się w ten sposób nowotestamentową teologią wcielenia. Syn jest do tego stopnia posłuszny wobec Ojca, że dochodzi do zaakceptowania zewnętrznego stworzenia Boga, które osiąga szczyt w człowieku, czyniąc z ciała ludzkiego, które jako Słowo przyjmuje i czyni swoim, miejsce i narzędzie tego posłuszeństwa. Wcielenie jest więc rezultatem dialogu trynitarnego. Jeśli bowiem już w życiu trynitarnym kondycja Syna jest kondycją bycia o d – Ojca i dla – Ojca, to wcielenie jest sposobem, w którym to bycie i działanie Słowa realizują się także w formie ludzkiej i ziemskiej aż do wyrażenia się w ruchu w kierunku i na rzecz ludzi. Samowydanie się Słowa ludziom obejmuje więc dogłębne otwarcie się na całą rzeczywistość stworzoną, czyniąc ją realnym uczestnikiem prowadzenia wszystkiego do Boga, a w ten sposób zawiera otwarcie na Kościół, który zostaje włączony do uczestnictwa w dziejach zbawienia jako ich narzędzie uczestniczące w samowydaniu się wiecznego Słowa.

W świadectwo Nowego Testamentu o wcieleniu Słowa jest nierozdzielnie włączona Maryja jako jego czynna uczestniczka⁴⁰. Z teologicznego punktu widzenia konieczne staje się pytanie o to, czy Maryja reprezentuje coś dodatkowego dla wiary we wcielenie Syna Bożego jako wejście w świat i co oznacza Jej włączenie się w działanie zbawcze Boga? Możemy dość łatwo odpowiedzieć, że jest Ona tą kobietą, w której i przez którą zostało historycznie ukonkretnione działanie Boże, a wcielenie jest jego najbardziej szczególnym momentem. Jest „cudem wszystkich cudów” (*miraculum miraculorum*), jak mówi św. Tomasz z Akwinu⁴¹, ale zarazem jest wydarzeniem w pełni historycznym, a więc po prostu jest faktem. Jej *fiat*, przez które uczestniczy w tym wydarzeniu, jest więc „tak” powiedzianym nie na rzecz idei, ale na rzecz

⁴⁰ Por. S. Muòz Iglesias, *María y la Trinidad en Lucas 1–2*, [w:] *Mariología fundamental. María en el Misterio di Dios*, praca zbiorowa, Salamanca 1995, s. 1–19; P. Łabuda, *Γένοιτό μοι jako dzieło łaski Bożej przyjęte wiarą przez Maryję (Łk 1, 26–38)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 61 (2008), s. 15–27.

⁴¹ Tomasz z Akwinu, *In III Sententiarum* d. 3, 2, 2 sol.

*concretissimum christianum*⁴², czyli na rzecz Boga jako osoby i na rzecz Jego działania historycznego. Jest to ponadto nie tylko „tak” wypowiedane przez Jej wolę i serce, ale przez cały Jej byt, którym przyjmuje Syna Bożego i za pośrednictwem którego się Mu oddaje. Udział Maryi przez wiarę we wcieleniu jest więc żywym poświadczeniem tego, że o dziejach zbawienia trzeba mówić w sposób konkretny, a o uczestniczeniu w nich w sposób osobowy i historyczny. W chrześcijaństwie nie można ograniczać się do mówienia o ideach religijnych, ale trzeba zaangażować w nie cały swój byt, do czego Kościół prowadzi każdego wierzącego i czego staje się żywym i koniecznym miejscem.

1.4. DZIECIĘCTWO JEZUSA

W długim okresie spędzonym przez Jezusa w rodzinie z Maryją i Józefem, zanim podjął swoją misję publiczną, widzimy najpierw Jego nieustanną komunię z Bogiem⁴³. Życie publiczne, poczynając od chrztu w Jordanie, będzie świadczyło o Jego pełnej komunii z ludzkością; będzie konkretnie potwierdzało fakt, że On usytuował się wewnątrz i solidarnie w ramach dziejów, które biegną od Abrahama do Niego poprzez Maryję (por. Mt 1, 1–17). Żył On w ten sposób w ramach wspólnoty wierzącej, będącej częścią ludu Bożego, który ze swej strony sytuował się na planie historii powszechnej. To życie wskazuje także na komunię wcielonego Syna Bożego z najbardziej codziennymi drogami życia ludzkiego. Jezus dzieli z ludźmi, swoimi braćmi, codzienne życie, pracę i zwyczaje religijne poddane prawu Bożemu. W ten sposób zostaje zainaugurowane dzieło naprawy tego, co zniszczyło nieposłuszeństwo Adama. Kiedy Słowo Boże przyjęło nie tylko naturę ludzką, ale także zwyczajne ludzkie życie, dokonało odkupienia i uświęcenia wszystkich rzeczywistości, z których utkana jest ludzka egzystencja. Dzięki temu także codzienne życie ludzkie nabrało wymiaru eklezjalnego i zbawczego,

⁴² L. Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, s. 272.

⁴³ Por. A. Aron, *Les années obscures de Jésus*, Paris 1960.

gdyż poprzez to życie człowiek zwraca się do swojego celu i w nim spełnia swoje przeznaczenie. Przyjęcie codziennego życia w duchu ofiary i posłuszeństwa staje się działaniem odkupionym i odkupieńczym, a tym samym eklezjotwórczym.

Nowe Przymierze nie zostało zapoczątkowane w świątyni ani na górze, ale w domu Dziewicy, w domu robotnika, w zapomnianej miejscowości należącej do „Galilei pogan”, od której nie oczekiwano niczego dobrego (por. J 1, 46). Kościół będzie mógł znaleźć tutaj swoje początki i z tego miejsca będzie czerpał wodę, która będzie go oczyszczać i leczyć. W Nazarecie Kościół odkrywa wezwanie do wiary ukonkretnianej w codziennym życiu⁴⁴. Jak więc – z jednej strony – wcielenie Słowa zakłada jedyną w swoim rodzaju interwencję Bożą w bieg dziejów, tak z drugiej zakłada nierozdzielnie osobiste przyjęcie tego wydarzenia na drogach codzienności. Nazaret przypomina, że misja Kościoła nie sytuuje się na poziomie subtelnych myśli i spekulacji, czy wzniosłych idei, ale na poziomie konkretnego i codziennego przeżywania bliskości Boga i komunii z Nim, oddając Mu do dyspozycji w udzielanej odpowiedzi wiary własne ciało i krew. Jak Nazaret jest elementem wcielenia Słowa, tak jest również elementem eklezjalnym odpowiedzi wiary. Jeśli Kościół ma być przedłużeniem wcielenia, to musi być także przedłużeniem Nazaretu. Nazaret bardzo bezpośrednio broni wiarę przed pokusą stania się ideą religijną.

2. CAŁOŚCIOWE ZNACZENIE EKLEZJOLOGICZNE WCIELENIA

Po spojrzeniu na niektóre teologiczne treści wydarzeń ukazujących początek życia Jezusa, zachodzi jeszcze potrzeba całościowego spojrzenia na wcielenie Słowa jako wydarzenie mające związek z Kościołem. Jest to tym bardziej konieczne, że wcielenie stanowi punkt kulminacyjny ekonomii zbawczej Boga. Sytuuje się ono

⁴⁴ Por. Paweł VI, sermo *A Nazareth* (5 stycznia 1964 r.), „Acta Apostolicae Sedis” 56 (1964), s. 166–170.

w historycznym kontekście tej ekonomii, przez którą urzeczywistnia się obecność Boga pośród Jego ludu (*shekina*) – ta obecność, która – począwszy od preegzystencji Słowa u Ojca (por. J 1, 1) – jest widziana jako przyjście Słowa już na początku w interwencji stwórczej („Przez Niego wszystko się stało”, wyznajemy w Symbolu nicejsko-konstantynopolitańskim) aż do wypełnienia urzeczywistnionego w Jego osobistym przyjściu w ciele (por. J 1, 14). Historyczna egzystencja Jezusa Chrystusa jest więc szczytem i pełnią objawienia. Nie jest już więcej przejściowym, jak miało miejsce w teofaniach, przebywaniem Słowa między ludźmi, ale Jego osobową i stałą obecnością (por. Ap 7, 15; 12, 12; 13, 6; 21, 3. W tym przyjściu wcielenia Słowa wypełnia się także zbawienie człowieka, który może odtąd widzieć blask chwały Jednorodzonego skierowanego do łona Ojca, pełnego łaski i prawdy (por. J 1, 18). Od samego więc początku wydarzenia życia Jezusa Chrystusa posiadają wyraźny rys soteriologiczny, który będzie potem decydował o właśnie tego typu interpretacji całego Jego życia i poszczególnych wydarzeń, które w nim się urzeczywistniły.

2.1. PODNIESIENIE CZŁOWIEKA PRZEZ WCIELENIENIE

Myśl patrystyczna widziała we wcieleniu Słowa zarazem Jego zstępowanie (*katabasis*), wypełnione w śmierci na krzyżu: „a Patre descendens, et incarnatus, et usque ad mortem descendens”⁴⁵, oraz *theopoiesis* ciała, które poprzez Jego życie i śmierć staje się „ciałem ożywionym” i „ożywiający”⁴⁶, za pośrednictwem którego Chrystus udziela człowiekowi swego Ducha, a tym samym czyni go uczestnikiem swojego życia⁴⁷. Przyjście Słowa do ludzi, Słowa, które jest wiecznie zwrócone do Ojca (por. J 1, 1), stanowi podstawę i możliwość zwrócenia się człowieka do Boga – jego wstępowania do Ojca. Jego człowieczeństwo jest zarazem miejscem, w którym Bóg objawia się człowiekowi, dając mu życie wieczne,

⁴⁵ Ireneusz, *Adversus haereses* 3, 18, 1–2: SCh 211, 344.

⁴⁶ Por. Cyryl Aleksandryjski, *Epistula* 45, 8–10: PG 77, 233–236.

⁴⁷ Por. tenże, *In Ioannis commentaries* 7, 39: PG 73, 755.

oraz miejscem, poprzez które człowiek znajduje dostęp do Ojca, jedyną „drogą”, która prowadzi go do Niego (J 14, 6). Ponadto w myśli ojców wcielenie Słowa jest widziane jako wydarzenie o uniwersalnej i eklezjologicznej nośności – przez wcielenie Słowa weryfikuje się coś uniwersalnego na poziomie ludzkości. Taka interpretacja ma swoje uzasadnienie w tym, że widzi we wcieleniu nie tylko przyjęcie przez Słowo indywidualnej natury ludzkiej, ale także w pewnym sensie natury w ogólności. Św. Grzegorz z Nyssy, będąc jednym z wyrazicieli takiej interpretacji, pisze na przykład: „Słowo, zjednoczywszy się z człowiekiem, przyjęło w sobie całą naszą naturę, aby – przez to zjednoczenie z boskością – cała ludzkość została przeobstwiona w Nim i cała masa naszej natury została uświęcona z pierwocinami”⁴⁸. Oznacza to, że zstępowanie wcielenia Słowa przynosi ze sobą, wraz z bezpośrednim uświęceniem pojedynczego i konkretnego człowieczeństwa Jezusa z Nazaretu, także antycypujące uświęcenie całej ludzkości: w ten sposób w Nim, Słowie Wcielonym, jest już zawarty cały Kościół.

W takiej ogólnej perspektywie sytuuje się także koncepcja wydarzenia wcielenia Słowa, jaką prezentuje św. Tomasz z Akwinu, a na którą chcę tutaj wskazać, gdyż bardzo dobrze pokazuje znaczenie eklezjologiczne wcielenia. Trzeba przede wszystkim zaznaczyć, że są dalece nieuzasadnione wszelkie oskarżenia Akwinaty o to, że jego wizja teologiczna jest pozbawiona wymiaru historiozbowczego – jak niekiedy się stwierdza – a tym samym, że zbyt jednostronnie sytuuje się na poziomie systematyczno-spekulatywnym⁴⁹. Sama struktura *Sumy* – przeciwnie niż inne średniowieczne próby systematyzacji doktryny, jak np. u Abelarda – jawi się jako oparta dogłębnie na rzeczywistości historiozbowczej. Taka struktura stanowi niejako pierwotne założenie, które określa historię

⁴⁸ Grzegorz z Nyssy, *Adversus apolinaristas* 15: PG 45, 1152C.

⁴⁹ Por. Y. Congar, *Le sens de l'«économie» salutaire dans le théologie de saint Thomas d'Aquin (Somme théologique)*, [w:] *Glaube und Geschichte. Festgabe J. Lortz*, red. E. Iserloh, P. Manns, Baden-Baden 1957, s. 73–122; M. Seckler, *Le salut et l'histoire. La pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire*, Paris 1967.

świata ujmowaną w świetle chrześcijańskim i streszcza ją w schemacie „*exitus et reditus creaturarum in Deum*”⁵⁰.

Owszem, jest prawdą, że Tomasz z Akwinu nie formułuje szczegółowo takiej ogólnej zasady lektury dziejów zbawczych, ale konkretnie uwzględnia ją w podziale materiału w *Summa theologiae* w ramach dobrze zorganizowanej całości, w której już nie sama zasada racjonalna, ale raczej ogólna wizja podawana przez objawienie chrześcijańskie jawi się jako podstawowe prawo porządkujące całość. Ujęcie systematyczne w niczym nie pomniejsza więc perspektywy historiozbawczej, ale określa jej podstawy i nadaje jej spójność. W ten sposób w pierwszej części *Sumy*, w której otrzymujemy wykład o Bogu, mówi się także o „*processio creaturarum a Deo*”, które noszą na sobie Jego ślady, a tym samym manifestują Jego obecność w stworzeniu; w drugiej części zostaje podjęty temat dotyczący „*motus rationalis creaturae in Deum*”, podczas gdy w trzeciej części *exitus* i *reditus* osiągają punkt kulminacyjny w Jezusie Chrystusie, który „*secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum*”⁵¹. Dynamika tego ruchu *exitus-reditus* ma swoje wypełnienie w Ojcu, „od którego – jak mówi św. Paweł – wszystko pochodzi i my jesteśmy przez Niego”, ale posiada w Chrystusie „drogę” prowadzącą do Niego, dlatego „przez jedynego Pana Jezusa Chrystusa” wszystko pochodzi i my „przez Niego” idziemy do Ojca (por. 1 Kor 8, 6).

Na tym ogólnym planie *Sumy* można uchwycić zarówno centralne znaczenie, jakie ma dla Tomasza z Akwinu wydarzenie wcielenia Słowa, jak i określić jego odniesienia eklezjologiczne. Trzeba oczywiście mieć na uwadze, że myśl Akwinaty, jak cała tradycja nowotestamentowa i patrystyczna jest myślą teocentryczną – dlatego też w dwóch pierwszych częściach *Sumy* opisuje genezę i strukturę zbawczego wydarzenia łaski, wydarzenia, które może być całkiem dobrze rozważane w sobie, w swojej naturze i prawach, jakie określa wewnętrzna tajemnica Boga. W ten sposób Tomasz

⁵⁰ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I q. 90 a. 3 ad 2; tenże, *In III Sententiarum* d. 1 q. 1 a. 3 ad 1.

⁵¹ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I q. 2, prol.; I-II prol.

z Akwinu uzasadnia także jego darmowość, która ma swoje źródła w Bogu, od którego wszystko pierwotnie pochodzi⁵². W trzeciej części *Sumy* wydarzenie chrystologiczne ukazuje jednak, w jaki sposób Bóg udziela konkretnie i historycznie swoich darów⁵³. Relacja między różnymi częściami *Sumy* pokazuje, jak bardzo jednorodną wizję dziejów zbawienia ma Akwinata. Już pierwotny *exitus creaturarum*, który opisuje teologia stworzenia, jest w nich widziany w relacji do zbawienia i do łaski, nie abstrahując od historycznych warunków udzielania tych darów w Chrystusie.

Chrystologia Akwinaty, mimo że zajmuje dopiero третią część jego *Sumy*, stanowi kulminacyjny moment, do którego zmierza cały wykład teologii i w którym cała teologia ukazuje swój chrystocentryzm skoncentrowany na Jezusie Chrystusie poprzez wydarzenie wcielenia Słowa⁵⁴. Druga i trzecia część *Sumy* stanowią więc jakby dwa różne wymiary jedyne „motus rationalis creaturae in Deum”, ruchu dynamicznie zmierzającego do Słowa Wcielenego, które stanowi punkt odniesienia nie tylko dla idei teologicznych, lecz także dla dziejów zbawienia – samo Słowo wyznacza więc ostateczny etap dziejów historii (*ultima aetas*)⁵⁵. We wcieleniu wiecznego Słowa urzeczywistnia się *consummatio gratiae*⁵⁶, w której sytuuje się sam moment powrotu stworzenia rozumnego do Boga.

W tej ogólnej perspektywie teologicznej można uchwycić nie tylko centralne znaczenie rzeczywistości wcielenia w myśli Tomasa z Akwinu, lecz także podstawowy związek zachodzący między wcieleniem Słowa i Kościołem. Wiadomo, że Tomasz nie mówi o Kościele w sposób systematyczny, poświęcając mu osobny traktat, a jednak można powiedzieć za Josephem Rupertem

⁵² Por. C. Ruini, *La trascendenza della grazia nella teologia di san Tommaso d'Aquino*, Roma 1971.

⁵³ Por. M. Paluch, *Dlaczego Tomasz*, Warszawa 2012, s. 133–145.

⁵⁴ Szerzej na temat chrystologii św. Tomasa z Akwinu por. E. H. Weber, *Le Christ selon saint Thomas d'Aquin*, Paris 1988.

⁵⁵ Por. Tomasz z Akwinu, *In IV Sententiarum* d. 43 a. 3 sol. 2 ad 3.

⁵⁶ Por. tenże, *Summa theologiae* II-II q. 1 a. 7 ad 4; I-II q. 103 a. 3 ad 2.

Geiselmanem, że jest on twórcą eklezjologii, która widzi Kościół jako „wspólnotę wierzących, którzy otrzymali łaskę drogi”⁵⁷.

Uwzględniając tę ideę Kościoła jako wspólnoty w drodze – w łasce drogi – wszystko to, co zostaje powiedziane w drugiej części *Sumy* o „*motus creaturae rationalis in Deum*”, i to, co dotyczy *via salutis*, jest w rzeczywistości wykładem na temat Kościoła, wykładem, którego ośrodkiem jest *Tertia pars*, dotycząca wydarzenia Jezusa Chrystusa. W Nim znajduje się pełnia „łaski drogi”, stanowiąca element formalny wspólnoty eklezjalnej. Dzieje się tak z tej racji, że w wydarzeniu Jezusa Chrystusa „droga zbawienia” dla człowieka, prowadząca go do ostatecznej doskonałości, została przygotowana⁵⁸, potwierdzona⁵⁹ i objawiona⁶⁰. Ten, który jest „drogą” – Wcieloné Słowo – ukazuje nam i w pełni udziela łaski drogi, która w Nim jest uosobiona⁶¹.

Trzeba jednak zaznaczyć, że dla Akwinaty Kościół jest wspólnotą tych, którzy są w drodze tylko dzięki temu, że w Kościele uobecnia się Ten, który otworzył dostęp do Ojca, ponieważ przyszedł od Niego (por. J 16, 28). Tylko Syn Jednorodzony, który jest wiecznie zwrócony do Ojca jako Jego odbicie i obraz, może do Niego prowadzić. Na tej podstawie teologicznej (trynitarnej) Kościół może być drogą w najwyższym stopniu. Chrystus – jak mówi św. Jan – jest drogą (*hodos*), ponieważ jest prawdą i życiem⁶². Chrystologia, która opiera się na doktrynie trynitarnej, staje się podstawą soteriologii

⁵⁷ Por. J. R. Geiselman, *Christus und die Kirche nach Thomas von Aquin*, „Theologische Quartalschrift” 107 (1926), s. 198–222; 108 (1927), s. 233–255. Por. także Y. Congar, *Vision de l'Église chez Thomas d'Aquin*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques” 62 (1978), s. 523–542. Podstawowe wypowiedzi Akwinaty na ten temat, por. *Summa theologiae* III q. 8 a. 4 ad 2; q. 47 a. 2 ad 1; *In IV Sententiarum* d. 20 q. 1 a. 4 sol. 1; *De veritate* q. 29 a. 4; *Summa contra gentiles* IV, 78.

⁵⁸ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* III q. 57 a. 5: *Viam nobis praeparavit ascendendi in caelum*.

⁵⁹ Por. tenże, *Quodlibet* 7 q. 6 a. 2 ad 5: *In Christo est nobis iter gloriae demonstratum*.

⁶⁰ Por. tenże, *Summa theologiae* I-II q. 101 a. 2c.

⁶¹ Por. tamże, I-II q. 101 a. 1c; II-II q. 2 a. 7.

⁶² Por. I. de la Potterie, *Studi di cristologia giovannea*, Genova 1992, s. 124–154.

i samej eklezjologii. Jak boska tożsamość Słowa jest podstawą w Chrystusie dla *gratia viae*, tak jest również prawdą, że dla Tomasza bycie „drogą” ze strony Chrystusa realizuje się formalnie w Jego byciu człowiekiem: „secundum quod homo, via est nobis tendendum in Deum”⁶³. Łaska drogi jest więc łaską, która bardziej właściwie przyobleka i uświęca człowieczeństwo Jezusa Chrystusa. W ten sposób także całe życie teologalne i moralne – jako należące do „motus creaturae in Deum” – jest życiem eklezjalnym, znajdującym w Chrystusie wzór i podstawę dla swojej kondycji „bycia w drodze”. Jest ono uczestniczeniem w życiu Chrystusa, który w najwyższym stopniu jest „drogą, prawdą i życiem”, ale po wcieleniu jest nią w Kościele będącym kontynuacją wcielenia jako *instrumentum separatum*.

W wizji Akwinaty związek wcielenia i Kościoła nie tylko dotyczy kondycji „bycia w drodze” – jak Jezus Chrystus jest w sobie samym „celem” drogi, tak jest również warunkiem życia eklezjalnego w ostatecznej, definitywnej i transcendentnej doskonałości tego wypełnionego Kościoła, którym jest *caelestis Ecclesia*⁶⁴, *Ecclesia gloriosa*⁶⁵, *Ecclesia secundum statum patriae*⁶⁶. Kościół obejmuje cały czas dziejów zbawienia, tak jak sam Chrystus panuje nad całym czasem. Głęboka jedność, jaka – według Tomasza – zachodzi między wydarzeniem chrystologicznym i rzeczywistością eklezjologiczną, kwestionuje to rozbieżności, jakiego dzisiaj często się dokonuje między czasem Jezusa Chrystusa i czasem Kościoła, czyniąc ten ostatni jakby szczególnym etapem powszechnego czasu zbawczego. Każda epoka jest czasem zbawienia, a zatem jest zarazem czasem Kościoła i czasem Chrystusa – status eklezjologiczny jest wewnętrznym wymiarem powszechnego czasu zbawczego. Koncepcja tomistyczna historii świętej jest koncepcją królestwa Bożego, które urzeczywistnia się stopniowo w jedynym Ciele pod jedną Głową⁶⁷,

⁶³ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I q. 2 prol; III prol.

⁶⁴ Por. tamże, I q. 117 a. 1; I q. 73 a. 1.

⁶⁵ Tamże, III q. 8 a. 3 ad 2.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Por. tamże, III q. 8 a. 4c.

w całym czasie pielgrzymowania oraz w jego fazie ostatecznej i definitywnej⁶⁸. Tomistyczna teologia dziejów, mocno związana z historyzującą interpretacją tajemnicy wcielenia Słowa, jest więc koncepcją soteriologiczną ukierunkowaną eklezjalnie⁶⁹.

2.2. UNIWERSALIZM EKLEZJALNY

Tomasz z Akwinu wniósł znaczący wkład do wyjaśnienia uniwersalno-eklezjalnego znaczenia tajemnicy wcielenia wiecznego Słowa. Gdy mówi o tym znaczeniu, nie odwołuje się do podstawowej dla ojców Kościoła zasady „omnes homines, unus homo”, używanej do wyjaśnienia „naturalnej jedności” – solidarności między pierwszym ojcem ludzkości i jego potomstwem. W pierwszym zastrzeżeniu z artykułu 3 w kwestii 8 z *Tertia pars*, Tomasz zrelatywizował zbyt ściśle używanie paralelizmu Chrystus–Adam. W przypadku przekazywania grzechu pierworodnego z Adama na każdego człowieka, następuje ono drogą naturalną opartą na pewnym automatyzmie, podczas gdy nie na mocy samej natury ludzkiej jako natury łaska Chrystusa staje się łaską człowieka. Staje się nią dopiero, kiedy opiera się na osobistym i osobowym działaniu Chrystusa. Na poziomie zbawienia Akwinata odwołuje się więc do nowej zasady, która stanowi podstawę nowej społeczności, a mianowicie – do zasady uświęcenia pojedynczego człowieczeństwa Chrystusa za sprawą łaski stworzonej, świętości opartej na unii hipostatycznej (łaska zjednoczenia).

Według Tomasza świętość ludzka Chrystusa opiera się na dwóch zasadach, to znaczy na zjednoczeniu hipostatycznym i na wypełnianym posłaniu zbawczym. Zjednoczenie hipostatyczne, owszem, jest już przebóstwieniem człowieka Jezusa. Jego świętość osobista wynika z samego faktu, że On jest Synem Bożym. Ta świętość osobista nie czyni jednak zbytęcną świętości Jezusa w Jego naturze ludzkiej na mocy łaski uświęcającej stworzonej.

⁶⁸ Por. tenże, *Summa contra gentiles* V, 50.

⁶⁹ Szerokie omówienie tego zagadnienia w: Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarnée*, t. 3: *Essai de Théologie de l'histoire du salut*, Bruges 1969.

Co więcej – ona się jej domaga. Świętość hipostatyczna, czyli łaska zjednoczenia, jest aktem niestworzonym Boga Trójcy, ale pozostawia naturę w jej porządku, to znaczy czyni ją „po ludzku” uczestniczką Jego bycia Synem Bożym.

Ukazana tutaj sfera chrystologiczna znajduje odzwierciedlenie na poziomie działaniowym. Jak do rzeczywistości Syna w łonie Trójcy Świętej należy bycie „od Ojca” i bycie „przez Ojca”, tak Syn wcielony odzwierciedla po ludzku ten podwójny charakter synowski: w swoim byciu pochodzącym od Ojca i w swoim byciu przychodzącym na świat oraz w swoim zostawianiu świata i powrocie do Ojca (por. J 16, 22). Oznacza to, że jeśli Chrystus jest osobowo celem rodzącej miłości Ojca, to także jako Syn wcielony jest nim oraz w swojej relacji miłości do Ojca. Ludzka odpowiedź miłości Syna wcielonego nie jest możliwa bez Jego ludzkiej świętości, która staje się jakby siłą prototypiczną każdej możliwej komunii między człowiekiem i Bogiem – jest ona możliwa tylko w Synu.

Ta ludzka świętość, która posiada charakter świętości synowskiej, ponieważ opiera się na zjednoczeniu osobowym człowieczeństwa Jezusa ze Słowem, stanowi ze swej strony podstawę dla posłania Chrystusa Jezusa jako pośrednika – łaska stworzona Chrystusa posiada niezmierzoną pełnię. Ma ją nie tylko dla siebie, ale dla tych wszystkich, których ma zbawić i uświęcić⁷⁰. Ta pełnia łaski pociąga za sobą pełnię duchową⁷¹, która stanowi formalną podstawę obecności Kościoła w tajemnicy wcielenia. W ramach łaski Chrystusa następuje to, co jest niemożliwe do zrealizowania na czysto ludzkim poziomie natury. Specyficzna rzeczywistość natury ludzkiej nie może być w pełni zawarta w jednej tylko jednostce ludzkiej, dlatego pierwszy Adam tylko potencjalnie zawiera w sobie naturę ludzką, o ile jest pierwszym w serii pokoleń ludzkich. Pierwszy Adam jest głową tylko w porządku chronologicznym, podczas gdy w Jezusie natomiast weryfikuje się – jak słusznie podkreślił Yves

⁷⁰ Por. Tomasz z Akwinu, *De veritate* q. 29 a. 5 ad 7; *Summa theologiae* III q. 7–8 a. 5; q. 26 a. 2 ad 1.

⁷¹ Por. tenże, *Summa theologiae* I q. 43 a. 3 ad 2: *Ipsum donum gratiae est a Spiritu Sancto*.

Congar – rodzaj platonizmu duchowego. Skoro konkretny człowiek dochodzi do posiadania pełni doskonałości tej łaski, w której może uczestniczyć każdy pojedynczy człowiek, to On pozostaje zawsze jedynym i stałym źródłem tego obdarowania. W ten sposób, ponieważ każda łaska dana ludzkości nie będzie mogła faktycznie być niczym innym niż uczestniczeniem w łasce Jezusa Chrystusa⁷², to On jest w sensie pełnym Głową całej uświęconej ludzkości, czyli Kościoła, a Kościół jest ze swej strony sługą tej łaski i jednocześnie pamięta, że ze swej natury ma ona charakter wspólnotowy. Dlatego można nawet dojść do stwierdzenia, że – jak wielokrotnie podkreśla św. Tomasz – Chrystus wraz z Kościołem nie tworzą niczego więcej niż sam Chrystus – tak jak Bóg i świat, który od Niego pochodzi, nie tworzą niczego więcej niż sam Bóg. Św. Tomasz stwierdza więc: „W Chrystusie dobro duchowe nie jest zawarte częściowo, ale jest całkowicie i integralnie, stąd On jest całym dobrem Kościoła, ani nie ma czegoś większego od Niego i innego niż On sam”⁷³; a w innym miejscu wyjaśnia: „A ponieważ Chrystus w jakiejś mierze rozlewa skutki łask na wszystkie rozumne stworzenia, to stąd płynie wniosek, że jest On w swym człowieczeństwie niejako zasadą wszelkiej łaski, tak jak Bóg jest zasadą wszelkiego istnienia. Jak więc w Bogu zgromadzona jest wszelka doskonałość istnienia, tak w Chrystusie istnieje pełnia łaski i mocy”⁷⁴.

Włączenie Kościoła w wydarzenie zbawcze przez pełnię łaski stworzonej Chrystusa znajduje u Tomasza z Akwinu dodatkowe uzasadnienie przez związanie go z dziełem Ducha Świętego. Dar łaski – zgodnie z całą tradycją – zostaje przez niego połączony z posłaniem Ducha Świętego⁷⁵. To właśnie ten dar Ducha Chrystusowe-

⁷² Por. tamże, III q. 7–8.

⁷³ Tenże, *In IV Sententiarum* d. 49 a. 4 a. 3 ad 4 (*In Christo bonum spirituale non est particulatum, sed est totaliter et integrum, unde ipse est totum Ecclesiae bonum, nec est aliquod maius ipse et alii quam ipse solus*).

⁷⁴ Tenże, *De veritate* q. 29 a. 5 (*Et quia Christus in omnes creaturas rationales quoadammodo effectus gratiarum influit, inde est quod ipse est principium omnis esse: unde sicut in Deo omnis essendi perfectio adunatur, ita in Christo omnis gratiae plenitudo et virtutis invenitur*).

⁷⁵ Por. tenże, *Summa theologiae*, I q. 43.

go dla wierzących staje się gwarancją tej jedności między Jezusem Chrystusem i Kościołem, która nie tylko jest dana przez uczestniczenie w łasce stworzonej Chrystusa, ale przez jedność Ducha: „qui est unus numero in omnibus”⁷⁶, w wyniku czego Jezus Chrystus i Kościół stanowią „jakby jedną osobę mistyczną”⁷⁷.

W Jezusie Chrystusie, Słowie Wcielonym, w Jego pełni łaski, z której wszyscyśmy otrzymali, w jedności Ducha w Nim obecnego w pełni i przez Niego udzielanego sytuuje się więc uniwersalna antycypacja tajemnicy Kościoła urzeczywistniana w tajemnicy wcielenia. Ta tajemnica jakby streszcza się w wędrówce powrotu człowieka, stworzenia rozumnego, do Ojca przez Chrystusa, w którym znajduje się pełnia łaski drogi.

3. PERSPEKTYWY

Ziemskie początki Wcielonego Słowa, połączone z perspektywą teologiczną, mariologiczną i antropologiczną, ujawniają elementy decydujące dla eklezjologii. Przyjmując naturę ludzką, Słowo Boże w pewien sposób zjednoczyło się z każdym człowiekiem, rodząc się, dojrzewając i żyjąc w ramach narodu izraelskiego; utożsaмиło się z historycznym przymierzem między Bogiem i ludźmi⁷⁸. Dzięki temu, że Słowo Boże stało się doskonałym człowiekiem, wydaje się możliwe to, co jest niemożliwe dla samego człowieka, to znaczy bycie synem Bożym, będące celem całego dzieła Jezusa Chrystusa. Do pośredniczenia między tym, co szczegółowe, a tym, co uniwersalne, przyczynia się Duch Święty, który poniekąd z definicji jest uniwersalny, i Matka Jezusa, która – z jednej strony – uczestniczy w tym, co uniwersalno-ludzkie, ponieważ jest kobietą i dziewczyną, a z drugiej strony w tym, co szczególnie-żydowskie, ponieważ należy do narodu wybranego. W ten sposób jest Ona w najwyższym stopniu kobietą, która żyje nie dla siebie, ale

⁷⁶ Tenże, *In III Sententiarum* d. 13 q. 2 a. 2 sol. 2 ad 1.

⁷⁷ Tenże, *De veritate* q. 29 a. 4. Por. Y. Congar, *La personne „Église”*, „Revue Thomiste” 71 (1971), s. 613–640.

⁷⁸ Por. II Sobór Watykański, konst. *Gaudium et spes*, 22.

dla innych, i jako taka jest podstawowym obrazem Kościoła. We wcieleniu Słowa ujawnia się zatem zbawcza wola Boga w stosunku do całej ludzkości (por. 1 Tm 2, 4), ale także staje się jasne, że odkupieńcze dzieło Jezusa Chrystusa zakłada i obejmuje formę historyczną izraelskiego ludu Bożego, jego religijność i jego teologię. Plan Jezusa zmierzający do tego, by zrealizować nową ludzkość nie wyklucza więc ani narodu wybranego, ani wybrania innych narodów; co więcej – zakłada je, co staje się oczywiste właśnie w Maryi jako kobiecie uniwersalnej, o czym świadczy Jej *fiat*.

Dobrze opisała tę stronę wcielenia Adrienne von Speyr:

W chwili wcielenia Maryja otrzymała Ducha Świętego, pozwoliła na to, by została zaceniona. Przez ten akt Jej ciało zostało wyłączone. Stało się ciałem Ducha, ciałem, w którym Duch mieszka jako Pan. Pozwoliła Ona na to, by została przekształcona przez Ducha z Dziewicy w Dziewicę-Matkę. A kiedy rodzi Pana, ten staje się – jako wzrastający w Niej i z Niej zrodzony – Synem człowieczym, przy czym Jego człowieczeństwo nie zmienia w niczym Jego bóstwa – wobec Ojca i Ducha zostaje zawsze sobą. Także jako Syn człowieczy, także w cielesności, którą akceptuje i przyjmuje na siebie, On jest Bogiem. A ponieważ jest Nim rzeczywiście, poprzez spotkanie, kontakt i przeniknięcie Jego ciała z ciałem Matki, nadaje Jej ciału charakter, który Ją niezwykle przekracza – staje się w pewien sposób „ciałem Chrystusa”, skoro On posługuje się Jej ciałem dla swojego ciała, a także właśnie jako swoim ciałem. A ma to miejsce, ponieważ Ona w swojej uległości Duchowi pozwala Mu na to, by dokonały się w Niej wszystkie przekształcenia, których On chce⁷⁹.

Jeśli chodzi o ukonstytuowanie Kościoła, to wcielenie Słowa spełnia przede wszystkim funkcję uosabiającą – w postaci Jezusa i Jego Matki, dzięki interwencji Ducha Świętego – w stosunku do teologii Starego Testamentu, a przede wszystkim do odgrywanego w niej kluczowe znaczenie pojęcia ludu Bożego. Wcielenie

⁷⁹ A. von Speyr, *Maria nella redenzione*, Milano 2001, s. 101–102.

Słowa otwiera teologię starotestamentową na to, co uniwersalne, a tym samym prowadzi ją do pełni. Fakt, że we wcieleniu Słowo współistotne Bogu stało się współistotne także człowiekowi – wyzwała formę historyczną, w której zbawienie zostało dane, od pewnego charakteru zewnętrzności w stosunku do jego istotnej treści. Sprawia to, że dokonuje się wewnętrzne połączenie i zostaje ukonstytuowana komunია nie tylko tego, co boskie i tego, co ludzkie, ale także bytu i działania – tego, co szczególne i tego, co uniwersalne, tego, co przygodne i tego, co ostateczne. Dokonuje się to wszystko w Jezusie Chrystusie na podstawie wcielenia – jednym słowem, w Jego sakramentalności, która stanowi zarówno formę początkową, jak również podstawowe posłanie Kościoła.

Tajemnica wcielenia Słowa ujmowana w perspektywie teologicznej opisów zawartych w ewangeliiach dziecięctwa Jezusa stanowi wyraźny początek widzenia Kościoła jako miejsca, w którym zostaje złożone zbawienie przez Niego przyniesione oraz będzie się uobecniało w ciągu wieków w stosunku do nowych pokoleń wierzących. Chrystus Jezus, będący Głową nowej ludzkości, swoim dziełem obejmuje wszystkich i we wszystkich chce skonkretyzować swoje dzieło. Zarówno ujęcia patrystyczne, jak i ujęcie św. Tomasza z Akwinu (to samo zresztą można powiedzieć o teologii innych wielkich scholastyków) podpowiadają potrzebę jeszcze ściślejszego szukania związków między tajemnicą wcielenia Słowa i Kościołem, a także pogłębiania rozumienia sposobu uczestniczenia Kościoła w dziejach zbawienia.

ROZDZIAŁ II

Jezus Chrystus a tradycja, modlitwa i kult Izraela

We współczesnych badaniach dotyczących genezy Kościoła, zwłaszcza tych, które uwzględniają szerszy kontekst historyczny tego wydarzenia, zostało również podkreślone zagadnienie relacji Jezusa do tradycji żydowskiej. Ukierunkowana historycznie chrystologia szeroko uwzględniła kontekst religijny, kulturowy, obyczajowy i polityczny, w którym narodził się Jezus i w którym urzeczywistniał swoją misję. W prowadzonych poszukiwaniach szeroko zwrócono uwagę zwłaszcza na oczekiwania religijne, jakie żywili współcześni Jezusa, gdyż odpowiedź na te oczekiwania stanowi jeden z kluczowych wątków Jego przesłania¹. Jest więc dzisiaj pewne, że misja Jezusa jest związana z bardzo określonym kontekstem, od którego nie można abstrahować, jeśli chce się uchwycić znaczenie tej misji i jej specyfikę². Nie ulega zwłaszcza wątpliwości, że problem związków Jezusa z tradycją żydowską jest bardzo ważny zarówno dla zrozumienia Jego nauczania, które pozostaje w bardzo

¹ Por. P. Grelot, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, Paris 1994; M. Hengel, A. M. Schwemer, *Jesus und das Judentum*, Tübingen 2007; G. Barbaglio, *Gesù, ebreo di Galilea. Indagine storica*, Bologna 2002.

² Wiele na temat tego zagadnienia w: J. P. Meier, *A marginal Jew. Rethinking the historical Jesus*, t. 1–4, New York 1991–2001.

ściłym związku z tą tradycją, jak i dla określenia specyfiki i nośności tego nauczania zawierającego niewątpliwie elementy wyróżniające i kwalifikujące, dzięki którym można nauczanie Jezusa uznać za odznaczające się własną nowością.

Zwłaszcza badania historyczno-krytyczne mocno uwypukliły całokształt problematyki religijno-kulturowej, bez której dzisiaj nie ma już autentycznej chrystologii, tak jak nie ma w ogóle autentycznego rozumienia objawienia i zbawienia. Trzeba powiedzieć, że właściwie wszystko w chrześcijaństwie jest historyczne, co w dzisiejszym kontekście kulturowym staje się także niewątpliwie poważnym wyzwaniem teologicznym i eklezyjalnym³. Przede wszystkim wyłania się pilne i trudne pytanie – pytanie domagające się adekwatnej odpowiedzi – o to, co w historii, będącej niemal synonimem zmienności, mimo wszystko pozostaje stałe⁴. Historyczność jest więc tym, co ciągle na nowo musi być brane pod uwagę w badaniach teologicznych, tym bardziej, że rozumienie historyczności stale ulega zmianom. Klasycznego znaczenia nabrały więc studia, w których szuka się głębszego rozumienia relacji Jezusa do tradycji żydowskiej, przede wszystkim religijnej, ale także politycznej⁵. W podobnym kluczu podejmuje się studia nad relacją św. Pawła do tradycji żydowskiej, szczególnie do Prawa, gdyż jawi się ono jako jeden z ważnych, wręcz najważniejszych elementów jego teologii, która pozostaje w bezpośrednim i znaczącym związku z jego eklezjologią⁶. Ta właśnie teologia określała następ-

³ Por. W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, tłum. J. Piesiewicz, Warszawa 1979, s. 125–141.

⁴ Por. tamże, s. 135.

⁵ Por. F. Mussner, *Traktat o żydach*, tłum. J. Kurczyńska, Warszawa 1993, s. 186–223.

⁶ Por. tamże, s. 224–254; J. M. G. Berclay, *Paul, Judaism, and the Jewish People*, [w:] *The Blackwell companion to Paul*, ed. S. Westerholm, Malden–Oxford 2011, s. 202–215; J. Eckert, *Das letzte Wort des Apostels Paulus über Israel (Röm 11, 25–32) – eine Korrektur seiner Bisherigen Verkündigung?*, [w:] *Schrift und Tradition. Festschrift für Joseph Ernst zum 70. Geburtstag*, Hg. von K. Bochaus, F. G. Untergaßmair, Paderborn–München–Wien–Zürich 1996, s. 57–84.

nie działalność apostolską św. Pawła, łącznie z jego działaniami mającymi na celu zakładanie Kościołów, które dzięki niemu jawi się jako stała „konieczność teologiczna”⁷.

Nawet jeśli podejmowane badania egzegetyczne i teologiczne dotyczące relacji Jezusa do tradycji żydowskiej w pierwszej chwili nie stawiały sobie bezpośrednich celów eklezjologicznych, a nawet niejednokrotnie kierowały się motywacją ideologiczną, to jednak szybko przyczyniły się do wydobywania ważnych treści o charakterze eklezjologicznym oraz otwarły przed eklezjologią nowe perspektywy badawcze, mające ścisły związek z ukonstytuowaniem Kościoła przez Chrystusa⁸. We wcześniejszej eklezjologii, jeśli chodzi o relacje Chrystusa i Kościoła do tradycji żydowskiej, zwracano głównie uwagę na odrzucenie Jezusa przez Izrael oraz na „pęknięcie” powstałe w pewnym momencie historycznym pomiędzy ludem Starego Przymierza i uczniami Jezusa, aż do ostatecznego zerwania między Kościołem i judaizmem⁹. Dzisiaj ograniczanie się do tej problematyki, jakkolwiek bardzo ważnej z punktu widzenia eklezjologii, jawi się jako dalece niewystarczające. Co więcej, tylko na gruncie relacji Jezusa do tradycji żydowskiej wymienione zagadnienia mogą być właściwie rozumiane i ujmowane.

Spośród zagadnień, na które zwrócono uwagę w sygnalizowanych tutaj badaniach egzegetycznych i teologicznych, wybieramy trzy, które wydają się mieć najbardziej zasadnicze znaczenie dla naszych poszukiwań dotyczących ukonstytuowania Kościoła za sprawą Chrystusa oraz dla określenia jego specyfiki w relacji do ludu Bożego Starego Przymierza.

Pierwsze zagadnienie, dotyczące relacji Jezusa do tradycji żydowskiej, zostało postawione w kontekście refleksji teologicznej (niejednokrotnie nie wolnej od tendencji ideologicznych) nad

⁷ J. Gniliński, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, tłum. W. Szymona, Kraków 2001, s. 369.

⁸ Por. F. Blanchetière, *Enquête sur les racines juives du mouvement chrétien (30–135)*, Paris 2001.

⁹ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii*, s. 202.

możliwością i rolą krytyki w Kościele¹⁰. Postawiono więc zasadnicze pytanie, czy wewnątrzkościelnej krytyki podejmowanej pod adresem Kościoła w naszych czasach nie można by usytuować teologicznie na takim samym poziomie, na którym sytuuje się krytyka podniesiona przez Jezusa pod adresem judaizmu, przede wszystkim pod adresem niektórych praktyk religijnych i postaw moralnych¹¹. To, że wypowiedzi Jezusa pod adresem tradycyjnej religijności żydowskiej mają charakter krytyczny, jest rzeczą ewidentną, chociaż ich nośność teologiczna nie jest bynajmniej łatwa do sprecyzowania, ponieważ Jezus nigdy nie zrywa z tą tradycją, ale ma w stosunku do niej całkowicie szczególne nastawienie, widząc ją jako środowisko swego wzrostu duchowego i religijnego oraz w perspektywie przygotowania na Jego przyjście. Można więc ogólnie powiedzieć, że Jezus w punkcie wyjścia aprobejuje tę tradycję. W tym kontekście wyłania się kluczowe zagadnienie relacji Jezusa do samej tradycji jako takiej, skłaniające do postawienia pytania – czy z postawy Jezusa w odniesieniu do tradycji żydowskiej da się wyprowadzić rozwiązanie dylematu, który prawie zawsze pojawia się w kontekście refleksji nad znaczeniem tradycji, a mianowicie czy tradycja może szkodzić człowiekowi i jego wierze, czy też – i w jaki sposób – pozostaje dla niego niezastąpionym elementem wędrówki prowadzącej do Boga¹².

Drugie zagadnienie, jakie stawia relacja Jezusa do tradycji żydowskiej, dotyczy Jego modlitwy i jej specyfiki. Przez modlitwę, zarówno liturgiczną, jak i osobistą, Jezus wyraźnie pozostaje związany z pobożnością Izraela i włączony w jego więź z Bogiem, która

¹⁰ Por. J. Ratzinger, *Krytyka Kościoła? Uwagi dogmatyczne: Kościół świętych – Kościół grzeszników*, [w:] *Opera omnia*, t. 8/1, s. 442–453.

¹¹ Zdajemy sobie sprawę z niejednoznaczności pojęcia judaizm w kontekście niniejszej refleksji, gdyż bardziej właściwe i poprawne historycznie byłoby odwołanie się do pojęcia Izraela, jednak dla uproszczenia wyводу będziemy się do niego odwoływać, stosując te pojęcia zamiennie, zależnie do kontekstu. O znaczeniu tych terminów w kontekście pierwotnego Kościoła por. G. Harvey, *The True Israel. Uses of the Names Jew, Hebrew and Israel in Ancient Jewish and Early Christian Literature*, Leiden 2001.

¹² Szerzej na ten temat por. J. Pieper, *Über den Begriff der Tradition*, Köln 1958.

jest dla Niego rzeczywistością w pełni żywą i przeżywaną, a zarazem formującą Jego własną więź z Ojcem. W zasadzie należy stwierdzić, że modlitwa decydująca o relacji Jezusa z Bogiem stanowi dla Niego także środowisko duchowe, w którym urzeczywistnia się Jego więź z Izraelem. Oczywiście, Jezus nie pojmuje żydowskiej tradycji modlitwy w sposób sztywny, ale dokonuje jej przekroczenia i nowego ukierunkowania.

Trzecie zagadnienie, które wyłania się z relacji Jezusa w stosunku do tradycji żydowskiej, wprost łączy się z modlitwą, a dotyczy dokładnie kultu. Z Nowego Testamentu, a zwłaszcza z Listu do Hebrajczyków wynika jednoznacznie, że stary kult, który był na to wyraźnie otwarty¹³, został przez Jezusa dopełniony, aby w jego miejsce pojawił się nowy mający istotny związek z Jego dziełem zbawczym, a zwłaszcza z Jego kapłaństwem i Jego ofiarną śmiercią na krzyżu.

Zagadnienia, które tutaj stawiamy, nabierają tym większego znaczenia, że wszystkie one wpisują się w sposób bardzo bezpośredni w żywe doświadczenie wiary Kościoła i pełnienia jego misji w świecie współczesnym. Tradycja, modlitwa i kult to podstawowe rzeczywistości eklesjalne, które zarówno konstytuują relację Kościoła do Boga, jak i określają sposób jego obecności w świecie. Konkretnego ukierunkowania w spojrzeniu na to doświadczenie i tę misję dostarczył II Sobór Watykański za pośrednictwem nauczania zawartego w konstytucji *Lumen gentium* (nr 16) i w deklaracji *Nostra aetate* (nr 4), w których nowatorsko określił więzi łączące Kościół z judaizmem¹⁴. Nauczanie papieży posoborowych, zwłaszcza Jana Pawła II, nadało wypowiedziom zawartym w tej deklaracji wyjątkowej aktualności, czyniąc z nich stały element nauczania kościelnego, który domaga się szerokiej recepcji

¹³ Por. B. S. Childs, *Teologia dell'Antico Testamento in un contesto canonico*, Cinisello Balsamo 1989, s. 184–206.

¹⁴ Por. *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965–1989)*, red. W. Chrostowski, R. Rubinkiewicz, Warszawa 1990; *Żydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawła II: 1978–2005*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2005.

na gruncie eklezjologii¹⁵. To nauczanie należy podjąć tym pilniej, że łączy się wyraźnie z aktualnym życiem Kościoła, przede wszystkim z dialogiem Kościoła z judaizmem, określając realistycznie jego możliwości, nie pomijając także jego ograniczeń i trudności, które napotyka¹⁶.

1. WIERNOŚĆ TRADYCJI I PROFETYCZNA INNOWACJA

Z Ewangelii można stosunkowo łatwo wywnioskować, że odniesienie Jezusa do tradycji żydowskiej rozwija się dwukierunkowo. Z jednej strony zajmował On w stosunku do niej postawę mocno krytyczną, ale z drugiej strony Jego postawa miała charakter wyraźnie afirmujący, urzeczywistniała się przy tym według stosunkowo jasno określonego kryterium¹⁷. Obie te postawy wzajemnie się dopełniają, a ich momentem weryfikującym jest odniesienie Jezusa do stronnictw religijnych faryzeuszy i saduceuszy, które stanowi jeden z ważnych wątków Jego nauczania.

W krytycznym, a poniekąd nawet konfrontacyjnym podejściu Jezusa do faryzeuszów widać, że był On przede wszystkim przeciwny ich kazuistycznemu dogmatyzmowi (por. Mk 2, 27; 7, 1–23). Na ogół w postawie Jezusa w stosunku do faryzeuszy ten aspekt jest szczególnie akcentowany, ponieważ ewidentnie się wyróżnia, stając się bliski tym wszystkim, którym droga jest wolność w relacji do Boga. Z tego też powodu jest rzeczą bardzo ważną dla Kościoła, by widzieć go jako „miejsce wolności”, w którym żyje się „Prawem wolności” (Jk 2, 12). Krytyczne nastawienie Jezusa nie opiera się jednak na Jego poniekąd osobistych przekonaniach, ale wyprowadza je z „Prawa i Proroków” (por. Mt 5, 17). Taki był wyraźny i stały punkt odniesienia postawy Jezusa i Jego nauczania,

¹⁵ Por. S. Krajewski, *Tajemnica Izraela a tajemnica Kościoła*, Warszawa 2007.

¹⁶ Por. F. Rossi de Gasperi, *Cominciando da Gerusalemme*, Casale Monferrato 1997. Stanowisko żydowskie w tej sprawie: P. Stefani, *Gesù Ebreo*, [w:] *Heri et Hodie. Figure di Cristo nella storia. Atti del Convegno, Pisa, 14–17 novembre 2000*, Pisa 2001, s. 171–180.

¹⁷ Por. G. Stemberger, *Farisei, saducei, esseni*, Brescia 1993.

w którym należy także widzieć wyraźny element ciągłości między tradycją żydowską i tradycją kościelną. Interpretacja dawana przez Jezusa Prawu i Prorokom wskazuje więc na to, że to w Nim samym należy widzieć kryterium hermeneutyczne pozwalające właściwie zinterpretować jedność Starego i Nowego Testamentu¹⁸.

Krytyka, którą Jezus podnosił pod adresem sytuacji religijnej swojego czasu, miała więc na celu wydobyć autentycznego sensu Starego Testamentu, ujmowanego w kluczu osiąganego w Nim samym wypełnienia. Jezus mówił o tym w sposób bardzo jednoznaczny: „Nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić. Zaprawdę bowiem, powiadam wam: Dopóki niebo i ziemia nie przeminą, ani jedna jota, ani jedna kreska nie zmieni się w Prawie, aż się wszystko spełni” (Mt 5, 17–18). W postawie i nauczaniu Jezusa nie ma niczego, co można by uznać za próbę obalenia Starego Testamentu. Za czasów Jezusa nagromadzenie rozmaitych zwyczajów ludzkich postawiło w cieniu autentyczną tradycję, stawiając w jej miejsce „tradycję starszych” (Mt 15, 1). Jezus demaskował ten fakt wobec faryzeuszy: „I znosicie słowo Boże ze względu na waszą tradycję, którą sobie przekazaliście” (Mk 7, 13). Mimo demaskowania ludzkich naleciałości w tradycji, Jezus nie dokonuje przeciwstawienia między Pismem i tradycją. Jego interpretacja i działania zmierzają do takiego oczyszczenia i odnowienia tradycji, aby na nowo sprowadzić ją do Pisma¹⁹.

¹⁸ Całość problematyki dotyczącej tego zagadnienia w: J. N. Aletti, *Jésus-Christ fait-il l'unité du Nouveau Testament?*, Paris 1994. Por. także M. Bordoni, *Cristo centro della Scrittura e pienezza della Rivelazione*, [w:] *La Sacra Scrittura anima della teologia. Atti del IV Simposio Internazionale della Facoltà di Teologia*, a cura di M. Tábet, Città del Vaticano 1999, s. 115–133. Zostało trafnie zauważone, że zagadnienie jedności Starego i Nowego Testamentu stanowi jeden z głównych problemów najnowszej teologii biblijnej, w związku z czym należy szukać jego wszechstronnego rozwiązania, tym bardziej, że posiada poważne znaczenie ekumeniczne – por. H. G. Reventlov, *Hauptprobleme der biblischen Theologie im 20. Jahrhundert*, Darmstadt 1983.

¹⁹ Kompleks zagadnień dotyczących nowotestamentowego rozumienia wypełnienia w kontekście nowej problematyki biblijnej i teologicznej por. *Rivisitare il compimento. Le Scritture d'Israele e la loro normatività secon-*

Biorąc pod uwagę charakter interpretacji zastosowanej przez Jezusa w Jego nauczaniu oraz specyfikę Jego działań, trzeba zauważyć, że Jezus nie opierał się w swoim postępowaniu na zasadzie, którą można by w świetle dzisiejszej terminologii uznać za jakąś zasadę typu *sola scriptura*. Wynika to z dwóch zasadniczych racji. Po pierwsze, Jezus był ściśle włączony w religijną wspólnotę Izraela, w ramach której umiał dobrze, a nawet przenikliwie wydobywać jej linię autentyczną, mimo że nałożyło się na nią bardzo wiele interpretacji i tendencji ludzkich, dokonujących jej zaciemnienia. W odniesieniu do interpretacji nierozdzielności małżeństwa danej przez żydów Jezus wprost stwierdza: „Lecz od początku tak nie było” (Mt 19, 8). Tę konstatację można uznać za programową w postępowaniu Jezusa, ponieważ w tym samym duchu odnosi się On też do innych zwyczajów propagowanych przez faryzeuszy. Autentyczne interpretowanie tradycji pozwoliło Jezusowi odrzucić zarówno archaizujące tendencje prezentowane przez faryzeuszy, jak i zdystansować się w stosunku do liberalizmu saduceuszy, pozostając we wspólnocie kultycznej wiernym obowiązkom odnoszącym się do świątyni i praktyk pobożnych.

Po drugie, ponieważ Jezus interpretując Prawo Mojżeszowe, nie ograniczył się tylko do przyjęcia jego litery, ale ją przekraczał w sensie duchowego więcej, mógł wyjaśnić w sposób najczystszy ośrodek kanonu starotestamentowego, czyli przykazanie miłości Boga i przykazanie miłości bliźniego (por. Mt 5, 21–48), oraz nadać właściwy kierunek dokonywaniu oceny moralnej ludzkich działań. Chociaż nauczanie Jezusa odnosi się wprost tylko do niektórych dziedzin ludzkiego działania, to jednak wyraźnie wynika z niego, że jego duch powinien być potem obecny w interpretacji wszelkich ludzkich działań, także tych nowych, które pojawią się w ciągu dziejów ludzkich. Nauczanie Jezusa znajduje się na antypodach

proponowanej niekiedy, także w katolickiej teologii moralnej, koncepcji minimum etycznego²⁰.

Przekroczenie potocznych interpretacji, którego dokonał Jezus, było tym, co wywoływało zdumienie słuchaczy, ale także tym, co stawało się argumentem przemawiającym za autentycznością Jego nauczania. Św. Mateusz tak podsumowuje Jezusowe Kazanie na górze: „Gdy Jezus dokończył tych mów, tłumy zdumiewały się Jego nauką. Uczył ich bowiem jak ten, który ma władzę, a nie tak jak ich uczeni w Piśmie” (Mt 7, 28). Odnosząc się do tego rysu postawy i nauczania Jezusa, można powiedzieć, że ostatecznie „Prawo i Prorocy” są dla Niego normą i tworzą normatywną tradycję, ale zapewnienie jej autentyczności dokonuje się w ramach „pośredniczenia” dokonywanego w żywej wspólnotcie historycznej, której konkretna sytuacja domaga się nieustannego dokonywania interpretacji, biorąc wciąż na nowo pod uwagę aktualne okoliczności i pojawiające się wyzwania. Nauczanie Jezusa ma więc charakter wyraźnie aktualizujący i w tym wyraża się jego przekonująca autentyczność.

W spojrzeniu na nauczanie Jezusa i jego charakter należy uwzględnić jeszcze jeden element, który jest dla tej nauki bardzo charakterystyczny. Wychodząc od świadomości posiadania jednak wyższej i niezależnej władzy w stosunku do innych interpretatorów Prawa i Proroków, Jezus nadaje swojemu nauczaniu także wyraźny rys profetyczny, to znaczy staje się twórcą tradycji przez nadawanie jej takiej interpretacji, która należy do samej tradycji i sytuuje się na jej poziomie. Z tej racji zarówno sam Jezus umieszcza swoje nauczanie na linii określonej przez proroków (por. Mk 6, 4; Łk 4, 24), a także zostaje uznany za proroka przez swoich słuchaczy: „Wielki prorok powstał wśród nas, i Bóg łaskawie nawiedził lud swój” (Łk 7, 16).

W tym miejscu pojawia się pytanie o to, w jaki sposób Jezus dokonał unifikacji dwóch zaprezentowanych postaw, które naznaczone są pewnym przeciwstawieniem w ich ukierunkowaniu,

²⁰ Por. J. Jeremias, *Il Discorso della Montagna*, Brescia 1964, s. 42–43.

choć nie są oczywiście sprzeczne ze sobą. Formułując odpowiedź, należy wskazać na świadomość, jaką Jezus miał wobec swojego posłania. To ona dawała mu władzę zarówno odnośnie do tego, by dokonywać rozeznania dotyczącego tradycji i jej elementów, jak i odnośnie do tego, by dokonywać jej aktualizującego przekroczenia. Zachodzi więc konieczność, aby relację Jezusa z judaizmem – w jej poszczególnych wymiarach – widzieć zarówno w kluczu ciągłości wyrażającej się w głębokim szacunku okazywanym tradycji, jak i w perspektywie dokonywania innowacji w jej ramach. Na tym tle mogą się rodzić – i rzeczywiście wielokrotnie miało to miejsce, zwłaszcza w ostatnich dziesięcioleciach – pewne napięcia w interpretacji postaci Jezusa i Jego nauczania, łącznie z pojawieniem się propozycji mających charakter skrajny. Takie skrajne napięcie można więc wskazać w podejmowanych próbach, usiłujących zinterpretować je w kluczu jednostronnie tradycjonalistycznym bądź też jednostronnie rewolucyjnym²¹. W rzeczywistości Jezus po prostu szanował tradycję i był świadomy tego, że jej żywotność jest gwarantowana tylko na gruncie autentycznej interpretacji, dlatego też nie wahał się jej dokonywać, a tym samym zdecydowanie posunął ją do przodu za pośrednictwem proponowanych profetycznych innowacji.

Jezusowe głębokie poszanowanie tradycji wyraziło się w tym, że pozostawał z nią związany przede wszystkim odnośnie do tego, co stanowi jej absolutne i niepodważalne centrum, a mianowicie wierności Bogu²². Księga Apokalipsy powie o Jezusie, że jest On „świadkiem wiernym” (3, 14). Jezus chciał być pod każdym względem Synem posłusznym względem tego Ojca, o którym świadczy tradycja w swoich wielorakich przejawach. Jego posłuszeństwo nie było ani mechaniczne, ani ślepe; było w pełni wolne i dynamiczne, biorąc pod uwagę okoliczności, w których miało się wyrazić. Nie było ono niczym innym, jak definitywnym i tak ścisłym przyłgnięciem do prawdy przeciw wszelkiemu kłamstwu, że zapłacił za to życiem.

²¹ Por. M. Hengel, *War Jesus revolutionär?*, Stuttgart 1970.

²² Por. P. Beauchamp, *Accomplissement des écritures*, [w:] *Dictionnaire critique de théologie catholique*, red. J. Y. Lacoste, Paris 1998, s. 2–3.

W Ewangelii św. Jana Jezus, podsumowując swoje życie wobec czekającej go śmierci, mówi po prostu: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie” (18, 37)²³. Postawa Jezusa wobec Starego Testamentu w żadnym przypadku nie była postawą liberalną, jak chciał na przykład Ernst Käsemann²⁴, ale postawą tego, kto wiernie angażuje swoje życie aż do śmierci, by wypełnić Pismo z posłuszeństwa względem Ojca²⁵.

Nastawienie Jezusa zawiera ważne i aktualne w każdym czasie przesłanie eklezjalne. Chrześcijanin nie może stawiać w swoim życiu opartym na wierze ani na rewolucjonizm, ani na tradycjonalizm, ale ma – jak sam Jezus – nieustannie odnosić swoje życie do słowa Bożego, czytając je osobiście i twórczo jako otrzymane od Ojca, to znaczy przez pryzmat konkretnej i mającej podstawowy charakter relacji z Bogiem, oraz odnosząc je do sytuacji, w której żyje, starając się przeżyć ją jako element drogi prowadzącej ostatecznie do Boga. Mocna krytyka postawy faryzeuszy zaprezentowana przez Nauczyciela nie miała na celu dokonania liberalnej manipulacji przykazaniami, co do których oni wyraźnie przesadzali, ale dokonanie takiego wzmocnienia i uduchowienia ich wymagań, że właśnie same te wymagania brzmiały jak ostra krytyka pod ich adresem. Radykalizmu wymagań etycznych nie mierzy się ich szczegółowością, ale ich głębią duchową i zdolnością dokonywania przemiany serca²⁶. Zarówno więc wolność Jezusa, jak również Jego stałość i wierność wynikały z Jego osobistej świadomości

²³ Por. I. de la Potterie, *La vérité dans saint Jean*, t. 1: *Le Christ et la vérité. L'Esprit de la vérité*, Rome 1977, s. 100–116.

²⁴ Por. E. Käsemann, *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen 1968, s. 19–53.

²⁵ O znaczeniu posłuszeństwa Jezusa por. G. Marchesi, *L'obbedienza di Gesù al Padre, compimento dell'Alleanza*, „La Civiltà Cattolica” 134 (1983) t. 4, s. 558–572; tenże, *Forma e contenuto dell'obbedienza di Gesù*, „La Civiltà Cattolica” 135 (1984) t. 1, s. 359–374; I. de la Potterie, *Il mistero del cuore trafitto. Fondamenti biblici della spiritualità del Cuore di Gesù*, Bologna 1988, s. 71–78.

²⁶ Na temat radykalizmu ewangelicznego, zwłaszcza związanego z Kazaniem na górze, por. G. Lohfink, *Per chi vale il discorso della montagna? Contributi per un'etica cristiana*, Brescia 1990, s. 63–98.

bliskości Boga i Jego synowskiej relacji z Nim. Na tym gruncie Jezus dokonał więc wyraźnego uduchowienia litery Starego Testamentu, a tym samym najbardziej zdecydowanie odrzucił interpretacje typu liberalnego bądź oświeceniowego. Kluczem wierności tradycji i autentyczności wprowadzanych innowacji jest dla Jezusa stale pogłębiana osobista zażyłość z Bogiem. Na podstawie swojej najbardziej wewnętrznej relacji z Bogiem, zreinterpretował On tradycję, dokonał jej otwarcia w samym jej centrum oraz wyznaczył wierzącym w Niego drogę, którą mogą twórczo wejść w tradycję – twórczo – to znaczy czerpiąc z niej odpowiedzi na aktualne pytania, a więc czyniąc ją tradycją żywą.

W tym miejscu wskażemy jeszcze poniekąd całościowe znaczenie związku omawianego zagadnienia z eklezjologią. Widać je przede wszystkim w analogii między traktowaniem z rezerwą Izraela przez Jezusa i w perspektywie, w ramach której usytuował swój Kościół. Fakt, że Jezus zinterpretował tradycję w ukazany wcześniej sposób, oznacza w gruncie rzeczy, że używał On postawy przyjęcia i rozróżnienia, miłości i krytyki w stosunku do podmiotu tej tradycji, to znaczy w stosunku do narodu żydowskiego, jego dziejów i jego instytucji. Jezusowa wierność tradycji oraz zaproponowane innowacje w odniesieniu do niej wydobywają wyrażnie dwa zagadnienia. Z jednej strony ukazują one sposób, w jaki historyczny podmiot tradycji mógłby dokonać jej odnowienia, aby zarazem została ona zachowana od arbitralnych poczynąń rozumu pozbawionego pamięci, a z drugiej strony – by osiągnęła wypełnienie ta więź z Bogiem, która w Izraelu miała charakter tylko zaczątkowy²⁷.

Ponieważ Jezus nie zerwał więzi z Izraelem, to tym samym stwierdza On przynajmniej pośrednio, że tradycja zawsze zakłada wspólnotę, która będzie jej wiernie strzegła i odpowiedzialnie przekazywała jej treści. Tradycja domaga się pamiętającego podmiotu zbiorowego, który będzie gwarantował jej wewnętrzną jedność i spójne przekazywanie. Tym podmiotem tradycji i pamięci,

²⁷ Por. J. Ratzinger, *Słowo Boga. Pismo – urząd – tradycja*, tłum. W. Szymona, Kraków 2008, s. 41–67.

w nauczaniu Jezusa obecnym jeszcze w kluczu profetycznym, jest teraz Kościół. Poprzez jedność dziejów, którą tworzy przekazując objawienie Boże, Kościół rzeczywiście uczestniczy w *traditio Iesu*, która – bez tego podmiotu – nie istnieje jako rzeczywistość historyczna i twórcza w stosunku do dziejów²⁸. Bez tego podmiotu tradycja byłaby tylko czysto prywatnym wspomnieniem czegoś z przeszłości. Tym, co zbawia – dokonując włączenia do historycznej wspólnoty Jezusa, a więc również tworząc aktualną komunię z Nim – nie może być ani destrukcja podmiotu tradycji, ani jakieś zneutralizowanie tradycji przez historyczne zdystansowanie się w stosunku do niej²⁹. Istotne znaczenie posiada pogłębienie podmiotu tradycji w tym, co stanowi jej prawdziwe centrum, to znaczy w komunii z Bogiem i Ojcem Jezusa Chrystusa, która jest możliwa głównie dzięki wierze i modlitwie. Tak ujmowana tradycja pozwala dotknąć w żywy i bezpośredni sposób Tego, który jest sprawcą zarówno przeobstwienia, jak i humanizacji człowieka, oraz kluczem, ośrodkiem i celem dziejów, to znaczy Boga-człowieka, Jezusa Chrystusa.

2. MODLITWA JEZUSA

Ewangelie, przede wszystkim Ewangelia św. Łukasza, wszechstronnie poświadczają fakt, że to wszystko, czym Jezus był i co czynił, miało zakorzenienie w Jego najbardziej wewnętrznej rzeczywistości, czyli w dogłębnej komunii z Ojcem. Wyraża się ona w zewnętrznych przejawach, które pozwalają odkrywać tajemnicę „Jednorodzonego Syna”, który pochodzi od Ojca (por. J 1, 14). Szczególnym przejawem tej komunii Jezusa z Ojcem jest Jego modlitwa; przez nią Jego wieczny byt, więź z Ojcem i boskie działanie odzwierciedliły się w Jego ziemskim bycie i w Jego historycznym

²⁸ Por. C. Smuniewski, *Pamięć Kościoła*, [w:] *Dzieje diecezji tarnowskiej*, t. 1: *Instytucje i wydarzenia*, red. A. Gąsior, J. Królikowski, Tarnów 2012, s. 13–33.

²⁹ Por. L. A. Schökel, *El dinamismo de la tradición*, [w:] *La palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario temático a la Constitución „Dei Verbum” del Vaticano II sobre la Divina Revelación*, a cura di L. A. Schökel, A. M. Artoles, Bilbao 1991, s. 243–283.

działaniu³⁰. Modlitwa Jezusa „rodzi się z Jego Serca, tam gdzie żyje On w jedności z Ojcem i Duchem”³¹. Ponieważ modlitwa Jezusa obejmuje każde Jego działanie, stanowiąc jego wewnętrzną treść i źródło dynamizmu, dlatego też zachodzi potrzeba widzenia jej również w łączności z tajemnicą ukonstytuowania Kościoła. Ewangelie wielokrotnie wskazują na ścisły związek zachodzący między modlitwą Jezusa i Jego działaniami mającymi charakter eklezjotwórczy. Szczególnie widać ten fakt w Ewangelii św. Łukasza, która wyjątkowo wiele miejsca poświęca modlitwie Jezusa. Modlitwą Jezus poprzedził na przykład wybór Dwunastu (por. Łk 6, 12). Tego faktu nie można nie zauważyć, gdy interpretuje się teologicznie działanie Jezusa, w zagadnieniu tak kluczowym jak wybór Dwunastu, z którymi łączy zarówno pełnienie swojej misji, jak i troskę o zapewnienie jej ciągłości w perspektywie swojego odejścia.

Modlitwa obejmuje więc całe życie Jezusa, ukazując zarówno Jego tożsamość, jak i wyrażając specyfikę Jego misji zbawczej. Z tego powodu należy ją widzieć nie tylko jako praktykę pobożną, ale przede wszystkim jako osobowe i życiowe dzieło, które wyraża Jego najbardziej indywidualny rys, łącznie z Jego świadomością mesjańską w jej wielorakich znaczeniach, a także jako dzieło zbawcze³². Z tego powodu mają rację ci badacze, którzy w ostatnich dziesięcioleciach analizie tych wymiarów – osoby i życia Chrystusa – poświęcili bardzo dużo uwagi, idąc w tym zresztą za wielowiekową tradycją teologiczną, która zawsze koncentrowała się na modlitwie Jezusa w ramach refleksji nad misteriami Jego życia. Wielokrotnie też zwrócono już uwagę na eklezjalne odniesienia modlitwy Jezusa, mające kluczowe znaczenie dla rozumienia Kościoła oraz dla określenia najważniejszych sposobów aktualizacji Jego misji w świecie. Modlitwa Jezusa i lekcja eklezjalna, której udziela, każe tak teologicznie usytuować rozumienie Kościoła, by jawił się on pierwszorzędnie

³⁰ Por. G. Segalla, *La cristologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1985, s. 115–121.

³¹ I. de la Potterie, *Modlitwa Jezusa. Mesjasza – Sługi Bożego – Syna Bożego*, tłum. B. Piotrowska, Kraków 1996, s. 130.

³² Por. A. Vanhoye, *Gesù modello di preghiera*, Roma 2009.

jako wspólnota modlitwy, urzeczywistniająca przede wszystkim za jej pośrednictwem swoją obecność w świecie i na modlitwie opierającej każdą swoją aktywność w służbie Chrystusa.

W naszym wywodzie chodzi o takie ukazanie modlitwy Jezusa, by wydobyć jej wymiar eklezjotwórczy w takim znaczeniu, jakie staramy się proponować w niniejszym opracowaniu. Z tej racji zwrócimy więc szerszą uwagę na trzy zagadnienia, a mianowicie na modlitwę Jezusa w ogrodzie Oliwnym, będącą szczytowym przejawem Jego modlitwy, następnie na lekcję modlitwy, której udzielił swoim uczniom („Ojcze nasz”), a w końcu na jej jednoczący charakter, nabierający szczególnego znaczenia zarówno dla rozumienia jedności w Kościele, jak i dla eklezjalnego rozumienia tradycji. Inne problemy dotyczące modlitwy Jezusa, przy uwzględnieniu rozległości tego zagadnienia i jego podstawowych znaczeń, przeanalizujemy jeszcze w rozdziale następnym.

2.1. KOMUNIA Z OJCEM I IZRAELEM

Modlitwa Jezusa w ogrodzie Oliwnym – jak zostało już powiedziane – stanowi szczytowy, a zarazem najbardziej syntetyczny moment Jego modlitwy, dlatego w tym miejscu ograniczymy się do wyprowadzenia ze spojrzenia na nią zasadniczych wniosków teologicznych. Na ten fakt już wielokrotnie zwracano uwagę, choć najważniejszą i najbardziej wpływową interpretację teologiczną nadał jej św. Maksym Wyznawca w ramach prowadzonych sporów teologicznych, mających na celu obronę ortodoksji w okresie głębokich wstrząsów spowodowanych heretyckimi naciskami monoteletyzmu. Wyprowadzone wówczas wnioski zachowują wartość do dnia dzisiejszego i stanowią ważny punkt doktryny chrystologicznej przez to, że zapewniają dynamiczną interpretację ludzkiej woli Chrystusa, rzucając tym samym kluczowe światło na interpretacje zbawczego znaczenia woli człowieka, a z tej racji także jego wolności³³.

³³ Por. F. M. Léthel, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur*, Paris 1979. Por. także A. Feuillet, *L'agonie de Gethsémani. En-*

Modlitwa w Getsemani była niewątpliwie dla Jezusa chwilą wyrażającą Jego największą zażyłość z Ojcem. Św. Marek w swojej ewangelii (Mk 14, 36) przekazuje, że Jezus odwołał się w swojej rozmowie z Bogiem do pojęcia *Abba*, którym Jezus już wcześniej zwracał się do Ojca, pokazując w ten sposób, że łączy Go z Nim całkowicie szczególna relacja i bliskość³⁴. Dla Żydów było rzeczą obcą zwracanie się do Boga za pośrednictwem pojęcia należącego do języka związanego z relacjami rodzinnymi – w tym przypadku pojęcia *tato*. Joachim Jeremias, który wyjątkowo przeanalizował to zagadnienie, napisał na ten temat:

Nazwać Boga imieniem tak poufałym byłoby dla mentalności żydowskiej dowodem braku szacunku, a więc czymś nie do pomyślenia. Było to więc absolutne *novum*, niepowtarzalne i wyjątkowe, że Jezus poważał się na zwracanie się do Boga tak prosto, intymnie, bez strachu, jak dziecko do swego ojca. Dlatego też jest niewątpliwe, że słowo *Abba*, którym Jezus zwraca się do Boga, ukazuje najgłębszy sens Jego z Nim związku³⁵.

Zwrot, przy pomocy którego Jezus zwracał się do Boga, ukazuje również, że odpowiadające mu pojęcie syn wyraża adekwatnie głębię, specyfikę i sens Jego relacji z Ojcem. Bycie-w-relacji-z-Ojcem jawi się więc jako rzeczywistość ontologicznie konstytutywna osoby Jezusa. Gdy uwzględnimy dodatkowo inne pojęcia, które ewangelisci stosują dla określenia tej relacji, zwłaszcza św. Jana, dla którego wyjątkowe znaczenie posiadają takie określenia, jak: Słowo, Jednorodzony, posłany – dochodzimy do wniosku, że odzwierciedlają one nadzwyczajną świadomość Jezusa

quête exégétique et théologique suivie d'une étude du „Mystère de Jésus” de Pascal, Paris 1977; M. Pyc, *Modlitwa w Ogrójcu*, „Teologia Dogmatyczna” 8 (2013), s. 93–106.

³⁴ Podstawowe znaczenie nadal posiada studium Jeremiasa; por. J. Jeremias, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966. Por. tenże, *Abba*, [w:] *Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasiewicz, Kraków 1979, s. 316–331.

³⁵ J. Jeremias, *Abba*, [w:] *Biblia dzisiaj*, s. 324–325.

odnośnie do tego, iż nie mówił i nie działał od siebie samego, ale mówił i działał w mocy Tego, od którego pochodzi („Moja nauka nie jest moja, lecz tego, który Mnie posłał” [J 7, 16]). W ten sposób cała Jego osoba jawi się jako „posłanie”, czyli ruch i relacja. Jezus cały i we wszystkim, co czyni, jest więc reprezentantem Ojca wobec ludzi, który ma Go objawić³⁶. Można za Rudolfem Schnackenburgiem powiedzieć po prostu: „Chrystus Janowy nie jest nikim innym niż Objawicielem, ostatecznym i decydującym słowem Bożym skierowanym do ludzkości”³⁷. Pogłębiając dane zawarte w tradycji synoptycznej, czwarta ewangelia ukazuje więc z wyjątkową rozległością i mocą zażyłość Jezusa z Ojcem – Ich wzajemne posiadanie się³⁸ – jako prawdziwe źródło Jego bytu i Jego działania, a więc i Jego bycia darem dla ludzi.

Modlitwa Jezusa, w której historycznie wyrażała się wieczna relacja między Ojcem i Synem, może być więc potraktowana jako klucz interpretacyjny Jego osoby i Jego życia, a więc także Jego misji i dzieła urzeczywistnionego w dziejach zbawienia. Trzeba jednak zauważyć, że Jezus modlący się pozostaje w ścisłym związku z Izraelem, gdyż modli się w ramach narodu wybranego, przede wszystkim w ramach jego religijności, w którą został włączony na mocy tajemnicy wcielenia. Ten związek ma podwójny wymiar – Jezus pozostaje z Izraelem w związku podmiotowym, ponieważ modlił się tak, jak modlił się Izrael, oraz w związku obiektywnym, ponieważ modlił się dla dobra Izraela. Można więc powiedzieć, że w swojej modlitwie Jezus dokonał syntezy modlitwy żydowskiej i jej dopełnienia, a tym samym w Nim osiąga wypełnienie wszelka modlitwa.

Chociaż Jezus pozostawał w osobowej i najbardziej szczególnej relacji z Ojcem, nie ignorował On, ani nie traktował obojętnie

³⁶ Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, tłum. W. Szymona, t. 2/2, Kraków 2003, s. 143–244.

³⁷ R. Schnackenburg, *Offenbarung und Glaube im Johannesevangelium*, „Bibel und Leben” 7 (1966), s. 165.

³⁸ Por. G. Ferraro, *Mio–Tuo. Teologia del possesso reciproco del Padre e del Figlio nel Vangelo di Giovanni*, Città del Vaticano 1994.

kontekstu wiary narodu żydowskiego, w który włączył się na mocy tajemnicy wcielenia. Co więcej, przeżywał On swoją relację z Ojcem w wewnętrznej komunii z wiarą i tradycją ludu Starego Przymierza w taki sposób, że można powiedzieć, iż Jego stały dialog z Ojcem obejmował także rozmowę z Mojżeszem i Eliaszem (por. Mk 9, 4). Wydarzenie przemienienia na górze Tabor jest znaczącym potwierdzeniem tego faktu, który zasługuje na szersze dowartościowanie teologiczne. Podstawowym wyrazem łączności Jezusa z religijnością Izraela, nakładającym się wyraźnie na całe Jego życie, jest Jego udział w żydowskiej wspólnocie modlitwy³⁹. Dzięki niej Jezus należał w sposób oficjalny do dziejów Przymierza, a więc i do dziejów narodu żydowskiego jako podmiotu religijnego.

Jest jednak także prawdą, że w tym podwójnym dialogu – z Bogiem i z Izraelem – Jezus dokonywał przekroczenia litery Starego Testamentu i wydobył jej ducha, czyniąc w ten sposób Ojca definitywnie widzialnym i objawionym oraz pokazując, że Jego celem nie było zniszczenie tradycji Izraela, ale jej wypełnienie, a w ten sposób także jej utrwalenie. Jego dialog z Bogiem nie stanowił więc zagrożenia destrukcją ludu Bożego, ale dawał podstawy pod jego odnowę w ten sposób, że zburzenie muru litery Starego Testamentu, którego On dokonał, otworzyło narodom dostęp do ducha tradycji żydowskiej, której uniwersalizacja stanowi także jej najwyższe potwierdzenie. Jezus nie zerwał więc z tradycją religijną Izraela ani też nie zastąpił jej przez coś, co byłoby jej obce. Dlatego też uwzględnianie więzi z tradycją religijną Izraela jest ważnym aspektem życia kościelnego, jak i wszelkich autentycznych poszukiwań teologicznych.

Modlitwa Jezusa wprowadziła na nową drogę relacje człowieka z Bogiem i z bliźnim. Są to już – w Nim samym – relacje Ojca i dzieci, a więc relacje, w których jest możliwy do osiągnięcia szczególny stopień zażyłości człowieka z Bogiem. Te relacje stanowią teraz podstawę Kościoła oraz określają cel jego istnienia. Stały się

³⁹ Por. J. Dupont, *Jésus et la prière liturgique*, „La Maison de Dieu” 95 (1968) nr 3, s. 16–49; J. Guillet, *La foi de Jésus Christ*, Paris 1980, s. 81–95.

one możliwe, ponieważ dokonały dogłębnych przekształceń w obrazie Boga oraz wpłynęły na rozumienie relacji religijnej człowieka z Bogiem. Ich szczególna ranga i oddziaływanie wynikają z tego, że są one spójne ze strukturą uniwersalną rozumu ludzkiego i historycznego doświadczenia wszystkich narodów.

2.2. OJCZE NASZ – MODLITWA SYNÓW W SYNU

Jezus nie tylko sam się modlił, lecz także nauczył modlić się swoich uczniów: „Ojcze nasz” (por. Mt 6, 8–13; Łk 11, 1–4)⁴⁰. Również ten fakt posiada podstawowe znaczenie eklesjotwórcze. Jezusowa lekcja modlitwy nie jest pierwszorzędnie jakimś „wprowadzeniem” do praktyki modlitwy. Jak On w modlitwie ukazywał i wyrażał swoją komunę z Ojcem, tak również uczniowie zostali zaproszeni i uzdolnieni do wejścia – dzięki modlitwie – w komunę z Nim, a przez Niego z Ojcem. Celem, jaki Jezus wyznaczył modlitwie uczniów i do osiągnięcia którego ich skierował przez swoją lekcję modlitwy, jest zjednoczenie wszystkich tych, którzy – modląc się – stają się Jego braćmi. Być razem z Jezusem na podstawie uczestniczenia w Jego modlitwie stanowi prawdziwy ośrodek tego szerokiego zjawiska komunii wierzących, którą św. Paweł określił mianem Ciałem Chrystusa.

Fakt, że Jezus nauczył uczniów modlić się: „Ojcze nasz”, oprócz przypominania, że tylko On może mówić „Ojcze mój”, ukazuje

⁴⁰ Por. R. Schneider, *Das Vaterunser*, Kolmar 1941; H. van den Bussche, *Le „Notre Père”*, Bruxelles 1960; J. Carmignac, *Recherches sur le „Notre Père”*, Paris 1960; R. Guardini, *Gebet und Wahrheit. Meditationen über das Vaterunser*, Würzburg 1960; W. Marchel, *Abba, Père. La prière du Christ et des chrétiens*, Roma 1971; A. M. Carré, *Ojcze nasz. Modlitwa Chrystusa i chrześcijan*, Warszawa 1975; A. M. Carré, *Le Notre Père. Prière du Christ et prière des chrétiens*, Paris 1977; J. Drozd, *Ojcze nasz. Modlitwa Pańska według współczesnej egzegezy*, Katowice 1983; U. Vanni, *Il „Padre nostro”*, „La Civiltà Cattolica” 144 (1993) t. 3, s. 345–358 i 477–490; S. Sabugal, *Abba!... La oración del Señor*, Madrid 1985; B. Maggioni, *Padre nostro*, Milano 1995; M. Bednarz, *Ojcze nasz*, Tarnów 1999; I. Bertocco, J. Królikowski, *Mamy przystęp do Ojca*, Poznań 1999.

przede wszystkim, że ludzie, tylko we wspólnocie z tym my eklezyjalnym, które On ustanowił i umożliwił, i które sam ożywia swoją modlitwą, mają prawo zwracać się do Boga jako do Ojca. Ojciec zaś sprawia ich wzajemne i podstawowe odniesienie jeden do drugiego. To, że człowiek uznaje ojcostwo Boga i czyni je własnym, zakłada równocześnie rzeczywistą otwartość na więź braterstwa między tymi, którzy tak samo wierzą w Niego i są Jego synami. Innymi słowy, człowiek może zwracać się do Boga, posługując się zwrotem „Ojcze”, jeśli pozostaje w komunii z Synem i z innymi synami, to znaczy, jeśli utożsamia się z tym my eklezyjalnym, w którym miłość Ojca go stworzyła, dochodzi do niego i go zbawia.

Modlitwa jest podstawowym aktem religijnym – poświadcza to jednoznacznie każde spojrzenie na zjawisko religii⁴¹. W religii chrześcijańskiej nabiera ona jednak całkowicie specyficznego charakteru, właśnie przez to „nasz”, które towarzyszy wezwaniu „Ojcze”. W tym nierozzerwalnym złożeniu „Ojcze nasz” modlitwa chrześcijańska staje się powierzeniem własnego ja Ciału Chrystusa, a więc jest aktem miłości, która – jako miłość w Ciele Chrystusa i wraz z Jego Ciałem – koniecznie zna i wypełnia miłość w członkach tego Ciała. Modlitwa chrześcijańska jest w punkcie wyjścia aktem eklezyjalnym. Papież Benedykt XVI o tym aspekcie Modlitwy Pańskiej napisał znacząco:

To „nasz” jest słowem bardzo zobowiązującym: Wymaga od nas wyjścia z zamkniętego kręgu naszego „ja”. Wymaga od nas włączenia się we wspólnotę innych dzieci Bożych, usunięcia elementów egoistycznych i dzielących nas. Wymaga od nas zaakceptowania innych, otwarcia na nich uszu i serca. Wypowiadając słowo „nasz”, mówimy „tak” żywemu Kościołowi, w którym Pan chciał zgromadzić swą nową rodzinę. Tak więc *Ojcze nasz* jest modlitwą osobistą, a zarazem z gruntu kościelną. Mówiąc „Ojcze nasz”, modlimy się naszym własnym

⁴¹ Por. F. Heiler, *Das Gebet*, München 1925; C. Fabro, *La preghiera nel pensiero moderno*, Roma 1983.

sercem, jednocześnie jednak modlimy się razem ze społecznością całej rodziny Bożej, z żyjącymi i zmarłymi, z ludźmi wszystkich stanów, wszystkich kultur i wszystkich ras. Przekraczając wszelkie granice, modlitwa ta tworzy z nas jedną rodzinę⁴².

Jezusowe nauczanie ludzi modlitwy stanowi jeden z zasadniczych elementów Jego długiej wędrówki zmierzającej do ukonstytuowania Kościoła oraz nadania mu mocnego rysu relacyjnego⁴³. Lekcja dana przez Jezusa wskazuje pierwszorzędnie, że Kościół w swojej naturze jest przede wszystkim wspólnotą modlitwy, zarówno w wymiarze wertykalnym, jak i w wymiarze horyzontalnym. Podkreśla ona zarazem, że modlitwa stanowi najważniejszy środek, dzięki któremu wspólnota eklezjalna może i powinna stawać się sobą, a zatem także konsolidować się w swojej misji oraz odnawiać się wewnętrznie. Mamy tutaj do czynienia z wyraźnym przekazem na temat prymatu modlitwy w życiu Kościoła oraz w osobistym życiu każdego chrześcijanina, na którym powinna opierać się każda działalność kościelna i każde zaangażowanie wierzącego. Modlitwa jest po prostu warunkiem miłości⁴⁴.

Na tym poziomie widać, że wymiar eklezjalny życia chrześcijańskiego jawi się zarówno jako dar, jak i jako zadanie, oraz pozwala on zrozumieć, w jakim sensie można mówić o konieczności Kościoła do zbawienia. Chodzi o taką samą konieczność, w której nieodzowna do zbawienia jest po prostu miłość. Modlitwa Jezusa, w której ukazuje i wyraża On swoją dogłębną relację z Izraelem, oprócz relacji z Bogiem, odsyła do komunii, w której będą modlić się uczniowie i Kościół, określając stały wzór prawdziwego ducha wiary. Od czasów starożytnych stwierdza

⁴² J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 125.

⁴³ Por. J. Giblet, *La révélation de Dieu dans le Nouveau Testament*, [w:] *La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes*, red. J. Coppens, Gembloux 1976, s. 231–244.

⁴⁴ Por. H. U. von Balthasar, *Kim jest chrześcijanin?*, tłum. F. Wycisk, Paris 1971, s. 74–79.

się więc, że Modlitwa Pańska jest nie tylko wzorem modlitwy, lecz także całego życia chrześcijańskiego. Jak modlitwa Jezusa nie tylko ukazywała Jego relację wertykalną z Bogiem, lecz także relację horyzontalną z narodem żydowskim, tak samo modlitwa, której nauczył Jezus swoich uczniów, wyraża i kształtuje równocześnie relację z Bogiem Ojcem oraz relację z Jego dziećmi. Modlitwa chrześcijanina nie tylko wyraża i formuje osobistą relację z Bogiem, ale jest modlitwą, która już w samym punkcie wyjścia: *Ojcze nasz* obejmuje wszystkich braci w wierze, a także całą ludzkość.

Aby jednak modlitwa chrześcijańska mogła się urzeczywistniać w tym duchu, musi pozostawać w realnej i żywej komunii z Kościołem – być w nim poniekąd zanurzona – on bowiem jako jedyny posiada zasięg działania o wymiarze uniwersalnym. Nikt sam z siebie nie jest w stanie pozostawać w łączności z całą ludzkością – potrzeba do tego jakiegoś podmiotu o specjalnym zasięgu, a takim podmiotem może być tylko „Kościół na całej ziemi”⁴⁵.

2.3. JEDNOŚĆ WSPÓLNOTY JEZUSA W MODLITWIE I PRZEZ MODLITWĘ

W objawiającej Ojca działalności Jezusa widzimy, że była ona skierowana tylko do tych, którzy należeli do wspólnoty wiary zrodzonej z objawienia Bożego, a podtrzymywanej w ramach żywej tradycji religijnej. Na takiej samej zasadzie opiera się możliwość poznania Jezusa ze strony nowego ludu Bożego. Jej warunkiem jest przynależność do tego ludu i uczestniczenie w jego tradycji religijnej. Tak więc modlitwa Jezusa we wspólnocie z Izraelem w porządku poznania Boga i przekazywania tego poznania staje się wzorem, według którego także Kościół będzie znał Jezusa i kontynuował poznawanie Go, a w ten sposób nawiąże z Nim komunę. Modlitwa we wspólnocie eklezjalnej jest pierwszym sposobem

⁴⁵ *Mszal rzymski*, II modlitwa eucharystyczna.

poznania Boga i tego wszystkiego, co dotyczy życia we wspólnocie z Nim⁴⁶. Nawiązując do tego, co św. Tomasz z Akwinu mówi na temat wiary jako poznania, można powiedzieć, że modlitwa jest poznaniem, o ile w niej intelekt jest kształtowany przez przedmiot modlitwy i do niego kierowany⁴⁷.

Na potwierdzenie takiego stanowiska możemy przywołać wszystkie pisma Nowego Testamentu, w których widać wewnętrzną wzajemność między poznaniem Boga, tradycją i aktualną wspólnotą wiary i życia ochrzczonych. Ewangelia i listy św. Jana – na przykład – wyrażają tę wzajemność, odwołując się do formy językowej my eklezjalnego. Dlatego w zakończeniu Pierwszego Listu św. Jana trzy razy spotyka się formułę: „my wiemy – *novimus*” (por. 1 J 5, 14–21), która znajduje się także w jego ewangelii (por. J 3, 11), a która za każdym razem zawiera aluzję do Kościoła jako podmiotu poznania i wiary. W podobnym kluczu wielokrotnie wypowiada się św. Paweł, mówiąc o poznaniu Boga – zawsze ma ono odniesienie do wspólnoty wiary. Pośredniczenie wspólnoty wiary w osiągnięciu tego poznania jest warunkiem koniecznym, podobnie jak jest ono nieodzowne do tego, aby wiara mogła żyć, wyrażając się w czynach.

Narzędziem, które zostało dane podmiotowi eklezjalnemu, a w nim każdemu wierzącemu, aby posługiwać się nim celem trwania w wierze, zostało określone w Ewangelii jako „pamięć” (*anamnesis*). Tym pojęciem św. Jan określa więc między tradycją i poznaniem aktualnym oraz wyraża przekonanie, że postęp i zachowanie tożsamości Kościoła postępują równolegle. Dzięki my wiary pamięć eklezjalna może z pewnością trwać w tym, co dane przez Boga, a zatem także w tym, co obiektywne. W ten sposób zyskuje także pewność postępowania drogą zbawienia⁴⁸.

⁴⁶ Por. H. U. von Balthasar, *Modlitwa i kontemplacja*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1965, s. 64–76.

⁴⁷ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I q. 12 a. 13.

⁴⁸ Por. H. de Lubac, *Credo Ecclesiam*, [w:] *Sentire Ecclesiam. Das Bewusstsein der Kirche als Gestaltende Kraft der Frömmigkeit*, Hg. von J. Daniélou, H. Vorgrimler, Freiburg–Basel–Wien 1961, s. 13–16.

Na podstawie doświadczeń przedpaschalnych wspólnot chrześcijańskich, Nowy Testament potwierdza wobec wierzących każdego czasu i każdego miejsca, że dla nich tradycja kościelna, tak jak dla Jezusa tradycja żydowska, która oddziaływała na Jego modlitwę, jest tym transcendentnym podmiotem, w którego pamięci jest obecna przeszłość. Dlatego przechodząc przez czas w świetle nauczającego i przypominającego Ducha Świętego, który prowadzi do całej prawdy (por. J 16, 13; 14, 26), może być lepiej rozumiane i jaśniej widziane to, co jest już zawsze zachowywane w pamięci⁴⁹. Taki rozwój pamięci i jej postęp nigdy nie oznaczają dostępu do czegoś całkowicie nowego, ale są wydarzeniem, w którym pamięć staje się pamięcią siebie.

Jeśli potem uwzględnimy, że pierwszą i szczytową modlitwą w Kościele jest modlitwa eucharystyczna, w którą w czasie celebracji włączają się poszczególni wierzący, czyniąc ją swoją, i ponieważ ta modlitwa nie jest niczym innym, jak wyrażeniem wspomnienia Jezusa Chrystusa ze strony wierzących, aby On stał się obecny, to Kościół, który celebrowa Ciało Chrystusa, jawi się jako prawdziwy podmiot poznania Jezusa. Kluczowym elementem celebracji liturgicznej jest właśnie anamneza. W tym jedynym w swoim rodzaju wspomnieniu, w którym jest obecny i w którym żyje Chrystus – jak w Jego modlitwie byli obecni oraz żyli Ojciec i Izrael – przeszłość przekazuje własne treści teraźniejszości, tak że w biegu czasu nadal nieustannie wypełnia się jedyne wydarzenie zbawcze, jakie miało miejsce w dziejach⁵⁰.

W przypadku takiego sposobu rozumienia relacji między osobowym podmiotem wierzącym i podmiotem wierzącym eklezyjalnym mogłoby pojawić się oskarżenie o kolektywizm gnozeologiczny, zastosowany w odniesieniu do wiary i do teologii, w którym jednostka mogłaby zostać wyeliminowana przez całość. Uprowadzając takie

⁴⁹ Por. I. de la Potterie, *La vérité dans saint Jean*, t. 1, s. 422–466.

⁵⁰ Na temat teologii anamnezy i jej znaczenia zbawczego klasyczne znaczenie mają prace Odo Casela. Por. I. Oñatibia Audela, *La presencia de la obra redentora en el misterio del culto. Un estudio sobre la doctrina del misterio de Odo Casel*, Barcelona 2007.

zastrzeżenie, można stwierdzić, że zależność poznania religijnego, to znaczy poznania Jezusa i Ojca, od wspólnotowego wspominania ze strony Kościoła, nie czyni zbyt dużym rozum, ani nie kwestionuje osobistej odpowiedzialności człowieka, ale raczej domaga się rozumu i ciągłego rozwijania jego odpowiedzialności. Kościół nie zastępuje inteligencji pojedynczego wierzącego, ale raczej stanowi miejsce hermeneutyczne dla efektywnego rozumienia racjonalnego oraz prowadzi ja i ty do punktu, w którym realizuje się ta zgodność, która ukazuje możliwość i miejsce prawdziwego rozumienia. Rozumienie nigdy nie jest aktem wyizolowanego podmiotu – nawet w poznaniu naukowym – ani w swoim początku, ani w kolejnych aktualizacjach. Warto tutaj zwrócić uwagę na fakt, że ten sposób postępowania jest obecny w każdej religii – chrześcijaństwo nie jest tu wyjątkiem – a z chrześcijańskiego punktu widzenia znajduje wyjaśnienie w teologicznym pojęciu osoby, które zakłada wprost pojęcie relacji, nawet jeśli może być ona różnie rozumiana. Także pamięć wydarzenia chrystologicznego, którym żyje Kościół, z jednej strony karmi się faktem, że jest pogłębianą i ubogacaną przez doświadczenie modlącego się Kościoła, a z drugiej strony jest wciąż na nowo oczyszczana przez rozum krytyczny, bez którego chrześcijaństwo stałoby się wierzeniem nieaktualnym. Z tego samego powodu eklezjalność teologii nie oznacza jakichś ram myślenia o charakterze kolektywistycznym i ideologicznym, które wywierałyby nacisk na rozum, ale jest przestrzenią hermeneutyczną, której rozum nieodzownie potrzebuje, by móc działać jako taki. Kościół należy wewnętrznie do metody postępowania badawczego w teologii⁵¹.

3. ZAPOWIEDŹ NOWEGO KULTU

Biorąc pod uwagę dojrzałe życie i misję publiczną Jezusa, trzeba uwzględnić także kolejny element w Jego wędrówce założenia

⁵¹ Por. *Eklezjalny wymiar poznania teologicznego. Materiały z sympozjum wykładawców teologii fundamentalnej, Kraków, 3–5.04.2002*, red. T. Dzidek, Kraków 2003.

Kościoła, to znaczy Jego ludu. Jest nim świadectwo Ewangelii, według którego Nauczyciel – z jednej strony – uczestniczył w kulcie żydowskim w świątyni (por. Łk 2, 41–50; J 2, 14), ale również – z drugiej strony – przez niektóre proroctwa dotyczące jej zniszczenia (Mt 21, 12–17 par; J 2, 16n; por. Iz 56, 7; Jr 7, 11), przez modlitwę *Ojcze nasz* (por. Łk 11, 2n; Mt 6, 9–13) i przez Paschę, zapowiadał ustanowienie nowego kultu jako wyrażenia Nowego Przymierza (por. Mk 14, 24 i 1 Kor 11, 25) opartego na typach starotestamentowych, zarówno przymierza synajskiego (Wj 19, 5n; 24, 3–8), jak i cierpiącego Sługi Pańskiego zapowiedzianego przez proroka Izajasza (por. Iz 54, 1 – 55, 4). W optyce egzegezy typologicznej ten paralelizm oznacza, że jak Stare Przymierze polegało na relacji nawiązanej przez Boga z ludem i jak Sługa Pański cierpiał z powodu kary nie za własne grzechy, ale ponieważ brał na siebie grzechy całego ludu, do którego należał, mając na względzie jego wykup, tak również adresatem i odbiorcą Nowego Przymierza, zawieranego osobiście przez Jezusa Chrystusa, będzie nowy lud Boży.

Zapowiadając profetycznie zniszczenie świątyni i jej odbudowanie w ciągu trzech dni, Jezus chce więc powiedzieć – z jednej strony – że wraz z Nim wypełniło się Stare Przymierze, a z drugiej strony – że Jego chwalebne ciało stanie się miejscem nowego i wznioślejszego kultu. Kiedy aktualizował to proroctwo w czasie ostatniej Paschy, którą obchodził w Jerozolimie, Chrystus wprowadził do niej także elementy radykalnie innowacyjne w stosunku do tradycji, jak zobaczymy, przy omówieniu zagadnienia ostatniej wieczerzy.

Już w proroctwie jednak ciało Pana, to znaczy sługi-o w c y, zostało wskazane jako miejsce – lub jako świątynia – w którym zostanie zainaugurowany nowy kult i narodzi się nowy lud. Poruszając się autorytatywnie między ciągłością i jej brakiem, Jezus zapowiedział wyłonienie się nowej rzeczywistości wiernych, którzy zgromadzą się wokół ołtarza, którym jest On sam. On wszedł w miejsce, w którym Bóg był czczony w najwyższym stopniu, a jednak ani ta świątynia, ani jej Bóg nie zginęli. Przeciwnie, są już teraz bardziej niż kiedykolwiek obecni w osobie Jezusa Chrystusa.

4. PERSPEKTYWY

Z analizy różnych elementów relacji Jezusa z Izraelem oraz ich odniesień o charakterze uniwersalnym, a tym samym normatywnych, można wyprowadzić wniosek, że w rzeczywistości Jezus nie potrzebował „zakładać” ludu Bożego, jakby chodziło o stworzenie *ex nihilo*, ponieważ w rzeczywistości był on już „cudownie przygotowany”⁵². Stwierdzenie czegoś przeciwnego byłoby wprowadzaniem jakiegoś dualizmu w działanie zbawcze Boga, a tym samym rozbijaniem jedności dziejów zbawienia. Poprawnie postawione pytanie dotyczące starego ludu Bożego powinno dotyczyć tego, czy Jezus chciał go wyeliminować, czy chciał go odnowić. Na postawione tak pytanie odpowiedź jest jasna. Jego zadanie polegało raczej na dążeniu do pogłębienia i poszerzenia w swojej osobie więzi Izraela z Bogiem, zakomunikowania ludowi Starego Przymierza nowej relacji z Bogiem, i tylko w ten sposób na odnowieniu go, czyniąc go równocześnie otwartym na przyjęcie całej ludzkości.

Jezus ograniczył się do uczynienia nowym starego ludu Bożego w dwóch ściśle powiązanych momentach, to znaczy przez utożsamienie siebie z Izraelem, i przez wprowadzenie tych, którzy uwierzyli w Niego – za których On modlił się i którzy modlili się z Nim – do tej komunii, która łączy Go zażyłe z Ojcem, czyniąc ich swoim Ciałem. Zostaje zagwarantowany zarówno transcendentny, jak i immanentny wymiar tej rzeczywistości ludu, który tworzy Jezus. Równocześnie Jezus dokonał także uniwersalizacji nowej relacji Izraela z Bogiem, przez co wyraził – w stosunku do wiary swojego ludu, z którym był wewnętrznie powiązany – najwyższy stopień ciągłości, dokonując zarazem najdalej idącej innowacji. Przez swoje przepowiadanie i całą swoją osobę Jezus wszedł w istniejący już podmiot tradycji, w lud Boży, w Izraela, a w ten sposób umożliwił temu podmiotowi udział w swoim najgłębszym bycie, czyli w swoim wewnętrznym dialogu z Ojcem, to

⁵² II Sobór Watykański, konst. *Lumen gentium*, 2: *Mirabiliter praeparata*.

znaczy w swojej synowskiej modlitwie. Najgłębszym i najważniejszym elementem tego procesu wprowadzania do udziału w swoim bycie jest Jezusowa lekcja modlitwy, w czasie której nauczył swoich uczniów mówić: „Ojcze nasz”.

Należy ponadto zauważyć, że w kontekście relacji między Jezusem, tradycją, modlitwą i kultem, osiąga szczytowy moment stwierdzenie zachodzenia ciągłości między Izraelem i Kościołem, między Starym i Nowym Przymierzem. Nie oznacza to wniesienia judaizmu do Kościoła, ale raczej stwierdzenie, że judaizm odnowił się oraz osiągnął swoją pełnię dzięki Jezusowi Chrystusowi. Co więcej, z modlitwy Jezusa wyrastała odwaga odnowy, która doszła aż do męczeństwa. Z tego powodu już w tym miejscu trzeba mówić także o braku ciągłości między Kościołem i Izraelem. Dwa momenty muszą tutaj pozostać równocześnie obecne: relacji między Izraelem i Kościołem brakuje ciągłości, gdy patrzy się na literę Starego i Nowego Testamentu, podczas gdy jedność zostaje zachowana, gdy patrzy się na ducha dwóch Testamentów. Orędzie Jezusa nie mogłoby się bowiem wyłonić, rozwinąć i być przekazywane poza wymiarem czasowo-przestrzennym, w którym rozwijały się dzieje i rzeczywistość Izraela. Musiało ono usytuować się na jednej linii dziejów zbawienia.

Modlitwa, którą Jezus praktykował osobiście i której nauczył swoich uczniów, wytworzyła jednak kontekst antropologiczno-kulturowy, w ramach którego mógł wyłonić się odnowiony lud Boży mający stać się podmiotem nowej wiary, bez spychania na margines Izraela. Co więcej, uwzględniając go i przyjmując w siebie, by dzielić jednego Ducha, Jezus ustanowił nowy lud, nadając po prostu już temu istniejącemu nową relację z Bogiem, wypełniając przez to literę Starego Testamentu przez włączenie w niego także pogan (por. Mk 7, 24–30) oraz czyniąc go podmiotem w ramach wizji o nośności uniwersalnej. Znajduje to uzasadnienie także w innych elementach, które jeszcze uwzględnimy w kolejnych rozdziałach naszych poszukiwań.

Znaczenie modlitwy Jezusa w odniesieniu do założenia Kościoła polega więc przede wszystkim na tym, że dzięki niej Jezus objawił swoją komuniję zarówno z Ojcem, jak i ze swoim lu-

dem, wprowadzając w nią swoich wiernych i wspólnotę, którą oni w Nim tworzą. Posiada ona zatem kluczową rolę w życiu Kościoła jako podstawowy element dynamicznego rozumienia jego jedności. Ta wartość polega następnie na tym, że ucząc uczniów modlić się, w nauczanej ich modlitwie dał im do dyspozycji podstawowe narzędzie trwałej komunii z Bogiem i między sobą. W końcu polega ona także na fakcie, że w modlitwie Jezusa i uczniów jest obecne napięcie w kierunku odnowy całej ludzkości przez synowską relację z Bogiem. Z punktu widzenia natury Kościoła oznacza to, że będzie on po prostu i przede wszystkim wspólnotą wiary i modlitwy. Tylko przez śmierć Jezusa, którą On sam zinterpretuje na podstawie modlitwy Starego Testamentu, wypełni się ruch, który tutaj dopiero się zaczął. Modlitwa będzie więc duszą Kościoła.

ROZDZIAŁ III

Przepowiadanie Jezusa o Bogu Ojcu

W poprzednim rozdziale zwróciliśmy uwagę na osobistą więź Jezusa z Ojcem urzeczywistnianą w ramach żydowskiej tradycji religijnej, a także na elementy tej więzi przekazywane Jego uczniom, pozostającym we wspólnocie z Nim i mającym być także „kontynuatorami” tej więzi we wspólnocie eklezjalnej, opartej na modlitwie. Zostało również pokazane, że ta więź ma kluczowe znaczenie dla zrozumienia tego, kim jest Jezus, i tego, co chce przekazać swoim uczniom. Jezusowa więź z Ojcem nie wyчерpuje się jednak w wewnętrznej zażyłości z Nim, ale ma ona bardzo wyraźne przedłużenie w misji publicznej Jezusa, której zasadniczy element stanowi przepowiadanie. Jezus, pełniąc swoje posłanie, wyraża w nim to, kim jest; Jego misja nauczania jest zatem widzialną manifestacją Jego tożsamości, opartej na więzi z Ojcem.

Już nawet ogólna lektura Ewangelii pozwala stwierdzić wielowątkowość nauczania Jezusa, ale głębsze wejście w nią umożliwia także wskazanie, że to nauczanie posiada niewątpliwe centrum, którym jest temat Boga. Jezus naucza po prostu o Bogu. Jest to oczywiście ten sam Bóg, którego znał Izrael i którego czcił

w swojej modlitwie – Bóg Izraela jest Bogiem Jezusa⁵³. W tym sensie swoim przepowiadaniem Jezus dokonał kluczowego potwierdzenia teo-logii Starego Przymierza, czyli najogólniej mówiąc – zawartego w niej nauczania o Bogu, ale nie ulega wątpliwości, że dokonał także jej poszerzenia tematycznego i znacznego pogłębienia w ramach konkretnych rysów obrazu Boga, który wyłania się ze Starego Przymierza. Można powiedzieć, że nauczanie Jezusa jest po prostu teocentryczne, w ogólnym znaczeniu tego słowa, co posiada znaczącą wymowę i powinno stanowić przedmiot szerszych interpretacji teologicznych, a także źródło inspiracji dla teologa każdego czasu.

Zwrócenie uwagi na teo-logię Jezusa, czyli Jego nauczanie o Bogu, jawi się jako zagadnienie bardzo znaczące, ponieważ to właśnie zaprezentowany przez Jezusa na nowo i z uwzględnieniem nowych rysów obraz Boga decyduje o kształcie, jaki przyjmują potem poszczególne zagadnienia stanowiące przedmiot nauczania Jezusa, przede wszystkim dotyczące obrazu człowieka i jego zbawienia. Obraz Boga przekazany przez Jezusa, na co nie zwraca się bezpośredniej i wystarczającej uwagi, ma w związku z tym także konkretne odniesienie eklezjologiczne, nadając określoną formę wewnętrzną Kościołowi oraz wpływając na kształt misji zbawczej, którą pełni on w dziejach. Wprawdzie już wielokrotnie zwracano uwagę na to zagadnienie w ramach poszukiwań teologicznych, ale nie znajduje ono jeszcze wystarczającej recepcji w eklezjologii. Nauczanie II Soboru Watykańskiego zawarte w konstytucji *Lumen gentium* oraz w dekrecie o działalności misyjnej *Ad gentes*, które wychodzą w swoim wykładzie od zarysowania obrazu Boga i od wskazania na Jego kluczowe rysy, mające liczne odniesienia eklezjalne, stanowi niewątpliwie ważne wskazanie o charakterze metodologicznym, które powinno znaleźć szersze zastosowanie w ekle-

⁵³ Jeśli chodzi o relacje między staro- i nowotestamentowym obrazem Boga wiele ważnych treści biblijnych i teologicznych można znaleźć w: B. de Margerie, *Les perfections du Dieu de Jésus Christ*, Paris 1981; H. Caselles, *Le Messie de la Bible. Christologie de l'Ancien Testament*, Paris 1978; tenże, *La Bible et son Dieu*, Paris 1989.

zjologii⁵⁴. Jeśli chce się pogłębić eklezjologię, to musi się ją widzieć w bezpośrednim związku z kluczowymi zagadnieniami teologicznymi mającymi bezpośredni związek z tajemnicą Boga.

W tym miejscu chcemy zwrócić uwagę tylko na niektóre elementy nowotestamentowego obrazu Boga, które mają bardziej bezpośrednie odniesienie do ukonstytuowania Kościoła przez Jezusa Chrystusa. Chodzić nam więc będzie przede wszystkim o wskazanie na nowotestamentowe odniesienie przez Jezusa do Boga przymiotów Ojca, Stwórcy i Zbawiciela oraz o wydobycie pełniejszego znaczenia tytułu Syn Boży, który w sposób bardzo wyraźny został odniesiony do Jezusa, a także o wyprowadzenie z niego konsekwencji antropologicznych i eklezjalnych. Zwrócimy także uwagę na znaczenie eklezjalne formuły: „Ja jestem”, którą Jezus wielokrotnie stosuje do siebie w Ewangelii św. Jana. Pozostając w związku ze starotestamentowym objawieniem imienia Boga, z którego narodził się stary lud Boży, ta formuła powinna skłaniać do refleksji nad jej znaczeniem eklezjalnym.

1. BÓG JAKO OJCIEC, STWÓRCA I ZBAWICIEL

Bóg jest dla Jezusa Ojcem, a Jezus jest dla Niego Synem. Z tej racji hymn liturgiczny *Gloria in excelsis* zwraca się do Jezusa jako „Syna Ojca”, dokonując niejako syntetycznego ujęcia więzi Jezusa z Ojcem. Pojęcia ojcostwa i synostwa, jakie wyłaniają się z Pisma Świętego, są kluczową drogą dostępu do antropologii nowotestamentowej, z której potem przechodzi się do eklezjologii⁵⁵. Chodzi o dziedziny rzeczywiście teologiczne, ponieważ pierwszym źródłem ich rozumienia jest objawiony obraz Boga. Ojciec i Syn

⁵⁴ Por. B. de Margerie, *Cristo, vida del mundo. El corazón del Cordero de Dios*, Madrid 1974, s. 182–203; J. Galot, *Il Cristo rivelatore, fondatore della Chiesa, principio di vita ecclesiale*, [w:] *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962–1987)*, a cura di R. Latourelle, t. 1, Assisi 1988, s. 343–360; R. Moretti, *Lo Spirito Santo e la Chiesa nell'insegnamento del Vaticano II*, Roma 1981.

⁵⁵ Por. C. Spicq, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, Paris 1961, s. 101–108.

różnią się między sobą jako osoby, a jednak stanowią Oni jedno w Trzecim, w którym dają się sobie wzajemnie w darze miłości, czyli w Duchu Świętym. Miłość Ojca i Syna jest płodna i Ich przekracza, wyrażając się na sposób osobowy w Duchu miłości, życia i prawdy⁵⁶.

Można powiedzieć jeszcze więcej. Jeśli nie byłoby Trójcy Świętej, Bóg nie mógłby być relacją, komunią, miłością, gdyż Jego jedność byłaby czymś niejako z zewnątrz dodanym do Jego osoby. Jeśli natomiast Bóg jest Trójcą, On jest już bezpośrednio tą miłością, która może odnawiać ludzkość, a więc nie czyni On nic różnego od tego, czym jest. W konsekwencji, jak bycie – miłością Boga – a przez to także Jego jedność – nie tyle zależy od równości natury, co od relacji osób, tak bycie – zbawionym człowiekiem może zależeć tylko od relacji z Bogiem mającej swój fundament – dzięki Duchowi Świętemu – w relacji, która trwa między Ojcem i Synem także po wcieleniu. Właśnie z tej racji relacja zbawcza, będąc relacją z Bogiem, zakłada równocześnie relację każdego chrześcijanina ze swoimi braćmi. Z tego powodu w chrześcijańskim rozumieniu zbawienia tak wielkie znaczenie posiada jego wymiar wspólnotowy, a zatem eklezjalny. Konstytucja soborowa *Lumen gentium* stwierdza ten fakt, podkreślając, że Bóg zbawia ludzi we wspólnocie, a najbardziej konkretnym wyrazem tego faktu jest po prostu Kościół: „Podobało się jednak Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wyłączeniem wszelkich wzajemnych powiązań, lecz ustanowić ich jako lud, który uznałby Go w prawdzie i Jemu święcie służył” (nr 9).

Przedstawione skrótowno zagadnienie ma związek zarówno z poziomem stworzenia (*analogia entis*), jak i z poziomem objawienia (*analogia fidei*). W odniesieniu do stworzenia, czerpiąc oczywiście z treści starotestamentowych, które są otwarte na pogłębienie w perspektywie soteriologicznej⁵⁷, tajemnica Trójcy Świętej prowadzi do

⁵⁶ Por. J. Galot, *L'Esprit Saint, Personne de communion*, Saint-Maur 1997, s. 175–208.

⁵⁷ Por. S. Gahler, *Gott der Schöpfung – Gott des Heils. Untersuchungen zum ontologischen Psalm 33*, Frankfurt am Main 1998.

interpretowania go w kluczu miłości jako *creatio ex amore*⁵⁸, a także do usytuowania go w perspektywie trynitarnej, dzięki której jawi się ono jako łaskawy dar udzielony człowiekowi, czy też jako pierwsze „wyznanie miłości” Boga względem człowieka⁵⁹. Jeśli zaś chodzi o objawienie, to tajemnica Trójcy Świętej zwraca oczywiście uwagę na potrzebę widzenia go podobnie w perspektywie trynitarnej, dzięki której jawi się ono jako wielorakie udzielanie się Boga człowiekowi, którego wypełnieniem jest jego zbawienie rozumiane jako osiągnięcie posiadania Boga udzielającego się historycznie⁶⁰.

Objawienie Trójcy Świętej rzuca więc całkowicie nowe światło na tajemnicę bytu i zdolności działania, które dane człowiekowi, ukierunkowują jego rozumienie siebie i świata, a tym samym wyznaczają nowe zasady jego postępowania w świecie. To rozumienie bytu i ta nowa perspektywa działania są tak bardzo ważne, ponieważ mają one kluczowe znaczenie dla chrześcijańskiego rozumienia zbawienia⁶¹.

W tym kontekście chcemy zwrócić uwagę na ważniejsze wnioski, które wynikają z Jezusowego nauczania na temat Boga jako Ojca, które wyraźnie zajmuje pierwszorzędne miejsce w Ewangelii. Znaczenie tych wniosków wynika z tego, że mają one bardzo podstawowe odniesienia antropologiczne i eklezjalne.

Poznanie, że Bóg jest Ojcem, oznacza więc przede wszystkim, że człowiek nie pochodzi z przypadku, nie jest wynikiem jakiejś walki o byt, ale jest owocem stwórczej miłości Boga, a to z kolei oznacza, że zachodzi ścisła więź i życzliwa bliskość między Bogiem i Jego stworzeniem. Gerhard Schneider w swoim wnikliwym studium zagadnienia ojcostwa Boga w nauczaniu Jezusa stwierdził bardzo wymownie: „Jeśli Jezus mówi o Bogu jako o «Ojcu», to zamierza

⁵⁸ Por. II Sobór Watykański, konst. *Gaudium et spes*, 19. Por. A. Arteaga Manieu, *Creatio ex amore. Hacia una consideración teológica del misterio de la creación en el Concilio Vaticano II*, Santiago 1995.

⁵⁹ Por. J. Corbon, *L'expérience chrétienne dans le Bible*, Paris 1963, s. 29–45.

⁶⁰ Por. G. O'Collins, *Il ricupero della teologia fondamentale. I tre stili della teologia contemporanea*, Città del Vaticano 1996, s. 154–168.

⁶¹ Por. J. Królikowski, *Credo. Przedmiotowe wymiary aktu wiary*, Tarnów 2002, s. 191–241.

podkreślić aktualną bliskość Boga w stosunku do siebie i do ludzi, a także niedościgłą życzliwą naturę Boga⁶². Starotestamentowe podkreślanie, że Bóg działa w dziejach narodu wybranego i w dziejach poszczególnych ludzi, w Nowym Testamencie nabrało osobowego znaczenia i wyraża się właściwie w ojcostwie Boga.

Stwórcza miłość Boga zawiera w sobie także archetyp tego, co oznacza być ojcem, matką czy synem na ziemi. Transcendentne ojcostwo, ale aktualnie bliskie w swoim oddziaływaniu, posiada także w najwyższym stopniu charakter wzorczy, określając odgórnie rzeczywistości doczesne. Tak jak w ujęciu biblijnym – źródło bytu jest zarazem miarą jego wypełnienia, które jest przed nim łaskawie otwarte i do którego ma dążyć. Wezwanie Boże z Księgi Kapłańskiej jest tego wzniosłym przykładem: „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz” (Kpł 19, 2).

Posiadanie wspólnego Ojca oznacza ponadto, że ludzie mogą i powinni uznać się w Nim za braci i zachowywać się jak bracia, kierując się w swoim postępowaniu etosem braterskim⁶³. Opis zabójstwa Abła przez Kaina i kara, która na niego spada, jawi się jako archetypiczne napomnienie skierowane do każdego człowieka, a zarazem w jego ogólnym przesłaniu zawarte jest wskazanie konieczności odwrotnego ukierunkowania ludzkich wyborów w stosunku do bliźniego⁶⁴. Z relacji między Bogiem Ojcem i Bogiem Synem wyłaniają się zatem ojcostwo i synostwo zdolne do naprawienia i nowego ukierunkowania zniszczonych relacji międzyludzkich, ponieważ Bóg jest miłością jako wieczna Trójca. Powołaniem nowego człowieka, odnowionego w jego byciu obrazem Boga, jest więc oparcie się na tej trynitarnej miłości i uczynienie z niej zasady swojego życia⁶⁵.

Bycie chrześcijaninem polega zatem przede wszystkim na uczestniczeniu w relacji Jezusa z Ojcem, na akceptacji Jego sposobu życia

⁶² G. Schneider, *Questioni neotestamentarie*, Brescia 1975, s. 58.

⁶³ Por. T. Herrmann, *Miłość braterska*, [w:] *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992, s. 253–260.

⁶⁴ Por. Jan Paweł II, enc. *Evangelium vitae*, 7–10.

⁶⁵ Por. C. Spicq, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, Paris 1961, s. 179–213.

w dialogu z Ojcem i podobnie jak Jego Syn, to znaczy w jedności Ducha. Dzięki Jezusowi – przez łaskę – Jego Ojciec staje się także naszym Ojcem. Komunia człowieka z Bogiem staje się i pozostaje dla każdego podstawą zbawienia. Ta komunია – uniwersalna niejako z definicji – obejmuje wszystkich ludzi, tworząc z nich jeden duchowy organizm. Z tej racji w tradycji chrześcijańskiej tak wielkie znaczenie posiada doktryna mówiąca o jedności rodzaju ludzkiego ustanowionej w Jezusie Chrystusie, a urzeczywistnianej w Kościele⁶⁶.

W ramach integralności prowadzonego tutaj wywodu trzeba uwzględnić, że w przepowiadaniu Jezusa jest obecna również wizja Boga jako Stwórcy (por. Mt 25, 34; Łk 11, 50)⁶⁷. W Starym Testamencie Bóg został stopniowo uznany przez Izraela za Stwórcę. Stało się to na gruncie długiego procesu refleksji nad przeżytymi doświadczeniami historycznymi, zwłaszcza w kontekście wygnania. W tajemnicy stworzenia Izrael znalazł miarę wielkości i mocy Boga, ale dotknął także samego źródła zarówno swojego bycia synem, jak i bycia wspólnotą braterską. W stworzenie są bowiem wpisane wymiary cielesności i duchowości, wolności i odpowiedzialności, osobowości i wspólnotowości. Te wymiary z kolei określają, co to znaczy, że człowiek został stworzony „na obraz i podobieństwo Boże” (Rdz 1, 27) oraz jako taki ma się urzeczywistnić w swoim działaniu. Objawienie jest łaskawym wsparciem okazywanym przez Boga człowiekowi, aby odkrył tajemnicę swojego bytu jako stworzenia, gdyż zagadnienie stworzenia pozostaje pierwszym światłem oświecającym kondycję człowieka i jego drogę życia⁶⁸.

⁶⁶ Por. J. Ratzinger, *Jedność narodów. Wizja ojców Kościoła*, [w:] tegoż, *Opera omnia*, t. 1, Lublin 2014, s. 519–567.

⁶⁷ Na temat teologii stworzenia w Nowym Testamencie por. K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 1: *Stworzenie. Świat – czas – człowiek*, tłum. M. L. Dylewski, Kraków 1984, s. 31–97; *Creazione e salvezza nella Bibbia. Atti dell'XI Convegno internazionale della Facoltà di teologia, Roma, 8–9 marzo 2007*, a cura di M. V. Fabbri, M. A. Tábet, Roma 2009.

⁶⁸ Por. J. Królikowski, *Tajemnica stworzenia i ludzkie pytanie o sens*, [w:] *Bóg Stwórcą*, red. A. Paciorek, G. M. Baran, J. Królikowski, P. Łabuda, A. Tronina, Tarnów 2014, s. 349–361 (*Scripturae Lumen. Biblia i jej oddziaływanie*, 6).

W zamysł Boży wpisany w stworzenie wszedł jednak grzech, który zburzył porządek w ludzkich relacjach z Bogiem, z bliźnim i ze światem. Problem grzechu został przez Stary Testament związany pierwszorzędnie z całą ludzkością, chociaż tylko Izrael uznał go za taki⁶⁹. Izrael wiedział bowiem, że w kontekście powszechności grzechu Bóg podjął zyczliwie plan pojednania, który ma dojść aż do odkupienia. Tajemnica pojednania, w aktualnej kondycji człowieka, stanowi niezastąpione dopełnienie światła rzucanego na nią przez tajemnicę stworzenia. Bóg urzeczywistniał to swoje łaskawe oświecenie dawane człowiekowi stopniowo, od Abrahama aż do Jezusa. Dzieje – zarówno przed, jak i po Chrystusie – zbiegają się całkowicie w Nim, tak że zbawienie będzie ostatecznie polegać na staniu się Ciałem Chrystusa. On jest – jeśli nie chronologicznym końcem czasu – to na pewno jego pełnią, czyniąc ludzi jej bezpośrednimi uczestnikami⁷⁰.

Jezus przepowiadał Boga także jako wieczne zbawienie swojego ludu. W Nim, nowym Abrahamie, Bóg obiecał człowiekowi nową przyszłość. Bóg, którego wyznaje tradycja żydowska, jest wyraźnie Bogiem wiecznym. Można powiedzieć, że w świetle Starego Testamentu: „Kto zna Boga, zna także przyszłość Boga”⁷¹, przy czym ta przyszłość nie ogranicza się tylko do przyszłości ziemskiej, ale ją przekracza w trwałym życiu samego Boga w Jego królestwie. *Credo* chrześcijańskie idzie w uznaniu tego przymiotu Bożego o wiele dalej, czyniąc z niego właściwy manifest swojej wiary i inspirację dla swoich doświadczeń religijnych, podkreślając wyraźną różnicę między tym światem, który jest przygodny i przemijalny, a światem boskim, który jest wieczny, czyli trwa niezmiennie i nieporuszenie. Ponadto Bóg jako wieczny nie jest Bogiem tanie-

⁶⁹ Por. P. Grelot, *Riflessioni sul problema del peccato originale*, Brescia 1994, s. 31–65.

⁷⁰ Por. H. U. von Balthasar, *Teologia dziejów*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1996, s. 53–75. Przegląd stanowisk dotyczących tego zagadnienia por. C. S. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987.

⁷¹ W. Eichrodt, *Teologia dell'Antico Testamento*, t. 1: *Dio e il popolo*, Brescia 1979, s. 506.

go pocieszenia, łagodzącym doświadczane przez człowieka braki egzystencjalne i bagatelizującym jakość moralną postępowania jednostki w świecie. Wieczny Bóg, otwierający przed człowiekiem perspektywę wiecznego przeznaczenia i życia, jak nic innego nadaje powagę każdemu ludzkiemu czynowi, co wyraźnie podkreśla katolicka teologia moralna.

Życie człowieka w wierze jest więc autentyczne, spójne i prawdziwe tylko wtedy, gdy obejmuje integralnie także wieczność, na którą trzeba osobiście zasłużyć, a nadzieja podpowiada, że jest to możliwe⁷². Tak rozumiana perspektywa wieczności nadaje ziemskiemu życiu nowe wymiary: otwiera pierwszorzędnie drogę nadziei, ale także wskazuje na potrzebę poważnego traktowania życia w „tym świecie”, opartego na pogłębianiu osobistej odpowiedzialności i trosce wobec posiadanego daru wolności. Człowiek nieustannie musi dojrzewać w swojej świadomości do tego, że może przegrać „próbę wolności”, jak przegrał ją pierwszy człowiek w Raju⁷³. Świadomość otwartej przed nim przyszłości daje człowiekowi konieczną siłę do sięgania poza siebie oraz budzi ufność w stosunku do trudnej teraźniejszości. Siła wierzących zebranych w lud Boży wynika z wiedzy czerpanej oczywiście z dziejów zbawienia, że posiada się oparcie – dzięki miłości trynitarnej, która chciała zarówno wcielenia Słowa będącego zarówno początkiem nowego stworzenia, jak i odrzucenia grzechu – w fundamentalnej dobroci i solidności boskiego dzieła stworzenia wyznaczającego początek wszystkiego, oraz w dynamizmie zmartwychwstania Chrystusa będącego najwyższą gwarancją sensu i pozytywnego wypełnienia całych dziejów ludzkich. Św. Ambroży mógł więc wołać: „Resurrexit in eo mundus, resurrexit in eo coelum, resurrexit in eo terra. Erit enim coelum novum et terra nova”⁷⁴.

⁷² O znaczeniu wieczności w życiu chrześcijańskim i jej wpływie na podstawowe rzeczywistości teologalne i egzystencjalne por. F. Giardini, *Il desiderio del Paradiso nella vita cristiana*, Roma 2003.

⁷³ Por. J. D. Barthélemy, *Dio e sua immagine*, Milano 1975, s. 53–66.

⁷⁴ Ambroży, *De fide resurrectionis*: PL 16, 1404.

2. JEZUS – SYN BOGA IZRAELA

W swoim nauczaniu Jezus wyraźnie poszerzył poznanie Boga, które było dostępne dzięki Staremu Testamentowi. Nowy Testament przekazuje więc nowy obraz Boga, który posiada wyraźnie odrębne rysy niż w Starym Testamencie, chociaż pozostają one w stosunku do siebie w dobrze zarysowanej ciągłości i wzajemnie się dopełniają. Niewątpliwą nowością objawiającego nauczania Jezusa pozostaje ukazanie Boga jako Ojca, które wyznaczyło zupełnie nowe perspektywy wierze chrześcijańskiej oraz chrześcijańskiemu doświadczeniu religijnemu, zyskując bogate odzwierciedlenia egzystencjalne oraz zastosowania teologiczne. Objawiając Boga jako Ojca, Jezus objawił także siebie jako Syna. Jest to poniekąd drugi biegun Jego nauczania na temat Boga, który znajduje wiele zastosowań i odzwierciedla się w wielu dziedzinach doświadczenia chrześcijańskiego. Na Jezusowe bycie Synem Ojca spojrzemy w trzech odsłonach, które pozwalają na jego syntetyczne ujęcie, a zwłaszcza na wyprowadzenie pewnych wniosków o charakterze eklezjologicznym.

2.1. SYN CZŁOWIECZY

Ponieważ zagadnieniem Syna Człowieczego już zajęliśmy się w rozdziale pierwszym, dlatego tutaj przypomnimy tylko jego najbardziej zasadnicze wymiary. Wychodząc od badań egzegetycznych opartych na metodzie historyczno-krytycznej, wydaje się uzasadnione przyjęcie tezy, że jedynym tytułem, który sam Jezus bezpośrednio sobie przypisał w swoim nauczaniu i przepowiadaniu jest tytuł *Syn Człowieczy*. Tytuł ten wyraża symbolicznie, w nawiązaniu do Księgi Daniela (Dn 7, 9–14) – jak zostało już pokazane – zasadniczy związek Jezusa z ludem Bożym czasów ostatecznych. Przyjmując to proroctwo mesjańskie i odnosząc je do siebie, Jezus związał się z Izraelem, a będąc jego przedstawicielem, objawił się jako zwycięski sprawca jego odnowy i jego zbawienia⁷⁵. Na podstawie tej więzi Jezus wyraził także swoją misję uniwersalną jako zwycięski Zbawca wszystkich.

⁷⁵ Por. J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 63–66.

2.2. SYN BOŻY

Jezus nie nadał sobie osobiście i bezpośrednio tytułu Syn Boży, który został Mu przypisany dopiero jako stopniowe sprecyzowanie tego, co wierzący zrozumieli, patrząc na Niego i Jego działanie⁷⁶. Nie chodzi nam tutaj o opisanie całego procesu dokonującego się w dojrzwaniu teologicznym, ale jedynie o pokazanie relacji Jezusa jako Syna Bożego do rodzącego się Kościoła i do tego, przez co i w jaki sposób Kościół ma odpowiadać Jezusowi jako swojemu Założycielowi.

Trzeba przede wszystkim odrzucić opinię, według której synostwo Boże Jezusa byłoby jakimś mitem (jest to pogląd, który zresztą stale powraca⁷⁷) mającym źródła w pomieszaniu sentymentalizmu apostołskiego, mesjanizmu żydowskiego i mitologii hellenistycznej. Posiada ono swoją wyraźną odmienność i własną oryginalność, która z biegiem czasu została wydobyta i utrwalona w doktrynie Kościoła. Patrząc na pierwotne dzieje tytułu, trzeba zauważyć, że przypisanie Jezusowi tytułu Syn Boży musi być rozumiane w odniesieniu do słownictwa wykorzystywanego w teologii królewskiej Starego Testamentu, z nią bowiem łączy się teologia narodu wybranego, który dzięki temu połączeniu znajduje także sposób dokonywania swojej odnowy.

Według Psalmu 2 (w. 7), na podstawie którego Kościół pierwotny usiłował zrozumieć, kim jest Jezus⁷⁸, król Izraela w chwili intryzacji był nazywany „synem Bożym”⁷⁹. W Egipcie król był uważany za syna Bożego, ponieważ był przez niego zrodzony, ale już

⁷⁶ Por. H. Schlier, *Die Anfänge des christologischen Credo*, [w:] *Zur Frühgeschichte der Christologie*, red. B. Welte, Freiburg 1970, s. 13–58; H. Langkammer, *U podstaw chrystologii Nowego Testamentu*, Wrocław 1976, s. 52–88; A. Descamps, *Jésus et l'Église. Exégèse et de théologie*, Leuven 1987, s. 91–133.

⁷⁷ Por. J. Guittton, *Il Cristo dilacerato. Crisi e concili nella Chiesa*, Milano 1964.

⁷⁸ Por. Dz 13, 33; Hbr 1, 5. Por. J. Dupont, „*Filius meus es tu*”. *L'interprétation de Ps. II, 7 dans le Nouveau Testament*, „Recherches de Science Religieuse” 35 (1948), s. 522–543; J. de Fraine, *Quel es le sens exact de la filiation divine dans Ps 2, 7*, „Bijdr” 16 (1955), s. 229–244.

⁷⁹ Por. L. A. Schökel, C. Carniti, *Salmos*, t. 1, Navarra 1992, s. 141–163.

w Babilonii idea ta została zredukowana do przyznania mu synostwa prawnego. Natomiast w Izraelu takie synostwo, które łączyło się z momentem intronizacji i ogłoszenia, nie było niczym innym niż wybraniem króla przez Boga i nie zawierało żadnej idei zrodzenia. Tym, co jest najważniejsze, pozostaje jednak fakt, że żydowska teologia wybrania nie dotyczyła tylko króla jako osoby, ale obejmowała zarazem cały naród, który miał być prowadzony przez króla. W nowym królu dokonywało się więc odnowienie owego wyboru i owego usynowienia, które w rzeczywistości należały do całego ludu Izraela (por. Wj 4, 22). Władca był przedstawicielem tego ludu, łącząc w sobie tajemnicę powołania, obietnicy i miłości, którą w sposób pierwotny został już objęty cały lud, a teraz ten lud miał być przez władcę prowadzony do udziału w tej tajemnicy⁸⁰.

Ogłoszenie króla izraelskiego synem Bożym oraz odpowiadające mu stwierdzenie panowania Izraela nad wszystkimi narodami dzięki jego władcy oraz wezwanie do tego, aby na podstawie tego faktu wszystkie narody oddały pokłon jednemu prawdziwemu Bogu, nie miało jednak pokrycia w rzeczywistości. Izrael nigdy nie był jakimś mocarstwem dominującym nad innymi narodami, ale zawsze pozostawał małym i słabym królestwem, uginającym się nieustannie pod naciskiem sąsiednich mocarstw. Z tej właśnie racji werset 7 Psalmu 2 bardzo szybko został zinterpretowany w kluczu profetycznym, to znaczy jako wyznanie nadziei na pojawienie się w przyszłości jakiegoś króla, o którym w sensie ścisłym będzie można powiedzieć: „Tyś Synem moim...”.

Pierwotna wspólnota chrześcijańska, która w wyrażaniu swojej wiary szeroko odwoływała się do Psalmu 2, a także do innych psalmów, zawierających podobne treści, starając się wypracować chrystologię wierną zarówno w stosunku do dziedzictwa starotestamentowego, jak i odpowiadającą nowości Ewangelii, przypisała stwierdzenia zawarte w psalmie Zmartwychwstałemu. Stało się tak dlatego, że rozpoznała w Nim wypełnienie się nadziei Izraela,

⁸⁰ Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, tłum. T. Brzegowy, Poznań 2004, s. 112–127.

przy czym od razu trzeba zauważyć, że królewskie wybranie Jezusa, zdecydowanie różniące się od wybrania królów ziemskich, nie oznaczało już posiadania przywilejów, honorów i władzy, ale wskazywało przede wszystkim na podjęcie przez Niego służebnej misji na rzecz wszystkich narodów. Ten Syn bowiem, oprócz tego, że był królem, był także sługą, co wymownie potwierdza Septuaginta, w której pojęcie *pais* oznacza zarówno syna, jak i sługę⁸¹.

Tożsamość między dwoma postaciami: synem i sługą, została w najwyższym stopniu potwierdzona w hymnie chrystologicznym w Liście do Filipian (por. Flp 2, 5–11)⁸². Św. Paweł stwierdza w nim, że Jezus zrezygnował ze swojego życia jako Bóg z Boga, „ogłosił samego siebie” (Flp 2, 7), aby stać się człowiekiem ze względu na ludzi, ale właśnie w ten sposób stał się także prawdziwym królem, przed którym wszyscy ludzie, bez żadnej różnicy, padną na kolana i uznają Go za swego Pana (Flp 2, 10–11). Z tradycji starotestamentowej Jezus przejął więc postać syna – sługi, a nie króla – mesjasza. Pierwszy w najbardziej właściwy sposób działa na rzecz ludzi, a tym samym wskazuje na właściwą perspektywę rozumienia zbawienia oraz działania na rzecz jego urzeczywistnienia się w dziejach. Jest to także zasadnicze wskazanie dla Kościoła, który będąc wezwany do uczestniczenia w zbawieniu, ma je ściśle łączyć z rozumieniem Jezusa Zbawiciela jako syna – sługi i w tej perspektywie pełnić swoją misję.

Gdy więc Nowy Testament przypisuje Jezusowi tradycyjne określenie „Syn Boży”, nie zamierza przede wszystkim stwierdzać współistotności między Ojcem i Synem, czyli wyznawać boskości Słowa. Owszem, sposób, za pomocą którego Jezus prowadził do zrozumienia siebie jako Syna Bożego, zawiera niewątpliwie także

⁸¹ Por. G. Braumann, *παῖς*, [w:] *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, a cura di L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhardt, Bologna 1989, s. 606–608.

⁸² Por. H. Langkammer, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976, s. 80–100. O szerszym znaczeniu teologii tego hymnu i jego wpływie na wiele zagadnień teologicznych por. A. Verwilghen, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L'hymne aux Philippiens*, Paris 1985.

stwierdzenie Jego boskiej natury, jakie później zostanie określone w *Credo* nicejskim, które podaje do wierzenia, że Jezus jest Synem „współistotnym Ojcu”. Trzeba jednak powiedzieć i podkreślić, że dogmaty chrystologiczne pierwszych soborów, nie mówiąc niczego innego niż mówi Pismo Święte, systematyzują w sposób pogłębiony jego wypowiedzi i dokonują ich pełniejszego wyjaśnienia. Kluczem tego wyjaśnienia jest między innymi dojście do dosłownego rozumienia tytułu chrystologicznego Syn Boży⁸³. Mając wyraźny cel soteriologiczny, chciały one przez odwołanie się do współczesnych sobie problemów i współczesnego sobie języka na nowo wyrazić współobecność i tożsamość w Jezusie bytu i służby, a więc tę szczególną relację zachodzącą między Ojcem i Synem (jak w Modlitwie Pańskiej). Odkrywając swoją własną odpowiedzialność wobec Jezusa Chrystusa, Kościół zachował wobec Niego wierność na poziomie doktryny, gwarantując prawdę odnośnie do Jego osoby, ale tym samym stał się zarazem gwarantem swojej własnej prawdy, która, zakorzeniając się w Chrystusie, określa również Jego byt i Jego misję, której pierwszym celem jest służba ukierunkowana na powszechne zbawienie. Doktryna spełnia więc rolę stróża ciągłości między Chrystusem i Kościołem, między misją Chrystusa i misją Kościoła, zakorzeniając się fundamentalnie w danych biblijnych.

2.3. SYNOWIE W SYNU

W perspektywie tego, co dotychczas zostało powiedziane, można stwierdzić, że bycie Synem Bożym jest poniekąd aspektem makroskopowym Jego tajemnicy, w którym wyraża się historyczne i polityczne znaczenie osoby Jezusa, ma ono jednak dalsze odniesienia i wyznacza kolejne perspektywy jej rozumienia. Zasadnicze znaczenie posiada więc jeszcze fakt, że jest On Synem. Chodzi w takim ujęciu o Jego bycie Synem określające aspekt wewnętrzny Jego

⁸³ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1996, s. 208–220.

osoby, posiadający nie mniejsze znaczenie z punktu widzenia dogmatycznego, zarówno w sensie antropologicznym, jak i eklezjologicznym, niż Jego bycie Synem Bożym.

Jeśli chodzi o antropologię, to już widzieliśmy, że pojęcia ojciec i syn zostały podniesione przez Syna Bożego, to znaczy przez sposób wyrażania Jego zażyłości z Ojcem, do ich najbardziej autentycznej i głębokiej rangi. Jeśli chodzi o odniesienie eklezjologiczne tych pojęć, to trzeba uwzględnić, że w literaturze profetycznej i mądrościowej Izrael był nazywany „synem Bożym” (por. Oz 11, 1; Jr 3, 19; Mdr 18, 13; por. także Wj 4, 22)⁸⁴. Jezus ogłaszając, że jest Synem tego Ojca, którego nazywał z zażyłości *abba* (Mk 14, 36), zbliżył się więc w najwyższym stopniu do Izraela. Objawiając w modlitwie swoją najbardziej szczególną relację z Ojcem, pokazał On równocześnie, że nie posiada jej i nie chce jej posiadać tylko dla siebie, wykluczając z niej innych ludzi, ale właśnie chce ją wszystkim umożliwić w Duchu Świętym, by razem z Nim mogli zwracać się do Boga: „*Abba, Ojcze!*” (Rz 8, 15), a w ten sposób uczestniczyć w Jego przeznaczeniu zbawczym, będącym celem ostatecznym, dla którego przyszedł na świat. Jak już zaznaczyliśmy, Jezusowe zwracanie się do Boga „Ojcze” ma ścisły związek z Jego boskim synostwem, chociaż nie ogranicza się do niego. Ma ono także odniesienie do Jego człowieczeństwa, na które teraz chcemy zwrócić uwagę.

Przyjmując i przeżywając swoje synostwo także jako prawdziwy człowiek, to synostwo, które do chwili wcielenia należało tylko i wyłącznie do wiecznego Słowa, Jezus uczynił dostępnym dla wszystkich ludzi, poczynając od Jego bezpośrednich uczniów. Zostali więc oni przede wszystkim powołani i uzdolnieni do bycia synami jak Jezus jest Synem, to znaczy do ukierunkowania własnej egzystencji w sensie pełnej relacyjności względem Ojca, do osiągnięcia najgłębszego utożsamienia się ze sobą bycia i działania, zarówno w sobie, jak i dla innych, do uchwycenia

⁸⁴ Por. R. Rumianek, „*Synem moim pierwotnym jest Izrael*” (Wj 4, 22), [w:] *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem* (Iz 64, 7). *Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Warszawa 1999, s. 61–69.

w sobie samych całości tych relacji, do których zdolny jest tylko Bóg. Bardzo dobrze wyraża to formuła teologiczna, według której chrześcijanie są „synami w Synu” („filii in Filio”), jak sugestywnie stwierdził II Sobór Watykański w konstytucji *Gaudium et spes* (nr 22)⁸⁵.

Formuła ta, mając charakter ontologiczny oparty na dziele zbawczym Chrystusa, chce stwierdzić przede wszystkim, że chrześcijanie zostali powołani, na mocy uczestniczenia w Jego boskim synostwie, do podjęcia nowego – synowskiego stylu życia, którego kluczowym elementem jest otwartość na Boga i na innych⁸⁶. Udział w synostwie Chrystusa ma charakter relacyjny, jak charakter relacyjny ma synostwo już samo w sobie. W chrześcijaństwie nie ma miejsca na indywidualizm i zamknięcie się w sobie – jest w nim wezwanie do życia w sposób w pełnym tego słowa znaczeniu katolicki, czyli z wszystkimi i dla wszystkich⁸⁷.

W tym procesie urzeczywistnianym przez Jezusa w Jego osobie możemy widzieć, oprócz sposobu, w jaki uczniowie zostają włączeni w Jezusa Chrystusa aż do stania się jedno z Nim, także wyrażenie prawdziwej metafizyki chrześcijańskiej, która nie jest jakąś rzeczywistością abstrakcyjną, przeradzającą się w narzędzie arbitralnej władzy opartej na panowaniu i samowyywyższenia, a tym samym wykluczającą podkreślony wymiar służby. Kluczowym elementem tej metafizyki jest postawa wzajemności w czynnej miłości, mająca swój ostateczny wyraz w chrystologii służby ukazanej przez Ewangelię św. Jana, którą można za wieloma współczesnymi teologami nazwać również chrystolo-

⁸⁵ Na temat genezy i teologicznego znaczenia tej szczęśliwej formuły por. E. Mersch, *Filii in Filio*, „Nouvelle Revue Théologique” 70 (1938), s. 551–582, 681–702, 809–830. Na temat chrystologii konstytucji *Gaudium et spes* por. B. Sesboüé, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia*, Cinisello Balsamo 1987, s. 193–199.

⁸⁶ Bardzo znaczącą propozycję takiego stylu życia chrześcijańskiego zaproponował św. Josemaría Escrivá de Balaguer. Por. A. Aranda, „*El bullir de la sangre de Cristo*”. *Estudio sobre el cristocentrismo del beato Josemaría Escrivá*, Madrid 2000.

⁸⁷ Por. H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, s. 235–253.

gią proegzystencji⁸⁸. W wiecznym byciu – Synem uwidacznia się więc autentyczny byt Jezusa, a w byciu – sługą, który służy, wydając samego siebie, wyraża się Jego ziemsko-historyczne bycie – Synem. Fakt, że Jezus jest Synem, wskazuje więc na Jego relację z Ojcem, ale nierozdzielnie także na Jego relację z ludźmi; jest to właściwie jedna relacja, mająca tylko dwie specyficzne formy wyrazu.

Włoski egzegeta Giuseppe Segalla tak określa spojrzenie na Jezusa, odnosząc się do tej podwójnej relacji podkreślonej w Ewangelii św. Jana:

Osoba Jezusa stanowi centrum orędzia Janowego. Widziana jest w perspektywie absolutności, wyższości i majestatu Bożego, ale także z wrażliwością i z miłością, które dochodzą aż do heroizmu krzyża. Słowo, które stało się ciałem, stoi na skrzyżowaniu między Ojcem i człowiekiem, aby przynieść człowiekowi słowo Ojca, życie, jedność w miłości, aby oddać Ojcu chwałę, dając Mu swoje życie, a przez wywyższenie na krzyżu także ludzi⁸⁹.

To bycie oparte na służbie miłości staje się podstawową postawą także tych, którzy na gruncie swojej wiary stają się synami Bożymi w Synu. Nauczanie Jezusa zawarte w czwartej ewangelii jest wyjątkowo jednoznaczne. Uczeń Jezusa w swoim bycie wyrażającym się w służbie staje się „przedłużeniem Słowa Wcielonego”⁹⁰. Ta perspektywa przekłada się na cały Kościół – jeśli jest on przedłużeniem wcielenia Słowa, to jest nim i ma nim się stawać w swoim bycie urzeczywistniającym się pierwszorzędnie w służbie zbawieniu każdego człowieka. Kościół, wyrastający z Jezusowego bycia – Synem i bycia – sługą, posiada w Jego osobie żywe źródło, z którego nieustannie się rodzi, źródło swojego bycia

⁸⁸ Por. A. Nossol, *Teologia na usługach wiary. Wokół zagadnień odnowionej teologii*, Opole 1978, s. 176–178; H. Schürmann, *Jesus. Gestalt und Geheimnis*, Paderborn 1994, s. 286–315.

⁸⁹ G. Segalla, *San Giovanni*, Fossano 1972, s. 112.

⁹⁰ X. Léon-Dufour, *Agire secondo il Vangelo*, Bologna 2003, s. 115.

i swojego życia. Jego misja zakorzeniona w posłaniu Słowa Wcielonego ma więc wyrażać się nie w byciu i życiu dla siebie, ale dla innych. Kościół, zakorzeniając się w proegzystencji Jezusa i z niej niejako wyrastając, może urzeczywistniać się tylko jako proegzystujący w odniesieniu zarówno do Boga, jak i w odniesieniu do każdego człowieka⁹¹.

3. LUD BOŻY Z IMIENIA BOŻEGO

W częstym użyciu formuły: „Ja jestem” („Ego eimi”), przy pomocy której Jezus określa się w czwartej ewangelii⁹², odzwierciedla się samookreślenie Boga jako JHWH, które spotykamy na przestrzeni całego Starego Testamentu⁹³. Odnosząc je do siebie, Jezus nadzwyczajnie zbliżył się – z jednej strony – do Boga określanego tym imieniem, czyniąc z chrystologii szczyt teologii, a z drugiej strony zbliżył się do ludu, który doświadczał tego Boga za pośrednictwem Jego imienia i całej postawy religijno-moralnej, której to imię wymagało od tych, którzy z nim łączyli swoje życie i swój los. Odnosząc do siebie formułę „Ja jestem”, Jezus wpisał się w najgłębsze dziedzictwo wiary Izraela, łącząc je teraz z sobą i swoim posłaniem zbawczym oraz przekazując je swoim uczniom. Aby jednak zyskać dostęp do tego dziedzictwa, konieczna jest tutaj nieco szersza refleksja teologiczna.

Imię Boże w Izraelu spełniało wielorakie funkcje: tworzyło pamięć o Bogu, stanowiło kluczowy element wzywania Go w modlitwie oraz służyło oddawaniu Mu czci, czyli w zasadniczej mierze stanowiło streszczenie kultu żydowskiego, decydującego o życiu

⁹¹ Por. A. Nossol, *Teologia bliższa życiu. Wpływ teologii na egzystencję chrześcijańską*, Opole 1984, s. 285–294.

⁹² Por. F. Gryglewicz, „Ja jestem” w Janowej Ewangelii, [w:] *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 2, Lublin 1977, s. 219–231.

⁹³ Por. D. N. Fredman, P. O'Connor, *JHWH*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. 3, z. 4/5, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1982, kol. 62–78; A. S. van der Woude, *Šem*, [w:] *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, red. E. Jenni, C. Westermann, t. 2, Casale Monferrato 1982, kol. 857–869.

Izraela jako wspólnoty religijnej⁹⁴. W ten sposób przeżywane imię Boże spełniało w najwyższym stopniu rolę wspólnototwórczą w tradycji religijnej Izraela, odsyłając go do jego początku oraz konsolidując jego tożsamość opartą na postawie religijnej. Imię Boże konstytuowało więc między Bogiem i ludem, a zarazem tworzyło najgłębszą możliwą więź między członkami tego ludu. Mogło spełniać tę funkcję, ponieważ potwierdzało, że Bóg nawiązuje osobową relację ze swoim ludem, a tym samym przyznaje człowiekowi związanemu z tym imieniem własne, a nawet wzniosłe miejsce we wspólnocie oraz gwarantuje mu Bożą protekcję. Wiara żydowska przez swoje żywe zakorzenienie w imieniu Bożym i odniesienie do niego, podkreślała więc obecność Boga w dziejach ludzkich, zachowując Jego transcendentną wyższość, a dzięki temu dostrzegając Jego jednoczącą moc, przeciwstawiającą się wielości sił naturalnych⁹⁵. Z biegiem czasu imię Boże nabrało charakteru uniwersalnego, prowadząc zarazem do uniwersalistycznego interpretowania działania Bożego w Izraelu, to znaczy mającego odniesienie do wszystkich i stającego się powszechnym depozytem ludzkości. Imię Boże dokonywało więc stopniowo, wraz z osiąganym głębszym rozumieniem jego wymowy i znaczenia, uniwersalistycznego otwarcia żydowskiej tradycji religijnej⁹⁶. W naszej refleksji zwrócimy uwagę na znaczenie Jezusowego: „Ja jestem”, nawiązującego do tej tradycji, starając się wskazać jego miejsce i jego rolę w konstytuowaniu Kościoła.

Święty Jan, który w siedemnastym rozdziale swojej ewangelii cztery razy powołuje się na „imię Boże” (17, 6.11.12.26), jest jedynym autorem nowotestamentowym, który – podejmując istotny moment z wybitnie znaczącego w dziejach zbawienia epizodu

⁹⁴ Por. A. M. Besnard, *Le Mystère du Nome. Quiconque invocera le nom du Seigneur sera sauvé*. Joël 3, 5, Paris 1962; O. Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments. Wesen und Wirken. Theologie des Alten Testaments*, cz. 2: *Jahve, der Gott Israels, Schöpfer der Welt und des Menschen*, Göttingen 1998, s. 29–104.

⁹⁵ Por. W. Eichrodt, *Teologia dell'Antico Testamento*, s. 207.

⁹⁶ Por. P. Beauchamp, *Le récit, la lettre et le corps. Essais bibliques*, Paris 1992, s. 235–248.

z płonącym krzewem (por. Wj 3, 14) związanego z objawieniem imienia Bożego⁹⁷ – czyni z Jezusa zarówno osobę, która przekazuje imię Boże Izraelowi, jak i nowego Mojżesza rozumianego jako ten, który – z jednej strony – przeżywa szczytowe doświadczenie Boga, a z drugiej zostaje posłany do ludu, aby objawić imię Boże (por. J 17, 6.26). Odwołując się do „Ja jestem” z Księgi Wyjścia (rozdz. 3) i Księgi Izajasza (43, 10; por. Iz 43, 3.11.15), Jezus pozwolił zrozumieć, że to On jest wcielonym „imieniem Bożym” objawiającym się teraz jako osoba, którą Bóg posłał do ludzi oraz w którym i przez którego chce być przez nich wzywany⁹⁸.

Aby zrozumieć znaczenie chrystologiczne formuły: „Ja jestem” z czwartej ewangelii, trzeba bliżej przeanalizować jej starotestamentowe tło oraz znaczenie teologiczno-egzystencjalne, jakie miała ona dla teologii ludu Bożego w Izraelu. Formuła samoobjawienia używana przez Jezusa odwołuje się bowiem do długich dziejów zarówno doświadczenia, w którym uczestniczył Izrael aż do tego momentu, w którym On się pojawia, jak również do wyznania wiary, które było stopniowo opracowane już w Starym Testamencie, aż osiągnęło szczyt w formule chrześcijańskiej: „Wierzę w Boga Ojca wszechmogącego”⁹⁹.

Decydującym epizodem dla objawienia się Boga w Jego prawdziwym obrazie i dla – będącego jego konsekwencją – ukonstytuowania się ludu Bożego Starego Przymierza, było spotkanie Mojżesza z Bogiem na Synaju, opowiedziane w trzecim rozdziale Księgi Wyjścia. Jest ono zwieńczeniem długiego procesu historycznego, od którego spojrzano teologicznie na nowo na całą przeszłość Izraela w perspektywie „przymierza”, jakie tam zostało zawarte. W dialogu między Bogiem i Mojżeszem, który miał

⁹⁷ Szerokie omówienie problematyki związanej z tym wydarzeniem w: G. Fischer, *Jahwe unser Gott. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex 3–4)*, Göttingen 1989.

⁹⁸ Por. M. E. Boismard, *Moïse ou Jésus. Essai de christologie johannique*, Paris 1988.

⁹⁹ Por. B. de Margerie, *Les perfections du Dieu de Jésus Christ*, Paris 1961, s. 283–308.

miejsce przy płonącym krzewie, na pytanie Mojżesza dotyczące Jego imienia, Bóg odpowiedział najpierw stwierdzeniem: „Jestem, który jestem” (Wj 3, 14), a potem sprecyzował: „Tak powiesz Izraelitom: Pan, Bóg ojców waszych, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba posłał mnie do was (Wj 3, 15).

Ten tekst, utrwalając ostatecznie imię Boże w Izraelu i nadając mu pierwszorzędne znaczenie w jego życiu, z jednej strony wskazuje na byt Boga, a z drugiej odsyła on konkretnego początku dziejów narodu żydowskiego, począwszy od Abrahama. Mimo że nie jest to powszechnie przyjmowany pogląd, to jednak opowiadamy się za stanowiskiem, że w oryginalnym tekście hebrajskim powinno się widzieć także wymiar ontologiczny tetragramu JHWH („Jestem, który jestem”), będący nośnikiem konkretności i dynamizmu historycznego („Bóg ojców, Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba”)¹⁰⁰. W przeciwnym bowiem razie nie byłoby zrozumiałe, w jaki sposób siła tego pojęcia, które nie istniało przed Mojżeszem, mogła być tak wielka, że pojawiający się wyzwoliciel był w stanie dzięki niemu wlać nową nadzieję członkom swojego ludu sprowadzonego przez tyrana do roli niewolników. Można więc z pewnością powiedzieć, że ostateczne dojście do własnego i specyficznego imienia Boga, a więc i własnego obrazu Boga, doprowadziło do ukonstytuowania Izraela jako prawdziwego narodu. Przyjęcie imienia Bożego przyczyniło się do ukształtowania „bezwarunkowej postawy egzystencjalnej”¹⁰¹ decydującej o wejściu na nową drogę dziejową przez Izraelitów. Także z czysto historycznego punktu widzenia można stwierdzić, że Izrael stał się prawdziwym ludem ze względu na Boga, dochodząc do uświadomienia sobie siebie tylko dzięki nadziei wyzwolonej przez imię Boże¹⁰².

¹⁰⁰ Na temat tzw. metafizyki Księgi Wyjścia por. Z. Kunicki, *Metafizyka „Księgi Wyjścia”*, Olsztyn 1996. Por. także J. Królikowski, *Objawienie imienia Bożego i jego znaczenie egzystencjalno-teologiczne*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 22 (2003) nr 2, s. 19–32.

¹⁰¹ S. Ben-Chorin, *La fede ebraica. Lineamenti di una teologia dell'ebraismo sulla base del credo di Maimonide*, Genova 1997, s. 20.

¹⁰² Por. L. A. Schökel, *Salvezza e liberazione: l'Esodo*, Bologna 1997, s. 65–85.

Chociaż niektóre cechy charakterystyczne Boga pojawiły się już w epoce przedmojżeszowej, koncentrując się na pojęciu *El* (*Elohim* w liczbie mnogiej)¹⁰³, tylko w relacji do objawienia synajskiego stały się jasne Jego byt oraz Jego postawa w stosunku do narodu, który dzięki Niemu zaczął nabywać własne cechy charakterystyczne, szczególnie wyrażające się w postawach wiary, nadziei i jedności. Chodziło przede wszystkim nie tylko o Boga osobowego, gdyż takich bogów czcili także inne ludy, ale o Boga specyficznie „dialogicznego” – Boga, który objawił się jako Ty człowieka. Chodziło o Boga uniwersalnego tam, gdzie inni bogowie mieli charakter lokalny, o Boga jedyne, który jednak przez liczbę mnogą *Elohim* objawiał także, że nie jest łatwo sprowadzalny do liczby pojedynczej jakiegoś ogólnego doświadczenia. Chodziło potem o Boga życzliwego tam, gdzie inni bogowie byli na ogół bogami budzącymi grozę i lęk. Ta dobroć miała także odniesienie polityczne, ponieważ Bóg Izraela, nie będąc jakimś Bogiem arystokratycznym, odległym od swego ludu, czy też jakimś absolutystycznym despotą, nie mógł zostać sprowadzony do czegoś w rodzaju narzędzia na usługach tyranicznych monarchii, które wówczas dominowały, jak na przykład działo się w odniesieniu do Baala i Molocha. W trzecim rozdziale Księgi Wyjścia ukazuje się zatem jasno, że ten Bóg, który widział nędzę i prześladowanie swojego ludu i zdecydował się interweniować, aby go wyzwolić, był Bogiem, który bronił prawa słabych i ich wspomagał, wyzwalał ich z tyranii mocnych. W końcu Bóg objawił się jako Bóg odpoczynku szabatowego i kultu, którego sens polega na przywróceniu komunii między wszystkimi stworzeniami.

Ten Bóg – JHWH – zatem przede wszystkim jest, ale bezpośrednio jest także Bogiem osobowym i uniwersalnym, wchodzi w ludzkie dzieje i je ukierunkowuje, nawiązuje wspólnotę z ludźmi i otwiera przed nimi horyzont ostatecznej pozytywności. W kontekście podstawowych relacji – z sobą, z kosmosem, z minionymi

¹⁰³ Por. H. Vorländer, *Elohim*, [w:] *Neues Bibel-Lexikon*, Hg. von M. Görg, B. Lang, t. 1, Zürich 1991, s. 526–527; D. Miambe Betoudji, *El, le Dieu supreme et le Dieu des patriarches*, Hildesheim 1986.

dziejami – formuje On swój lud stopniowo przekazując mu misję powszechną. Ani religie starożytne, ani grecka filozoficzna wizja grzechu nie mogły przyznać Bogu tych cech charakterystycznych, ujmując je zarazem ontologicznie, jak i dynamicznie. Ani człowiek religijny, ani filozof nie posiadali odpowiednich doświadczeń, które stały się możliwe tylko dzięki Bożej interwencji. W formule: „Ja jestem” ukazuje się człowiekowi w sposób całkowicie suwerenny absolutna i bliska moc, zwracająca się do niego z nieodwołalną życzyliwością. Ten, którego Jezus przepowiada i z którym się utożsamia, jest więc bytem - dla siebie, ale jest równocześnie bytem - dla kogoś, przede wszystkim jawiąc się jako Wyzwoliciel, jak widać to bardzo wyraźnie w „Księdze pocieszenia Izraela” u proroka Izaiasza (por. rozdz. 40–55). W stosunku do przemijalności rzeczy, narodów i bogów, Bóg Izraela jest i nie podlega zmianie; co więcej, zwracając się do swojego ludu, pokazuje mu własną trwałość i chroni go przed popadnięciem w przemijalność. Moce tego świata – owszem – prześladują Izraela, ale po jakimś czasie nieuchronnie upadają one razem ze swoimi bogami, podczas gdy Izrael ciągle się podnosi (por. Iz 41; Ps 44[43]; 48[47]).

Z tych wszystkich racji JHWH, aktualizowane przez św. Jana Ewangelistę jako: „Ja jestem”, jest formułą wskazującą wyraźnie na początek i wielkość Izraela, dzięki którego mocy mógł ignorować innych bogów, a równocześnie podnosić się z odnowioną nadzieją z upadku i beznadziejności. Bóg Starego Testamentu objawia się jako różny i odległy od owego samotnego *esse subsistens* filozofii platońskiej, chociaż ten byt miał również takie cechy charakterystyczne, które mają pewien związek z biblijnym obrazem Boga. Moc imienia Boga została dana do dyspozycji Jego ludowi, a on ze swej strony uczy się żyć w kręgu bycia – działania swego Boga.

W procesie formacji narodu żydowskiego należy także uwzględnić fakt, że Izrael w pełnieniu swojej misji religijnej dokonał trudnego dzieła przeciwstawienia się bogom partykularnym, dalekim i słabym, stawiając na Boga przewyższającego wszystko i na Pana wszystkiego, wprowadzie nieuchwytnego, ale konkretnie obecnego i działającego w dziejach, konsekwentnie utrzymując, że jego Bóg jest także Bogiem wszystkich. W tym działaniu wyraziło się

stopniowe dojrzewanie w Starym Przymierzu uniwersalizmu zbawienia¹⁰⁴. Doświadczenie Izraela, który adorował Boga wszystkich, podczas gdy nie wszyscy adorowali jego Boga, stanowiło w praktyce doświadczenie uniwersalności własnej wiary. Może być ono uznane za kryterium hermeneutyczne, które pozwala rozpoznać zarówno prawdziwego Boga, jak i prawdziwy lud Boży, ponieważ rzeczywiście posiada się Boga tylko wtedy, gdy nie ma się już żadnego Boga prywatnego, ale powierza się jedynie Bogu, który jest tak samo Bogiem wszystkich, ponieważ wszyscy należą do Niego. Izrael narodził się więc ze słowa łaski udzielonej przez Boga, któremu musiał udzielić odpowiedzialnej odpowiedzi. Teandryczny charakter Kościoła ma więc swoje początki w rzeczywistości Izraela, który stanowi już pewien stopień wcielenia słowa Bożego, antycypując i przygotowując właściwe wcielenie Słowa osobowego.

Ta refleksja z pogranicza Starego i Nowego Testamentu wyjaśnia, co zamierza powiedzieć św. Jan, gdy przedstawia Jezusa jako osobowe imię Boga. Jezus jawi się tutaj jako Bóg, którego można wzywać, który współistnieje i współdziała z człowiekiem dzięki wcieleniu, ostatecznemu wyrażeniu objawienia przez słowo. Rzeczywistość Boga, która wyraziła się w płonącym krzaku, wypełniła się w Jezusie, dzięki któremu Bóg stał się uniwersalnie nazywalny, a więc obecny i konkretny, jak człowiek dla drugiego człowieka.

Jezus, odwołując się do formuły: „Ja jestem”, chce przede wszystkim podkreślić, że to On jest początkiem wszystkiego, a przede wszystkim jest On początkiem nowego ludu Bożego. Powierając ludziom siebie i tworząc z nich nowy lud, gromadzi go wokół swojego boskiego imienia, a w ten sposób, na gruncie tego imienia, konstytuuje go w jego bycie i wyznacza perspektywę jego posłania. Dla nas pozostaje najważniejsze, że On, w swoim imieniu, czyli ostatecznie w sobie samym, jest początkiem Kościoła, na który przechodzą wszystkie prerogatywy starego ludu Bożego, które w nim zostały zapoczątkowane i ukształtowały się załążkowo.

¹⁰⁴ Por. G. Ravasi, *Missione e universalismo nell'Antico Testamento*, [w:] *Israele e le genti*, praca zbiorowa, Roma 1991, s. 89–128.

4. PERSPEKTYWY

Nie ulega wątpliwości – jak zostało zaznaczone już na początku niniejszego rozdziału – że pierwszorzędną treścią przepowiadania Jezusa jest Bóg, Jego Ojciec. Pozostałe zagadnienia, które są obecne w Jego nauczaniu, z tego pierwszorzędnego tematu wyrastają, są jego rozwinięciem oraz wyprowadzeniem z niego konsekwencji. Jest to uwaga o zasadniczym znaczeniu teologicznym, mającym również – jak zostało pokazane – bardzo ściśle i sugestywne odniesienia eklezjologiczne. W ramach tego teocentrycznego nauczania Jezusa centralne miejsce zajmuje zagadnienie relacji zachodzącej między Ojcem i Nim jako Synem, rzucające decydujące światło na liczne zagadnienia soteriologiczne, a więc mające znaczenie dla eklezjologii. Wynika z tego bardzo bezpośrednio, że również eklezjologia, mająca pierwotne zakorzenienie w osobie i nauczaniu Chrystusa, zachowuje i musi zachować ważne miejsce dla teo-logii, którą głosił Jezus, zachęcając do czerpania z niej inspiracji i formułowania na jej gruncie nowych propozycji. Oznacza to przede wszystkim, że eklezjologia powinna zawsze zachowywać silny wymiar teocentryczny, a sama sytuować się w samym centrum teologii¹⁰⁵.

Wprawdzie nie opracowaliśmy tutaj jakiejś „eklezjologii Starego Testamentu”, ale odnosząc się do przepowiadania Jezusa na temat Boga, ukazaliśmy ważne elementy teologii starotestamentowej dotyczące ludu, który Bóg utworzył i kształtował w dziejach, mając na względzie przekazanie mu orędzia zbawczego i doprowadzenie za jego pośrednictwem do zbawienia wielu. Lud Starego Przymierza zawdzięcza swój początek jedynie Bogu i do Niego jedynie należy. Usytuowanie więc i zrozumienie osoby i nauczania Jezusa na tle zarówno starotestamentowego obrazu Boga, jak i rzeczywistości ludu Izraela, posiada niezastąpione znaczenie dla zrozumienia licznych elementów teologicznych i antropologicznych,

¹⁰⁵ Na temat sugestii, jakie można w tym względzie zaczerpnąć z teologii św. Pawła por. R. Hoppe, *Theo-logie und Ekklesio-logie im Epheserbrief*, „Münchener Theologische Zeitschrift” 46 (1995), s. 231–245.

które przez Chrystusa przejdą do chrześcijaństwa i staną się fundamentem eklezjologii nowotestamentowej oraz określą w znaczy sposób jej ducha, nadając jej spójność teologiczną oraz umacniając jej wymowę antropologiczną i historyczną.

Wobec obrazu Boga odziedziczonego ze Starego Testamentu, Jezus podjął poniekąd maksymalny wysiłek, aby go kontynuować, ale wprowadził do niego równocześnie maksymalne innowacje, sam stając się kluczową częścią tego obrazu Boga i jego dopełnieniem. Dzięki temu Kościół pierwotny miał ułatwione zadanie w podjęciu na nowo i w kontynuowaniu wysiłków urzeczywistnianych już w Izraelu, mających na celu autentyczne rozumienie Boga, bez którego nowy lud Boży nie mógłby uznać się za rzeczywiście ukonstytuowany przez Jezusa Chrystusa i jako taki prezentować się wobec świata. W świat pogan, zdominowany przez politeizm, chrześcijaństwo musiało wejść przede wszystkim z własnym, przejrzystym i dobrze opracowanym obrazem Boga, aby móc dokonywać jego odnowy.

Pierwotna opcja chrześcijańska wyprowadzona wprost z objawienia Bożego i dziejów zbawienia – w kontekście religii greckorzymskiej – odznaczała się dwojaką nowością. Po pierwsze, bogom pogańskim przeciwstawiła ona obraz Boga, który był mocno związany z koncepcjami filozoficznymi, to znaczy oparła się na zakorzenionej w rozumie prawdzie bytu, odrzucając tym samym wszelkie koncepcje mitologiczne i zwyczajowe¹⁰⁶. Po drugie, opowiadając się za prawdą bytu, sam byt ujęła w sposób nowatorski, to znaczy wpisała w niego jako elementy konstytutywne relację i działanie, które stopniowo dopracowywane staną się siłą wiary chrześcijańskiej, a także zasadą metodologiczną postępowania

¹⁰⁶ Niezastąpioną rolę w tym procesie jako jego inspiracja, a nawet poniekąd norma, odegrała mowa św. Pawła wygłoszona na ateńskim Areopagu. Por. M. Fiedorowicz, *Die Rezeption und Interpretation der paulinischen Areopag-Rede in der patristischen Theologie*, „Trierer Theologische Zeitschrift” 111 (2002), s. 85–105; tenże, „Wir dienen dem Logos”. *Die Vernünftigkeit des Glaubens in der Argumentation frühchristlicher Theologen*, [w:] *Der Glaube vor dem Anspruch des Wissens*, red. T. Kampmann, Th. Schärfl, Münster 2006, s. 1–24.

nia ewangelizacyjnego Kościoła. Specyfika pierwotnej opcji chrześcijańskiej zachowuje nadal swoją wartość i zasługuje na dalsze pogłębienie, gdy w naszych czasach zarówno powracają w myśleniu rozmaite, mętne koncepcje mitologiczne, jak i szczęśliwie odradzają się pytania o charakterze metafizycznym, na które tradycja chrześcijańska posiada wypracowane odpowiedzi oraz metody ich komunikowania. Należałoby między innymi zapytać, w jaki sposób uwzględnić specyfikę pierwotnej opcji chrześcijańskiej w ramach nowej ewangelizacji.

Ukazanie prawdziwego Boga w świecie nie mogłoby się jednak dokonać bez zaangażowania intelektualnego, konkretnego świadectwa i misji tego ludu, który został powołany do istnienia przez samego Boga. Są przynajmniej dwa konkretne przejawy, w których możemy rozpoznać, że lud Starego Przymierza – konsolidując się religijnie – pełnił także służbę na rzecz całej ludzkości: jest to jego wyjście¹⁰⁷ oraz podejmowane przez niego cierpienie zastępcze. Izrael był przede wszystkim ludem związanym pierwotnie z wyjściem, to znaczy, aby opowiedzieć się za swoim Bogiem, idąc za Nim, okazał posłuszeństwo Jego wezwaniu i „wyszedł” z własnych zwyczajów, zyskując w ten sposób zupełnie nową rację bycia. Opowiadając się za swoim Bogiem, który jest także Bogiem wszystkich, Izrael walczył również i cierpiał zastępczo za wszystkie inne narody, na których nie spoczywała taka odpowiedzialność. W ten sposób służył on wszystkim narodom.

Te dwa przejawy, w których lud Starego Przymierza wyrażał swoją wiarę i misję, przejął sam Jezus, dopełniając je w sobie i w swojej misji zbawczej. Jako Słowo „wyszedł” On z łona Ojca, aby zbawić ludzkość, od której przyjmie ciało, a narody będą musiały „wyjść” ze swojej pierwotnej kondycji, by stać się jednym ludem. Jezus Chrystus jest także ofiarą zastępczą za wielu, na co zwrócimy jeszcze uwagę w dalszej części naszych poszukiwań.

¹⁰⁷ Przez wyjście rozumiemy tutaj zarówno wyjście z Egiptu, jak i pewną ogólną koncepcję egzystencjalną, która została wypracowana na jego tle, a która nosi jego cechy charakterystyczne.

Byt Boga objawia się dzięki działaniu Chrystusa. Nie oznacza to opowiedzenia się po stronie teologii „oddolnej”, zarówno dlatego że w każdym przypadku sam Bóg jest podejmującym inicjatywę, jak również dlatego że w Nim działanie nie dodaje się do bytu, ale jest z nim współistotne, a poza tym – uznanie Jego działania wymaga bezpośrednio wyznania Jego bytu. Pod tymi warunkami można stwierdzić, że znaczenie dobrowolnego bycia–działania Boga objawia się na podstawie skutków, jakie wywiera ono na lud, który wierzy w Niego.

Jezus, stając się człowiekiem w ramach narodu izraelskiego, świadcząc i przepowiadając Boga Ojca, potwierdził równocześnie godność ludu, który uformował się w ciągu wielu etapów wybrania ze strony Boga i który w czasie Jego ziemskiej misji żył wierząc w Niego. Jezus utożsamiał się zarówno z tym Bogiem (co do natury, a nie co do osoby, potwierdzając rozróżnienie między Ojcem i Synem), jak i z najbardziej znaczącymi postaciami ludu, którego Bóg był Panem, a poprzez te postacie z całym ludem. W ten sposób otwarł On przed wszystkimi narodami możliwość poznania i adorowania prawdziwego Boga, a nawet stania się Jego ludem, konkretyzując w ten sposób te zasady, które w Izraelu były uznane za prawdziwe, ale jakby tylko na poziomie profetycznym i zasadniczo teoretycznym. W swojej świadomości bycia odnowicielem narodu Izraela, Jezus określił – w bliskim związku z początkami i specyficznymi cechami charakterystycznymi tego narodu – nie tylko naturę ludu Bożego, ale także jego podstawowe cechy charakterystyczne, manifestujące się w wierze i w kulcie, w komunii i w sprawiedliwości, w pełnionej misji i w nadziei zbawienia.

Na tej podstawie można widzieć w zasadniczych liniach przepowiadania Jezusa o Bogu jako Ojcu i w objawieniu siebie samego jako Syna proroctwo i przyczynę określonego bycia–działania ludzi zgromadzonych w Jego imię, analogicznego do konsekwentnego i trwałego bycia–działania samego Boga. To bycie–działanie pozostaje także w ścisłym związku z doświadczeniami religijnymi wszystkich narodów. Mówiąc ściślej, w ramach przepowiadania Jezusa o Bogu i przedstawienia siebie samego jako Syna, Kościół jest obecny przede wszystkim w człowieczeństwie Jezusa

Chrystusa reprezentującym całą ludzkość, która ma być zbawiona. Jest on jednak także obecny w jego przynależności do tradycji żydowskiej, dzięki której w relacji do wcielenia Syna – jak w samoudzielanie się Boga w Starym Testamencie (słowo) była włączona funkcja ludu Izraelskiego (odpowiedź) – Bóg utworzył sobie uprzywilejowanego odbiorcę, czynnego świadka i współpracownika swojej uniwersalnej woli zbawczej.

Kościół wyłonił się z Wcielnego Słowa Bożego w taki sam sposób, jak Izrael narodził się ze słowa Bożego. On jest sposobem, w jaki Bóg mówi w świecie i do świata – mówi jako „znak podniesiony pośród narodów”. Ta zasadnicza ciągłość, w ramach dokonującego się wzrostu, jedynej zasady, która przenika od wewnątrz całe dzieje zbawienia, nie jest sprzeczna z twardą krytyką, którą Jezus podniósł przeciw deformacjom wiary dokonanych przez żydów aż do Jego czasu. Co więcej, dzięki nieustannemu zbieganiu się tych dwóch wymiarów – ciągłości i jej braku, utożsamienia i zdystansowania się – pozwolił zrozumieć zarówno potrzebę odnowy wiary i narodu izraelskiego, jak i niemożliwość, aby takie odnowienie dokonało się z wykluczeniem i ze szkodą dla Izraela. Autentyczna wiara Izraela była wtedy precyzyjnie przestrzenią, w ramach której wyłonił się Kościół Jezusa Chrystusa rozumiany jako ten lud, który w Nim cieszył się odnowioną relacją z Bogiem ojców.

ROZDZIAŁ IV

Przepowiadanie Jezusa o królestwie Bożym

Zagadnienia dotyczące eschatologii i Kościoła oraz ich wzajemnych relacji stanowią decydujący moment w przepowiadaniu Jezusa o królestwie Bożym. Z tego powodu to przepowiadanie ma kluczowe znaczenie dla rozumienia zarówno początku Kościoła, jak i jego natury i misji, gdyż nie tylko odsyła do przeszłości, ale przede wszystkim pozytywnie otwiera dzień dzisiejszy na przyszłość. To otwarcie horyzontu nadziei jest tym ważniejsze, że dokonuje go sam Jezus Chrystus. Od tego, jak zostaną zrozumiane i określone teologicznie problemy dotyczące eschatologii i Kościoła, będzie następnie zależało spojrzenie na całe dzieje zbawienia, a zwłaszcza na miejsce przyznane Kościołowi w ich urzeczywistnianiu. Z tego powodu jest to zespół zagadnień, które nieustannie zasługują na naszą uwagę i domagają się stale pogłębianej refleksji¹.

W ramach zadumy eklezjologicznej przepowiadanie Jezusa na temat królestwa Bożego zawsze stanowiło pewien stały punkt odniesienia rzucający decydujące światło na rozumienie Kościoła.

¹ Niniejszy rozdział stanowi przepracowaną i poszerzoną wersję artykułu: *Przepowiadanie Jezusa o Królestwie Bożym a natura i miejsce Kościoła w historii*, [w:] *Ewangelia o Królestwie*, red. A. Paciorek, A. Czaja, A. Tronina, Lublin 2009, s. 351–369 (Scripturae Lumen. Biblia i jej oddziaływanie, 1).

Wynikało to nie tylko z tej racji, że Jezus jawi się pierwszorzędnie jako głosiciel słowa przekazujący Kościołowi misję jego dalszego głoszenia, ale jeszcze bardziej z tej racji, za którą możemy po prostu uznać treść słów Jezusa. Królestwo Boże stanowi niewątpliwie centralny punkt Jezusowego głoszenia, podobnie jak potem w ciągu wieków będzie stanowić punkt odniesienia nauczania i działalności Kościoła, który będzie nadal królestwo Boże głosił, uobecniał w dziejach i bronił go przed wszelkimi pomniejszającymi tendencjami².

Ponieważ w problemie królestwa Bożego nachodzą na siebie liczne szczegółowe zagadnienia dotyczące doczesności oraz te dotyczące wieczności, dlatego ujęcie królestwa Bożego zarówno teoretycznie, jak i praktycznie wprowadzane w życie zawsze było naznaczone napięciami, niekiedy nawet bardzo dramatycznymi i bolesnymi. W tak delikatnej materii sytuującej się na styku przeciwnych rzeczywistości, przynajmniej jeśli chodzi o potoczne rozumienie, zawsze jest możliwe zachwianie równowagi, albo na rzecz perspektywy doczesnej, wyrażające się w dziedzinie eklezjologii tendencją do utożsamienia Kościoła z królestwem Bożym, albo też tendencją zmierzającą do zupełnego rozdzielnia między Kościołem i królestwem Bożym. Ten drugi kierunek prowadzi do

² Zagadnienie królestwa Bożego w nauczaniu Chrystusa ma bardzo bogatą bibliografię; w tym miejscu sygnalizujemy tylko publikacje, które zawierają ujęcia całościowe: J. Schlosser, *Le règne de Dieu dans les dits de Jésus*, t. 1–2, Paris 1980; B. T. Viviano, *Le Royaume de Dieu dans l'histoire*, Paris 1992; P. Wolff, *Die frühe nachösterliche Verkündigung des Reiches Gottes*, Göttingen 1999; Ch. Grappe, *Le Royaume de Dieu: avant, avec et après Jésus*, Genève 2001; G. E. Ladd, *L'Évangile du Royaume. Exposé sur le royaume de Dieu*, Saint-Légier 2001; G. Vanoni, B. Heininger, *Das Reich Gottes. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments*, Würzburg 2002 (Die Neue Echter Bibel, 4); W. Zager, *Bergpredigt und Reich Gottes*, Neukirchen-Vluyn 2002; H. Weder, *Présent et Règne de Dieu. Considérations sur la compréhension du temps chez Jésus et dans le christianisme primitif*, Paris 2009; *Regno di Dio nella Bibbia*, praca zbiorowa, Roma 2011. Ważne publikacje polskojęzyczne: *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1976; *Królestwo Boże dar i nadzieja*, red. K. Mielcarek, Lublin 2009 (Analecta Biblica Lublinensia, 3); *Ewangelia o Królestwie*, dz. cyt.; por. także, J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 1999, s. 277–292; T. Dola, *Teologia misteriów życia Jezusa*, s. 91–143.

mocnego deprecjonowania Kościoła w jego wymiarze widzialnym, a tym samym do radykalnego opowiadania się po stronie wizji eschatologicznej, którą uznaje się za jedyny klucz interpretacyjny każdej rzeczywistości. Zależnie od okoliczności dziejowych i pojawiania się wpływowych interpretatorów, w różnych epokach historycznych zyskiwała na znaczeniu albo jedna, albo druga tendencja. Może nieco zaskakiwać, że zwłaszcza kierunki eschatologizujące wywoływały szczególnie mocne wstrząsy w Kościele, zostawiając za sobą trwałe ślady na obliczu Kościoła, odbijające się negatywnie na pełnieniu jego misji zbawczej. Być może znaczące wpływy tych tendencji wynikają po prostu z faktu, że eschatologia żywo dotyczy każdego człowieka, w związku z czym nie można przejść obok niej obojętnie.

Jednym z najbardziej wpływowych zwolenników opcji eschatologizującej w spojrzeniu na dzieje był Joachim z Fiore (1130/1135–1202). Henri de Lubac poświęcił jego wizji oraz jej duchowemu dziedzictwu znakomite studium, które ukazuje, jak daleki wpływ, aż do naszych czasów, ona wywiera, kształtując postrzeganie rzeczywistości i misji Kościoła³. Jednymi z najbardziej negatywnych konsekwencji interpretacji skrajnie eschatologizującej spojrzenie na królestwo Boże są różnorodne propozycje spirytualizujące wszelką rzeczywistość i aktywność ludzką, a tym samym odrywające człowieka od rzeczywistości i dziejów, w które jest zanurzony. Są w tym przypadku możliwe bardzo poważne dewiacje. W odniesieniu do samego Kościoła prowadzą one do pomniejszenia jego wymiaru widzialnego, jego instytucji i wszelkiego zaangażowania, które ma wyrażne odniesienie doczesne.

W naszych poszukiwaniach szerzej zatrzymamy się na interpretacji eschatologizującej, gdyż odrodziła się ona pod koniec XIX wieku w ramach badań egzegetycznych, których efektem jest „zmiana usytuowania perspektywy eschatologicznej”⁴. Ta zmiana doprowadziła do dowartościowania eschatologicznego charakteru

³ Por. H. de Lubac, *Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. 1–2, Paris 1979–1981.

⁴ Por. I. Zizioulas, *Il mutamento di collocazione della prospettiva escatologica*, „Cristianesimo Nella Storia” 5 (1984), s. 119–130.

Kościół, czego niewątpliwie najbardziej znaczącym wyrazem jest nauczanie zawarte w siódmym rozdziale konstytucji *Lumen gentium* II Soboru Watykańskiego, a także rodzącym się z niego do wartościowaniu eschatologicznego wymiaru w spojrzeniu na życie i działalność Kościoła⁵. Niejednokrotnie pod wpływem badań sytuujących się w nurcie tradycji protestanckiej doszło także do przeakcentowania perspektywy eschatologicznej. W każdym jednak razie toczące się dyskusje miały wpływ na zbadanie wielu problemów łączących się wprost z naszymi poszukiwaniami dotyczącymi genezy Kościoła, zmuszając niejednokrotnie do nowych przemyśleń na ten temat oraz wydobywając pomijane wcześniej dane egzegetyczne i teologiczne. Czerpiąc z rezultatów osiągniętych w ramach tych dyskusji, chcemy w tym miejscu wskazać na zasadnicze treści, które uwypuklono w refleksji nad przepowiadaniem Jezusa na temat królestwa Bożego.

1. KOŚCIÓŁ I ESCHATOLOGIA

Zagadnienie relacji zachodzących między eschatologią i Kościołem nie dotyczy tylko ostatecznego przeznaczenia Kościoła, a wraz z nim całej ludzkości. Jeśli do tego by się to sprowadzało, to wystarczyłoby słusznie powiedzieć za Josephem Ratzingerem:

Jeśli niebo opiera się na byciu w Chrystusie, to obejmuje ono także bycie razem tych wszystkich, którzy razem tworzą jedno Ciało Chrystusa. [...] Niebo dopełni się całkowicie dopiero wtedy, gdy zgromadzą się wszystkie członki Ciała Pana. [...] W taki sposób niebo zna dwa historyczne stadia: wywyższenie Pana kładzie podwaliny pod nową jedność Boga i człowieka, a tym samym pod „niebo”; dopełnienie się Ciała Chrystusa do „pleromy całego Chrystusa” dopełnia niebo ku jego realnej kosmicznej całości. Zbawienie pojedynczego człowieka [...] jest dopiero wtedy całkowite i pełne, kiedy dokona się zbawienie

⁵ Por. S. Jaśkiewicz, *Eschatologiczny charakter Kościoła pielgrzymującego w posoborowej eklezjologii włoskiej*, Radom 2013.

wszechświata i wszystkich wybranych, którzy w niebie nie są obok siebie, ale razem ze sobą, jak jeden Chrystus jest tym niebem⁶.

Nie chodzi tutaj również o zagadnienie, które mocno wpisało się w posoborową problematykę dotyczącą Kościoła jako ludu Bożego pielgrzymującego do zbawienia, na które zwrócił uwagę siódmy rozdział konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* poświęcony jego eschatologicznemu charakterowi.

Prawdziwy i kluczowy problem, który należy mieć na uwadze w ramach poszukiwań eklezjologicznych sytuuje się – naszym zdaniem – w sektorze pośrednim między eschatologią ostateczną i Kościołem pielgrzymującym do osiągnięcia pełni w czasie. Chodzi więc o antycypowaną i skuteczną obecność *eschatonu* właśnie w Kościele „empirycznym”, to znaczy we wspólnocie widzialnej, którą Jezus Chrystus ukonstytuował w dziejach jako rzeczywisty znak wypełnionego zbawienia, którego On sam jest źródłem i wypełnieniem, a także personifikacją. Wyjaśnienie, w jaki sposób ta zasadnicza kwestia została ujęta i rozwiązana w Kościele pierwotnym, określa także rozumienie jej aktualnego znaczenia w odniesieniu do Kościoła jako transcendentnego Ciała Chrystusa i sakramentu Chrystusa na ziemi. Pierwsze całościowe i systematyczne ujęcie tego zagadnienia podał św. Augustyn, którego propozycja zachowuje wielką aktualność. Z tej racji będziemy tutaj do niej nawiązywać, nawet jeśli nie podajemy tego w sposób bezpośredni⁷.

2. KOŚCIÓŁ I KRÓLESTWO W EGZEGEZIE WSPÓŁCZESNEJ

Mimo rozmaitych trudności, jakie może budzić to stwierdzenie, dla Nowego Testamentu jest pewne, że wraz z Jezusem Chrystusem

⁶ J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, [w:] tegoż, *Opera omnia*, t. 10, s. 220 i 222.

⁷ Przejrzystego spojrzenia na wizję eklezjologiczną św. Augustyna opartego na jego wypowiedziach dostarcza antologia opracowana przez H. U. von Balthasara: *Das Antlitz der Kirche*, Einsiedeln–Köln 1955. Wśród opracowań teologicznych por. V. Grossi, *La Chiesa di Agostino. Modelli e simboli*, Bologna 2012.

dzieje weszły w swoje ostateczne stadium. Św. Paweł streszcza ten fakt, odwołując się do pojęcia „pełni czasu” (Ga 4, 4). Stało się tak z tej racji, że w Jego osobie zapowiadane i stopniowo komunikowane przez Boga zbawienie urzeczywistniło się w sposób definitywny. Celem nauczania Chrystusa i Jego czynów dokonanych w ciele było królestwo Boże. Ponieważ nie można zakwestionować eschatologicznej koncentracji w przepowiadaniu Jezusa i jej decydującego znaczenia, wydaje się, że nie jest łatwo utrzymać stanowisko, zgodnie z którym Kościół byłby ze swej natury Jego kontynuato-rem w dziejach. Z drugiej jednak strony pozostaje faktem historyczne istnienie Kościoła wyraźnie potwierdzone w Nowym Testamencie. Mamy zatem tutaj do czynienia z narzucającym się „napęciem” dwóch wymiarów wpisanych w jedną rzeczywistość kościelną, które kształtują jej urzeczywistnianie się historyczne oraz określają perspektywę tego urzeczywistniania się. Spójne rozwiązanie tego napięcia należy zatem do najważniejszych kwestii eklezjologicznych, mającym także konsekwencje odnoszące się do misji Kościoła w dziejach.

Wychodząc więc ze stwierdzenia o radykalnie eschatologicznym charakterze przepowiadania Jezusa, należy powiedzieć o dwóch ważnych kierunkach egzegezy końca XIX i XX wieku, a mianowicie kierunku liberalnym i eschatologicznym, które mocno wpisały się swoim oddziaływaniem w teologię systematyczną w XX wieku, a także zakwestionowały przekonania, że Jezus chciał założyć Kościół. Rozległe oddziaływanie tych kierunków badawczych mocno zaznaczyło się także w egzegezie i teologii katolickiej, tak że ciągle musimy je mieć na uwadze w poszukiwaniach teologicznych, starając się uwzględnić zarówno ich niewątpliwie twórczy wkład, jak i zawarte w nich ograniczenia. Wyraziło się ono radykalizacją eschatologii w ramach teologii nadziei⁸ oraz, w wersji utopijnej, w rozmaitych kierunkach teologii politycznej wraz z wynikającą z tych ujęć kontestacją tradycyjnej wizji Kościoła, uznanego za przeszkodę

⁸ Przegląd stanowisk: B. Mondin, *Teologi della speranza*, Torino 1970.

w rewolucyjnej aktualizacji Ewangelii, jak miało miejsce w radykalnych propozycjach teologii wyzwolenia⁹ łącznie z najbardziej skrajnymi propozycjami sformułowanymi w ramach teologii rewolucji¹⁰. Wychodząc od postawionych w tym kontekście pytań, które w różnej postaci są nadal żywe, jak również biorąc pod uwagę aktualne okoliczności historyczne, trzeba ponownie spojrzeć na teksty biblijne.

2.1. TEOLOGIA LIBERALNA

Poczawszy przynajmniej od Alfreda Loisy'ego, uznawanego za protagonistę teologii liberalnej, powtarza się slogan, że tam, gdzie Jezus przepowiadał królestwo, to znaczy świat ludzki oparty na prawdzie i sprawiedliwości, nieoczekiwanie pojawił się Kościół¹¹, który nie był w stanie podjąć i zrealizować treści tego przepowiadania. Co więcej, według skrajnych interpretacji Kościół miałby być decydującą przeszkodą w realizacji tego, co przyniósł Jezus¹². Teologia liberalna w sensie ścisłym – z drugiej strony – podkreśla charakter indywidualistyczny orędzia Jezusa, a więc także Jego koncepcji królestwa Bożego. Miałoby ono polegać na wyzwoleniu człowieka z więzów kolektywizmu religijnego, łącznie z kultem i każdą postacią instytucji, koncentrując się na sercu pojedynczego człowieka. Taka propozycja ma charakter skrajnie indywidualistyczny, w czym widać wyraźny wpływ filozofii nowożytnej. Zdecydowanie pomniejsza się w tym ujęciu historyczny i społeczny charakter przepowiadania Jezusa, który ukazał się jako herold królestwa Bożego, w nim zaś miało wypełnić się przymierze zawarte przez Boga z ojcami. Sam fakt, że

⁹ Por. tenże, *Teologowie wyzwolenia*, tłum. R. Borkowski, Wraszawa 1988.

¹⁰ Por. D. Coccopalmiero, M. Lotz, *Dibattito sulla „teologia della rivoluzione”*, Brescia 1970.

¹¹ A. Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*, Paris 1902, s. 111: *Jésus annonçait le royaume, et c'est l'église qui est venu*.

¹² Synteza krytyczna odnośnie do stanowiska prezentowanego w teologii liberalnej, [w:] E. Peterson, *Theologische Traktate*, Würzburg 1994, s. 245–257 (Ausgewählte Schriften, 1).

Jezus porównał się do Mojżesza (por. Mt 5, 17–48), do Dawida (por. Mk 2, 23–28) i do Salomona (por. Mt 12, 42), potwierdza Jego włączenie się w dzieje Izraela i w przymierze, jak również Jego wolę doprowadzenia do wypełnienia tego, co było w nich zapowiadane¹³.

Jest oczywiste, że głównym tematem przepowiadania Jezusa nie był Kościół, ale królestwo Boże. Królestwo Boże pojawia się na ustach Jezusa sto razy, podczas gdy Kościół zostaje wspomniany przez Jezusa tylko dwukrotnie, i to w tekstach późniejszych (por. Mt 16, 18 i 18, 17)¹⁴. Dopiero w listach św. Pawła nabierze on większego znaczenia. Trzeba zatem przyjąć, że w przejściu od czasu przedpaschalnego do czasu popaschalnego, to znaczy w przejściu od Jezusa do uczniów dokonała się zdecydowana zmiana problematyki. Jest ona tym bardziej znacząca, im bardziej – czytając ewangelie – zauważamy, że pierwotny Kościół w niczym nie naruszył przepowiadania Jezusa o królestwie, dokonując jego aktualizacji, to znaczy biorąc pod uwagę okoliczności egzystencjalne, przede wszystkim historyczne sytuacje życia pierwszych wspólnot, przeżywania orędzia Jezusa. Czy jednak wobec tego faktu można wysnuć wniosek, że nadanie wierze wymiaru wspólnotowego nie odpowiada myśli i intencjom Jezusa? Przeciwnie, Ewangelia wprost i pozytywnie wyklucza, mimo że mogłoby to być nawet fascynujące, jakiś solipsyzm wiary i oczekiwanie w samotności nowego świata. Wspólnotowość wiary należy do jej natury od samego jej początku, choć nie zawsze ten fakt jest wystarczająco brany pod uwagę¹⁵.

Ewangelia jest przekazem, który stawia sobie wyraźne cele wspólnotowe i społeczne, sytuując się w tym względzie bardzo

¹³ Por. K. Westermann, *Das Alte Testament und Jesus Christus*, Stuttgart 1968.

¹⁴ Por. B. Klappert, *Reich / βασιλεία*, [w:] *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Hg. von L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, t. 2, Wuppertal 1971, s. 1023–1036;

¹⁵ Por. J. Królikowski, *Fides Ecclesiae – Wiara Kościoła. Geneza i sens teologiczno-egzystencjalny formuły*, [w:] *Chrześcijańska droga zbawienia*, red. W. Gałda, J. Królikowski, C. Noworolnik, Niepokalanów 2012, s. 61–69.

wyrażnie na linii zasadniczych treści i sposobu urzeczywistniania się orędzia starotestamentowego¹⁶. Pięcioksiąg posiada wyraźne ukierunkowanie społeczne, czego podstawę stanowi fakt, że Przy mierze zostaje przez Boga zawarte z narodem i że pierwszorzędnie naród udziela Bogu swojej odpowiedzi. Z łatwością zauważa się, że przesłanie prorockie posiada wyróżniający się nurt społeczny¹⁷, a w zapowiedziach mesjańskich jest obecny wątek dotyczący nowego ludu Bożego, zwłaszcza u proroków Izajasza i Ezechiela (niestety, ten wątek zapowiedzi mesjańskich nie spotkał się jeszcze z należyтым uznaniem w badaniach egzegetycznych). Również księgi mądrościowe zawierają bogaty przekaz wspólnotowy. Nowy Testament stawia sobie wyraźny cel kształtowania nowego stylu życia społecznego, a nawet można mówić o propozycji „społeczności alternatywnej” wyłaniającej się z nauczania Jezusa¹⁸. Samo podstawowe i jednoznaczne postawienie Jezusa na miłość w Jego przesłaniu ma charakter społeczny oraz jest eklezjo- i społecznotwórcze. Już najbardziej pierwotne doświadczenia Kościoła potwierdziły siłę oddziaływania społecznego chrześcijan żyjących miłością (por. Dz 2, 47; 4, 32–37) łącznie z odkryciem, że nowy styl społecznego życia chrześcijańskiego posiada wymiar ewangelizacyjny i apologetyczny¹⁹. Tertulian zaświadczył, że poganie nawracali się, kiedy widzieli miłość, którą żyli chrześcijanie: „Patrzcie – mówili – jak oni się miłują”²⁰.

¹⁶ Por. P. Grelot, *Świat, który ma przyjść*, tłum. L. Rutowska, Warszawa 1979, s. 12–46.

¹⁷ Por. J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. W. Matysiak, Warszawa 1999, s. 219–252.

¹⁸ Por. J. Królikowski, *Kościół jako „społeczeństwo alternatywne” (1). Perspektywy biblijne*, „Currenda” 148 (1998), s. 56–72; *Nowy styl życia ochrzczonych. Kościół jako „społeczeństwo alternatywne” (2)*, „Currenda” 148 (1998), s. 622–632; M. Rychert, *Kościół jako społeczność alternatywna*, Toruń 2009.

¹⁹ Por. S. Lyonnet, *La carità pienezza della legge secondo san Paolo*, Roma 1971; P. Coda, *Lagape come grazia e libertà. Alla radice della teologia e prassi dei cristiani*, Roma 1994.

²⁰ Tertulian, *Apologetyk* 39, 7: CCL 1, 151: *Vide, inquit, et inuicem se diligant*.

2.2. NURT ESCHATOLOGICZNY

Klasyczne i sugestywne dzieła egzegetyczne Johanna Weissa²¹ i Alberta Schweitzera²² przyczyniły się do ukazania w mocno odnowionym świetle nośności eschatologicznej całego orędzia Jezusa, którego istotnym elementem jest głoszenie przyjścia królestwa Bożego i bliskiego końca świata. Postawili oni tezę, że w takim razie całe wydarzenie Jezusa powinno zostać na nowo zinterpretowane eschatologicznie i powinno zostać przekroczone wrażenie dualizmu, według którego bycie chrześcijaninem polega na modlitwie: „Przyjdź królestwo Twoje”, podczas gdy dzieje Kościoła są w gruncie rzeczy dziejami deeschatologizacji, to znaczy neutralizacji wymiaru eschatologicznego w przepowiadaniu Jezusa, z powodu nieustannego odkładania decyzji odnośnie do wiary i etyki. Była to także reakcja myśli eschatologicznej na liberalizm indywidualistyczny i na sprowadzanie wiary do spraw dotyczących tylko świata („uświatowienie” wiary) wychodzące z założenia, że Jezus nie przewidział kontynuowania dziejów po swojej śmierci, ale oczekiwał bezpośredniego wejścia królestwa Bożego w świat. Odkrycie tak zwanej *konsequente Eschatologie* Jezusa, na pewno w dużym stopniu słuszne, wprawdzie wychodząc z innych założeń, ponownie doprowadziło do wykluczenia faktu, że mógł On założyć Kościół. Taka teza, zresztą podobnie jak ujęcia wcześniejsze, nie wyjaśnia jednak całej serii faktów, w których Jezus w ciągu swojej publicznej działalności położył fundamenty pod to, czym miałyby być Kościół. Chodzi nade wszystko o szczególne powołanie Dwunastu i ustanowienie Eucharystii, a także o fakt, że w gruncie rzeczy koniec jeszcze nie nastąpił. Właśnie dlatego trzeba analizować wszystkie gesty Jezusa, w których widać, że stanowią one zestaw elementów, których celem jest budowanie przez Niego Kościoła oraz nadanie mu własnego i specjalnego znaczenia. Jednym

²¹ Por. J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1892 (szczególny wpływ wywarło drugie wydanie z 1900 r.).

²² Por. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1913. Por. także: tenże, *Reich Gottes und Christentum*, Tübingen 1967.

z tych elementów jest właśnie przepowiadanie Jezusa dotyczące królestwa Bożego, ponieważ z niego wywodzą się elementy uzasadniające prawo Kościoła do istnienia historycznego. Równocześnie pokazują one, że to istnienie musi być rozumiane eschatologicznie, to znaczy zgodnie z perspektywą, w której historyczność nie oznacza przystosowania się do istniejącego stanu rzeczy, ale zawiera tendencję do przekraczania tego stanu.

Tezę wyjściową odnośnie do eschatologiczności osoby i orędzia Jezusa Chrystusa można zilustrować przynajmniej na trzech poziomach. Trzeba zapytać przede wszystkim, czy królestwo Boże rzeczywiście zajmuje centralne miejsce w Jego przepowiadaniu i jakie było jego rzeczywiste znaczenie. Następnie, czy Jezus rzeczywiście ogłosił przyjście królestwa Bożego w sensie nadejścia bliskiego końca świata, a wreszcie – czy wiara chrześcijańska, która nie polega wyłącznie na oczekiwaniu bliskiego *eschatonu*, ale nadaje także wartość dziejom, a więc Kościołowi, odpowiada intencjom Jezusa historycznego. Czy zatem jest miejsce dla Kościoła w ramach eschatologicznej interpretacji chrześcijaństwa? A jeśli jest, to w takim razie jakie jest to miejsce? Ostatecznie chodzi więc o określenie tego, jak mają się do siebie dzieje i eschatologia?

Tylko udzielenie odpowiedzi na to pytanie pozwala na podjęcie próby określenia relacji zachodzących między czasem Kościoła i *eschatonem*²³. Staje więc przed nami problem o charakterze historycznym, który zakłada poprawne zrozumienie tego, co mówi na ten temat Nowy Testament. Trzeba oczywiście pamiętać, że chodzi w tym miejscu o znaczenie orędzia eschatologicznego Nowego Testamentu dla człowieka, który dzisiaj wierzy lub pyta się o wiarę. Należy więc zastrzec, że jedną rzeczą jest określenie właściwego tonu pierwotnego przepowiadania eschatolo-

²³ Por. J. Kudasiewicz, *Historia i eschatologia w idei królestwa Boga głoszonego przez Jezusa*, [w:] *Biblia o przyszłości*, red. L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz, Lublin 1997, s. 59–73 (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Biblistyki, 8); A. Jankowski, *Eschatologia Nowego Testamentu*, Kraków 2007, s. 281–304; H. U. von Balthasar, *Estetyka teologiczna*, tłum. J. Fenrychowa, t. 3/2, Kraków 2010, s. 132–163.

gicznego Jezusa, a drugą jest przełożenie tego zagadnienia na język dzisiejszego człowieka. Dane historyczne nie wystarczą, by wydobyć i określić konsekwencje, które z nich wynikają, a te z kolei dotyczą właśnie wejścia w dynamizm wiary Kościoła. To znaczy – aby pomóc realizować dynamikę wiary, Kościół opierając się na danych historycznych, proponował taki czy inny, bardziej lub mniej uzasadniony sposób udzielenia odpowiedzi na pytania, które z tych danych wynikają, czyli starał się dokonać ich przełożenia na postawę egzystencjalną.

3. KONTEKST ESCHATOLOGICZNY W PRZEPOWIADANIU JEZUSA

Nowy Testament wskazuje po prostu bezdyskusyjnie, że królestwo Boże stanowi przewodni motyw w przepowiadaniu Jezusa, biorąc pod uwagę częstotliwość, z jaką powraca to wyrażenie. Jest to w znacznym stopniu kontynuacja tematu obecnego już w Starym Testamencie²⁴. Ewangelia św. Marka rozpoczyna się od Jezusowego wezwania do nawrócenia, ponieważ „bliskie jest królestwo Boże” (Mk 1, 15). W ewangelii daje się jednak łatwo zauważyć następującą stopniowo zmianę akcentów. Mimo iż wyrażenie „królestwo Boże” posiada podstawowe znaczenie w tradycji Jezusa, po Wielkanocy wyraźnie schodzi na drugi plan. Zmiany pojęciowe wprowadzone do tej ważnej problematyki nie wywoływały jednak wstrząsu w pierwotnym chrześcijaństwie, ponieważ treści, których to wyrażenie było nośnikiem, zostały ujęte w inny sposób. Wierność względem koncepcji eschatologicznej Jezusa stanowiła dla pierwszego pokolenia chrześcijańskiego decydujący element wierności wobec Niego samego. Tylko jednak

²⁴ Por. B. Janowski, *Das Königtum Gottes in den Psalmen. Bemerkung zu einem neuen Gesamtentwurf*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 86 (1989), s. 389–454; tenże, „Ein großer König über die ganze Erde” (Ps 47, 3). *Zum Königtum Gottes im Alten Testament*, „Bibel und Kirche” 62 (2007), s. 102–108; G. Vanoni, B. Heininger, *Das Reich Gottes*, Würzburg 2002 (Die Neue Echter Bibel, 4).

dzięki nowemu sposobowi, w jaki chrześcijanie przyjęli tę koncepcję, orędzie dotyczące królestwa Bożego nadal mogło być rozumiane i także w przyszłości mogło przynosić owoce. Dane historyczne dotyczące przepowiadania królestwa Bożego zostały teraz włączone przede wszystkim do chrystologii, która stała się uprawnioną kontynuacją tematu królestwa Bożego. Aby wyjaśnić ten zasadniczy fakt, trzeba przestudiować zarówno pierwotny ton przepowiadania Jezusa, jak również jego aktualizację dokonaną przez pierwotny Kościół. Jest to także normatywny wzór dla wszelkich późniejszych interpretacji, które możemy śledzić w teologii i w doświadczeniu Kościoła, łącznie z poważnymi zawirowaniami, jakie w tej dziedzinie miały miejsce, wywołującymi także daleko idące niepokoje w życiu ludu chrześcijańskiego²⁵.

3.1. WYRAŻENIE: „KRÓLESTWO BOŻE”

Już sam fakt, że św. Mateusz mówi o „królestwie niebieskim” („basileia ton ouranon”), co w świetle tradycji hebrajskiej oznacza „Boże”, a św. Marek i św. Łukasz mówią o „królestwie Bożym” („basileia tou theou”) – a więc te określenia mają takie samo znaczenie – wskazują, że Jezus nie mówił o jakiejś ogólnej eschatologii, ale wyraźnie o Bogu osobowym. Można także dodać, że w myśli żydowskiej pojęcie „królestwa” nie wskazuje jakiegoś miejsca panowania Boga, ale samo panowanie Boga w świecie²⁶, bądź też – według Joachima Jeremiasa – bliskość Boga²⁷. Jezus nawiązuje więc do czegoś, co Bóg już faktycznie zrealizował na ziemi, a zatem perspektywa eschatologiczna była tylko jednym z ujęć Jego przepowiadania Boga, a konkretnie jego wypełnieniem.

²⁵ Na temat filozoficznych i historycznych reperkusji zagadnienia por. E. Gilson, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Paris 1952.

²⁶ Por. R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie*, Freiburg–Basel–Wien 1965; H. Merklein, *Jesu Gottesherrschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze*, Stuttgart 1983.

²⁷ W tej perspektywie sytuuje się praca J. Jeremiasa: *Jesus und seine Botschaft*, Stuttgart 1976.

Jezus ze swoim orędziem wszedł, co jest oczywiste, w określoną sytuację lingwistyczną i kulturową, w toczące się już dzieje wiary, modlitwy i doświadczenia religijnego. Dostosował się do tego, co już istniało, zarówno kontynuując zastane dziedzictwo, jak również dokonując w nim wielorakich przekształceń o charakterze aktualizującym. Odnosi się to także do kwestii eschatologicznej. Wiara i modlitwa Izraela charakteryzowały się obietnicą, że królestwo Dawida będzie trwać na wieki. Z tego oczekiwania stopniowo rozdziła się nadzieja mesjańska, na podstawie której król z pokolenia Dawida miał ustanowić ostateczne królestwo Izraela²⁸. Ta nadzieja uległa interpretacjom o charakterze politycznym, chociaż prorocy zawsze walczyli o zachowanie w niej wymiaru transcendentnego. Zdecydowanie podkreślali znaczenie oczekiwania bezpośredniej interwencji Boga i Jego osobistego panowania nad światem w przyszłym wieku (*eon*). Obrońcą tego wymiaru transcendentnego była, wspominana już, tajemnicza postać Syna Człowieczego z Księgi Daniela.

W pierwotnym judaizmie rozróżniano dwa różne typy oczekiwania: oczekiwanie profetyczno-rabinistyczne i oczekiwanie apokaliptyczne²⁹. Pierwsze opowiadało się, chociaż na różne sposoby, zależnie od tego, czy chodziło o profetyzm, rabinizm tradycyjny, zelotyzm, za ciągłością między dwoma eonami – obecnym, czyli czasem oczekiwania, i mesjańskim, w którym miała wypełnić się nadzieja. Drugie przewidywało natomiast, że przejście od jednego do drugiego eonu dokona się w sposób gwałtowny. Kierunek rabinistyczny wyrażał przekonanie, że można przyspieszyć nadejście królestwa Mesjasza, to znaczy antycypować wyzwolenie i objawienie mocy Bożej, zachowywaniem Prawa i pełnieniem dzieł miłości. Natomiast zeloci dążyli do ustanowienia królestwa Bożego przez odwołanie się do narzędzi politycznych, włączonych do działań o charakterze religijnym, a tym samym realizacji nadziei Izraela nadawali charakter polityczny. W takim szerokim

²⁸ Por. J. Łach, *Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie*, Warszawa 1996, s. 21–56.

²⁹ Por. P. Grelot, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, Paris 1994.

i skomplikowanym ze względu na przeciwstawne tendencje kontekście znalazł się Jezus ze swoim przepowiadaniem i swoją misją.

Jezus nie przyjął ideologii Dawidowej o charakterze politycznym, która w jego czasie wywierała decydujący wpływ. Mając wyraźną świadomość mesjańską, nigdy wprost nie zadeklarował, że jest Mesjaszem³⁰. Jeśli mowa o oczekiwaniu, Jezus poszedł raczej po linii rabinistyczno-profetycznej, głosząc królestwo ubogim i wiążąc je z pokutą, którą On sam uosabiał (por. Mk 1, 15; Mt 12, 38–42; 16, 4; Łk 11, 29–32). Jezus stwierdza więc przede wszystkim, że królestwo Boże, to znaczy zbawienie, nie jest związane ani z miejscami, ani z czasem, ale z Jego osobą, realizując się zarówno jako dar Boży (łaska), jak i jako dzieło pokutne i zestaw uczynków pobożnych (etyka). Wyklucza On zdecydowanie polityczną interpretację królestwa, które ma przyjść, ponieważ łaska Boża jest wystarczająco silna, by dokonywać zmian w ludzkim życiu i w świecie, a nawet dokonać odwrócenia porządku istniejącego w świecie. Głosząc królestwo, a więc wskazując przede wszystkim na potrzebę stania się ubogim w oczekiwaniu jego realizacji, Jezus w przypowieściach mówił także o radości i świętowaniu, skłaniał do namysłu nad wzrostem nasienia i zaczynu, to znaczy czynił z królestwa rzeczywistość, która wzrasta i zmierza wyraźnie do przyszłości. Te paradoksy, bardziej niż cokolwiek innego, wykluczają taką interpretację, która opowiadałaby się za bliskim końcem dziejów. Swoim głoszeniem królestwa Jezus sytuje się zarówno poza schematem apokaliptycznym, jak i poza schematem rabinistycznym. Zwycięstwo Boga w formie pokory, ubóstwa i cierpienia, przynosi nowy obraz królestwa, w ramach którego proponuje siebie samego jako eschatologiczny znak Boga o typie Jonasza (por. Mt 12, 38–42)³¹. Z Ewangelii św. Łukasza przychodzi potwierdze-

³⁰ Por. F. Dreyfus, *Czy Jezus wiedział, że jest Bogiem?*, tłum. R. Rubinkiewicz, Poznań 1995.

³¹ Por. J. Swetnam, *Some Signs of Jonah*, „Biblica” 68 (1987), s. 74–79; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1–13. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. 1, Częstochowa 2005, s. 510–517 (Nowy Komentarz Biblijny, NT 1/1).

nie, że przepowiadanego przez siebie końca Jezus nie uważa za bliski w sensie historycznym. Można bardziej mówić w tym przypadku o bliskości typu „aksjologicznego”, to znaczy że wraz z Jezusem urzeczywistnia się już teraz nowy sposób obecności Boga, przede wszystkim wyrażający się w pełnieniu dzieł, które upodabniają do Niego, a tym samym następuje w świecie realne zapoczątkowanie rzeczywistości eschatologicznej.

3.2. OBECNOŚĆ KRÓLESTWA BOŻEGO

W rozumieniu królestwa Bożego zasadnicze znaczenie posiada wypowiedź Jezusa z Ewangelii św. Łukasza: „Królestwo Boże pośród was jest” (*entos hymon*) (Łk 17, 21)³². W dziejach egzegezy tego tekstu można wskazać obecność trzech typów interpretacji.

Według interpretacji idealistycznej Orygenes, Jezus powiedział, że królestwo jest „w was”, a więc jest rzeczywistością całkowicie wewnętrzną w człowieku³³. To postawienie na wewnętrzność ze strony Jezusa jest jednak nieprawdopodobne, ponieważ wiedział, że zło rodzi się właśnie we wnętrzu człowieka (por. Mk 10, 18). A zatem taka interpretacja nie może być uznana za autentyczną.

Według interpretacji eschatologicznej, Jezus był przekonany, że koniec jest bliski i że królestwo wchodzi w świat z gwałtowną mocą. W takim ujęciu królestwo byłoby rzeczywistością zbytnio zewnętrzną, niezależnie od faktu, czy przychodzi szybko czy stopniowo.

Wszystko wskazuje na to, że analizując ewangelie, trzeba pójść w kierunku interpretacji chrystologiczno-pneumatologicznej, według której królestwo Boże nie jest niczym innym, jak tylko osobą

³² Por. W. Rakocy, „*Entos hymon*” (Łk 17, 1). *Królestwo Boże „w was” czy „pośród was”*, „*Collectanea Theologica*” 71 (2001) nr 1, s. 31–40; F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 12–24. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. 2, Częstochowa 2012, s. 235–241 (Nowy Komentarz Biblijny, NT 3/2).

³³ Por. Orygenes, *De oratione* 25: PG 11, 495–499.

Jezusa, która jest pośród tych, do których On mówi. On jest królestwem – przyszłością, którą już teraz Bóg dał do dyspozycji człowiekowi. On jest *autobasileia* – królestwem osobowym, jak mówi o Nim Orygenes³⁴. To uosobienie królestwa, częściowo widoczne już w Starym Testamencie, zostało jasno potwierdzone przez samego Jezusa, gdy mówi: „A jeśli Ja palcem Bożym wyrzucam złe duchy, to istotnie przyszło już do was królestwo Boże” (Łk 11, 20). Ponieważ Jezus wiedział, że jest osobową realizacją przymierza między Bogiem i ludźmi, dlatego też w Nim pojęcia przymierza i królestwa tracą charakter kosmiczny i czasowo-przestrzenny, jaki posiadały do tej pory, a stają się pojęciami osobowymi – osiągając pełny sens w Jego osobie, a Jego czyny są tego urzeczywistnieniem i potwierdzeniem. To jest zasada, z której rodzi się Kościół. Królestwo Boże, które głosił Jan Chrzciciel jako bliskie, staje się teraz obecne w osobie Jezusa Chrystusa. Perspektywa ewangeliczna zawiera jednak ważne dopowiedzenie. Jezus jest królestwem Bożym nie tylko w swojej obecności fizycznej, ale poprzez promieniującą moc Ducha Świętego, która pochodzi od Niego³⁵. W Jego działaniu pneumatologicznym, które wyzwala człowieka z poddania demonom, urzeczywistnia się królestwo Boże i sam Bóg przejmuje panowanie nad światem. Jest ono wydarzeniem, a nie miejscem. Zmartwychwstały Chrystus jest dla świata źródłem Ducha Świętego, którego właściwym miejscem obecności stał się Kościół. Temat królestwa Bożego przeszedł więc do chrystologii, ponieważ królestwo objawiło się w Jezusie Chrystusie i w Nim zostało zapoczątkowane. Zmartwychwstały Jezus posyła Ducha Świętego, przez którego Bóg eklezjalnie i historycznie panuje nad światem.

W tym, co zostało tutaj powiedziane, potwierdza się jedność między orędziem przedpaschalnym, naznaczonym tematem królestwa, oraz orędziem popaschalnym, które akcentuje chrystologię i pneumatologię, a więc również eklezjologię. Eklezjologia stanowi w sposób bezpośredni i naturalny rozwinięcie chrystologii

³⁴ Por. tenże, *Commentarius in Matthaei Evangelium* 18, 23 14, 7: GCS 40, 289.

³⁵ Por. M. Bordoni, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Brescia 1995, s. 230–244.

i pneumatologii, jak chrystologia i pneumatologia stanowią rozwinięcie Jezusowego przepowiadania o królestwie Bożym. Kościół pozostaje więc w najbardziej bezpośredniej ciągłości z królestwem Bożym, wyrastając z niego w sposób najbardziej wewnętrzny, a także swoim dynamizmem tę ciągłość stale potwierdza.

3.3. BLISKOŚĆ KRÓLESTWA BOŻEGO

Oprócz tekstów, które wypowiadają się o eschatologii w sposób nieokreślony, Nowy Testament mówi także wielokrotnie i bardzo bezpośrednio o bliskim końcu. To, co Niemcy nazywają *Entwicklungskanon*, zamierza wskazać, że im bardziej w jakimś tekście Nowego Testamentu oczekiwanie eschatologiczne wydaje się ulegać osłabieniu, tym ten tekst jest późniejszy; w ten sposób tylko w najstarszych warstwach tekstu ewangelicznego mielibyśmy do czynienia z „konsekwentną eschatologią”, o której mówili J. Weiss i A. Schweitzer. Natomiast tam, gdzie Jezus mówi o „opóźnianiu” przyjścia, Kościół dokonał deeschatologizacji Jego pierwotnego orędzia. Chciał – zdaniem tych autorów – w ten sposób dostosować je do wyrażenia i wyjaśnienia późniejszego doświadczenia oddalania się paruzji oraz odpowiedzieć na potrzebę uzgodnienia między bliskością i oddaleniem, aby ocalić nadzieję i przezwyteżyć rozczarowania doświadczane w pierwotnych wspólnotach.

W Nowym Testamencie nie wydaje się jednak możliwe stwierdzenie istnienia linii zstępującej, która przebiega jednostronnie od maksymalnego napięcia eschatologicznego w pierwszych okresach aż do poziomu minimalnego, poświadczanego przez Ewangelię Jana, która zdaniem Rudolfa Bultmanna prezentuje już tylko eschatologię egzystencjalną i personalistyczną, porzucając eschatologię czasową i konkretną oraz stając się typową ewangelią chrześcijaństwa dobrze osadzonego w dziejach³⁶. W odróżnieniu od Bultmanna, trzeba widzieć w eschatologii Janowej i w ogóle w eschatologii

³⁶ Por. R. Bultmann, *Die Eschatologie des Johannesevangeliums*, „Zwischen den Zeiten” 6 (1928), s. 4–22; tenże, *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, t. 1, Tübingen 1966, s. 134–152.

apostolskiej nie wypaczenie orędzia Jezusa, ale jego autentyczną interpretację³⁷. Jeśli Jezus, przepowiadając królestwo Boże, widział je jako obecne w Nim samym, to po Wielkanocy uczniowie spójnie głosili Go, widząc właśnie w Kościele pneumatologiczne rozszerzanie się Jego obecności w świecie i w dziejach. Takie ujęcie znajduje wyraźne potwierdzenie w ewangeliach synoptycznych.

Już Hans Conzelmann, uczeń Bultmanna, kontestując kanon ewolucyjny mistrza, odkrył w św. Łukaszu, wcześniejszym od św. Jana, koncepcję pozbawioną bliskiej eschatologii³⁸. W świetle tej ewangelii, Chrystus nie jest końcem, ale ośrodkiem czasu. Otwiera On drogę nie tyle do paruzji, co raczej do Kościoła pogan, a więc wskazuje na „przejście”, które nie ma charakteru prowizorycznego, ale jest stałe. Św. Mateusz, współczesny, a nawet późniejszy w stosunku do św. Łukasza, sytuje się na linii eschatologii bliskiej i nieosłabionej, a nawet wzmocnionej w stosunku do św. Marka. Co więcej, trudno zrozumieć, w jaki sposób św. Mateusz, pisząc po roku siedemdziesiątym, gdy Kościół przeniknął także do pogan, mógł pogodzić tę eschatologię z widzianymi przez siebie faktami.

Trzeba w tej sytuacji stwierdzić, że konkluzja pozostaje otwarta; nie zachodzi więc linearny rozwój odnośnie do oczekiwania bliskiego końca, ponieważ różna intensywność akcentowania faktu eschatologicznego zależała od stopniowo pojawiających się okoliczności. Ewolucyjny kanon w odniesieniu do eschatologii, który z przepowiadania Jezusa wykluczałby perspektywę Kościoła i uzależniałby ją od historycznego rozwoju świadomości pierwotnych wspólnot chrześcijańskich, mógłby nawet zostać odwrócony, a wtedy eschatologia bliskości mogłaby zostać odłożona na później. W tej perspektywie Kościół historyczny mógłby nie istnieć, a przynajmniej z teologicznego punktu widzenia byłby pozbawiony odrębnego znaczenia. Zróznicowanie, które odnotowuje się

³⁷ Por. H. Ordon, *Eschatologia czwartej ewangelii*, [w:] *Biblia o przyszłości*, s. 127–140; J. Frey, *Die johanneische Eschatologie*, Tübingen 2000.

³⁸ Por. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen 1977.

w ewangeliach, zachodzące między rozmaitymi zjawiskami apokaliptycznymi typu historycznego a właściwą paruzją, znajduje potwierdzenie także u synoptyków w analizie „mów końcowych”, w których Jezus zapowiada koniec Jerozolimy (por. Mt 24, 15–22, Mk 13, 14–20 i Łk 21, 20–30).

Należy tutaj zauważyć następujące elementy: technika narratywna św. Łukasza sama przez się osłabia ton apokaliptyczny, uhistorycznia wydarzenie i wpisuje je w ciąg dziejów zbawienia. Ewangelisci św. Mateusz (Mt 24, 23–31) i św. Marek (Mk 13, 21–31) dodają odniesienie do wielorakich niepokojów o charakterze czasowym, a więc odsyłają do przyszłości i zwracają uwagę, by strzec się fałszywych proroków, fałszywych głosicieli paruzji, fałszywych cudów. Jedynie św. Mateusz używa słowa *parousia*, mówiąc o „pośpiechu”, z jakim nastąpi drugie przyjście Syna Człowieczego (Mt 24, 27). Wszyscy synoptycy dodają do proroctwa zburzenia Jerozolimy mowę o powrocie Syna Człowieczego (por. Mt 24, 29–31, Mk 13, 24–27 i Łk 21, 25–28).

W tym miejscu trzeba więc zapytać się, jakie relacje zachodzą między zniszczeniem świętego miasta i paruzją. Św. Łukasz mówi na ten temat w jednym wersecie (Łk 21, 24), bez paralelnych: koniec Jerozolimy nie jest końcem świata, ale początkiem nowego okresu dziejów zbawienia; jest początkiem czasu pogan, którym trzeba będzie głosić Ewangelię, a nie paruzję. Koniec świata nie jest więc bliski; co więcej, musi ulec oddaleniu, aby mogło zostać podjęte i spełnione dzieło ewangelizacji. U św. Marka wydaje się zachodzić bezpośrednia relacja czasowa między końcem Jerozolimy i końcem świata, gdy pisze: „W owe dni, po tym ucisku...”, ale wyrażenie: „w owe dni” stanowi część schematu redakcyjnego i nie wyraża ścisłej więzi eschatologicznej. W tym miejscu, gdzie św. Łukasz łączy zburzenie Jerozolimy z otwartością na pogan, tam św. Marek wprowadza swoją konstrukcję literacką, w której jest niewiele teologii. W tekście św. Mateusza, który mówi: „Zaraz też po...”, związek czasowy nie należy do schematu literackiego, w związku z czym upadek Jerozolimy wydaje się rzeczywiście wskazywać na upadanie wraz z nią całego świata. Kontekst wskazuje jednak, że podczas gdy zachodzą pewne wydarzenia i rodzi się konieczność oczekiwania,

data końca i tak pozostaje nieokreślona. Można tylko stwierdzić, że gdy się to wydarzy – wydarzy się niespodziewanie (*euthys*).

Można więc znaleźć w ewangeliiach synoptycznych trzy punkty widzenia, które nie poddają się łatwej syntezie. Wobec tych rozbieżności trzeba powiedzieć, że rozwiązanie problemów stawianych przez te teksty wychodzi poza egzegezę, wchodząc w życie i dzieje Kościoła, jak miało już miejsce w czasie ich opracowywania. Tylko w tej perspektywie można określić miejsce i rolę Kościoła w orędziu eschatologicznym Jezusa. Jawi się on przede wszystkim jako podmiot zdolny do nadania żywotności Jego zakorzenieniu w dziejach, które dokonało się raz na zawsze. Same ewangelie poświadczają w zadowalający sposób, że ta kwestia została podjęta i rozwiązana w oparciu o wielość zasad i w wielości wyrażen przez pierwotne wspólnoty chrześcijańskie, pozwalając Kościołowi istnieć w następnych wiekach jako żywemu znakowi i czynnemu świadkowi prawdy przepowiadanej przez Jezusa raz na zawsze i wszystkim. Jeśli pierwotny Kościół nie pozostawiłby w pismach nowotestamentowych szerokich świadectw odnośnie do swojego sposobu rozumienia i przeżywania orędzia ewangelicznego Jezusa, to także Kościół czasów następnych, opierając się tylko na orędziu eschatologicznym, czysto obiektywnym i historycznym, nie mógłby odpowiedzieć na pytania, które następnie się wyłoniły. Jest więc bardzo znaczące, że ewangelie zawierają eschatologię Jezusa, jak również eschatologię ich autorów i pierwotnego Kościoła.

W perspektywie eschatologicznej Jezusa zawartej w przepowiadaniu królestwa Bożego, trzeba więc – z jednej strony – zauważyć nieobecność skrajnej apokaliptyki, która uczyniłby nieużytecznym szukanie jakiejkolwiek stabilności, a z drugiej – otwartość na podjęcie misji, która miała nastąpić po dramatycznym upadku Jerozolimy (co jest spójne z ogłoszeniem zastąpienia „święty-ni” przez „ciało” Chrystusa³⁹). Zbieżna wielość pozycji zawartych w ewangeliiach dotyczących czasu i sposobu wypełnienia eschatologicznego zapowiedzianego przez Jezusa nie tylko pozwala na

³⁹ Por. A. Jankowski, *Dopowiedzenia chrystologii biblijnej*, Poznań 1987, s. 204–221.

przyjęcie „postulatu” Kościoła w orędziu Jezusa dotyczącym końca, ale pełnoprawnie zobowiązuje do jego przyjęcia. W ewangelii Kościół – zarówno w sensie subiektywnym, jak i w sensie obiektywnym – ukazuje się jako podmiot, który zdecydowanie przyjął eschatologiczne orędzie Jezusa i zinterpretował je w taki sposób, że uczynił je dostrzegalnym i skutecznym w dalszych dziejach. Jest także obecny jako przedmiot, to znaczy jako „nowa Jerozolima”, która zastępuje Jerozolimę historyczną, i której istnienie i działanie – z nie mniejszą konkretnością i z dużo większą otwartością uniwersalistyczną – przewiduje się w ciągu nowych dziejów, które zaczynają się w Jerozolimie. Oznacza to, że Kościół jest obecny w orędziu eschatologicznym Jezusa jako organizm, któremu zostało powierzone zadanie głoszenia Jezusa jako ostatecznego zbawienia Bożego, a zarazem jako historycznego urzeczywistnienia eschatologicznego posłania Jezusa.

Z badań egzegetycznych wynika także, że orędzie Jezusa nie może być ujęte adekwatnie poza napięciem eschatologicznym, w ramach którego się narodziło, i uległoby ono pomniejszeniu, gdyby je utraciło. Jezus jest wypełnieniem obietnic starotestamentowych, poza którymi nic nie może być obiecanie i dane. Wymownie potwierdza ten fakt św. Łukasz w opowiadaniu o uczniach z Emaus, którym sam Zmartwychwstały „zaczynając od Mojżesza, przez wszystkich proroków, wykładał [...] co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego” (Łk 24, 27)⁴⁰. Rozwój pneumatologiczny zaś jedyne wydarzenie Jezusa Chrystusa, które zmieniło cały bieg dziejów, dokonał się w taki sposób, że jakkolwiek późniejszy rozwój może być rozumiany tylko jako dokonujący się w Chrystusie Jezusie. Św. Augustyn słusznie powiedział, że można być albo dla Chrystusa, albo przeciw Niemu, ale nigdy poza Nim. Jeśli Kościół pojawiłby się jako pozbawiony wymiaru eschatologicznego (stawiającego także takie wymagania, które mogą jawić się nawet jako skierowane przeciw niemu) i nie żył nim (nie czyniąc z niego czegoś w rodzaju swojej

⁴⁰ Por. F. Bovon, *L'évangile selon saint Luc 19, 28 – 24, 53*, Genève 2009, s. 431–453. Por. także H. de Lubac, *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*, tłum. K. Łukowicz, Kraków 2008, s. 118–131.

„drugiej natury”), nie mógłby pretendować do bycia autentycznym wyrażeniem historycznym tego, co oznacza być chrześcijaninem. Dynamika eschatologiczna, która należy konstytutywnie do natury Kościoła, powinna także kształtować jego misję w dziejach, to znaczy jego życie i podejmowane przez niego działania. Wyrażenie naucza na ten temat konstytucja *Lumen gentium* poświęcająca temu zagadnieniu cały siódmy rozdział⁴¹.

Przyjmując zasadniczą perspektywę myślenia eschatologicznego, trzeba więc powiedzieć, że – z jednej strony – stanowi ona element, często zapominany, wyjaśniania początku Kościoła i jego dziejów, a z drugiej strony – myśl historyczno-eklezyjalna powinna szerzej uwzględniać kontekst eschatologiczny, który należy do początku Kościoła. „Już” odnosi się ciągle do „jeszcze nie”. Jeśli więc w ramach myśli eschatologicznej nie ma bezpośredniego dowodu na założenie Kościoła przez Jezusa Chrystusa, to równocześnie teksty nowotestamentowe nie upoważniają do stwierdzenia, że przepowiadanie eschatologiczne Jezusa domaga się wykluczenia Kościoła – jako podmiotu żywego i działającego w dziejach – z tego wymiaru eschatologicznego. Nie są uzasadnione opinie, według których eschatologia Nowego Testamentu nie zostawia miejsca dla Kościoła, czyniąc zeń inwencję pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej. Zasadniczy problem teologiczny dotyczy więc określenia sposobów aktualizowania niesprzecznej relacji między Kościołem i królestwem Bożym.

4. KOŚCIÓŁ MIĘDZY IZRAELEM I KRÓLESTWEM BOŻYM

Orędzie Jezusa przekazane przez ewangelie – jak widać z wcześniejszych analiz – wyraźnie pokazuje, że pierwsza idea Boga i pierwsza intencja Jezusa Chrystusa odnosiły się do realizacji królestwa niebieskiego będącego rzeczywistością obejmującą całą ludzkość i wieczność. Nie odnosiły się natomiast do Kościoła, który zawsze

⁴¹ Por. J. Kocłęga, *L'indole escatologica della Chiesa. La prospettiva „già e non ancora” della pienezza del nuovo popolo di Dio nel capitolo VII della „Lumen gentium”*, Roma 2000.

jednak pozostaje częścią całości – częścią niedopełnioną zarówno pod względem ilościowym, jak i jakościowym – która ma się urzeczywistnić. Co więc wynika z orędzia eschatologicznego Jezusa?

Ze względu na realizację swego królestwa, Bóg chciał przyjęcia Jezusa Chrystusa przez ludzi, a nie Jego odrzucenia. Pragnął zatem, aby cały Izrael uznał Syna za wypełnienie obietnic otrzymanych w przeszłości, a nie tego, aby Go ukrzyżował. Trzeba tutaj zauważyć, że już wiara Izraela dostrzegała relację zachodzącą między ludem Bożym i królestwem Bożym, gdyż królestwo było zawsze głoszone w ramach zgromadzeń i obrzędów oczyszczenia ludu, jak praktykowano we wspólnocie z Qumran i we wspólnocie św. Jana Chrzciciela. Pierwotna wspólnota, przekonana o bliskości paruzji, starała się formować spójny wewnętrznie lud Boży, ponieważ była świadoma faktu, że nadzieja i głoszenie królestwa utożsamiały się z ostatecznym zgromadzeniem tego ludu. To samo miało miejsce w przypadku Jana Chrzciciela, który – mając nadzieję, że Mesjasz, przychodząc ustanowić swoje królestwo, zmieni świat – głosił konieczność oczekiwania i sprzyjania temu wydarzeniu przez zgromadzenie się i oczyszczanie przez chrzest nawrócenia. Natomiast wobec Jezusa Izrael odrzucił początkowe powołanie ze strony Boga, który wykorzystał to odrzucenie dla okazania większej miłości, aby odrzucenie przekształcić w akceptację. Ta intencja Boga jest ukazana w Nowym Testamencie w trzech miejscach.

a) Przypowieść o uczcie królewskiej (por. Mt 22, 1–10)⁴² wskazuje, że pierwsi zaproszeni, to znaczy Izrael, nie przyjmują skierowanego do nich zaproszenia i zostają zastąpieni przez innych zaproszonych gości, to znaczy grzeszników i pogan. W tym zastępstwie widać element nośny całych dziejów zbawienia, według

⁴² Por. Th. Söding, *Das Gleichnis von Festmahl (Lk 14, 16–24 par Mt 22, 1–10). Zur ekklesiologischen Dimension der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu*, [w:] *Ekklesiologie des Neuen Testaments. Für Karl Kertelge*, red. R. Kampling, Th. Söding, Freiburg im Breisgau–Basel–Wien 1996, s. 56–84; A. Jankowski, *Królestwo Boże w przypowieściach*, Kraków 2003, s. 121–127; A. Paciorek, *Przypowieści Jezusa. Wprowadzenie i objaśnienie*, Częstochowa 2013, s. 235–245.

którego nowe wybranie w miejsce odrzucenia przez pierwszych wybranych jest faktem, który, nie wykluczając tych ostatnich, zamierza włączyć ich do nowego typu wybrania, chociaż nie od razu. W tym sensie Kościół został zapoczątkowany przez wybranie pogan niezmierzające do odrzucenia Izraela, ale do zbawienia go w sposób pośredni, tajemniczy, a jednak rzeczywisty, na podstawie zasady zastępstwa (przedstawicielstwa). Ta funkcja zastępcza w stosunku do całej ludzkości, którą Izrael odrzucił, zostaje teraz przekazana uczniom Jezusa, czyli Kościołowi.

b) List do Rzymian w rozdziałach 9–11 szeroko potwierdza i uzasadnia nowotestamentowe przejście od głoszenia królestwa Bożego do obecności Kościoła. Św. Paweł pokazuje, że tajemnica odrzucenia Chrystusa przez Izrael przynosi włączenie w Niego wszystkich narodów. Według św. Pawła, jest to nawet lepsze rozwiązanie niż pierwotny zamiysł Boga, ponieważ teraz obejmuje on całą ludzkość, dokonując jej zjednoczenia w perspektywie powszechnego zbawienia⁴³.

c) Także eklezjologia zawarta w Dziejach Apostolskich potwierdza taką interpretację. Po Pięćdziesiątnicy apostołowie nie zwrócili się od razu do pogan, by uformować z nich Kościół, ale pozostali w granicach Izraela i starali się nawrócić do Chrystusa żydów. Dopiero później, zmuszeni także prześladowaniami (męczeństwo Szczepana, uwięzienie Piotra, śmierć Jakuba), zwrócili się do pogan, których nawrócenie zdecydowanie wpłynęło na rozwój Kościoła. Także dla św. Łukasza Kościół był drugą, a nie pierwszą intencją Boga, a powstał w wyniku dynamizmu wiary i opozycji w stosunku do niewiary. Prawomocność tego przejścia została już wcześniej uwzględniona w przypowieści Jezusa.

W zastępstwie nie zachodzi jednak przeciwstawienie między królestwem i Kościołem. Jak poświadcza Biblia, jeśli człowiek doprowadza do zmiany w boskim planie zbawienia, to Bóg szybko wprowadza nowy punkt wyjścia, aby osiągnąć zamierzony cel.

⁴³ Por. E. Peterson, *Die Kirche aus Juden und Heiden*, [w:] tegoż, *Theologische Traktate*, Würzburg 1994, s. 141–174.

Kościół może więc być widziany jako pilne rozwiązanie w stosunku do biegu wydarzeń, które uniemożliwiały realizację zamyśłu Bożego. Kościół stanowi zatem prawomocną odpowiedź na odrzucenie Izraela, na którym pierwszorzędnie spoczywało zadanie przyjęcia królestwa Bożego i zbudowania jego pierwszego ośrodka. Ponadto, skoro Kościół jest salą weselną pełną gości zaproszonych w ostatniej chwili, jest także wyrażeniem nowych dziejów Boga pośród ludzi; jest słowem Bożym pielgrzymującym pośród narodów pogańskich. Pogłębiając pojęcie zastępstwa, trzeba przede wszystkim podkreślić, że wskazuje ono – oprócz działania jednego na rzecz wielu – także zjawisko, poprzez które jak młodszy brat wchodzi w prawa i obowiązki starszego, tak Kościół zajmuje miejsce Izraela w odpowiedzialności historycznej za przymierze i królestwo. To, że Izrael nie przyjął Mesjasza, nie mogło powstrzymać innych narodów od wejścia na drogę tego przyjęcia.

Przy stwierdzeniu, że Kościół zastąpił Izraela, trzeba jednak pamiętać, że to zastępstwo nie pozbawiło starożytnego ludu ani jego charakteru znaku historycznego, ani uczestniczenia w zbawieniu. Przeciwnie, trzeba także powiedzieć, że nawet Kościół nie zastępuje królestwa, ale je antycypuje, reprezentuje je, czyni je dostępnym dla wszystkich, także dla Izraela. Królestwo pozostaje ostatecznie wspólnym celem Kościoła i Izraela. W stosunku do przeszłości Kościół przejął rolę, którą spełniał Izrael, a więc zastąpił go, ale równocześnie zaczął odgrywać rolę przedstawiciela królestwa (rolę, która pokrywa się z funkcją sakramentu, to znaczy znaku i narzędzia), zarówno w stosunku do Izraela, jak i w stosunku do pogan. Można więc powiedzieć, że Kościół rzeczywiście „zastąpił” stary Izrael, by móc podjąć funkcję „zastępstwa”, której stary Izrael nie przyjął, stając się ostatecznym Izraelem. Kościół staje się więc Izraelem zrealizowanym, nowym Izraelem w wierze, chociaż już nie w ciele, ale w duchu.

5. KOŚCIÓŁ I KRÓLESTWO

Po wskazaniu, że Kościół zastąpił Izrael, można przejść do zapytania, jaka jest jego relacja z królestwem Bożym. Kościół jawi się

jako etap wypełnionej rzeczywistości eschatologicznej. Chociaż Kościół nie jest pierwszy w zamyśle Boga i Jezusa Chrystusa, to jednak zachodzi ciągłość między Kościołem i Chrystusem. Kościół realizuje istotną treść Jego orędzia – trwa w jedności wytworzonej przez wiarę, nadzieję i miłość oraz przekazuje, dokonując aktualizacji, to pierwotne orędzie, które nie zostało przyjęte w sposób pełny ani przez żydów, do których zostało pierwotnie skierowane, by zanieśli je do całej ludzkości, ani przez pogan, do których wydawało się nie być pierwotnie skierowane.

Z racji swoich początków i na ich fundamencie, Kościół uczestniczy więc zarówno w sytuacji niedopełnienia, jak również w wymogu, aby to, co w nim jest głoszone, wypełniło się w swoim zasięgu i w swojej autentyczności. Słowo Jezusa historycznego stanowi więc stały początek Kościoła, o ile jest przepowiadaniem królestwa Bożego, zarówno w formie wypełnionej, którą jest On sam, jak i w formie mającej się wypełnić w całym Jego Ciele. Im bardziej – już w formie historycznej – Kościół przyłgnie do Chrystusa, tym bardziej będzie rzeczywistym przedstawicielem i rzeczywistą antycypacją królestwa. W tym sensie przytoczone wyżej stwierdzenie Alfreda Loisy'ego jest prawdziwe, byle je rozumieć w sensie pozytywnym, a nie jako przeciwstawienie. Przepowiadanie królestwa Bożego, które Jezus skierował do Izraela, miało jako autentyczny wynik Kościół. Ironia, jaka jest zawarta w stwierdzeniu A. Loisy'ego, sugeruje jednak, że Kościół nie pokrywa całkowicie zasięgu królestwa, a więc że jego kondycja historyczna jest zawsze czymś niedopełnionym, co wymaga ciągłego nawrócenia. Na niedopełnieniu początków i kolejnych faz rozwojowych, a równocześnie na radykalizmie i nieodzowności służby, którą Kościół ma do wypełnienia wobec Izraela i świata, polega jego sakramentalność, która wyłania się także z kontekstu eschatologicznego.

W przepowiadaniu Jezusa możemy więc znaleźć szczegółowe wskazania dotyczące nie tylko relacji czasowej, ale także relacji jakościowej i ilościowej między Kościołem i królestwem. W przypowieściach o ziarnie i krzewie, które rosną, o sieci, która zagarnia dobre i złe ryby, o chwaście, który rośnie w zbożu, Jezus pokazuje królestwo jako coś, co nie jest jeszcze dopełnione, ale przecież wzrasta.

Zmierzał On oczywiście do królestwa ostatecznego i chwaleb-
nego, ale równocześnie jako pierwszy doznał, jako etapu królestwa,
porażki, zarówno w przepowiadaniu, jak i w wydarzeniu krzyża.
Na tej podstawie rozumienie Kościoła jako etapu królestwa, a nie
samego królestwa, oznacza uznanie, że uczestniczy on w pokorze
Słowa Wcielonego, które nie objawiło się w spektakularnej mocy,
ale w łączności z ograniczeniami ludzkiej kondycji, która zakłada
cierpliwe, a nawet naznaczone cierpieniem, oczekiwanie nawróce-
nia. Dlatego dążąc do pełni i ostatecznego spełnienia, Kościół wie,
że osiągnięcie tego wszystkiego jest możliwe tylko dla Boga; on
sam jest tylko symbolem, to znaczy częścią, która antycypuje ca-
łość, jaka ma przyjść, a więc jest sakramentem, czyli znakiem i na-
rzędziem historycznej aktualizacji zbawienia przyniesionego raz na
zawsze przez Jezusa Chrystusa. Kościół jest więc rosnącą rzeczywi-
stością eschatologiczną. On jest tym, co w czasie wyraża rzeczywi-
stość królestwa i przygotowuje jego pełną aktualizację.

Sam Jezus, łącząc chrystologię z tematem królestwa, wskazał za-
tem drogę prawdziwej chrystologii. Ponieważ królestwem jest sam
Chrystus, a nie zewnętrzny wymiar kosmiczny, obejmuje ono świat
w takiej mierze, w jakiej On jest obecny pośród ludzi. Aby poka-
zać, że dokonuje się to bardzo powoli, zastępując starotestamento-
wy obraz żniw obrazem siewu ziarenka gorczycy (por. Mk 4, 26n),
zwrócił zasadniczą uwagę na to, że jeśli chce się zbierać plony, trze-
ba najpierw pozwolić, aby drzewo się rozwinęło. W znaku cierpli-
wości działającej w wierze, nadziei i miłości, a nie w bezpośrednim
i wszechobejmującym rezultacie, Jezus wiąże Kościół i królestwo.
Królestwo jest budowane w takiej mierze, w jakiej jest budowany
Kościół. Kiedy Jezus głosił królestwo, głosił też Kościół i przysto-
wał mu miejsce, w ramach którego ma działać w tym świecie. Włą-
czył go w dynamizm swojej osoby, zrodził go, aby był do Jego dyspo-
zycji i do dyspozycji Jego zamysłu jako Jego Ciało i sakrament.

6. PERSPEKTYWY

Wszystko wskazuje na to, że eklezjologia starająca się zgłębić
genezę, naturę i misję Kościoła powinna szeroko uwzględnić per-

spektywę eschatologiczną. Chodzi w tym przypadku o sprawę bardzo zasadniczą, a mianowicie o odnalezienie punktów stycznych między *eschatonem* i Kościołem. Wydaje się, że będzie można w ten sposób wydatnie pogłębić rozumienie sakramentalności Kościoła (znak i narzędzie, „już i jeszcze nie”, część za całość), a zatem także obecności Jezusa Chrystusa w dziejach. Eschatologia nie jest więc przeciwieństwem dziejów, ale jest widziana jako ich wypełnienie. W tym kontekście jawi się jako bardzo ważna dla użytku teologicznego koncepcja wieczności, którą wypracował św. Augustyn, dla którego wieczność nie jest przeciwieństwem czasu, ale jego wypełnieniem⁴⁴. Zbytni dualizm wprowadzony w rozumienie relacji zachodzącej między eschatologią i dziejami świata nie pozwala zarówno na wypracowanie poprawnego odniesienia do tego, co doczesne – także do miejsca i roli Kościoła w dziejach – jak i na właściwe ujmowanie zagadnienia wieczności w kontekście historycznych doświadczeń ludzkich.

Refleksja na temat relacji między orędziem ewangelicznym Jezusa oraz początkiem, naturą i misją Kościoła, pokazuje przede wszystkim, że Nauczyciel przepowiadając królestwo Boże, zarówno przez słowa nasycone napięciem eschatologicznym, jak również za pośrednictwem spokojnych przypowieści, ogłosił je jako rzeczywistość równocześnie obecną i przyszłą, już istniejącą, ale jeszcze nie w pełni zrealizowaną, jako dar i jako zadanie. Właśnie dlatego rodzący się Kościół, przypominając zarówno mowę Jezusa o końcu, jak i opowiadane przez Niego przypowieści, oraz przepowiadając Pana jako Tego, który – w Kościele pełnym Ducha Świętego – jest aktualną formą królestwa, w którym uczestniczą wierzący w Niego, był pewny, że pozostaje wierny Jego orędziu historycznemu.

Kościół, patrząc z wiarą na Zmartwychwstałego, wiedział, że On już przyszedł, a zatem że nie mógł przepowiadać tylko teologii nadziei, ale musiał także uwzględnić wartość tego, co już

⁴⁴ Por. R. Corradini, *Zeit und Text. Studien zum tempus-Begriff des Augustinus*, Wien 1997.

się dokonało, ponieważ właśnie On był żywą realizacją obietnicy – nadziei, której wyrażeniem był Stary Testament. Już pierwsi wierzący, żyjąc w radości zmieszanej z niepokojami, wiedzieli zarówno to, że Pan jest blisko, jak i to, że miał jeszcze przyjść na końcu czasu pogan. Co więcej, czas obecny naznaczony uciskiem jest także czasem, w którym ziarno pszenicy przynosi owoc w świecie i dla całego świata. Trudność w przekroczeniu dystansu, jaki zachodzi między prawdą już powiedzianą i tą, która ma się jeszcze wypełnić, jest sposobem istnienia chrześcijanina i Kościoła wszystkich czasów; jest miejscem wiary, nadziei i miłości (naznaczonych zarówno łaską, jak i grzechem), niepokoju i cierpliwości, budowania i posłania. Właśnie dlatego, że Kościół nie uległ sparaliżowaniu przez „już” wydarzenia eschatologicznego Chrystusa i poświęcił się misji rozszerzenia zbawienia na wszystkich ludzi, stymulowanej przez „jeszcze nie”, będąc daleki od czucia się wykluczonym z orędzia eschatologicznego Jezusa, dojrzał on bardzo szybko w świadomości, że jest znakiem zbawienia zrealizowanego oraz narzędziem jego rozszerzania się i umacniania w świecie.

Kościół jest więc pośrednio, ale równocześnie bardzo mocno obecny zarówno w przepowiadaniu Jezusa na temat królestwa Bożego, jak i w głoszeniu Jezusa ze strony apostołów, ponieważ orędzie królestwa ma już tak szeroki zasięg geograficzny i historyczny, że należy do jego natury istnienie wspólnoty wierzących, która go przyjmuje, ukazuje i realizuje. W stosunku do zasięgu otrzymanej misji, Kościół – mimo że jest konieczną drogą zbawienia, ponieważ uczestniczy w roli samego Jezusa Chrystusa – zawsze pozostaje tylko częścią i etapem procesu, który go przekracza. Właśnie w swoim byciu częścią a nie całością, a konkretnie częścią dążącą do całości, Kościół jest – mówiąc jakościowo – wartością ostateczną, ponieważ zakorzenioną w ostateczności zbawczej Chrystusa. Bez wsparcia kościelnego ta ostateczność nie mogłaby być komunikowana ani tym Mu bliskim (Jego Ciało), ani tym, którzy, mimo iż są dalecy od Niego, zostali powołani do tego, by stać się Jego uczestnikami. W czasie historycznym są oni reprezentowani i wspomagani przez tę „małą trzódkę”, którą jest Kościół,

a w szczególności przez świętych, którzy wyrosli w Kościele, przyjmując słowo i łaskę Chrystusa.

W podjętej refleksji trzeba sięgnąć także poza Pismo Święte. Nie ulega wątpliwości, że w ciągu historii chrześcijańskiej często pojawiała się trudność zdefiniowania relacji między przeszłością i przyszłością, między słowem powiedzianym i słowem do aktualizowania. Wzbudzała ona różne odpowiedzi zarówno ortodoksyjne, jak i heterodoksyjne. Biblijne postawienie sprawy było kontynuowane w ciągu wieków i wyrażało się w wielości stanowisk – w patrystyce, scholastyce i w epoce współczesnej, aż do konstytucji *Lumen gentium* II Soboru Watykańskiego. Szeroki zasięg i elastyczność stwierdzeń biblijnych, krążących – z jednej strony – wokół jednorodnego centrum (jesteśmy już w *eschatonie*, chociaż ma on jeszcze się spełnić) i zawierających – z drugiej strony – różne odpowiedzi o tym, kiedy i jak pozwoliła wierzącym trzymać się zasadniczo poprawnej linii eschatologicznej, a w każdym razie korygować stanowisko w odniesieniu do Jezusa Chrystusa i Kościoła w dziejach, jak również demaskować każdą tendencję zamierzającą narzucić jakąś eschatologię nierzeczywistą, destrukcyjną zarówno w stosunku do danych pierwotnych, które powinny być chronione, jak i w stosunku do samego istnienia wspólnoty Jezusa w dziejach. Trzeba tutaj podkreślić, że Kościół, będąc zgromadzeniem ludzi w trwałej obecności eschatologicznej Jezusa w dziejach, obecności niepokojącej i uspokajającej równocześnie, jest odległy zarówno od akomodującej koncepcji dziejów zbawienia, jak i jakiegoś dwuznacznego „ducha historii” o genezie idealistyczno-romantycznej. „Chrześcijanie w świecie mieszkają, a jednak nie są ze świata”, jak przenikliwie stwierdził starożytny autor⁴⁵.

Jeśli więc wymiar eschatologiczny jest tak wewnętrznie związany z początkami i naturą Kościoła, to w żadnym razie nie może być on przemilczany w zwyczajnej wędrówce Kościoła i chrześcijanina. Co więcej, powinien być stałym zaczynem ich życia i misji. To

⁴⁵ Do *Diogneta* [6, 3], [w:] *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1998, s. 342 (Biblioteka Ojców Kościoła, 10).

zagadnienie łączy się z kwestią słowa i sakramentów, służby światu i misji zbawczej. Życ eschatologicznie oznacza dla chrześcijanina żyć eklezjalnie (ponieważ Kościół jest już obecnym królestwem), żyć eklezjalnie oznacza żyć sakramentalnie (w sakramentach obecność i działanie Jezusa są rzeczywistością), a żyć sakramentalnie oznacza żyć moralnie (w rzeczywistym naśladowaniu Chrystusa, które jest możliwe historycznie). Jeśli Kościół nie musiałby odkrywać znaczenia eschatologii obecnej w dziejach, stałby się sektą pseudochrześcijańską, której działalność sprowadza się do manipulowania sugestywnymi i delikatnymi tematami biblijnymi – których efektem są scenariusze apokaliptyczne – bądź też dążenia do jednostronnego zakorzenienia się w świecie. Snułby także perspektywy przyszłości wewnątrzświatowej jako przyszłości ostatecznej. Byłoby to zaciemnianie objawienia, a zarazem uleganie naciskowi przeszkód historycznych, a tym samym świadczyłoby ono o utracie cierpliwości i wytrwałości, jakiej domaga się od wierzących pielgrzymowanie drogami dziejów.

ROZDZIAŁ V

Ustanowienie dwunastu apostołów

Tradycyjnie ujmowane zagadnienie założenia Kościoła przez Jezusa Chrystusa było bardzo ściśle związane z dominującym, niekiedy nawet ekskluzywnym interpretowaniem teologicznym wydarzenia spod Cezarei Filipowej opisanego w Ewangelii św. Mateusza, które przedstawia Jezusowe pytanie uczniów o wiarę i odpowiedź udzieloną Mu przez Piotra (Mt 16, 13–20; por. Mk 8, 27–30; Łk 9, 18–21). Bardzo łatwo można przekonać się o tym fakcie teologicznym, sięgając do neoscholastycznych podręczników teologii, które poświęcają mu wyjątkowo dużo uwagi. Inne wydarzenia z życia Jezusa, które również posiadają wyraźny charakter eklezjotwórczy, mają w nich tylko charakter pomocniczy¹. Być może mocno wpłynął na dowartościowanie tego tekstu ewangelicznego także fakt, że to właśnie tylko w jego kontekście pojawia się w ewangeliach pojęcie Kościoła. W każdym jednak razie, bez względu na jednostronne interpretacje, ranga tego wydarzenia jest niepodważalna i odgrywa ono kluczową rolę w nowotestamentowych dziejach

¹ Por. W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, t. 2: *Religijna świadomość Jezusa z Nazaretu*, Warszawa 1962, s. 345–422. Współczesne ujęcie zagadnienia: por. H. Seweryniak, *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock 2001, s. 437–450.

ukonstytuowania Kościoła i w kolejnych interpretacjach teologicznych, jakie zostały mu potem dane w ciągu wieków. Już sam fakt częstego powracania tego tekstu w liturgii Kościoła świadczy o jego znaczeniu i jego nośności eklezjologicznej.

Przesłanie tego tekstu, jak pokazują najnowsze poszukiwania egzegetyczne i teologiczne, może być jeszcze bardziej podkreślone i poszerzone, jeśli widzi się go nie w sposób wyizolowany, to znaczy jako tekst dowodzący założenia Kościoła przez Jezusa Chrystusa, ale w sposób szerszy, to znaczy przez połączenie opisywanego wydarzenia z całym kontekstem relacji Jezusa do Jego uczniów, zwłaszcza dwunastu apostołów, i podejmowanych względem nich i już razem z nimi działań. Oczywiście, ten kontekst tworzy także nieodłącznie przepowiadanie Jezusa oraz zawarte w nim kluczowe treści, którym poświęciliśmy już uwagę w poprzednich rozdziałach.

Biorąc więc pod uwagę wspomniany rozwój badań egzegetycznych i teologicznych, wydaje się uzasadnione, a nawet konieczne, nadanie dzisiaj większego znaczenia ustanowieniu grupy dwunastu apostołów przez Jezusa Chrystusa w odniesieniu do ukonstytuowania przez Niego Kościoła (por. Mt 10, 1–4; Mk 3, 13–19; Łk 6, 12–16). Jak pokazaliśmy w poprzednich rozdziałach, Jezus przygotował nowy lud Boży za pośrednictwem wielu swoich konkretnych działań i dokonanych wyborów, a powołanie Dwunastu i ukonstytuowanie z nich wyraźnie określonej grupy jawi się wprost jako kluczowe wydarzenie w czasie publicznej działalności Jezusa. Jest dalece niewystarczające mówienie o samym prymacie przekazanym Piotrowi i nie da się w pełni ukazać jego znaczenia eklezjalnego, jeśli nie widzi się go w szerszym kontekście działalności Jezusa i Jego relacji z uczniami. Przede wszystkim takie szersze ujęcie problematyki relacji Jezusa z apostołami pozwala na przekroczenie jednostronnych interpretacji o charakterze jurydycznym, które dominowały w rozumieniu prymatu Piotrowego w teologii neoscholastycznej oraz w polemice antymoderzystycznej, by w efekcie tego przekroczenia dowartościować interpretacje o charakterze chrystologicznym, które ściślej włączają Kościół w tajemnicę osoby i misji Jezusa Chrystusa.

Trzeba już na początku powiedzieć, że takie postawienie sprawy, które tutaj proponujemy – po pierwsze – sytuuje po raz kolejny zagadnienie powstania Kościoła w ścisłej relacji do ludu Bożego Starego Przymierza, ponieważ symbolizm Dwunastu wyraźnie nawiązuje do dwunastu pokoleń izraelskich, z których składa się ten lud. Zatem już w fakcie wyboru Dwunastu widać, że Jezus zmierza do uformowania wokół siebie nowego ludu. Po drugie, apostołowie zostają obdarzeni przez Chrystusa władzą posiadającą różnorodne odniesienia oraz zostają wyznaczeni na przewodników tego nowego ludu, to znaczy otrzymują stopniowo to, co w nauczaniu Kościoła i w teologii nazywamy dzisiaj najczęściej posługą². Wychodząc więc od samego Jezusa, eklezjalne miejsce Dwunastu łączy się ściśle z urzędowym charakterem ich posłania i takim też sposobem jego urzeczywistniania. Jest to zagadnienie posiadające kluczowe znaczenie w relacji do hierarchicznego wymiaru Kościoła, a więc także w odniesieniu do sakramentu święceń stanowiącego jego źródło³.

W ramach naszych poszukiwań zajmiemy się tylko zagadnieniem powstania Kościoła w ścisłej relacji do ludu Bożego Starego Przymierza. W perspektywie postawionego w tej pracy problemu zagadnienie ma pierwszorzędne znaczenie, odnoszące się wprost do ukonstytuowania Kościoła przez Jezusa Chrystusa. Dotyczy ogólnych ram (tych, które nas tutaj przede wszystkim interesują) tego ukonstytuowania i poniekąd je określa. Zagadnienie hierarchii i urzędu dotyczy konkretnego urzeczywistniania się już ukonstytuowanego Kościoła w dziejach, dlatego w tym miejscu nie będziemy się tym zajmować. Wystarczy tylko ogólnie powiedzieć, że jest to wypadkowa odpowiedniego usytuowania eklezjologicz-

² Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 874–879.

³ Por. J. Ratzinger, *O istocie kapłaństwa*, [w:] tegoż, *Opera omnia*, t. 12, s. 33–48; J. Królikowski, *Podstawy posługi kapłańskiej w Nowym Testamencie*, [w:] J. Królikowski, K. Kupiec, *Święte posłanie. Z teologii kapłaństwa*, Tarnów 2005, s. 13–29; tenże, *Natura i cel kapłaństwa*, [w:] „Z ludzi wzięci i dla ludzi ustanowieni”. *Refleksja teologiczna na temat życia i posługi kapłańskiej*, red. J. Królikowski, R. Kantor, Tarnów 2014, s. 9–42.

nego zagadnienia założenia Kościoła w ścisłym związku z ludem Starego Przymierza i niejako tego usytuowania jest konsekwencją. Właściwe określenie elementów konstytutywnych Kościoła jest już wystarczające do tego, by spójnie ukazać w nim miejsce hierarchii oraz jej rolę historiozbawczą w czasie Kościoła.

Z opisów zawartych w czterech ewangeliach wynika nad wyraz jednoznacznie, że to do Dwunastu jako pierwszych Jezus adresuje swoje przepowiadanie i do nich zwracają się Jego czyny. Zostali oni w najgłębszy sposób złączeni z Jego dziełem – nauczaniem i czynami – i uczynieni odpowiedzialnymi za odnowę wiary i ludu Izraela. Przez ich wybór, powołanie i złączenie ich ze sobą na sposób stały Jezus wyraźnie potwierdził, że dąży do utworzenia trwałej i określonej wspólnoty religijnej. Jakie znaczenie posiada ten dobrze określony akt, którym jest wybranie Dwunastu, można wyjaśnić, analizując teologicznie poszczególne etapy, które stosunkowo łatwo da się wyodrębnić w ukonstytuowaniu z nich dobrze określonej grupy. Na te etapy zwrócimy szerszą uwagę w niniejszym rozdziale, starając się ukazać eklezjotwórcze znaczenie aktu ustanowienia grupy Dwunastu przez Jezusa oraz zleconej im misji⁴.

1. POWOŁANIE DWUNASTU

Mówiąc o Dwunastu, trzeba zacząć od spojrzenia na ich powołanie, czyli pierwszy moment konstytuowania ich grupy przez Jezusa. Wydarzenie posiada pewną specyfikę, która równocześnie

⁴ Na temat powołania i misji Dwunastu por. F. Hahn, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament*, Neukirchen 1963; *Mission im Neuen Testament*, red. K. Kertelge, Freiburg im Br.–Basel–Wien 1982; M. Adinolfi, *L'apostolato dei Dodici nella vita di Gesù*, Cinisello Balsamo 1985; E. Best, *Disciple and Discipleship*, Edinburgh 1986; C. Carlot, *Jésus et les disciples. Étude sur l'autorité messianique de Jésus*, Paris 1987; K. Stock, *La missione nei Vangeli sinottici*, Roma 1999; A. Vanhoye, *Le origini della missione apostolica nel Nuovo Testamento*, „La Civiltà Cattolica” 141 (1990) t. 1, s. 544–558; G. Marchesi, *Il discepolato di Gesù: vocazione, sequela e missione*, „La Civiltà Cattolica” 143 (1992) t. 2, s. 131–144; J. Ratzinger, *Los Jezusa i Kościół*, [w:] tegoż, *Opera omnia*, t. 8/1, s. 116–126.

określa także specyfikę teologiczną ukonstytuowanej grupy oraz wpływa na charakter zadań, które zleci jej Jezus. Według św. Łukasza powołanie Dwunastu miało miejsce po nocy spędzonej przez Jezusa na modlitwie: „W tym czasie Jezus wyszedł na górę, aby się modlić, i całą noc trwał na modlitwie do Boga” (Łk 6, 12). Jej efektem jest wybór Dwunastu: „Z nastaniem dnia przywołał swoich uczniów i wybrał spośród nich Dwunastu, których też nazwał apostołami” (Łk 6, 13). Św. Mateusz przekazuje (Mt 10, 1–4), że to powołanie nastąpiło po zachęcie wypowiedzianej przez Jezusa, aby modlić się do Ojca o posłanie pracowników na żniwo: „Proście Pana żniwa, żeby wyprawił robotników na swoje żniwo” (Mt 9, 38).

Biorąc pod uwagę kontekst wydarzenia, który zawsze ma znaczenie w działalności i w konkretnych czynach Jezusa, wybór przez Niego Dwunastu i skierowanie do nich powołania wydają się wpisane wewnętrznie w samą modlitwę Jezusa, a także wydają się jej pierwszym skutkiem. W obydwu więc ewangeliach ściśle teologicznym miejscem pierwotnego wyłonienia grupy apostołów jest najbardziej osobisty dialog Jezusa z Ojcem, z którego wynika specyficzne, czyli boskie pochodzenie tej grupy⁵. W tym fakcie widać zatem, że grupa apostołów posiada dobrze określone źródło teologiczne – z niego wyrasta i w nim pozostaje poniekąd zanurzona, a tym źródłem jest wewnętrzna wymiana między wolą Syna i wolą Ojca. Jeśli uwzględnimy, że ta wymiana woli w modlitwie jest odzwierciedleniem najwyższej, czyli boskiej więzi łączącej Jezusa z Ojcem – jak wcześniej zostało już zaznaczone – to możemy wyraźnie widzieć początki grupy apostołów w woli samego Boga i z tą wolą pozostaje ona w najbardziej bezpośrednim związku.

Fakt, że Kościół w swoich początkach apostolickich sytuuje się w ramach relacji modlitwy między Ojcem i Synem zakłada także, że Kościół pozostaje sobą wówczas, gdy Jezus kontynuuje za niego swoją modlitwę. Modlitwa Jezusa określa więc nie tylko początek, ale także stałe urzeczywistnianie się Kościoła. Ten fakt znajduje

⁵ Por. Leon XIII, enc. *Satis cognitum* (29 czerwca 1896 r.), [w:] *Enchiridion delle encicliche*, t. 3: *Leone XIII*, Bologna 1997, s. 992.

potwierdzenie w głębokim symbolizmie eklezjologicznym zawartym w opisie wydarzenia, które znajdujemy w Ewangelii św. Mateusza (Mt 14, 22–33)⁶ oraz w Ewangelii św. Marka (Mk 6, 45–52)⁷. Na ten symbolizm szeroką uwagę zwracali już ojcowie Kościoła, stale powracając do tych tekstów w swoich wypowiedziach na temat Kościoła i jego dziejów, zwłaszcza przeżywanych przez niego przeciwności i trudnych doświadczeń⁸.

Po rozmnożeniu chleba Jezus udał się samotnie na górę, aby się modlić, podczas gdy uczniowie łodzią przepławiali się przez jezioro, zmagając się z przeciwnym wiatrem. Jezus, modląc się, dostrzegł ich trudności i poszedł do nich. To, że Jezus przebywał z Ojcem, nie było dla Niego przeszkodą, aby widzieć to, co przeżywają Jego uczniowie i udać się do nich, czyli być obecnym w Kościele. Sytuacja uczniów wezwwała Jezusa modlącego się, aby stanąć przy nich w ich sytuacji. Co więcej, wychodząc od tego wydarzenia, można nawet powiedzieć, że Kościół jest po prostu przedmiotem modlitewnego dialogu, który urzeczywistnia się między Ojcem i Synem, a tym samym Kościół posiada wybitnie teologiczne zakorzenienie, które w jego dziejach stale jest uobecnianie i dopełnianie w dokonujących się wydarzeniach. Więzy jednak między Ojcem i Synem nie tworzy kto inny, jak tylko Duch Święty. Z tej racji w modlitwie Jezusa oraz w mającym miejsce w jej ramach wyborze Dwunastu ukazuje się w sposób oczywisty, że Kościół i ci, którzy odpowiadają za niego na ziemi, wyrastają z Ducha Świętego oraz żyją i działają w Jego mocy⁹.

⁶ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza rozdziały 14–28. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. 2, Częstochowa 2008, s. 82–93 (Nowy Komentarz Biblijny, NT 1/2).

⁷ Por. A. Malina, *Ewangelia według świętego Marka 1, 1 – 8, 26. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. 1, Częstochowa 2013, s. 405–411 (Nowy Komentarz Biblijny, NT 2/1).

⁸ Por. np. Piotr Chryzolog, *Homilia o uciszeniu burzy na morzu*, [w:] *Świadkowie naszej Tradycji. Pisma Ojców Kościoła*, tłum. W. Kania, Tarnów 2000, s. 192–195.

⁹ Całość współczesnej problematyki dotyczącej sukcesji apostoelskiej i jej wymiaru pneumatologicznego w: Y. Congar, *Esquisses du mystère de l'Église*,

Kościół jawi się więc jako pierwotnie i ostatecznie wyrastający z Trójcy Świętej, w Niej się zakorzeniający i w głębokiej więzi z Nią urzeczywistniający się w dziejach. Jezus włączył swoich uczniów w swój wieczny dialog z Ojcem i w misję, która z niego wyrasta, a która została ukazana w tajemnicy wcielenia. Z bezpośredniej łączności z Jego życiem i z Jego tajemnicami wyrasta Kościół; istnieje on, uczestnicząc w wiecznym dialogu Ojca i Syna w Duchu Świętym. Kościół pozostaje zatem wierny swojemu Założycielowi, swoim własnym początkom i swojej własnej naturze, jeśli wszechstronnie trwa w tym dialogu i go naśladuje oraz jeśli poszerza go przez działalność misyjną na całą ludzkość.

2. UKONSTYTUOWANIE GRUPY

Zostało już wielokrotnie wykazane, że teza egzegezy liberalnej, według której powołanie Dwunastu było ze strony Jezusa dokładnie tym samym, co postępowanie rabinów i nauczycieli, którzy również gromadzili wokół siebie grupy uczniów, jest dalece niewystarczająca. Aby obalić taką tezę, można przywołać wiele argumentów. W naszych poszukiwaniach zwrócimy uwagę tylko na dwa, a mianowicie na argument symboliczny i argument profetyczny, które wyraźnie pokazują odrębność grupy apostoelskiej powołanej przez Jezusa w stosunku do innych grup religijnych, a tym samym pozwalają wydobyć jej specyfikę eklezjalną.

Szukając specyfiki teologicznej grupy apostołów powołanych przez Jezusa, należy przede wszystkim zwrócić uwagę na to, że już ich liczba dwunastu nie jest przypadkowa, ale posiada głębokie znaczenie o charakterze symbolicznym. Ma ona swoje bezpośrednie źródło w czterdziestym dziewiątym rozdziale Księgi Rodzaju¹⁰. Przywołuje ona więc dwanaście pokoleń pochodzących od dwunastu synów Jakuba, z których został zbudowany Izrael. Do

Paris 1953, s. 129–179; Ph. Goyret, *Dalla Pasqua alla Parusia. La successione apostolica nel „tempus Ecclesiae”*, Roma 2007.

¹⁰ Por. A. Descamps, *Jésus et l'Église. Études d'exégèse et de théologie*, Leuven 1987, s. 373–454.

tej liczby pokoleń izraelskich stale nawiązuje się w Starym Testamencie, podkreślając za jej pośrednictwem zarówno specyfikę narodową Izraela (tworzy on całość opartą na więziach rodzinnych i przyjmuje jako całość Bożą obietnicę), jak i stopniowo określając jego misję w dziejach zbawienia (Izrael ukonstytuowany jako całość jest depozytariuszem przymierza, a w ten sposób spełni także rolę zbawczą w odniesieniu do „wielu”).

W zamierzeniu Jezusa grupa Dwunastu posiada także wyraźny wymiar profetyczny¹¹. Pokoleniom izraelskim – po ich rozproszeniu – zostało zapowiedziane, że w przyszłości zostanie odbudowana ich jedność oparta na nowych więzach, przede wszystkim więzach religijnych i duchowych, oraz że tej nowej całości zostanie w czasach mesjańskich przekazana szczególna misja do spełnienia (por. np. Mi 5, 6–14; Za 9, 11–17). Teraz ta prorocka zapowiedź, biorąc pod uwagę osobę Jezusa i wyjątkowe czyny dokonywane przez Niego, doszła do chwili, w której następuje jej wyraźne wypełnienie. Jezus zostaje w ten sposób ukazany jako nowy Jakub, który kładzie fundamenty pod nowy Izrael (por. J 1, 51; 4, 12–26)¹². Z Jego dzieł wyrasta nowy lud Boży obejmujący nowych członków i spełniający nową rolę w dziejach. W tym nowym ludzie Dwunastu to „synowie” Jezusa, którzy już kontynuują i będą kontynuować dzieło „ojca”. Apostołowie są zatem wykonawcami Jego poleceń, które On ze swej strony otrzymał od Ojca.

Przy nawiązaniu do tych dwóch ważnych czynników określających symboliczno-profetyczną specyfikę Dwunastu przy Jezusie, także ich znaczenie i wymowa teologiczna nabierają nowych wymiarów. Grupa Dwunastu jest przede wszystkim żywym symbolem i wyrazem faktu, że lud Starego Przymierza został powołany do królestwa. Wraz z nimi dwanaście pokoleń izraelskich powraca do zgromadzenia się we wspólnotę mesjańską – w definitywny lud

¹¹ Por. H. Schürmann, *Le groupe des disciples de Jésus, signe pour Israël et prototype vie selon les conseils*, „Christus” 13 (1966), s. 184–209.

¹² Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. 1, Częstochowa 2010, s. 335–339 i 444–479 (Nowy Komentarz Biblijny, NT 4/1).

Boży. Wybór Dwunastu oznacza zatem gest odnowienia Izraela, a więc sytuuje się na linii realizacji zapowiedzi prorockiej odnośnie do założenia nowego ludu Bożego, czyli Kościoła. Symbolizm liczby dwanaście, nawiązując wyraźnie do przeszłości Izraela, dokonuje więc jej ożywienia, ale ma także wymiar programowy, dlatego apostołowie szybko dokonują uzupełnienia swojej grupy po zdradzie Judasza (por. Dz 1, 15–26). Grupa posiada ponadto własne znaczenie i może skutecznie pełnić zleconą jej i podjętą przez nią rolę, o ile składa się z osób pozostających w ścisłej relacji do wspólnego „patriarchy”. Grupa poniekąd ze swej natury jest otwarta na kogoś, kto będzie jej autorytatywnie przewodził, i w tym znaczeniu domaga się także kogoś, kto będzie w niej po prostu „pierwszy”. W ten sposób grupa mająca do spełnienia jakąś rolę, postuluje także funkcję, która później w odniesieniu do Piotra i jego następców zostanie nazwana „prymatem”¹³.

Gdy ściśle połączymy ze sobą te dwa wymiary symboliczno-profetyczne nakładające się na grupę Dwunastu, możemy wówczas powiedzieć, że całe działanie Jezusa w ich kręgu było także zawsze i w każdym poszczególnym przypadku nastawione na ukonstytuowanie Kościoła. Oznacza to, że wszystko, co mówił i co czynił Jezus, zmierzało do uczynienia Dwunastu zdolnymi do wzięcia na siebie fundamentalnego zadania stania się ojcami duchownymi i przewodnikami nowego ludu Bożego. Nie mogą oni zatem zrezygnować ze zleconego im zadania ani jako grupa, ani jako poszczególne jednostki. Pełniąc swoje zadanie, odpowiadają na intencję Jezusa i na Jego przesłanie, którego są pierwszymi adresatami.

W tym miejscu trzeba jeszcze zwrócić uwagę na wymowę teologiczną wspomnianej przelotnie tylko w Ewangelii św. Łukasza

¹³ Prymat Piotra jest jednym z najszerzej przeanalizowanych zagadnień teologicznych i eklezjologicznych, dlatego jego bibliografia jest niezwykle bogata. Zagadnienie spotkało się z dużą uwagą teologów po encyklice Jana Pawła II *Ut unum sint* (25 maja 1995 r.), w której zachęcił do dalszego badania tego zagadnienia posiadającego kluczowe znaczenie z racji ekumenicznych (por. nr 95). Por. *Il primato del successore di Pietro. Atti del simposio teologico, Roma, dicembre 1996*, praca zbiorowa, Città del Vaticano 1998; H. J. Pottmeyer, *Il ruolo del papato nel terzo millennio*, Brescia 2002.

grupy siedemdziesięciu dwu uczniów, która następnie uformowała się wokół grupy Dwunastu, a która również została powołana do przebywania razem z Chrystusem i do bycia potem posłaną (por. 10, 1–12)¹⁴. Jeśli liczba dwanaście odnosiła się do liczby synów Jakuba i czyniła z Jezusa, który w takiej liczbie powołał apostołów, patriarchę nowego Izraela, to liczba siedemdziesiąt dwa wskazywała umownie na liczbę narodów pozażydowskich, to znaczy pogan zamieszkujących całą ziemię (por. Rdz 10; 46, 26–27; Wj 1, 5). Fakt, że Jezus miał wokół siebie także tę szerszą grupę, dobrze wyraża Jego dążenie do objęcia nowym Izraelem całej ludzkości, jak zostało już wyrażone w wydarzeniu wcielenia i w przepowiadaniu królestwa Bożego.

W decyzji Jezusa dotyczącej utworzenia grupy uczniów w ramach symbolizmu liczby dwanaście można widzieć także – przynajmniej w jakimś ogólnym znaczeniu – odniesienie do symbolizmu o charakterze kosmicznym, jeśli połączymy liczbę apostołów z liczbą znaków zodiaku¹⁵. Już w starożytności taką symbolikę łączono z uniwersalnością o charakterze kosmicznym, która miała obejmować całość stworzenia. Również zatem w tym znaczeniu powołanie Dwunastu wskazuje na zamiar Jezusa przekroczenia historycznych ram Izraela. Z biegiem czasu już w samym Izraelu, w odniesieniu do liczby dwanaście, dojrzało przekonanie, że nie jest on jednym z wielu ludów, ale jest ludem szczególnym, który reprezentuje i poniekąd nawet obejmuje cały świat. W decyzji Jezusa, aby wziąć na siebie także ten wymowny symbolizm, potwierdzony również – jak zostało wyżej wspomniane – przez znaczenie nadane wyborowi Macieja w miejsce Judasza, byłyby ostatecznie zawarte wskazania odnośnie do powołania nowego ludu Bożego, którego cechą wyróżniającą jest otwartość i nośność uniwersalna.

¹⁴ Por. A. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. 1, Częstochowa 2011, s. 530–544 (Nowy Komentarz Biblijny, NT 3/1).

¹⁵ Por. J. Ratzinger, *Eklezjologia II Soboru Watykańskiego*, [w:] tegoż, *Opera omnia*, t. 8/1, s. 244.

W tym miejscu dochodzimy do następującego, w pełni uprawnionego wniosku. Nowa relacja zachodząca między człowiekiem i Bogiem, którą Jezus urzeczywistnił w swojej osobie i w swoich czynach, jest przekazywana przede wszystkim tym, którzy w wymiarze cielesnym byli Jego braćmi jako Żydzi, ale nie ogranicza się do nich. Nawiązując do ich tradycji religijnej i ich doświadczeń historycznych, wypełniając je, a także wyraźnie przekraczając w dawanych interpretacjach i pokazywanych zastosowaniach, Jezus podkreśla głównie to wszystko, co pozwala na rozszerzanie wiary i obietnicy zbawienia na całą ludzkość. Działania i przesłanie Jezusa nie ograniczają się zatem do samych historycznych ram Izraela. Nowa teologia Jezusa wyraża przede wszystkim nową wizję zbawienia, która odtąd będzie już posiadała zasięg uniwersalny. Takim postępowaniem odniesionym wyraźnie do grupy Dwunastu, Jezus wyznacza im nowe perspektywy myślenia i działania, które stopniowo zostaną przez nich rozpoznane i będą sukcesywnie urzeczywistniane.

Z podanych tutaj wszystkich powodów, zgromadzenie przez Jezusa Dwunastu i ukonstytuowanie ich jako grupy nie pozwala na stwierdzenie – które od czasu do czasu powraca w spojrzeniu na Jego działalność – że zamierzał On uformować jakąś jeszcze jedną z wielu sekt żydowskich. Działania Jezusa wyraźnie dotyczyły przyszłości całego świata, a grupa Dwunastu miała wziąć na siebie misję, której celem było działanie na rzecz zbawienia powszechnego. Ustanowienie Dwunastu potwierdzające ciągłość działania Jezusa z tym, co istniało już wcześniej w Izraelu, jest więc kolejnym elementem sposobu postępowania, w którym ciągłość gestów Jezusa z dziejami Izraela zostaje wyraźnie przekroczona (weryfikuje się w nich wspominany już wcześniej brak ciągłości) w stosunku do tradycji starotestamentowej.

W gruncie rzeczy zatem powołanie Dwunastu znajduje wyjaśnienie w kontekście teologii żydowskiej, a zarazem ją przekracza, ponieważ wyraża zasadnicze dążenie – wyrażone za pośrednictwem szczególnie wymownego symbolizmu oraz nawiązujące wyraźnie do profetycznej zapowiedzi eschatologicznego zgromadzenia ludu Bożego – do objęcia zasięgiem swego działania, które

podejmuje Dwunastu, całej ludzkości. Zakres oddziaływania misji zamierzonej przez Boga uległ znacznemu poszerzeniu. Wprawdzie Jakub (i dwanaście pokoleń izraelskich) i Jezus (i dwunastu apostołów) nie różnią się między sobą co do celów, które zostały im wyznaczone i które podejmują, to jednak różni się zdecydowanie pozycja historiozbowcza przez nich zajmowana. Dochodzi do tego potem skrajna różnica odnośnie do skuteczności środków, którymi dysponują na mocy zajmowanej pozycji.

3. ZADANIA ZLECONE DWUNASTU

Aby Dwunastu mogło pełnić wyjątkową i niezwykle rozległą misję, która była im powierzona w ramach publicznej działalności Jezusa i którą w końcu mieli całkowicie przejąć, trzeba spojrzeć bardziej szczegółowo na zadania zlecane im stopniowo przez Jezusa do wypełnienia. Między Jezusem i Dwunastoma zachodziły przede wszystkim bardzo ściśle relacje osobiste krystalizujące się z upływem czasu i dojrzewające w nowych sytuacjach, które razem przeżywali – nie miały one tylko jakiegoś charakteru urzędowego i oficjalnego. Ich relacje miały charakter braterski i komunijny (*kaburah*) i brały początek z samego Jezusa. On te relacje zainicjował, konsekwentnie je kształtował i doskonalił, mając na względzie jedność apostołów jako warunek skuteczności ich misji, na co stale zwraca uwagę Tradycja Kościoła, podkreślając zarazem, że ta jedność ma trwałe i normatywne znaczenie dla kolegium biskupiego¹⁶. W ramach łączącej ich przyjaźni, Jezus powierzył Dwunastu przede wszystkim dwa zadania, które dobrze opisuje Ewangelia św. Marka (3, 14). Mogą one poniekąd stanowić syntezę zarówno zadań wynikających z misji powierzonej apostołom, a przez nich pełniącym urząd w Kościele, jak i zadań związanych z misją powierzoną całemu Kościołowi¹⁷. Chodzi o zadanie przebywania z Nim oraz zadanie podjęcia przepowiadania, a w końcu

¹⁶ Por. G. Dejaifve, *L'Église de Vatican I à Vatican II (Series theologia)*, Rome 1976, s. 125–143.

¹⁷ Por. A. Malina, *Ewangelia według świętego Marka 1, 1 – 8, 26*, s. 226–240.

jego całkowitego przejęcia¹⁸. Oznacza to, że bycie apostołami sprowadza się właściwie do przebywania z Jezusem jako Nauczycielem oraz że nowy lud Boży, który oni antycypują i uosabiają, wyróżnia się nawiązaną z Nim komunią. Nowy lud Boży nie narodził się i nie może trwać bez odniesienia do swojej podstawy chrystologicznej, ponieważ jego pierwszorzędną misją jest udzielanie odpowiedzi Jezusowi Chrystusowi i w ramach udzielania tej odpowiedzi spaja się on wewnętrznie jako lud. Już tylko opierając się na więzi zachodzącej między Jezusem i apostołami oraz pozostałymi uczniami, rodzący się Kościół może być definiowany jako komunია. W sposób szczególny komunię kościelną tworzą pełniący posługę (przysiaciele i słudzy) wraz z Jezusem, a wyróżniające się znaczenie dla Kościoła posiada ta komunია, która rodzi się w ramach pełnionej przez nich odpowiedzialności urzędowej.

Jezus powołał Dwunastu jednak także po to, aby ich posłać, a nie po to, by utworzyć z nich jakąś grupę samowystarczalną i zamkniętą w sobie, która realizowałaby się w odniesieniu do siebie samej. Przebywanie z Jezusem jest rzeczywistością dynamiczną, otwartą na cały świat, a więc ze swej natury ma ona charakter misyjny. Jezus formuje apostołów, aby ich posłać „na cały świat”. W tę misję są włączone zadania przepowiadania, wyrzucania złych duchów (por. Mk 3, 15) oraz odpuszczania grzechów. Jezus przekazał najpierw Piotrowi (por. Mt 16, 19; J 21, 15–19), a potem także innym uczniom (por. Mt 18, 18–19) władzę wiązania i rozwiązywania. Jezus pokazał w ten sposób, że w Jego idei urzędu od samego początku była obecna zarówno jedność pełnienia posługi rządzenia w Kościele, jak również wielość jej form. W taki sposób, w akcie powołania Dwunastu, Jezus połączył istotne elementy, które będą konstytuować przyszły Kościół. Nie zostawił On jednak Kościoła założonego i określonego we wszystkich detalach. Dopełnienie Kościoła będzie dziełem pełnionym przez Ducha Świętego, przede wszystkim w okresie apostołskim, który doprowadzi do pojawienia się – na

¹⁸ Szeroki wykład na ten temat można znaleźć w: K. Stock, *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein. Das Verhältnis zwischen Jesus und Zwölf nach Markus*, Rome 1975.

przykład – rozmaitych urzędów i posług, które nie zostały wprost ustanowione przez Chrystusa, mimo iż zostały zawarte w pierwotnym powołaniu przez Niego apostołów.

Już w okresie przedpaschalnym trzeba zatem widzieć w Dwunastu zarówno przedstawicieli Izraela i Chrystusa, gdyż zostali wzięci z własnego narodu oraz ustanowieni i posłani przez Chrystusa, jak i przedstawicieli Kościoła, gdyż antycypowali go w sobie samych i otrzymali polecenie, aby go urzeczywistniać. Stanowią oni zatem integrujący element historycznego początku Kościoła ukonstytuowanego przez Chrystusa oraz kształtują osobowy wyraz jego natury komunijnej, jego struktury urzędowej oraz jego działalności misyjnej. W tej samej perspektywie i na podstawie tych pryncypiów następcy apostołów będą kontynuować ich misję oraz pełnić urząd, który został im powierzony. Będą więc oni pozostawać w wyraźnej ciągłości z ich powołaniem i ich misją, które zakorzeniają się w samym Chrystusie¹⁹.

Oczywiście, przed Paschą uczniowie podejmowali już pierwsze działania mające na celu osiągnięcie odpowiedniego przygotowania do pełnienia tych zadań, które będą mieli wypełniać osobiście, gdy Jezusa już z nimi nie będzie. W tym okresie w nich, jako w jednostkach i jako w grupie, lud Boży ukazuje się jako wspólnota tych, którzy poszli za Jezusem i idą za Nim, mając bezpośredni udział w Jego przeznaczeniu. Jest to tym bardziej prawdziwe, że uczestniczyli oni także w Jego „porażce”, za którą można uznać kryzys galiilejski. Udział w tej porażce zdaje się posiadać także głębszą logikę, która daje do myślenia w perspektywie zamiaru ukonstytuowania Kościoła przez Jezusa.

Tłumy oddaliły się od Jezusa po rozmnożeniu chleba (por. Mk 6, 45; Mt 14, 22; J 6, 66) i tylko Dwunastu pozostało wiernie przy Nim (J 6, 68). Jezus został wprost wykluczony przez synagogę (por. Łk 4, 28–29), dlatego nie mówił już do rzesz, ale skoncentrował się na uczniach, widząc w nich „resztę” Izraela. Od tego

¹⁹ Por. Ph. Goyret, *Il vescovo, vicario e delegato di Cristo nel governo della Chiesa particolare*, [w:] *I Vescovi e il loro ministero*, a cura di Ph. Goyret, Città del Vaticano 2000, s. 156–181.

momentu Jezus zmienił postawę względem ludu, do którego należał, ale nie zmienił swojej postawy względem pozostających przy Nim uczniów. To właśnie, że Jezus kontynuował nauczanie uczniów, wprowadzając ich w tajemnicę swojej mesjańskości, że powierzył im zadanie kontynuowania Jego przepowiadania o królestwie Bożym oraz że przekazał im udział w swojej władzy mesjańskiej, pokazuje wyraźnie, że kierował się bardzo określoną myślą i miał wyraźną wolę zgromadzenia nowego ludu Bożego. Aby go zgromadzić, Jezus już w tym momencie okazał się gotowy podjąć nawet doświadczenie krzyża, włączając w nie także swoich uczniów.

4. WYZNANIE WIARY PIOTRA

Nie przedstawia większej trudności stwierdzenie, że u synoptyków grupa Dwunastu od samego początku miała pewną określoną strukturę wewnętrzną. Jest to uwaga, która znajduje bardzo wyraźne potwierdzenie na kartach Ewangelii. Na początku wśród apostołów najbardziej zwracali uwagę: Piotr, Jan i Jakub (por. Mk 5, 37 par.; 9, 2 par.; 14, 33 par.), którzy jeszcze w czasie św. Pawła byli uważani za „filary” Kościoła (por. Ga 2, 9)²⁰. Szczególnie wyróżniał się jednak wśród nich Szymon, któremu Jezus zmienił imię na Piotr, to znaczy opoka–skała, które w metaforycznym języku Izraela było używane bardzo szeroko, ale i w znaczeniu bardzo fundamentalnym, zarówno w odniesieniu do Boga (por. Ps 18, 3), jak i w odniesieniu do Abrahama (por. Iz 51, 1). Oznaczało ono powierzenie ważnego, mającego bardzo szerokie odniesienia, zadania, którego pełnienie łączy się ze szczególną odpowiedzialnością osobistą²¹. Było to zadanie mające za punkt odniesienia zarówno pozostałych apostołów, jak i wspólnotę wierzących, co wyraźnie

²⁰ Por. F. Mussner, *Der Galaterbrief*, Freiburg–Basel–Wien 2002, s. 115–123.

²¹ Por. J. B. Betz, *Christus – Petra – Petrus*, [w:] J. B. Betz, H. Fries, *Kirche und Überlieferung*, Freiburg 1960, s. 1–21; B. Gherardini, *Pietro, la roccia*, „Divinitas” 23 (1979), s. 335–345.

potwierdzą już Dzieje Apostolskie, ukazując Piotra w centrum pierwotnego Kościoła²².

Na temat powołania Piotra na pasterza całej owczarni Bożej, posiadającego władzę „wiązania i rozwiązywania”, mówią ewangelie w trzech miejscach: Mt 16, 17–19; Łk 22, 31–32; J 21, 15–17, przy czym tekst z Ewangelii św. Mateusza posiada niewątpliwe pierwszeństwo. Niezależnie od tego, czy chodzi o jedno wydarzenie przekazane w trzech różnych redakcjach, czy też o trzy różne wydarzenia, to mamy w tym przypadku do czynienia z faktem o niewątpliwej autentyczności historycznej i trwałej wartości teologicznej, która w ciągu wieków okazała się decydująca dla Kościoła i pełnienia jego misji zbawczej w dziejach. Piotr otrzymał więc szczególne zadanie, które równocześnie zawiera jasną *pra-decyzję* dotyczącą pierwotnego ukonstytuowania Kościoła, posiada ono także niewątpliwe znaczenie dotyczące jego przyszłości.

Nie wchodzimy tutaj w zagadnienie ciągłości między wyborem i posługą zleconą Piotrowi a jego następcami, gdyż wykracza ono poza zakres naszych poszukiwań, ale trzeba ponad wszelką wątpliwość stwierdzić, że tej ciągłości należy szukać w przyznaniu Piotrowi szczególnego miejsca (prymatu), które nie ma charakteru prywatnego, ale właśnie posiada wewnętrzny związek z ukonstytuowaniem Kościoła. Na mocy tego związku, który wpisuje się w samą konstytucję Kościoła, mającą zarówno boskie pochodzenie, jak i szerokie uzasadnienia pragmatyczne, można uznać, że już ta pierwotna konstytucja Kościoła związana z prymatem Piotra domaga się ciągłości jego funkcji w Kościele, aby zapewnić jego trwałość przez zachowanie wierności względem jego początku²³.

²² Por. A. Paciorek, *Rola Piotra w Kościele pierwotnym*, [w:] *Kościół w świetle Biblii*, red. J. Szlaga, Lublin 1984, s. 67–72; R. Palazzo, *La figura di Pietro nella narrazione degli Atti degli Apostoli*, Bologna 2011.

²³ Zagadnienie to jest ważne z tej racji, że wciąż jest ono przedmiotem dyskusji teologicznej, zwłaszcza w badaniach egzegetycznych, w których zachodzi trudność wykazania ciągłości posługi Piotrowej, wychodząc z samego tekstu Mt 16, 13–20. Por. J. Ratzinger, *Prymat Piotra a jedność Kościoła*, [w:] tegoż, *Opera omnia*, t. 8/1, s. 573–574.

Jeśli więc – z jednej strony – Jezus wyraził jasno intencję założenia Kościoła opartego na dwunastu apostołach, to równocześnie – z drugiej strony – trzeba także zapytać, na jakich podstawach zostali oni włączeni w zamiar Jezusa i uzdolnieni do uczestniczenia w nim, łącznie z zadaniami, jakie im wszystkim zostały wyznaczone w Kościele. Jest oczywiste, że pierwszym elementem, na podstawie którego grupa Dwunastu podjęła swoją odpowiedzialność wobec Kościoła, była wiara. Ich szczególne doświadczenie wiary wpisuje się integralnie w doświadczenie pierwotnego Kościoła, stanowiąc jego duchowe bogactwo, które określa początek trwałości jego wiary także w ciągu wieków. Łączy się to z rozumieniem apostołskości Kościoła jako jego kluczowego przymiotu, którego znaczenie wraz z upływem czasu nie maleje, ale stale się potwierdza i umacnia²⁴.

Według powszechnego przekonania ewangelistów (por. Łk 9, 18–22, Mt 16, 13–16 i Mk 8, 27–30; por. także Łk 22, 31–32) pierwsze wyznanie wiary w Chrystusa i powierzenie w odpowiedzi na nie szczególnego zadania Piotrowi pośród Dwunastu zostały poprzedzone przez Jezusa modlitwą. Ten, który został powołany do wyznania wiary w Chrystusa, musiał przede wszystkim poznać Go w Jego kondycji Syna, który trwa w modlitewnym dialogu z Ojcem. Wiara Piotra narodziła się z modlitwy Jezusa. Sam Jezus mówi więc do Piotra: „Albowiem nie objawiły ci tego ciało i krew, lecz Ojciec mój, który jest w niebie” (Mt 16, 17). Na gruncie tej modlitwy Jezusa potem ta wiara rozwijała się w dalszym ciągu i była wyznawana przez żywe uczestniczenie w misji Jezusa, szczególnie w trwaniu razem z Nim, gdy przebywał sam na sam z Ojcem. Stąd pierwszorzędnym zadaniem Piotra wierzącego i jego następców jako powołanych do tej samej wiary jest po prostu trwać w wierze, aby w niej potem przewodzić innym. Kluczem tej wiary i tego przewodniczenia jest trwanie w jedności modlitwy z Bogiem Ojcem i Jezusem Chrystusem.

Należy tutaj zwrócić uwagę na pewien paradoks, a mianowicie działalność publiczną Chrystusa opierała się na Jego relacji modlitwy z Ojcem; zakładała ona zaangażowanie zewnętrzne, przy

²⁴ Por. S. Dianich, *La Chiesa, mistero di comunione*, Genova 1991, s. 133–136.

równoczesnym pozostawaniu w samotności i ukryciu, aby się modlić. Te dwa sposoby urzeczywistnienia przez Jezusa Jego misji zbawczej konstytuują sposób Jego obecności w Kościele, a więc także i w świecie. Kościół zatem pełni swoją misję, trwając stale w modlitwie. Ten swoisty paradoks wyznacza niepodważalne ramy dla życia Kościoła i dla jego skuteczności w pełnieniu misji Chrystusa, ponieważ tylko misja opierająca się na modlitwie stanowi żywą manifestację Chrystusa, czerpiąc ze sposobu Jego obecności w Kościele i w świecie. Fakt, że Kościół jest oparty na komunii modlitwy, jaka nieustannie urzeczywistnia się między Ojcem i Synem oraz między Synem i ludźmi, a także fakt, że ta podwójna komunია dopełnia się w zbawczym wydaniu się Jezusa aż do śmierci, stanowią fundament tego, że komunია kościelna nie jest jakąś ideą czy też jakimś romantycznym sposobem odczuwania, ale jawi się jako rzeczywistość wyjątkowo wymagająca. W najwyższym swoim wyrazie ta komunია obejmuje także aspekty związane z męczeństwem jako najwyższym świadectwem danym Chrystusowi, jeśli ma ona być realną siłą, mającą zwyciężać niewierność i podział, pokusę i zło²⁵.

Chociaż wyznanie wiary przez Piotra miało ewidentny sens chrystologiczny, to jednak wpisany jest w nie znaczący aspekt eklezjologiczny. W taki sam sposób, w jaki Jezus – jak zostało już ukazane – położył swoim przepowiadaniem o Bogu Izraela fundamenty swojego Kościoła, tak teraz, uzdalniając Piotra do złożenia jego wyznania wiary, oparł Kościół także na tych ludziach, którym objawił tajemnicę swojej tożsamości i którym poniekąd powierzył samego siebie. Kościół, wypływający z tajemnicy Boga i konstytuowany przez Jezusa Chrystusa, jest Kościołem wiary, którą ludzie odpowiadają wzywającemu ich Bogu, a tym samym wnoszą własny wkład w trwanie tego Kościoła i jego budowanie. Tajemnica Kościoła jest więc tajemnicą współdziałania Boga i człowieka, która przedłuża się w ciągu wieków. W wyznaniu Piotra ukazuje się Kościołowi równocześnie z tajemnicą Jezusa Chrystusa także

²⁵ Por. P. Grelot, *Regole e tradizioni del cristianesimo primitivo*, s. 290–295; J. Ratzinger, *Prymat papieża a jedność ludu Bożego*, [w:] tegoż, *Opera omnia*, t. 8/1, s. 613–621.

tajemnica życia ludzkiego, dziejów ludzkich i dziejów świata, ponieważ w tym wyznaniu otwiera się tajemnica Boga. Jest to właśnie tajemnica współdziałania człowieka w dziele zbawienia, a tym samym wnoszenia do niego realnego wkładu, do którego zostaje powołany człowiek wierzący w Kościele.

Ponieważ wyznanie wiary jednoczy Kościół, nie jest więc przypadkiem, że ten, który wypowiedział je jako pierwszy, został powołany, aby być wyrażeniem jedności Kościoła²⁶. Wyznanie wiary i posługa Piotrowa, wyznanie Jezusa Chrystusa i jedność Kościoła z Piotrem i wokół Piotra łączą się nierozdzielnie ze sobą. Ten, który widział z bliska zażyłość Jezusa z Jego Ojcem i zrozumiał, kim On jest dzięki Ojcu, jest nazwany i rzeczywiście pozostaje „opoką” Kościoła. Kościół w swojej jedności wypływa więc z uczestniczenia w modlitwie Jezusa. Najpierw wypływa w odniesieniu do Piotra, a przez niego w odniesieniu do całego Kościoła i do każdego wierzącego. Św. Augustyn, komentując tekst z Ewangelii św. Mateusza opowiadający o wyznaniu wiary Piotra, zauważa bardzo trafnie, że dzięki temu wyznaniu wiary w nim „uosobił się” Kościół, dzięki czemu cały Kościół otrzymał klucze królestwa niebieskiego²⁷.

5. SENS MISJI ZLECONEJ PIOTROWI

W kontekście problematyki, którą tutaj podjęliśmy, należy zwrócić uwagę na niektóre zagadnienia rzucające światło na sens misji i władzy, które Jezus powierzył Piotrowi w odniesieniu do wyznanej przez niego wiary, a w nim także jego następcom. Trzeba przede wszystkim podkreślić, że Chrystus dokonuje wyboru Piotra z najwyższą wolnością. On wie, że Jego uczeń zaprze się Go w kluczowym momencie Jego męki, ale mimo to wybiera go w sposób całkowicie darmowy. Piotr, który wobec posłuszeństwa Chrystusa zachowuje swoją wolność, nie jest opoką Kościoła inaczej, jak

²⁶ Por. H. de Lubac, *Kościół partykularne w Kościele powszechnym*, tłum. M. Spyra, Kraków 2004, s. 85–102.

²⁷ Por. Augustyn, *Sermo* 295, 2: PL 38, 1348–1349: *Totius Ecclesiae meriut gestare personam*.

tylko w ścisłej łączności z Chrystusem i Jego miłosiernym spojrzeniem. Piotr nie ma niczego z siebie samego – jest powołany na świadka w swojej ludzkiej słabości. Właśnie z tej racji, że odrzucił to, co jest najgłębsze w tajemnicy Chrystusa, został ustanowiony opoką Kościoła. Tajemnica Piotra wpisuje się w ten sposób w samo centrum Ewangelii, a zatem i Kościoła. W Piotrze urzeczywistnia się napięcie, które dobrze zna Ewangelia, a które św. Paweł streścił w taki sposób: „Bóg wybrał właśnie to, co głupie w oczach świata, aby zawstydzić mędrców, wybrał, co niemocne, i to, co w ogóle nie jest, wyróżnił Bóg, by to, co jest, unicestwić, tak by się żadne stworzenie nie chełpiło wobec Boga” (1 Kor 1, 28).

Jest oczywiste, że Piotr nie posiada w Kościele takiej władzy, jak na ogół się rozumie władzę w społeczności świeckiej. Rola, którą pełni on w Kościele, ma taki sam charakter, jaki posiada sam Kościół, a mianowicie jest tajemnicza w teologicznym znaczeniu tego słowa. Aby zostać ustanowionym głową Kościoła – to znaczy tym, który nosi w sobie i widzialnie wyraża tajemnicę Kościoła, Piotr musiał oczyścić się z mesjanizmu doczesnego, któremu także on ulegał (por. Mt 16, 21–23), i przez łzy otworzyć się na tajemnicę cierpiącego Sługi (por. Mt 26, 75). Piotr jest grzesznikiem, który w pewnym momencie odrzuca tajemnicę Chrystusa w tym, co jest w niej istotne, a zarazem także najbardziej ukryte, ale jest pokutującym grzesznikiem, który otrzymał łaskawe przebaczenie ze strony swego Pana. Jako taki symbolizuje on widzialnie życie całego Kościoła. Głowa Kościoła nie jest nikim innym niż grzesznikiem, któremu przebaczone, a więc całkowicie zależy od łaski Bożej.

Kościół, zakorzeniony w tajemnicy Chrystusa, może być autentycznie sobą, jeśli idzie za Chrystusem ubogim i prześladowanym, aby móc skutecznie pełnić zleconą mu misję zbawczą. II Sobór Watykański mocno podkreślił ten wymiar życia Kościoła w konstytucji *Lumen gentium*: „A jak Chrystus dokonał dzieła odkupienia w ubóstwie i wśród prześladowań, tak i Kościół powołany jest do wejścia na tę samą drogę, aby udzielać ludom owoców zbawienia” (nr 8).

Zachodziła więc potrzeba, aby została przezwyciężona w Kościele, w osobie jego głównego przedstawiciela, w jego głowie – mimo wszystkich pokus, które jeszcze pojawią się przed Kościołem

w dziejach – tendencja, która skłania do pójścia inną drogą niż droga Chrystusa. Jest więc konieczne, aby w Kościele był w sposób widzialny ktoś, kto będzie strzegł go przed zejściem na inną drogę i będzie pewnie strzegł autentyczności jego wędrówki w dziejach. Jako opoka, która przypomina, że to sam Chrystus jest wieczną opoką Kościoła (równocześnie „kamieniem odrzuconym” [Dz 4, 11] i „kamieniem węgielnym” [Ef 2, 20]), Piotr pełni misję nieomylnego zachowywania w Kościele czystej wiary w pełnię tajemnicy Jezusa Chrystusa i prowadzenia do uczestniczenia w Jego życiu. W swojej osobie Piotr Apostoł jest więc pierwszorzędnym znakiem apostołskości i powszechności Kościoła.

Kościół wyrastający z wiary Piotra opiera się w ten sposób na opoce widzialnej, która nie przysłania Chrystusa, ale – przeciwnie – odsyła do Niego, który jest opoką w najwyższym stopniu, ponieważ Piotr sam z siebie jest niczym. Piotr jest opoką, przeciw której – na mocy łaski Bożej – moce piekielne nie przemogą; ustanowiony jako opoka przez Chrystusa jest punktem jednoczącym cały Kościół, ponieważ to on, jako głowa, kieruje go nieustannie do tajemnicy Chrystusa. W ten sposób w swojej osobie Piotr wypowiada w sposób widzialny całą tajemnicę Kościoła; wskazuje, że Kościół jest całkowicie zakorzeniony w Chrystusie i opiera się w swoim życiu na Jego łasce udzielonej za pośrednictwem Jego śmierci i zmartwychwstania. Jako fundament Kościoła, odsyłający nieustannie do darmowego daru łaski Bożej, Piotr jest świadkiem Chrystusa, a tym samym znakiem pokory Chrystusa i znakiem sprzeciwu wobec świata z powodu Chrystusa.

Z tekstów ewangelicznych wyłania się wspólna i paradoksalna tradycja dotycząca Piotra, która pokazuje jego całkowicie szczególną pozycję i misję oraz powierzoną mu władzę. Miarą rozległej posługi Piotra jest tajemnica Chrystusa, która ostatecznie wskazuje na zleconą mu służbę komunii kościelnej, której centrum stanowi ta tajemnica i posłuszeństwo względem niej. Jest to widzialna miara każdej misji i władzy w Kościele. Chrystus przeżył swoją tajemnicę w posłuszeństwie Ojcu w Duchu Świętym. Naśladując Chrystusa, Piotr, apostołowie i wszyscy chrześcijanie przeżywają tę samą tajemnicę posłuszeństwa względem Ojca w Duchu

Świętym. Wszyscy noszą w sobie tajemnicę posłuszeństwa, tak że ich wzajemne relacje mogą być określone przez wspólną strukturę posłuszeństwa, zakorzeniającą się ostatecznie w misterium paschalnym Chrystusa. Mimo że jest to powołanie powszechne, Piotr i jego następcy są wezwani do całkowicie szczególnego i widzialnego przeżycia tej tajemnicy²⁸. Wiara w tajemnicę Chrystusa, którą Kościół ma głosić i przeżywać w pełni w Eucharystii, jest więc na mocy wolnej decyzji Chrystusa strukturalnie związana z Piotrem, a tym samym określa jego tajemnicę.

6. PRZEMIENIENIE

Wiara chrześcijańska na mocy faktu, że posiada początek, fundament i treść o istotnym charakterze chrystologicznym, zakłada więc nierozdzielnie – jak widzimy w niniejszym rozdziale – wymiar eklezjologiczny, którego Dwunastu oraz Piotr, jako ich przedstawiciel pośród nich i ponad nimi, są konkretnym wyrażeniem osobowym. Wyraźne potwierdzenie tego wszystkiego mamy także w wydarzeniu przemienienia opowiedzianym przez synoptyków: Łk 9, 28–36, Mt 17, 1–9 i Mk 9, 2–10²⁹. Liturgia Kościoła poświadcza ten fakt, gdy w kolekcie z święta Przemienienia Pańskiego stwierdza: „Boże, Ty przy chwalebnym Przemienieniu Twojego Syna [...] ukazałeś chwałę, jaka czeka Twoje przybrane dzieci”. Mamy tutaj wyraźne potwierdzenie, że ta tajemnica ma odniesienie do wierzących³⁰.

Po wyznaniu Piotra Jezus dopuścił go razem z Jakubem i Janem do jeszcze bardziej wyjątkowego i intensywnego doświadczenia duchowego, to znaczy do wewnętrznego uczestniczenia w Jego synostwie i w Jego doświadczeniu Boga. Poprowadził ich na Górę

²⁸ Por. H. J. Pottmeyer, *Der Papst, Zeuge Jesu Christi in der Nachfolge Petri*, [w:] *In der Nachfolge Jesu Christi*, red. K. Lehmann, Freiburg–Basel–Wien 1980, s. 58–91.

²⁹ Por. J. P. Heil, *The Transfiguration of Jesus. Narrative Meaning and Function of Mark 9:2–8, Matt 17:1–8 and Luke 9:28–36*, Rome 2000.

³⁰ Inspirujące uwagi na ten temat można znaleźć w: P. H. Kolvenbach, *In cammino verso la Pasqua. Esercizi Spirituali*, Roma 1988, s. 206–214.

Przemienienia, gdzie szczyt osiągnęła Jego osobista modlitwa, antycypując w obliczu zbliżającej się męki i śmierci Jego zmartwychwstanie³¹.

Ponieważ założenie Kościoła przez Jezusa polega przede wszystkim i istotowo na procesie komunikacji między Ojcem i Synem w Duchu Świętym, który wyraża się – jak już wielokrotnie mogliśmy zauważyć w niniejszym opracowaniu – w skutecznej modlitwie Jezusa za Kościół, należy więc spojrzeć na Jego przemienienie jako na kolejny etap wędrówki, za pośrednictwem której zostają położone fundamenty pod nową wspólnotę wiary. Oczywiście, aspekty eklezjologiczne wydarzenia przemienienia mają charakter tylko pośredni, ale nabierają one pewnego znaczenia w relacji do tego, co wyłania się z innych punktów prowadzonej analizy. W odniesieniu do starej wiary żydowskiej mają one charakter zewnętrzny, a w odniesieniu do nowej wiary chrystologicznej mają one charakter wewnętrzny.

Przemienienie Jezusa, które miało miejsce w czasie Jego modlitwy, oznacza przede wszystkim jeszcze raz, że tajemnica Jezusa w swoim najgłębszym wymiarze manifestuje się w Jego modlitwie. Jezus ukazał się w tym wydarzeniu w kondycji Zmartwychwstałego zanim jeszcze był nim rzeczywiście. Prawdopodobnie nie chodzi w tym przypadku w opisie podanym przez ewangelistów o jakąś reminiscencję atmosfery paschalnej, ale o jej rzeczywistą antycypację, która stała się udziałem wybranych uczniów. Zgodnie z wizją postaci Jezusa przekazaną przez ewangelie, trzeba powiedzieć, że chwala była już obecna w Jezusie przedpaschalnym w formie stałego, modlitewnego dialogu z Ojcem – będącego wyrażeniem Jego synostwa i Jego miłości do Niego – który obejmował od wewnątrz całe Jego istnienie i nadawał boski kształt Jego dziełom. Nie ma w tym przypadku większego znaczenia, że – z jednej strony – św. Łukasz w swojej ewangelii podniósł modlitwę Jezusa do rangi podstawowej kategorii chrystologicznej, aby opisać tajemnicę Jego usynowienia, a z drugiej strony – że Sobór Chalcedoński wyraził tę samą rzeczywistość

³¹ Por. J. Popovitch, *Philosophie orthodoxe de la vérité. Dogmatique de l'Église orthodoxe*, t. 3, Lausanne 1995, s. 99–104.

w pojęciach ontologicznych. Nie ma sprzeczności między kategoriami osobowymi odnoszącymi się do doświadczenia Jezusa ziemskiego zastosowanymi przez ewangelistę, a kategoriami bardziej ontologicznymi, do których odwołano się w konkretnym kontekście dyskusji o charakterze filozoficznym, gdyż obydwie kategorie opierają się na historycznej rzeczywistości Jezusa i z niej czerpią podstawową inspirację. W takim przypadku obydwie perspektywy ujęcia Jego tajemnicy są uprawnione, autentyczne i komplementarne³².

Trzeba jednak – z drugiej strony – zauważyć, że uczestniczenie trzech uczniów w wydarzeniu przemienienia Jezusa oraz równoczesna obecność w nim Mojżesza i Eliasza wskazują na nośność eklezjologiczną tego, co się wydarzyło. Wydarzenie niewątpliwie manifestuje najwyższą i dynamiczną formę jedności między Starym i Nowym Przymierzem, między starym i nowym ludem Bożego, między prorokami, którzy zapowiadali Mesjasza, oraz tymi, którzy głosili Go po Jego przyjściu.

W dążeniu do uchwycenia ściślejszego związku między wyznaniem Piotra i przemienieniem, a tym samym ich interpretacji jako dwóch bezpośrednio związanych ze sobą momentów, przez które Jezus ziemski ukonstytuował Kościół, trzeba zwrócić uwagę na kontekst tych wydarzeń, przede wszystkim na ten kontekst, którym jest życie religijne i wiara żydowska, uwypuklając przynajmniej niektóre momenty, a zwłaszcza wydarzenie wyjścia z Egiptu i zawarcia Przymierza na górze Synaj³³.

Według św. Łukasza wyznanie Piotra miało miejsce w żydowskie Święto Namiotów, które było poprzedzone przez Dzień Przebłagania (*Jom Kipur*), po którym następowało pięć dni postu. W miejsce „namiotów” w wydarzeniu przemienienia pojawiają się teraz „trzy namioty”, o których mówi Piotr. Według św. Mateusza przemienienie miało miejsce sześć dni po wyznaniu Piotra, w nawiązaniu do

³² Por. J. Ratzinger, *Die Legitimität des christologischen Dogmas*, „Estudios Ecclesiásticos” 47 (1972), s. 487–503; M. Bordoni, *L'esperienza di Gesù e la fede dogmatica di Calcedonia*, „Lateranum” 65 (1999), s. 507–529.

³³ Por. H. Gese, *Zur biblischen Theologie. Alettamentliche Vorträge*, München 1977, s. 81.

faktu, że przez sześć dni obłok okrywał górę Synaj, a potem Mojżesz mógł wejść na górę w środek obłoku (por. Wj 24, 15–18)³⁴. Jak Mojżesz wziął ze sobą Aarona, Nadaba i Abihu (por. Wj 24, 1), podobnie Jezus wziął z sobą na górę Piotra, Jakuba i Jana. Jezus na górze „zajaśniał jak słońce”, podobnie jak wcześniej Mojżesz zaczął świetliście promienieć po spotkaniu z chwałą Bożą. Na górze Synaj Bóg objawił się jako „Ja jestem”, na górze Tabor zabrzmiał głos Boży mówiący: „To jest mój Syn umiłowany” (Mt 17, 5).

Życie Jezusa, wyraźnie związane z rytmem świąt żydowskich, od Święta Pojednania do święta Paschy ukazuje się w tym kontekście właśnie jako wyjście, to znaczy jako przejście podstawowego etapu konstytuowania się starotestamentowego ludu Bożego, którym było wyjście z Egiptu ze wszystkim, co z nim później się połączyło. Wyjście Izraela i wyjście Jezusa łączą się ze sobą, co oznacza, że teraz już wszystkie święta i wszystkie drogi znajdują zwieńczenie w wydarzeniu Paschy Chrystusa. Fakt, że Jezus po wydarzeniu przemienienia wyruszył w drogę do Jerozolimy (por. Łk 9, 51; Mt 19, 1; Mk 10, 1), oznacza w takim ujęciu, że wyjście Jezusa Chrystusa do Jerozolimy jest autentycznym i definitywnym, czyli nowym wyjściem, w którym otwiera On nową drogę przed idącymi za Nim, stając się na niej zarówno przewodnikiem, jak i jej celem. W ten sposób przemienienie Jezusa dopełnia ukonstytuowanie Kościoła w czasie Jego publicznej działalności, otwierając na wydarzenie Wieczernika, w którym dokona On ustanowienia Eucharystii jako ofiary Nowego Przymierza, dokonując jego zawarcia w swoim ciele i w swojej krwi.

7. PERSPEKTYWY

Wychodząc od perspektywy wyznaczonej przez św. Łukasza, należy zauważyć, że całe życie Jezusa, będące przede wszystkim życiem modlitwy, staje się ostatecznie nowym wyjściem. Zarówno modlitwa Jezusa – jak już widzieliśmy – jak i Jego wyjście zmierzają

³⁴ Por. J. M. van Cangh, M. van Esbroeck, *La primauté de Pierre (Mt 16, 16–19) et son contexte judaïque*, „Revue Théologique de Louvain” 2 (1980), s. 310–324.

do ukonstytuowania nowego ludu Bożego. Uczniowie Jezusa jako pierwsi doświadczyli, że modlitwa i wyjście Syna Bożego domaga się odpowiedzi, wyrażającej się w nawróceniu i podjęciu nowego stylu życia opartego na miłości. Ci, którzy stali się synami nowego Jakuba – z jednej strony – kontynuowali żydowską tradycję wiary, ale z tej zasadniczej racji, że nie byli Jego „cielesnymi” synami, reprezentowali powszechne rozszerzanie się wiary najpierw pod względem geograficznym i historycznym, a następnie także eschatologicznym. W Jezusie i w uczniach, zarówno Izrael, jak i cała ludzkość, zostali powołani do uczestniczenia w wędrówce wyjścia w kierunku prawdy paschalnej, która zmierza do osiągnięcia zwieńczenia w zmartwychwstaniu (nowa ziemia obiecana), postępując drogą krzyża (nowa pustynia). To wyjście polega pierwszorzędnie na nawróceniu, „które przyjmuje obietnicę Chrystusa w całej jej rozciągłości i jest gotowe poświęcić się dla niej całym życiem. Do nawrócenia należy więc także przekroczenie własnej mocy i powierzenie się misterium, sakramentowi we wspólnocie Kościoła, gdzie Bóg wchodzi jako działający w moje życie i wyzwala je z jego indywidualizmu. Do nawrócenia należy wraz z wiarą poświęcenie się w miłości, która jest zmartwychwstaniem, ponieważ nawrócenie jest umieraniem”³⁵.

Od samego początku gotowość do pójścia za Jezusem i narodziny Kościoła nie oznaczają władzy i chwały, ale miłość i komunę, służbę i ofiarę. Jezus założył Kościół za pośrednictwem czynów, których celem było nawiązanie z uczniami intensywnych relacji osobistych oraz wzbudzenie u nich postawy naśladowania. Wyraźnie opisane w ewangeliach przejście Piotra od lękliwej ufności do odważnej wiary jest najbardziej oczywistym przykładem, co oznacza przyjąć od Jezusa zadanie pasienia Jego owiec i utwierdzania w wierze braci. Wyjście Piotra i pozostałych apostołów, w wewnętrznej łączności z wyjściem Chrystusa, miało konstytutywne znaczenie dla początku i natury Kościoła. Jako zbudowany

³⁵ J. Ratzinger, *Jezus Chrystus dzisiaj*, [w:] J. Ratzinger, J. Królikowski, *Z Chrystusem w historii. Rozważania chrystologiczne*, Kraków 1999, s. 17.

na apostołach, Kościół jest apostołski i wyraża swoją apostołskość w podstawowej i zawsze koniecznej służbie okazywanej równocześnie jednemu i wielu: jedynej ludzkości i wielu ludziom, jednemu Kościołowi i wielu wierzącym.

Kościół jest więc przede wszystkim wspólnotą nawróconych do Chrystusa, poczynając od tych, którzy na mocy specjalnego powołania nawracają się do Niego jako pierwsi. Eklezjalność wiary domaga się podjęcia urzędowej służby przez ludzi, za których Jezus modlił się i modli się nadal. Posługa urzędowa ma charakter chrystologiczny i jako taka jest służbą tego Kościoła, który Jezus zgromadził za pośrednictwem modlitwy, przepowiadania i działania podczas poszczególnych etapów swojej posługi ziemskiej oraz który skonsolidował swoją męką i śmiercią. Wartość więzi między Jezusem i Dwunastoma w relacji do założenia Kościoła polega na tym, że ta więź jest owocem dzieła pedagogiczno-religijnego, za pośrednictwem którego nauczył On ich być - d z i a ł a ć tak jak On i w komunii z Nim, mając na względzie stałe odniesienie do Ojca oraz odniesienie do ludzi³⁶.

Sformułowane uwagi mówią coś ważnego także na temat natury Kościoła. Jawi się on jako rzeczywistość komunijna w najwyższym stopniu, mająca zarówno charakter chrystologiczny, jak i charakter apostołski. Element chrystologiczny zachowuje Kościół od pokusy (pokusy stanowiącej zresztą stałe wyzwanie dla Kościoła) zejścia na poziom czysto ludzki, na którym wyrażałby się on tylko po ludzku, a więc chroni go przed niebezpieczeństwem u ś w i a t o - w i e n i a. Element apostołski czuwa zaś nad autentycznością wyrażenia wiary chrystologicznej w praktyce człowieka historycznego, a więc zachowuje i pogłębia Jego relację z tym, co boskie. Apostołskość Kościoła stanowi zatem reprezentację, fundament i narzędzie komunii między uczniami wszystkich czasów – „komunii życia, miłości i prawdy”³⁷. Apostołskość stanowi więc poniekąd sakrament w sakramencie Kościoła.

³⁶ Zagadnienie Chrystusa jako nauczyciela i pedagoga straciło niestety na znaczeniu we współczesnej teologii. Por. Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, tłum. A. Turowiczowa, Kraków 1968, s. 46–50.

³⁷ II Sobór Watykański, konst. *Lumen gentium*, 9.

Powołanie Dwunastu i wyznanie wiary przez Piotra w procesie formacji Kościoła przez Jezusa stanowią dwa nierozdzielne elementy wyrażenia Jego woli odnośnie do Kościoła właśnie. Pozostaje pewne, że Kościół jest oparty w istotny sposób na osobistych relacjach między Jezusem i wszystkimi ludźmi, ale są oni reprezentowani przez Dwunastu, którzy im także faktycznie służą w nawiązaniu i ciągłym utrwalaniu tych osobistych relacji. Jak na początku uczestniczenie w modlitwie Jezusa rodziło wiarę apostołów, tak historycznie ta wiara jest przekazywana przez modlitewne wyznanie, właśnie w tej wierze, Trójcy Świętej. To przekazanie wiary urzeczywistnia się konkretnie w chwili chrztu jako sakramentu wiary, przy czym chrzest pozostaje ewidentnie sakramentem apostołskim (por. Mt 28, 19) i eklezjalnym (por. Dz 9, 19).

Kościół jest ponadto, szczególnie w osobie Piotra i pełnionej przez niego misji, prawdziwym obrazem wymagającego pójścia za Chrystusem, które podejmują najpierw apostołowie, stając się prawdziwym obrazem pójścia za Chrystusem dla wszystkich wierzących w Kościele. Piotr i uczniowie mogą iść za Jezusem tylko dlatego i o tyle, o ile są tymi, za których Jezus się modlił i którzy modlili się razem z Jezusem. Ich wiara rozwija się w tym samym momencie, w którym dokonali wyjścia z poprzedniego życia, obierając nowy styl oparty na zasadniczej więzi z Chrystusem. Z tych wszystkich racji są oni współ-fundamentem nowego ludu Bożego (por. Ef 2, 19). Ta więź zaś sprawia, że Kościół jest domem modlitwy, a ci, którzy nim kierują, mają spełniać swoją posługę przede wszystkim za pośrednictwem modlitwy, z której wypływa ciągle na nowo wiara i komunია wiary. Dobrze wyraża tę ideę stosowany do Kościoła obraz „świątyni Bożej”³⁸.

Powiązanie między faktami historycznymi, które określiły pojawienie się Kościoła oraz determinują jego dalsze trwanie oraz następujący rozwój, rzuca ważne światło teologiczne na zagadnienie jego natury. Jeśli bowiem Kościół opiera się na wierze w Chrystusa i jeśli ta wiara jest odpowiedzią na słowo Boże, które objawiło

³⁸ Por. A. Beni, *La Nostra Chiesa*, Firenze 1977, s. 102–111.

się i udzieliło ludziom, to oznacza to przede wszystkim, że między Kościołem i Chrystusem wytworzyła się taka więź, na mocy której Kościół jest komunią osobistych komunii z Jezusem. Jeśli jednak ta wiara może wypływać tylko z komunii modlitwy z Jezusem, to obejmuje ona wszystkich tych, którzy modlą się w tym samym duchu. W tym sensie Kościół opiera się na osobistych relacjach zarówno z Bogiem (wiara), jak z innymi wierzącymi (komunia), a nie na jakimś kolektywizmie ideologicznym ani na relacjach autorytarnych. Natura Kościoła polega więc na tym, co – trzymając się zasadniczej w tym miejscu kwestii Dwunastu – ukonstytuowało go na początku, to znaczy na ich wierze, która staje się komunią i pozostaje komunią w jedynej wierze.

Ponieważ tak wyglądają sprawy, można zatem powiedzieć, że Kościół jest konieczny do zbawienia w takiej samej mierze, w jakiej są konieczne wiara chrystologiczna i komunია, która z niej wynika i która niejako jest historyczną gwarancją takiej wiary i jej aktualną weryfikacją. Oznacza to jednak także, że władza w Kościele zależy od wierności powołaniu, że ma być spełniana w duchu modlitwy i braterstwa oraz że ma służyć zdecydowanej obronie wiary, sakramentów i więzi tego, co teraźniejsze, z początkami określonymi przez Boga. Piotr otrzymał władzę w Kościele, ponieważ jego wiara była autentyczna, wypływająca z jego doświadczenia modlitwy Jezusa. Władza w Kościele ma pozostać wierna wobec wiary Piotra oraz tych środków duchowych, na które wskazuje jego doświadczenie oraz tych, które gwarantują jej autentyczność.

ROZDZIAŁ VI

Ostatnia wieczerza Jezusa z Dwunastoma

Pascha Kościoła

W 1921 roku Ferdinand Kettenbusch opublikował znaczące studium, w którym wykazywał, że ostatnia wieczerza Jezusa była prawdziwym i właściwym aktem ukonstytuowania Kościoła przez Jezusa¹. Jego zasługą jest przywrócenie w teologii XX wieku zainteresowania tą ważną kwestią teologiczną, która – co jest oczywiste – mocno zakorzenia się w tradycji Kościoła, chociaż w ostatnich wiekach była w teologii obecna tylko marginalnie². Znaczenie tego zagadnienia zostało podkreślone wielokrotnie w dokumentach II Soboru Watykańskiego, dla którego Eucharystia jest rzeczywiście sercem Kościoła i jego podstawowym dobrem duchowym, z którego Kościół po prostu się rodzi³. Nauczanie

¹ Por. F. Kattenbusche, *Quelleort der Kirchenidee*, [w:] *Festgabe von Fachgenossen Adolf von Harnack zum 70 Geburtstag dargebracht*, Tübingen 1921, s. 143–172.

² Por. H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, tłum. I. Białkowska-Cichoń, Kraków 1997, s. 123–136.

³ Por. B. Forte, *La Chiesa nell'eucaristia. Per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, Napoli 1988; G. J. Békés, *L'Eucaristia fa la Chiesa*, [w:]

to zostało potwierdzone i rozwinięte w encyklikach *Mysterium fidei* papieża Pawła VI i *Ecclesia de Eucharistia* papieża Jana Pawła II. Znaczenie wydarzenia ustanowienia Eucharystii dla powstania i rozwoju Kościoła podkreślił także dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej poświęcony eklezjologii⁴.

Wydarzenie ostatniej wieczerzy jest tym ważniejsze, że dzięki niemu powołanie Dwunastu i szczególna pozycja dana Piotrowi otrzymują pełne znaczenie i otwiera się przed nimi właściwa misja eklezjalna i historyczna. Kardynał J. Ratzinger tak trafnie określił znaczenie tej wieczerzy w ramach działań zmierzających do ukonstytuowania Kościoła:

Przez nią [ostatnią wieczerzę – przyp. J. K.] sam Jezus swe sakramentalne Ciało uczynił najważniejszą, decydującą o jego kształcie, treści Kościoła, a celebracji eucharystycznej nadał rangę samorealizacji tego Kościoła. Zgodnie z wolą Jezusa w sprawowaniu Eucharystii wspólnota wierzących w Niego ma ciągle na nowo stawać się tym, czym jest: ludem Bożym istniejącym jako Ciało Chrystusa⁵.

W niniejszym rozdziale podejmiemy bezpośrednią refleksję nad teologicznym znaczeniem ostatniej wieczerzy w kontekście interesującego nas zagadnienia ukonstytuowania Kościoła przez Jezusa Chrystusa. Trzeba więc przede wszystkim sięgnąć do Nowego Testamentu, który stanowi absolutną podstawę wszelkiego mówienia na temat Eucharystii. Szczęśliwie się składa, że teologia Eucharystii w XX wieku dokonała wszechstronnego i głębokiego przemyślenia tego kluczowego tematu, zarówno od strony biblijnej i historycznej, jak i od strony systematycznej. Posiadamy więc

Vaticano II: bilancio e prospettive, s. 825–838; J. Królikowski, *Eucharystia buduje wspólnotę Kościoła. Zasady teologiczne i propozycje pastoralne*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 27 (2008), s. 25–40.

⁴ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii*, s. 202.

⁵ J. Ratzinger, *O genezie i istocie Kościoła*, [w:] tegoż, *Opera omnia*, t. 8/1, s. 137.

wystarczający zestaw studiów pozwalających na pewne i pogłębione ujęcie zagadnienia Eucharystii w świetle Nowego Testamentu, korzystając przy tym z bardziej znaczących studiów z dziedziny egzegezy⁶, mając jednocześnie oczywiście świadomość potrzeby dalszego rozwijania, zwłaszcza w teologii systematycznej, podejmowanej tutaj problematyki teologicznej⁷.

Oczywiście, ostatnia wieczerza nie jest wydarzeniem wyizolowanym, niespodziewanym i przypadkowym, ale sytuuje się w ramach życia Jezusa pojętego jako organiczna całość i w ramach głoszonego przez Niego orędzia. Wydarzenie to zostało w znacznej mierze przygotowane przez wspólne posiłki Jezusa z grzesznikami, które wyrażały Jego wyraźną wolę przebywania razem z takimi ludźmi, aby przybliżyć im dostęp do miłosierdzia Bożego. Zawarte jest w tych posiłkach także wyrażenie faktu, że przesłanie Jezusa nie ma charakteru indywidualistycznego, ale ma ono charakter relacyjny i wspólnotowy. Bycie w relacji z innymi jest właściwym sposobem bycia samego Jezusa, które nakłada się na całe Jego dzieło zbawcze. Już z tej racji można powiedzieć, że działanie Jezusa posiada wyraźne nastawienie eklesjalne, wpisujące się w Jego życie i misję w sposób wewnętrzny, a więc nie jest to coś dodanego do nich z zewnątrz. W końcu, ponieważ posiłki miały tak wielkie znaczenie w życiu i w przepowiadaniu Jezusa jako obraz królestwa Bożego, nabrały także znaczenia antycypacji uczty eschatologicznej. Z tych wszystkich racji ewangeliści uznają, że

⁶ Por. J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, München 1960; H. Schürmann, *Der Abendmahlsbericht Lucas 22, 7–38 als Gottesdienstordnung, Gemeindeordnung, Lebensordnung*, Leipzig 1960; J. Drozd, *Ostatnia Wieczerza nową Paschą*, Katowice 1977; X. Léon-Dufour, *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Paris 1982; A. Descamps, *Jésus et l'Église. Études d'exégèse et de théologie*, Leuven 1987, s. 455–496; *Biblia o Eucharystii*, red. S. Szymik, Lublin 1997; G. Crocetti, *Questo è il mio corpo e lo offero per voi. La donazione esistenziale e sacramentale di Gesù alla sua Chiesa*, Bologna 1999.

⁷ Niektóre zagadnienia dotyczące tego wymiaru Eucharystii podjąłem we wcześniejszym studium dotyczącym sensu ofiary w Kościele – por. J. Królikowski, *Nowość ofiary Jezusa Chrystusa. Jak rozumieć ofiarę w chrześcijaństwie?*, [w:] *Ante Deum stantes*, red. S. Koperek, R. Tyrała, Kraków 2002, s. 349–360.

ten wspólny stół, przy którym zasiada Jezus, stanowi decydujący moment przed Jego męką i interpretują ten fakt jako znak i antycypację ostatecznego przymierza.

Trzeba więc wyprowadzić wniosek, że ostatnia wieczerza nie jest czymś przypadkowym i dodanym do działań podejmowanych przez Jezusa, ale uwzględnia wszystkie wcześniejsze wydarzenia, które ją przygotowały, obejmuje je i ostatecznie ukierunkowuje, stając się kulminacyjnym momentem działalności Jezusa pośród ludzi. Ta wieczerza, którą sam Jezus uznaje za „ostatnią”, nadaje definitywne rysy Nowemu Przymierzcu oraz określa nowy wymiar dziejów przymierza między Bogiem i człowiekiem. To przymierze i jego celebracja liturgiczna ukształtowały w Starym Testamencie cały lud i określiły jego dzieje, stając się bezpośrednim przygotowaniem Eucharystii⁸.

Uwzględniając fakt, że Nowy Testament traktuje Eucharystię w perspektywie historycznej, nie wystarczy spojrzeć na jej znaczenie eklezjologiczne, albo raczej eklezjotwórcze, tylko i wprost w perspektywie jej poniekąd naturalnego symbolizmu chleba i wina (liczne ziarna i liczne winne grona, które stają się jednym chlebem i jednym kielichem) lub wspólnoty zasiadającej przy jednym stole, ale należy go przede wszystkim szukać w transpozycji obrazów i rzeczywistości ze Starego Testamentu, która została dokonana w Nowym Testamencie oraz w ich interpretacji mającej charakter chrystologiczny, która otworzyła je na nowe znaczenie i uczyniła elementem twórczym w ramach dziejów nowej wspólnoty, która będzie żyła Eucharystią.

1. USTANOWIENIE EUCHARYSTII W ŚWIELE ŚWIADECTW NOWOTESTAMENTOWYCH

Podstawę każdej autentycznej teologii Eucharystii otwartej na wydobycie jej znaczeń eklezjologicznych na trwałe stanowią słowa

⁸ Por. L. Bouyer, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Paris 1966.

wypowiedziane przez Jezusa Chrystusa w czasie ostatniej wieczerzy, które najczęściej nazywamy „słowami ustanowienia Eucharystii”, nadając im tym samym już określoną interpretację. Nie ulega wątpliwości, że muszą one pozostawać punktem wyjścia i odniesienia każdego wykładu teologicznego dotyczącego Eucharystii. Nie należy o tych słowach zapominać także w kontekście innych zagadnień i debat teologicznych, dla których mogą stać się niezastąpioną inspiracją oraz ukierunkowaniem, ponieważ zupełnie słusznie widzi się w nich wyjątkowe streszczenie posłania zbawczego Chrystusa, w nich właśnie otwierającego się w najwyższym stopniu na Kościół, zarówno w pod względem jego natury, jak i jego misji. Zostało wyjątkowo trafnie powiedziane: „Nieliczne słowa wywołały w dziejach tak dalekosiężne działanie, jak słowa wypowiedziane przez Jezusa w czasie ostatniej wieczerzy. Z drugiej strony, nie chodziło o czyste słowa, ale o żywą tkankę złożoną z wypowiedzi i działań”⁹.

Bogactwo treściowe słów Jezusa wypowiedzianych w czasie ostatniej wieczerzy stało się przedmiotem wielu wybitnych studiów, zarówno pod względem poziomu przeprowadzonych analiz, jak i ukazanych na ich podstawie treści i otwartych perspektyw interpretacyjnych. Jesteśmy świadomi tego, że streszczenie ich w postaci ogólniejszych tez na pewno może być uznane za pewne nadużycie intelektualne. Mając jednak na uwadze znaczenie przeprowadzonych studiów dla bardzo określonego zagadnienia, jakim jest eklezjotwórcze znaczenie ustanowienia Eucharystii i jej celebracji w czasie Kościoła, mimo wszystko decydujemy się na syntetyczne przywołanie zasadniczych wniosków, które w ostatnich dziesięcioleciach wyprowadzono na gruncie studiów egzegetycznych. Trzeba, niestety, mocno ubolewać, że wiele z ważnych i inspirujących osiągnięć w tej dziedzinie wciąż nie jest uwzględnianych w systematycznych poszukiwaniach teologicznych dotyczących Eucharystii i Kościoła.

⁹ A. Schenker, *L'Eucaristia nell'Antico Testamento*, Milano 1982, s. 19.

1.1. PODSTAWOWE TEKSTY NOWEGO TESTAMENTU

Punktem wyjścia naszych poszukiwań jest już klasyczne, ale nadal bardzo twórcze ustalenie, że cztery opowiadania o ostatniej wieczerzy, które przekazuje Nowy Testament: Mt 26, 26–29; Mk 14, 22–25; Łk 22, 15–20; 1 Kor 11, 23–26, można podzielić na dwa typy. Z jednej strony są więc św. Mateusz i św. Marek, których teksty kwalifikujemy ogólnie jako teksty typu Markowego, biorąc pod uwagę, że opis przekazany przez Marka jest wcześniejszy niż Mateusza. Z drugiej strony mamy św. Łukasza i św. Pawła, których teksty z tej samej racji, co wspomniana, kwalifikujemy ogólnie jako teksty typu Pawłowego. O tym drugim typie tekstów mówi się także jako o „typie liturgicznym”, ponieważ wszystko wskazuje, że zostały one przejęte z najbardziej pierwotnej liturgii Kościoła, w której były one już wcześniej wykorzystywane.

Zasadnicze różnice między tymi dwoma formami tradycji polegają na nieobecności u Mateusza i Marka nakazu powtórzenia, co można tłumaczyć ich pewną niezależnością od pracowania o charakterze liturgicznym, w inny również sposób zostało opisane przez tych ewangelistów przekazanie Kielicha. U Mateusza i Marka Jezus mówi: „To jest moja Krew Przymierza”, a u Łukasza i Pawła: „Ten Kielich to Nowe Przymierze we Krwi mojej”. Bliższe przyjrzenie się tym dwom formułom pozwala zauważyć jeszcze kolejne dwie różnice, które – mimo narzucających się podobieństw zewnętrznych – nie są pozbawione pewnego głębszego znaczenia, gdy uwzględnimy w ich interpretacji szerszy kontekst biblijny. U Mateusza i Marka darem Jezusa danym uczniom jest „Krew”, a u Łukasza i Pawła tym darem staje się „Przymierze”. U Mateusza i Marka jest ponadto mowa tylko o „Przymierzu”, podczas gdy u Łukasza i Pawła mówi się o „Nowym Przymierzu”. Znaczący sens tych różnic zostanie wydobyty w dalszych poszukiwaniach.

1.2. TYP MARKOWY – STAROTESTAMENTOWA TEOLOGIA OFIARNA

Znaczenie wskazanych najważniejszych różnic występujących w dwóch typach tekstów mówiących o ustanowieniu Eucharystii na pierwszy rzut oka może wydawać się zupełnie drugorzędne, gdyż, z treściowego punktu widzenia, wszystkie teksty mówią właściwie o tym samym. Można na przykład próbować wyjaśnić te różnice racjami czysto stylistycznymi, co też niejednokrotnie próbowano czynić. Takie postępowanie kłóciłoby się jednak z podstawową zasadą interpretacji biblijnej, która każe widzieć każde pojedyncze słowo zawarte w Biblii w ramach jej całości, gdyż tylko w taki sposób poddawane analizie słowo może odsłonić swoją właściwą treść i nabrać właściwej wymowy. Oznacza to przede wszystkim, że treści i znaczenia słów ustanowienia Eucharystii trzeba szukać za pośrednictwem zestawienia ich ze starotestamentowymi źródłami, z których się wywodzą i z których czerpią swoją treść, a tym samym formułują swoje przesłanie. Wyodrębnione dwa typy tekstów wskazują więc już na początku, że kryje się za nimi dwojaka teologia Starego Testamentu, która przy bliższym przyjrzeniu się nabiera bardzo ważnego znaczenia dla interpretacji tekstów będących przedmiotem naszej uwagi. Nadzwyczajne bogactwo znaczeniowe słów wypowiedzianych przez Jezusa w czasie ostatniej wieczerzy wynika więc z faktu, że za każdym razem odzwierciedla się w nich bogaty wątek teologiczny tradycji starotestamentowej.

Wśród słów zawartych w opisach ustanowienia typu Markowego uwagę zwraca swoim starotestamentowym brzmieniem przede wszystkim określenie „Krew Przymierza”, które wyróżnia ten typ opisu. Z całą pewnością zostało ono zaczerpnięte z Księgi Wyjścia, w której Mojżesz mówi: „Oto krew przymierza, które Pan zawarł z wami na podstawie wszystkich tych słów” (24, 8). Analizując kontekst wypowiedzi, można łatwo wywnioskować, że za szczególnym aktem pokropienia ludu krwią, któremu te słowa towarzyszą, znajduje się cała teologia przymierza zawartego w czasie wyjścia z Egiptu. Gest Mojżesza stanowi przypieczętowanie

przymierza i wskazuje ludowi zobowiązująco drogę, którą będzie miał postępować, odpowiadając na powołanie Boże.

Ta teologia przymierza obejmuje także teologię ofiarniczą i pewną określoną koncepcję kultu, która stanowi nie tylko podstawę Prawa, ale również kształtuje zasadnicze przejawy religijności Izraela. Do tej teologii nawiązuje więc przeciwstawienie między „ciałem” i „krwią”, które wyraźnie widać w słowach wypowiedzianych w czasie ostatniej wieczerzy; ma ono swoje uzasadnienie w terminologii ofiarniczej stanowiącej punkt odniesienia dla rozumienia ofiary w Starym Testamencie. Słowa te nawiązują do istoty Prawa, któremu należy z wiarą i posłuszeństwem poddawać życie, wyrażają religijną rangę zawartego przymierza kształtującego wspólnotę człowieka z Bogiem oraz wskazują na kult jako kluczowy element jego urzeczywistnienia ze strony człowieka. Na tym tle nabierają również nowego sensu słowa Jezusa. Zestawienie za pośrednictwem związku słownego ostatniej wieczerzy z wydarzeniem zawarcia przymierza na Synaju i z jego przypieczętowaniem kultycznym, które przenika dogłębnie całe dzieje Izraela, wskazuje, że Jezus jako nowy Mojżesz jest równocześnie tym, który w liturgii przymierza ofiaruje Krew Przymierza.

Nie zachodzi tutaj potrzeba przywoływania szerokich perspektyw otwartych przez paralelizm między tym, co wydarzyło się na Synaju, i tym, co miało miejsce w czasie ostatniej wieczerzy, by wskazać właściwe znaczenie, którego nabrał gest Jezusa. Widać od razu mianowicie, że stanowi on zwieńczenie przymierza, a więc jawi się jako fundamentalny akt założycielski nowego ludu Bożego¹⁰. Liturgia życia i śmierci Jezusa Chrystusa zostaje zinterpretowana jako ofiara przymierza – ofiara, która wykorzystuje na wznioślejszym poziomie poprzedni motyw Mojżeszowy i prowadzi go do osiągnięcia właściwego sensu w samej osobie Jezusa Chrystusa jako założyciela Kościoła.

¹⁰ Por. H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, s. 123–136; J. M. R. Tillard, *Chair de l'Église, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion*, Paris 1992.

1.3. TYP PAWŁOWY – PROROCKA KRYTYKA KULTU

Do innych źródeł starotestamentowych odnoszą się teksty ustanowienia Eucharystii typu Pawłowego. Jak zostało wyżej pokazane, starotestamentowych źródeł tekstów Marka i Mateusza trzeba szukać w Prawie, natomiast Paweł i Łukasz wyrastają z innego wielkiego nurtu tradycji starotestamentowej, którą jest teologia prorocka. Określenie „Nowe Przymierze” przypomina przede wszystkim słynną zapowiedź z księgi proroka Jeremiasza: „Oto nadchodzą dni – wyrocznia Pana – kiedy zawrę z domem Izraela (i z domem Judy) nowe przymierze. [...] Umieszczę nowe prawo w głębi ich jestestwa i wypiszę na ich sercach. Będę im Bogiem, oni zaś będą Mi ludem” (Jr 31, 31.33)¹¹. Nie ulega wątpliwości, że mamy tutaj do czynienia z jednym z najgłębszych tekstów w całym Starym Testamencie, definiującym poniekąd jego duchową tożsamość i wyjątkowość.

Zapowiedź Jeremiasza odwołuje się do prorockiej teologii przymierza i stanowi swoiste przeciwieństwo w stosunku do koncepcji Prawa związanej ze środowiskiem kapłańskim. W nurcie teologicznym nawiązującym do Prawa przymierze i kult łączą się ściśle ze sobą – przymierze domaga się utrwalenia i rozwinięcia w kulcie, a kult wyraża zawarte i przeżywane przymierze. Prorocka teologia przymierza niemal w punkcie wyjścia jest związana ze zdecydowaną krytyką kultu sprowadzonego tylko do wymiaru zewnętrznego, gdyż w takim ujęciu nie da się utrzymać jego znaczenia religijnego. Symptomatyczne jest to, że od takiej krytyki zaczyna się księga proroka Izajasza: „Co mi po mnóstwie waszych ofiar?” (Iz 1, 11), jawiąc się jako właściwa perspektywa, a nawet program przesłania prorockiego. Prorok Ozeasz ogłasza w imieniu Boga: „Miłości pragnę, nie krwawej ofiary, poznania Boga bardziej niż całopaleń” (Oz 6, 6). Problem jest znany bardzo wcześniej, bo już Samuel pyta: „Czyż milsze są Panu całopalenia i ofiary krwawe od posłuszeństwa głosowi Pana?” (1 Sm 15, 22). Do tego nurtu

¹¹ Por. T. Brzegowy, *Prorocy Izraela*, cz. 2, Tarnów 1999, s. 204–209.

teologicznego odwołuje się Jezus, mówiąc w nawiązaniu do proroka Ozeasza: „Chcę raczej miłosierdzia niż ofiary” (Mt 9, 13, według LXX). Prorocy głoszą, że autentyczny kult wyraża się w życiu opartym na wierze w Jahwe, konkretyzującej się w miłości do bliźnich, bez której kult zewnętrzny jest zupełnie pozbawiony sensu¹². Zostało to trafnie podsumowane przez T. Brzegowego: „Taki kult [zewnętrzny – przyp. J. K.] nie tylko nie ratuje od sądu i kary Bożej, lecz jeszcze powiększa gniew Boży”¹³.

Nowe Przymierze, które ma stać się ostateczną drogą prowadzącą do pełnienia słowa Bożego i gwarancją jego wypełnienia, nie łącząc się już z pustymi i bezdusznymi obrzędami, wprowadza w słowa Jezusa z ostatniej wieczerzy antytezę w stosunku do teologii kultycznej zawartej w Prawie. Ostatnia wieczerza zostaje więc usytuowana w całkowicie nowym świetle. Jawi się ona jako wypełnienie nurtu teologicznego związanego z prorokami, kładącymi nacisk na wewnętrzny i duchowy wymiar relacji człowieka z Bogiem, tak jak przez Marka i Mateusza została ukazana jako wypełnienie Prawa. Oznacza ona definitywne przekroczenie zewnętrznie rozumianych kultu i praktyki ofiarniczej za sprawą tego, który nie ofiaruje już „kozłów i cielców”, ale samego siebie: „Nie chciałeś ofiary krwawej ani obiaty, lecz otwarłeś mi uszy” (Ps 40, 7)¹⁴. Ta teologia nabrała szczególnego znaczenia w Liście do Hebrajczyków, który w świetle słów psalmisty w wersji Septuaginty: „Ofiary ani daru nie chciałeś, ale Mi utworzyłeś ciało” (Hbr 10, 5), dokonuje ostatecznej interpretacji ofiary i kapłaństwa Jezusa Chrystusa oraz Nowego Przymierza¹⁵.

¹² Por. Iz 1, 11–17; Jr 6, 20; 7, 21–23; Ps 40[39], 7–11; 50[49], 8–15; 51[50], 18–19.

¹³ T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. 1, Częstochowa 2010, s. 162 (Nowy Komentarz Biblijny, ST 22/1).

¹⁴ Określenie „otworzyć uszy” jest mało szczęśliwe w tym miejscu. Należałoby raczej powiedzieć: „przebić uszy”, gdyż zawiera ono aluzję do przebijania ucha niewolnikowi, który dobrowolnie decydował się pozostać w domu swego pana, a więc dobrowolnie rezygnował z osobistej wolności (por. Kpł 21, 6; Pwt 15, 17). W takim tłumaczeniu zostaje dobrze wyrażony akt dobrowolnego i pełnego oddania, na który wskazuje już sam kontekst wypowiedzi.

¹⁵ Por. P. Grelot, *Une lecture de l'épître aux Hébreux*, s. 87–90.

Istotą nowej ofiary, zastępującej wszystkie ofiary Starego Przymierza, staje się samowydające się ja Jezusa obejmujące Jego wewnętrzną intencję wydania się, potwierdzaną całym Jego życiem, poczynając od wcielenia, przypieczętowaną następnie całkowitym oddaniem swego bytu w posłuszeństwie Ojcu przez przyjęcie śmierci krzyżowej. W tej wewnętrznej decyzji nakładającej się na całe życie Jezusa wyraża się doskonałość i skuteczność Jego ofiary, na którą tak wielki nacisk kładzie List do Hebrajczyków. Krytyka kultu osiągnęła w ten sposób swój szczyt – świątynia stała się zbyteczna, ponieważ nową świątynią, nową ofiarą i nowym kapłanem jest już sam Jezus. Dobrze streszcza ten fakt w *Mszale rzymskiej* piąta prefacja wielkanocna, mówiąc o Jezusie: „Przez ofiarę swojego ciała dopełnił On ofiary Starego Przymierza i oddając się za nasze zbawienie, sam stał się Kapłanem, Ołtarzem i Barankiem ofiarnym”.

1.4. IDEA ZASTĘPSTWA

Słowa ustanowienia Eucharystii wyrażone na dwa sposoby, w typie Markowym, kładącym nacisk na aspekt kultyczny, oraz w typie Pawłowym, nawiązującym do tradycji prorockiej, wyrażają dwie różne teologie, które pozostają w stosunku do siebie w stanie wyraźnego napięcia. Czy jednak wykluczają się one wzajemnie? Odpowiednie spojrzenie na tę kwestię oraz uzgodnienie omówionych ujęć będzie możliwe, jeśli uwzględnimy jeszcze jeden aspekt teologii starotestamentowej, który został wykorzystany w tekstach ustanowienia, chociaż za każdym razem przyjmuje nieco inny wyraz. Chodzi mianowicie o kwestię zastępstwa¹⁶. Według Mateusza i Marka Jezus mówi, że Krew Przymierza będzie wylana „za wielu”. Formuła ta zamierza wyrazić uniwersalny zasięg zbawczego dzieła Bożego i tajemnicy paschalnej Chrystusa. Dla Łukasza nieograniczony uniwersalizm wyrażony w starotestamentowym

¹⁶ Jeśli chodzi o najważniejsze etapy rozwoju i treści teologii zastępstwa por. J. Królikowski, *Rola chrześcijanina w powszechnym aktualizowaniu boskiego daru zbawienia. Propozycje do przeżywania chrześcijaństwa w relacji do innych religii*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 20 (2001), s. 15–44.

pojęciu „wielu” zostaje odniesiony do wspólnoty, która aktualnie sprawuje Eucharystię, dlatego Jezus mówi „za was”. Nie pomniejsza to uniwersalności Chrystusowego złożenia się w ofierze, ale ta uniwersalność zostaje skonkretyzowana egzystencjalnie przez odniesienie do wspólnoty kultycznej, w której te słowa są wypowiedziane. Paweł łączy formułę „za was” tylko ze słowami odnoszącymi się do chleba, nie powtarzając jej w stosunku do kielicha, natomiast Łukasz używa formułę dwa razy.

Formuła „za wielu” streszcza przesłanie zawarte w pieśniach Sługi Jahwe z księgi proroka Izajasza, których zwieńczeniem jest pieśń czwarta (por. Iz 52, 13; 53, 12)¹⁷. Zostało w niej powiedziane o Słudze Jahwe, że „usprawiedliwi wielu” (53, 11), ponieważ „poniósł grzechy wielu” (53, 12). Motyw Sługi Jahwe, który w Nowym Testamencie został dogłębnie odniesiony do Jezusa i Jego misji, a więc włączony także do teologii ostatniej wieczerzy, u proroka Izajasza ściśle łączy się z motywem przymierza (por. 42, 6; 49, 8)¹⁸. Prorocka idea przymierza nabiera przez to powiązanie nowego sensu. Przyszłe przymierze nie tylko będzie opierać się na głębszym – przede wszystkim duchowym – rozumieniu prawa oraz na wypełnianiu go w sposób wewnętrzny, ale wyrazi się w świadomości zastępczej miłości tego, który dobrowolnie cierpi i ofiaruje się za innych. Formuła „za wielu”, czyli idea zastępstwa, wyznacza w orędziu prorockim nowy punkt odniesienia, osiągając równocześnie w pieśniach Sługi Jahwe najwyższą wymowę i stając się wyznacznikiem istoty tego orędzia. W tym miejscu wyjaśnia się również, dlaczego idea zastępstwa stanowi klucz do interpretacji osoby i misji Jezusa, dochodząc do szczególnej koncentracji w teologii ostatniej wieczerzy.

Pojawia się w tym miejscu bardzo ważne pytanie, a mianowicie w jaki sposób odnieść formułę „za wielu/za was” do kultu i jego krytyki, o których była mowa. Aby udzielić odpowiedzi na to pytanie,

¹⁷ Por. G. Gerleman, *Studien zur altestamentlichen Theologie*, Heidelberg 1980, s. 38–60; P. Grelot, *Les poèmes du serviteur. De la lecture critique à l'herméneutique*, Paris 1981.

¹⁸ Por. M. Bednarz, *Jezus Sługą Pańskim według Nowego Testamentu*, Tarnów 2001, s. 142–149.

trzeba koniecznie uwzględnić kontekst, w którym formuła „za wielu” pojawiła się w Izraelu. Gdy analizujemy to zagadnienie, okazuje się, że postać Sługi Jahwe sytuje się w ramach teologii uformowanej w okresie wygnania, gdy naród nie miał ani kultu, ani świątyni¹⁹. Był to okres poddania Izraela szczególnej próbie, która decydująco przyczyniła się do podjęcia rozległego namysłu religijnego nad dziejami narodu i jego przeznaczeniem w perspektywie zbawienia²⁰. W tym właśnie okresie, w którym wydawało się, że Bóg opuścił swój lud, ponieważ uległ zawieszeniu kultu świątyni, prorocka krytyka kultu straciła sens, gdyż zniknął jej przedmiot. W zaistniałej sytuacji i dzięki niej stopniowo wykrystalizowało się kluczowe przekonanie, że teraz sam Izrael – wygnany i doświadczający upadku ocierającego się o ostateczną destrukcję – stał się ofiarą składaną przez ludzkość przed Bogiem. Tym samym w dziedzinie ofiary akcent został położony na cierpieniach narodu, które nabrały wyrażonego sensu kultycznego, reprezentując odtąd ofiarę składaną Bogu. Obrzędy zewnętrzne zostały niemal siłą rzeczy pozbawione znaczenia. Dzięki tym doświadczeniom Izrael w sposób egzystencjalny doszedł do odkrycia i poznania nowej i wymowniejszej formy ofiary niż ta, na którą wskazywała świątynia wraz ze swoim kultem. Tą nową ofiarą o wyjątkowej randze stało się męczeństwo dokonujące radykalnego przekroczenia zewnętrznego obrzędu ofiarniczego, stawiając w jego miejsce człowieka z jego ciałem i krwią, czyli z jego wolnością i jego decyzjami²¹. W miejsce obrzędu kultycznego weszło więc dobrowolne samowydanie się człowieka nabierające najwyższej wartości ofiarniczej wobec Boga, a zarazem szczególnej wymowy symbolicznej wobec wspólnoty ludzkiej.

Badania egzegetyczne wykazały, że formuły: „dać swoje ciało” i „dać swoją duszę”, do których odwołuje się Jezus w czasie ostatniej

¹⁹ Por. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986, s. 564–576.

²⁰ Por. J. Corbon, *L'expérience chrétienne dans la Bible*, Paris 1963 s. 169–185.

²¹ O prorockiej teologii męczeństwa por. H. Strathmann, *μάρτυς*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Hg. von G. Kittel, t. 4, Stuttgart 1942, s. 486–489.

wieczery, są formułami oznaczającymi śmierć męczenników, ponieważ stoi za nimi zasadnicza decyzja o dobrowolnym wydaniu siebie samego, aż do złożenia w ofierze swojego życia, z motywów religijnych. „Jezus charakteryzuje więc tymi słowami swoją bliską śmierć jako śmierć męczeńską”²². Podejmuje więc motyw Sługi Jahwe, aby w oparciu o niego zinterpretować sens swojego życia, swojego samowydania i swojej śmierci. Za pośrednictwem tej interpretacji zostanie nadane kultowi jego ostateczne znaczenie. Droga prorocka urzeczywistniana przez Jezusa, która w świetle Nowego Testamentu nie ulega wątpliwości, weryfikuje się i ostatecznie wypełnia w przyjęciu przez Niego przeznaczenia Sługi Jahwe. Oznacza to, że w męczeńskim wydaniu się Jezusa zostają przekroczone raz na zawsze wszystkie obrzędowe teorie ofiarnicze oraz że Nowe Przymierze zostaje dokonane i nawiązane przez rzeczywiste nową ofiarę. Staje się ewidentne, że teraz sam Jezus, człowiek, który dobrowolnie i z wyraźnie wyrażoną decyzją wydaje siebie, staje się prawdziwym kultem i autentycznym uwielbieniem Boga. Jezus w Ewangelii św. Jana mówi: „Ja życie moje oddaję. [...] Nikt mi go nie zabiera, lecz Ja sam z siebie je oddaję” (J 10, 17–18). Słowa te wyraźnie potwierdzają, że Jezus świadomie wydaje się na śmierć męczeńską i pojmuje swoje życie jako ofiarę.

Można zatem powiedzieć, że opowiadania o ostatniej wieczerzy wyraźnie zmierzają do spełnienia się w kulcie, który nie polega już na obrzędach, ale na całkowitym wydaniu się tego, który oddaje się Ojcu ze względu na ludzi – „za życie świata”, jak mówi Jezus w Ewangelii św. Jana (J 6, 51). Motyw Sługi Jahwe stanowi jednoczące centrum, które zespala wskazane dwa typy opowiadań o ostatniej wieczerzy i prowadzi ponadto do jedności także „Prawo i Proroków”. Wskazuje na to również ważny tekst eucharystyczny, niestety często pomijany w kontekście teologii Eucharystii, którym jest opowiadanie o uczniach idących do Emaus w Ewangelii św. Łukasza. Pełne przeżycie „łamania chleba”, kończące się

²² H. Schürmann, *Der Abendmahlsbericht Lucas, 22, 7–38 als Gottesdienstordnung, Gemeindeordnung, Lebensordnung*, Paderborn 1963, s. 35.

rozpoznaniem Zmartwychwstałego, zakłada przyjęcie całego przesłania biblijnego: „I zaczynając od Mojżesza, przez wszystkich proroków, [Zmartwychwstały – przyp. J. K.] wykladał im, co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego” (Łk 24, 27). Pozostaje w każdym razie pewne, że ofiara Jezusa nie może być interpretowana z punktu widzenia ofiarniczej techniki kultycznej, ale jako męczeństwo, skoro wyraża dobrowolne, świadome i całkowite wydanie się Jego samego za innych.

W ten sposób doszliśmy do zasadniczej treści nowotestamentowego pojęcia ofiary zawartego w słowach Jezusa wypowiedzianych w czasie ostatniej wieczerzy. W tym pojęciu Prawo i prorocy, kult i krytyka kultu osiągnęły swój kres, czyli „wypełniły się”. W Liście do Hebrajczyków ta synteza została ostatecznie przemyślana i rozwinięta teologicznie, a okazała się ona możliwa do osiągnięcia dzięki spojrzeniu na Jezusa Chrystusa w perspektywie kapłańskiej i ofiarniczej zarazem. W tym spojrzeniu na życie i śmierć Jezusa została uwzględniona głęboka idea kultu starotestamentowego, który – jak właściwie każda forma kultu – opiera się na idei zastępstwa. Ofiary składane Bogu przez człowieka zostają wyeliminowane oraz stwierdza się, że są niegodne Boga i nie mogą sprawić niczego przed Jego Majestatem. Człowiek, stając przed Bogiem z jakimkolwiek darem ofiarnym, niezmiennie musi być świadomy istotnego faktu, że w akcie złożenia Bogu ofiary nic nie jest w stanie zastąpić jego samego. To on sam z całym swoim życiem ma stawać się ofiarą dla Boga.

Człowiek mógłby ofiarować wszystkie zwierzęta świata i owoce ziemi, ale i tak zawsze usłyszy, że nie może dać niczego w zamian za swoją duszę (por. Mk 8, 37). Sytuacja człowieka, który nie może dać niczego, co mogłoby go zastąpić, jawi się więc jako pozbawiona dróg wyjścia, a cały kult jako coś zupełnie bezużytecznego. Dopiero i tylko w Jezusie, stawiającym siebie samego na szali zbawienia, zostaje wypełniony sens kultu, a zatem także wyeliminowany wszelki kult wcześniejszy. To On sam jest teraz kultem, i w tej koncepcji uczy – ofiary, którą przyjmujemy z dziękczynieniem – rzeczywiście staje się On obecny pośród ludzi.

Nie podejmujemy wprawdzie tego zagadnienia w tym miejscu, ale warto zauważyć, że zarysowane rozumienie ofiary jest bar-

dzo ściśle związane z chrześcijańskim rozumieniem miłości, która osiąga swoje zwieńczenie w pełnym darze z siebie. Właściwie można powiedzieć, że autentyczna i pełna ofiara wypełnia się w miłości, a miłość ze swej strony prowadzi do ofiary. Dlatego też można zasadnie mówić, że życie Jezusa Chrystusa jest ofiarą miłości, a tym samym otwiera ona na rozumienie w takim samym kluczu życia wspólnoty, która celebruje Eucharystię²³.

1.5. OFIARA NIEUSTANNA

Także zagadnienie odnawiania ofiary Jezusa Chrystusa, czy jej uobecniania w liturgii Kościoła, jak dzisiaj najchętniej mówimy, ściśle wiąże się ze słowami Jezusowymi wypowiedzianymi w czasie ostatniej wieczerzy: „To czyńcie na moją pamiątkę” (Łk 22, 19; 1 Kor 11, 24.25.26). Przez długi czas szukano genezy uczty sakramentalnej w tradycji hellenistycznej, sądząc, że tradycja Pawłowa nawiązuje do uczt żałobnych znanych w tej tradycji²⁴. Dzisiaj jest już pewne, że w stwierdzeniu Jezusa mamy do czynienia z wyrażeniem zdecydowanie zakorzenionym w tradycji starotestamentowej. W Księdze Wyjścia znajdujemy następujące wezwanie: „Dzień ten będzie dla was dniem pamiętnym (*zikkaron*) i obchodzić go będziecie jako święto dla uczczenia Pana” (Wj 12, 14)²⁵. Jego treść wyznacza perspektywę rozumienia kultu starotestamentowego, którą należy również uwzględnić w rozumieniu kultu eklezjalnego.

²³ Szerzej na ten temat por. K. Journet, *Msza święta obecność ofiary krzyżowej*, tłum. M. Stokowska, Poznań–Warszawa–Lublin 1959, s. 33–35.

²⁴ W tym duchu ujął swoją pracę na temat Eucharystii H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, Bonn 1926.

²⁵ Podstawowe znaczenie posiadają w tym względzie prace Odo Casela, które stanowią punkt odniesienia dla współczesnej teologii, niezależnie od tego, czy korzysta się z nich bardziej lub mniej świadomie. Por. np. O. Casel, *Pamiątka Pana w liturgii pierwotnego Kościoła. Główne idee kanonu mszalnego*, tłum. A. Ziernicki, D. Świdorski, Kraków 2005. Por. także: M. Thurian, *Eucharistie*, Nauchâtel 1959; V. Warnach, *Christusmysterium*, Graz–Wien–Köln 1977; W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, Lublin 1987, s. 387–492; E. J. Killmartin, *The Eucharist in the West. History and Theology*, Collegeville 1998, s. 268–338.

Pamiętka jest centralną kategorią ofiary starotestamentowej. Wpisuje się ona w ten sam kontekst duchowy, w którym sytuowały się nasze dotychczasowe poszukiwania. Pamiętka jest przede wszystkim kategorią kultyczną, która zamierza wskazać, że nie tylko chodzi w niej o przywołanie przeszłych wydarzeń zbawczych, ale również o ich aktualizację w nowym miejscu i w nowym momencie dziejowym. Gdy w Izraelu wspomina się dzieje zbawienia, to czyni się to po to, by przyjąć je i przeżyć jako terażniejszość. Wchodzi się w te dzieje i rzeczywiście w nich uczestniczy, gdy są przedmiotem celebracji liturgicznej. Można by nawet powiedzieć, że wspomnianie i podporządkowanie mu całego kultu wskazuje na decydującą różnicę zachodzącą między kultem Izraela i kultami innych narodów. Podczas gdy kultы sąsiednich narodów naśladują ciągle, rozumiane cyklicznie, powtarzanie się „umierania i stawania” kosmosu, a więc ciągle powtarza się w nich w formie kultycznej mit wiecznego powrotu²⁶, to kult Izraela odwołuje się do historycznego działania Bożego, wyrażającego się w konkretnych wydarzeniach, mających jednak trwałe znaczenie w dziejach. Dzięki temu ze swej istoty jest pamiętką, która sprawia obecność tego, co jest wspomniane. Kult kosmiczny i wiara historyczna różnią się od siebie właśnie pojęciem wspomniania²⁷.

Trzeba tutaj dodać, i jest to ważny aspekt pamiętki nowotestamentowej, że pamiętka nie tylko odnosi się do przeszłości i terażniejszości, ale ze swej natury zwraca się do przyszłości. Jest ona wspomnieniem przez człowieka zbawczego działania Bożego, które miało miejsce w przeszłości i które ciągle się odnawia, ale jest także wspomnieniem tego, co za sprawą działania Bożego jeszcze jest „przed” i co jeszcze się dokona. Wspominanie obejmuje więc nadzieję i ufność w stosunku do tego, co jeszcze ma przyjść. W tym kierunku idzie św. Paweł, gdy interpretuje słowa ustanowienia: „Ilekroć bowiem spożywacie ten chleb i pijecie kielich, śmierć Pana głosicie, aż przyjdzie” (1 Kor 11, 26)²⁸. To „aż przyjdzie” uwypuklone przez św. Paw-

²⁶ Por. M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1998.

²⁷ Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, [w:] tegoż, *Opera omnia*, t. 11, s. 34–42.

²⁸ Por. P. Grelot, *Regole e tradizioni del cristianesimo primitivo*, s. 222–261.

ła nadaje celebracji eucharystycznej sens dogłębnie eschatologiczny, ukazując, że to właśnie celebracja eucharystyczna jest w każdym czasie uprzywilejowanym miejscem oczekiwania chwalebnego powrotu Chrystusa²⁹, a więc wyrazem nadziei eklezjalnej³⁰.

Głoszenie, które ma na myśli apostoł, nie jest jakimś czystym dyskursem, teoretycznym uczestniczeniem, pozbawionym rzeczywistej treści. Jest ono orędziem, proklamacją, która urzeczywistnia to, co jest zawarte w słowie wspomnienia i głoszenia. Jest to tym ważniejsze, im bardziej staje się oczywiste, jak są ściśle połączone ofiara i wydarzenie słowa, jak ofiara chrześcijańska dokonuje się jako „pamiątka” właśnie w głoszeniu, które jest równocześnie dziękczynieniem i wyznaniem nadziei. Sobór Trydencki, mówiąc o przemianie eucharystycznej, zaznaczył, że dokonuje się ona „mocą słów” (*vi verborum*). Stwierdzenie jest znaczące dla rozumienia całej celebracji eucharystycznej i należałoby oczekiwać od współczesnej teologii pogłębienia tego zagadnienia, tym bardziej że współczesna filozofia języka może dostarczyć w tym względzie ważnych inspiracji. W tym miejscu należy zauważyć, że w kontekście liturgicznym nie może zachodzić żadne przeciwstawienie między słowem i sakramentem. Niestety, musimy powiedzieć, że w naszym rozumieniu kultu te dwie rzeczywistości wciąż są mocno przeciwstawiane. Ojcowie Kościoła wyszli z perspektywy przeciwnej, dzięki czemu rozwinęli koncepcję ofiary eucharystycznej w ścisłym związku z „ofiara słowa” – koncepcję, która kładzie większy nacisk na słowo niż na elementy sakramentalne, a tym samym opiera się na zasadniczej trosce o słowo.

²⁹ Por. J. H. McKenna, *The Eucharist, the Resurrection, and the Future*, „Anglican Theological Review” 60 (1978), s. 144–165; F. X. Durwell, *Die eucharistische Verwandlung in eschatologischer Perspektive*, „Theologie der Gegenwart in Auswahl” 24 (1981), s. 42–50; tenże, *Eucharistie et Parousie*, „Lumen Vitae” 26 (1971), s. 89–128; E. Keller, *Eucharistie und Parousie. Liturgie- und Theologiegeschichtliche Untersuchungen zur eschatologischen Dimension der Eucharistie anhand ausgewählter Zeugnisse aus frühchristlicher und patristischer Zeit*, Freiburg 1989.

³⁰ Por. J. M. Tillard, *L'Eucharistie, sacrement de l'espérance ecclésiale*, „Nouvelle Revue Théologique” 93 (1961), s. 561–592; 673–695.

Ważnym aspektem teologii wspominania liturgicznego, który pogłębia przedstawiony tutaj problem, jest zwrócenie uwagi na to, że jej całkowicie nowym elementem w stosunku do Starego Testamentu jest uosobienie przedmiotu wspominania. Celebrowanym w liturgii wydarzeniem jest oczywiście działanie Boże, ale działanie Boże dokonujące się w osobie Jezusa Chrystusa. W ostatniej wieczerzy chodzi o czyn, ale nie jest on traktowany w sposób autonomiczny i jednostkowy – ten czyn obejmuje całe życie Jezusa, którego centrum stanowi Jego Ja. Ciało i krew Chrystusa wskazują na Jego śmierć; głoszenie zbawienia ofiarowanego dla „wielu” wskazuje na uniwersalne znaczenie tej śmierci. Ponieważ jednak chodzi o osobę Jezusa, trzeba z Jego wydaniem się połączyć to wszystko, co doprowadziło Go do krzyża, czyli Jego misję wiernie przyjętą od Boga i przeżytą dla zbawienia ludzi, aż do końca. Wezwaniem do jedzenia i picia kierowanym nieustannie do uczniów w Kościele, Jezus chce włączyć ich w całe swoje przeznaczenie. Ja Jezusa nie zajmuje miejsca Jahwe, ale miejsce dzieł Bożych, które doprowadził do wypełnienia i które zmierzają do ostatecznego spełnienia się w Kościele.

Wychodząc od zarysowanej perspektywy, rozumie się więc lepiej sens działania liturgicznego wymaganego od Kościoła przez Jezusa. Precyzując – nie dokonuje ono uobecnienia ostatniej wieczerzy, ale jej znaczenia, czyli życia udzielonego uczniom przez Jezusa umierającego na krzyżu. W ciele i krwi Jezus niejako streszcza dar całej swojej egzystencji, swojej absolutnej wierności i jej owoców zbawczych. Działanie liturgiczne uobecnia śmierć Jezusa, czyniąc uczniów uczestnikami nowego życia Zmartwychwstałego. Widać tutaj wyraźnie, że wspominanie łączy w sobie trzy wskazane już aspekty:

- 1) przez sprawowany obecnie kult (teraźniejszość)
- 2) powraca się do tego Jezusa, który objawił i wypełnił w czasie historycznym definitywną obecność Boga (przeszłość),
- 3) który udziela w Kościele zbawienia na wieczność (przyszłość).³¹

³¹ Por. X. Léon-Dufour, *Il pane della vita*, Bologna 2006, s. 92–93.

Można więc powiedzieć, że najgłębszym sensem Kościoła, potwierdzanym i stale ożywianym w liturgii kościelnej, przede wszystkim w Eucharystii, jest kształtowanie rzeczywistej relacji z Chrystusem i Jego dziełem zbawczym. Za pośrednictwem celebracji liturgicznej Chrystus staje się współczesnym swoich wiernych w Kościele, a tym samym formuje z nich swoje żywe Ciało.

2. OSTATNIA WIECZERZA PRZYPIECZĘTOWANIEM NOWEGO PRZYMIERZA

W świetle przeprowadzonych analiz staje się pewne, że ostatnia wieczerza stanowi w swojej całości akt założycielski Nowego Przymierza, to znaczy akt, za pośrednictwem którego propozycja zbawienia, skierowana przez Boga do człowieka na różnych etapach historycznych, osiągnęła swoje wypełnienie w Jezusie Chrystusie. Z powodu odniesienia do Starego Testamentu i do teologii ludu Bożego, która jest w niej szeroko obecna, ostatnia wieczerza wyraża intencję i stanowi podstawę utworzenia nowego ludu Bożego. Nawet jeśli nie określa ona początku Kościoła we wszystkich szczegółach, to na pewno są w niej zawarte elementy decydujące:

- Kościół wyrasta ze zbawczego wydania się Jezusa Chrystusa za Izrael i za wszystkich ludzi, którego Eucharystia jest znakiem i obecnością;
- gwarancją ciągłości tego wydania pozostaje Eucharystia dana Kościołowi, w której Jezus nieustannie wydaje się w chlebie i w winie, a ludzie składają Bogu dziękczynienie;
- jedność wierzących, która formuje się i utrwała w Eucharystii, sprawia, że Kościół staje się komunią, za której rzeczywistość, konsekwencje, rozwój oraz umacnianie najpierw Dwunastu, a potem ich następcy ponoszą bezpośrednią i osobistą odpowiedzialność.

Jak można wyjaśnić globalnie i systematycznie wartość eklezjologiczną ostatniej wieczerzy i Eucharystii, która jest jej kontynuacją? Nawiązując do przeprowadzonych badań nad słowami

ustanowienia Eucharystii, wydaje się, że cztery wymiary ostatniej wieczerzy i Eucharystii dają odpowiedź na to zasadnicze pytanie, które łączy się z refleksją badawczą podjętą w niniejszym rozdziale. W tym miejscu wskażemy w sposób bardziej systematyczny te cztery wymiary, mając na względzie ukonstytuowanie Kościoła i jego aktualne urzeczywistnianie się.

2.1. NOWY KULT NOWEGO LUDU BOŻEGO

Jak łatwo można było zauważyć w trakcie prowadzonych analiz, Jezus w swoich wypowiedziach i w swoich działaniach nawiązywał bardzo wyraźnie do Starego Testamentu, ale po to, by dokonać jego przekroczenia. Możemy zauważyć, że takie nawiązania i przekroczenia są wyraźne i jest ich stosunkowo dużo, a wśród nich pierwszorzędne miejsce zajmuje przejście od starego do nowego kultu. Dzięki temu przejściu to, co było celem wiary Izraela, czyli przymierze, zostało przyjęte i podniesione w swoim znaczeniu do tego stopnia, że stało się również szczytem wiary chrześcijańskiej, wyrażając się w Eucharystii. Widać ten fakt bardzo jednoznacznie, gdy uwzględnimy zwłaszcza kontekst, w którym miała miejsce ostatnia wieczerza.

Kult starotestamentowy miał bardzo wyraźne centrum, które określały dwa elementy: ofiara składana z baranka i świątynia. Dokonując ich zastąpienia, Chrystus doprowadził do szczytowej wymowy zdolność znaczeniową ofiarowanego baranka oraz świątyni, w której go ofiarowano. Celem tego podwójnego zastąpienia było dokonanie odnowy Izraela, który w swoim kulcie – to znaczy spożywając baranka ofiarowanego w świątyni – dostępował oczyszczenia z grzechów oraz umacniał na nowo swoją jedność. W tym kontekście ma niewielkie znaczenie, czy wieczerza spożywana przez Jezusa i Jego uczniów miała miejsce przed czy też w czasie zabijania baranków w świątyni, ponieważ w każdym razie to On sam jawi się już jako nowy baranek paschalny (por. J 19, 36; 1 Kor 5, 7).

Z teologicznego punktu widzenia o wiele bardziej znaczący jest natomiast fakt, że noc, w czasie której Jezus i Jego uczniowie

spożywali wieczerzę, była przeżywana w wyraźnym i bardzo ścisłym związku z nocą wyjścia z Egiptu, które wyznaczało Izraelowi moment jego narodzin jako wolnego ludu Bożego (por. Wj 11–12). Począwszy od tej nocy, Izrael zaczął obchodzić corocznie Paschę jako wspomnienie swego początku i zyskania trwałego fundamentu dla swojego istnienia oraz swojej jedności jako ludu Bożego. Aby pełnić spoczywające na nim zadanie, w święto Paschy cały lud izraelski gromadził się w świątyni w celu sprawowania kultu Bożego, którego centrum stanowiło ofiarowanie baranków spożywanych potem w kręgu rodzinnym.

W ciągłości z całym dziejami ludu Starego Przymierza, Jezus w czasie ostatniej wieczerzy ukazał się jako nowy Baranek, który wydał się dobrowolnie i umarł w zastępstwie za wielu. To, co On celebrował, nabrało więc przymiotów nowej i ostatecznej uczty paschalnej. Uczta paschalna Chrystusa stała się wówczas fundamentem nowego ludu i jego trwałym centrum określającym jego specyfikę i jego nowość, wyraźnie wybijającą się na tle innych tradycji religijnych. W miejsce tego, co stanowiło serce Izraela, Jezus powołał do istnienia nową rzeczywistość, którą jest nowa relacja z Bogiem urzeczywistniana przez ofiarę składaną z Niego samego, z Jego Ja, i uczynił z niej trwałe centrum nowego Izraela, czyli Kościoła. W Kościele, za sprawą nieustannej ofiary Chrystusa jest kontynuowane Jego dzieło zastępstwa zbawczego stające się życiem świata, ponieważ przybliża ostateczne zbawienie, dla którego Chrystus stał się człowiekiem i złożył z siebie ofiarę Ojcu.

Ta nowa uczta ofiarna, która zastąpiła kult w świątyni, nie jest tylko rzeczywistością funkcjonalną w odniesieniu do Kościoła historycznego, tworząc i formując jego więź z Bogiem i wzajemne więzi między wierzącymi, ale jej znaczenie dotyczy więzi nowego ludu Bożego, które trwałyby także ponad dziejami, czyli więzi eschatologicznych. Za pośrednictwem celebracji eucharystycznej Kościół antycypuje swoje ostateczne wypełnienie w chwale, jawiąc się w pełni jako wspólnota mająca w każdym czasie cel eschatologiczny. Z tej racji można powiedzieć za kard. J. Ratzingerem, że „ostatnia wieczerza stanowi zarys Kościoła rozumianego jako

wspólnota stołu z ukrytym Panem, stanowiąca antycypację eschatologicznej uczty Boga z ludzkością³².

2.2. NOWA ŚWIĄTYNIA

Także świątynia, starożytne centrum religijne jednoczące Izraela, została zastąpiona przez Jezusa, który siebie samego uczynił o wiele głębszym centrum jedności religijnej niż ta, która urzeczywistniała się w Starym Przymierzu. Jezus samego siebie ustanowił sprawczym ośrodkiem komunii w jedności tworzonej i umacnianej przez miłość, która dochodzi aż do ofiary składanej z siebie. W ten sposób ciało zmartwychwstałego Pana stało się nową świątynią³³. Skoro potem Eucharystią jest w sposób osobowy On sam, który uobecnia się i całkowicie się oddaje swoim uczniom, to stanowi On także centrum uczty braterskiej, a więc i wspólnoty, która ją celebrowała, czyli Kościoła. Nowa Pascha, w której Jezus ofiarował się w swoim ciele, była i niezmiennie pozostaje źródłem i centrum ludu Bożego jako wspólnoty wiary oraz istotnym punktem odniesienia dla pełnionej przez niego misji.

W tym kontekście zyskują także wyjaśnienie zapowiedzi przedpaschalne Jezusa dotyczące rzeczywistości nowej świątyni – stwierdzenia, w których mówił o zburzeniu starej świątyni, a zarazem o jej odbudowaniu w ciągu trzech dni (por. J 2, 13–22). Jezus odnosił się w nich do siebie samego w swoim chwalebnym ciele. Deklarował On upadek starego centrum: kultu, ludu, porządku zbawczego, oraz obiecał nadać temu wszystkiemu nową formę. Nie rezygnuje ze starych modeli, w których wyrażała się żydowska tradycja religijna, jednak poszczególne elementy w niej zawarte tracą swoje pierwotne znaczenie i następuje zerwanie

³² J. Ratzinger, *Los Jezusa a Kościół*, [w:] tegoż, *Opera omnia*, t. 8/1, s. 126.

³³ Na temat ewolucji biblijnego rozumienia świątyni, która dochodzi do utożsamienia z ciałem Chrystusa, por. Y. Congar, *Il mistero del tempio L'economia della Presenza di Dio dalla Genesi all'Apocalisse*, Torino 1963. Por. także J. Danielou, *Trójca Święta i tajemnica egzystencji*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1994, s. 79–134.

poniędzy nimi ciągłości, ponieważ Jezus, dokonując ich wypełnienia, zapowiadał równocześnie ich obalenie. Wyraziło się to w sposób widoczny w chwili śmierci, gdy wraz z rozerwaniem się zasłony w świątyni (por. Mk 15, 38 i par.) upadł także żydowski system religijny i narodził się nowy porządek zbawczy. Ten porządek domaga się nowego kultu, w którym mógłby się on wyrazić oraz – jako jego podmiotu – nowego ludu sprawującego kult Boży. Centrum tego kultu stanowi nowa świątynia, którą jest chwalebne ciało Chrystusa, będące teraz miejscem obecności Boga pośród ludzi i Jego nowym sanktuarium³⁴.

Wraz ze śmiercią Jezusa starożytna świątynia, a wraz z nią kult i lud, którego świątynia stanowiła centrum, utracili swoją prawomocność. Wraz z nią narodził się nowy kult i nowy lud, którzy w najwyższym stopniu wyraża się w tym kulcie i dzięki niemu kształtuje swoją tożsamość i swoją misję. Konkluzję tego procesu możemy za kardynałem J. Ratzingerem ująć w formie pryncypium: „Nowy lud Boży jest ludem karmiącym się Ciałem Chrystusa”³⁵, to znaczy osobą Zmartwychwstałego obecnego w wymiarze swojego Ciała eucharystycznego, które jest Jego sakramentem, czyli wiążącym i skutecznym znakiem.

Tutaj sytuje się także centralny punkt i podstawa eklezjologii eucharystycznej, której potrzebę postuluje się we współczesnych poszukiwaniach eklezjologicznych³⁶.

2.3. NOWA POSŁUGA – URZĄD

Ostatnia wieczerza jest wydarzeniem, w które zostali także zaangażowani wybrani przez Jezusa uczniowie, czyli Dwunastu. Ten fakt pociąga za sobą kwestię posługi urzędowej. Wychodząc

³⁴ Por. H. Schlier, *Grundzüge einer paulinischen Theologie*, Freiburg–Basel–Wien 1978, s. 194–200.

³⁵ J. Ratzinger, *O genezie i istocie Kościoła*, [w:] tegoż, *Opera omnia*, t. 8/1, s. 132.

³⁶ Por. Z. Gaczyński, *L'ecclesiologia eucaristica di Yves Congar, di Joseph Ratzinger e di Bruno Forte*, Roma 1998.

zarówno od ukonstytuowania grupy Dwunastu, jak i od ich uczestniczenia w ostatniej wieczerzy, po zmartwychwstaniu uczniowie nabyli przynajmniej dwie fundamentalne pewności: pewność dotyczącą rzeczywistości Jezusa Chrystusa oraz pewność dotyczącą własnej odpowiedzialności względem Kościoła – względem nowego ludu Bożego, który Jezus im powierzył. Wszystko opierało się, wychodząc z dalszej perspektywy, na pewności, która w Izraelu dojrzała w ciągu wieków odnośnie do Boga i odnośnie do samego Izraela, a patrząc z bliższej perspektywy, wynikało z uczestniczenia Dwunastu w życiu Jezusa, którego zwieńczeniem stały się wieczerza i krzyż. Bez tych dwóch stałych punktów Kościół nigdy nie mógłby się narodzić jako wyrażenie ostateczności Jezusa Chrystusa. Dwunastu było pierwszymi, którzy mieli świadomość, że dzieje Izraela, będące ich dziejami, doszły do swojej pełni, a w związku z tym zaczyna się nowy etap w dziejach ludzkich.

Kwestia relacji między Eucharystią i urzędem w ramach ostatniej wieczerzy, w czasie której Jezus ofiarował swoje życie za Kościół – poczynawszy od swoich najbliższych uczniów, a ci zostali ukonstytuowani we wzajemnej zależności jeden od drugiego, a wszyscy razem zwrócenii do całego świata – domaga się, aby ją postawić na poziomie pytania metodologicznego dotyczącego wkładu, jaki eklezjologia eucharystyczna może wnieść do zagadnienia urzędu kościelnego. Trzeba przede wszystkim mieć na uwadze, że Kościół nie został założony za pośrednictwem aktu prawnego i że w rzeczywistości wyłonił się on z zasiadania przy stole Jezusa razem z uczniami. Początek historyczny Kościoła nie tyle jest związany z doktryną Jezusa, co z Jego osobą i Jego działaniami, w które włączył także uczniów. W czasie ostatniej wieczerzy podstawowe elementy należące do przymierza, takie jak: baranek, pascha, lud Boży, zostały podjęte w innowacyjny sposób, zunifikowane w Jego osobie, a w ten sposób zintegrowane z tajemnicą Jego życia, które zbliżało się do wypełnienia.

Oprócz tego, fakt, że ramy ostatniej wieczerzy obejmują także Dwunastu, wśród których dominuje Piotr, pozwala decydująco wyjaśnić kwestię dotyczącą jego prymatu oraz otwiera możliwość jego szerszego rozumienia, zwłaszcza w odniesieniu do perspektywy

obecnej w eklezjologii protestanckiej. Na podstawie świadomości historycznej wyłaniającej się z najnowszej literatury egzegetycznej, trzeba wyraźnie przekroczyć interpretacje dominujące do II Soboru Watykańskiego, które widziały narodziny Kościoła w prostym fakcie przekazania prymatu Piotrowi (Mt 16, 17). Zwłaszcza katolicy i protestanci spierali się odnośnie do rozumienia wyrażen zawartych w tym tekście, ponieważ każda ze stron na swój sposób uznawała go za centralny, ale stawiały sobie w tym postępowaniu przeciwstawne cele. Obydwie strony pozostawały więźniami własnego prarozumienia, które wychodziło od monarchiczno-konstytucyjnej wizji Kościoła: jedni ją przyjmowali, drudzy odrzucali. Wychodząc od Nowego Testamentu, można, a nawet trzeba zmienić stawianie problemu, sytuując go w szerszej perspektywie teologicznej.

Problem nie polega na szybkim znalezieniu dla Kościoła doskonałych norm i praw, które pozwalałby dokonać jego instytucjonalizacji, ale na uchwyceniu jego autentycznej rzeczywistości, wychodząc od jego wnętrza i od całej jego złożoności, oraz na postawieniu dopiero na tym tle problemu w całej jego nośności. Nie można zaprzeczać, że w jakimś stopniu wszyscy jesteśmy uzależnieni od pewnych prapojęć. Trzeba jednak szybko odnotować, że decydujące znaczenie posiada sposób formułowania problemów, to znaczy czy w rozumieniu Kościoła wychodzi się od zagadnienia powołania człowieka, czy też od uczty Pana z uczniami, w której wydaje się On za uczniów. Gdy poruszamy kwestię Kościoła, wychodząc od pojęcia uczty, słowa z Mt 16, 16 nie zostają wyeliminowane, ale po prostu włączone w cały kompleks i zinterpretowane całościowo, a prymat Piotrowy nabiera znaczenia eucharystycznego i zostaje włączony do integralnie pojętej eklezjologii eucharystycznej³⁷.

Jednostronne odczytywanie Pisma Świętego, które oddziela – na przykład – prymat Piotrowy od kontekstu, w którym sytuował się on na początku (przede wszystkim według Łk 22, 31–34), nie pozwala potem łatwo odpowiedzieć na kontestacje, które

³⁷ Por. J. Ratzinger, *Kościół powszechny i Kościół partykularny. Posłannictwo biskupa*, [w:] tegoż, *Opera omnia*, t. 8/1, s. 481–488.

nagromadziły się w stosunku do treści nawet autentycznych, których usiłuje się bronić. To, co wydaje się najsłabszym argumentem, jest w gruncie rzeczy argumentem najbardziej autentycznym, a więc i najbardziej przekonującym.

2.4. NOWE ZNAKI ŚWIĘTE

Celebrując ostatnią wieczerzę i dając swoje życie uczniom, a przez nich wszystkim ludziom, w słowie obietnicy, które obejmowało Jego osobę, oraz w znakach chleba i wina, Jezus ustanowił także właściwy porządek wspominania tego, co tam się dokonywało (por. Łk 22, 19; 1 Kor 11, 24n). Jezus zapoczątkował w ten sposób dynamikę urzeczywistniania swojego Ciała sakramentalnego, które będzie źródłem komunii wierzących z Nim oraz między sobą, jak również będzie tę komunię oznaczało i manifestowało³⁸.

Chrześcijanie za pośrednictwem sakramentów będą kontynuować swoje istnienie w dziejach, podejmując istotne zadanie Kościoła. W tej komunii będzie kontynuowane w wierzących wcielenie Słowa, ponieważ w nich Jezus staje się w pełni całym Chrystusem – Głową i członkami. Uwielbione ciało Chrystusa, ustanowionego Głową całego Ciała eklezjalnego, będzie prowadzić do pełni królestwa Bożego. Można by powiedzieć, że Chrystus nie żyje już tylko dla siebie, ale sakramentalnie przedłuża i rozwija swoje istnienie dla chrześcijan, a oni za pośrednictwem sakramentów istnieją dla Niego, przedłużając je potem w swoich wyborach i działaniach. Ta żywa rzeczywistość, którą można nazwać Ciałem Chrystusa, okazuje się miejscem, w którym śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa stają się dziedzictwem Ciała wybranych, którzy stanowią już jedną żywą rzeczywistość z Nim, nie żyjąc już dla siebie (por. Rz 14, 7–9).

³⁸ II Sobór Watykański w numerze trzecim konstytucji *Lumen gentium* bardzo szeroko ukazał tę problematykę, pokazując, w jaki sposób posłanie Syna osiąga swoje wypełnienie w ustanowieniu porządku sakramentalnego w Kościele, który staje się właściwym miejscem zjednoczenia z Chrystusem i uczestniczenia w Jego dziele zbawczym.

W Eucharystii wszystko posiada wymiar eschatologiczny. W darze, który Jezus czyni z samego siebie na rzecz ludzi, przymierze synajskie zostaje odnowione i realizuje się definitywnie. W czasie ostatniej wieczerzy zostało zawarte Nowe Przymierze – ukonstytuowała się nowa jedność między Bogiem i ludźmi oraz wyłonił się nowy lud Boży, depozytariusz tego przymierza i jego świadek. Co więcej – Pan, zasiadając przy stole z uczniami, ukonstytuował nową wspólnotę, która będzie zasiadać z Nim także w przyszłości (por. Łk 22, 17; 1 Kor 11, 26). Tutaj uzasadnia się inny istotny element bytu Kościoła, a mianowicie obrzędowo-sakramentalna celebracja przymierza. Jej waga wynika z tego, że jej treścią jest komunია ze Zmartwychwstałym, która stanowi kontynuację, wprawdzie zakrytą, ale rzeczywistą, zasiadania przy stole z uczniami oraz łamania dla nich chleba. Jest ona trwałym fundamentem Kościoła, ponieważ w niej wspomina się to, co się wydarzyło, i antycypuje się to, co kiedyś nastąpi w sposób ostateczny. Wymownie wskazuje na to aklamacja mszalna: „Głosimy śmierć Twoją, Panie Jezu, wyznajemy Twoje zmartwychwstanie i oczekujemy Twego przyjścia w chwale”³⁹.

3. PERSPEKTYWY

Czytanie w kluczu eklezjologicznym opowiadań ewangelicznych na temat ostatniej wieczerzy okazuje się bardzo owocne z teologicznego punktu widzenia, pozwalając jeszcze raz uwypuklić dwa podstawowe zamiary Jezusa, które podjęli Jego uczniowie: zamiar bycia Panem nowego Izraela oraz zamiar objęcia swoim panowaniem całej ludzkości, wychodząc od historycznego Izraela reprezentowanego przez Dwunastu, którym został powierzony sakrament obecności Pana.

Ostatnia wieczerza rzeczywiście stanowi prawdziwy początek Kościoła oraz najbardziej autentyczne wyrażenie jego natury. Wynika to z faktu, że główną treścią uczytu Jezusa jest osobista

³⁹ Na temat wymiaru eschatologicznego Eucharystii por. I. Zizioulas, *Eucaris-tia e Regno di Dio*, Magnano 1996.

komunia między Nim i Dwunastoma, która ma odniesienie zarówno do Izraela, jak i do wszystkich. Ponieważ zaś bez tej komunii nie ma już przymierza, Kościół, który w akcie celebracji tej wieczerzy wchodzi na ostatni stopień procesu swojego ukonstytuowania, może być widziany w sposób najbardziej autentyczny jako komunია z Chrystusem i w Chrystusie, jako Ciało Chrystusa. Uobecnienie tego aktu w przyszłości, które zostaje tutaj zapowiedziane, jest warunkiem trwałości Kościoła we wszystkich miejscach i we wszystkich czasach.

Wydarzenie ostatniej wieczerzy zawiera, jako element najcenniejszy, ustanowienie Eucharystii, która oznacza zawarcie Nowego Przymierza, a zatem także jest elementem konstytuującym nowy lud Boży, który będzie żył we wspólnocie z Bogiem na mocy przymierza zawartego przez Jezusa Chrystusa i w Jezusie Chrystusie.

Według opowiadań ewangelicznych mówiących o ostatniej wieczerzy można jednak zdefiniować Kościół także jako lud Boży. Dzięki wydarzeniu eucharystycznemu Jezus ustanawia nowe relacje między uczniami i Bogiem, ale także między uczniami i całą ludzkością. Powierza im, wychodząc od Eucharystii, kontynuowanie swojej misji, która jest skierowana do „wielu”, to znaczy do ludzkości we wszystkich czasach i wszystkich miejscach. Uczniowie stają się ludem przez uczestniczenie w komunii Ciała i Krwi Chrystusa, ale nie zamykają się w sobie, ale zwracają się do „wielu”, i właśnie dzięki temu są w sensie najbardziej autentycznym wspólnotą Bożą.

Teologia przymierza zaprezentowana w Starym Testamencie za sprawą przepowiadania Jezusa i podjętych przez Niego działań zyskuje nowe centrum, którym jest komunია z Nim samym. Trzeba więc powiedzieć, że lud Nowego Przymierza staje się ludem w Ciele i Krwi Chrystusa, a może słusznie nazywać się ludem Bożym, ponieważ przez wspólnotę z Chrystusem staje się możliwa wspólnota z Bogiem, której człowiek nie może zrealizować za pomocą swoich własnych sił.

Pojęcia Ciała Chrystusa i ludu Bożego, które wyłaniają się z ewangelii synoptycznych, definiują w sposób komplementarny Kościół na podstawie tego elementu, który je obydwa kwalifikuje, mimo że posiadają one różny punkt wyjścia, a mianowicie na

podstawie Eucharystii. Nie ograniczają się te pojęcia tylko do wskazania zachodzącej między nimi relacji przyczynowo-skutkowej, nie ograniczają się do relacji osobowej między Chrystusem i uczniami oraz między samymi wiernymi, ani też nie wskazują tylko na wymiar liturgiczny w jego odniesieniu do rzeczywistości społecznej, która z nich wynika. Zachowując oczywistą nowość obecności Chrystusa, pojęcie Ciała Chrystusa wyraża w sposób bezpośredni to, co pojęcie ludu Bożego wyraża za pośrednictwem pojęcia zaczerpniętego z dziejów Izraela, chociaż nie ograniczającego się tylko do jego rozumienia starotestamentowego. Można by powiedzieć, że ewangelie domagają się nazywania Kościoła ludem Chrystusa. Dzięki Eucharystii bycie Kościoła Ciałem Chrystusa jest czymś konkretnym, doświadczalnym, weryfikowalnym, tak że komunია eklezjalna, która z tego wynika, jest otwarta na wymiar prawny i na jego konkretne wyrażenie w postaci rozporządzeń dyscyplinarnych (por. 1 Kor 11, 17–22). Bycie Kościoła nowym ludem Bożym nie wyczerpuje się ze swej strony w wymiarze społecznym i historycznym, ale jest rzeczywiste tylko w takiej mierze, w jakiej opiera się na głębi komunii wierzących z Jezusem Chrystusem.

Z faktu, że Chrystus wydał się i wydaje się za wszystkich we własnym ciełe, wynikają także, i to nie w sposób marginalny, jedność i jedność Kościoła. Przede wszystkim każdy człowiek otrzymuje zbawienie w takiej mierze, w jakiej utożsamia się z tym, który utożsamiał się z każdym z osobna i ze wszystkimi⁴⁰. Oznacza to jednak także, że jednostka nie może utożsamiać się z Chrystusem inaczej, jak tylko nawiązując komunię z tymi, z którymi Pan się utożsamiał, a którzy ze swej strony utożsamiają się z Nim w komunii Jego Ciała i Krwi. Z tej samej ponadto racji fakt, że Kościół jest organizmem uformowanym z wielu członków, nie wyklucza, ale raczej domaga się, aby to Ciało odznaczało się jednością. Nie mamy tutaj do czynienia z mityczną czy mistycyzującą koncepcją jedności, ale z faktem, że poszczególne celebracje eucharystyczne nie

⁴⁰ Por. J. Ratzinger, *Utożsamianie się z Kościołem*, [w:] tegoż, *Opera omnia*, t. 8/1, s. 163–176.

mogą być oddzielone jedna od drugiej, skoro wszystkie są obecnością jedynej i tej samej tajemnicy, a nie jej autonomicznym pomnożeniem.

Dwunastu, w końcu, włączonych w ostatnią wieczerzę zarówno jako reprezentanci starego ludu Bożego, jak i ci, którzy antycypują nowy lud Boży, zostało historycznie ukonstytuowanych przez Jezusa w funkcji Eucharystii, to znaczy dla zachowania i przedłużania Jego skutecznej obecności w świecie w wymiarze odpowiedzialności oraz świadectwa osobistego i kolegialnego, składanego względem Niego przez jedność wierzących. Z tej racji posługa urzędowa nie ma charakteru autonomicznego, ale odnosi się do wiary, czyli ma swoje zakorzenienie chrystologiczne, oraz odnosi się do komunii, w związku z czym ma dogłębnie eklezjalny charakter. Posługa jest więc – z jednej strony – darem otrzymywanym od Boga, ale – z drugiej strony – staje się darem dla innych, i dlatego jest sakramentem.

ROZDZIAŁ VII

Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa zapowiedzią przyszłości Kościoła

Święty Tomasz z Akwinu¹ sformułował bardzo trafną uwagę dotyczącą zmartwychwstania Chrystusa: „Multa enim sunt in eo [Christo] cogitanda, sed specialiter resurrectio. Ad hanc enim omnia ordinantur, et praecipuae totius Christianae religionae status”². Niestety, stwierdzenie to pozostało tylko ogólną uwagą, która nie została w ciągu wieków podjęta i wystarczająco uwzględniona w teologii systematycznej. Zainteresowanie teologiczne zmartwychwstaniem Jezusa wyrażało się w ciągu kilku ostatnich wieków zasadniczo w apologetyce chrześcijańskiej. Dopiero w XX wieku powróciło szersze zwrócenie uwagi na zmartwychwstanie i jego znaczenie teologiczne. Na początku ubiegłego wieku, w 1909 roku we wpływowej pracy poświęconej teologii św. Pawła jezuita Ferdinand Prat pisał: „Zmartwychwstanie

¹ Niniejszy rozdział stanowi przepracowaną i poszerzoną wersję artykułu: *Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa zapowiedzią przyszłości Kościoła*, [w:] *Zmartwychwstał prawdziwie*, red. A. Paciorek, A. Tronina, P. Łabuda, Tarnów 2010, s. 347–365 (*Scripturae Lumen. Biblia i jej oddziaływanie*, 2).

² Tomasz z Akwinu, *Super II Tim.* c. 2, lect. 2.

Jezusa nie jest już luksusem nadprzyrodzonym ofiarowanym podziwowi wybranych ani prostą zapłatą daną za Jego zasługi, ani nawet tylko wsparciem naszej wiary i zadatkiem naszej nadziei; jest ono istotowym dopełnieniem i częścią integrującą samego zbawienia”³.

Owszem, trzeba przyznać, że zmartwychwstanie Jezusa stało się na nowo ważnym przedmiotem badań teologicznych, ale zainteresowanie nim w XX wieku zostało zdominowane przez studia z dziedziny egzegezy, której osiągnięcia można uznać za znaczące. Jak nigdy dotąd, zmartwychwstanie Jezusa doczekało się wielu wybitnych analiz, ukazano wagę zmartwychwstania w ramach przesłania biblijnego, wydobywając jego integrujące znaczenie w dziejach zbawienia jako „zwycięstwa miłości”⁴. Niestety, studia biblijne nie wywarły adekwatnego wpływu na teologię systematyczną, jak można by tego oczekiwać. Jest wciąż wiele racji w stwierdzeniu, które w 1968 roku sformułował Heinrich Schlier:

Abstrahując od faktu, że teologia – na szczęście – nie ma prostego wyboru między możliwymi przedmiotami swojej refleksji, trzeba będzie jednak zgodzić się co do tego, że konkretnie o wydarzeniu zmartwychwstania Jezusa Chrystusa nie wiemy jeszcze wielu rzeczy z teologicznego punktu widzenia. Wynika to ewidentnie z tego, że próby egzegetyczne usiłujące powiedzieć coś na ten temat, ograniczają się często do tego, co psychologiczne lub co udziwnione⁵.

W wielu zagadnieniach teologicznych nie ma jeszcze widocznego odniesienia do zmartwychwstania Jezusa, choć już intuicja podpowiada, że powinno ono zostać zauważone i szerzej opracowane. Dotyczy to także samego Kościoła. Wspominany dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej poświęcony eklezjologii trafnie podkreślił znaczenie zmartwychwstania Jezusa w odniesieniu

³ F. Prat, *Théologie de saint Paul*, t. 2, Paris 1961, s. 256.

⁴ Por. J. Corbon, *L'expérience chrétienne dans la Bible*, s. 204–221.

⁵ H. Schlier, *La Risurrezione di Gesù Cristo*, Brescia 1994, s. 66–67.

do wspólnoty uczniów, a mianowicie wskazano, że dzięki zmartwychwstaniu odbudowała ona swoją więź z Chrystusem oraz za jego pośrednictwem została wprowadzona w życie eklesjalne⁶. W świetle zarówno dostrzeganych braków, jak i formułowanych postulatów teologicznych, należy zadać pytanie o eklezjotwórcze znaczenie zmartwychwstania Jezusa.

Zmartwychwstanie Jezusa, oczywiście, nie posiada sensu autonomicznego, ale nierozzerwalnie łączy się z ostatnią wieczerzą i ustanowieniem Eucharystii oraz z męką i śmiercią Jezusa. Wydarzenia pasyjne konkretyzują i dopełniają wydarzenia z Wieczernika, które koncentrują się na uwielbieniu Boga i objawieniu powszechnej miłości ze strony Jezusa, a Wieczernik ukazuje sens Jego męki i śmierci. Zmartwychwstanie natomiast stanowi rekapiitulację tych wydarzeń i nadaje im uniwersalne znaczenie zbawcze. W tym miejscu nie będziemy uwzględniać całego kompleksu zagadnień, jakie otwierają te wydarzenia przed teologią, ale skoncentrujemy się głównie na zmartwychwstaniu Jezusa, sytuując je – na ile to konieczne – w kontekście Jego męki. Pytamy się więc zasadniczo o elementy wizji Kościoła, które wynikają ze zmartwychwstania Chrystusa⁷.

⁶ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii*, s. 202.

⁷ W kwestiach dotyczących zmartwychwstania Chrystusa wykorzystuję: Ph. Seidensticker, *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten. Ein traditions-geschichtlicher Versuch zum Problem der Sicherung der Osterbotschaft in der apostolischen Zeit*, Stuttgart 1968; J. Daniélou, *La résurrection*, Paris 1969; X. Léon-Dufour, *Résurrection de Jésus et message Pascal*, Paris 1971; *Resurrexit. Actes du symposium international sur la résurrection de Jésus*, red. É. Dahnis, Città del Vaticano 1974; K. Romaniuk, *Wiara w zmartwychwstanie, pusty grób, pojawienie się zmartwychwstałego Chrystusa*, Katowice 1981; W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin 1982; L. Scheffczyk, *Zmartwychwstanie*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1984; P. Grelot, *Passion et résurrection*, Paris 1985; M. J. Nicolas, *Teologia della resurrezione. „Io sono la resurrezione e la vita”*, Roma 1989; G. O'Collins, *Gesù risorto. Un'indagine biblica, storica e teologica sulla risurrezione di Cristo*, Brescia 2000.

1. ŚMIERĆ NA KRZYŻU I ZSTĄPIENIE DO OTCHŁANI

Wśród wielu wypowiedzi, w których Jezus mówi o sobie i o swojej misji, da się zauważyć, że odnosi On do siebie także starotestamentową postać Sługi Jahwe: „Albowiem powiadam wam: to, co jest napisane, musi się spełnić na Mnie: Zaliczony został do złoczyńców. To bowiem, co się do Mnie odnosi, dobiega kresu” (Łk 22, 37; por. Iz 22, 37). Według świadectwa Ewangelii św. Mateusza i św. Marka, Jezus umierający na krzyżu wypowiada słowa, którymi zaczyna się Psalm 22(21): „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?” (por. Mt 27, 46; Mk 15, 34). Jan nawiązuje do tego psalmu (w. 6), gdy w opisie męki utrwała Jezusowe: „Pragnę” (J 19, 28)⁸. W Ewangelii Łukaszej Jezus nawiązuje do Psalmu 31(30) w. 6, gdy mówi: „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego” (Łk 23, 46)⁹. Obydwa psalmy dotyczą cierpiącego Sługi Jahwe¹⁰. Nie ulega wątpliwości, że sam Jezus interpretował swoją śmierć i zmartwychwstanie w świetle zapowiadanej profetycznie postaci Sługi Jahwe cierpiącego „za wielu”¹¹. Ze względu na ten właśnie fakt przytoczone teksty nabrały kluczowego znaczenia dla chrystologii pierwotnego Kościoła, zwłaszcza tego jej nurtu, który z uwagi na środowisko powstania nazywa się także „chrystologią jerozolimską”¹².

Przytoczone teksty biblijne stały się przede wszystkim kluczem do „otwartej” interpretacji śmierci Jezusa. Śmierć, która ze swej natury oznacza przerwanie wszelkiej komunikacji, została przekształcona w akt pełnej samokomunikacji ze strony wcielnego Syna Bożego – samokomunikacji w stosunku do Ojca i w stosunku do ludzi. Śmierć Jezusa stała się źródłem zbawienia dla każdego człowieka, a Jego krzyż stał się symbolem życia przeżytego

⁸ Por. L. A. Schökel, C. Carniti, *Salmos*, t. 1, Estella (Navarra) 1992, s. 372–396.

⁹ Tamże, s. 476–492.

¹⁰ Szczegółowe omówienie tych zagadnień w: P. Grelot, *Le mystère du Christ dans les Psaumes*, Paris 1998.

¹¹ Por. A. Feuillet, *L'accomplissement des prophéties*, Paris 1991, s. 49–112.

¹² Por. G. Segalla, *La cristologia del Nuovo Testamento*, s. 56–58.

całkowicie, od początku do końca, dla innych. W śmierci Jezusa najpełniej wyraziła się i objawiła Jego proegzystencja. W najwyższym stopniu Jezus jest tym, co czyni, i czyni to, czym jest. Byt i działanie/misja Jezusa doskonale pokrywają się ze sobą właśnie w tajemnicy krzyża, który jawi się jako najwyższe wyrażenie Jego życia przeżytego „za wielu” w sposób ofiarny i paschalny. Na krzyżu Jezus pojednał ludzkość z Ojcem (por. 2 Kor 5, 19), pojednał w sposób całkowicie darmowy i bezwarunkowy, składając w ofierze samego siebie. W ten sposób wypełniło się niezwykle przesłanie starotestamentowe zapisane w Pieśni nad pieśniami: „Jak śmierć potężna jest miłość” (Pnp 8, 6)¹³. Śmierć, która w potocznym rozumieniu oznacza koniec słowa i sensu, stała się najwyższym „słowem”, a w ten sposób także sensem, który zwraca się do człowieka jako propozycja godna zaufania i przyjęcia. Św. Paweł z przekonaniem może zatem mówić o posiadającym uniwersalny zasięg „słowie krzyża – *logos tou staurou*”, które przekracza wszelką mądrość świata (1 Kor 1, 18)¹⁴.

W Psalmie 22(21) pierwotni chrześcijanie odczytali nie tylko interpretację i prorocstwo dotyczące śmierci Jezusa, lecz także tajemnicę Eucharystii, która z tej śmierci się narodziła, jako pokarm nowego Izraela i obraz Kościoła, do którego należą także poganie. Stało się to możliwe, ponieważ ten psalm łączy Izaaszową postać cierpiącego Sługi z mesjańską wiarą Izraela, dojrzewającą w kontekście jego cierpień i jego nadziei dotyczących zarówno nasycenia ubogich Jahwe, jak i nawrócenia wszystkich narodów do Boga. Kiedy zakorzenimy się dogłębnie w Starym Testamencie, zauważymy, że uczta/wieczera i krzyż, zwłaszcza w obrazie „uczta ofiarnych”, są jednym i nierozdzielным źródłem

¹³ Por. T. Brzegowy, *Heksaameron i inne studia nad Starym Testamentem*, Warszawa 2012, s. 450–460.

¹⁴ Por. J. Czernski, *Słowo o krzyżu antytezą mądrości świata. Analiza lingwistyczno-egzegetyczna 1 Kor 1, 18–25*, [w:] *Haurietis de fontibus. Społeczno-etyczne kwestie wczoraj i dziś. Księga pamiątkowa dedykowana ks. doktorowi Piotrowi Kosmolowi, wykładowcy Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, z okazji 40-lecia pracy dydaktycznej*, red. P. Morciniec, Opole 2005, s. 15–23 (Opolska Biblioteka Teologiczna, 78).

Eucharystii¹⁵. Eucharystia nie ma początku wyłącznie w wieczery widzianej w sposób wyizolowany i autonomiczny, ale wypływa z wieczery i krzyża widzianych w ich nierozdzielnej jedności, jak pokazuje św. Jan w wielkim obrazie krwi i wody, które wypłynęły z otwartego boku Jezusa (por. J 19, 34)¹⁶. Z tego też powodu ten obraz stał się jedną z zasadniczych inspiracji kształtujących eklezjologię patrystyczną, charakteryzującą się szerokimi odniesieniami do Eucharystii¹⁷. Nawiązując do Psalmu 22(21), Jezus nadał swojej śmierci sens wypełniający oczekiwania Izraela. Cierpiał On po to, aby „nasyć” Izraela i zwrócić wszystkie narody do adoracji jedynego Boga. Jego śmierć stała się decydującym etapem w wypełnieniu wiary Izraela i nadaniu jej znaczenia uniwersalnego. Krzyż urzeczywistnia więc słowa z ostatniej wieczery, które zostały wyraźnie zaczerpnięte z żydowskiej teologii przymierza i poddane nowej syntezie. Ostateczny sens wieczery i krzyża zostanie jednak objawiony i wypełniony dopiero w zmartwychwstaniu Jezusa¹⁸.

W świetle tego, co zostało tu syntetycznie pokazane, można powiedzieć, że Kościół narodził się z krzyża, to znaczy z najwyższego daru, jaki Jezus uczynił z siebie Ojcu „ze względu na człowieka i dla człowieka”. W tym wydaniu się Słowo Wcielone przeniknęło dogłębnie dzieje Izraela i wniknęło w całą naturę ludzką, na co zwracali szczególną uwagę greccy ojcowie Kościoła. Kościół ma chrystologiczny początek i strukturę, a więc ma również początek i strukturę męczeńską i ofiarniczą.

W wydarzeniu krzyża jest zawarte także zasadnicze przesłanie odnoszące się do przyszłości Kościoła realizującego misję

¹⁵ Szersze omówienie tych zagadnień w: A. Schenker, *L'Eucaristia nell'Antico Testamento*, Milano 1982.

¹⁶ Por. I. de la Potterie, *Il mistero del cuore trafitto*, s. 89–120.

¹⁷ Por. K. Rahner, *E latere Christi. Der Ursprung der Kirche als zweiter Eva aus der Seite Christi des zweiten Adam. Eine Untersuchung über den typologischen Sinn von Joh 19, 34*, [w:] tegoż, *Spiritualität und Theologie der Kirchenväter*, Düsseldorf–Freiburg i. Br. 1999, s. 1–84 (Sämtliche Werke, 3).

¹⁸ Szerokie ujęcie tego zagadnienia w: F. X. Durrwell, *Eucharystia sakrament paschalny*, tłum. L. Rutowska, Warszawa 1987.

zbawczą powierzoną mu przez Chrystusa. Musi być ono jednak interpretowane bardzo szeroko pod względem teologicznym, do czego podstaw dostarcza List do Hebrajczyków. Przede wszystkim należy wyeliminować legalistyczną i „dewocyjną” interpretację zbawienia, zgodnie z którą otrzymuje się zbawienie, robiąc „coś” dla Boga. Autentyczność zbawienia chrześcijańskiego opiera się na tym, by pozwolić się pojednać z Bogiem w Jezusie Chrystusie, a tym samym stać się uczestnikiem łaskawie udzielającej się świętości Bożej¹⁹. Jest to ukierunkowanie, które Kościół będzie zobowiązany przeżywać w przyszłości w ramach urzeczywistnianego kultycznie dzieła pojednania, przede wszystkim celebrując paschalną ofiarę, która nieustannie pozostaje ofiarą pojednania z powodu grzechów nieustannie popełnianych przez ludzi²⁰.

W czasie ostatniej wieczerzy Jezus polecił uczniom wspomnianie tego, co uczynił, inaugurując tym samym kult chrześcijański, który oznacza nade wszystko gotowość na przyjęcie zbawienia Bożego jako daru. Nie jest on czymś, co człowiek mógłby uczynić sam, opierając się na swoich siłach. Dlatego też najwyższe wyrażenie kultu chrześcijańskiego nazywa się Eucharystią – to znaczy dziękczynieniem za dar otrzymany od Boga, podczas gdy człowiek może ofiarować się Bogu tylko przyjąwszy uprzednio ten jedyny w swoim rodzaju i najwyższy dar. Ofiara chrześcijańska nie polega na daniu Bogu czegoś, czego nie miałby On bez człowieka, ale na uprzednim pozwoleniu Bogu, by działał w człowieku. Taka jest kwintesencja ofiary chrześcijańskiej²¹. Z wydarzenia ostatniej wieczerzy i krzyża Jezusa, widzianych w ich wewnętrznej jedności i przenikających się aktualizująco i uobecniając w liturgii chrześcijańskiej, wynika ważny

¹⁹ Por. J. Castellano Cervera, *La liturgia: pedagogia ecclesiale della santità cristiana*, [w:] *Liturgia e santità. Questa è la volontà di Dio: la vostra santificazione* (1 Tess. 4, 2), Roma 2005, s. 77–97.

²⁰ Por. R. F. Taft, *Oltre l'oriente e l'occidente. Per una tradizione liturgica viva*, Roma 1999, s. 259–281.

²¹ Por. J. Królikowski, *Nowość ofiary Jezusa Chrystusa*, s. 349–360.

element teologiczny i antropologiczny, który Jezus ukazał człowiekowi. Liturgia chrześcijańska, odpowiadając na wezwanie płynące z krzyża, z jednej strony, pobudza człowieka do ofiarowania Bogu siebie, a nie jakiejś rzeczy, ale – z drugiej strony – czyni skuteczny osobiste ofiarowanie, pod warunkiem że będzie czynione w zjednoczeniu z Tym, który całkowicie ofiarował się jako Bóg i jako człowiek oraz że stanie się darem wspólnotowym, czyli wyrażającym komunię chrześcijan, którzy ją celebrują. Tylko pozostając wierny swoim początkom, Kościół pozostaje komunią ludzi, którzy, jako wspólnota wielbiąca Boga i składająca Mu dziękczynienie, wiernie odpowiadają na dar Boży. Liturgia określa właściwy sposób zachowania wierności wobec początków, który bierze na siebie Kościół jako całość i który mają przeżywać poszczególni wierni w Kościele.

Warto w tym miejscu zwrócić jeszcze uwagę na to, w jaki sposób pierwsi chrześcijanie doszli do zrozumienia relacji między jedynością wydarzenia krzyża i jego ciągłą kontynuacją w czasie. Wyzwoliwszy się, dzięki zmartwychwstaniu Jezusa, z rozczarowania spowodowanego przez Jego śmierć, uczniowie zostali powołani do interpretowania roli, jaką spełnił krzyż w życiu ich Nauczyciela. Uczynili to również dzięki danym zaczerpniętym ze Starego Testamentu. Sięgnęli w tym celu do egzegezy typologicznej. W słowie biblijnym odkryli zasadniczą więź między Starym i Nowym Testamentem, mimo różnic zachodzących w szczegółach. Obrzędy starotestamentowe bardzo szybko zostały uznane za przekroczone przez Jezusa, ale wydały się równocześnie doprowadzone do wypełnienia posiadane przez nie znaczenie oraz cel, do którego zmierzały. List do Hebrajczyków łączy więc śmierć Jezusa na krzyżu z żydowskim Dniem Przebłagania (por. Kpł 16) i przedstawia ją jako prawdziwe święto pojednania kosmicznego²². Kult, przez który człowiek dostępuje pojednania z Bogiem, nie może już polegać na jakimś darze naturalnym, ale musi zmierzać do ofiarowania

²² Kwestia ta była bardzo mocno akcentowana w teologii patrystycznej. Por. J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire, la sphère et la croix*, Paris 1953

siebie. Ponieważ zatem człowiek sam z siebie nie może dać niczego Bogu, Jezus wziął na siebie – od wcielenia po krzyż – w miejsce człowieka funkcję zastępczą w stosunku do Boga, stając się prawdziwym kapłanem.

Śmierć ofiarnicza Chrystusa stała się najwyższym i jedynym prawdziwym aktem liturgicznym w całych dziejach. Ta liturgia o nośności kosmicznej nie wypełniła się w zamknięciu murów świątyni jerozolimskiej, ale wobec całego świata, i tylko przez tę śmierć Jezus wszedł do swojej świątyni, to znaczy do obecności Boga, aby Mu ofiarować samego siebie (por. Hbr 9, 11–12)²³. Została w ten sposób nie tylko wypełniona wiara Izraela, ale przekroczyła jego granice geograficzne, historyczne i etniczne. Dlatego godzina krzyża wyznacza dzień odkupienia kosmicznego, stając się raz na zawsze prawdziwym i ostatecznym świętem pojednania²⁴.

Ponieważ więc śmierć Jezusa oznacza samowydanie się na rzecz wszystkich ludzi, narodziny Kościoła z krzyża i jego natura komunijna, rozumiana jako wzajemne oddanie się wierzących, wpisują się w zbawczy zamysł Ojca, który Syn urzeczywistnił w swojej osobie i który powinien być przekazywany wszystkim ludziom do skończenia świata. Dzieło to realizuje się aktualizująco w dziejach za pośrednictwem sakramentalnej struktury Kościoła oraz poszczególnych sakramentów jako znaków upamiętniających.

Najwyższy akt utożsamienia Jezusa zarówno z własnym narodem, jak i z całą ludzkością, łączy się ściśle także z Jego „zstąpieniem do otchłani” (por. 1 P 3, 19) jako interpretacją milczenia, poświadczanego przez Ewangelię, między śmiercią i zmartwychwstaniem²⁵. Przez swoją śmierć Jezus przeszedł tę samą drogę w ciemnościach,

²³ Por. P. Grelot, *Une lecture de l'épître aux Hébreux*, s. 57–93; A. Vanhoye, *Gesù Cristo il mediatore nella Lettera agli Ebrei*, Assisi 2007, s. 193–218.

²⁴ O kosmicznym i uniwersalnym znaczeniu ofiary Chrystusa, por. H. de Lubac, *Katolicyzm*, s. 21–24.

²⁵ Teologiczny wykład zstąpienia do otchłani można znaleźć w: W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha*, s. 310–321.

którą wielokrotnie przechodził Izrael. Także w tym przypadku pozostał jednak niewzruszenie zwrócony do Ojca, będąc dogłębnie przekonany, że tylko od Niego pochodzi zbawienie. Dając ostateczny dowód wierności Bogu w kulminacyjnym punkcie swego opuszczenia, Jezus odkupił historyczne niewierności narodu, do którego należał.

Przez zstąpienie do otchłani Jezus uczestniczył także w samotności, bólu i śmierci każdego człowieka. Z tego przeznaczenia został wyrwany dzięki wyzwalamu działaniu Ojca, tak że po Nim śmierć nie jest już ostatecznym złem dotykającym człowieka. W królestwie śmierci, do którego zstąpił z miłości sięgającej aż do ofiary z własnego życia, Jezus okazał solidarność ze zmarłymi, ofiarując im dar nowego życia. Ofiarował w swojej śmierci całe swoje człowieczeństwo, ale ofiarował także nowe życie, będące owocem Jego ofiary. Ustanawiając rzeczywistość skutecznej komunii w sytuacji, w której wydaje się rzeczą absolutnie niemożliwą znalezienie jej, wezwał rozproszonych do zgromadzenia się (*ek-kaleo* – *ek-klesia*), nieprzyjaciół do pojednania, umarłych do życia. Jezus Chrystus – z jednej strony – jest nowym Izraelem zarówno w wymiarze cierpienia, samotności i mroku, jak i w wymiarze nadziei na odkupienie; a z drugiej strony, jest także nowym Adamem, nowym człowiekiem, który odnawia wszystkich ludzi.

2. ZMARTWYCHWSTANIE

Zmartwychwstanie Jezusa łączy się ściśle z Jego ostatnią wieczerzą i Jego krzyżem. Dopełnia ono orędzie zawarte w profetycznym wydarzeniu, jakim była wieczerza, oraz rozwiązuje sens dramatu, który dokonał się na Kalwarii w ten sposób, że można w nim widzieć wypełnienie się obietnicy zawartej w życiu i historii Izraela, a tym samym także w całej ludzkości. W świetle interpretacji nowotestamentowych zmartwychwstanie może być widziane jako najwyższy owoc dialogu między Ojcem i Synem, a zarazem można w nim szukać pogłębionego znaczenia eklezjologicznego.

Według św. Pawła: „Chrystus umarł – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy, [...] został pogrzebany, [...] zmartwychwstał trzeciego dnia zgodnie z Pismem” (1 Kor 15, 3–4)²⁶. Zmartwychwstanie zostaje więc usytuowane w odniesieniu do Starego Testamentu, to znaczy w odniesieniu do relacji zachodzących między Bogiem i Jego ludem oraz prowadzi je do wypełnienia tam, gdzie Stary Testament zawierał tylko obietnicę. Zmartwychwstanie zostało już częściowo zarysowane u proroka Izajasza na podstawie zapowiedzi śmierci „za grzechy wielu” (por. Iz 53, 7–12). Śmierć Sługi Jahwe, mając charakter zastępczy, to znaczy stanowiąc nie tylko proste przyjęcie kary za grzechy, ale będąc świadectwem miłości do ludzi zanurzonych w ciemnościach, nie ma charakteru przekleństwa, ale przede wszystkim dokonuje pojednania ludzi z Bogiem, zwycięża śmierć i otwiera drogę do zmartwychwstania²⁷.

Ścisła relacja zachodząca między śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa jest w podobny sposób widziana w Liście do Hebrajczyków. Odkupienie świata zostało urzeczywistnione dzięki dziełu miłości, która wydaje całkowicie samą siebie, ale jeśli w ten sposób byt i miłość pokrywają się ze sobą, to wydanie się z miłości nie może pozostać ostatecznie ofiarą, która kończy się śmiercią. Ponieważ oczekiwanie samozmartwychwstania pozostawiałoby także Jezusa w śmierci, dlatego znajdujemy u św. Pawła sprecyzowanie: „Bóg Go wskrzesił” (Rz 10, 9). Jezus żyje w Ojcu przez miłość, przez którą Ojciec przyjął Go do siebie i ożywił w Duchu Świętym, będącym Duchem wzajemnej miłości. Także zmartwychwstanie człowieka staje się możliwe dzięki jego włączeniu się w dialog Jezusa z Ojcem przez wiarę, sakramenty i modlitwę. Nie ma ono niczego „naturalistycznego”, ale wyjaśnia się tylko jako owoc dialogicznej relacji członków

²⁶ Por. B. de Margerie, *Le troisième jour, selon les Écritures, Il est ressuscité*, „Revue des Sciences Religieuses” 6 (1986), s. 158–188.

²⁷ W tym miejscu wystarczy przywołać klasyczne racje przemawiające za odpowiedzialnością teologiczną męki Chrystusa dla wyzwolenia rodzaju ludzkiego, por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* III q. 46 a. 1.

Ciała z Jego Głową – Jezusem Chrystusem. Kościół jawi się więc jako żywe środowisko, w którym wierzący jest wprowadzany do udziału w zmartwychwstaniu Jezusa. Fakt ten zostaje potwierdzony bardzo wyraźnie w teologii chrztu, którą św. Paweł w najwyższym stopniu wyraził w szóstym rozdziale Listu do Rzymian. Chrześcijanin zostaje w nim ukazany jako ten, który współ-umiera i współ-zmartwychwstaje z Chrystusem, aby odtąd prowadzić życie zmierzające do ostatecznego udziału w Jego zmartwychwstaniu²⁸.

Wraz z misterium paschalnym Jezusa Pismo Święte osiągnęło wypełnienie, ponieważ doszło do udzielenia odpowiedzi na ostateczne pytania człowieka, którymi są pytania o śmierć i grzech²⁹. Śmierć Jezusa jest „śmiercią śmierci” – śmiercią, która nastąpiła zgodnie z zapowiedzią zawartą w słowie Bożym, a więc w ścisłej relacji z życiem, z którego to słowo wypływa i do którego prowadzi, pozbawiając śmierć mocy zniszczenia ciała człowieka i doprowadzenia go do rozkładu w ziemi. W zmartwychwstaniu Jezusa jest zawarte o wiele więcej niż w biologicznym powstaniu do życia jakiegoś bytu, ponieważ jest ono właśnie dialogiczne, to znaczy jest najwyższym świadectwem „bycia dla drugiego”, jak również jest czymś więcej niż zmartwychwstanie indywidualne, ponieważ dokonało się ze względu na wszystkich (por. 1 Kor 15, 12–53)³⁰. Także w zmartwychwstaniu, jak i we wcieleniu, w życiu i śmierci, Bóg w Jezusie okazuje się Absolutem, ale ze swej istoty jest również „relacją samoistną” (*relatio subsistens*), jak definiuje teologia osobę w Bogu.

Tę relacyjność zmartwychwstania Jezusa uwypukla zawarte w niej zwycięstwo nad grzechem, czyli śmiercią duchową człowieka. Św. Paweł stwierdza wyraźnie, że Jezus „został wydany

²⁸ Por. H. Schlier, *Aufsätze zur Biblischen Theologie*, Leipzig 1968, s. 157–166.

²⁹ Por. T. Dola, *Teologia misteriów życia Jezusa*, s. 270–275.

³⁰ Jeśli chodzi o perspektywy otwarte przez zmartwychwstanie Chrystusa w odniesieniu do życia ludzkiego por. W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991.

za nasze grzechy i wskrzeszony z martwych dla naszego usprawiedliwienia” (Rz 4, 25). Dzięki zwycięstwu zmartwychwstania, które przez łaskę jest udzielane człowiekowi, dokonuje się pełne wprowadzenie człowieka w życie Boże. Z powodu grzechu Adama ludzkość oddaliła się na zawsze od Boga swego Ojca, stając się przedmiotem „gniewu Bożego”. Wraz z gestem najwyższej miłości w stosunku do swojego stworzenia, Bóg zdecydował się ocalić ludzkość, prowadząc ją z powrotem do siebie przez Jezusa Chrystusa, który przyjmuje kondycję grzesznika, pozostając wolnym od grzechu, oraz przez dzieło powrotu, którego On dokonuje, „przechodząc z tego świata do Ojca” (por. J 13, 1) – dzieło ukierunkowane na objęcie wszystkich swoimi skutkami. Ten powrót ludzkości do Boga wraz z Chrystusem nie dokonuje się ani za pośrednictwem deklaracji prawnej, ani za pośrednictwem naprawy typu moralnego (choć nie jest ona wykluczona, jak świadczy Rz 5, 18), ale polega na dziele dokonanym „w ciele podobnym do ciała grzesznego” (Rz 8, 3), przez które Chrystus stał się „duchem ożywiającym” (1 Kor 15, 45). Ze sfery grzechu, do której Chrystus należał, stając się solidarnym z grzeszną ludzkością, przeszedł do sfery boskiej, do której – po swoim zmartwychwstaniu – należy już na zawsze (por. Rz 6, 9). W tym sensie Jego śmierć stała się śmiercią grzechu, raz na zawsze, w której miejsce weszło nowe życie – życie dla Boga, które stało się dostępne dla każdego człowieka³¹. W przyjęciu tego nowego życia człowiek może przeżywać relację z Bogiem i braćmi, której zwieńczeniem i wypełnieniem jest świętość.

W sposobie, w którym Nowy Testament przedstawia zmartwychwstanie, jest obecny jeszcze jeden wątek eklezjologiczny pokazujący podstawowy element, który Kościół przyjął za własny, i na podstawie którego uświadomił sobie, że jest owocem i depozytariuszem zmartwychwstania. Z jednej więc strony wiara człowieka, jako adekwatna odpowiedź na zmartwychwstanie Jezusa, jest

³¹ Por. S. Lyonnet, *La storia della salvezza nella Lettera ai Romani*, Napoli 1967, s. 167–196.

wyznaniem istnienia Boga, dokonanego przez Niego stworzenia, Jego władzy interweniowania w świecie oraz dokonywania zbawienia, które osiąga człowieka w jego ciele, ponieważ zmartwychwstanie jest zwycięskim słowem Boga wypowiedzianym nad człowiekiem. Z drugiej strony, ponieważ percepcja zbawienia została objawiona w zmartwychwstaniu, stało się ono źródłem i punktem odniesienia dla teologicznego rozumienia osoby i posłania Jezusa oraz przepowiadania zmartwychwstania w całym jego realizmie, trzymając się pryncypium nowotestamentowego, głoszonego i potwierdzanego z mocą w liturgii Kościoła: „Pan rzeczywiście zmartwychwstał” (Łk 24, 32).

Głoszenie wydarzenia zmartwychwstania Jezusa jest więc najbardziej specyficznym zadaniem Kościoła pełnionym w stosunku do wszystkich ludzi. W przepowiadaniu zmartwychwstania Jezusa i w propozycji nawiązania relacji chrystologicznej, która prowadzi wierzącego do udziału w Jego zwycięskim zmartwychwstaniu, Kościół zatem nieustannie widzi swoje najważniejsze zdanie i podejmuje je z całą determinacją, na jaką może się zdobyć. Z tej też racji słuszne są krytyczne uwagi pod adresem nauczania kościelnego, gdy zauważa się w nim deficyt obecności tej podstawowej prawdy i zawartego w niej przesłania nadziei.

3. ZMARTWYCHWSTAŁY W CZASIE KOŚCIOŁA

W ciągu swojego ziemskiego życia Jezus, jako prawdziwy człowiek, był poznawalny tak jak każdy człowiek, to znaczy przez to, co możemy określić jako *bios*. Wymownie mówi o tym św. Jan w prologu do swojego Pierwszego Listu: „To wam oznajmiamy [...] co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce” (1 J 1, 1). Zmartwychwstanie dokonało przemiany życia Jezusa z *bios* w *zoe*, czyli nastąpiła przemiana w Jego sposobie istnienia, a tym samym uległ także zmianie sposób, w jaki można Go poznać. Zmartwychwstanie w żadnym przypadku nie uczyniło Jezusa niepoznawalnym. Wierzący mogli i nadal mogą nawiązać z Nim relację w sposób różny od tego, który był związany z Jego stanem określanym przez *bios*.

Wydarzeniem biblijnym, które może być uznane za kluczowe dla postawienia i zrozumienia tego zagadnienia, jest opowiadanie o uczniach idących do Emaus, którym w drodze ukazał się Jezus (por. Łk 24, 13–35)³². Wskazuje ono na sposób istnienia i działania Kościoła w czasie po zmartwychwstaniu Jezusa. Chociaż Jezus stał się niepoznawalny nawet dla tych, którzy byli Jego uczniami i naocznymi świadkami, to jednak został przez nich rozpoznany, gdy odmówił błogosławieństwo i połamał chleb, a więc nawiązał do tego, co czynił wcześniej i czego uczniowie byli świadkami. Sens wydarzenia polega więc na pokazaniu, że począwszy od tej chwili spotkanie z Panem będzie możliwe tylko na poziomie liturgicznym, to znaczy w celebracji Eucharystii, która będzie wyrażać w sposób uchwytny zmysłowo to, czego nie można zobaczyć oczami ani dotknąć rękami³³.

Teologia zmartwychwstania, podobnie jak teologia śmierci, w czasie Kościoła wyraża się za pośrednictwem liturgii i dzięki niej staje się uniwersalnie skuteczna. Eucharystia, obejmując zarówno teologię śmierci, jak i teologię zmartwychwstania, zostaje w tym miejscu uznana za element nośny Kościoła, za pośrednictwem którego następuje zarówno wyjaśnienie jego natury teologicznej, jak i zostaje ukazany decydujący sposób pełnienia przez niego posłania zbawczego w dziejach. Za pośrednictwem liturgii Kościół będzie pełnił wciąż na nowo misję uobecniania Paschy Pana, potwierdzania Nowego Przymierza i odnawiania pielgrzymującego ludu Bożego. Liturgia, uobecniając zbawienie dokonane przez Jezusa Chrystusa w dziejach, staje się tym, ze względu na co został ustanowiony Kościół. Paschalne początki chrześcijańskie przejrzyście uzasadniają konieczność Kościoła i sakramentów. Tu ukazuje się geneza zadania uobecniania w dziejach ludzkich zbawczego dzieła niewidzialnego i wiecznego Boga, pozostające-

³² Por. M. Bednarz, *Spotkanie z Chrystusem zmartwychwstałym w Jego słowie i Eucharystii*, [w:] *Ku liturgii nadziei. Księdzu dr. Bolesławowi Margańskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin*, red. R. Biel, Tarnów 2005, s. 77–99.

³³ Por. C. M. Martini, *Risurrezione*, [w:] *Nuovo dizionario di teologia*, a cura di G. Barbaglio, S. Dianich, Alba 1977, kol. 1316–1318.

go w ścisłej łączności z doświadczeniem historycznym, przeżytym przez wcielonego Syna Bożego. Bez Kościoła i sakramentów to, co jest najbardziej decydujące w Jezusie Chrystusie, to znaczy Jego zmartwychwstanie, pozostałoby niedostępne dla następujących po sobie kolejnych pokoleń, żyjących w następujących po sobie epokach dziejów. W ramach opowiadania o uczniach z Emaus widać ważne ogniwo łańcucha łączącego elementy eklezjologiczne i sakramentalne, w których pierwotny Kościół wyraził swoją samoświadomość bycia formą, w której i przez którą Chrystus pozostał obecny w świecie aż do końca.

4. DEFINITYWNE PANOWANIE CHRYSTUSA W KOŚCIELE

Także we wniebowstąpieniu Jezusa (por. Łk 24, 51; Dz 1, 9), jako elemencie zwieńczającym cykl paschalny, można dostrzec aspekty eklezjologiczne oparte na elementach chrystologiczno-antropologicznych³⁴. W pierwszej prefacji na uroczystość Wniebowstąpienia zostają one syntetycznie ukazane w takim sformułowaniu: „Wstępując do nieba [Jezus – przyp J. K.] nie porzucił nas w ludzkiej niedoli, lecz jako nasza Głowa wyprzedził nas do niebieskiej ojczyzny, aby umocnić naszą nadzieję, że jako członki mistycznego Ciała również tam wejdziemy”.

Wniebowstąpienie Jezusa wskazuje przede wszystkim, że niebo, otwarte dla Chrystusa uwielbionego, otwiera się przez Niego także dla tych, którzy stali się uczestnikami Jego osoby i Jego dzieła zbawczego, stając się Jego Ciałem. Zmartwychwstały jawi się jako Ten, który – z jednej strony – został wywyższony na „prawicę” Ojca, aby uczestniczyć w istnieniu Boga i w Jego mocy, a – z drugiej

³⁴ Egzegetyczne ujęcie zagadnienia w: G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lucas*, München 1971. Jeśli chodzi o dogmatyczne aspekty zagadnienia wykorzystuję w tym punkcie: J. Ratzinger, *Himmelfahrt Christi. II. Systematisch*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 5, Freiburg 1960, kol. 360–362; tenże, *Himmelfahrt Christi*, [w:] *Sacramentum mundi*, t. 2, Freiburg–Basel–Wien 1968, kol. 693–696.

strony – jako Ten, dzięki któremu Bóg jest obecny w świecie i między ludźmi. Ta obecność urzeczywistnia się w nowy sposób, ale nie jest on mniej intensywny niż sposób wcześniejszy. Wskazują na to zarówno obrazy zaczerpnięte ze Starego Testamentu (por. Ps 110[109],1), jak i wypowiedzi zawarte w tekstach Nowego Testamentu (por. Mt 22, 44; Dz 2, 34; Hbr 1, 13). Wraz z wniebowstąpieniem Chrystusa zaczyna się już Jego paruzja, a człowiek przez nadzieję teologalną wchodzi już w sferę istnienia Boga, przez co natura ludzka jest odtąd na zawsze z Bogiem. Człowiek, który staje się jedno z człowiekiem Jezusem Chrystusem, wchodzi do jedności ludzkości z Bogiem.

Dobrze to ilustruje List do Filipian (por. Flp 2, 5–11) oraz interpretacje teologiczne, które zostały mu nadane. Takie ujęcie stanowi jeden z zasadniczych wątków chrystologii i duchowości św. Augustyna³⁵. Dzięki posłuszeństwu drugiego Adama, ludzkość zostaje na nowo wprowadzona do komunii Bożej, którą utraciła z powodu grzechu pierwszych ludzi. Nawiązując komunię z uniżeniem drugiego Adama, który jest „odblaskiem chwały Boga i odbiciem Jego istoty” (por. Hbr 1, 3), każdy człowiek może zostać wywyższony do Boga. Może doznać przebóstwienia, jak chętnie stwierdza tradycja Kościołów wschodnich³⁶. Droga prowadząca do wywyższenia-przebóstwienia tak Chrystusa, jak chrześcijan, odrzucając pychę (*hybris*), która jest wspólnaturalna człowiekowi po grzechu pierworodnym, wiedzie przez uczestniczenie w „hańbie” krzyża Chrystusa (por. Hbr 12, 2), który staje się w ten sposób znakiem wskazującym na wywyższenie Pana w tym świecie (por. 2 Kor 12, 9–11). Chociaż jest to znak zdecydowanie paradoksalny, to jednak jest to znak rzeczywisty, który szeroko uzasadnia logika zbawczego działania Boga na rzecz

³⁵ Por. A. Verwilghen, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L'hymne aux Philippiens*, Paris 1985.

³⁶ Por. G. I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka. Nauka św. Grzegorza Palamas w świetle tradycji prawosławnej*, tłum. I. Czackowska, Lublin 1997; A. Eckmann, *Przebóstwienie człowieka w pismach chrześcijańskich*, Lublin 2003.

człowieka. Jest to znak, który odnosi się zarówno do poszczególnego chrześcijanina, jak i do Kościoła w jego całości. W konstytucji *Lumen gentium*, za św. Augustynem, II Sobór Watykański stwierdza: „Kościół «wśród prześladowań świata i pociech Bożych podąża naprzód w pielgrzymce», głosząc krzyż i śmierć Pana, aż przyjdzie” (nr 8).

Wniebowstąpienie Chrystusa posiada niezastąpione znaczenie dla rozumienia konstytucji pierwotnego Kościoła, dla określenia jego przyszłości i osiągnięcia specyficznej samoświadomości odnośnie do jego natury i pełnionego posłania, wyrażanej zwłaszcza w dziedzinie kultu³⁷. Wskazują na to wyrażnie Dzieje Apostolskie. Już w pierwszych wersetach tej księgi (Dz 1, 1–14) zostaje wyrażnie poświadczony proces stopniowego zastępowania napięcia eschatologicznego – mocno odczuwanego w pierwotnym Kościele – przez chrystologię, która intensyfikuje się i zajmuje coraz bardziej dominujące miejsce w nauczaniu kościelnym³⁸. Tekst ten widzi w zmartwychwstaniu zarówno początek paruzji, jak również ostatecznej obecności Pana w Jego Kościele, na co wskazuje czas czterdziestu dni między zmartwychwstaniem i ostatecznym potwierdzeniem się Jego pełnego panowania, nawet jeśli wciąż chodzi o obecność mającą charakter ukryty („obłok” z Dz 1, 9). Z rzeczywistości wniebowstąpienia Chrystusa i pewnego pomniejszenia znaczenia eschatologii rozwinęła się właściwie teologia Kościoła jako teologia obecności Chrystusa pośród Jego uczniów w dziejach³⁹. Dla św. Łukasza czas Kościoła posiada podwójny aspekt: z jednej strony jest on dogłębnie naznaczony darem Ducha Świętego, dzięki któremu

³⁷ Por. J. Corbon, *Liturgia źródło wody życia*, tłum. A. Foltńska, Poznań 2005, s. 55–65.

³⁸ Por. G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, t. 1, Freiburg–Basel–Wien 2002, s. 181–211; R. Penna, *Profili di Gesù*, Bologna 2011, s. 85–124.

³⁹ Należy zauważyć, że odsunięcie końca czasów nie jest zjawiskiem negatywnym – nie osłabiło ono wiary i życia Kościoła, ponieważ otwarło drogę do ewangelizacji, która stała się sposobem wyrażenia wiary chrześcijan i efektywnego kształtowania życia Kościoła w perspektywie jedności z Chrystusem.

już teraz Pan jest obecny w dziejach, a z drugiej strony wyraża się on najbardziej bezpośrednio w misji dawania świadectwa, przez które chrześcijanin odpowiada na doświadczenie Ducha Świętego i podejmuje w świecie, w którym żyje, służbę na rzecz królestwa Chrystusa.

Także według Ewangelii Janowej (J 15, 26) wywyższenie Pana ciągle wchodzi w dzieje za pośrednictwem świadectwa wierzących, którzy głoszą Jego orędzie, potwierdzając je miłością wzajemną i dawanym przykładem⁴⁰. Wielość stanowisk nowotestamentowych poświadcza, że wniebowstąpienie Jezusa, chociaż jest elementem historycznym, jednak przekracza to, co może zostać zweryfikowane historycznie⁴¹. Według świadectwa biblijnego pozostaje ono w ścisłej relacji z misją, którą Kościół ma konkretnie spełniać względem ludzi wszystkich czasów. Jak słusznie stwierdza J. Ratzinger: „Misja jest pośrednią formą doczesną wyrażenia powszechnego królowania Jezusa Chrystusa, który urzeczywistnia swoje panowanie w pokornej formie słowa”⁴².

Wniebowstąpienie rzuca również światło na koncepcję nieba jako rzeczywistości opartej na Jezusie Chrystusie⁴³. Nie zawiera ona niczego mitycznego; przeciwnie, w świetle interpretacji sugerowanej przez Nowy Testament polega ono na wejściu w nowy wymiar istnienia, w którym Bóg i człowiek znajdują się razem po tym, jak ta ostateczna „przestrzeń” została otwarta przez zmartwychwstanie/wywyższenie Jezusa, i dlatego od-tąd jest „prawdziwym i właściwym «miejszem» ontologicznej

⁴⁰ Por. X. Léon-Dufour, *Agire secondo il Vangelo*, Bologna 2003, s. 115–116.

⁴¹ Por. J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1997, s. 390–391; J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011, s. 295–310.

⁴² J. Ratzinger, *Himmelfahrt Christi*, [w:] *Sacramentum mundi*, kol. 694.

⁴³ O potrzebie bardziej chrystologicznego ujmowania kwestii eschatologicznych por. H. Szmulewicz, *Chrystocentryzm eschatologii. Analiza polskich publikacji teologicznych po ukazaniu się „Katechizmu Kościoła Katolickiego” (1992–2002) w kontekście postulatów eschatologii chrystocentrycznej* A. Nossola, Tarnów 2003.

wiecznej możliwości życia człowieka. W ten sposób chrześcijanin wie już odtąd, że jego prawdziwe życie jest ukryte w «niebie» (Kol 3, 3), gdyż, przez wiarę w Chrystusa, wszedł w wymiar Boga i z nią już odtąd w swoją przyszłość⁴⁴. Niebo wskazuje więc na formę eschatologicznie zrealizowaną jedności prawdziwych wierzących, która na ziemi została dana w znaku Kościoła jako Ciała Chrystusa.

5. ESCHATOLOGICZNA FORMA KOŚCIOŁA

Dla całościowego przedstawienia postawionego wcześniej zagadnienia, zachodzi jeszcze potrzeba pewnego sprecyzowania, co rozumiemy przez niebo, przede wszystkim odnosząc się do właściwie nielicznych danych biblijnych, które je opisują, ze szczególnym odniesieniem ich do zmartwychwstania Jezusa⁴⁵. Jest to nadzwyczaj trudne w odniesieniu do Kościoła, gdyż dane biblijne są bardzo ubogie, jeśli patrzymy na wymiar eschatologiczny jego natury i jego wypełnienia, chociaż nie ulega wątpliwości, że jego posłanie ma przede wszystkim charakter eschatologiczny. Eklezjologia biblijna koncentruje się na wymiarze historycznym natury i posłania Kościoła, chociaż czyni to w wyraźnym odniesieniu do jego funkcji eschatologicznej. W każdym jednak razie obydwa wymiary pozostają ze sobą ściśle połączone, rzucając na siebie wzajemne światło, a tym samym podkreślają stałą potrzebę przekraczania wizji Kościoła, która byłaby czysto immanentna i funkcjonalna. Szczegółne możliwości otwiera w tym względzie odniesienie do Eucharystii w Kościele, której znaczenie eschatologiczne domaga się wyraźniejszego wydobywania, mając na względzie także bardziej eschatologiczne ujęcie eklezjologii⁴⁶.

⁴⁴ J. Ratzinger, *Himmelfahrt Christi*, kol. 695.

⁴⁵ Por. A. Jankowski, *Eschatologia Nowego Testamentu*, Kraków 2007, s. 137–145.

⁴⁶ Aspekt eschatologicznego posłania Kościoła w odniesieniu do celebracji eucharystycznej pokazał wszechstronnie Ioannis Zizioulas w opracowaniu *Eucharistia e regno di Dio*, Magnano 1996.

Aby móc określić zasadnicze elementy eschatologii nieba mające związek z Kościołem spójrzmy teraz na zasadnicze elementy eschatologii biblijnej, gdyż na ich tle będzie można w większym stopniu odpowiedzieć na postawioną tutaj kwestię⁴⁷.

Niebo jest przede wszystkim rzeczywistością chrystologiczną, a nie jakimś miejscem ahistorycznym, do którego w pewnej chwili dochodzi człowiek. Polega ono głównie na uszczęśliwiającej wspólnocie w prawdzie i miłości – opartej na Jezusie Chrystusie – Boga i człowieka, a więc jest przebywaniem razem z Chrystusem wywyższonym – przebywaniem, które wyraża się w byciu z Nim na zawsze jednym Ciałem. Niebo jest więc rzeczywistością osobową, która została zapoczątkowana przez misterium paschalne Chrystusa. Wynika z tego, że niebo posiada także wymiar teocentryczny. Jeśli niebo oznacza stanie się jedno z Chrystusem, a On, jako Wywyższony, jest tym, który wiecznie oddaje się Ojcu, to przebywanie w niebie wyraża się w adoracji Boga w nowej świątyni, którą jest Chrystus chwalebny, dzięki któremu cały człowiek i w sposób trwały zostaje przeniknięty uszczęśliwiającą chwałą Boga, które nie zna ani końca, ani pomniejszenia.

Niebo ma zatem również charakter eklezjologiczny. Jeśli polega na byciu w Chrystusie chwalebnym na wiečność, w sposób konieczny obejmuje ono bycie razem z tymi wszystkimi, którzy razem tworzą Ciało Chrystusa, drugiego Adama. Wyraźnie wskazują na to apokaliptyczne obrazy świątyni niebieskiej i nowego Jeruzalem⁴⁸. Jednostronny akcent kładziony niekiedy na elementy teologiczne nieba prowadził w niektórych przypadkach do pomniejszania świadomości, że podmiotem wizji uszczęśliwiającej nie jest jednostka jako taka, ale członek „całego Chrystusa” (*Christus*

⁴⁷ W szerszym stopniu wykorzystuję w tym miejscu następujące opracowania: P. Grelot, *Świat, który ma przyjść*, tłum. L. Rutowska, Warszawa 1979; J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, [w:] tegoż, *Opera omnia*, t. 10, s. 27–257; G. Martelet, *Odnalezione życie wieczne*, tłum. M. M. Krzeptowska, Kraków 2000.

⁴⁸ Por. A. Jankowski, *Jam jest Alfa i Omega (Ap 22, 13). Dopowiedzeń chrystologii biblijnej wydanie drugie, rozszerzone*, Kraków 2000, s. 262–269.

totus). Niebo ze swej istoty jest komunią świętych, wieczną ucztą Boga z ludzkością zgromadzoną w Chrystusie. W tej uczcie wypełnia się sens historycznej celebracji Eucharystii oraz urzeczywistnia się ostateczne uczestniczenie jednostki w życiu Bożym⁴⁹.

Konsekwencje antropologiczne takiej koncepcji nieba podkreślają, że wejście każdego poszczególnego człowieka do Ciała Chrystusa nie oznacza utraty własnego „ja”, ponieważ szczęśliwość niebieska oznacza wieczne przebywanie „ja” człowieka z „Ty” Boga, a bycie jednym Boga i człowieka w miłości osobowej i oblubieńczej nie eliminuje osoby, ale ją ostatecznie potwierdza i zachowuje. Jest to gwarantowane przez różnorodność indywidualną szczęśliwości odpowiednio do osobistych dziejów odpowiedzi wiary, nadziei i miłości każdego ze zbawionych.

Z nowej relacji między Bogiem i człowiekiem w Ciele Chrystusa wynika także nowy wymiar kosmiczny, różniący się od wymiaru aktualnego. Niebo nie może być pojmowane jako coś znajdujące się „ponad” w sensie przestrzennym, ale w sensie istotowym. Tylko w tym znaczeniu można mówić o „nowym niebie i nowej ziemi” (por. Iz 65, 17; 66, 22; 2 P 3, 13; Ap 21, 1), rozumiejąc przez to stwierdzenie, że całe stworzenie zostanie w jakiś sposób objęte przemianą eschatologiczną i uczestniczeniem w wiecznej szczęśliwości⁵⁰.

Jeśli więc chodzi o eschatologię w sensie ścisłym, która wynika z tych elementów, to trzeba stwierdzić, że chociaż dusza człowieka zbawionego uczestniczy w wizji uszczęśliwiającej już po śmierci, to nie oznacza to, że paruzja już nastąpiła. Niedopełnienie nieba przed paruzją było rozumiane przez teologię patrystyczną w sensie chrystologicznym. Niebo zostanie dopełnione

⁴⁹ Por. J. Gaillard, „*Socialis est uita sanctorum*” (*Saint Augustin, La Cité de Dieu, XIX, 5*), [w:] *Du héros païen au saint chrétien: actes du colloque organisé par le Centre d'Analyse des Rhétoriques Religieuses de l'Antiquité (C.A.R.R.A.), Strasbourg 1–2 décembre 1995*, red. G. Freyburger, L. Pernot, Paris 1997, s. 159–163.

⁵⁰ Szersze perspektywy tego zagadnienia w: M. Łanoszka, *Idea odnowienia kosmosu w eschatologicznej doktrynie tradycji synoptycznej i Janowej*, Tarnów 2009.

dopiero wtedy, gdy wszyscy członkowie Ciała Chrystusa zostaną zgromadzeni w jedno w czasie chwalebnego powrotu Chrystusa. Paruzja, która dokona pełnego i ostatecznego uobecnienia Chrystusa, teraz będąc tylko zapoczątkowana, obejmie wszystkich tych, za których umarł i dla których zmartwychwstał Chrystus, a wraz z nimi cały kosmos. Można więc powiedzieć, że niebo obejmuje dwa etapy historyczne: zmartwychwstanie i wywyższenie Chrystusa, które stanowi fundament nowego bycia jedno Boga z człowiekiem, które jest już niebem, oraz wypełnienie Ciała Pana w pełni (*pleroma*) „całego Chrystusa” (*Christus totus*), które dokona się w wymiarze kosmicznym w czasie paruzji⁵¹. Oznacza to, że zbawienie poszczególnego człowieka osiągnie swoją pełnię, także w wymiarze cielesnym, dopiero wtedy, gdy zostanie doprowadzone do końca zbawienie wszystkich wybranych, którzy nie znajdują się po prostu obok niego w niebie, ale tworzą jedno Ciało z Chrystusem chwalebnym. Przekonanie biblijne wskazujące, że ludzkość jest „jednym człowiekiem”, ma znaczenie nie tylko dla pojedynczego człowieka, ale wprost dotyczy także jednego ciała rodzaju ludzkiego, który już tu i teraz musi dążyć do wypełnienia się jako całość.

W świetle danych biblijnych niebo pokazuje, że życie ludzkie nosi w sobie możliwość zbliżenia się do wszystkich ludzi, nawiązując wspólnotę z miłością Bożą, a więc człowieczeństwo zostaje uzdolnione do znalezienia jakby swojego „miejsca geometrycznego” w życiu samego Boga, które może być przyjęte jako dar – to znaczy jako łaska. Niebo – jako dar i łaska – jest więc także wymiarem życia nowego ludu Bożego, w którym zbawieni osiągną cel swego pielgrzymowania, oczywiście nie w sensie jakiegokolwiek przestrzeni, ale jako rzeczywistość chrystologiczna. Ten wymiar zostaje ukonstytuowany w tej chwili, w której Bóg i człowiek spotkają się w Chrystusie po tym, jak przekroczył On wymiar biologiczny swojej ziemskiej egzystencji i wszedł do nowego życia.

⁵¹ Por. I. de la Potterie, *Le Christ, plérôme de l'Église (Ep 1, 22–23)*, „Biblica” 58 (1977), s. 500–524.

Można za J. Ratzingerem ująć to następująco: „Niebo jest zatem ową przyszłością człowieka i ludzkości, której ona sama dać sobie nie może. Póki ludzkość tylko sama na siebie liczy, przyszłość pozostaje zamknięta i dopiero po raz pierwszy została zasadniczo otwarta w Człowieku, którego miejscem egzystencji był Bóg i przez którego Bóg wszedł w ludzką naturę”⁵².

W tym miejscu można więc powiedzieć, że niebo jest ostatecznym i doskonałym Ciałem Chrystusa – „całego Chrystusa”, którego ziemską antycypacją jest zgromadzenie ludu wierzących, czyli Kościół. Nasuwa się tutaj ważna uwaga o charakterze eklezjologicznym. Ponieważ niebo polega ostatecznie na komunii Boga z ludźmi, dlatego teologia Ciała Chrystusa zdaje się być szczególnie odpowiednia do wyrażenia rzeczywistości Kościoła jako etapu eschatologicznego urzeczywistniania się zarówno człowieka, jak i kosmosu, chociaż biblijne pojęcie *pleroma* zdaje się sięgać jeszcze dalej. Doktryna Ciała Chrystusa tworzy wraz z chrystologią to, czego szuka antropologia, a mianowicie pozwala widzieć człowieka jako istniejącego w sobie, a zarazem poza sobą, czyli umożliwia każdemu istnienie równocześnie w innych.

Ciało Chrystusa oznacza, że wszyscy ludzie tworzą jeden organizm, a więc i przeznaczenie całości jest przeznaczeniem osobistym każdego poszczególnego człowieka. Spojrzenie na przyszłość Kościoła w wymiarze dopełnionego Ciała Chrystusa i królestwa Bożego pokazuje, że Kościół historyczny, jeśli chce być spójny ze swymi początkami i swoim przeznaczeniem, koniecznie musi wciąż na nowo podejmować misję świadczenia o Bogu oraz weryfikować ją w ciągle zmieniających się uwarunkowaniach historycznych. A chociaż to świadectwo ma charakter immanentny i historyczny, wykracza poza immanencję i dzieje, realizując się w ramach struktury, która ma znamiona sakramentalne, czyli uobecnia Boga w świecie, antycypując realnie to, co dopiero kiedyś nastąpi w pełni. Mimo że Kościół ziemski i Kościół chwalebny różnią się między sobą, to jednak

⁵² J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 308.

zachodzi między obydwoma zasadnicza ciągłość. Tę ciągłość determinuje Jezus Chrystus, który żył w dziejach i który prawdziwie zmartwychwstał, a w swoim wywyższeniu został ukonstytuowany Głową jedyne go Ciała eklezjalnego⁵³.

6. PERSPEKTYWY

Wychodząc z perspektywy nowotestamentowej dotyczącej przyszłości Kościoła ujmowanej w relacji do zmartwychwstania Jezusa, otrzymujemy możliwość spójnego wyjaśnienia tak zwanej bliskiej eschatologii, która od pewnego czasu zajmuje teologię, analizującą przepowiadanie Jezusa na temat królestwa Bożego. Zwróciliśmy uwagę na to zagadnienie w rozdziale poświęconym relacjom królestwa Bożego i Kościoła. Jest to kwestia, która dotyczy również przepowiadania i postawy pierwotnego Kościoła, zanim został on niejako zmuszony do udzielenia odpowiedzi na pytanie, dlaczego i jak ma usytuować się w biegu dziejów. Jeśli więc zmartwychwstanie i wniebowstąpienie Jezusa sprawiają definitywne połączenie natury człowieka z naturą Boga, które umożliwia człowiekowi wieczne trwanie, i jeśli te wydarzenia mają być rozumiane jako zwycięstwo miłości nad grzechem i śmiercią, a więc jako decydująca przemiana człowieka i kosmosu, otwierająca dostęp do nowego sposobu istnienia, to jest jasne, że w Jezusie Chrystusie zostały już realnie zapoczątkowane: dopełnienie świata, *eschaton* i królestwo Boże. Jeśli więc w Nim – i tylko w Nim – grzech i śmierć zostały rzeczywiście zwyciężone, to nastąpiło także za inaugurowanie nowej ludzkości, chociaż oczekuje ona jeszcze na swoje pełne urzeczywistnienie. Osobista nadzieja na życie wieczne ściśle łączy się z powszechną nadzieją ludzkości, ponieważ za nią Wcielone Słowo oddało swoje życie. Chrystus zmartwychwstały i wywyższony jest więc rzeczywiście końcem dziejów, nie

⁵³ Por. J. Królikowski, *Kosmiczne królowanie Chrystusa*, [w:] *Pan tam jest. Jego Magnificencji Ks. Prof. dr hab. Ryszardowi Rumiankowi Rektorowi Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie in memoriam*, red. Z. Godlewski, Warszawa 2011, s. 493–502.

dlatego że po nim dziejów już nie ma, ale że On jest ich „kluczem, centrum i celem”, jak stwierdza II Sobór Watykański w konstytucji *Gaudium et spes* (nr 10).

Kwestia przyszłości Kościoła i ludzkości nie znajduje rozwiązania na drodze spekulacji nad chwilą jej zakończenia, ale na drodze dążenia do coraz głębszego rozumienia osoby i posłania Jezusa Chrystusa, które urzeczywistniają się w dziejach. To On jest właściwą i osobową teologią dziejów, która budzi dzisiaj coraz większe zainteresowanie, okazując się bardzo inspirująca dla całej teologii i dla coraz bardziej adekwatnego rozumienia życia chrześcijańskiego, które ma charakter historyczny. Chrystus w ramach tej teologii ukazuje się wyraźnie jako „norma” dziejów⁵⁴.

Zapowiedziane drugie przyjście Chrystusa (por. Dz 1, 11) będzie więc punktem omega dziejów⁵⁵. Wiara w chwalebny powrót Jezusa Chrystusa oraz rekapitulacja w Nim dziejów ludzkości i kosmosu wyrażają przekonanie, że dzieje nie są one pozbawione sensu, czyli że „nie przypadek rządzi w świecie”, jak pisał Zygmunt Krasiński w *Psalmach przyszłości*, ale zmierzają do pełni i zostaną utrwalone na fundamencie chrystologicznym. Ten finał nie jest zakorzeniony ani w stworzeniu, ani nie zatrzymuje się na nim, ale zostanie dokonany w chwale przez najwyższą Myśl, która nowy świat już na zawsze usytuuje obok siebie. Pierre Teilhard de Chardin mówi w tym przypadku o „procesie narastania złożoności”, który urzeczywistnia się dzięki działaniu Ducha Świętego, będącego najwyższym darem Chrystusa uwielbionego⁵⁶. Wyrazi się on w nowej formie zjednoczenia człowieka z Bogiem i z braćmi. W ten sposób Duch obejmie stworzenie i zrealizuje nowy świat, zastępujący ten stary. Paschalna wiara chrystologiczna, obejmująca także kosmos, powinna być widziana jako

⁵⁴ Por. H. U. von Balthasar, *Teologia dziejów*, s. 101–132.

⁵⁵ Por. B. Gherardini, *Credo in Gesù Cristo. Meditazione teologica sul Cristo nella Chiesa*, Roma 2012, s. 223–244.

⁵⁶ Por. H. de Lubac, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1962, s. 215–227.

wiara w nową unifikację rzeczywistości za sprawą Ducha zmartwychwstałego Pana.

Zmartwychwstanie Jezusa pozwala zrozumieć pewne elementy dotyczące natury Kościoła, zarówno jego początku i jego rzeczywistości historycznej, jak i jego chwalebnej przyszłości. W relacji do nieba, Kościół nie tylko jest jego antycypacją i etapem historycznym, który do niego prowadzi, ale jest także jego sakramentem – to znaczy znakiem i narzędziem aktualizującym rzeczywistość profetycznie oznaczaną. Kościół historyczny i Kościół chwalebny są jednym i tym samym Kościołem, choć sytuują się na dwóch poziomach tej samej rzeczywistości i prawdy. Człowiek posiada dostęp do Kościoła historycznego i Kościoła chwalebnego przez uczestniczenie w pierwszym i drugim przyjsciu Jezusa Chrystusa.

W tym miejscu zyskuje pogłębione znaczenie pojęcie sakramentu stosowane w odniesieniu do Kościoła. Z jednej strony, zawiera ono i wyraża rzeczywistość oznaczaną, a z drugiej – wskazuje na niedefinitywny charakter tej rzeczywistości. Kościół pozostaje więc otwarty na przyszłość i domaga się dalszego doskonalenia⁵⁷. Sakrament jest znakiem rzeczywistości oznaczanej, zarówno jako rzeczywistości już zapoczątkowanej, jak i rzeczywistości, która domaga się dopełnienia i jeszcze ma zostać dopełniona. Zakłada to, że członkowie Kościoła historycznego, w takiej mierze, w jakiej należą do Jezusa Chrystusa w wierze, nadziei i miłości, są Kościołem, który On przygotował jako autentyczną antycypację pełni swego królestwa. Oznacza to, że komunია, która urzeczywistni się w chwale – komunია tych wszystkich, którzy idąc drogami znanymi tylko Bogu osiągną cel, którego chrześcijanie mają bezpośrednią i antycypowaną świadomość i do którego osiągnięcia realnie się przyczyniają – będzie czymś różnym od komunii świętych na ziemi. Oczywiście, między jednym i drugim

⁵⁷ Kwestia ta jest szczególnie wyraźnie widoczna, gdy analizujemy świętość jako przymiot Kościoła i sposoby jej urzeczywistniania się w dziejach. Por. M. de Salis, *Concitatini dei santi e familiari di Dio. Studio storico-teologico sulla santità della Chiesa*, Roma 2009.

rodzajem komunii zostanie zachowana niekwestionowana ciągłość, zakorzeniająca się w ciągłości dziejów zbawienia, których sprawcą jest jeden Bóg.

Konieczność Kościoła historycznego dla zbawienia polega więc na tym, że w sferze ziemskiej, ze swego początku i swojej natury, jest on nieprzekraczalnym skarbcem i świadkiem darów zwycięskiej łaski otrzymanych od Jezusa Chrystusa, którymi są przede wszystkim: objawienie i wiara, sakramenty i cnoty udoskonalone przez dary Ducha Świętego. Ta komunია historyczna, która poprzedza to, czym będzie Kościół w swojej pełni eschatologicznej, i dla której Jezus Chrystus przyszedł na świat, umarł i zmartwychwstał, jest dziełem Bożym, do którego na ziemi ma się przystęp za pośrednictwem wiary, nadziei i miłości. Z powodu swego antycypowanego uczestniczenia w królestwie, które przyjdzie, ta część ludzkości będąca już Kościołem, nie jest na ziemi czymś zbędnym ani mogącym zostać przez coś zastąpionym; jest to prawdziwa i ostateczna wspólnota Jezusa Chrystusa, nawet jeśli pozostaje jeszcze „zakryta” obłokiem tajemnicy.

Kościół wyrasta z osoby i posłania Jezusa Chrystusa i jest wcielony w Niego; jest ludem, którego On rzeczywiście chciał jako depozytariusza i świadka swojego orędzia, jak również jako narzędzie komunii całej ludzkości z sobą. Dlatego Kościół, który był chciany przez Jezusa od początku Jego przepowiadania, musi zachowywać utożsamiającą ciągłość ze swoim początkiem, gdyż oddalenie się od niego pozbawiałoby go posiadanej zdolności do antycypowania, reprezentowania i urzeczywistniania Kościoła niebieskiego, ostatecznego ludu Bożego i królestwa Bożego. Ze względu na oczekiwane drugie przyjście Chrystusa Kościół musi być wierny Jego pierwszemu przyjściu. Przecistawianie się Kościoła – od samego początku – pomniejszaniu obecności Bożej w świecie, utrwalonej w nowej intensywności przez zmartwychwstanie Chrystusa, świadczy o tym, że jest on już teraz eschatologicznym Ciałem Pana.

Przez to wszystko, czego Jezus Chrystus dokonał w misterium paschalnym – od ostatniej wieczerzy do swego wniebowstąpie-

nia – ukonstytuował nowy lud Boży należący już do czasów ostatecznych. Ten lud antycypuje przyszłą chwałę ludzkości i kosmosu, jest jej znakiem eschatologicznym trwającym w dziejach oraz jest świadomy swego wiecznego przeznaczenia. Kościół jest znakiem zrealizowanym i narzędziem realizacji misji Słowa Wcielonego między ludźmi – misji doprowadzenia wielu do udziału w chwale niebieskiej.

Heinrich Urlich, „Jeśli ktoś nie odrodzi się z wody”, miedzioryt, ok. 1600 roku.

CZĘŚĆ DRUGA

Kościół ukazany przez wylanie Ducha

[Ecclesia] effuso Spiritu est manifestata (LG 2)

Zarówno wieczne życie Boga, jak i wszystkie dzieła Boże dokonane w dziejach: stworzenie, wybranie i prowadzenie Izraela, ziemskie życie Jezusa wypełnione w misterium paschalnym – urzeczywistniają się w Duchu Świętym, który objawił się w pełni dopiero w dniu Pięćdziesiątnicy. Ten, który jest pierwszy w porządku działaniowym (por. Rdz 1, 2), ukazał się jednak jako ostatni w porządku historiozbawczym. Od samego początku warto zauważyć, że objawienie Ducha Świętego dokonuje się również w ścisłym związku z Kościołem. W systematycznej, mającej charakter trynitarny, prezentacji początku Kościoła i jego przedłużania się w dziejach można chronologicznie wyjść od zgromadzenia ludu przez Boga Ojca, który następnie osiąga swoje wypełnienie dzięki dziełu Syna, stając się nowym ludem, oraz urzeczywistnia historycznie swój definitywny kształt w kolejnych pokoleniach dzięki działaniu Ducha Świętego. II Sobór Watykański bardzo dobrze wyraził i podkreślił tę kwestię, gdy już na samym początku swojego wykładu na temat Kościoła w konstytucji *Lumen gentium* naucza, że Kościół „został ukazany przez wylanie Ducha” (nr 2)¹.

¹ Por. M. Philipon, *Die Heiligste Dreifaltigkeit und die Kirche*, [w:] *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche”*, t. 1, s. 252–275.

Duch Święty działa historycznie w sposób określony przez Jezusa Chrystusa i ukierunkowuje wszystko na realizację zamyśłu Ojca. W tym dziele eklezjalnym działanie Jezusa Chrystusa i działanie Ducha Świętego wypływają z jednego źródła, którym jest Ojciec i Jego zamysł zbawczy, a także nierozdzielnie łączą się ze sobą, przenikają się wewnętrznym ze sobą oraz zawsze zmierzają do jednego celu. Można by mówić o swego rodzaju ich perychorezie dziejowej ukierunkowanej eklezjalnie, która określa ich specyfikę i zarazem stanowi kryterium hermeneutyczne ich odczytywania w eklezjalnych dziejach zbawienia. Kościół wychodzi więc od Jezusa Chrystusa i stale ma w Nim swój absolutny punkt odniesienia, ale zawsze żyje on i pełni swoją misję zbawczą w Duchu Świętym, który ostatecznie wyjaśnia dzieło Ojca jako jego „egzegeta” oraz antycypuje jego wypełnienie, dokonując odniesienia i upodobnienia wszystkiego do Jezusa Chrystusa². Podstawą takiego kształtu działania Bożego w Kościele jest to, że sam Zmartwychwstały stał się Duchem, jak wyraźnie stwierdza św. Paweł (por. 2 Kor 3, 17), w czym zostaje potwierdzone, że – z jednej strony – Duch nie mówi niczego od siebie (por. J 16, 13), a drugiej strony – tylko pozostając w Synu ma się dzięki Duchowi Świętemu przystęp do Ojca (por. Ef 2, 18). Nie ma odrębnej ekonomii Ducha Świętego, jak sugeruje się w ramach niektórych współczesnych poszukiwań teologicznych, zwłaszcza dotyczących interpretacji zjawiska religii w ogólności³.

Podjęcie kwestii eklezjologicznej w relacji do pneumatologii wymaga się nieco szerszego uzasadnienia, przede wszystkim zaś sięgnięcia do pryncypium mówienia o Duchu Świętym, które wyznacza Symbol nicejsko-konstantynopolitański, mający podstawowe i ukierunkowujące znaczenie dla wiary i dla teologii w Kościele⁴.

² Por. H. de Lubac, *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*, s. 168–179.

³ Por. L. F. Ladaria, *Słowo wcielone i Duch Święty w dziele zbawienia*, [w:] Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus”. Tekst i komentarze*, tłum. J. Królikowski, Poznań 2006, s. 62–74.

⁴ Por. R. Staats, *Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel: historische und theologische Grundlagen*, Darmstadt 1996; J. Ratzinger, *Formalne za-*

Jeśli chodzi o teologiczno-duchowy sposób określania właściwości poszczególnych osób Bożych, to ten podstawowy symbol zwraca przede wszystkim uwagę na pozycję Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego w ramach dziejów zbawienia, a więc odnosi się do Ich działania. W najwyższym stopniu i w bardzo wyróżnionym znaczeniu odnosi się to do Ducha, który został szeroko ukazany jako ten, który swoim dynamizmem zbawczym jako „Święty, Pan i Ożywiciel”, obejmuje cały Kościół będący właściwym miejscem Jego działania uświęcającego i ożywiającego. Można zatem powiedzieć, że symbol wiary jest bardziej zainteresowany porządkiem posłań zbawczych Syna i Ducha Świętego niż porządkiem Ich pochodzeń⁵.

Kościół wierzy więc na pierwszym miejscu w udzielającą się łaskawie moc Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela, którą dokonuje On zbawczych dzieł w dziejach Kościoła i świata. Formuła „Credo in Spiritum Sanctum” nie odnosi się więc do Ducha w życiu trynitarnym, chociaż na nie również wskazuje, przede wszystkim na Jego równość z Ojcem i Synem w jednej boskości⁶, ale ma przede wszystkim na względzie Jego misję historiozbawczą. Zamierza ona wskazać na Ducha Świętego w perspektywie daru udzielanego historycznie wspólnocie wierzących w Jezusa Chrystusa. II Sobór Watykański w konstytucji *Lumen gentium* bardzo wyraźnie do tego nawiązał, gdy stwierdził, że Duch Święty „rozdziela różnorodne dary dla dobra Kościoła” (nr 7).

Bardzo sugestywnie ilustruje wskazany tutaj fakt teologiczny stopniowe formowanie się wyznania wiary, które przejrzyście odzwierciedla dojrzewanie doświadczenia eklezjalnego dotyczącego

sady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej, tłum. W. Szymona, Poznań 2009, s. 148–161; J. Królikowski, *Trójca Święta i życie chrześcijańskie. Rozważania trynitarno*, Tarnów 1999, s. 50–76.

⁵ Por. P. Nautin, *Je crois à l'Esprit Saint dans la sainte Église pour la résurrection de la chair. Étude sur l'histoire et la théologie du symbole*, Paris 1947, s. 48; P. Rio, *Soggetto*, [w:] *Dono e compito: la Chiesa nel simbolo della fede*, a cura di Ph. Goyret, Roma 2012, s. 19–75.

⁶ Por. J. Królikowski, *Homotimia*, [w:] *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ed. L. Mateo-Secco, G. Maspero, Leiden–Boston 2010, s. 397–398.

wiary w poszczególne osoby Boże⁷. Symbol wiary wyłonił się zatem z potrójnego pytania trynitarnego stawianego katechumenowi w starożytnym obrzędzie udzielania chrztu, a potem znalazł także bardzo wyraźne odzwierciedlenie w strukturze celebracji Eucharystii⁸. Historiozbawcze odniesienie do Jezusa Chrystusa, na które wskazują najstarsze formuły wyznań wiary, domagało się zarazem takiego samego ujęcia w odniesieniu do Ducha Świętego, przedłużającego dzieje Jezusa w czasie ostatecznym, rozciągającym się od wydarzenia Jego ziemskiego życia do Jego chwalebного powrotu. Symbol wiary w swojej syntezie teologicznej nie wychodzi więc od wewnętrznego życia Boga, ale od sposobu, w jaki ukazuje się On *ad extra*, czyli ze względu na urzeczywistnienie Jego zamysłu zbawczego względem człowieka. Kiedy odnosi się do Ducha Świętego, mówi o Nim przede wszystkim jako o osobowej mocy, za pośrednictwem której Pan wywyższony w chwale uobecnia się w dziejach świata, zapoczątkowując ich nowy etap, zmierzający do ukonstytuowania nowego świata, a tym samym staje się ich nadrzędną zasadą. Można powiedzieć, że Duch Święty nie tyle jest traktowany w symbolu wiary jako trzecia osoba Trójcy Świętej, ale jako transcendentny podmiot urzeczywistniania się kolejnego etapu dziejów, zainaugurowanych przez zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, zmierzającego do ostatecznego objawienia się królestwa Ojca. Wynika z tego, że Duch Święty nie mówi niczego bez Jezusa Chrystusa, ale symbol wiary zarazem podkreśla, że bez Ducha Świętego moc Zmartwychwstałego nie objęłaby wszystkich czasów i wszystkich miejsc, a więc brakowałoby jej tego uniwersalizmu, który postuluje misja Jezusa Chrystusa.

Fakt, że symbole wiary uwypuklają przede wszystkim aspekt historiozbawczy objawienia Bożego, nie oznacza oczywiście, że wykluczają czy lekceważą aspekt ontologiczny tajemnicy Boga, który również jest w nich wyraźnie obecny. Po prostu symbol wiary,

⁷ Por. J. N. D. Kelly, *Early Christian creeds*, London 2006; S. Sabugal, *Io credo. La fede della Chiesa. Il simbolo della fede – storia e interpretazione*, Roma 1990, s. 3–34.

⁸ Por. J. Królikowski, *Trójca Święta i życie chrześcijańskie*, s. 20–32.

stanowiąc „syntezę” danych objawionych⁹, zawiera w sobie równocześnie aspekt historiozbawczy i aspekt ontologiczny, jak wyraźnie można zauważyć już w komentarzach patrystycznych do symbolu, łącznie z pewną równowagą zachodzącą między tymi dwoma aspektami. Z biegiem czasu osiągnięta równowaga uległa zachwianiu na korzyść aspektu ontologicznego, podczas gdy obydwie są tak samo konieczne i dopełniają się wzajemnie, konstytuując jedność bytu i dziejów. Problem odzyskania tej jedności w teologii jawi się dzisiaj jako szczególnie aktualny¹⁰.

Jeśli wyznanie wiary sytuuje się w kontekście koncepcji historiozbawczej, to bardzo dobrze uwidaczniają się także jego konsekwencje eklezjologiczne. Kto zostaje włączony w sferę działania Ducha Świętego, dochodzi do wyznania wiary, w tym także wiary w Kościół (*credo Ecclesiam*). Kościół natomiast w swoim działaniu zmierza do tego, aby człowiek poszukujący Boga zyskał dostęp do Ducha Świętego.

Zarówno historia dogmatów, jak i żywe doświadczenie wiary pokazują, że właściwie po średniowieczu ta więź eklezjologii i pneumatologii, tak żywa i twórcza w okresie patrystycznym, uległa stopniowemu pomniejszaniu, tak że efektem tego zjawiska stało się zarówno pomniejszenie wiary w Ducha Świętego, jak również wiary w Kościół rozpatrywany jako tajemnica wiary. Zasadniczy problem polega na tym, że na dłuższy czas Kościół przestał być ujmowany we właściwej dla siebie perspektywie pneumatologiczno-charyzmatycznej, czyli traktowany jako owoc zmartwychwstania Chrystusa, to znaczy jako tajemnica paschalna ze wszystkimi tego konsekwencjami, a został nader jednostronnie związany z tajemnicą wcielenia, to znaczy z chrystologią historyczną. Znaczenie Kościoła zostało w takim ujęciu w znacznym stopniu zawężone do jego odniesienia ziemskiego, ulegało pomniejszeniu jego odniesienie transcendentne, a w końcu niejednokrotnie był nawet postrzegany tylko jako jedna z sił ziemskich, należących wyłącznie

⁹ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 186.

¹⁰ Por. J. Królikowski, *Credo. Przedmiotowe wymiary aktu wiary*, Tarnów 2002, s. 219–240.

do porządku doczesnego. W konsekwencji została zredukowana nośność obecności i wielorakiego działania Ducha Świętego, o którym mówiono na ogół w ramach doktryny trynitarnej, która jednak nie pozwalała na ukazanie Jego właściwej i czynnej roli w Kościele, w życiu wierzących i w dziejach powszechnych. Przesłał być pierwszorzędnym twórcą Kościoła, będącego budowlą duchową, to znaczy z Niego wyrastającą i w Nim się rozwijającą¹¹.

Po długim okresie jednostronnych ujęć w pneumatologii zachodzi potrzeba podejmowania w dalszym ciągu nowych poszukiwań teologicznych, mających na celu przywrócenie roli historiozbawczej Ducha Świętego, ze szczególnym jej odniesieniem do czasu Kościoła. Postępując w ten sposób, będzie także można ukazać właściwą misję duchową Kościoła, nie ograniczając interwencji i wpływu Ducha Świętego tylko do historycznego wydarzenia Pięćdziesiątnicy, interpretowanego jako dokonane jednorazowo i raz na zawsze objawienie się Kościoła w dziejach. Pięćdziesiątnica, dokonując ożywienia Kościoła oraz nadając skuteczność jego działaniom zbawczym, jest wydarzeniem ciągle aktualnym i aktualizującym się w Kościele. To w nim urzeczywistniają się konkretne działania Ducha Świętego, na które wskazuje się przy omawianiu urzeczywistniania się Kościoła i życia poszczególnych wierzących¹². Zasadne jest zatem stwierdzenie, że po pierwszej Pięćdziesiątnicy, którą ukazuje Nowy Testament, Kościół stał się żywą i nieustanną Pięćdziesiątnicą, a tym samym przez niego Duch Święty staje się życiem świata.

Jeśli dzisiaj wiemy już z pewnością, że jednostronnie metafizyczna koncepcja Ducha Świętego, której efektem jest oddzielenie Go od konkretnego życia Kościoła i poszczególnych wierzących, doprowadziła do pojawiania się zbyt ziemskiej koncepcji Kościoła, to teologia, a zwłaszcza pneumatologia, powinny podjąć pracę nad nadaniem nowej nośności pneumatologicznemu wymiarowi życia chrześcijańskiego, czyli zwrócić uwagę na działanie

¹¹ Por. Y. Congar, *Pneumatologie ou „christomonisme” dans la tradition latine?*, [w:] *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Mélanges théologiques. Hommage à Mgr Gérard Philips*, Gembloux 1970, s. 41–63.

¹² Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 328–331.

Ducha Świętego w Kościele, a przez Kościół – w poszczególnych wierzących. Taką potrzebę w sposób ewidentny wskazał II Sobór Watykański w swoim nauczaniu na temat Ducha Świętego zawartego w prawie wszystkich swoich dokumentach¹³. Taka perspektywa pneumatologiczna staje się szczególnie widoczna i aktualna, gdy spojrzymy na początki Kościoła opisywane teologicznie przez Dzieje Apostolskie, które prawomocnie mogą być nazwane pierwszym wykładem eklezjologii integralnej – z wyraźnie uwypuklonym aspektem pneumatologicznym – chociaż ujętej bardzo wyraźnie w kluczu pragmatycznym, a nie syntetycznym. Mimo tego ograniczenia eklezjologia Dziejów Apostolskich może stać się bardzo użytecznym drogowskazem, pokazującym sposób realizowania pneumatologicznego wymiaru życia chrześcijańskiego. Jeśli natomiast chodzi o samą eklezjologię, to powinna ona odnieść się szczególnie do doktryny mówiącej o Duchu Świętym jako darze i o Jego darach, gdyż w ten sposób może ona złączyć w jedną spójną całość dzieje wielorakich relacji zainaugurowanych przez Boga z ludźmi, a następnie pełniej wskaże funkcję historiozbowczą Jezusa Chrystusa w stosunku do całej ludzkości¹⁴. Duch Święty urzeczywistnia, we właściwych dla Niego perspektywie i zakresie, powszechny zamysł zbawczy Jezusa Chrystusa oraz czyni z Kościoła znak i narzędzie prowadzenia do ostatecznego wypełnienia tego zamysłu.

Takie ujęcie domaga się oczywiście uwzględnienia chrystologii w jej szerokich odniesieniach. Nie może być ona zatem widziana tylko jako nauczanie wskazujące na ogólną więź Boga ze światem, a tym samym jako jednostronna interpretacja Kościoła zapoczątkowanego przez ziemskie życie Jezusa, co nie oznacza pomniejszenia czy też eliminowania analogii zachodzącej między wcieleniem i Kościołem, na którą wskazał II Sobór Watykański w konstytucji *Lumen gentium* (nr 8), o czym była mowa w części chrystologicznej naszej pracy. Chrystus pozostaje obecny wśród ludzi za

¹³ Por. H. U. von Balthasar, *Das Konzil des Heiligen Geistes*, [w:] tegoż, *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln 1967, s. 218–236; R. Moretti, *Lo Spirito Santo e la Chiesa nell'insegnamento del Vaticano II*, Roma 1981.

¹⁴ Por. J. Galot, *L'Esprit Saint, personne de communion*, s. 11–27.

pośrednictwem Ducha Świętego, z całą swoją wolnością, która nie wyklucza wymiaru instytucjonalnego w Kościele i nie pomniejsza jego znaczenia zbawczego, ale staje się kryterium weryfikującym jego autentyczność, sugestywnie nie pozwalając Kościołowi upodabniać się do instytucji świeckich.

Podjmując w pierwszej części niniejszej rozprawy zagadnienie początku Kościoła w Jezusie Chrystusie, widzieliśmy już w niektórych punktach jego ścisłą więź z Duchem Świętym. Kościół narodził się także z Ducha Świętego, żyje i rozwija się w dziejach dzięki Niemu, zgodnie z wolą i formą określoną przez Jezusa Chrystusa, a w ten sposób zmierza do spełnienia u Ojca. Kościół w Duchu Świętym, zachowując swój fundamentalny chrystocentryzm, działa w dziejach o d r o t n i e niż Bóg urzeczywistnił w dziejach swoje objawienie, w których Ojciec posłał Syna, a ten posłał Ducha Świętego. W Kościele wszystko zaczyna się od Ducha Świętego, zostaje objęte pośrednictwem Jezusa Chrystusa, aby zostać ostatecznie skierowane do Boga Ojca. Św. Ireneusz stwierdza wymownie: „Wszystko On sam [Chrystus – przyp. J. K.] wypełnił przez swoje przyjście i stale wypełnia aż dotąd w Kościele, aż do skończenia świata zapowiedzianego przez prawo Nowego Przymierza”¹⁵. To wypełnianie dokonuje się w Duchu Świętym, działającym nierozdzielnie wraz z Ojcem i Synem, od stworzenia, przez wcielenie i całe ziemskie życie Jezusa, aż do Jego zmartwychwstania i wywyższenia Go w chwale. Jeśli Chrystus duchowy jest przyczyną posłania Ducha Świętego na świat i jeśli jest On także Słowem, które – za pośrednictwem Ducha Świętego Ojciec ofiaruje nieustannie wszystkim ludziom, to Duch Święty jest przyczyną zjednoczenia ludzi w Jezusie Chrystusie i uczynienia ich Jego Ciałem, aby mogli dostąpić zbawienia.

Duch Święty oczywiście jeszcze bardziej niż Jezus Chrystus, pozostaje wielką tajemnicą wiary, dlatego należy mówić o Nim z wielkim wyczuciem i ostrożnością, zwracając uwagę przede wszystkim na to, by nie pomieszać go z duchem ludzkim lub nie sprowadzić

¹⁵ Ireneusz, *Adversus haereses* 4, 34, 2 – tłum. polskie Ireneusz z Lyonu, *Bóg w ciele i krwi*, red. H. U. von Balthasar, tłum. W. Myszor, Kraków 2001, s. 95.

do jakiegoś bytu idealnego, który nie ma związku z żywą rzeczywistością¹⁶. Tym, co pozwala ustrzec się możliwego błędu, jest teologiczne mówienie o Duchu Świętym w perspektywie doświadczenia Kościoła, w stosunku do którego jest On Stworzycielem¹⁷. Według bardzo powszechnego nauczania ojców Kościoła, Kościół jest *creatura Spiritus Sancti*. Konkretnie zastosowanie tego pryncypium ma miejsce wtedy, gdy mówimy o Duchu Świętym, wychodząc od doświadczenia duchowego Kościoła, wyrażającego się w przede wszystkim w celebracji sakramentów oraz pogłębianego w świetle Pisma Świętego odczytywanego w perspektywie symbolu wiary. Ten schemat postępowania w pneumatologii pozwala ukazać działaniową specyfikę Ducha Świętego oraz określić właściwie Jego miejsce w życiu opartym na wierze.

Opierając się na tym założeniu, w drugiej części niniejszej rozprawy, szukając rozumienia pierwotnej manifestacji Kościoła za sprawą Ducha Świętego, zwrócimy najpierw uwagę na eklezjologię Dziejów Apostolskich. Ta księga Nowego Testamentu, dostarczając wiedzy na temat początków historycznych Kościoła, zwłaszcza podkreślając jego wymiar apostołski, wyjaśnia bardzo adekwatnie jego liczne aspekty pneumatologiczne. Niestety, jest to księga nowotestamentowa, która wciąż pozostaje niedoceniana z teologicznego, a zwłaszcza eklezjologicznego punktu widzenia. Bardzo często jej rozumienie jest sytuowane bardziej w perspektywie historiograficznej niż teologicznej, co sprawia, że wiele jej treści wciąż w niewielkim stopniu jest brane pod uwagę w studiach eklezjologicznych¹⁸. Następnie przejdziemy do teologii św. Pawła, dla którego również strona

¹⁶ Na temat właściwego podejmowania problematyki pneumatologicznej por. B. Sesboüé, *Lo Spirito senza volto e senza voce. Breve storia della teologia dello Spirito Santo*, Cinisello Balsamo 2010.

¹⁷ W takiej perspektywie ujmuje kwestię pneumatologiczną tradycja wschodnia, która postępuje w duchu wyznaczonym przez św. Bazylego Wielkiego w dziele *O Duchu Świętym*.

¹⁸ W niniejszej pracy zawdzięczamy szczególnie dużo komentarzowi do Dziejów Apostolskich, którego autorem jest C. M. Martini: *Atti degli Apostoli*, Roma 1977, a także zbiorowi studiów nad eklezjologią Dziejów Apostolskich, których autorem jest J. Dupont, *Teologia della Chiesa negli Atti degli Apostoli*, Bologna 1984.

pneumatologiczna posiada kluczowe znaczenie w spojrzeniu na Kościół, pozwalając mu zarówno na pogłębione określenie jego natury, jak i pokazanie specyfiki jego misji zbawczej, łącznie z wieloma szczegółowymi jej aspektami i problemami.

Wydobycie tych elementów pozwoli na ukazanie istnienia od samego początku najbardziej wewnętrznych i organicznych związków pierwotnego Kościoła z Duchem Świętym, dopełniających jego niekwestionowaną i pierwotną więź z Jezusem Chrystusem historycznym i chwalebny. Ukaże się w ten sposób jeszcze bardziej wspomniana perychoreza działania Jezusa Chrystusa i działania Ducha Świętego w zapoczątkowaniu, trwaniu i urzeczywistnianiu Kościoła w dziejach, a tym samym zostanie rzucone dodatkowe światło na samą naturę Kościoła. Eklezjologia ukierunkowana pneumatologicznie ukaże zatem nie tylko nieustanne rodzenie się Kościoła „z wysoka”, ale także wskaże na jego czynnik apostołski i ludzki nadający Kościołowi, oczywiście w Duchu Świętym, znaczenie sakramentalne i dziejowe, a tym samym potwierdzi, że jest on zbawcą pamięcią i obecnością Jezusa Chrystusa w świecie. Jest to zagadnienie tym ważniejsze, że klasyczne ujęcia praktycznie je pomijają, ograniczając się do uznania wydarzenia zesłania Ducha Świętego za jednorazowe potwierdzenie misji Kościoła w świecie, nie wchodząc w konkretny i stopniowo dojrzewający sposób jego manifestacji za sprawą Ducha Świętego, którego posyła mu zgodnie ze swoją obietnicą zmartwychwstały Pan.

ROZDZIAŁ VIII

Duch Święty i Kościół w perspektywie Dziejów Apostolskich

W części poświęconej początkom Kościoła w Jezusie Chrystusie i w Jego dziełach mogliśmy zobaczyć, że w okresie przedpaschalnym, zmierzając do ukonstytuowania Kościoła, Jezus dokonał przede wszystkim wyraźnego oparcia go na sobie samym, a tym samym w decydującej mierze określił jego specyfikę. W tak prowadzonym dziele w czasie całej publicznej działalności Jezusa widać, że chodzi Mu o wyraźne zaznaczenie, iż Kościół stanowi wraz z Nim właściwie jedną tajemnicę, a gwarantem tej jedności jest On sam. Kościół zakorzenia się nierozdzielnie w Jego osobie i w Jego czynach, stając się Jego mistycznym i historycznym przedłużeniem, opierającym się na tajemnicy wcielenia i odkupienia. Mając na względzie ten historyczno-teologiczny aspekt tajemnicy Kościoła, trzeba oczywiście pamiętać, że w działaniach Jezusa jest wyraźnie obecna wola, aby był on kontynuowany aż do końca czasów, i to kontynuowany w wymiarze tej jedności: „A oto Ja jestem z wami aż do skończenia świata” (por. Mt 28, 20).

Ta wola Chrystusa, będąc pośrednio, ale wyraźnie obecna w sposobie Jego działania, w Jego czynach i w ich konsekwencjach, oraz wprost przez Niego wyrażana w wypowiedziach zapowiadających posłanie Ducha Świętego Kościołowi, znalazła swoje urzeczywistnienie i przedłużenie w konkretnej realizacji tych

zapowiedzi w ramach Kościoła apostolskiego. Doświadczenie pierwotnego Kościoła jest więc doświadczeniem wybitnie pneumatologicznym, odgrywającym szczególną rolę w dziejach interpretowania woli Chrystusa dotyczącej natury i misji Kościoła. Posłanie Ducha Świętego objawiło wolę Chrystusa w odniesieniu do całego Kościoła, a w nim do każdego wierzącego, za pośrednictwem objawienia samego Kościoła oraz skonkretyzowania sposobu jego działania i jego obecności w świecie.

Założenie historyczno-teologiczne urzeczywistniania się tych wydarzeń jest bardzo bezpośrednie: ponieważ ziemską egzystencja Jezusa była nierozdzielnie związana z obecnością i misją Ducha Świętego, dlatego też człowiek, który chce być z Chrystusem i w Nim, aby dostąpić wysłużonego przez Niego daru zbawienia, musi otrzymać tego samego Ducha, który „spoczywa” na Synu Bożym, zarówno w Jego wiecznym życiu, jak i w Jego wcieleniu¹. To udzielenie Ducha Świętego jest potwierdzone w wydarzeniu Pięćdziesiątnicy, o której mówią na początku Dziej Apostolskie, jak i każde nowe wydarzenie tego udzielania się, które stanowi kontynuację pierwszego udzielenia Ducha Świętego wierzącym i stanowi jakby jego przedłużenie w rozwijającym się Kościele. Dziej Apostolskie wskazują na to wielokrotnie, ponieważ w swoim zamierzeniu są księgą dokumentującą udzielanie się Ducha Świętego w obydwu aspektach, dlatego też są nazywane „Ewangelią Ducha Świętego”. Duch Święty – wylany na Kościół reprezentowany przez Maryję, Matkę Jezusa, apostołów i grono innych uczniów – sprawia, że dzieło zbawcze Chrystusa zostaje objawione w sposób pełniejszy w dziejach, zwłaszcza w swoim wymiarze eklezjalnym². Dzięki Duchowi Świętemu może być ono kontynuowane w dziejach, a tym samym stawać się dostępne dla kolejnych pokoleń wierzących. Ten sam Kościół, który wie, że został

¹ Por. B. Bobrinskoy, *Communion de Saint-Esprit*, Abbaye de Bellefontaine 1992, s. 51–70.

² Por. W. Żyćński, *Pięćdziesiątnica Maryi i Pięćdziesiątnica Kościoła*, [w:] *Niech zstąpi Duch Twój! Materiały z sesji w dniu 14 października 1998*, Kraków, red. Z. J. Kijas, Kraków 1999, s. 103–114.

ukonstytuowany przez Jezusa Chrystusa i w Nim zakorzeniony, otrzymuje tak samo istotną więź z Duchem Świętym, ze względu na pełne urzeczywistnienie dzieła Jezusa Chrystusa w dziejach. Św. Łukasz, opisując w Dziejach Apostolskich, w jaki sposób to nawiązanie więzi z Duchem Świętym dokonało się na początku, wskazuje Kościołowi bardzo wyraźnie drogę prowadzącą do osiągnięcia równowagi między chrystologią i pneumatologią, a tym samym także drogę osiągnięcia wewnętrznej równowagi duchowej i historycznej, którą będzie miał potem utrzymywać w swojej misji pełnionej w dziejach ludzkich³.

Dzieje Apostolskie św. Łukasza są więc obowiązkowym punktem wyjścia dla zrozumienia początków Kościoła w jego relacji do Ducha Świętego w jego ostatecznej manifestacji w dziejach oraz podjęcia przez niego misji zapoczątkowanej przez Chrystusa. Eklezjologia Dziejów Apostolskich nie ogranicza się do opisu dziejów pierwotnego Kościoła i reperkusji społecznych wywołanych przez dzieło dokonane przez Chrystusa. Dzieje Apostolskie są dojrzewającą eklezjologią, która osiągnęła w krótkim czasie bardzo wysoką spójność i własną specyfikę, a ponieważ jest związana z doświadczeniem samych apostołów, dlatego stanowi kryterium teologiczne w spojrzeniu na sam Kościół, a także wzór dla każdej eklezjologii. Dzieje Apostolskie, najprościej mówiąc, opisują i wyjaśniają naturę Kościoła w jego dynamice misyjnej, dokonując krytycznego przedstawienia jego wędrówki w dziejach, krytycznego w tym znaczeniu, że nastawionego na ukazanie natury Kościoła w jej przejawianiu się historycznym, urzeczywistniającym się przez podejmowane działania. Ta wędrówka została zapoczątkowana przez zesłanie Ducha Świętego, który został wylany na modlącą się wspólnotę w Jerozolimie, a kończy się, po długim okresie rozwoju, w Rzymie – to znaczy w mieście pogańskim, będącym symbolem wszystkich narodów, które znajdowały się poza starym ludem Bożym. Dochodząc do Rzymu, Kościół objął cały świat, a zatem konstytutywna faza misji

³ To zagadnienie jest podjęte w: J. N. Aletti, *Il racconto come teologia. Studio narrativo del terzo Vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli*, Roma 1996.

Kościół mógł zostać uznana za zakończoną. Kościół w ten sposób stał się po prostu powszechny w sensie geograficznym, co stanowi ważny element jego powszechności⁴. Zwrócił na to uwagę *Katechizm rzymski*, gdy powołując się na św. Augustyna, stwierdza: „Ecclesia [...] est populus fidelis per universum orbem diffusus”⁵. Na gruncie tego faktu można by podjąć refleksję nad dyskutowanymi dzisiaj zagadnieniami związku apostoła Piotra z Rzymem oraz znaczenia Rzymu jako stolicy Kościoła powszechnego.

1. KOŚCIÓŁ W DRODZE DO PEŁNEJ SPÓJNOŚCI HISTORYCZNO-EGZYSTENCJALNEJ

Aby ukazać relację zachodzącą między Kościołem i Duchem Świętym, której istnienie i konieczność zostały tutaj wstępnie ukazane, zatrzymamy się na trzech, wyjątkowo kluczowych i znaczących, tekstach eklezjologicznych z Dziejów Apostolskich: 1, 13–26, 2, 1–13 i 2, 42⁶. Chodzić nam będzie tutaj przede wszystkim o wydobywanie zawartego w nich przesłania dotyczącego pierwotnej manifestacji Kościoła związanej z posłaniem Ducha Świętego, a zarazem o określenie jego ukierunkowującego znaczenia dla współczesnej eklezjologii.

⁴ Por. Ph. Goyret, *Cattolica*, [w:] *Dono e compito: la Chiesa*, s. 235–289.

⁵ *Catechismus Romanus seu Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii V Pont. Max. iussu editus*, Città del Vaticano–Pamplona 1989, s. 105.

⁶ W niniejszym opracowaniu korzystamy z licznych komentarzy do Dziejów Apostolskich, chociaż zakres ich wykorzystania jest bardzo różnorodny, ponieważ niekiedy w bardzo niewielkim stopniu uwzględniają poruszaną przez nas problematykę teologiczną. Por. K. Kliesch, *Gli Atti degli Apostoli*, Assisi 1991; R. Pesch, L. De Lorenzi, *Atti degli Apostoli*, Assisi 1992; G. Rossé, *Atti degli Apostoli. Commento esegetico e teologico*, Roma 1998; G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt.; J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles: a new translation with introduction and commentary* New York 1998 (The Anchor Bible 31); J. Zmijewski, *Atti degli Apostoli*, Brescia 2006; L. T. Johnson, *Atti degli Apostoli*, Torino 2007; F. Moraglia, *Atti degli Apostoli, gli inizi della Chiesa*, Siena 2013. Wiele ważnych wątków w: J. Kudasiewicz, *Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne*, Kielce 1998.

1.1. PIERWSZA MANIFESTACJA KOŚCIOŁA

Tekst z Dziejów Apostolskich, który opisuje obecność uczniów w „sali na górze” – w Wieczerniku razem z Maryją i ich trwanie w jedności na modlitwie (Dz 1, 13–26)⁷, wskazuje, że chodzi tutaj w sensie właściwym o *kahal*, to znaczy określone zgromadzenie wierzących, które zostało ukonstytuowane w odpowiedzi na przymierze ofiarowane przez Boga ludziom (por. Wj 19; Ezd 3). Z tej racji ta wspólnota wydaje się stanowić pierwsze zwierciadło nowego ludu Bożego w jego całości. Zostaje to podkreślone przez fakt, że jedenastu, Maryja i bracia tworzyli grupę stu dwudziestu osób (por. Dz 1, 15). Zastosowany w tym przypadku mnożnik liczby dwanaście wskazuje właśnie na Kościół. W tej grupie szybko na pierwszym miejscu ukazuje się postać Piotra, który jako przewodnik i rzecznik całego zgromadzenia potwierdza po raz pierwszy zadanie powierzone mu przez Jezusa, aby utwierdzał swoich braci (por. Łk 22, 23).

Wybór Macieja w miejsce Judasza, który Piotr przygotował i przeprowadził w posłuszeństwie woli Bożej i w szacunku dla znaczenia nadanego od początku przez samego Jezusa przedpaschalnego Dwunastu (w relacji do omówionej wyżej symboliki dwunastu synów Jakuba), jeszcze raz dokonuje wyraźnego podkreślenia znaczenia grupy dwunastu apostołów Nauczyciela pośród Jego uczniów. Znaczenie tego wydarzenia nie sprowadza się tylko do zachowania wierności symbolice, do której nawiązał Jezus, jakkolwiek jest ona ważna. Przede wszystkim jest to jedno z pierwszych doświadczeń bezwarunkowego przyłgnięcia apostołów do Chrystusa i Jego woli po Jego odejściu do Ojca. Przy okazji wyboru dwunastego apostoła ludzie podjęli tylko działanie mające na celu zorganizowanie losowania, w którym sam Pan dokonał

⁷ Por. A. Valentini, *Una comunità orante in attesa dello Spirito*, [w:] *La parola edifica la comunità. Liber amicorum offerto al padre Jacques Dupont in occasione del suo 80° compleanno e e del 60° anniversario di professione monastica*, praca zbiorowa, Magnano 1996, s. 127–157.

ostatecznego wyboru. Uczniowie ograniczyli się do uczestniczenia w dokonanym przez Niego wyborze.

1.2. ZNACZENIE PIĘĆDZIESIĄTNICY

W drugim rozdziale Dziejów Apostolskich św. Łukasz opowiada o wydarzeniu zesłania Ducha Świętego, starając się wyraźnie odczytać zaistniałe fakty w ich nośności eklezjologicznej⁸. Kluczowym problemem jest ujęcie tego wydarzenia w taki sposób, aby została w jego świetle ukazana relacja zachodząca między Duchem Świętym i Kościołem, który rozpoczyna swoją misję w dziejach. Jest to tekst, którego pełniejsze rozumienie jest możliwe przy uwzględnieniu starotestamentowego tła uwidaczniającego się bardzo wyraźnie już przy jego pierwszej lekturze.

1.2.1. WYDARZENIE I JEGO SENS

Gdy czytamy w Dziejach Apostolskich opis zesłania Ducha Świętego na uczniów w „sali na górze”, entuzjazm spowodowany przez Jego wylanie jest wyraźnie zauważalny. Niejednokrotnie tak właśnie dzieje się w potocznych interpretacjach nadawanych temu wyjątkowemu wydarzeniu. Jest to jednak odczytanie dalece niewystarczające, gdyż zawęża zasadniczą nośność teologiczną, a zwłaszcza eklezjologiczną wydarzenia. W opowiadaniu na pierwszym miejscu należy postawić fakt, że przedstawiciele narodów całego świata, którzy znajdowali się w pobliżu tego wydarzenia („Przebywali wtedy w Jerozolimie pobożni Żydzi ze wszystkich narodów pod słońcem”: Dz 6, 5), stali się świadkami tego, że apostołowie, napełnieni Duchem Świętym, przemawiali do nich w taki sposób, że wszyscy zebrani wokół nich bez trudności rozumieli to, co oni mówili. Opowiadanie wyraźnie to podkreśla: „Każdy słyszał, jak przemawiali w jego własnym języku” (Dz 2, 6). Oczywiście, natura tego nadzwyczajnego zjawiska nie jest jasna, ale to nie ona interesuje św. Łukasza – jego interesuje pierwszorzędnie fakt, że

⁸ Por. J. Dupont, *Études sur les Actes des Apôtres*, Paris 1967, s. 481–502.

dzięki wylanemu Duchowi Świętemu znikają bariery między ludźmi, wśród których najbardziej widoczna i dotkliwa jest bariera języka⁹. Do wszystkich więc dociera w sposób zrozumiały przesłanie głoszone przez apostołów.

Święty Łukasz bardzo jednoznacznie rozumie, na czym polega misja zlecona apostołom i wszystkim uczniom. Mają oni dawać świadectwo Panu „aż po krańce ziemi” (Dz 1, 8), a nie zastygać w biernym patrzeniu w niebo, poniekąd bezradnie oczekując Jego powrotu (por. Dz 1, 11). Apostołowie, prowadzeni przez Chrystusa obecnego w Duchu Świętym, zostali posłani, aby zgromadzić wokół Zmartwychwstałego, w sensie ekumenicznym, ludzi z całego świata, należących do różnych języków, kultur i mentalności. Starotestamentowym tłem dla tego wydarzenia jest pomieszanie języków, które nastąpiło przy budowie wieży Babel (por. Rdz 11, 1–10), jako konsekwencja grzechu, przede wszystkim pychy, w wyniku którego ludzie usiłowali sięgnąć do nieba, aby upodobnić się do Boga, a tymczasem zdołali tylko doprowadzić do wrogiego podziału między sobą¹⁰. Już Izrael został w gruncie rzeczy powołany do tego, aby przełamać dramatyczne rozbieżności i rozproszenie, które nastąpiło po tym wydarzeniu. Dzięki różnym doświadczeniom historycznym i religijnym starotestamentowa Pięćdziesiątnica stała się dla żydów świętem Synaju, to znaczy ukonstytuowania się odnowionego ludu wokół Prawa, tego ludu, którego cechą charakterystyczną jest wewnętrzna jedność, jakkolwiek pozostaje ona bardzo krucha i trzeba silnie trudzić się, aby ją utrzymać.

Na podstawie nowego doświadczenia historiozbowczego, którym jest zesłanie Ducha Świętego, św. Łukasz dochodzi do wniosku, że to właśnie wylany Duch jest właściwym autorem zarówno nowego stworzenia, jak i nowego prawa – prawa miłości, na

⁹ Por. C. M. Martini, *Atti degli Apostoli*, a cura di e con Nereo Venturini, Venezia 1965, s. 44.

¹⁰ Por. J. L. Ska, *Il libro sigillato e il libro aperto*, Bologna 2005, s. 255–277; J. Lemański, *Księga Rodzaju rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. 1, Częstochowa 2013, s. 480–502 (Nowy Komentarz Biblijny, ST 1/1).

podstawie którego ma powstać i wzrastać nowy lud, który nie będzie miał już charakteru partykularnego, ale będzie zjednoczeniem wszystkich ludzi w wierze w Jezusa Chrystusa. Zwracając się do przyszłości, oznacza to, że Kościół pozostaje wierny sensowi Pięćdziesiątnicy w takiej mierze, w jakiej dąży do zgromadzenia wszystkich narodów we wspólnocie braterskiej opartej na Jezusie Chrystusie.

Misja, którą Duch Święty rozpoczął urzeczywistniać w dniu Pięćdziesiątnicy, a której kontynuowanie dopełnia się w Kościele, nie jest już zwrócona do samego Izraela, ale ma swoim zasięgiem objąć całą ludzkość. Zakresem działania Ducha, które uwidacznia się już od pierwszych wersetów Księgi Rodzaju (por. Rdz 1, 2), a które potem zostaje uwypuklone i potwierdzone we wcieleniu Słowa, staje się teraz, w dniu nowej Pięćdziesiątnicy, w najwyższym stopniu i nieodwracalnie – cała ludzkość. Duch Święty nie tylko jest Duchem komunii w Bogu, ale od Niego zależy także powszechna komunია ludzi z Bogiem i między sobą. Kościół został włączony w tę powszechną perspektywę misji Ducha Świętego i jest antycypacją – pod względem ilościowym ciągle częściową, ale jakościowo w pełni autentyczną – Jego owoców eschatologicznych. Duch Święty czyni z Kościoła, od pierwszej chwili pełnienia jego misji w dziejach, sakrament – to znaczy zrealizowany znak i narzędzie dalszej realizacji – objęcia komunijną miłością Boga wszystkich ludzi. Pięćdziesiątnica jest więc tym wydarzeniem, które praktycznie zapoczątkowuje Kościół w jego aspekcie działaniowym i misyjnym, w wyniku czego wymiar pneumatologiczny należy odtąd w sposób nieusuwalny do jego podstawowej struktury. Z tego faktu można wyprowadzić zasadniczą konsekwencję, obejmującą dwa aspekty, na które teraz zwrócimy uwagę.

1.2.2. JEDNOŚĆ I WIELOŚĆ W KOŚCIELE

Święty Łukasz w Dziejach Apostolskich wyraźnie uwypukla fakt, że Kościół, w Duchu Świętym, od pierwszego dnia swego ukazania się w dziejach charakteryzuje się powszechnością, której cechami wyróżniającymi, na wzór samej Trójcy Świętej, są zarówno

jedność, jak i wielość¹¹. Ściśle rzecz biorąc, chodzi o komponowanie się wielości słuchaczy wokół już istniejącej jedności, którą tworzy centrum apostołskie. Fakt, że jeden Kościół obejmuje wszystkie języki, czyli wszystkie narody, oznacza, że Kościół powszechny wyprzedza Kościoły patrykularne, czyli jedność jest przed częściami, które bez ścisłej więzi z całością nie są Kościołem¹².

Na podstawie Dziejów Apostolskich należy wykluczyć pojawiający się we współczesnej eklezjologii pogląd, według którego w procesie konstituowania się Kościoła najpierw wyłoniłby się partykularny Kościół jerozolimski, a potem stopniowo wyłaniałyby się inne Kościoły, które następnie złączyłyby się w jeden Kościół powszechny. Według św. Łukasza miało miejsce coś całkowicie przeciwnego – już w Jerozolimie był obecny jeden Kościół mówiący różnymi językami (*Ecclesia universalis*), który zrodził potem Kościoły w różnych miejscach jako aktualizacje jednego i jedyne-go Kościoła. W liście *Communione notio* Kongregacji Nauki Wiary znajdujemy trafne wyjaśnienie tego faktu:

Według Ojców, Kościół-misterium, Kościół jeden i jedyny, ontologicznie wyprzedza stworzenie, i rodzi Kościoły patrykularne jako córki, wyraża się w nich; jest Matką Kościołów partykularnych, a nie ich produktem. Oprócz tego, z czasowego punktu widzenia, Kościół objawia się w dniu Pięćdziesiątnicy we wspólnocie stu dwudziestu zebranych wokół Maryi i dwunastu apostołów, przedstawicieli jedyne-go Kościoła i przyszłych założycieli Kościołów lokalnych, którym została powierzona misja wobec świata: a więc Kościół już mówi wszystkimi językami. Z tego Kościoła, który narodził się

¹¹ Por. Commission Biblique Pontificale, *Unité et diversité dans l'Église*, [w:] *Enchiridion Biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scriptura*, Bologna 1993, s. 1054–1119. Aspekty historyczne tego zagadnienia w: Y. Congar, *Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique*, Paris 1982. Perspektywa prawosławna zagadnienia w: I. Zizioulas, *Uniformità, diversità e unità della Chiesa*, [w:] *La sapienza del cuore. Omaggio a Enzo Bianchi*, praca zbiorowa, Torino 2013, s. 141–157.

¹² Propozycja ujęcia całej eklezjologii w świetle tego pryncypium w: J. M. R. Tillard, *Église d'Églises. L'ecclésiologie de communion*, Paris 1987.

i został objawiony jako powszechny, wzięły początek różne Kościoły lokalne jako poszczególne realizacje jednego i jedynego Kościoła Jezusa Chrystusa¹³.

Należy mieć na względzie, że także dzieje zakładania poszczególnych Kościołów przez św. Pawła odzwierciedlają ten wymowny z eklezjologicznego punktu widzenia fakt. To, co dzieje się w Jerozolimie, oznacza także, że katolickość Kościoła po prostu pozytywnie domaga się wielości języków ludów, które gromadzą się wokół Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego¹⁴. Ze ścisłego łączenia się, a właściwie wzajemnego i wewnętrznego przenikania tych dwóch perspektyw wynika, że być katolikiem oznacza wierzyć z Kościołem wszystkich czasów – z tym Kościołem, którego wiara wcieliła się we wszystkie kultury i wyraziła się we wszystkich językach. W Nowym Testamencie jest od początku poświadczana zarówno istotna jedność Kościoła, rozumiana jako punkt dojścia wielości etnicznej, jak również wielość, tak samo istotna w Kościele, rozumiana jako sposób, za pośrednictwem którego wyraża się, z wielorakim rozkładem akcentów, jego jedność. Wielość środków pozostających do dyspozycji nie może przeszkodzić w dążeniu do jednego celu, ani cel nie może zagłuszyć bogactwa wyrażania się tych środków¹⁵.

W Dziejach Apostolskich św. Łukasz dokonał symboliczno-teologicznego włączenia całego świata do wspólnoty uczniów napełnionych w Jerozolimie Duchem Świętym. Ewangelista, aby osiągnąć ten cel, bardzo subtelnie, ale zarazem w odniesieniu do

¹³ Kongregacja Nauki Wiary, *List Communionis notio* (28 maja 1992 r.), 9, [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2010, s. 475. Por. A. M. Sicari, *Chiesa universale e Chiese particolari*, [w:] *Congregazione per la Dottrina della Fede, Lettera „Communionis notio” su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione. Testo e commenti*, Città del Vaticano, s. 61–66.

¹⁴ To zagadnienie było bardzo drogie ojcom Kościoła – por. np. Augustyn, *Enarrationes in Psalmos* 147, 11: PL 37, 1921; tenże, *In Ioannis Evangelium tractatus* 6, 10: PL 35, 1429–1430.

¹⁵ Por. H. Schlier, *Aufsätze zur biblischen Theologie*, s. 91–106.

bardzo konkretnych doświadczeń historycznych i kulturowych, przedstawia dynamikę historyczną tej początkowej katolickości zawartej w wydarzeniu Pięćdziesiątnicy. Zdaje się, że nieprzypadkowo wybrał w tym celu stary schemat hellenistyczny dwunastu narodów, na które było podzielone państwo Aleksandra Wielkiego, czyniąc z tych narodów adresatów słowa apostołskiego. Ten schemat zostaje jednak także przekroczony przez uwzględnienie trzynastego narodu, którym jest naród rzymski¹⁶.

Wiadomo, że chronologia i geografia zawarte w Dziejach Apostolskich są ściśle powiązane z planem i celem teologicznym świadomie przyjętymi przez autora w jego spojrzeniu na Kościół. Wędrówka Ewangelii od żydów do pogan, a następnie do Rzymu, stolicy świata pogańskiego (*Urbs*), staje się wyraźnym wypełnieniem nakazu Jezusa Chrystusa danego na końcu Jego ziemskiej misji Dwunastu, aby byli Jego świadkami aż po krańce ziemi (por. Dz 1, 8). Także św. Paweł wyszedł z Jerozolimy, aby w końcu dotrzeć do Rzymu będącego stolicą powszechności pogańskiej. Z taką samą jasnością i wyrazistością, z jaką włącza w teraźniejszość chrystologiczno-pneumatologiczną przeszłość narodu żydowskiego i każdego innego narodu, św. Łukasz antycypuje również w wydarzeniu Pięćdziesiątnicy przyszłe dzieje Kościoła rozumianego jako manifestacja Ducha Świętego w dziejach ludzkich. To nie kto inny, ale właśnie Duch Święty pobudza i prowadzi Kościół do tego, by szedł do wszystkich miejsc i by czynił to w każdym czasie: do żydów i do pogan, do Jerozolimy i do Rzymu. Od tego momentu działalność misyjna Kościoła zostaje nierozzerwalnie związana z osobą i działaniem Ducha Świętego¹⁷.

Stolica cesarstwa, która była ostatecznym celem wędrówki misyjnej św. Pawła, zyskała u św. Łukasza początkową nośność teologiczną w odniesieniu do idei Kościoła. Rzym nabiera już w eklezjologii św. Łukasza ważnego znaczenia teologicznego – staje się wyraźnym centrum jedności i powszechności kościelnej – i wchodzi

¹⁶ Por. G. Schneider, *Apostelgeschichte*, s. 252–255.

¹⁷ Szerokie ujęcie tych zagadnień w: J. López-Gay, *Lo Spirito Santo e la missione*, Roma 2001, s. 80–84.

bardzo ściśle do Łukaszej idei katolickości Kościoła. Duch, który zostaje wylany na uczniów i ludzi, którzy do tej pory byli poganami, i który sprawia manifestowanie się Kościoła, oznacza także przekroczenie dominującego w świecie ducha będącego dziedzictwem budowy wieży Babel – ducha pychy i chaosu, do którego pycha nieuchronnie prowadzi. Podczas gdy odpowiedzią historyczną na pomieszanie narodów i języków często był uniformizm, do którego co jakiś czas dążyli rozmaici panujący i uzurpatorzy, to Duch Boży sprawia teraz jedność za pośrednictwem uznania i przyjęcia różnorodności jako jej konstytutywnego wymiaru. W tym splataaniu się jedności i różnorodności wyraża się specyfika działania Ducha Świętego. On jest jednością zarówno w Bogu Trójjedynym, jak również w wieloetnicznej ludzkości, a rezultatem tego faktu jest to, że do Kościoła – z zasady – mogą należeć liczne kultury i liczne narody, przy zachowaniu podstawowej różnicy między wiarą i niewiarą, która pod żadnym pozorem nie może ulec zachwianiu i stanowi podstawowe kryterium akceptacji kultury przez Kościół w ramach jego misji zbawczej¹⁸.

Warto zwrócić uwagę, że już greccy ojcowie Kościoła interpretowali Pięćdziesiątnicę w taki sposób, że widzieli w różnorodności języków nie tylko światowy wymiar Kościoła, ale także wyrażenie jego trwałej i konstytutywnej otwartości wewnętrznej, która uzdalnia go do obejmowania swoim zasięgiem coraz nowych obszarów narodowych i kulturowych. Kościół w sposób niejako pierwotny pozostaje więc otwarty na dialog z wszystkimi kulturami, jak podkreślił papież Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*¹⁹. Perspektywy wyznaczone przez Dzieje Apostolskie mogą więc zostać poszerzone, gdy uwzględniamy zarówno ich aspekt jednoczący,

¹⁸ Na temat tego pryncypium por. J. Hamer, *Il pluralismo culturale e la Chiesa*, „Sapienza” 19 (1966), s. 24–33; Y. Congar, *Christianisme comme foi et comme culture*, [w:] *Evangelizzazione e culture. Atti del Congresso Internazionale Scientifico di Missiologia, Roma, 5–12 ottobre 1975*, praca zbiorowa, t. 1, Roma 1976, s. 83–103.

¹⁹ Por. J. Królikowski, *Dialogo con le culture. Attualità e criteri alla luce della „Fides et ratio”*, „Annales Theologici” 15 (2001), s. 161–203.

jak i pluralistyczny, który ukazuje Pięćdziesiątnica, troszcząc się o ich spójny rozwój i stopniowe dopełnianie się w podejmowanych działaniach. Do Kościoła nie tylko mają wejść wszyscy ludzie, ale każdy ma znaleźć w nim miejsce przystosowane do jego własnej i niepowtarzalnej indywidualności oraz do wielu i bardzo różnorodnych manifestacji Ducha Świętego. Kościół jest ukonstytuowany w taki sposób, że wszyscy ludzie mogą się w nim odnaleźć przy zachowaniu całej ich bogatej różnorodności. By być wiernym swojej misji, Kościół nie może być budowany tylko na jednej podstawie (np. na duchu rzymskim czy duchu germańskim), ale zawsze musi pozostawać wewnątrznie i pozytywnie otwarty, by przyjąć każde ludzkie bogactwo czy każdą kulturę. Już Orygenes stwierdzał, że w Kościele nie ma miejsca na nacjonalizm, ponieważ być chrześcijaninem oznacza właśnie wyjście z niewoli odniesienia narodowego i podjęcie takiego działania, aby cały świat stawał się coraz bardziej jednym ludem²⁰. Papież Benedykt XV następująco wyraził tę samą ideę: „W Kościele Jezusa Chrystusa, który nie jest ani łaciński, ani grecki, ani słowiański, nie ma żadnej różnicy między jego dziećmi”²¹. Powszechna otwartość Kościoła w jedności Ducha Świętego ma go coraz bardziej ubogacać, zarówno w wymiarze niewidzialnym, jak i widzialnym, na chwałę Bożą. W tym znaczeniu można powiedzieć, że reforma liturgiczna ostatniego soboru idzie po linii wyznaczonej przez Pięćdziesiątnicę, ponieważ chciała ubogacić kult kościelny tym wszystkim, co jest ważne w każdym regionie i kulturze świata. Stąd tak bardzo ważna jest inkultura²², łącznie z inkulturacją w dziedzinie liturgii²³.

²⁰ Por. J. Ratzinger, *Jedność narodów. Wizja ojców Kościoła*, [w:] tegoż, *Opera omnia*, t. 1, s. 533–547.

²¹ Benedykt XV, *Motu proprio Dei providentis* (1 maja 1917 r.), „Acta Apostolicae Sedis” 9 (1917), s. 530.

²² Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wiara i inkultura* (1988), [w:] *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, s. 251–272.

²³ Por. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Liturgia Rzymska i inkultura. IV Instrukcja dla poprawnego wprowadzenia soborowej Konstytucji o Liturgii* (art. 37–40), Rzym 1994.

Powszechność zdolna do wiernego podtrzymywania zarówno jedności, jak wielości, interkulturowości i międzynarodowości, jest rzeczywiście odmalowanym przez św. Łukasza katolickim obrazem Kościoła, który właśnie jako taki ma istnieć nieustannie. Kościół nie zna granic i ich się nie boi; pozostaje w zasięgu wszystkich ludzi, wszystkich epok, wszystkich kultur, posiadając wewnętrzną otwartość na ich objęcie. Oczywiście, nie jest to ani łatwe do zrealizowania na poziomie historycznym, ani nie może być traktowane w sposób bezkrytyczny. Kościół, z jednej strony, przyjmuje to wszystko, co dobrego znajduje w ludziach, ale z drugiej strony – wymaga on i umożliwia przekroczenie tego wszystkiego, co wyłącznie indywidualne, częściowe i zamknięte, zdeformowane, a także po prostu zepsute. Akceptacja różnorodności nie oznacza uznania jej za absolut, ale domaga się widzenia jej w kluczu pewnej relatywności, która jest konieczna w spojrzeniu na to, co ludzkie i co pozostaje naznaczone historycznością z jej ograniczeniami i jej przygodnością.

Z podanych zatem racji tylko taki akt wiary, który prowadzi do wiary w Kościele rozumianym jako uniwersalna całość i z całym Kościołem, wyrastającym z całych jego dziejów, do modlitwy z każdym i za wszystkich, jest rzeczywiście wierny Duchowi Świętemu z dnia Pięćdziesiątnicy, a więc jest tym samym także aktem zbawczym. Dzięki Duchowi działającemu w Kościele urzeczywistnia się to uniwersalne rozciągnięcie zbawienia, które Jezus zapowiedział w czasie ostatniej wieczerzy i umożliwił za pośrednictwem swojej śmierci za wszystkich i zmartwychwstania dla usprawiedliwienia wszystkich.

Oprócz tego, co zostało tu powiedziane, w Dziejach Apostolskich należy wskazać perspektywę spotkania między Duchem Świętym i całą ludzkością. Dotyczy to nie tyle początku Kościoła, co raczej jego podstawowego uporządkowania instytucjonalnego. W Dziejach Apostolskich zostaje zapowiedziany Kościół, który żyje w licznych Kościołach lokalnych, które w sposób konieczny noszą na sobie cechy charakterystyczne miejsc, w których one wyrastają, i które właśnie w takiej a nie innej formie są jedynym Kościołem. Nie podejmując kwestii inkulturacji wiary i konkretnej formy istnienia Kościoła, św. Łukasz wskazuje, że już w chwili

swoich narodzin Kościół był jeden i powszechny (katolicki), i że jego przewidywany, konieczny i uprawniony pluralizm powinien być interpretowany jako odzwierciedlenie i wyrażenie tej jedności, a nie jako jednostronne przywiązanie do lokalności, które powoduje podziały²⁴.

2. KONKRETNA EGZYSTENCJA KOŚCIOŁA

Na pewno nie będzie błędem, jeśli za centrum eklezjologii Dziejów Apostolskich uznamy następujące zdanie wypowiedziane na temat pierwszych uczniów: „Trwali oni w nauce apostołów i we wspólnocie [braterskiej – przyp. J. K.], w łamaniu chleba i w modlitwach” (Dz 2, 42)²⁵. Ta wypowiedź ma za sobą dwa wydarzenia, na które została już zwrócona uwaga, a których przesłanie teologiczne określa także jej fundament i sposób rozumienia. Zdanie to wyjaśnia naturę Kościoła oraz wskazuje na kluczowe czynniki egzystencjalne, które pozwalają mu realnie zachować ciągłość historyczną. Biorąc pod uwagę czynniki, przyjęte za punkt odniesienia wykładu teologicznego, św. Łukasz ukazuje początek i naturę Kościoła w relacji do Ducha Świętego. Jego zamierzeniem jest pokazanie pneumatologii jako kontynuacji chrystologii oraz zasady odnowy antropologii. Dzięki takiemu zabiegowi pneumatologia nabiera także znaczenia eklezjologicznego.

2.1. PIERWOTNY KOŚCIÓŁ

Przytoczony tekst z Dziejów Apostolskich przedstawia pierwotny Kościół, odwołując się do czterech aspektów jego życia, którymi są:

- a) słuchanie nauczania apostołów, w którym należy widzieć już otwartość na sukcesję apostolską i funkcję świadków, jaka spoczywa na następcach apostołów;

²⁴ Por. H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, s. 302–318.

²⁵ Por. J. Ratzinger, *Komunia – wspólnota – misja. O powiązaniu między Eucharystią, wspólnotą (społecznością) i misją w Kościele*, [w:] tegoż, *Opera omnia*, t. 8/1, s. 283–295.

- b) trwanie w życiu wspólnotowym (*koinonia*);
- c) łamanie chleba (Eucharystia);
- d) modlitwa.

Dla św. Łukasza słowo i sakrament są dwoma konstytutywnymi filarami w budowlu Kościoła, które decydują o jego urzeczywistnieniu się w dziejach zgodnie z zamysłem Boga i Jezusa Chrystusa. Wskazuje on jednak także wyraźną formę instytucjonalną Kościoła oraz wyznacza w nim kluczową rolę osobistej odpowiedzialności wierzących, której pierwszym przedmiotem jest składane świadectwo. W taki sam sposób łamanie chleba wskazuje na społeczny wymiar Eucharystii, a więc jest ona nie tylko kultem składanym Bogu, ale także jest formą życia: życia braterskiego w komunii z Jezusem Chrystusem, który się wydaje, wzywając do kontynuowania i naśladowania Jego gestu²⁶.

W obrazie pierwotnego Kościoła św. Łukasz widzi jego wzorczą formę, która ma być kontynuowana w każdym czasie. Cztery elementy, które stanowią jego fundament, odpowiadają cechom charakterystycznym, które można było już zauważyć przy opisie Pięćdziesiątnicy. Pierwszą cechą charakterystyczną Kościoła jest jedność, która wynika z nawrócenia do Boga żywego, ona zaś urzeczywistnia się na gruncie modlitwy. Nie ma następnie jedności bez świętości, która stanowi drugą cechę charakterystyczną Kościoła, zakorzeniającą się w łamaniu chleba. Treścią jedności kościelnej jest nauczanie apostołów, a więc katolickość, a jej formą jest właśnie apostołskość, która trwa wyraźnie także po ich śmierci, co potwierdzają Dzieje Apostolskie (por. Dz 20, 18–36)²⁷. Ten tekst poświadcza, że doktryna chrześcijańska ma aspekt osobowy oraz aspekt instytucjonalny. Prezbiterzy, uczestnicząc osobiście w tym aspekcie instytucjonalnym, przyjmują na siebie odpowiedzialność za utrwalenie pierwotnej doktryny.

²⁶ Por. Ph. H. Menoud, *Les Actes des Apôtres et l'Eucharistie*, „Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses” 33 (1953), s. 21–36.

²⁷ Por. J. Dupont, *Le discours de Milet. Testament pastoral de saint Paul: Actes 20, 18–36*, Paris 1962.

Te cztery elementy nadają Kościołowi stałą strukturę, która pozostaje w ścisłej odpowiedniości z jego początkiem i jego naturą. Modlitwa osiąga swój szczyt w Eucharystii, w której Kościół posiada także źródło swojej świętości, a która – wyrażając jego jedność i domagając się jej – stanowi dla św. Łukasza serce życia Kościoła. W komunii kościelnej są w ten sposób obecne, oprócz odniesienia do apostołów, także Eucharystia i wspólnota jako jej owoc. Oznacza to jednak, że również osobiste działanie uczniów Zmartwychwstałego jest elementem początku Kościoła. Możliwość jego trwania jest związana z przedłużaniem się czynników apostołskiego i eucharystycznego, które określiły go na początku i są sposobami wyrażania się jego konstytutywnej komunii. Na tej podstawie można powiedzieć, że Kościół według św. Łukasza jest komunią – komunią osobową i sakramentalną w czasowej jedności urzeczywistnianej przez Ducha Świętego. Jakie jest jednak znaczenie tej komunii i w jakim sensie może ona określać początek i naturę Kościoła?

2.2. KOINONIA WEDŁUG ŚW. ŁUKASZA

Trzeba przyznać, że nie jest łatwo określić, czym jest *koinonia* w omawianym tekście z Dziejów Apostolskich (Dz 2, 42), ponieważ to pojęcie pozostaje w ścisłej łączności z aspektem doktrynalnym i aspektem eucharystycznym oraz dokonuje ich połączenia. Mając na względzie jego głębsze rozumienie, można go zestawić z tekstem z Listu św. Pawła do Galatów, w którym apostoł opowiada o sobie, że została mu podana ręka na znak komunii (gr. *koinonias*) (Ga 2, 9–10)²⁸. Gest ten wskazuje na wydarzenie, które ma równocześnie wymiar osobowy, sakramentalny i instytucjonalny. Ta komunია otwiera Pawła i Barnabę na nowy lud Boży – Kościół – jako lud, który obejmuje żydów i pogan w jedności ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Pana. Paweł potrzebuje podania prawicy przez apostołów, aby także on mógł być apostołem

²⁸ Por. F. Mussner, *Der Galaterbrief*, Freiburg 1988, s. 115–127.

i pełnić posługę, która została im powierzona. Także dla niego „nauczanie apostołów” – to znaczy jedność doktrynalna i instytucjonalna z przedstawicielami kolegium Dwunastu – jest warunkiem komunii. Pozostaje jednak tak samo ważne, że centralną treścią tej komunii jest udział w Ciele Chrystusa, wyrażony i urzeczywistniany przez łamanie chleba, czyli Eucharystię, która wyraża się także w komunii życia, w jedności ochrzczonych (żydów i pogan) oraz w trosce o ubogich.

Jest oczywiste, że zbiórki pieniężne organizowane przez św. Pawła (por. 1 Kor 16, 1; 2 Kor 8–9; Dz 11, 29–30) stanowią odpowiedź na obiektywną potrzebę ubogich, ale z nie mniejszym naciskiem wskazują one także na to, jaką wagę posiada realna jedność Kościoła – jedność widzialna, a nawet jedność prawna, która stanowi nieodzowny wymiar komunii chrześcijan²⁹. Jedyny Duch sprawia jedność wierzących nie z powodów czysto organizacyjnych, ale dzięki Niemu stają się oni wyrażeniem „jedności w Panu”, rozumianej jako dar i jako zadanie. Członkowie tej wspólnoty dzielą to samo życie, są wzajemnie otwarci, troszczą się o innych braci, angażują się w zachowanie jedności w miłości. Jest to we właściwym znaczeniu „komunia życia i miłości”, jak powie II Sobór Watykański³⁰.

Obecność pojęcia *koinonia* w tekście św. Łukasza sugeruje potrzebę spojrzenia także na jego użycie w innych wypowiedziach Nowego Testamentu. Słowo posiada korzenie hebrajskie i helleńskie i pierwotnie było używane w języku świeckim; dopiero później nabrało znaczenia eklezjologicznego, mającego bezpośrednie odniesienie do natury i misji Kościoła³¹.

²⁹ Por. A. Ambrosiano, *La collecta Paolina in una recente interpretazione*, [w:] *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus*, praca zbiorowa, Roma 1961, s. 591–660; F. Gils, *La portée de la collecte chez saint Paul*, „Spiritus” 2 (1970), s. 347–355.

³⁰ II Sobór Watykański, konst. *Lumen gentium*, 9.

³¹ Por. P. Bori, *Koinônia. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Brescia 1972; G. Pnikulam, *Koinônia in the New Testament. A Dynamic Expression of Christian Life*, Rome 1971; J. Heinz, *κοινωνία*,

W Ewangelii św. Łukasza apostołowie Jakub i Jan są nazwani *koi-nonoi* Szymona (Łk 5, 1–11; por. J 21, 1–14). Staną się oni potem filarami Kościoła, ale już na początku Ewangelii widzimy ich w komunii, jeszcze w sensie świeckim, jako towarzyszy pracy. Pojęcie wskazuje więc na ich łączność za pośrednictwem wspólnej własności, wspólnej pracy i pewnych wspólnych wartości. *Kaburah*, które jest hebrajskim słowem, będącym odpowiednikiem greckiego słowa *koinonia*, oznacza właśnie stowarzyszenie, grupę współpracowników³². Faryzeusze używali tego terminu w drugim wieku przed Chrystusem, a rabini jeszcze w drugim wieku po Chrystusie, aby określić za jego pomocą wspólnotę zebraną na wieczerzę, złożoną przynajmniej z dziesięciu osób. Przez użycie pojęć *koinonia-kaburah* świecki zawód Szymona został przemieniony w alegorię przyszłości, wskazując, że wspólnota rybaków będzie wspólnotą Jezusa. To samo później stanie się z chrześcijanami. Kościół starożytny, patrząc w przeszłość, zrozumiał, że ostatecznym fundamentem jedności wspólnoty Jezusa jest jedność sprawiana przez Zmartwychwstałego, który zanurzył się w noc śmierci, który oddał się całkowicie ludziom, stając się dla nich pokarmem na życie wieczne, jak szeroko ukazał Jezus w mowie eucharystycznej w szóstym rozdziale Ewangelii św. Jana³³. W komunii chrześcijańskiej wymiar horyzontalny zależy od wymiaru wertykalnego, a zatem może być rozumiany tylko w takiej samej perspektywie, to znaczy w perspektywie wymiaru wertykalnego.

Jeśli *kaburah* Dwunastu było zapowiedzią Kościoła, to według Dziejów Apostolskich jest on już trwałą *kaburah* Jezusa, której podstawę stanowi Jego Pascha. Jest to wspólnota, na którą zostaje wylana miłość Jezusa wiernego aż do śmierci. Pojęcie wyraża ostatecznie uczestniczenie w Jego życiu, umożliwiające przez Jego śmierć, antycypowaną w czasie ostatniej wieczerzy i przeżytą na

[w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. H. Balz, G. Schneider, Stuttgart–Berlin–Köln 1992, kol. 749–755.

³² Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, Częstochowa 2011, s. 279–289.

³³ Por. A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000, s. 315–320.

krzyżu. W tym miejscu wyraża się specyfika nowotestamentowego użycia tego pojęcia już obecnego w Starym Testamencie, w którym nie istniała jeszcze prawdziwa relacja komunijna między Bogiem i człowiekiem, nawet jeśli celem uczt i ofiar było nawiązanie więzi między Bogiem i ludem. Transcendencja Stwórcy była traktowana skrajnie radykalnie i nie mogła być w żaden sposób podważona, tak że mogło zostać nawiązane przymierze, ale nie *kaburah-koinonia*. Stary Testament w gruncie rzeczy nie zna wspólnoty między Bogiem i człowiekiem – to dopiero Nowy Testament, przekraczając kategorie starotestamentowe, otwiera perspektywę komunii oraz pokazuje sposób jej urzeczywistniania się. Jak Kościół, dzięki Jezusowi Chrystusowi, jest nowym ludem Bożym, tak jest on także wyrazem skoku jakościowego teologii przymierza i teologii komunii. Według Nowego Testamentu, nie tylko według św. Łukasza, Kościół jest komunią urzeczywistniającą się w całym jego istnieniu, w jego początku, w jego wnętrzu oraz w jego konkretnym życiu.

Aby wydobyć specyfikę nowotestamentowego rozumienia pojęcia komunii, warto tutaj wspomnieć, że także Platon (zagadnienie to pojawia się u innych filozofów starożytnych) mówi o wzajemnej komunii między bogami i ludźmi³⁴. Komunii bogów jest źródłem komunii między ludźmi; ta komunii jest ostateczną intencją i najgłębszą treścią kultu i ofiar. Ostatecznym pragnieniem, które odzwierciedla się w tym starożytnym poszukiwaniu jest jednak jedność, a nie komunii z boskością, w tym znaczeniu, że dąży się do utożsamienia z nią, a nie do relacji opartej na osobowej wzajemności. Gdy więc w duchu Nowego Testamentu mówi się, że Kościół jest komunią tych, którzy ją tworzą, wychodząc od tajemnicy śmierci i zmartwychwstania Chrystusa – to znaczy jest komunią w tym, który jest Bogiem i Człowiekiem, a więc w Trójcy Świętej – to nie wynika to z następującej ewolucji w myśleniu, ale jest owocem nowej rzeczywistości, która ma swój początek w samym

³⁴ Por. Platon, *Uczta* 188 b-c. Por. także H. J. Sieben, *[Comunione] in Platone e Aristotele*, [w:] *Comunione e comunità. Koinônia*, a cura di M. Giustetti, Torino 1981, s. 23–25.

Bogu. Bóg objawia swoje życie wewnętrzne i udziela go człowiekowi, ponieważ, będąc w sobie samym relacją, konstytuuje także osobę ludzką w relacji do siebie. We wcieleniu wieczne Słowo urzeczywistnia tę komunie między Bogiem i człowiekiem, wcześniej wydającą się nie do pogodzenia z transcendencją Jedyne Boga³⁵. Idea Platona nabrała całkowicie nowego znaczenia dzięki wcieleniu Słowa rozumianemu jako możliwość i źródło rzeczywistej komunii. Chrześcijańska koncepcja komunii, poświadczona przez św. Łukasza i w ogóle przez Nowy Testament, przekracza zdecydowanie zarówno koncepcję żydowską, jak i filozofię helleńską, oraz stanowi coś rzeczywiście nowego. Wydarzenia, które zachodzą od wcielenia po krzyż, jako dokonane przez samego Boga, sytuują się ponad wszystkimi kulturami ludzkimi – mają charakter ściśle teologiczny, a ich celem jest ofiarowanie człowiekowi nowej kondycji religijnej.

Z tego powodu samo serce Kościoła, czyli Eucharystia, może być opisane i zrozumiane za pomocą pojęcia komunii, które znajdujemy także w jedenastym rozdziale Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian³⁶. W kontekście eucharystycznym zostaje w tym przypadku pokazane, że początek komunii eklezjalnej jest niezmiennie oparty na chrystologii, ponieważ Wcielony-Ukrzyżowany-Zmartwychwstały jest osobową komunią między Bogiem i człowiekiem. Być chrześcijaninem oznacza uczestniczyć do tego stopnia w tajemnicy wcielenia, krzyża i zmartwychwstania Chrystusa, że dochodzi się do uformowania komunii, czyli jednego ciała z Nim w Eucharystii³⁷.

Na podstawie pojęcia komunii Kościół jest więc dla św. Łukasza Ciałem Chrystusa dzięki Duchowi Świętemu. Eklezjologia w trzeciej ewangelii powinna być oczywiście potraktowana szerzej, ale bezdyskusyjnie jest to eklezjologia oparta na pojęciu

³⁵ Por. G. O'Collins, *Incarnazione*, Brescia 2004, s. 138–151.

³⁶ Por. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2009, s. 363–375 (Nowy Komentarz Biblijny, NT 8).

³⁷ Por. I. Biffi, *Eucaristia in San Tommaso „Dottore Eucaristico”*, Teologia, mistica e poesia, Siena 2005, s. 29–40.

komunii. Choć św. Łukasz nie zna określenia Ciało Chrystusa, wydaje się, że pojęcie *koinonia* odniesione do Kościoła posiada dla niego taką samą treść, jaką u św. Pawła posiada określenie Ciało Chrystusa, stanowiące niewątpliwie szczyt eklezjologii nowotestamentowej. Określenie Ciało Chrystusa wyraża konkretnie i w sposób dopracowany teologicznie komunijną naturę Kościoła. Kościół wypływa z komunii – tej komunii, która istnieje w Trójcy Świętej między Ojcem i Synem, a w Jezusie Chrystusie między Bogiem i człowiekiem dzięki Duchowi Świętemu. Określenie Ciało Chrystusa ma znaczenie ogólniejsze, ale ma ono tę ważną zaletę, że dobrze wyraża fundament trynitarny Kościoła oraz jego zakorzenienie w Eucharystii i urzędzie. Oprócz tego pozwala ono skonkretyzować zasadnicze przymioty Kościoła, czyli jego jedność, świętość, katolickość i apostołskość.

To wszystko, co zostało tutaj powiedziane, zostało bardzo dobrze potwierdzone w eklezjologii św. Augustyna, której centrum stanowi Pierwszy List do Koryntian, omawiający znaczenie Eucharystii w Kościele³⁸. Eucharystia pozwala wierzącemu przechodzić od ja do my, ponieważ uczestniczą w niej ci, którzy należą do Chrystusa. Kościół jest w ten sposób zrealizowaną relacją miłości Chrystusa, która tworzy także nową relację między wierzącymi. Miłość, to znaczy Duch Święty, jest sprawcą komunii jako konkretnego sposobu bycia Kościoła Chrystusa. On nie tylko jest przyczyną Kościoła, mówiąc w sensie nieco abstrakcyjnym, lecz także jego duszą, czyli źródłem życia i działania. Mamy zatem w eklezjologii Dziejów Apostolskich potwierdzenie, że istotą Kościoła jest nowa relacja, która wyklucza zarówno rozdzielenie, jak i utożsamienie między Bogiem i Jego dziećmi w Jezusie Chrystusie, Jego Synu. Ta relacja, która wprowadza ludzi w komunię z Chrystusem, jest ustanawiana przez Ducha Świętego, który uobecnia Go w Eucharystii. W koncepcji św. Łukasza Duch Święty czyni z Kościoła znak

³⁸ Por. G. di Nola, *La dottrina eucaristica di Sant'Agostino*, Roma 1997; G. Caruso, *L'Eucaristia nella riflessione di Agostino*, „Alpha Omega” 11 (2008), s. 13–36.

i narzędzie, czyli sakrament, jedności ludzi w miłości – tej jedności, która jest po prostu zbawieniem.

3. ROZWÓJ KOŚCIOŁA W DUCHU ŚWIĘTYM

Z przeprowadzonej analizy niektórych elementów eklezjologii Dziejów Apostolskich wynika, że Kościół, w swojej konkretności, nie został ukonstytuowany tylko na podstawie słowa Jezusa historycznego i interwencji Ducha Świętego, ale u jego podstaw stoi także odpowiedzialne uczestniczenie apostołów współdziałających z dziełem Bożym objawianym przez Ducha Świętego (por. Dz 15, 28). Kościół wyłonił się także dzięki decyzjom podjętym przez apostołów, pod natchnieniem Ducha Świętego, wobec nowych sytuacji, w których należało podjąć konkretne działania.

Kontynuując analizę historyczną założenia Kościoła, czyli patrząc na proces utrwalenia jego natury i nabycia przez niego cech konstytutywnych, należy zauważyć, że Dzieje Apostolskie uwypuklają także fakt, że apostołowie nie od razu po wniebowstąpieniu Chrystusa i po Pięćdziesiątnicy pojęli Kościół jako jedną wspólnotę, łączącą Żydów i pogan w jednym nowym ludzie Bożym, ale, by do tego dojść, potrzebowali nowych impulsów teologicznych i nowych przemyśleń swojej własnej sytuacji oraz pojawiających się oczekiwań nowych wierzących³⁹. Początkowo uczniowie kontynuowali dążenie Jezusa historycznego, aby pozyskać cały Izrael dla nowej wiary, oczywiście w przekonaniu, że królestwo Boże miało zrealizować się najpierw na rzecz tego ludu, a wychodząc od niego stać się dobrem wszystkich. Dopiero po całym ciągu następujących dramatycznych wydarzeń – zabójstwo Szczepana (por. Dz 7, 55–60) i Jakuba, syna Zebedeusza (por. Dz 12, 12), uwięzienie Piotra (por. Dz 12, 4) – zaczęło stopniowo stawać się jasne, że po raz kolejny ta perspektywa nie sprawdzała się (pierwszy raz chodziło o dążenie samego Jezusa) i że Izrael nie mógł być

³⁹ Na temat rozejścia się dróg Kościoła i Żydów por. R. Penna, *Paolo e la Chiesa di Roma*, Brescia 2009, s. 124–145.

pozyskany jako naród. Z tego powodu dokonali weryfikacji sytuacji i zaczęli, stopniowo, rezygnując z Izraela, tworzyć Kościół, odwołując się do zasad, które nie zweryfikowały się nigdy wcześniej. Ta nowa wspólnota, która w swoich istotnych elementach została już uformowana przez Jezusa historycznego, w swojej konkretnej rzeczywistości była jednak dopiero stopniowo określana przez Ducha Świętego, który powadził ją zarówno do określenia własnej tożsamości – także w skomplikowanej fazie odrzucenia wiary przez Izraela – jak i w opracowaniu chrystologii widzianej jako forma, w której królestwo Boże byłoby obecne w dziejach. Należy tutaj podkreślić, że Kościół z tego powodu posiada w sobie istotnie charakter zastępczy – następuje on po Izraelu jako nowy lud Boży. Decyzja apostołów określa ostateczne zastąpienie Izraela przez Kościół w reprezentowaniu i antycypowaniu królestwa, które urzeczywistnia się w dziejach. Aktualizacja królestwa Bożego otrzymuje inny punkt wyjścia, biorąc pod uwagę fakt, że nie może już wychodzić od tego, co byłoby bardziej naturalne i logiczne, to znaczy od Izraela, który teraz nie pełni już misji reprezentowania, ale sam jest reprezentowany⁴⁰.

Dzieje Apostolskie dokonują także weryfikacji dotyczącej funkcji profetycznej Kościoła, zwracając uwagę na apostołów jako kolegium i jako zachowujących swoje prerogatywy osobowe. Zostali oni nie tylko uzdolnieni przez Ducha Świętego do bycia współzałożycielami Kościoła, ale są także tymi, za pośrednictwem których Kościół wyraża samego siebie i przez których pełni swoją misję. To dzięki nim Kościół posiada władzę podejmowania zobowiązujących decyzji w dziedzinie dogmatycznej i obyczajowej. Jest to władza potwierdzania prawdy wiecznej, która jest dana w czasie i która tylko w czasie może być uchwycona w swojej istocie ponadczasowej. Od samego początku w Kościele trzeba więc widzieć zachodzenie ścisłej zależności między jego wymiarem pneumatycznym i wymiarem instytucjonalnym, co potwierdza, że nie

⁴⁰ Por. M. Gilbert, *Il giudaismo nell'economia della salvezza*, „La Civiltà Cattolica” 133 (1982) t. 2, s. 454–467.

ma w Kościele konfliktu między wymiarem pneumatologicznym i wymiarem chrystologicznym, ale zachodzi między nimi nierozrwalna łączność. Element pneumatologiczny pozostaje w bardzo wyraźnej relacji do chrystologii, do sakramentów, do apostołskości, a więc nie posiada jakiejś nośności autonomicznej; wpisuje się w Kościół rozumiany jako organiczna całość i obejmuje go niejako od wewnątrz.

Pneumatologia uwypukla, że Kościół narodził się dzięki szerokiemu współdziałaniu Ducha Świętego, ale także pod pełną władzą apostołów. Do Kościoła jako takiego należy więc władza apostołska – bez niej nie ma Kościoła, nie ma autentycznego przepowiadania, nie ma kanonu, nie ma wiary w Jezusa Chrystusa. Oczywiście, władza apostołska posiada wymiar pneumatologiczny, dlatego konieczne jest usytuowanie jej w takim kontekście, na co pozwala znajomość tych faktów, które wskazują, że Kościół zaistniał tylko za pośrednictwem wiary uczniów w tę pełną władzę, w ścisłej łączności z działaniem w niej Ducha Świętego. Bez tej władzy pozostałby niezrozumiały. W początek Kościoła – z jednej strony – należy więc włączyć jego stopniowo wyłaniającą się strukturę wewnętrzną, ale – z drugiej strony – trzeba uwzględnić, że ta struktura nie została określona i urzeczywistniona spontanicznie, ale wyłoniła się na podstawie jego poznawania siebie, w którym był on prowadzony przez Ducha Świętego i pozostawał stale pod Jego asystencją.

Liczne fakty z Dziejów Apostolskich pokazują, w jaki sposób powstawał i konkretyzował się Kościół. Pozwalają one nie tylko zrozumieć witalne i narzędziowe zasady Kościoła rozumianego jako przedmiot wiary, ale także sprecyzować niektóre elementy eklezjologii subiektywnej, to znaczy świadomości siebie jako zasady poznania własnych treści, zadań, władzy. Materiał dostarczany przez Nowy Testament jest wyrażeniem nowej wiary, a jest nim w takiej mierze, w jakiej nie przechowuje on słów Jezusa jak w jakimś archiwum, ale rozumie je i wyjaśnia na podstawie konkretnych wyzwań stających przed Kościołem, a więc czyni je słowami żywymi i wydobywa ich ożywiającą siłę. Fakt, że Kościół oznacza czasową rezygnację z bezpośredniego wtargnięcia eschatologii

w dzieje, niesie z sobą równocześnie transformację lub determinację orędzia przedpaschalnego, które do tej pory pozostawało jeszcze otwarte i niedopełnione, w kierunku eklezyjalnym.

Przejrzystym przykładem, wskazującym na to, czym musiała być najbardziej dramatyczna decyzja, jaką musieli podjąć apostołowie, to znaczy decyzja odwrócenia się od Izraela i pójścia do pogan, jest Eucharystia. Apostołowie musieli bardzo szybko zrozumieć, że aby pozostać wiernymi Jezusowi historycznemu nie mogli celebrować Jego ostatniej wieczerzy w czystej wierności tradycji żydowskiej, ale musieli wydobyć z niej nową treść, którą On jej nadał, a która ukazała się jasno wraz z Jego śmiercią, zmartwychwstaniem i zesłaniem Ducha Świętego⁴¹.

Dzieje Apostolskie pokazują w końcu, że Kościół nie posiada od początku struktury określonej we wszystkich swoich detalach, nawet tych bardzo zasadniczych, które zostałyby już na początku powierzone apostołom. Oznacza to, że Kościół zorganizował się także w swoich elementach instytucjonalnych, opierając się na zasadniczym zaufaniu, że działa zgodnie z sugestiami Ducha Świętego, nawet jeśli te elementy instytucjonalne zachowują własne odciśnienie, odpowiednio do czasów i miejsc. Należy do specyfiki misji Kościoła, by opierając się na asystencji Ducha Świętego odpowiadać – w coraz nowy sposób – na wymagania rodzące się w kontekście pojawiania się nowych sytuacji. Obok władzy, która wyraża się w decyzjach mających charakter normatywny, musi być w Kościele zapewniana wolność działania i otwartość na potrzeby poszczególnych epok, oczywiście, w ramach jedności jedynej żywej Tradycji, jak podkreślił II Sobór Watykański w konstytucji *Dei Verbum* (nr 12). Jeśli to zjawisko nie weryfikowałoby się już na początku istnienia Kościoła i nie zostałoby wyraźnie odnotowane przez Nowy Testament, nie byłoby żadnej gwarancji prawomocności udzielania przez Kościół odpowiedzi na nowe i nieprzewidywalne

⁴¹ Na temat pierwotnego kształtowania się celebracji eucharystycznej i jej nowości w stosunku do tradycji żydowskiej por. J. A. Jungmann, *Liturgia pierwotnego Kościoła do czasów Grzegorza Wielkiego*, tłum. T. Lubowiecka, Kraków 2013, s. 55–68.

sytuacje, które pojawiały się i ciągle będą się pojawiać w ciągu dziejów aż do ich wypełnienia.

Biorąc pod uwagę te uwagi, można powiedzieć, że połączenie wymiaru historycznego istnienia Kościoła z koniecznością stałego uwzględniania perspektywy eschatologicznej tego istnienia stało się możliwe dzięki interwencji Ducha Świętego w formie władzy apostoelskiej. Od samego początku nie ma – co do pryncypium – żadnej opozycji między charyzmatem i instytucją w Kościele, ale zachodzi między nimi wewnętrzna jedność. To Duch Święty sprawia, że Kościół urzeczywistnia się jako instytucja i jako charyzmat⁴². Właśnie z tego powodu, aby nie działać w sposób ahistoryczny, ale aby zostawić dzieje otwarte na misję Ducha Świętego, Jezus nie dokonał definitywnego i sztywnego określenia formy Kościoła, którego fundamenty położył i wyposażył w odpowiednią do jego misji potencjalność przystosowanego urzeczywistniania się. Za papieżem Janem XXIII można powiedzieć, że *aggiornamento* należy do samej natury Kościoła. II Sobór Watykański w tym samym kontekście nie tylko mówi o stałej zdolności Kościoła do odnawiania się, ale także o wewnętrznej konieczności podejmowania tej odnowy, czego wyrazem jest zasada: „*Ecclesia semper renovanda*”⁴³. Gwarancją autentyczności tego przystosowania i tej odnowy jest dar Ducha Świętego, którego apostołowie mieli słuchać, a w ten sposób mieli słuchać ciągle i zawsze samego Jezusa Chrystusa (por. J 16, 7–14)⁴⁴.

⁴² Por. H. U. von Balthasar, *Pneuma e istituzione*, [w:] tegoż, *Lo Spirito e l'istituzione. Saggi teologici* – IV, Brescia 1979, s. 173–202; B. Gherardini, *Istituzione e carismi*, „*Divinitas*” 25 (1981), s. 247–258.

⁴³ II Sobór Watykański, konst. *Lumen gentium*, 8. Warto zauważyć, że w dokumentach II Soboru Watykańskiego mówi się o odnowie Kościoła, a nie o jego reformie. Nigdzie nie została przywołana w dokumentach soborowych zasada *Ecclesia semper reformanda*, którą niejednokrotnie przypisuje się ostatniemu soborowi. Kompleks zagadnień związanych z reformą/odnową Kościoła został omówiony w słynnej pracy Y. Congara *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2001.

⁴⁴ Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana rozdziały 13–21. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. 2, Częstochowa 2010, s. 128–144 (Nowy Komentarz Biblijny, NT 4/2).

Wszystko to prowadzi nas do wyprowadzenia z interwencji Ducha Świętego w czasach apostoelskich początku instytucjonalnej formy Kościoła. Z tej też racji trzeba powiedzieć, że władza Kościoła w dziedzinie wiary i odpowiednich do niej obyczajów wcześniej ma charakter obowiązku niż prawa. Ta forma Kościoła ma boski początek oraz ma charakter charyzmatyczny. Można całkowicie pewnie powiedzieć, że właśnie wymiar instytucjonalny Kościoła jest znakiem jego siły identyfikującej, integrującej i wyzwalającej, która jest ostatecznie darem samego Ducha Świętego⁴⁵.

W kontekście tego, co zostało tu powiedziane, trzeba podkreślić, iż w eklezjologii zachodzi dzisiaj potrzeba połączenia dwóch tendencji, które począwszy od średniowiecza wyraźnie się rozdzieliły, a nawet przeciwstawiły, a mianowicie jedna usiłuje uzasadnić formę instytucjonalną Kościoła, odwołując się do woli Jezusa widzianej w perspektywie prawnej, a druga – przeciwnie, odwołując się do Ducha Świętego, usiłuje proponować jakiś antyinstytucjonalny, przynajmniej w pewnej mierze, kształt wiary. Wychodząc od świadectwa Nowego Testamentu, trzeba widzieć wywodzenie się Kościoła od Ducha Świętego na podstawie kryteriów obiektywnych, ale trzeba te kryteria interpretować w kluczu osobowym i dialogicznym. Drogę do takiego postępowania otworzyła część chrystologiczna naszych poszukiwań, która pokazała, że widzialny wymiar Kościoła, z jego formami wyrazu, jakimi są urząd, misja i struktura, mają właśnie genezę głęboko osobową i dialogiczną.

Tak ukształtowana wspólnota wierzących, ponieważ ma zadanie głoszenia i bronięcia wiary i komunii, sama musi być organizmem zdolnym do decydowania o sobie, korzystając z pomocy, która przychodzi od Ducha Świętego i konkretyzuje się w Jego darach. Najtrudniejszym, a zarazem najbardziej fascynującym zadaniem Kościoła, jak pokazują historyczne oscylacje doktryny

⁴⁵ Por. M. Kehl, *Kirche als Institution*, [w:] *Handbuch der Fundamentaltheologie*, red. W. Kern, J. Pottmeyer, M. Sekler, t. 3, Tübingen–Basel, s. 176–197.

ekleziologicznej, jest gwarantowanie jego dziejowej wędrówki w ścisłej wierności jego początkom, co nie oznacza uniformizmu w myśleniu i w praktykowaniu religijnym. Uznawszy fundamentalną zasadę, że instytucja posiada wymiar charyzmatyczny, można i trzeba także powiedzieć, że konkretny Kościół musi zawsze pozwolić dotknąć się Duchowi Świętemu, aby móc wypełnić swoje zadania z otwartością i wiernością, nie zamykając się w samozadowoleniu instytucjonalnym. Kościół, który jest zobowiązany przez Pana, aby „nie gasić Ducha” (1 Tes 5, 19), jest autentycznie Kościołem, jeśli nie pozwala, aby został On zgaszony, to znaczy, aby Jego działanie stało się coraz bardziej odczuwane jako potrzeba eklezjalna i było coraz bardziej przyjmowane w konkretnych przejawach, w których się wyraża, przede wszystkim w tych, które zmierzają do ożywienia Kościoła na miarę nowych wyzwań.

4. PERSPEKTYWY

Kościół ukazał się w świecie wraz z zstąpieniem Ducha Świętego. Pięćdziesiątnica, centralne i determinujące wydarzenie w Dziejach Apostolskich, oznacza dla św. Łukasza narodziny Kościoła za sprawą Ducha Świętego, który – z jednej strony – zstępuje na wierzącą wspólnotę zebraną na modlitwę, a z drugiej strony – bardzo szybko rozprzestrzenia się także wśród tych, którzy do tamtego czasu nie należeli do *kahal*. To, że Duch Święty daje podstawy Kościołowi, oznacza, że Kościół nie jest produktem ludzkim, ale stworzeniem Bożym, które zostaje przyjęte przez ludzi. Transcendencja Kościoła musi więc być zachowywana nie mniej niż jego historyczność, a jego jedność nie jest mniej ważna niż jego różnorodność. Takie złożone zadanie jest możliwe do wykonania właśnie dzięki Duchowi Świętemu nieustannie dawanemu Kościołowi i poszczególnym wierzącym. Można za św. Tomaszem z Akwinu powiedzieć, że chodzi w tym przypadku o *pulchritudo et perfectio Ecclesiae*⁴⁶.

⁴⁶ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I-II q. 112 a. 4.

To, co zostało zapisane w Dziejach Apostolskich, wyraża jednak także inny aspekt początku Kościoła, to znaczy ten, że nie tylko pochodzi on „z wysoka”, ale także „od dołu”; nie tylko rodzi się ze słowa Bożego, lecz także z adekwatnej odpowiedzi, która zostaje mu udzielona przez ludzi. Kościół w każdym aspekcie swojego życia i swojej misji jest rzeczywistością teandryczną, która właśnie jako taka jest rzeczywistością sakramentalną, a więc zbawczą.

Początek Kościoła jest więc ściśle związany z podjęciem odpowiedzialności ze strony apostołów i z wejściem do niego wielu narodów, w wyniku czego jego natura polega na byciu jedynym nowym ludem, który tworzy komunię wielu narodów i otwiera je na wzajemną komunikację (odwołując się do terminologii scholastycznej, można powiedzieć, że jest to przyczyna materialna Kościoła), włączonych w ruch miłości Trójcy Świętej (pierwszorzędna przyczyna sprawcza, formalna i wzorcza Kościoła). Jest więc jasne, że wyłania się tutaj pojęcie ludu Bożego, które nie odnosi się już tylko do Izraela, ale nabiera odtąd w coraz większym stopniu wymiaru uniwersalnego. Chodzi właśnie o ten nowy lud, który przygotował Jezus, a który teraz zaczyna rzeczywiście żyć i rozwijać się w dziejach⁴⁷.

W Dziejach Apostolskich zostaje także uwypuklona jedność i rozróżnienie chrystologii i pneumatologii w odniesieniu do początku i budowania Kościoła. Jezus Chrystus, dzięki jednemu powołaniu, z którym zwraca się do wszystkich, chce, aby ludzkość odnalazła się cała w Kościele, a przez niego w jedynym królestwie Bożym. Ten proces unifikacji realizuje się jednak tylko za pośrednictwem Ducha Świętego jako uosobienia miłości, która jest jedyną pobudką zdolną do przewyciężenia pychy i podziału, które jako dziedzictwo wieży Babel ciągle żyją między ludźmi i narodami. Podstawową formą wyrazu miłości, o której jest tutaj mowa, jest zaangażowanie na rzecz komunii eklezjalnej i budowania relacji, które będą ją adekwatnie wyrażać – zaangażowanie, któremu

⁴⁷ Por. Ch. Journet, *Le progres de l'Eglise dans le temps*, „Angelicum” 43 (1966), s. 3–20.

apostołowie poświęcają się na podstawie wybrania ich i powołania przez Jezusa.

Ponieważ to, co jest opisane w *Dziejach Apostolskich*, nie jest prostym opowiadaniem o jakimś czystym wydarzeniu historycznym, ale stanowi raczej odzwierciedlenie samoświadomości i zwyczajnego życia Kościoła pierwotnego, dlatego obraz Kościoła ukazany przez dzieło św. Łukasza, które ma swoje centrum w wydarzeniu Pięćdziesiątnicy, jest równocześnie zarysem tego, czym Kościół będzie i co będzie czynił w swoich przyszłych dziejach. Można tutaj przede wszystkim widzieć narodziny Kościoła z Ducha Świętego w analogii do stworzenia świata (por. Rdz 1, 2). W konsekwencji, orędzie, które niesie Kościół, dotyczy całego świata, chociaż nie wszyscy są gotowi je przyjąć. Chociaż w *Dziejach Apostolskich* świadomość historiozabawcza jest silniejsza niż eschatologiczna, to właśnie na podstawie daru Ducha Świętego i uniwersalnej otwartości jego horyzontu działania można mówić o ostatecznym charakterze tego, co tu jest opowiadane i co brzmi jako wypełnienie starożytnych prorocत्व (por. Jl 3, 1–5) oraz antycypacja przyszłości (por. Dz 1, 3.8; por. Łk 3, 6). *Dzieje Apostolskie* są w ten sposób także pierwszym zarysem eklezjologicznym ukazującym pozycję Kościoła w świecie. Wynika z nich zatem, że tym, co od początku dało życie Kościołowi oraz ukonstytuowało jego istotę, funkcje i przeznaczenie, jest także tym, co pozwala mu być sobą w dziejach. Jest to oczywiste kryterium dokonywania odnowy w Kościele. Kryterium to uzasadnia nie tylko refleksja teologiczna, lecz także odwołanie się do doświadczenia odnawiania się Kościoła w dziejach.

Z tych wszystkich racji św. Łukasz antycypuje wszystkie decydujące kwestie czasu poapostolskiego, a wskazując na splatanie się wielości i jedności, powszechności i partykularności, wyznacza przewodnią zasadę interpretacji teologicznej, która pozwala zrozumieć współczesne problemy, wychodząc od świadectwa początków. Kościół opisany przez św. Łukasza, który jest dogłębnie naznaczony wydarzeniem Pięćdziesiątnicy, a który trwa aż do naszych czasów, obejmuje aspekty chrystologiczny i pneumatologiczny, apostołski i osobowy, hierarchiczny i braterski, historyczny

i aktualny, liturgiczny i ascetyczny, wspólnotowy i indywidualny. Należać do Kościoła katolickiego – według św. Łukasza – zakłada podjęcie przez wierzącego poważnego zadania, którego kluczowym przejawem jest wyjście z własnego ciasnego świata przekonań i postaw, aby dostosować się do prawdy danej w Jezusie Chrystusie, która ma charakter powszechny i eschatologiczny. Nie można odpowiedzieć na ten wymóg wyjścia bez Ducha Świętego. To, co dokonywało się w początkach Kościoła, musi być kontynuowane w całych dziejach, ponieważ autor dynamizmu teandrycznego, inicjując ten ruch dwa tysiące lat temu jest ten samym, który prowadzi Kościół dzisiaj i zawsze. W tym działaniu poddanym Duchowi Świętemu nie ma żadnego nacisku, dlatego każdy człowiek i każdy naród mogą dobrowolnie nawrócić się i zgromadzić wokół jedynej osoby Jezusa Chrystusa, aby w ten sposób być, z tymi, którzy już wierzą, nowym ludem Bożym.

ROZDZIAŁ IX

Duch Święty a Kościół w eklezjologii św. Pawła

W świetle Nowego Testamentu jest rzeczą oczywistą, że św. Paweł zakładał – „rodził” (por. 1 Kor 4, 15) – Kościoły i troszczył się o nie wszystkie (por. 2 Kor 11, 28). Ten fakt z jego działalności znamy dobrze na podstawie Dziejów Apostolskich, a w całej pełni, wraz ze wszystkimi trudnościami, które napotykał, i wszystkimi problemami, które musiał rozwiązać, jest nam znany na podstawie jego listów. Już ta bardzo podstawowa obserwacja skłania do refleksji nad jego eklezjologią, ponieważ wyraźnie w niej widać, że „zakładanie Kościołów nie wynikało tylko z racji pragmatycznych, tak jak to bywa przy zakładaniu stowarzyszeń. Jest ono koniecznością teologiczną”¹. Ta konieczność stopniowo odkrywana przez Apostoła Narodów, a potem weryfikowana w odniesieniu do konkretnych doświadczeń życia eklezjalnego, stała się dla niego źródłem wielu wypowiedzi teologicznych, na podstawie których wyartykułował samoświadomość Kościoła, chwytając ją zarówno w odniesieniu do początków Kościoła i wyłaniającej się z nich jego natury, jak również w odniesieniu do jego konkretnego urzeczywistniania się na początku jego dziejów. Pojawiające się doświadczenia domagały

¹ J. Gnilika, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, tłum. W. Szymona, Kraków 2001, s. 369.

się zarówno nieustannie i zdecydowanie pogłębianego rozumienia natury Kościoła, jak również weryfikowania kształtu nadawanego jego misji i formom działalności odpowiadających tejże naturze, jak i wyzwaniom duchowym i kulturowym. Z teologii św. Pawła bardzo wyraźnie wynika wniosek, że narodziny Kościoła nie są, jak chcą niektóre współczesne interpretacje, wydarzeniem „czysto historycznym i/lub socjologicznym”². Kościół i sposób troski o niego w ujęciu św. Pawła już w punkcie wyjścia jawi się jako zagadnienie żywotności i autentyczności wiary.

Eklezjologia św. Pawła, ukształtowana w tym specyficznym i dynamicznym kontekście, stanowi kompleks, który odznacza się zarówno wielką spójnością, jak i bogatą złożonością³. Ta eklezjologia jest wyraźnie naznaczona stopniowym dojrzewaniem, a także nie jest wolna od pewnych napięć widocznych zarówno wewnątrz Kościoła, jak i w jego relacji do świata. Oczywiście, jesteśmy świadomi istnienia licznych problemów interpretacyjnych, dotyczących wypowiedzi eklezjologicznych św. Pawła, jakie pojawiały się w dziejach teologii, i jakie wciąż się pojawiają. Istniejące trudności nie uniemożliwiają jednak podjęcia pewnych uogólniających poszukiwań, jeśli zostają one związane z żywą Tradycją Kościoła, która stanowi klucz hermeneutyczny do podjęcia odpowiednich badań. Tą zasadą kierujemy się również w spojrzeniu na eklezjologię św. Pawła w odniesieniu do zagadnień, które nas tutaj interesują, a mianowicie początku i natury Kościoła w relacji do Ducha Świętego.

Szczególnym przedmiotem naszego zainteresowania będzie więc związek zachodzący między Kościołem i Duchem Świętym, który dość wyraźnie wyłania się z eklezjologii św. Pawła jako jej

² Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii*, s. 200.

³ Na temat eklezjologii św. Pawła por. R. Schnackenburg, *Die Kirche im Neuen Testament*, Freiburg 1961; L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, Paris 1965; H. Schlier, *Ekklesiologie des Neuen Testaments*, [w:] *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Hg. von J. Feiner, M. Löhrer, t. 4/1: *Das Heilsgeschehen in der Gemeinde*, Einsiedeln–Zürich–Köln 1972, s. 1–221; J. G. Pagé, *L'Église à son printemps*, Montréal 1990; H. Langkammer, *Nowy Testament o Kościele*, Wrocław 1995.

wątek dominujący i ukierunkowujący jego eklezjologię. Z jednej strony, jest to spowodowane pewnymi okolicznościami historycznymi, które wystąpiły w Kościołach założonych przez św. Pawła, a więc nosi na sobie ślady uwarunkowań lokalnych, ale – z drugiej strony – wyraźnie widać, że apostoł stara się rozwiązać pojawiające się problemy nie tylko doraźnie, ale proponuje rozwiązania trwałe, opierając je na obiektywnych i szerokich podstawach teologicznych, i to nie tylko związanych z samą eklezjologią. Ważne miejsce zajmują u niego, na przykład, soteriologia i antropologia, które stanowią niezastąpiony punkt odniesienia jego pneumatologii, a tym samym także eklezjologii. Można więc powiedzieć, że św. Paweł w swojej ukierunkowanej pneumatologicznie eklezjologii kontynuuje wyprowadzanie i stopniowe uszczegóławianie tych kwestii teologicznych, które pojawiały się w opisie wydarzenia Pięćdziesiątnicy w Dziejach Apostolskich św. Łukasza. Teologia św. Pawła stanowi poniekąd usystematyzowaną interpretację Pięćdziesiątnicy, skoncentrowaną na znaczeniu, jakie posiada ona dla powstania Kościoła i misji, którą ma on podjąć z woli Chrystusa⁴.

Mając na względzie szersze ukazanie postawionego problemu, zajmijmy się w tym miejscu szczególnie Kościołem jako Ciałem Chrystusa, by właśnie na tym tle pokazać początek Kościoła z Ducha Świętego. Uczynimy to ze szczególnym odniesieniem do darów Chrystusa, którymi są charyzmaty. Trzeba tutaj od razu zauważyć, iż zagadnienie Kościoła jako Ciała Chrystusa nabrało u św. Pawła pierwszorzędного znaczenia, stając się w jego perspektywie kluczowym określeniem, w którym stara się uchwycić zarówno pochodzenie Kościoła, jak i jego specyfikę soteriologiczną i teologiczną. Można w związku z tym zauważyć, że apostołowi chodzi w tym przypadku o zdefiniowanie Kościoła, wyraźnie oddające jego nowość w stosunku do teologii starotestamentowej. Problematyka pneumatologiczna stanowi dla niego perspektywę pozwalającą ożywić egzystencjalnie Kościół, by w oparciu o nią, wpisać go w całość wiary chrześcijańskiej, a na tej podstawie ukazać uczestniczenie Kościoła w tajemnicy

⁴ Por. R. Penna, *Paolo e la Chiesa di Roma*, Brescia 2009, s. 225–239.

Boga, a w konsekwencji także jego efektywne oddziaływanie zarówno na poszczególnych wierzących, jak i na całą ludzkość.

1. *EKKLESIA*

Święty Paweł – jak sam zresztą wielokrotnie poświadcza (por. np. 1 Kor 11, 23) – był przede wszystkim dziedzicem tradycji teologicznej, która go poprzedzała i która w czasie, gdy on przystępował do pisania listów, była już w znacznym stopniu skonsolidowana, ale zarazem pojawiały się nowe, pilne wyzwania, które niosło z sobą aktualne, dynamicznie rozwijające się życie wspólnot chrześcijańskich⁵. Między innymi do pierwotnej eklezjologii nowotestamentowej, która została zawarta w Dziejach Apostolskich, doszły dalsze pytania dotyczące natury wspólnoty chrześcijańskiej i jej budowania, a także podejmowania zleconej jej misji. Odpowiedź na te pytania wyraziła się między innymi za pośrednictwem odpowiednio dobieranych pojęć, w tym – na pierwszym miejscu – za pośrednictwem pojęcia *ekklesia*⁶. Gdy zatem św. Paweł podejmował swoją misję, dzieło zakładania i budowania Kościoła zostało już zapoczątkowane przez Ducha Świętego oraz było efektywnie urzeczywistniane przez apostołów i ich współpracowników.

Odwołując się do pojęcia *ekklesia*, pierwotna wspólnota chrześcijańska wyraziła przede wszystkim swoją świadomość bycia nowym ludem Bożym. To pojęcie, używane już wcześniej w Septuagincie – greckiej wersji Starego Testamentu, zostało świadomie przyjęte i włączone do języka chrześcijańskiego jako odpowiednik hebrajskiego słowa *kahal*⁷. Nie zostało jednak przyjęte mechanicznie, ponieważ swoją treścią wykracza poza znaczenie słowa hebrajskiego, uwzględniając wkład, jaki do jego rozumienia wniosła

⁵ Por. J. Gambier, *Święty Paweł a Tradycja*, „Concilium” 1966/7, t. 1–10, s. 612–620.

⁶ Por. J. Rolff, ἐκκλησία, [w:] *Exegstisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 2, kol. 998–1011.

⁷ Por. H. P. Müller, *Qahal*, [w:] *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, t. 2, kol. 549–558.

wspólnota helleńsko-chrześcijańska. Hebrajskie *kahal* wskazuje na zgromadzenie ludu, mające charakter kultyczny, ale ten charakter ma swoje rozwinięcie w podmiotowości prawnej i politycznej. Chodzi o zgromadzenie różniące się od greckich zgromadzeń cywilnych, przede wszystkim dlatego że nie były one otwarte na kobiety i na dzieci, a następnie dlatego że w Grecji gromadzono się głównie celem podejmowania decyzji politycznych. W Izraelu natomiast chodziło przede wszystkim o wspólnotowe słuchanie słowa Bożego i o jego przyjęcie, aby wprowadzić je w życie. Wydarzenia, które miały miejsce na Synaju oraz akt odnowienia kultu opisany przez Ezdrasza (Ezd 10), mają wzorcowe znaczenie dla zrozumienia, czym jest zgromadzenie ludu Bożego w Starym Testamencie⁸. Należy także pamiętać, że pełne niepowodzeń dzieje narodu żydowskiego prowadziły do coraz wyraźniejszego poszukiwania jakiegoś nowego zgromadzenia oraz oczekiwania na założenie przez Boga nowego ludu. W tradycji religijnej późnego Izraela była praktykowana modlitwa o takie zgromadzenie, w związku z czym można powiedzieć, że Kościół jest w dużym stopniu owocem wysłuchania przez Boga tej modlitwy.

Jezus Chrystus, który umarł i zmartwychwstał, jest więc teraz nowym i żywym Synajem, a ci, którzy zbliżają się do Niego, są ostatecznym zgromadzeniem ludu Bożego, który od dawna był oczekiwany (por. Hbr 12, 18–24). Ta nowa wspólnota kształtuje się i dojrzewa jako zgromadzenie zapoczątkowane przez Jezusa Chrystusa oraz prowadzone i umacniane przez Ducha Świętego. Centrum dynamizmu tej wspólnoty stanowi sam Pan, który daje się jej członkom w swoim Ciele i swojej Krwi. Określenie mianem *ekklesia* nowego Izraela, który ostatecznie objawił się w Jezusie Chrystusie, oznaczało widzenie go w ścisłej łączności i ciągłości z dziejami Przymierza, ale nie ograniczało się do tego aspektu, gdyż przeważała w tym widzeniu kwestia nowości tajemnicy Zmartwychwstałego, który przez wylanie swojej krwi doprowadził te dzieje do

⁸ Por. M. S. Wróbel, *Księga Ezdrasza, Księga Nehemiasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2010, s. 205–211 (Nowy Komentarz Biblijny, ST 9).

wypełnienia⁹. Ponadto, jak przymierze zawarte na Synaju zakładało przyjęcie Prawa i związanego z nim odpowiedniego sposobu postępowania, tak teraz nowe prawo miłości, urzeczywistnione w najwyższej mierze przez śmierć Jezusa na krzyżu, staje się ośrodkiem Kościoła jako komunii miłości. Eschatologiczny charakter zgromadzenia uczniów wokół Jezusa nie wyklucza jego historyczności, wyrażającej się w nowym sposobie postępowania mającym służyć temu eschatologicznemu charakterowi. Taka zależność sprawia, że historyczność dokonuje ukonkretnienia eschatologii, a eschatologia ukierunkowuje historyczność w jej urzeczywistnianiu się.

Święty Paweł jest ponadto świadkiem faktu, że – w odniesieniu do starotestamentowego tła – określenie *ekklesia* rozwinęło się w środowisku chrześcijańskim w potrójnym kierunku, oznaczając równocześnie: zgromadzenie kultyczne (por. 1 Kor 14, 19; 28, 34–35), wspólnotę lokalną (por. 1 Kor 1, 2; 16, 1; Ga 1, 2) i Kościół powszechny (por. 1 Kor 15, 9; Ga 1, 13; Flp 3, 6)¹⁰. W odniesieniu do tych trzech znaczeń można powiedzieć, że według Nowego Testamentu jedyny Kościół Jezusa Chrystusa urzeczywistnia się konkretnie w każdej wspólnocie lokalnej, która faktycznie staje się sobą, gdy gromadzi się w celach kultycznych, to znaczy, aby słuchać słowa Bożego i uczestniczyć w Ciele Pańskim, a w ten sposób nawiązuje łączność z Kościołem powszechnym. Te dane lingwistyczne i treściowe potwierdzają zatem bardzo wyraźnie, że przyjęcie określenia *kahal-ekklesia* zmierza do pokazania, że młoda wspólnota chrześcijańska rozumie samą siebie jako ostateczny lud Boga, który On zwołuje ze wszystkich krańców ziemi. Ten lud urzeczywistnia swoją naturę w celebracji Uczty Pańskiej, w uczestniczeniu w miłości (*agape*) Chrystusa Jezusa i w wyrażaniu jej w czynach. Według tej doktryny, którą św. Paweł przejął z poprzedzającej go teologii, Kościół jest nowym ludem Bożym, żyjącym słowem i Ciałem Chrystusa, stając się tym samym Ciałem – jest ludem, który żyje Chrystusem, z Chrystusa i dla Chrystusa.

⁹ J. Corbon, *Liturgia, źródło wody życia*, tłum. A. Foltńska, Poznań 2005, s. 43–54.

¹⁰ Por. J. Hainz, *Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung*, Regensburg 1972.

W tej koncepcji zbiegają się w jedno zarówno chrystologiczne, jak i pneumatologiczne źródła Kościoła, jego więź z dziejami Izraela i z dziejami całej ludzkości, jego preegzystencja i jego nowość, jego znaczenie obecne i jego przeznaczenie ostateczne. To, że Kościół jest ludem, łączy go z wszystkimi narodami ziemi, a to, że jest Boży, łączy go z Izraelem, ludem wybranym należącym do Boga, w którym urzeczywistniał On swoje dzieje zbawcze. Chodzi jednak także o nowy lud Boży, ukonstytuowany już nie na podstawie przynależności do pokolenia kapłańskiego, ale dzięki przyjęciu słowa Bożego ofiarowanego ludziom przez Ducha Świętego i przyjętego przez nich z wiarą (por. Łk 11, 27–28; Mk 3, 31–35). Ten lud żyje sakramentalnym Ciałem Chrystusa, aby stawać się Jego Ciałem eklezjalnym. Potwierdza to nade wszystko – na co zwracaliśmy już uwagę – że Kościół apostołski rozumiał ostatnią wieczerzę jako centralny akt założenia nowego ludu Bożego przez Jezusa, a Eucharystię jako środek, za pośrednictwem którego Kościół utrwała się i przedłuża swoje istnienie w dziejach. Mamy więc tutaj do czynienia z rozumieniem Kościoła jako komunii. Ten nowy lud nie różnił się od innych narodów z racji cech charakterystycznych o charakterze socjologicznym czy też instytucjonalnym, ale różnił się od nich przede wszystkim tym, że otrzymywał swój fundament, swoją jedność i swoje urzeczywistnienie na mocy komunii z Jezusem Chrystusem, który zasiada za stołem ze swymi przyjaciółmi, aby uczynić z nich rzeczywistość całkowicie oryginalną, którą jest *ekklesia*.

Jakiegolwiek znaczenie u św. Pawła i w Nowym Testamencie posiada pojęcie *ekklesia* – zgromadzenie kultyczne, wspólnota lokalna czy Kościół powszechny – to jej centrum zawsze stanowi Pan, będący przez swoją obecność także oparciem dla tego wszystkiego, co podejmowane w Jego duchu dokonuje się w Kościele, a zwłaszcza tego, co służy wyrażeniu i umocnieniu jego jedności¹¹. Jeśli więc, z jednej strony, Eucharystia przenika i kształtuje wszelkie aspekty eklezjalności, a z drugiej strony – właśnie dzięki niej Kościół może składać się

¹¹ Por. H. U. von Balthasar, *Die Gegenwart des einen Jesus Christus in der Einheit der Kirche*, [w:] *In der Nachfolge Jesu Christi*, s. 37–54.

z Kościołów partykularnych, stanowiących jedną organiczną całość, to każdy Kościół lokalny jest prawdziwym Kościołem nie tylko wtedy, gdy celebryje Eucharystię, ale także wtedy, gdy pozostaje w komunii z innymi Kościołami. Lud Chrystusa jest rozproszony w świecie, ale w Nim pozostaje zawsze jednym Kościołem. Na podstawie Nowego Testamentu można powiedzieć, że Kościół urzeczywistnia się jako jeden i ta jedność jest widzialnym wyrazem jego natury (wyrażonej pojęciami *ekklesia* i *koinonia*), za pośrednictwem sakramentu chrztu (por. Dz 2, 38; 9, 18; Ga 3, 26–29) oraz wyraża tę jedność i stale ją umacnia za pośrednictwem Eucharystii. Chrzest i Eucharystia, jako dary aktualizowane przez Ducha Świętego, są podstawowymi sposobami obecności i działania Chrystusa w Kościele. Jeśli chodzi o ostateczny cel tego procesu zwoływania (*ek-kaleo*) ludu Bożego, to jest nim pełna jedność duchowa każdego człowieka z Synem, która zmierza równocześnie do tego, by osiągnąć żywą jedność z Bogiem Ojcem, a w ten sposób, by Bóg stawał się wszystkim we wszystkich (por. 1 Kor 15, 28), czyli aby dojść do zamierzonej przez Boga pełni – *pleroma* (Kol 2, 10). *Ekklesia* jest już rzeczywistością eschatologiczną, chrystologicznie wypełnioną, gdyż to Chrystus jest „pełnią Kościoła”, ale jest także jeszcze w drodze do *eschatonu*, który ma osiągnąć ostateczne spełnienie w Duchu Świętym¹².

Chociaż określenie *ekklesia* zyskało w pismach św. Pawła już bardzo określone znaczenie, to jednak zachodzi dalsza potrzeba wyjaśnienia jego przejawów. Z tego powodu już sam apostoł stwierdza, że *ekklesia* jest Ciałem Chrystusa. Tej kwestii poświęcimy teraz naszą uwagę, ujmując ją w przede wszystkim perspektywie pneumatologicznej, mając na względzie jej pierwszeństwo.

2. KOŚCIÓŁ Z DUCHA ŚWIĘTEGO I Z JEGO DARÓW

Istnienie Kościoła, jak również to, co się w nim urzeczywistnia, przede wszystkim jego misja zbawcza – według św. Pawła – jest

¹² Por. I. de la Potterie, *Le Christ, plérôme de l'Eglise (Ep 1, 22–23)*, „Biblica” 58 (1977), s. 500–524.

po prostu darem Ducha Świętego – charyzmatem (por. Ef 4, 4; 1 Kor 12, 13). Duch Święty obficie udziela swoich darów Kościołowi i Kościół jest budowany, gdy je odpowiednio przyjmuje, a tym samym poddaje się Jego działaniu¹³. Kwestia ta posiada szczególną nośność eklezjalną i egzystencjalną, z którą łączą się rozmaite zagadnienia szczegółowe, takie jak specyfika działania Ducha Świętego, Jego relacja z cnotami teologicznymi i moralnymi, czy też Jego relacja z prawem itd.

Przystępując do podjęcia tego zagadnienia, trzeba przede wszystkim zauważyć, że w ostatnich dziesięcioleciach po II Soborze Watykańskim, pneumatologia, sytuując się na linii pewnego entuzjazmu wywołanego nowym odkryciem Ducha Świętego w życiu chrześcijańskim i w duchowości, była niejednokrotnie przeciwstawiana chrystologii. Odnowienie charyzmatyczne Kościoła przeciwstawiano jego wymiarowi hierarchicznemu, a wolność w Duchu zastygłej literze prawa. W konsekwencji takiego stawiania sprawy wspólnotę kościelną w Koryncie¹⁴, bardzo mocno naznaczoną doświadczeniami charyzmatycznymi, wskazywano jako najwyższy model Kościoła, który powinien zostać przeformowany zgodnie z autentycznym duchem początków, to znaczy w kluczu spontaniczności i entuzjazmu duchowego wzbudzonych przez przyjęcie duchowych darów. Wielu teologom wydało się więc rzeczą bardzo pilną podjęcie odnowionego poszukiwania dotyczącego tego, czym jest Duch i charyzmat oraz określenia, jaka relacja zachodzi między wolnością w Duchu i wyznaniem Pana we wspólnocie Kościoła¹⁵.

Chodzi o takie ujęcie zagadnienia, by uzyskać autentyczne rozumienie charyzmatów, to znaczy natchnień i darów Ducha Świę-

¹³ Por. A. Jankowski, *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków 1982, s. 72–86; J. Homerski, *Duch Święty w listach Pawłowych*, [w:] *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*, red. M. Marczewski, Lublin 1998, s. 59–72.

¹⁴ Por. L. Cerfaux, *L'Église des Corinthiens*, Paris 1946.

¹⁵ Niektóre aspekty posoborowej dyskusji na ten temat w: A. Vanhoye, *Il problema dei „Carismi” dopo il Vaticano II*, [w:] *Vaticano II: bilancio e prospettive*, s. 389–413.

tego, unikając zarówno pomniejszenia tej kwestii, jak i przecenienia zjawisk i postaw entuzjastycznych i nadzwyczajnych, niekiedy nawet egzaltacji, które mogły także wiązać się z przyjmowaniem i broniением stanowisk o charakterze rewolucyjnym czy też anarchicznym. Aby w pełni ująć to zagadnienie, należałoby przeprowadzić daleko idące studium historyczne tej problematyki. Na nasz użytek ograniczymy się do spojrzenia na nauczanie św. Pawła, którego treści wydają się być wystarczające do tego, aby pokazać znaczenie darów Ducha Świętego dla ukazania się Kościoła w świecie. Oczywiście, nauczanie to ma podstawowe znaczenie dla autentycznej interpretacji współczesnych zjawisk eklezjalnych. W tym celu trzeba zatem określić zasadnicze elementy koncepcji Ducha Świętego, według której – z jednej strony – Jezus historyczny, który teraz jest Duchem, manifestuje się w sposób właściwy dla Ducha Świętego, podczas gdy jednak – z drugiej strony – Duch Święty nie mówi niczego od siebie, ale wychodzi od Jezusa Chrystusa, aby wszystkich prowadzić do Niego.

2.1. KONTEKST PAWŁOWEGO NAUCZANIA O CHARYZMATACH

Dzieje Apostolskie i Pierwszy List do Koryntian przekazują, że pierwsze wspólnoty chrześcijańskie wyrosły, przynajmniej w pewnym stopniu, na gruncie wystąpienia nadzwyczajnych darów – charyzmatów¹⁶ – i związanych z nimi zjawisk wzbudzonych przez Ducha Świętego, wśród których ważne miejsce zajmują zwłaszcza glosolalia i cuda. Nie są to zjawiska, które odznaczałyby się czymś wyjątkowym w ramach religii, których dzieje pełne są podobnych zjawisk, wyłaniających się na gruncie wyzwolenia nieoczekiwanych energii ludzkich przyczyniających się potem do wywołania nadzwyczajnych zjawisk. Zjawiska tego typu mogą

¹⁶ W kwestii charyzmatów odwołuję się głównie do szerokiego i fundamentalnego studium biblijnego poświęconego temu zagadnieniu: A. Vanhoye, *I carismi nel Nuovo Testamento*, Roma 2011. Por. także Z. Radziwołek, *Dary Ducha Świętego w życiu chrześcijanina. Studium biblijne na podstawie Corpus Paulinum*, Legnica 2006.

powodować nawet jakieś nadzwyczajne reperkusje, a sens uzyskują na podstawie sposobu, w jaki zostają przyjęte i zinterpretowane. To, co jest historycznie znaczące, i to, co jest siłą rodzącego się Kościoła w tworzeniu dziejów, nie tyle polega na tym, że pojawiły się tego typu zjawiska, ale na formie duchowo-teologicznej, którą Kościół stopniowo w nich odkrył i zdołał im nadać, włączając je w swoją egzystencję i w pełnienie swojej misji¹⁷.

W opowiadaniach z Dziejów Apostolskich, a przede wszystkim w opowiadaniu o wydarzeniu Pięćdziesiątnicy, rozmaite wydarzenia dokonujące się we wspólnocie chrześcijańskiej są widziane jako bezpośrednie manifestacje mocy Ducha Świętego, które rozumie się w duchu pneumatologii późnożydowskiej, a więc w sensie eschatologicznym z pewnymi odniesieniami o charakterze apokaliptycznym. Widać to na przykład w fakcie odwołania się w Dziejach Apostolskich 2, 17–21 do prorocstwa powygnaniowego zaczerpniętego z proroka Joela (Dz 3, 1–5). Przywołane wypowiedzi z Pisma Świętego stanowią w ten sposób hamulec dla czystej i prostej egzaltacji, która mogłaby się pojawić, ponieważ św. Łukasz zamierza pokazać, że Duch Święty nie tchnie w sposób nieuporządkowany na ludzi włączonych w kontekst wiary, ale działa bardzo konkretnie i celowo; co więcej, Jego działanie jest ukierunkowane na obiektywność Pisma Świętego i autentyczne odczytanie dziejów zbawienia, które zostały w nim opisane. Następuje tutaj pewne pomniejszenie znaczenia działania Ducha Świętego. Jest jednak także prawdą, że nowe wydarzenie jawi się jako przekroczenie litery i jako eschatologiczne wypełnienie słowa Bożego. W ten sposób, nie wykraczając poza egzegezę późnożydowską, wyjaśnienie pneumatologiczne oświeca wcześniejsze wypowiedzi biblijne o charakterze eschatologiczno-apokaliptycznym. Połączenie Ducha Świętego z postacią Jezusa, to znaczy odczytanie orędzia starotestamentowego w kluczu chrystologicznym, jest bardzo ogólne, chociaż zostaje powiedziane, że Duch Święty zostaje dany w związku z wydarzeniami śmierci i zmartwychwstania Jezusa, dzięki którym następują już czasy ostateczne.

¹⁷ Por. D. Grasso, *I carismi nella Chiesa. Teologia e storia*, Brescia 1982.

2.2. PNEUMATOLOGIA ŚW. PAWŁA

Pneumatologia św. Pawła jest zdominowana zasadniczym przekonaniem, że Duch Święty stanowi osobową podstawę życia każdego chrześcijanina oraz życia całego Kościoła¹⁸. Jeśli nie wychodzi się od tego przekonania, nie można rozumieć ani Jezusa Chrystusa, ani Kościoła, ani sensu dziejów, ani też urzeczywistniania się życia poszczególnych wierzących. Listy Pawłowe, przede wszystkim dwa Listy do Koryntian, pozwalają stwierdzić, że każdy chrześcijanin jest człowiekiem duchowym. To odpowiada na oczekiwanie późnego judaizmu, według którego Duch Boży zostanie wylany „na wszelkie ciało”, zgodnie z zapowiedziami proroków (por. Iz 32, 15; 44, 3; Jr 31; Ez 26, 27; 37, 14; 39, 29; Jl 33, 1–5). Tym jednak, co najbardziej interesuje apostoła, jest przekonanie, że wszystkie siły sprawcze ujawniające się w życiu wspólnoty chrześcijańskiej zależą od daru Ducha Świętego. To, co w Kościele jest zwyczajne i codzienne, co decyduje o jego istnieniu i o skuteczności jego udziału w dziele zbawienia, zostaje zapoczątkowane jako dzieło Ducha Świętego, i na tym polega nowość i cecha charakterystyczna chrześcijańskiego rozumienia Ducha Świętego zwracającego na Niego dominującą uwagę jako na „źródło życia”¹⁹. Możliwość takiej koncepcji opiera się teologicznie na szczególnej relacji Ducha Świętego z Chrystusem jako Panem, który zasiada po prawicy Ojca. W ramach tej koncepcji szczególną rolę na pewno odgrywają charyzmaty, dlatego zwrócimy na nie teraz szerszą uwagę, ukazując je na tym tle.

2.2.1. JEDNOŚĆ CHRYSTOLOGII I PNEUMATOLOGII

W Pierwszym Liście do Koryntian (rozdz. 12)²⁰ i w Liście do Rzymian (rozdz. 12)²¹ św. Paweł przedstawił najbardziej pogłębione

¹⁸ Por. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego. Duch Święty w „ekonomii”. Objawienie i doświadczenie Ducha*, tłum. A. Paygert, t. 1, Warszawa 1997, s. 68–84.

¹⁹ Por. tenże, *Duch człowieka, Duch Boga*, tłum. A. Foltńska, Warszawa 1996, s. 22–37.

²⁰ Por. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian*, s. 381–402.

²¹ Por. H. Schlier, *Der Römerbrief*, Freiburg–Basel–Wien 2002, s. 350–385.

wyjaśnienie teologiczne darów Ducha Świętego. Nowy Testament jest dla niego kluczem do odczytania Starego Testamentu. W świetle Nowego Testamentu sam Zmartwychwstały jest Duchem (por. 2 Kor 3, 17), dlatego pneumatologia, która wcześniej była autonomiczną formą zbawczego oczekiwania apokaliptycznego, która mogła mieć do czynienia z Chrystusem pośrednio, dzięki zmartwychwstaniu zostaje włączona całkowicie do chrystologii, a w ten sposób związana z osobą zmartwychwstałego Pana. Pośredniczenie pneumatologiczne Jezusa jest jednak równocześnie jego pośrednictwem eklezjalnym: Kościół jest czymś w rodzaju ciała Ducha (por. 1 Kor 6, 17; 12, 7–11), a więc Kościół jest także *christos* (1 Kor 12, 12). Pan rozumiany w sensie duchowym jest tym, który ożywia Kościół jako własne ciało duchowe. Pneumatologia i zjawiska przebudzenia tracą w ten sposób po raz kolejny pierwotny rys apokaliptyczny, który zostaje zastąpiony przez perspektywę chrystologiczno-eklezjalną.

Interpretując wydarzenia charyzmatyczne jako zjawiska wyrażające relację między Chrystusem i Jego Kościołem – relację, która jest urzeczywistniana za pośrednictwem Ducha Świętego – zostaje dokonane pewne pomniejszenie tych wydarzeń, ponieważ nie pozwala na traktowanie ich w sposób autonomiczny. Trzeba stwierdzić jeszcze raz, że w taki sposób apokaliptyka staje się eschatologią i że *końiec* nie jest już serią wydarzeń, ale jest związany z osobą Pana, który wyzwala eschatologię od zbyt ścisłych związków z wydarzeniami o charakterze czasowym²². Duch jawi się w ten sposób jako będący całkowitym przeciwieństwem tego, co wydawało się na początku – On jest tym, który kształtuje więź z jedynym Kościołem, wyrażającą się konkretnie w formie służby na rzecz Kościoła rozumianego jako Ciało Chrystusa. Takim ujęciem zagadnienia św. Paweł mógł stłumić apokaliptyczny entuzjizm i niecierpliwość wspólnoty korynckiej, podobnie jak św. Łukasz uczynił to w stosunku do wspólnoty palestyńskiej²³.

²² Por. tenże, *La fine del tempo*, Brescia 1974, s. 75–93.

²³ Por. J. Ratzinger, *Uwagi dotyczące charyzmatów w Kościele*, [w:] tegoż, *Opera omnia*, t. 8/1, s. 318–320.

Chrystologiczna interpretacja pneumatologii posiada decydujące znaczenie dla teologii i pobożności chrześcijańskiej. Widzieliśmy, że Nowy Testament tak ściśle wiąże Ducha Świętego z Chrystusem, że czyni Ich jednością – nie jedną osobą! – włączając równocześnie późnożydowską pneumatologię apokaliptyczną do chrześcijańskiej wiary w zmartwychwstanie. Na mocy wcielenia i krzyża w Chrystusie dokonuje się samowydanie Boga człowiekowi, w wyniku czego włączenie Boga do chrystologii jest równocześnie włączeniem Go do teologii, z tej też racji dla św. Pawła chrystologia ma sens tylko jako forma teologii. Nie jest przypadkiem, że najstarsza formuła trynitarna, przekazana przez Nowy Testament, znajduje się w kontekście wyjaśnienia Pawłowego zjawisk przebudzenia pierwotnego Kościoła (1 Kor 12, 4–6) i łączy ona w jedną całość: *pneuma* – *kyrios* – *theos*.

2.2.2. STRONA LINGWISTYCZNA CHARYZMATÓW

Gdy analizujemy kwestię charyzmatów w doktrynie św. Pawła, zachodzi potrzeba zwrócenia uwagi na jej aspekt lingwistyczny, a zwłaszcza na różnorodność stosowanych w tej dziedzinie pojęć. Jeśli – z jednej strony – w grece judaizmu hellenistycznego słowo *charisma* oznaczało na ogół dar łaski Bożej, to z drugiej strony – ani w Dziejach Apostolskich, ani u św. Pawła tego typu zjawiska nie są opisywane przy pomocy jednorodnego słownictwa. Przede wszystkim u apostoła użycie słowa nie jest jednoznaczne, gdyż wskazuje ono bardzo różniące się między sobą rzeczywistości, takie jak: przywileje Izraela (Rz 11, 29), dar wyzwolenia z niebezpieczeństwa śmierci (2 Kor 1, 11), dar zbawienia w ogólności (Rz 1, 11; 5, 15–17; 6, 23; 1 Kor 1, 7). Tylko w dwunastym rozdziale Pierwszego Listu do Koryntian użyto pojęcia *charisma*, aby wyjaśnić zjawiska przebudzenia. I na odwrót – św. Paweł określa te ostatnie także innymi słowami: *pneumatika* – *pneumata* (1 Kor 12, 1; 14, 1.12.32), *diakoniai* (Rz 12, 7; 1 Kor 12, 5), *energemata* (1 Kor 12, 6).

Z jednej zatem strony słowo *charisma* ma znaczenie bardzo szerokie, a z drugiej – wskazuje na zjawiska, które nie są związane wyłącznie z charyzmatami, zważywszy, że zostają one opisane także za pomocą innych pojęć, w wyniku czego koncepcja charyzmatów

zaproponowana przez św. Pawła nie może być wyprowadzona tylko z samego słownictwa na gruncie analizy filologicznej. Z zastosowania różnorodnego słownictwa wynika więc kolejne obniżenie rangi charyzmatów, a nawet coś w rodzaju ich odmitologizowania, co wskazuje na potrzebę widzenia ich zawsze w szerszym kontekście teologicznym i eklezjologicznym, gwarantującym autentyczność ich rozumienia.

Całościowy wykład na temat charyzmatów musi więc uwzględnić odniesienie do słownictwa zastosowanego przez św. Pawła. Jego cechą charakterystyczną jest fakt, że za każdym razem św. Paweł używa szeroko i ogólnie pojęć, które same przez się mogłyby być potraktowane jako pojęcia techniczne. Zwrócimy więc tutaj uwagę na dwa pojęcia: *pneumatika* i *diakoniai*, ponieważ one mają największe znaczenie w kontekście naszych poszukiwań.

Za pośrednictwem słowa *pneumatika*, które w ramach późnożydowskiej koncepcji apokaliptycznej oznaczało cudowne działania Ducha (*Pneuma*), św. Paweł określił wszystkie te funkcje, które realizują się w *soma-pneuma* wywyższonego Pana, odpowiednio do poszerzonego chrystologicznie i eklezjalnie pojęcia *pneuma*, które obejmuje także posługi o charakterze całkowicie zwyczajnym, odnoszące się do poniekąd powszedniego administrowania będącego w rękach apostołów i nauczycieli. Jednym słowem, są to dary służące kierowaniu Kościołem. Także one są *pneumatika* – to znaczy manifestacjami Ducha, który uwidacznia się nie tylko w tym, co nadzwyczajne, ale właśnie w tym, co zwyczajne, nie tylko w nieprzewidzianych i spektakularnych ingerencjach zdolnych do wywołania entuzjastycznych reakcji, ale właśnie w tym, co służy zapewnieniu porządku we wspólnocie, która żyje „trzeźwo – według miary”, w ten sposób na co dzień potwierdzając swoją wiarę (por. Rz 12, 3).

Dalszego potwierdzenia takiego rozumienia stwierdzeń dotyczących pojęcia *pneumatika* dostarcza pojęcie *diakoniai*. Samo przez się słowo jest wyrażeniem technicznym, oznaczającym posługę duchową, ale św. Paweł określa nim także cudowne i nadzwyczajne przejawy życia „wspólnoty pentekostalnej”. Zamierzał on za pomocą tego terminu przekształcić te przejawy z „cudów” w „posługi”, określając w ten sposób ich prawdziwą miarę i nadając im

autentyczną wartość, odpowiednio do tego, czy były posługami prowadzącymi do budowania wspólnoty, czy też przyczyniały się do jej upadku. Punktem odniesienia dla apostoła było nie tyle słowo Pisma Świętego, ale właśnie *diakonia*, czyli pozytywny skutek kościelny, który ma wprawdzie charakter pragmatyczny, ale dlatego właśnie także zdecydowanie duchowy. Takie ujęcie zachowuje aktualność do dnia dzisiejszego i może stanowić kryterium rozpoznania autentyczności charyzmatów. Wskazał na to II Sobór Watykański w konstytucji *Lumen gentium*, gdy za miarę autentyczności charyzmatów przyjął ich użyteczność eklezjalną, przede wszystkim „odnowę i dalszą skuteczną rozbudowę Kościoła” (nr 12)²⁴.

Należy w tym miejscu także zauważyć, że słowo *charisma* łączy się ściśle ze słowem *charis*, które oznacza tak prawa Izraela w ramach dziejów zbawienia, jak i zbawczy dar wiary, który jest darem Ducha Świętego. Wynika z tego, że cudowny *charisma* jest włączony w prawdziwy cud, jakim jest *charis*, a dzięki temu dokonuje się ponowne przejście od tego, co nadzwyczajne, do tego, co zwyczajne, od rozprasającego entuzjazmu do konstruktywnego budowania Kościoła i zrównoważonej służby chrześcijańskiej²⁵. Zjawiska przebudzenia nabierają więc drugorzędного znaczenia – prawdziwe cuda nie polegają na glosolalii lub na jakichś spektakularnych znakach, ale wyrażają się w darze miłości Bożej, która prowadzi do nawiązania relacji z innymi ludźmi i podjęcia służby na ich rzecz. Mamy tutaj zatem kolejne ograniczenie znaczenia charyzmatów, mające tym razem charakter działaniowo-eklezjologiczny, wraz z którym zjawiska entuzjastyczne zostają ostatecznie pozbawione rysu apokaliptycznego oraz charakteru autonomicznego. Podstawowe znaczenie posiadają więc przejawy miłości, które mają harmonijnie przemieniać rzeczywistość, a tym samym tworzyć nowy porządek w świecie. Ostatecznie staje się więc zrozumiałe, dlaczego rozdział poświęcony

²⁴ Na temat soborowego nauczania na temat charyzmatów por. H. Schürmann, *Die geistigen Gnadengaben*, [w:] *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche”*, t. 1, s. 494–519.

²⁵ Por. H. U. von Balthasar, *Charis und Charisma*, [w:] tegoż, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Einsiedeln 1960, s. 319–331.

charyzmatom św. Paweł logicznie kończy wielką pochwałą miłości (por. 1 Kor 13), która będąc rzeczą „największą” (1 Kor 12, 31) stanowi prawdziwy i trwały owoc wydarzenia Pięćdziesiątnicy, dzięki któremu wyłoniła się wspólnota chrześcijańska w Koryncie. Usytuowanie na pierwszym miejscu codziennej miłości wspólnotowej w miejsce duchowej egzaltacji glosolalii i poszukiwania cudów oznaczało uspokojenie poruszenia przeżywanego przez Koryntian²⁶.

Analiza historycznego i lingwistycznego kontekstu wypowiedzi św. Pawła na temat charyzmatów pozwala przenieść wypowiedzi o nich z poziomu nadzwyczajności na poziom tego, co zwyczajne, z tego, co apokaliptyczne, na to, co eschatologiczne, z wydarzenia, które zdumiewa, na cud, który prowadzi do nawrócenia, z korzyści indywidualnej na korzyść eklezjalną, ze spontanicznego i krótkotrwałego natchnienia na służbę, która jest potem kontynuowana w codziennym życiu. Oczywiście, osiągnięte rezultaty tego procesu interpretacyjnego nie służą tylko wyjaśnieniu przeszłości, ale nabierają przede wszystkim aktualnego znaczenia. W teologii św. Pawła charyzmaty – jak miały determinujące i konieczne znaczenie dla narodzin pierwszych wspólnot kościelnych – tak nadal są konieczne dla zachowania i odnowy ich istnienia i ich struktury w dziejach. Można powiedzieć, że w teologii zmartwychwstania zaproponowanej przez św. Pawła jest obecne to, co znajduje się w teologii Pięćdziesiątnicy podanej przez św. Łukasza. Także nowe pojęcia *charisma* i *pneumatika* zamierzają wyrazić zatem wprawdzie to samo, ale oznaczają coś nowego w stosunku do całych dziejów religii i są kamieniem probierczym całych dziejów chrześcijańskich. Jest to tym ważniejsze, że w dziejach Kościoła stale powracają zjawiska egzaltacji, które – gdy manifestują jakąś niecierpliwość w stosunku do eklezjalności daru Bożego, opowiadając się jednostronnie za różnymi natchnieniami indywidualnymi – w gruncie rzeczy powracają do tego, co św. Paweł już dawno przekroczył. Podchodząc uważnie do tego, jak na początku rozumiano w Kościele charyzmaty, staje się

²⁶ Por. Ch. K. Barret, *La Prima Lettera ai Corinti. Testo e commento*, Bologna 1979, s. 367–383; E. Walter, *Commenti spirituali del Nuovo Testamento. Prima Lettera ai Corinti*, Roma 1970, s. 246–260.

także obecnie możliwe dokonanie rozróżnienia między nieuzasadnioną egzaltacją i prawdziwym przebudzeniem chrześcijańskim.

Święty Paweł przeszedł w swojej refleksji nad charyzmatami drogę, którą przed nim w inny sposób i w innym kontekście przeszedł już Stary Testament, ponieważ uznał on, owszem, obecność Boga w dokonywanych przez Niego cudach, ale także nauczył się rozumieć jako Jego prawdziwie cudowny znak trwałość stworzenia. W takiej interpretacji charyzmaty mogły stać się stałym elementem życia Kościoła i zostać włączone do jego struktury, ale niekoniecznie oznacza to, że Kościół ma w każdym czasie i w każdym miejscu żyć entuzjazmem pentekostalnym wzbudzonym na początku – pierwszorzędnie Kościół nie może pomniejszyć tego, że źródłem jego życia jest nieustanny cud bycia umiłowanym przez Boga w Jezusie Chrystusie. Uwzględnienie zatem znaczenia charyzmatów w Kościele musi być połączone z takim ich widzeniem, które daje pierwszeństwo wierze, nadziei i miłości (por. Rz 12, 3.6).

Po ogólnym określeniu doktryny św. Pawła dotyczącej charyzmatów, rozumianych jako źródło życia dla Kościoła, można połączyć tę doktrynę ze szczegółowymi problemami wspólnoty w Koryncie, a także z rozumieniem Kościoła jako całości.

2.2.3. POSŁUGA APOSTOLSKA JAKO CHARYZMAT

Wspólnota w Koryncie, pozostając pod wpływem gnostycyzmu rozpowszechnionego w środowiskach greckich, poszukiwała nie tyle nadzwyczajnych zjawisk, co raczej mądrości (por. 1 Kor 1, 10 – 4, 21). W poznaniu, które otrzymali za pośrednictwem wiary, Koryntianie widzieli coś prowizorycznego – etap w wędrówce, który jest potrzebny ludziom jeszcze słabym duchowo. Natomiast wielkość chrześcijanina miałyby polegać na przejściu od bycia wierzącym do bycia mędrce. Celem idealnym człowieka i dopełniającym jego wędrówkę miałyby być *gnosis* – poznanie, mądrość. Z tego powodu synteza chrześcijańska miałyby wyrażać się w triadzie: *pistis* – *gnosis* – *sophia*²⁷.

²⁷ Wyczerpujące ujęcie tego zagadnienia w: J. Dupont, „*Gnosis*”. *La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Louvain 1949. Por. także L. Bouyer,

Temu schematowi św. Paweł przeciwstawia triadę: wiara – nadzieja – miłość, w której wiara nie jest już czymś przejściowym, co powinno zostać przekroczone, ale jest czymś fundamentalnym i trwałym w życiu chrześcijańskim, razem z nadzieją i miłością. Celem chrześcijanina nie jest przekroczenie wiary, ale jej rozwinięcie w postawie nadziei i miłości, a więc w gruncie rzeczy chodzi o coraz pełniejsze trwanie chrześcijanina w wierze. Prawdziwym celem chrześcijanina i najlepszym dziełem chrześcijańskim nie jest mądrość, ale miłość, która przewyższa pojawiające się przeciwności i która zakłada nieustanne zaangażowanie wynikające z wiary i wiarę potwierdzające. Idealem św. Pawła jest „wiara, która działa przez miłość” (por. Ga 5, 6). Dopełniając nauczania o wierze, w przeciwieństwie do pychy mądrości i w jej miejsce, św. Paweł uczy cnót pokory, cierpliwości, odwagi itd., czyli całego zestawu cnót, które są postawami rodzącymi się na gruncie wiary i ukonkretniającymi miłość²⁸. To jest determinująca droga do bycia „spełnionym” chrześcijaninem, jak świadczą wymownie święci Kościoła²⁹.

Obok tej pierwszej i podstawowej triady cnót teologicznych, św. Paweł wprowadza także triadę: apostoł – prorok – nauczyciel (por. 1 Kor 12, 28; 1 Kor 4 i 9). Według niego także te posługi zostają wzbudzone przez Ducha Świętego, a mają one takie samo fundamentalne znaczenie, jak pierwsza triada. Apostoł chce zatem raz na zawsze wyjaśnić Koryntianom, że autentycznymi charyzmatami nie są jakieś przejściowe wybuchy entuzjazmu, ale przede wszystkim podstawowe instytucje, których potrzebuje Kościół do pełnienia swojej misji, a następnie daje on do zrozumienia, że instytucje kościelne mają za zadanie weryfikować inne dary Ducha Świętego. W Liście do Rzymian (rozdz. 12) św. Paweł wyraża tę samą ideę. Jest więc konieczne, aby zachować wstrzeźliwość wobec pychy wywoływanej przez mądrość ludzką, by dzięki temu móc dostosować się do tej mądrości, której prawowicie nauczają apostołowie.

Gnôsis. La connaissance de Dieu dans l'Écriture, Paris 1988; tenże, *Sophia ou le Monde en Dieu*, Paris 1994.

²⁸ Por. P. Grech, *Spiritualità del Nuovo Testamento*, Brescia 2013, s. 95–108.

²⁹ Por. S. Moysa, „*Teraz zaś trwają te trzy*”, Warszawa 1986, s. 318–334.

Jeśli św. Paweł wcześniej nauczał, że manifestacje mocy Ducha Świętego (np. dar języków i dar uzdrowień) ocenia się przy pomocy służby, którą spełniają w stosunku do wspólnoty, to teraz przedstawia kryterium, w świetle którego można rozeznaczyć dary dotyczące poznania (por. 1 Kor 12, 8). Prawdziwymi charyzmatami są te, w których widać mocne przyłgnięcie do wiary, jednak nie do jakiegokolwiek wiary, ale do tej, która wyraża się w *credo* Kościoła, a podsumowuje je krótka formuła: „Panem jest Jezus” (1 Kor 12, 3). Dlatego kwestia, czy brat żyje w Duchu Świętym czy też nie, weryfikuje się dość łatwo, a mianowicie odpowiednio do tego, czy wyznaje czy też nie panowanie Chrystusa.

W innych miejscach Pierwszego Listu do Koryntian spotyka się jeszcze dwie cechy charakterystyczne wiary Kościoła. Na pierwszym miejscu wiara Kościoła jest uniwersalna – katolicka – w sensie przede wszystkim synchronicznym. Oznacza ona, że jest się wierzącym, jeśli wierzy się z całym Kościołem. Osoba lub wspólnota, które chciałyby utrzymywać wiarę oddzieloną, przeciwną lub różną od wiary Kościoła, pokazywałyby tym samym, że nie żyją według Ducha. Wiara jest autentyczna jednak tylko pod warunkiem, że respektuje także kryterium diachroniczne, to znaczy okazuje się wierna początkowi, czyli jeśli jest zgodna z wiarą pierwszych świadków. Sam św. Paweł poczuwał się do obowiązku osobistego potwierdzenia tego faktu, dlatego udał się do Jerozolimy, aby spotkać się z apostołami (por. Dz 9, 26–28)³⁰. W ten sposób, chcąc Koryntianom przekazać autentyczne i konkretne nauczanie, zaleca im po prostu przyjęcie tego, czego naucza, oraz naśladowanie go (por. 1 Kor 4, 16). Nie czyni tego, by pokazać siebie, ale po to, by wskazać trzecie kryterium – oprócz wiary i służby – rozróżniania charyzmatów i budowania Kościoła, czyli apostołskość. To kryterium zostało mocno podkreślone w nauczaniu II Soboru Watykańskiego na temat charyzmatów³¹.

³⁰ Por. J. Dupont, *Saint Paul, témoin de la collégialité apostolique et de la primauté de saint Pierre*, [w:] *La collégialité épiscopale, histoire et théologie*, praca zbiorowa, Paris 1965, s. 11–39.

³¹ Por. II Sobór Watykański, konst. *Lumen gentium*, 12.

Apostołowie konkretyzują treść wiary i wydają autorytatywny sąd o jej autentyczności, ponieważ pierwszorzędnie to oni zachowują żywe *credo* Kościoła. Głoszenie zaś wiary, które zostało im powierzone, jest pierwszą i zasadniczą służbą, którą można okazać Kościołowi i którą Kościół ma pełnić względem człowieka w każdej epoce. Charyzmat chrześcijański może więc istnieć tylko w ramach nauczania apostolskiego, które również jest chryzmatem. Co więcej, jest charyzmatem pierwszorzędnym, miarą i kryterium wszystkich innych charyzmatów.

Święty Paweł posiada już całkowicie duchowe rozumienie historycznego faktu wyboru Dwunastu przez Jezusa i Jego relacji z nimi, przy czym to rozumienie zostaje jeszcze poszerzone o aspekt eschatologiczny, to znaczy posługa apostolska jest faktem ostatecznym i nie do wyeliminowania, stanowiąc integralny element struktury Kościoła i decydujący o jego być albo nie być. Według św. Pawła, to nie charyzmat osądza Kościół, ale Kościół instytucjonalny osądza charyzmat, chociaż pojawiają się również charyzmaty, które pozwalają osądzać Kościół. Tutaj otwiera się także możliwość krytyki w stosunku do Kościoła i do jego posługi – byle była to krytyka, która wychodzi od Ducha Świętego – aby doprowadzić do pokuty i do odnowy Kościoła, to znaczy do ukazania go takim, jakim chciał go Jezus Chrystus. Miarą charyzmatu pozostaje dążenie do zachowania jedności Kościoła – dar Ducha nie może nigdy prowadzić do powstania podziałów w Kościele. Kościół posiada szczególny charyzmat – charyzmat posługi słowa, sprawowania sakramentów i rządzenia, który został ustanowiony, aby rozeznawać i dowartościować inne charyzmaty. One zatem nie istnieją niezależnie od Kościoła i osób, które w Kościele zostały obdarzone charyzmatem apostołatu³².

Zmobilizowany przez problemy powstałe w łonie Kościoła w Koryncie, św. Paweł sprecyzował doktrynę dotyczącą charyzmatów i wypracował dzięki temu ponadczasowe kryteria, które

³² Por. S. Moysa, *Charyzmaty Ducha Świętego i ich rozróżnianie*, [w:] *Napełnieni Duchem Świętym*, praca zbiorowa, Poznań 1982, s. 99–125.

pozwalałą rozeznawać obecność Ducha Świętego bądź też jej brak. Pojawia się jednak pytanie, czy wprowadzone przez apostoła pewne ograniczenia w dziedzinie charyzmatów nie sprawiają, że postawił on siebie samego w miejsce Ducha Świętego, ograniczając Jego wolność. Na tak sformułowaną trudność można odpowiedzieć, że wierność teologii zaprezentowanej przez św. Pawła domaga się uwzględnienia jego nauczania, które przedstawił, odnosząc się do szczególnych sytuacji różnych Kościołów. Wobec entuzjazmu Koryntian i ich zapału, jakkolwiek był on nadzwyczajny, apostoł wskazywał na potrzebę zachowania postawy krytycznej: nie każdy duch jest Duchem Świętym. Podał więc kryteria osądu sytuacji: analogia wiary, komunია Kościoła, autorytet apostołów – aby ustalić, co jest autentycznym charyzmatem, a co nie jest. Tezy, że władza apostołska, z jaką mówił do Koryntian, jest nastawiona na popieranie, a nie na gaszenie darów Ducha Świętego, dowiódł w Pierwszym Liście do Tesaloniczan, gdy pisał, że nie powinni oni być tak pokorni i wstrzemięźliwi, żeby ukrywać Ducha Świętego i przeszkadzać Mu w ukazaniu się, zadowolając się swoim lenistwem i spokojem dawanym przez instytucje, które uważają za wystarczalne. Dlatego też trzeba zawsze słuchać Ducha, nawet wtedy gdy jest nieoczekiwany, a Jego natchnienia wydają się niewygodne (por. 1 Tes 5, 19)³³. Działanie, twórczość i dynamika muszą być cechami wszystkich wiernych, przede wszystkim prawowitych przewodników Kościoła, a nie tylko spontanicznych jednostek i grup.

2.2.4. ZNACZENIE CHARYZMATÓW W KOŚCIELE

Analizując nauczanie św. Pawła na temat charyzmatów, należy przede wszystkim podkreślić dwa zasadnicze aspekty tego zagadnienia, które wpisują się w ramy naszego wywodu na temat manifestacji Kościoła w świecie za sprawą Ducha Świętego.

a) Charyzmaty – to znaczy dary Ducha Świętego dane wierzącym, wyrażają według apostoła pneumatologiczny początek Ko-

³³ Por. M. Bednarz, *1–2 List do Tesaloniczan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2007, s. 405–418 (Nowy Komentarz Biblijny, NT 13).

ścioła i jego naturę jako Ciała Chrystusa. Są one równocześnie gwarancją trwania Kościoła w dziejach pod stałym wpływem Ducha Świętego. Wzbudzają one u wiernych świadomość własnej wiary i własnej roli eklezjalnej, jak również zdolność działania i okazywania posłuszeństwa; szafarzom w Kościele gwarantują autorytet i zdolność słuchania, rozeznania i samokrytyki. Z tych racji charyzmaty są zawsze konieczne w Kościele. Oznacza to, że Duch Święty działa w Kościele na różnych poziomach. Z jednej strony, chce zachowywać go i formować w wierności względem Jezusa Chrystusa Głowy, a z drugiej strzec go przed zawsze możliwymi arbitralnymi decyzjami człowieka, które albo usiłują zwrócić Ducha przeciw Kościołowi (postawa rewolucyjna) albo próbują Go zablokować i spłaszczyć na stanowiskach przyjętych w określonych chwilach jego wędrówki historycznej (postawa konserwatywna). W obydwu przypadkach funkcja Ducha Świętego polega na tym, by nie pozwolić, aby Kościół stał się rzeczywistością oderwaną od Zmartwychwstałego, od którego pochodzi wszelki dar³⁴.

Można więc stwierdzić, że Duch Święty dysponuje – by tak rzec – dwoma rodzajami charyzmatów i dwoma poziomami działania tychże charyzmatów. Jeden rodzaj stanowią charyzmaty, które zapewniają trwałość i ciągłość Kościoła, a drugi rodzaj to te służące czemuś w rodzaju „przekraczania dziejów” – dzięki tym darom Kościół zostaje ożywiony i odnowiony, łącznie z pobudzaniem go, aby nie oddalił się od prawdy i nie zamknął prawdy w granicach pewnych przyzwyczajień. Można powiedzieć, że w tym drugim przypadku chodzi o to, co trafnie wyraził Tertulian, gdy pisał, że Jezus powiedział: „Jestem prawdą, a nie przyzwyczajeniem”³⁵. Tę dwukierunkowość charyzmatu widać bardzo dobrze w przypadku posługi eklezjalnej. Jest ona charyzmatem (por. 1 Kor 12, 5.28), darem Ducha, który – z jednej strony – nie może być anulowany, a z drugiej strony – nie może zostać oddzielony od posłuszeństwa chrystologicznego, tak że stanie się po prostu typem władzy świeckiej. Te

³⁴ Por. B. de Margerie, *Les charismes donnés à l'Église par l'Esprit-Saint, don de Dieu*, „Divinitas” 21 (1977), s. 357–382.

³⁵ Tertulian, *De virginibus velandis* 1, 1: PL 2, 889.

dwa kierunki działania charyzmatów wspierają się wzajemnie i dopełniają, w związku z czym byłoby dobrze, aby razem żyły w całym Kościele oraz w poszczególnych wspólnotach, i w poszczególnych wiernych. Kościół, mając żywą świadomość, że jest stworzeniem Słowa Wcielonego, pozostaje związany z dziejami, które nie zaczęły się wczoraj, ale równocześnie uznając się jako stworzenie Ducha Świętego, umie on także odnaleźć w sobie samym zasadę swojego własnego ciągłego odradzania się i odnawiania w dziejach.

b) Tym samym powinna stać się jasna także odpowiedź na pytanie, czy można pojmować charyzmaty, jako dary Ducha Świętego, niezależnie od Kościoła, czy też nawet przeciw Kościołowi, a tym samym, czy można dopatrywać się jakiegoś przeciwstawienia między Duchem Świętym i instytucją kościelną. Odpowiedź na to pytanie zależy od umiejętności widzenia Kościoła od samego początku jako owocu i daru Ducha Świętego, w ramach którego rodzi się potem różnorodność darów, inspiracji, kompetencji, które – z jednej strony – służą budowaniu Ciała eklezjalnego i przyczyniają się do jego skutecznej wędrówki zbawczej przez dzieje, a z drugiej strony – ciągle na nowo dostosowują go do jego pierwotnej natury i charakteru otrzymanego w chwili narodzin³⁶. Kościół potwierdza swoje rozumienie charyzmatów i okazuje mądrość w ich rozeznaniu, przyjęciu i włączeniu w swoje działanie, gdy ich nie oddziela od swojego życia, ani ich nie eliminuje. Charyzmat ze swej natury nie może być przeciw instytucji kościelnej, ale trzeba uznać, że także instytucja kościelna powinna być pojmowana i urzeczywistniana w taki sposób, aby nie prowadzić do rezygnacji z poddania się wpływowi charyzmatów udzielanych przez niejednokrotnie wymagające i niepokojące tchnienie Ducha Świętego³⁷. I to jest prawdziwa manifestacja Ducha Świętego w Kościele, zarówno na początku jego dziejów, jak i we wszystkich czasach, potwierdzająca zarówno jego uniwersalizm,

³⁶ Por. A. Barruffo, *Lo Spirito Santo nella riflessione teologica sulle strutture della Chiesa*, [w:] *Verso una nuova età dello Spirito. Filosofia – teologia – movimenti*, a cura di G. Colzani, Padova 1997, s. 241–275.

³⁷ Por. Y. Congar, *Renouveau dans l'Esprit et institution ecclésiale. Mutuelle interrogation*, „Recherches d'Histoire et Philosophie Religieuses” 55 (1975), s. 143–156.

jak i ukazująca w sposób pogłębiony jego naturę jako Ciała Chrystusa w Duchu Świętym, a więc Ciała pneumatologicznego.

2.3. NATURA KOŚCIOŁA JAKO CIAŁA CHRYSTUSA

Natura Kościoła została omówiona przez św. Pawła w dwóch okolicznościach, wprawdzie odległych od siebie czasowo, ale bardzo podobnych pod względem treściowym. Rzeczywistość Kościoła jest dla św. Pawła faktem bezdyskusyjnym, mającym równocześnie charakter chrystologiczny i pneumatologiczny, w którego aktualizacji osobiście i z poświęceniem uczestniczył i którego naturę starał się uchwycić w sposób teologiczny. Odwołując się do swego doświadczenia dotyczącego rozwoju i konkretnego życia Kościoła apostoł wypracował doktrynę Kościoła jako *soma tou Christou* (por. Rz 12, 5; 1 Kor 10, 17; 12, 12–27; por. także Ef 1, 23; 4, 12; Kol 1, 18)³⁸. Włączył ją do swojej refleksji o *ekklesia*, podejmując wysiłek zintegrowania tych dwóch koncepcji, a w ten sposób także dokonania ich wzajemnego pogłębienia. Doktryna eklezjologiczna św. Pawła niejako skupia się wokół wydarzenia, które miało miejsce w czasie ostatniej wieczerzy (1 Kor 11, 23–26). Pokazuje ono, jak ten partykularny lud, którym jest Kościół, we wspólnocie stołu z Panem posiada swoje prawdziwe centrum istnienia, dzięki któremu także wspólnoty rozproszone po świecie mogą łączyć się w szerszą jedność niż tylko lokalna. Jedność celebrowanej Uczty Pańskiej sprawia, że wszystkie wspólnoty lokalne, które ją celebrują, stanowią duchową jedność.

W doktrynie św. Pawła dotyczącej Ciała Chrystusa ukazuje się pneumatologiczne źródło chrystologii, zanim jeszcze zostanie wydobyta z niej eklezjologia, ponieważ gdy apostoł mówi o Ciele Chrystusa, rozumie je w sensie Drugiego Listu do Koryntian, według

³⁸ Klasyczne i wciąż nieprzekroczone studium na temat Kościoła jako Ciała Chrystusa: P. Benoit, *L'Église corps du Christ*, [w:] tegoż, *Exégèse et théologie*, t. 4, Paris 1982, s. 53–96. Por. także H. W. Park, *Die Kirche als „Leib Christi“ bei Paulus*, Giessen–Basel 1992; R. Penna, *Paolo e la Chiesa di Roma*, s. 209–224; M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, s. 412–425.

którego „Pan zaś – to Duch” (2 Kor 3, 17). Takie ujęcie wyjaśnia, że więź Kościoła z Chrystusem urzeczywistnia się w Duchu: Chrystus zmartwychwstały jako Duch i przez Ducha działa pośród swoich uczniów i prowadzi ich do prawdy (por. J. 16, 13), także do tej, której w Jego czasie nie mogli unieść (por. J 16, 12). Kościół jest więc pneumatologicznym – w Duchu Świętym – wypełnieniem historycznej intencji Jezusa Chrystusa w odniesieniu do Dwunastu i do następnych pokoleń wierzących. On jest *soma* i *pleroma* Chrystusa, którego chrześcijanie są członkami. Aby zilustrować sens Kościoła jako Ciała Chrystusa, św. Paweł posługuje się dwoma tradycyjnymi motywami: motywem prarodzców (por. Rz 5; 1 Kor 15; Ga 3) oraz motywem jedności małżeńskiej (por. 1 Kor 6, 12–20).

2.3.1. MOTYW PRARODZICÓW

Według św. Pawła Chrystus przyszedł na świat jako nowy prarodziec, jako nowy Adam (por. Rz 5, 12–20)³⁹. W koncepcji żydowskiej prarodziec nie jest tylko pierwszym w serii potomków, ale pozostaje jednością wewnętrzną wszystkich potomków, którą nosi w sobie. Mamy tutaj do czynienia z tym, co zostało szczęśliwie określone jako osobowość korporatywna (lub kolektywna), według której, jak na początku wszyscy byli w Adamie, tak teraz ludzkość, która od niego się wywodzi, stanowi jedność (por. Rz 5, 12–15.18–19)⁴⁰. To samo należy powiedzieć o ojcostwie Abrahama dotyczącego Izraela i prawdziwych wierzących na gruncie jego wiary (por. Rz 4, 16–17; Ga 3, 7)⁴¹.

Jeśli więc Jezus Chrystus jest drugim i nowym Adamem, to także chrześcijanie tworzą z Nim jednego nowego człowieka, jeden nowy lud, który jednak na pewien czas musi zrezygnować z utożsamienia się z całą ludzkością. Chrześcijanie są więc nowym ludem Bożym na

³⁹ Por. K. Barth, *Christ and Adam. Man and humanity in Romans 5*, Edinburgh–London 1963; G. Iammarone, *L'uomo immagine di Dio. Antropologia e cristologia*, Roma 1989, s. 15–80.

⁴⁰ Por. K. Gózdź, *Kościół zbawienia*, Lublin 2010, s. 123–128.

⁴¹ Na temat uniwersalnego znaczenia Abrahama por. W. Vogels, *Abraham e sa légende*, Paris 1996; B. Costacurta, *Abramo*, Vibo Valentia 2001; J. L. Ska, *Abramo e i suoi ospiti. Il patriarca e credenti nel Dio unico*, Bologna 2003.

mocy stanowienia jedno z Chrystusem (Ga 3, 28), a więc bycia Jego Ciałem. Określenie przez św. Pawła Kościoła mianem Ciała Chrystusa oznacza w gruncie rzeczy coś nowego tylko w sformułowaniu, podczas gdy ujmując problem od strony rzeczowej, jest to po prostu interpretacja tego, co uczynił sam Chrystus w czasie ostatniej wieczerzy. Powraca więc tutaj już wspomniane zagadnienie o nowym ludzie Bożym czerpiącym z Uczty Pańskiej swoją własną rzeczywistość.

2.3.2. MOTYW JEDNOŚCI MAŁŻEŃSKIEJ

Według Biblii mężczyzna i kobieta tworzą „jedno ciało” (Rdz 2, 24). Tworzą więc nową strukturę egzystencjalną, w której dwa podmioty przekraczają siebie w akcie komunii, a tym samym stają się jedno⁴². Na tej linii teologicznej usytuowała się już teologia Ozeasza, w której prorok starał się określić specyfikę relacji Boga z Jego ludem, zawsze zagrożonej niebezpieczeństwem konfliktu między wiernością Boga i niewiernością człowieka⁴³. Św. Paweł przyjmuje tę ideę przede wszystkim na poziomie antropologicznym, gdy mówi: „Ten zaś, kto się łączy z Panem, jest z Nim jednym duchem” (1 Kor 6, 17): jak mężczyzna i kobieta stają się jednym ciałem w małżeństwie, tak Chrystus i chrześcijanin tworzą jednego ducha i jeden nowy, duchowy byt. Św. Paweł idzie jednak dalej, przenosząc tę ideę na poziom eklezjologiczny, gdy stwierdza, że teraz także wspólnota wierzących spełnia rolę oblubienicy Chrystusa (por. 2 Kor 11, 2; Ef 5, 21–33)⁴⁴, a więc nowego ludu Bożego. Wspólnota jest ludem Bożym na mocy faktu, że jest oblubienicą Chrystusa, a w ten sposób tworzy z Nim, z Synem, jedno Ciało duchowe. Kościół jest nowym ludem Bożym, ponieważ stanowi jedno z Jezusem Chrystusem, łącząc się z Nim jako oblubienica z oblubieńcem⁴⁵. Idea relacji

⁴² Por. A. Gelin, *Pismo Święte o człowieku*, tłum. D. Szumska, Paris 1971, s. 37–52.

⁴³ Por. P. Grelot, *La coppia umana nella Sacra Scrittura*, Milano 1989, s. 154–166; T. Brzegowy, *Prorocy Izraela*, cz. 2, Tarnów 2001, s. 41–45.

⁴⁴ Por. J. Gniska, *der Epheserbrief*, Freiburg–Basel–Wien 2002, s. 272–289.

⁴⁵ Na temat Kościoła jako Oblubienicy Chrystusa por. G. Baril, *„Féminité” du peuple de Dieu. Actualité des symboles bibliques de l'Église Épouse et Mère*, Montréal 1990; R. Skrzypczak, *Kościół jako Niewiasta*, Warszawa 2001.

oblubieńczej staje się więc dla św. Pawła bardzo ważnym narzędziem pojęciowym włączonym do eklezjologii, mającym na celu wyrażenie nowości Kościoła w odniesieniu do Chrystusa, a także do Ducha Świętego. Nabiera dla niego charakteru tak samo znaczącego, jak jest niezastąpiona w jego eklezjologii teologia eucharystyczna. Tajemnica Eucharystii, właśnie przez włączenie do niej metafory idei oblubieńczej, pozostaje ośrodkiem pojęcia Kościoła i jego definicji za pośrednictwem określenia Ciało Chrystusa⁴⁶.

W obrazie oblubienicy wyjaśnia się także bardzo ważny aspekt relacji między Chrystusem i Kościołem, a mianowicie Kościół pozostaje w odniesieniu do Chrystusa jak mąż do żony, w tym znaczeniu, że ich komunია ani nie pozbawia ich własnych osobowości, ani nie sprawia pomieszania i rozmycia istniejących różnic. Na mocy więzi z Chrystusem Kościół nie staje się tak po prostu Chrystusem – pozostaje sługą, którego za pośrednictwem swojej miłości podnosi On do rangi swojej oblubienicy, a jej zadaniem pozostaje szukanie oblicza Oblubieńca. Kościół doświadcza nieustannie, poczynszy od czasu św. Pawła, swojej nie-tożsamości z Chrystusem jako swoim Oblubieńcem i uznaje ją w swoim konkretnym życiu, ale równocześnie stara się o to, by nie była ona rozdziałem i rozejściem się, ale by dojrzewała w swoim znaczeniu komunii, której zwieńczeniem jest bycie jedno (por. Ga 3, 28)⁴⁷.

Od początku było jasne dla wierzących zarówno to, że Kościół, mimo iż jest wewnętrznie zjednoczony z Panem, nie może nigdy przestać się odnawiać, jak i to, że w każdym przypadku dokonywanie tej odnowy może urzeczywistniać się tylko w ramach wymiaru oblubieńczego, bez którego poszczególny wierzący i Kościół jako taki są narażeni na utratę tożsamości wypływającej z daru Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego. Oblubieńczość jest relacją, która nie tylko pozwala na odnowę, ale wręcz się jej nieustannie domaga. Charakter

⁴⁶ Była to idea bardzo droga ojcom Kościoła, którzy do wyjaśnienia tajemnicy Eucharystii w Kościele często odwoływali się do Pieśni nad pieśniami. Por. J. Daniélou, *Pisma wybrane*, tłum. S. Fedorowicz, Kraków 2011, s. 169–184.

⁴⁷ Por. J. Królikowski, *Tajemnica Kościoła według św. Pawła*, [w:] Benedykt XVI, *Święty Paweł, Apostoł Narodów*, Poznań 2008, s. 106–120.

pneumatologiczny i relacyjny idei Ciała Chrystusa w swoim głębokim związku z koncepcją oblubieńczą, zawiera silną motywację do podejmowania wysiłku odnowy Kościoła, ponieważ pokazuje, że Kościół nigdy nie osiągnie doskonałości na ziemi i nieustannie potrzebuje odnowy, aby jego więź z Oblubieńcem stawała się coraz bliższa i coraz bardziej żywa. Można powiedzieć, że jest to motywacja o charakterze ontologiczno-relacyjnym, a nie tylko po prostu moralnym⁴⁸. Człowiek, który pozostaje zjednoczony z Chrystusem i tworzy z Nim Ciało pneumatologiczne, znajduje się już w przestrzeni zbawienia, jednak nie staje się członkiem tego Ciała na mocy zjednoczenia na gruncie natury, ale na gruncie osoby, to znaczy przez komunię woli w miłości. Sakramenty, przede wszystkim chrzest i Eucharystia pozostają ze swej istoty w służbie komunii. Pierwszy wyciska niezatarty charakter przynależności do Chrystusa w Kościele, drugi podnosi tę przynależność coraz wyżej na mocy przeżywanej komunii z Chrystusem. Sakramenty te są uprzywilejowanymi narzędziami budowania oblubieńczych więzi w Ciele Chrystusa, a ich nadrzędnym sprawcą jest Duch Święty. Dlatego też jest On nieustannie widziany jako zasada jedności Kościoła, która konkretyzuje się najpierw w porządku sakramentalnym, a następnie rozwija w porządku moralnym, który jest odpowiedzią na otrzymany duchowy dar⁴⁹.

2.3.3. SAKRAMENTY I KOŚCIÓŁ W CZASIE

Zjednoczenie człowieka z Chrystusem urzeczywistnia się historycznie – według św. Pawła – w sakramentach. Jak – z jednej strony – jedność z Adamem polega na pochodzeniu genealogicznym od wspólnego przodka, tak z drugiej strony, aby uczestniczyć w życiu Chrystusa – będąc włączonym w nowy organizm duchowy i będąc przemienionym w nowego człowieka – trzeba być w Niego wcielonym. To wcielenie jest nowym narodzeniem urzeczywistniającym

⁴⁸ Por. Y. Congar, *Comment l'Église doit renouveler sans cesse*, „Irénikon” 34 (1961), s. 322–345.

⁴⁹ Por. G. Marchesi, *Lo Spirito Santo, principio dell'unità della Chiesa*, „La Civiltà Cattolica” 143 (1983) t. 2, s. 329–343; D. Mongillo, *Liberi per la verità e l'amore. Il mistero della grazia*, Napoli 2011, s. 113–137.

się przez chrzest (por. Rz 6, 1–11; 1 Kor 12, 13) – włącza on człowieka w śmierć Chrystusa na krzyżu, za pośrednictwem którego nowy Adam jest obecny w świecie. Kościół opiera się na mocy krzyża, która uobecnia się pierwotnie w sakramencie chrztu. Jest to jednak tylko wyłonienie się Kościoła, zrodzenie jednostki w nowym Adamie, jego włączenie w Ciało Chrystusa.

Jeśli natomiast pojawia się pytanie, jak Kościół, w swojej całości, aktualizuje swoje bycie Kościołem, w jaki sposób stanowi on jedno z Panem i na czym polega rzeczywistość jego nowego istnienia, św. Paweł odpowiada, że staje się on ciągle Ciałem Chrystusa na mocy Eucharystii (por. 1 Kor 10, 14–22; 12, 13–14). W niej spożywa się jedyny chleb dający życie, czyli samego Chrystusa, który nie jest przyjmowany przez substancję cielesną człowieka, ale – przeciwnie – to sam Chrystus włącza przyjmującego Go w Eucharystii do swojego Ciała oraz sprawia w taki sposób, że wszyscy ludzie stają się jedno w Jezusie Chrystusie (por. 1 Kor 10, 17). Według św. Pawła sakramenty należą do porządku narzędzi, za pośrednictwem których – z jednej strony – zmierza się do celu, jakim jest ostateczna komunika z Chrystusem, a z drugiej strony – ten cel jest w te narzędzia już rzeczywiście włączony, chociaż ciągle na sposób „zadatku” (2 Kor 1, 22).

2.3.4. ZNACZENIE OKREŚLENIA CIAŁO CHRYSTUSA

Mówiąc o eklezjologii eucharystycznej św. Pawła, trzeba podkreślić, że apostoł rozumie Kościół po prostu jako prawdziwe Ciało Chrystusa i ignoruje zastrzeżenia wprowadzone do jego rozumienia, a jego nauczanie pozwala zignorować redukcje i deformacje, które zaatakowały w ciągu wieków jego podstawową definicję, przede wszystkim w związku z często niewłaściwym stosowaniem do niego przymiotnika *mystyczny*, rozumianego raz w znaczeniu jakiegokolwiek ciała społecznego lub korporacji, a innym razem w znaczeniu rzeczywistości jedynie niewidzialnej⁵⁰. Ponieważ to Duch Święty czyni z Kościoła, za pośrednictwem Eucharystii,

⁵⁰ Na temat przemian w rozumieniu tego przymiotnika por. H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au moyen âge. Étude historique*, Paris 1949.

Ciało dotykalne, a zarazem obdarzone tajemniczymi głębiami, dlatego wydobycie prawdy dotyczącej tej materii, także poza eklezjologią Pawłową, jest jednym z ważnych punktów współczesnej dyskusji teologicznej, zmierzającej do odnowy rozumienia Kościoła w naszych czasach oraz do ożywienia praktyki, która od tego rozumienia zależy, przede wszystkim praktyki sakramentalnej. Tym, na co zwrócono uwagę w teologii już przed II Soborem Watykańskim i na co zwraca się uwagę obecnie, jest fakt, że mówiąc, iż chrześcijanie są Ciałem Chrystusa, św. Paweł nie odwołuje się tylko jakiejś metafory, ale zamierza wyrazić samą istotę Kościoła⁵¹.

Eklezjologia eucharystyczna św. Pawła jest nie tylko wnioskiem egzegetycznym dotyczącym przeszłości, ale jest także prawdą, która posiada trwałe znaczenie i powinna być inspiracją dla eklezjologii i praktyki eklezjalnej w każdym czasie. Kwestia tego typu eklezjologii, oczywiście odpowiednio ujętej, nie jest tylko postulatem teologicznym, ale po prostu koniecznością wpisującą się w ramy autentycznej eklezjologii służącej Kościołowi i jego urzeczywistnianiu się w dziejach. To, co św. Łukasz w *Dziejach Apostolskich* ukazuje jako genezę Kościoła i w oparciu o którą daje pierwsze wskazania dotyczące jego misji, to św. Paweł już poświadcza jako coś stałego w życiu Kościoła, a nawet więcej – jest to najbardziej autentyczny obraz pełnienia przez Kościół misji zleconej mu przez samego Chrystusa. Można więc powiedzieć, że linia eklezjologiczna św. Łukasza i linia św. Pawła integrują się wzajemnie.

Gdy więc św. Paweł stwierdził, że karmiąc się Ciałem Chrystusa wielu ludzi staje się jednym Ciałem (por. 1 Kor 10, 16), wyraził on raz na zawsze autentyczne pojęcie Kościoła oraz proces, za pośrednictwem którego pozostaje on na zawsze wspólnotą Jezusa. Zrozumiał on zatem, że przyjmowanie Eucharystii oznacza zjednoczenie z Ciałem Chrystusa, które zakłada przenikanie się większej liczby podmiotów, a konkretnie samego Jezusa Chrystusa i wiernych uczestniczących w komunii z Nim. Wynika z tego

⁵¹ Por. J. Ratzinger, *Geneza i istota Kościoła*, [w:] tegoż, *Opera omnia*, t. 8/1, s. 213–217.

podwójne ukierunkowanie komunii, która tutaj się rodzi. W komunii tej sytuacja, że jedno „ja” przeciwstawia się drugiemu „ja”, zostaje przekroczona w mocy Chrystusa, który jako pierwszy włączył wszystkich ludzi w siebie i oddał się im bez jakichkolwiek zastrzeżeń. W komunii eucharystycznej życie człowieka przenika się z życiem Chrystusa, a w konsekwencji także poszczególni ludzie z całym swoim życiem wchodzą w komunie, tworząc jedno Ciało. To właśnie dzieje się w poszczególnych zgromadzeniach liturgicznych, pociągając – oczywiście – za sobą wymogi duchowe i moralne dotyczące wspólnot eklezjalnych, które z nich wynikają i od nich zależą. Eucharystia jednak, ponieważ buduje Kościół, burzy zarazem mur wzajemnych ludzkich nastawień, bardziej lub mniej zamkniętych, a tym samym pełni także funkcję łączenia ludzi w komunie egzystencjalną, która przekracza ograniczenia czasu i miejsca, w którym jest celebrowana. Z niej w praktyce wyłania się i jest konsolidowana wspólnota powszechna. Jest ona naznaczona dogłębnie duchem braterstwa, które ściśle łączy się z sakramentami, przede wszystkim z Eucharystią⁵².

Z przytoczonych tutaj racji stwierdzenie, że Kościół jest Ciałem Chrystusa, oznacza, że Eucharystia, w której Pan daje swoje Ciało i czyni z ludzi jedno Ciało eklezjalne, jest miejscem narodzin Kościoła. W Eucharystii Kościół jest sobą w sposób poniekąd najbardziej intensywny. Jest on wprawdzie obecny wszędzie, ale jest jeden, podobnie jak sam Pan, który jest obecny wszędzie, mimo iż jest jeden. Eucharystia jest więc według św. Pawła wyrażeniem i najwznioślejszą przyczyną jedności i świętości przygodnej i ponadczasowej Kościoła w pamięci Jego Pana, którą ożywia i utrwała Duch Święty. Eucharystia jest więc także Pięćdziesiątnicą eklezjalną, co bardzo mocno podkreśla odnowiona liturgia mszalna za pośrednictwem epiklezy eklezjalnej zawartej w każdej modlitwie eucharystycznej: „Spraw, abyśmy posileni Ciałem i Krwią Twojego Syna i napełnieni Duchem Świętym, stali się jednym ciałem i jedną duszą w Chrystusie”⁵³.

⁵² Por. J. M. R. Tillard, *Eucaristia e fraternità*, Roma 1969.

⁵³ *Mszal rzymski*, III modlitwa eucharystyczna.

3. PERSPEKTYWY

Święty Paweł w bardzo szerokim i realnym zakresie wyraził w swoich listach opinie dotyczące początku i natury Kościoła w ścisłym związku z jego doświadczeniami historycznymi, które pojawiały się w czasie zakładania Kościołów i ich pierwotnego konsolidowania. Apostoł był przede wszystkim wierny punktowi wyjścia Kościoła, a więc uchwycił bardzo dobrze jego narodziny z Jezusa Chrystusa i jego nieustanny związek jedności z Nim. Zastosowane pojęcie Ciała Chrystusa, które stanowi *proprium* eklezjologii Pawłowej, jest więc eksplikacją najbardziej konkretnej i rozpowszechnionej idei Kościoła Jezusa Chrystusa, co oznacza, że jest ono dynamicznym pogłębieniem tego, co dokonało się w życiu Jezusa Chrystusa i co zakorzenia się w Jego podstawowych wypowiedziach o charakterze eklezjalnym.

Apostoł Paweł dobrze ujął również początek pneumatologiczny Kościoła, który nie oznacza czegoś paralelnego w stosunku do tego chrystologicznego, ale stanowi jego konsolidację, poszerzając pierwotne rozumienie wątków chrystologicznych oraz uwzględniając nowe zagadnienia, które otwarło wydarzenie Pięćdziesiątnicy i jej doświadczenie w pierwotnym Kościele. Dla św. Pawła Kościół wyrasta z Jezusa historycznego, osiąga swoją pełnię w Chrystusie pneumatologicznym, trwa w Duchu Chrystusa, a przeżywa swoje najbardziej znaczące momenty w celebracjach sakramentalnych, szczególnie w chrzcie i Eucharystii. Właśnie dlatego że określenie Kościoła jako Ciała Chrystusa łączy aspekt chrystologiczny i pneumatologiczny, stanowi także jego najbardziej odpowiednią konceptualizację. Użycie określenia „Ciało Chrystusa” prowadzi do konsekwencji praktycznych, które formułują sposób aktualizacji misji Kościoła i równocześnie ją weryfikują.

Także w przypadku, w którym na podstawie eklezjologii św. Pawła chce się wyrazić ważną ideę Kościoła za pośrednictwem pojęcia lud Boży (por. Rz 9, 25; 2 Kor 6, 16), stosowanego w Nowym Testamencie prawie wyłącznie w odniesieniu do Izraela, to zawsze w ramach tego zagadnienia powinno być zarezerwowane szerokie miejsce dla chrystologii, dla pneumatologii i dla

sakramentów. Zasady, w świetle których Kościół Jezusa Chrystusa jest ludem Bożym, są zasadniczo takie same, jak te według których jest on Ciałem Chrystusa. W każdym przypadku chodzi o rzeczywistość pneumatologiczną. Myślenie o ciele fizycznym byłoby stanowiskiem nie do przyjęcia, podczas gdy przejście do ciała czysto społecznego byłoby mocno redukcyjne. Chodzi w tym przypadku o ciało sakramentalne. W definicji Kościoła jako ciała nie ma odniesienia do platońskiej koncepcji kosmosu jako jedyne żywego ciała lub do koncepcji stoickiej, według której państwo jest organizmem (metaforycznie rozumianym), w którym wszystkie członki mają współdziałać zgodnie z relacją zależności każdego od wszystkich w ramach życia społecznego, domagającego się od każdego wnoszenia własnego wkładu służby. U św. Pawła pojawiają się, owszem, pewne reminiscencje tych koncepcji (por. 1 Kor 12, 16–17), ale w swojej teologii wychodzi on bardzo zdecydowanie poza aspekty socjologiczne i filozoficzno-moralne. Wydaje się natomiast jasne, że prawdziwe korzenie pojęcia Kościoła u św. Pawła stanowią trzy podstawowe elementy biblijne: osobowość korporacyjna (kolektywna), zakorzeniona w rozumieniu rodzaju ludzkiego jako pierwotnej jedności cielesno-duchowej, jedność małżeńska, opierająca się na przyjęciu jedności i rozróżnienia w miłości oraz Eucharystia, która oznacza komunie w Duchu Chrystusa.

Jeśli, ponadto, pojęcie Ciała Chrystusa u św. Pawła uniemożliwia rozumienie Kościoła w nawiązaniu do schematu całości narodów żyjących na świecie lub jako jakiejś jednej spośród wielu korporacji, to znaczy według kategorii etnicznych, politycznych i prawnych, to nie pozwala także na traktowanie go jako organizmu o charakterze czysto mistyczno-wewnętrznym. Należy raczej rozumieć Kościół jako wspólnotę zgromadzoną przy stole Bożym, dzięki któremu tworzy się sieć komunii, która obejmuje całą ziemię. Ma ona wymiar widzialny i własne uporządkowanie, dzięki któremu wykracza poza to, co jest tylko widzialne. Jest sakramentem, który nie wskazuje tylko na siebie, ale jego istotą jest odсылanie poza siebie, to znaczy do Jezusa Chrystusa, przez którego Kościół został zwołany i do którego prowadzi on dzieje, aby osiągnęły w Nim swoje wypełnienie. Z tej racji Kościół jest wspólnotą;

za pośrednictwem widzialnego i uporządkowanego zgromadzenia kultycznego potwierdza on swoją niewidzialną istotę jako Ciało Chrystusa i prowadzi to Ciało do osiągnięcia pełni (*pleroma*).

Kościół jest w końcu – według św. Pawła – komunią uniwersalną, ukonstytuowaną i prowadzoną chrystologicznie i pneumatologicznie, która w sakramentach, szczególnie w chrzcie i w Eucharystii, celebrowa i przyjmuje najwznioślejsze dary Boże oraz wyraża swoją odpowiedzialność wobec Boga. Z tych darów widzianych w perspektywie Eucharystii rodzi się także pewne pojmowanie życia chrześcijańskiego rozumianego jako nieustanna prośba o dary Boże⁵⁴. Kościół jest więc nieustanną i żywą prośbą kierowaną do Boga o Jego życzliwość wobec niego samego i wobec całej ludzkości, dlatego dla św. Pawła jest ewidentny także wymiar wstawienniczy jego misji, który również ma swoją koncentrację eucharystyczną.

Wkład św. Pawła w rozumienie Kościoła jest nieprzekraczalnym szczytem eklezjologii Nowego Testamentu, a jego rozumienie Kościoła jako Ciała Chrystusa (por. 1 Kor 12) stanowi podstawę tego, co zostanie sformułowane w nauczaniu eklezjologicznym II Soboru Watykańskiego, według którego Kościół jest przede wszystkim komunią sakramentalną.

⁵⁴ Por. R. Schindt, *Der Bitte um Gottes Gaben als Mitte christlicher Existenz*, „Trierer Theologische Zeitschrift” 111 (2002), s. 42–61.

Philip Galle, *Chrystus zaślubiający Kościół*, miedzioryt, ok. 1600 roku.

CZĘŚĆ TRZECIA

Geneza i natura Kościoła
w nauczaniu
II Soboru Watykańskiego

Na początku XX wieku świat katolicki był naznaczony szczególnym rozbićm. Z jednej strony miał miejsce kryzys modernistyczny, w którym Kościół – znajdując się w sytuacji napięcia między negacją swojej specyfiki w imię nowożytności oraz w imię tradycji broniąc tego, czym był do tej pory – przeżywał głębokie trudności w znalezieniu rozwiązania poniekąd pośredniego. W tym okresie głębokich niepewności instytucjonalnych – z drugiej strony – pojawiły się nowe i zróżnicowane ruchy eklesjalne, które zaczęły inspirować ujęcia teologiczne i formułować propozycje egzystencjalne mające odnawiający i otwarty charakter. Chodzi o ruchy: biblijny, liturgiczny, patrystyczny, a także eklesjologiczny i maryjny, którym poświęcono już wiele uwagi w analizach sytuacji Kościoła między I i II Soborem Watykańskim. Wszystko to wyrażało nową żywotność Kościoła, która nie była chciana i programowana odgórnie, ale dość nieoczekiwanie, w sytuacji kryzysu, dowodziła, że w Kościele zawsze są obecnie siły zdolne do dokonania od wewnątrz jego odnowy¹. Ten oddolny głos zasługiwał na wysłuchanie i dowartościowanie, i tak też się stało za sprawą teologii

¹ Por. R. Winling, *Teologia współczesna 1945–1980*, tłum. K. Kisielewska-Sławieńska, Kraków 1990, s. 15–91.

w okresie przedsoborowym, a następnie także w ramach samych obrad soborowych i w będących ich efektem dokumentach o charakterze eklezjologicznym, przede wszystkim w konstytucjach *Lumen gentium* i *Gaudium et spes*.

Na opracowanie eklezjologii soborowej, zwłaszcza zawartej w konstytucji *Lumen gentium*, znacząco wpłynęły także refleksje eklezjologiczne podjęte w teologii prawosławnej oraz w teologii idącej po linii wyznaczonej przez reformację, przede wszystkim w nurcie teologii luterańskiej. W tym miejscu wskażemy tylko niektóre wpływowe punkty tego wielkiego ruchu eklezjologicznego, który wyraźnie odzwierciedlił się w eklezjologii soborowej, aby pokazać, w jakim nurcie sytuuje się propozycja sformułowana w dokumentach soborowych, a także w jaki sposób wpłynęła ona omawiane przez nas zagadnienie genezy Kościoła.

Zachodnia eklezjologia katolicka w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku, przede wszystkim w kręgach języka niemieckiego i francuskiego, oraz ruchy, które z nią rozmaicie się wiązały, w swoich poszukiwaniach wychodziły zasadniczo od tajemnicy wcielenia. Traktowano Kościół jako przedłużenie wcielenia Syna Bożego – jako „nieustanne wcielenie”². Teologia oparta na tym założeniu podkreśla, że Bóg w Jezusie Chrystusie przyjął człowieczeństwo i wszedł w dzieje człowieka, a z tego powodu wypukła zarazem, że Kościół żyje w ciele i dziejach świata, a dzięki jego widzialności, nawet jeśli jest naznaczona ludzkimi brakami, uobecnia się niewidzialny Bóg i urzeczywistnia swoje działanie zbawcze.

Ta koncepcja eklezjologiczna zawiera wiele ważnych i twórczych wątków teologicznych, ale naznaczona jest również niebezpieczeństwem dokonania zbytowego utożsamienia Kościoła z Jezusem Chrystusem oraz przypisania Kościołowi tego, co należy do Jezusa historycznego. Może ona prowadzić do takiej koncepcji Kościoła, w której jawi się on jako rzeczywistość statyczna

² Por. J. A. Möhler, *Symbolik: oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren Bekenntnisschriften*, Köln 1960, s. 626.

i niezmienna, a pod jego adresem nie dopuszcza się żadnej krytyki i propozycji zmian dotyczących historycznych form bytu Kościoła oraz pełnienia przez niego zleconej mu misji zbawczej. Kościół instytucjonalny, zbyt zrównany z Ciałem Chrystusa, bezkrytycznie czyni z Boga swoją bezpośrednią gwarancję, pomijając zarazem obecność czynnika ludzkiego i jego specyfiki. W takiej perspektywie dochodzi do pomijania relacji Kościoła ze światem, wywołującego nawet niebezpieczeństwo łatwego poddania się wpływom sekularyzacyjnym, to znaczy zgodzenia się na ustępstwa Kościoła wobec świata z powodu źle rozumianego „wcielania” Ewangelii. Aby uniknąć tego wszystkiego, konieczne jest stałe dowartościowanie aspektu pneumatologiczno-charyzmatycznego i eschatologicznego Kościoła, gdyż to Duch Święty umożliwia ciągle na nowo przyłgnięcie Kościoła do Jezusa Chrystusa, a perspektywa wypełnienia w Bogu stanowi instancję krytyczną w stosunku do sytuacji obecnej Kościoła w świecie (*in via*).

Eklezjologia prawosławna sytuuje się w innej perspektywie, ponieważ w swoich założeniach wychodzi od zmartwychwstania Chrystusa³. Stwierdza ona, że ciało Chrystusa nie może mieć bezpośredniej kontynuacji w Kościele, skoro to ciało, które przeszło przez krzyż i śmierć, zmartwychwstało i nie istnieje już bez związku z Duchem Świętym i bez udziału w Jego mocy. Między Jezusem ziemskim i Kościołem jest Chrystus, który umarł i zmartwychwstał, dlatego Kościół jest pośród świata, aby wskazywać drogę, która prowadzi do zmartwychwstania, wychodząc od krzyża i przechodząc przez krzyż. Podstawą takiej eklezjologii jest chrystologia wschodnia, która bardzo mocno podkreśla, że podstawowym wydarzeniem w życiu i dziele zbawczym Jezusa Chrystusa jest to, przez które stał się On Panem, a więc zmartwychwstanie. W takim znaczeniu Wschód chrześcijański patrzy na Kościół w perspektywie drogi prowadzącej do udziału w chwale Zmartwychwstałego⁴.

³ Por. O. Clément, *Il Cristo del Credo*, [w:] *Il fatto religioso*, a cura di J. Delumeau, Torino 1997, s. 5–57

⁴ P. D. Staniloaë, *Il genio dell'Ortodossia*, Milano 1985, s. 85–125.

Teologia reformowana zakorzenia się w teologii krzyża, idąc po linii pryncypium sformułowanego przez Lutra „Crux sola est nostra theologia”⁵. Według tego ujęcia krzyż Jezusa Chrystusa był najwyższym świadectwem, w którym opowiedział się On po stronie ludzi – aż do wydania za nich siebie samego. Kościół, który – po ludzku – rodzi się z tego samowydania Chrystusa, służy tej zasadzie chrystologicznej i ją potwierdza, a więc jest w niej zawarty w pełnym znaczeniu tego słowa i podlega uwarunkowaniom, które z niej wynikają. Według teologii reformowanej teologia krzyża oznacza jednak, że w gruncie rzeczy, jak wynika z objawienia Bożego, każda rzeczywistość widzialna i instytucjonalna, zmierzająca do uobecnienia Pana dzięki tej rzeczywistości ludzkiej i historycznej, jest skazana na upadek, w wyniku czego zostaje wykluczona ze środowiska religijnego. Mamy tu do czynienia z zasadą sytuującą się na antypodach zasady wcielenia, gdyż w rzeczywistości zasada wcielenia i zasada krzyża wyjaśniają się i wspierają nawzajem.

Początek tej koncepcji znajduje się u Lutra, a w szczególny sposób wyraziła się w nurcie eschatologicznym niemieckiej teologii protestanckiej na początku XX wieku, przejawiając się w różnych formach upolitycznienia eklezjologii. W tej ostatniej perspektywie zauważa się, że Chrystus nie był przyjęty w swoim ziemskim życiu, ponieważ lud Starego Przymierza odrzucił Go i ukrzyżował, tak że uobecnia się On pośród ludzi i w świecie tylko dzięki paradoksowi zawartemu w tajemnicy krzyża, to znaczy w formie odrzucenia, którego dopuszczają się instytucje. Ponieważ instytucje ludzkie są wcieleniem ludzkiego egoizmu, wierzący może dojść do Chrystusa tylko wtedy, gdy je odrzuci. Chrystus urzeczywistnia więc zerwanie z instytucjami, łącznie z instytucją kościelną. Tylko ten, kto wychodzi z siebie i z ram instytucjonalnych oraz idzie naprzeciw Jezusowi Chrystusowi, biorąc na siebie krzyż, jest autentycznym chrześcijaninem. W ramach tej

⁵ Por. B. Gherardini, *Theologia crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della Riforma*, Roma 1978.

koncepcji można co najwyżej powiedzieć, że instytucja jest narzędziem zjednoczenia ludzi oraz podtrzymywania tej jedności, która opiera się na indywidualnej wierze w Chrystusa, przy czym nigdy instytucja nie będzie mogła być Jego czystym i widzialnym wyrażeniem i uobecnieniem.

Te aspekty eklezjologii reformowanej, jeśli w swoim wymiarze pozytywnym – czyli w odniesieniu do najwyższego aktu życia Jezusa, którym jest krzyż – na początku doprowadziły teologię katolicką do wydobycia wielu pomijanych przez nią wcześniej aspektów, to po soborze przyczyniły się do kontestacji instytucji, skoro Bóg stoi po stronie kontestatorów wszelkich instytucji. Jest to raczej uwzględnianie kontekstu historyczno-społecznego niż teologicznego, w ramach którego nastąpiły procesy zmiany mentalności, dotyczące także Kościół katolicki i teologię. Zapoczątkowany w latach sześćdziesiątych, szczególnie na Zachodzie, spontaniczny ruch skierowany przeciw instytucjom, który osiągnął swój szczyt w latach siedemdziesiątych, w miarę jak wzrastała instytucjonalizacja społeczeństwa, a życie człowieka zostało narażone na niebezpieczeństwo z powodu pogłębiania się manipulacji i destrukcji tego, co jest najbardziej ludzkie, czyli wolności i autonomii. Prawie niezauważalnie liczni wierzący, szczególnie wrażliwi na tę kwestię, stanęli po stronie protestu, atakując instytucję, by następnie zastosować to pryncypium także w odniesieniu do Kościoła, wykorzystując w tym celu pojęcia braterstwa, ludu Bożego, charyzmatu itd. Wychodząc od tych pojęć i ich ideologicznego rozumienia, głoszono w niejednym manifestie eklezjologicznym, że jeśli Kościół ograniczyłby swoje struktury, mógłby być miejscem wytchnienia od trudu codziennego życia.

Cały ten bogaty ruch ideowy, który został tutaj krótko przypomniany, kształtujący eklezjologię w pierwszej połowie XX wieku, znacząco wpłynął na kształt nauczania eklezjologicznego II Soboru Watykańskiego oraz przyczynił się do przesunięcia akcentów w całej eklezjologii katolickiej. Można by pokazać wiele efektów tego procesu wymiany idei, która wyraziła się zarówno w ramach całościowego ujmowania eklezjologii, a więc poniekąd wpłynęła na jej strukturę, jak i w ramach poszczególnych

zagadnień, którymi zajmuje się eklezjologia. Jeśli chodzi o podejmowane przez nas zagadnienie genezy Kościoła, to trzeba powiedzieć, że wyraźnie straciło ono na znaczeniu w porównaniu z kryzysem modernistycznym, w ramach którego miało pierwszorzędne znaczenie. Obecnie wprawdzie z innych powodów niż w modernizmie, ale zagadnienie genezy Kościoła na nowo zyskuje na znaczeniu i domaga się wszechstronnego podjęcia w badaniach teologicznych.

W nowym kontekście kościelno-kulturowym zyskało na znaczeniu zagadnienie natury Kościoła oraz jego misji w dziejach. Takie przesunięcie akcentów widać wyraźnie zarówno w konstytucji *Lumen gentium*, jak i w innych dokumentach soborowych. Konstytucja naczelną uwagę poświęca więc całemu kompleksowi zagadnień, które można uznać za określające tożsamość Kościoła, od której jest bezpośrednio uzależniona jego misja i jej urzeczywistnianie w dziejach. Oczywiście, zagadnienie genezy Kościoła jest obecne w nauczaniu II Soboru Watykańskiego i afirmuje ono bardzo wyraźnie pochodzenie Kościoła od Jezusa Chrystusa i od Ducha Świętego, a tym samym wskazuje na jego boskie pochodzenie.

Nie ulega wątpliwości, że wskazany tutaj sposób nauczania jest uwarunkowany celem, jaki postawił sobie II Sobór Watykański, a mianowicie chodzi w nim o spojrzenie na Kościół w perspektywie dogmatycznej, która wychodzi z dogłębnego przekonania, że Kościół dzisiejszy jest taki, jaki był na początku. Nauczanie soborowe nie stawia sobie celów historyczno-apologetycznych, by wykazać, że Kościół dzisiaj jest taki, jaki był kiedyś. Sobór był zainteresowany sytuacją obecną Kościoła i o niej mówi najwięcej. Na soborze Kościół mówi po prostu o sobie. Perspektywa dogmatyczna jest tym ważniejsza, że to na jej podstawie formułuje się propozycje duszpasterskie, a przecież taki cel został wyznaczony soborowi przez błogosławionego papieża Jana XXIII.

Mając na względzie zarysowaną tutaj perspektywę nauczania soborowego, podejmiemy w tej części naszej rozprawy refleksję nad nauczaniem eklezjologicznym zawartym w konstytucji *Lumen gentium*, starając się ją tak ukierunkować, aby mogła rzucić światło

na genezę Kościoła. Bierzemy więc pod uwagę nauczanie soborowe skoncentrowane na naturze Kościoła, aby wydobyć z niego te treści, które opisują jego więź z Jezusem Chrystusem i z Duchem Świętym w aspekcie genezy tej więzi w tajemnicach zbawczych. Tak postawiony problem pozwala określić zwłaszcza liczne wątki chrystologiczne, stanowiące pewien stały element eklezjologii, a zarazem odsyłają do ściślejszego łączenia eklezjologii z chrystologią, gdyż taka łączność jest po prostu warunkiem autentycznego rozumienia Kościoła i jego misji zbawczej. Ostatecznie chodzi nam tutaj o pokazanie, że Kościół nieustannie przeżywa to, że narodził się z Chrystusa i żyje w Chrystusie.

ROZDZIAŁ X

Kościół według konstytucji *Lumen gentium*

Otwarty, przewidujący i misyjny duch II Soboru Watykańskiego pozwolił na podjęcie wspomnianych wyżej inspiracji, idąc zarówno po linii ściśle teologicznej, jak i po linii społeczno-pragmatycznej, dlatego też jego dokumenty zostały opracowane w perspektywie konkretnej, dialogicznej i uniwersalnej. Zaprezentowana w nich koncepcja eklezjologiczna, odnowiona i dostosowana do ducha czasu, przejęła elementy obecne w Tradycji, ale dokonała uwypuklenia wielu z nich, mając na względzie odpowiedź na pojawiające się tendencje teologiczne, rodzące się pytania i odkrywane potrzeby duszpasterskie. Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium* w najwyższym stopniu wyrosła na gruncie tych rozmaitych impulsów – wywodzących się z teologii, życia chrześcijańskiego i sytuacji duchowej współczesnego świata – które czynią z niej dokument całego Kościoła, szukającego rozumienia siebie, aby skuteczniej móc pełnić misję zbawczą powierzoną mu przez Jezusa Chrystusa. Uwzględniając prehistorię konstytucji dogmatycznej o Kościele, można wskazać na jej prawdziwy sens, który nie polega na wypracowaniu nowego stanowiska dotyczącego Kościoła, aby można było ubogacić doktrynę eklezjologiczną nowymi tezami, ale na tym, aby można było coraz lepiej poznawać naturę Kościoła i związaną z nią misję, która została mu powierzona

w ramach wędrówki przez dzieje między pierwszym i drugim przyjściem Pana. Można tu mówić o wymiarze duszpasterskim II Soboru Watykańskiego, który polega na tym, że Kościół, właśnie jako rzeczywistość duchowa, aby nie wpaść w samowyywyższenie i sentymentalizm, ma w swoim działaniu wyrażać prawdę w całej konkretności i prostocie, a następnie na fakcie, że jeśli Kościół rozumie siebie w relacji do, to nie zamyka się w sobie – może być wolny dla Pana, odbijając światło Chrystusa, które jaśnieje na jego obliczu, a tym samym być autentycznym przewodnikiem ludzi¹. Konstytucja *Lumen gentium* pojęta jako odpowiedź na sytuację Kościoła w świecie nie chciała być niczym innym niż drogowskazem do podjęcia odnowy duchowej Kościoła, która okazała się konieczna w XX wieku i nadal taką pozostaje. Kościół odkrył pilną potrzebę zrozumienia siebie w ramach kontekstu, który niejako wymuszał wyjście poza czystą teorię².

Nauczanie II Soboru Watykańskiego zawarte w konstytucji *Lumen gentium*, a zwłaszcza w jej pierwszym i drugim rozdziale zawiera spojrzenie na naturę Kościoła, w bardzo ścisłym związku z jego początkiem w Jezusie Chrystusie i w Duchu Świętym. W sensie szerokim zostało przede wszystkim podkreślone, że Kościół jest tajemnicą – misterium. Jako punkt odniesienia do ukazania tego podstawowego faktu teologicznego została przyjęta kategoria królestwa Bożego, mającego ścisły związek z dyskutowanym w ciągu ostatniego wieku zagadnieniem jego relacji z Kościołem i z jego zapoczątkowaniem przez Jezusa Chrystusa: „Kościół, czyli królestwo Chrystusa już teraz obecne w misterium (*in mysterio*)” (nr 3). Chociaż sobór nie stawiał sobie celów polemicznych, to jednak odniósł się do aktualnej problematyki eklezjologicznej, szczególnie do problemów postawionych przez modernizm, którego oddziaływanie na początku lat sześćdziesiątych było jeszcze bardzo żywe i nadal niepokojące.

¹ Por. M. D. Chenu, *Wybór pism*, tłum. L. Rutowska, W. Sukiennicka, Z. Włodkowska, Warszawa 1971, s. 490–507.

² Por. J. Ratzinger, *Eklezjologia II Soboru Watykańskiego*, [w:] *Opera omnia*, t. 8/1, s. 235–237.

Za pośrednictwem konstytucji *Lumen gentium* II Sobór Watykański starał się przede wszystkim ukazać w pogłębionym rozumieniu, czym jest Kościół na gruncie swojej genezy, zanim w swoim wykładzie przejdzie do kwestii dotyczących jego struktury teologicznej i pełnienia jego misji oraz jego funkcji. Oczywiście, osąd, który każda epoka wyraża odnośnie do Kościoła, zależy w pewnej mierze od hermeneutycznego horyzontu odniesienia. Z tej racji Kościół w epoce nowożytnej był pojmowany przede wszystkim jako społeczność nadprzyrodzona, rządzona przez papieża z funkcjami zbliżonymi do funkcji monarchy absolutnego, z biskupami, którzy tworzą jego arystokrację, wspomagani przez prezbiterów; Kościół obejmuje także wiernych, ale ich miejsce w Kościele jest w znacznym stopniu bierne. Ten typ rozumienia Kościoła prowadził jednak do zwracania głównie uwagi na zewnętrzny wymiar Kościoła, przy czym zasadnicza kwestia zbawienia, decydująca dla misji Kościoła w świecie, nabierała stopniowo coraz większego znaczenia wewnętrznego, którego efektem było mocno indywidualne rozumienie łaski i świętości, podobnie jak rozumiano grzech i wszelkie mankamenty życia chrześcijańskiego. Okazało się jednak, że rozumienie Kościoła w relacji do historycznych form i struktur społecznych, które stopniowo się pojawiają, jest szkodliwe dla rozumienia tożsamości Kościoła i pełnionej przez niego posługi. Aby tego uniknąć, sobór podjął się dostarczenia podstaw do rozumienia Kościoła jako autentycznej i płodnej „komunii świętych”, o której jest mowa w *Credo*. Takie rozumienie dobrze wyraża naturę Kościoła, unikając wpływu wszelkich niewłaściwych uwarunkowań historyczno-społecznych; co więcej, w takiej mierze, w jakiej Kościół staje się sobą, realizując swoje przymioty zebrane w *Credo*, czyli jedność, świętość, powszechność i apostołskość, staje się skutecznym podmiotem dziejów i przyczynia się do odnowy społeczności ludzkiej.

Aby dać solidne podstawy zobowiązującemu programowi odnowy Kościoła w oparciu o nowe spojrzenie na jego początek i na jego naturę, która z niego wynika, konstytucja *Lumen gentium* stara się opisać Kościół nie według modeli socjologicznych,

które już w minionych epokach okazały się niewystarczające i nieskuteczne, szybko tracąc swoją wymowę, ale w oparciu o Biblię, zawierającą różne obrazy, za pośrednictwem których zostaje ukazana tajemnica Kościoła widziana z różnych i komplementarnych punktów widzenia. Ojcowie soborowi w swoim wykładzie eklezjologicznym zdają się potwierdzać, że natura Kościoła i jego misja może być lepiej wyrażona w obrazach niż w pojęciach oraz że żaden obraz, rozpatrywany w sposób wyłączny, nie może w pełni wyrazić rzeczywistości Kościoła, gdyż posiada on wiele odcieni i wymiarów. Wśród wielu obrazów, przy pomocy których – według nauczania soborowego – można opisać Kościół (owczarnia, pole, budowla, świątynia, miasto święte, oblubieńca itd.), dwa odgrywają uprzywilejowaną rolę: Ciało Chrystusa i lud Boży. Te dwa określenia nie są jednak tylko prostymi obrazami, ponieważ manifestuje się w nich w najwyższym stopniu ukryta i tajemnicza natura Kościoła, ściśle uwarunkowana jego narodzinami. Sobór odwołał się do tych dwóch obrazów, przyjmując za kryterium ich rozumienia zasadę sakramentalności Kościoła, która nie jest ani obrazem, ani pojęciem, ale określa strukturę i moc wewnętrzną obrazów Ciała Chrystusa i ludu Bożego, dzięki którym one się aktualizują i manifestują w dynamizmie, który je podtrzymuje. Dokonał w ten sposób konkretnej interpretacji więzi Kościoła z Jezusem Chrystusem i Duchem Świętym, którzy za pośrednictwem pełnionych posłań zbawczych od samego początku najbardziej wewnętrznie wpisują się w tajemnicę Kościoła i w jego misję. Jest to kluczowy wkład soboru do interpretacji genezy Kościoła.

1. KOŚCIÓŁ JAKO SAKRAMENT ZBAWIENIA I JEDNOŚCI

Konstytucja *Lumen gentium* stwierdza wprost: „Kościół jest w Chrystusie jakby sakramentem” (nr 1). Określenie Kościoła mianem sakramentu było zaskoczeniem dla większości ojców soborowych, ponieważ ani tekst Komisji Przygotowawczej, którą kierował jezuita Sebastiaan P. C. Tromp, ani tekst przygotowany przez Gerarda Philipa z 22 listopada 1962 roku, nie zawierały tego poję-

cia³. Dopiero w tekście z marca 1963 roku, który jest najbliższy ostatecznej wersji konstytucji, zostało ono umieszczone z inicjatywy G. Philipsa, który – z kolei – zaczerpnął to pojęcie od Ottona Semmelrotha⁴, redaktora schematu, który biskupi niemieccy zatwierdzili i przyjęli między 28 i 30 grudnia 1962 roku. Tekst G. Philipsa zawiera jednak sprecyzowanie, którego brakuje u O. Semmelrotha, według którego sakrament to „znak i narzędzie”, a przysłówek *veluti* sprawia, że określenie posiada charakter analogiczny. W takim znaczeniu zostało ono potem użyte w innych miejscach w nauczaniu soborowym⁵.

Zgodnie z intencją soboru, na określeniu Kościoła mianem sakramentu, które nie przypadkiem znajduje się na początku konstytucji *Lumen gentium*, powinny opierać się również inne jego określenia, łącznie z najważniejszymi: Ciało Chrystusa i lud Boży. Określenia te nabierają właściwego znaczenia teologicznego i egzystencjalnego, jeśli są widziane i ujmowane jako rzeczywistości zależne przede wszystkim od daru Bożego i jeśli zachowują niezależność od koncepcji filozoficznych, socjologicznych i politycznych, które zawężają ich nośność zbawczą. Biorąc pod uwagę treści, szeroko zakorzenione w Tradycji Kościoła, oraz perspektywy rozwoju teologicznego związane z pojęciem sakramentu, trzeba z żalem powiedzieć, że zastosowanie do Kościoła miana sakramentu nie wpłynęło jakoś znacząco na posoborowe ujęcia eklezjologii, podobnie jak nie zostało jeszcze szerzej przyjęte w świadomości eklezjalnej. Po soborze pierwszorzędną rolę odgrywało pojęcie ludu Bożego, które niejednokrotnie było interpretowane zbyt jednostronnie, przynosząc poważne szkody Kościołowi, jak na przykład

³ Por. G. Philips, *L'Église et son mystère au II^e Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution „Lumen gentium”*, t. 1, Paris 1976, s. 13–25, 49–58.

⁴ Otto Semmelroth był autorem rozprawy *Die Kirche als Ursakrament* (Frankfurt am Main 1953), która okazała się bardzo wpływowa w eklezjologii na progu soboru, a wiele z zawartych w niej propozycji weszło na trwałe do dzisiejszej wizji Kościoła.

⁵ Por. II Sobór Watykański, konst. *Lumen gentium* 9, 45, 48; konst. *Sacrosanctum Concilium* 5; dekret *Ad gentes* 1, 5; dekret *Unitatis redintegratio* 3.

w teologii wyzwolenia. Dopiero w latach dziewięćdziesiątych pojawiły się próby bardziej integralnego interpretowania nauczania soborowego w dziedzinie eklezjologii, które zaczęły uwzględniać wymiar sakramentalny rzeczywistości Kościoła, a tym samym ujmować go w sposób bardziej adekwatny. Bardzo przyczyniły się do tego wypowiedzi eklezjologiczne kardynała Josepha Ratzingera, w których wyraźnie podkreślał on pierwszeństwo sakramentalnego rozumienia natury Kościoła i jego misji⁶.

Przez zastosowanie pojęcia sakramentu II Sobór Watykański starał się przede wszystkim sformułować globalną wizję tajemnicy Kościoła. W ramach tej wizji widzi on Kościół zarówno jako znak, który posiada charakter symboliczno-objawiający, jak również jako narzędzie, czyli środek sprawczy, który służy zjednoczeniu ludzi z Bogiem oraz ludzi między sobą, a zarazem komunikuje im łaskę uświęcającą, która z niego wypływa. Zagadnienie sakramentalności Kościoła dotyczy zatem przede wszystkim sposobu obecności i działania Chrystusa w Jego Kościele, a przez Kościół w całym świecie. Chodzi, oczywiście, o sposób zrównoważony, który uwzględnia zarówno wymiar widzialny, jak i niewidzialny Kościoła. Te dwa wymiary zasadniczo różnią się między sobą, dlatego ich połączenie w rzeczywistości Kościoła nie powinno eliminować tego, co ludzkie, za pośrednictwem mocy Bożej, ani redukować tej mocy do jakiegoś elementu wewnątrzświatowego. Ma ono przede wszystkim sprawić, że – na poziomie wolności i miłości, daru i jego przyjęcia – zostanie nawiązana relacja między podmiotami, która w innym przypadku uniemożliwiałaby rzeczywiste i skuteczne ich komunikowanie się.

Z tych racji pojęcie sakramentu umożliwia lepsze wyjaśnienie terminów szeroko zastosowanych w nauczaniu soborowym, czyli Ciało Chrystusa i lud Boży. II Sobór Watykański sytuuje się w wyrażonej ciągłości z katolicką tradycją eklezjologiczną, ale uwzględnia równocześnie liczne zagadnienia dotyczące Ciała Chrystusa i ludu Bożego, na które zwróciła uwagę rozwijająca się przed soborem eklezjologia. W nauczaniu soborowym mamy więc do czynienia

⁶ Dobrze ilustruje to zagadnienie t. 8/1 *Opera omnia* Josepha Ratzingera.

z czymś w rodzaju wyższej jedności, która urzeczywistnia się za pośrednictwem zastosowania pojęcia sakramentu, a tym samym robi krok naprzód w rozumieniu natury Kościoła na gruncie jego genezy. Jest to bardzo znaczący zwrot w doktrynie eklezjologicznej. Określenie Kościoła mianem sakramentu stanowi podstawę, centrum i splot określeń Kościoła mianem Ciała Chrystusa i lud Boży, gdyż wskazuje na ich wspólną zasadę wewnętrzną, nie wyczerpując, oczywiście, wszystkich możliwości zdefiniowania Kościoła, czego dowodzi dalej rozwijająca się eklezjologia posoborowa⁷.

Jak nie można przyjąć, że Kościół jest ósmym sakramentem, tak nie można również powiedzieć, że pojęcie sakramentu może być stosowane w odniesieniu do Kościoła całkowicie dowolnie i w różnych znaczeniach. Co więcej, ze świadectw patrystycznych wynika, że zachowując konieczne rozróżnienia, pojęcie może być używane analogicznie w odniesieniu do Jezusa Chrystusa, Kościoła i sakramentów⁸. Trzeba zatem tutaj pogłębić soborowe rozumienie Kościoła jako sakramentu.

1.1. SAKRAMENTALNOŚĆ JAKO ZASADA CHRYSTOLOGII I EKLEZJOLOGII

Literatura patrystyczna dostarcza rozległej liczby tekstów, które – w ścisłym związku z Pierwszym Listem św. Pawła do Tymoteusza: „A bez wątpienia wielka jest tajemnica [*sacramentum* – przyp. J. K.] pobożności” (1 Tm 3, 16) – stosują pojęcie sakramentu do Jezusa Chrystusa. „Non est enim aliud Dei mysterium, nisi Christus” – mówi św. Augustyn⁹. To syntetyczne stwierdzenie dobrze streszcza sakramentalną koncepcję zawartą

⁷ Ten rozwój jest szczególnie widoczny w stosowaniu do Kościoła określenia „rodzina Boża”. Por. F. Bechina, *Die Kirche als „Familie Gottes”. Die Stellung dieses theologischen Konzeptes im Zweiten Vatikanischen Konzil und in den Bischofssynoden von 1974 bis 1994 im Hinblick auf eine „Familia-Dei-Ekklesiologie*”, Roma 1998.

⁸ Por. J. Królikowski, *Jezus Chrystus prasakrament Boga i zbawienia*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 26 (2007) nr 2, s. 3–18.

⁹ Augustyn, *Epistula* 187, 11: PL 33, 845.

załączkowo w Piśmie Świętym i sformułowaną potem teologicznie przez ojców Kościoła. Sam Chrystus jest rzeczywistością osobową i sakramentalną, przez którą w tym, co stworzone, w sposób pośredni urzeczywistnia się obecność Boga i Jego działanie zbawcze. Ta rzeczywistość nadaje formę i treść każdemu innemu typowi sakramentalności, to znaczy skutecznemu oznaczaniu i sprawianiu zbawienia (Kościół i sakramenty). Jezus Chrystus jest więc prasadamentem. Kościół i sakramenty mają pochodzenie i strukturę chrystologiczną, ponieważ zostały założone i istnieją w ramach bytu i działania Słowa wcielonego. Z tego też powodu Kościół i sakramenty są w stanie realizować pośredniczenie i komunikowanie tego, który jest Słowem Bożym, które stało się widzialne, ale które pozostaje transcendentne w stosunku do porządku stworzonego.

Święty Cyprian stwierdził sugestywnie: „Kościół jest niezniszczalnym sakramentem jedności”¹⁰. To wyjaśnia, na podstawie jakiej zasady i w jakim celu Kościół jest sakramentem. Zasadnicze znaczenie posiada jedność. Jedną z cech charakterystycznych symbolizmu wpisanego w naturę rzeczy, a tym bardziej wpisanego w rzeczywistość sakramentów chrześcijańskich, jest wyrażenie i umożliwienie bycia z – bycia ze stworzeniem, z ludźmi, z Bogiem, a nawet bycia ze sobą. W takim ujęciu Kościół jest sakramentem jedności ludzi, konkretnym miejscem oraz uprzywilejowanym warunkiem egzystencjalnym, w którym ludzie odkrywają i urzeczywistniają jedność wpisaną w ich naturę i w ich najbardziej kluczowe działania. W takim celu konstytuuje on w swojej wewnętrznej jedności także sakramenty, które stanowią wyrażenie jedynej tajemnicy zbawienia. Bez jedności Kościoła nie mogłaby mieć miejsca również jedność sakramentów, które mogą być skuteczne tylko w tym jednoczącym źródle, zespalającym je w jedną organiczną całość. Jedność należy wewnętrznie do natury sakramentów, zarówno z tej racji, że ją oznaczają, jak i dlatego że ją sprawia.

¹⁰ Cyprian, *Epistula* 55, 21: PL 3, 787A.

Oprócz tego, że niejako wyrastają z Kościoła i dokonują uwi-docznionej konkretyzacji jego misji zbawczej, sakramenty spełniają także funkcję eklezjotwórczą, ponieważ budują i konstytuują Kościół w jedności, czyniąc z niego sakrament jedności¹¹. Kościół i sakramenty zakładają się więc wzajemnie i dopełniają. Kościół jest sakramentem wszechobejmującym (*universale salutis sacramentum*¹²), a sakramenty są jego skonkretyzowanymi aktualizacjami, wyrażającymi jego sakramentalność rozumianą w sensie najbardziej podstawowym. Nauczanie soborowe, w którym dokonano aktualizującej interpretacji Pisma Świętego, dało podstawę pod systematyczne uznanie sakramentalności Kościoła za źródło komunii ludzi w komunii z Bogiem, przez Jezusa Chrystusa, który działa w sakramentach i dokonuje za ich pośrednictwem zbawienia.

W teologii średniowiecznej dokonano mocnego położenia akcentu na sakramenty jako takie, podczas gdy sakramentalność Kościoła zeszła na dalszy plan. Sobór Trydencki wydobył i potwierdził pojęcie i rzeczywistość sakramentu, nie widząc jednak możliwości zastosowania go do Kościoła. II Sobór Watykański odważnie zastosował pojęcie sakramentu do Kościoła. Połączenie nauczania tych dwóch soborów w ramach doktryny sakramentalnej, a więc i eklezjologicznej, stało się możliwe już na samej bazie lingwistycznej. Sakramentalność, czyniąc z Kościoła znak i narzędzie jedności, czyni go także znakiem i narzędziem zbawienia.

Katechizm rzymski, opracowany w duchu nauczania podanego w dokumentach Soboru Trydenckiego, zdefiniował sakrament jako „invisibilis gratiae visibile signum ad nostram iustificacionem institutum”. W tej klasycznej definicji należy zwrócić uwagę na dwa problemy. Sakrament, rozumiany jako *signum*, stanowi zarówno rzeczywistość widzialną, jak również odsyła poza siebie, to znaczy do łaski i do usprawiedliwienia, których sprawcą jest Bóg. Aby jednak sakrament rzeczywiście mógł odsyłać poza

¹¹ Szerokie i pionierskie nawiązanie do tej kwestii w: K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, Basel 1963.

¹² II Sobór Watykański, konst. *Lumen gentium* 48; konst. *Gaudium et spes* 45.

siebie, to znaczy do Boga, musi posiadać moc sprawczą, która będzie to gwarantować. Jest więc konieczne, aby sakramenty były ustanowione przez Jezusa Chrystusa jako emanacja Jego osobowej dynamiki bosko-ludzkiej, czyli Jego pra-sakramentalności. Tam, gdzie ponadto *Katechizm rzymski* mówi tylko o znaku (*signum*), II Sobór Watykański rozróżnia między znakiem i narzędziem. Te dwa pojęcia nie są identyczne, ale wyrażają dwie fazy tego samego procesu. Jeśli – z jednej strony – znak wyraża relację, skoro odsyła do tego, co znajduje się poza tym, co widzialne, to – z drugiej strony – nie można tego znaku rozumieć inaczej, jak tylko wnikając w jego dynamizm i zanurzając się w rzeczywistość, której jest znakiem, czyli w tym przypadku w relację chrystologiczną, która konstytuuje go jako znak święty. Nie można odkryć głębokiego sensu tego znaku inaczej, jak tylko przeżywając tajemnicę, którą on oznacza. Chodzi o wydarzenie osobowego zwrócenia się do tego, na co znak wskazuje, to znaczy o nawiązanie przez konkretnego człowieka relacji z Bogiem i z Jego planem zbawienia. Znak, wzbudzając relację między tym, co oznaczające, i tym, co oznaczane, staje się narzędziem dzieła, które ma być dokonane w wierzącym, któremu jest ono dawane do dyspozycji i przez którego jest w wierze przyjmowane. Bez znaku sakramentalnego nie ma manifestacji tej rzeczywistości, którą on oznacza, ani nie można mieć do niego dostępu.

Oprócz pochodzenia od Jezusa Chrystusa, znak sakramentalny dla swojej skuteczności potrzebuje jednak jeszcze drugiego elementu. Ten święty znak jest związany z działaniem (*actio*), które w wydarzeniu nabiera podobnego znaczenia jak jakieś narzędzie dane do dyspozycji człowiekowi. Narzędzie – z jednej strony – nie może być używane w sposób dowolny, ponieważ jest darem z wysoka, a z drugiej – aktualizacja tego daru musi dokonywać się mocą, która nie wypływa z samej natury rzeczy, które ją wyrażają, ani jej źródłem nie może być człowiek, który w nich uczestniczy. Jego aktualizacja jest umożliwiana przez przekroczenie tego, czym jest słabość znaku w sobie, jak i tego, co mogłoby być wynikiem arbitralności ze strony człowieka. Dlatego znak sakramentalny domaga się całościowo ujmowanego kultu Bożego, który

ze swej strony potrzebuje całej wspólnoty eklezjalnej obdarzonej mocą konieczną do jego sprawowania¹³.

Fakt, że sakrament nie dokonuje się bez Kościoła, nie dotyczy tylko zewnętrznego urzeczywistniania świętych obrzędów, ale oznacza, że łaska i usprawiedliwienie nie działają tylko we wnętrzu poszczególnych wiernych, abstrahując od innych; przeciwnie, jeśli łaska jest usprawiedliwieniem, to oznacza to, że zakłada ona bycie sprawiedliwym zarówno wobec Boga, jak i wobec ludzi, to znaczy wymaga postawy autentycznej i pełnej otwartości człowieka na innych, a więc domaga się braterstwa chrześcijańskiego. W ten sposób z konkretnej rzeczywistości wiary wynika inkluzywna konieczność Kościoła do zbawienia jako możliwości i sprawcy działania na rzecz usprawiedliwienia człowieka w ramach jedności wiary, nadziei i miłości – ta służba znajduje najwyższe wyrażenie i źródło skuteczności w celebracji sakramentów. Jako najwyższe wyrażenie zadania, które Kościół – pochodzący od Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego – otrzymał, aby się modlić, ażeby w ten sposób w świecie działała moc Boga, niedostępna w inny sposób, siedem sakramentów jest nie do pomyślenia bez podstawowego sakramentu Kościoła. Są one zrozumiałe przede wszystkim jako praktyczna realizacja tego, czym Kościół jest jako taki i jako konkretna misja urzeczywistniana w dziejach. Kościół jest sakramentem w sakramentach i sakramenty są sposobem aktualizacji sakramentalności Kościoła. Kościół i sakramenty wyjaśniają się nawzajem. Są wzajemną gwarancją na spotkanie między człowiekiem i Bogiem, między naturą i łaską, między jednostką i wspólnotą, między liturgią i służbą.

Sakramentalność jest zatem innym sposobem wyrażenia tego, na co wskazuje nowotestamentowe pojęcie Ciała Chrystusa. To Ciało, które żyje z Jezusa Chrystusa, w Nim i przez Niego, urzeczywistnia się we wzajemnej miłości tych, którzy do niego należą. Jeśli jedność i miłość są dziełem Ducha Świętego, to sakrament stanowi manifestację i widzialne narzędzie Jego dzieła i jako taki jest dany do dyspozycji człowiekowi. Eklezjalne Ciało Chrystusa

¹³ Por. Y. Congar, *Wezwani do życia*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 1999, s. 139–163.

jest zrealizowanym wyrażeniem Jego sakramentalności. Jest to zasada, dzięki której Kościół jest Ciałem Chrystusa i działa zgodnie z Nim. II Sobór Watykański przyjmuje więc to, co jest zawarte w Biblii i Tradycji, dostarczając nowych argumentów aktualizujących dla jego przyjęcia.

1.2. EUCHARYSTIA JAKO ŹRÓDŁO SAKRAMENTALNOŚCI KOŚCIOŁA

Stwierdzenie sakramentalności Kościoła pozostałoby czysto formalną deklaracją, gdyby nie aktualizował się on konkretnie w celebracji sakramentów, a w szczególności w Eucharystii. W niej doświadczają się najbardziej żywotnie, że Kościół jest sakramentem jedności i zbawienia, że jest komunią. Ona jest realnym komunikowaniem się Boga z człowiekiem w Jezusie Chrystusie, a z tej racji także ludzi między sobą. Jest więc sakramentem, znakiem i narzędziem zbawienia. Kościół jest celebracją Eucharystii, a Eucharystia jest Kościołem. Nie są to rzeczywistości przeciwstawiane sobie, ale stanowią jedną organiczną rzeczywistość. Z nich wynika wszystko inne. Eucharystia jest sakramentem Jezusa Chrystusa, a ponieważ Kościół jest Eucharystią, jest ona sakramentem, na który są ukierunkowane wszystkie inne sakramenty. II Sobór Watykański w dekrecie *Presbyterorum ordinis* jednoznacznie naucza: „Sakramenty, tak jak i wszystkie kościelne posługi i dzieła apostołstwa, wiążą się ze świętą Eucharystią i ku niej zmierzają” (nr 5). Jest to echo doktryny św. Tomasza z Akwinu, który stwierdził: „Eucharistia vero est quasi consummatio spiritualis vitae, et omnium sacramentorum finis”¹⁴.

Na podstawie utożsamienia między Eucharystią i Kościołem, między Ciałem eucharystycznym i Ciałem eklezjalnym ojcowie Kościoła dokonali bardzo ważnego pogłębienia kwestii sakramentalności Kościoła, wyciągając z niej wiele wniosków dotyczących życia duchowego w Kościele i zaangażowania kościelnego. Jest to oczywiście utożsamienie w rozróżnieniu, które jest możliwe, gdyż Eucharystią jest osoba Jezusa Chrystusa, który się łaskawie udziela, a Kościół

¹⁴ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* III q. 73 a. 3.

opiera się na osobach, którym On się udziela i z którymi utożsamia się na drodze relacji osobowej. Zagadnienie to odżyło w świadomości Kościoła w czasie II Soboru Watykańskiego i zostało odnowione w jego nauczaniu. Dzięki temu pytania egzystencjalne, które natarczywie stawia współczesny człowiek, mogą uzyskać adekwatną odpowiedź w znaku komunii – w przyjmowaniu i dawaniu. Odpowiedzialność za aktualizowanie tego, czym jest Kościół – rozumiany jako Kościół eucharystyczny – spoczywa na jego członkach. Wierzący są pierwszymi beneficjentami urzeczywistniania się Kościoła jako Eucharystii, to znaczy dziękczynienia Ojcu w jedności Ducha Świętego z Synem. Eucharystia jest więc odwołaniem się do odpowiedzialności, która spoczywa na Kościele, a dotyczącej przejrzystej i skutecznej obecności Boga w świecie.

Eucharystia rozumiana autentycznie nigdy nie była i nie może być celem sama dla siebie, ale zawsze odsyła w jakiś sposób do pierwszego i ostatecznego celu swego istnienia, którym jest budowanie Ciała Chrystusa, czyli Kościoła, by móc w ten sposób wywołać rezonans publiczny i historyczny miłości, która zostaje przyjęta i dana w zgromadzeniu liturgicznym. W tej perspektywie stają przed Kościołem pytania dotyczące historyczno-społecznej (wcześniej niż eschatologicznej) skuteczności jego liturgii, a Kościół powinien na nie odpowiedzieć we właściwy dla niego sposób, czyli odpowiednio do jego natury. To z sakramentalności Kościoła, to znaczy z jego więzi z Jezusem Chrystusem i zadań, które on odkrywa w spotkaniu z Nim, wyprowadza się wnioski odnośnie do jego zadań społecznych.

1.3. KOŚCIÓŁ JAKO SAKRAMENT ZBAWIENIA W ZNAKU JEDNOŚCI

Określenie Kościoła mianem sakramentu jedności, konkretyzującego się w komunii eucharystycznej, dotyczy w gruncie rzeczy problemu zbawienia. Jedność, jako widzialna manifestacja miłości, która łączy członków Kościoła i wiąże ich nawet z tymi, którzy do niego nie należą, jest znakiem i narzędziem zbawienia – dla jednych na mocy ich czynnego uczestniczenia, a dla innych za pośrednictwem misji przedstawicielstwa spełnianej przez

pierwszych. Pozytywny wpływ Eucharystii wykracza więc poza granice zgromadzenia liturgicznego i obejmuje całe życie człowieka. Z teologii sakramentalnej wypracowanej przez Sobór Trydentyński, omówionej na nowo przez II Sobór Watykański, wynika więc braterska, komunijna i wspólnotowa wizja życia chrześcijańskiego, które powinno wejść w miejsce indywidualistycznego stylu życia, rozpowszechnionego także w Kościele katolickim. Takie ujęcia chrześcijaństwa, w których chodzi tylko o „moją” duszę, w których zabiegam tylko o „moją” sprawiedliwość wobec Boga, o „moją” łaskę uświęcającą, o „moje” dojście do nieba – charakteryzują się mocnym i niebezpiecznym zawężeniem perspektywy wiary chrześcijańskiej domagającej się przekroczenia, a tym samym nowego ukierunkowania, które szczęśliwie już następuje i zyskuje coraz spójniejsze uzasadnienia.

Zbawienie polega po prostu na ostatecznym zjednoczeniu człowieka z Bogiem, ale proces, za pośrednictwem którego dochodzi się do tego celu, zakłada równocześnie nawiązanie jedności między ludźmi w solidarności, która rodzi się z odkrycia, że wszyscy są dziećmi jednego Ojca i braćmi Syna¹⁵. Jedność jest narzędziem odkupienia, jeśli i o ile oznacza uczestniczenie w relacjach trynitarnych na sposób pogłębionych relacji braterskich. Trzeba mieć na względzie, że także humanizm współczesny przychodzi z pomocą chrześcijaństwu, gdyż w wielu swoich nurtach wydatnie promuje dążenie do jedności wszystkich ludzi, nawet jeśli nie stawia sobie religijnych celów, ani nie odwołuje się do argumentacji o charakterze religijnym¹⁶.

Dzięki zastosowaniu przez II Sobór Watykański do Kościoła miana sakramentu, będącego adekwatną odpowiedzią na pobudki wzbudzone przez objawienie z tradycyjnej doktryny Kościoła oraz z wymagań, które ze szczególną intensywnością odkrywa człowiek współczesny, dokonuje się zwrot Kościoła w kierunku pogłębionego rozumienia jego misji zbawczej i prezentowania jej w większej

¹⁵ Por. Y. Congar, *Kościół jako sakrament zbawienia*, tłum. T. Mazuś, Warszawa 1980, s. 77–103.

¹⁶ Por. tenże, *Kościół, jaki kocham*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 1997, s. 62–81.

odpowiedniości z wrażliwością współczesną, która wysoko ceni jedność rodzaju ludzkiego i powszechną solidarność¹⁷. W taki sposób, w ramach relacji między słowem objawienia i odpowiedzią wiary, stanowiącą zaczyn autentycznego postępu historyczno-dogmatycznego, który z kolei dokonuje się w Kościele, nieodzowne znaczenie posiada także pytanie – stawiane przez człowieka żyjącego w określonym miejscu i w określonych dziejach – mające na celu uzyskanie coraz szerszej, pewniejszej i skuteczniejszej odpowiedzi. Ten krąg hermeneutyczny wyznacza drogę, którą należy przejść, aby wiara, sakramenty i Kościół nie były postrzegane jako zewnętrzne i obce elementy w stosunku do życia człowieka, ale by zostały uznane za odpowiadające jego strukturze wewnętrznej i jego najgłębszym dążeniom.

Ten program, który rozwija się obecnie zarówno na bazie przeszłości, jak i w perspektywie przyszłości, a którego konstytucja *Lumen gentium* uznaje pełną prawomocność, jest kontynuowany w nauczaniu soborowym zawartym w konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*. Mimo że jest nastawiona na wzbudzenie i ukierunkowanie świadectwa dawanego przez Kościół w świecie, konstytucja *Gaudium et spes* w swoich zasadniczych ramach doktrynalnych jest oparta na konstytucji *Lumen gentium* i ściśle złączona z nią właśnie za pośrednictwem definicji Kościoła jako sakramentu (nr 42, 45, 49). Wymiar sakramentalny Kościoła stanowi kluczowe oparcie dla wszelkiej działalności *ad intra* i *ad extra* Kościoła, pożytywnie jej się domaga oraz ją inspiruje.

1.4. ODNIESIENIE SPOŁECZNO-POLITYCZNE SAKRAMENTALNOŚCI KOŚCIOŁA

Soborowa koncepcja Kościoła jako sakramentu jedności domaga się, aby konkretne konsekwencje tego pryncypium, odnoszące się do ich miejsca pochodzenia i wyrażania się, to znaczy zakorzeniające

¹⁷ K. Hemmerle, *Auf den göttlichen Gott zudenken. Beiträge zur Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie 1*, Freiburg–Basel–Wien 1996, s. 264–348 (Ausgewählte Schriften, 1).

się we wspólnocie wiary, były zarazem odnoszone do życia społecznego. Mimo dobrych intencji wyrażanych przez cywilizację współczesną i przez wiarę chrześcijańską, odnosi się jednak wrażenie, że doktryna zawarta w literze i duchu II Soboru Watykańskiego jest jeszcze daleka od wprowadzenia jej w życie, ponieważ zarówno ludzkość, jak i Kościół żyją pod znakiem rozmaitych podziałów, niejednokrotnie bardzo głębokich. Wobec zasadniczej potrzeby jedności, której Kościół katolicki oraz inne Kościoły i wspólnoty chrześcijańskie mogłyby wyjść naprzeciw ze swoim oryginalnym i wszechstronnym wkładem duchowym, wydaje się, że po soborze wciąż zbyt jednostronnie rozumie się działanie Kościoła w aspekcie jego sprzyjania postępowi społecznemu. Owszem, widzimy zaangażowanie kościelne mające na celu wpływanie na dziedzinę polityczną, ale zapomina się o innych dziedzinach życia społecznego, na przykład o kulturze, wychowaniu czy szkolnictwie. Wywieranie wpływu na politykę jest konieczne, aby Kościół nie był marginalizowany, ale po pontyfikacie świętego Jana Pawła II wydaje się, że jeszcze ważniejsze jest wpływanie na szeroko rozumianą kulturę, czy też na wychowanie, którym papież poświęcił tak wiele uwagi. Zresztą, w nauczaniu papieża Benedykta XVI zostało to przesłanie potwierdzone i wyraźnie wzmocnione.

Wraz z silnym naciskiem kładzionym na oddziaływanie w dziedzinie polityki można było po soborze zaobserwować intensywny rozwój teologii politycznej, która nawiązując do teologii soborowej, dążyła do jej przekroczenia, uznając ją za niezdolną do zrobienia decydującego kroku w dziedzinie obecności Kościoła w świecie. Jest to jednak narzędziowe traktowanie wiary i teologii, gdyż zwraca je do celów, które nie są im właściwe. Niejednokrotnie ma przy tym miejsce negowanie faktu, że ten typ myśli okazał się niezdolny do samouzasadnienia wobec bardzo poważnych, negatywnych skutków antropologicznych i politycznych, które wywołał. Zresztą, począwszy od epoki patrystycznej, przechodząc przez okres średniowiecza, reformacji i romantyzmu, za każdym razem, gdy pojęcie i rzeczywistość Kościoła znajdowały się pod zbyt mocnym wpływem kryteriów polityki i kultury, które wówczas funkcjonowały, Kościół zostawał faktycznie podporządkowany władzom politycznym i społecznym,

obcym w stosunku do niego i ostatecznie zwracającym się przeciw niemu. W klimacie upolitycznienia wiary jest na ogół odrzucony przede wszystkim fakt, że przyjęcie wiary domaga się dokonania głębokiego zwrotu w życiu człowieka, to znaczy domaga się nawrócenia człowieka do Boga. Jeśli to się nie dokonuje, wtedy ma miejsce ujmowanie chrześcijaństwa w kluczu społeczno-politycznym, niezależnie czy będzie ono ukierunkowane konserwatywnie, czy też progresywnie, a w konsekwencji zamyka się na tajemnicę Boga, by w końcu definitywnie upaść. Pozostaje faktem, że jedność ludzi domaga się w punkcie wyjścia ich wzajemnego pojednania, które jest jednak niemożliwe bez nawrócenia. Nie da się go zastąpić propozycjami politycznymi (np. rewolucja, nacjonalizm itd.), które wprowadzie nawiązują niekiedy do tradycji chrześcijańskiej, ale nigdy nie przeszły one rzeczywistego oczyszczenia ewangelicznego. Jeśli pomija się potrzebę oczyszczenia wewnętrznego człowieka, czyli jego serca, mówiąc językiem biblijnym, a wzbudza się w nim pożydlwość, wtedy barbarzyństwo łatwo staje się dominującym i wspólnym sposobem działania. Tymczasem dobrze rozumiane ukierunkowanie wewnętrzne człowieka oraz wzajemne zwrócenie się ludzi do siebie nie są sprzeczne ze sobą, ale – przeciwnie – odsyłają się do siebie i warunkują się wzajemnie.

Podkreślenie, że zachodzi konieczność, aby Kościół działał na podstawie tego, czym jest (to znaczy sakramentem jedności w nawróconym wnętrzu człowieka), to gwarancja tego, że może on działać i uczyć działać dzięki motywacjom, które dotyczą głębi człowieka właśnie z tej racji, że pochodzą od Boga. Trzeba zatem, by ludzie byli zdolni spotkać się w głębi siebie samych, ażeby na tym gruncie stać się rzeczywiście jedno w sposób zewnętrzny. Jeśli jednak jedni dla drugich są nie do przeniknięcia wewnątrznie, to wszelkie formy zbliżenia zewnętrznego mogą być przejawem tylko nagromadzenia siły i okazją do wywierania nacisku. Komunia, którą Kościół głosi, ujmując ją równocześnie jako dar i jako zadanie, jest więc czymś różnym od kolektywizmu i czymś o wiele bardziej wymagającym od niego. Dowodzi tego fakt, że komunია jest źródłem wzajemności, życia, komunikacji, radości i pokoju, ponieważ trwa także po śmierci. Jedność ludzka, korespondująca z naturą człowieka, musi

wyraźnie odpowiadać na zagadnienie śmierci, będące skrajnym znakiem widzialnym podziału człowieka w sobie samym i z innymi oraz musi znaleźć w wierze swoje ostateczne potwierdzenie.

Ruchy społeczno-polityczne nie mogą osiągnąć większości celów, które sobie stawiają, nawet jeśli czynią to z zapałem i z determinacją, ponieważ człowiek nie jest Bogiem, a jego działania są naznaczone rozmaitymi ograniczeniami. Bóg, który zjednoczył się z człowiekiem, otworzył drogę do zupełnie innego rozwiązania, to znaczy takiego, które łączy – przez wymiar sakramentalny powierzony Kościołowi – dzieje ludzkie i *eschaton* przygotowany przez Boga, dlatego też Kościół zawsze przeciwstawiał się utopiom o charakterze wewnątrzhistorycznym i wewnątrzświatowym co jakiś czas proponowanym przez człowieka. Według św. Jana miłość powszechna nie może być realizowana inaczej jak tylko w formie miłości braterskiej, która przewiduje wzajemny szacunek i solidarność, ale także wzajemne przebaczenie, do którego uzdalnia jedynie Bóg. W formule, według której Kościół jest sakramentem jedności, jest zawarte wyjątkowo praktyczne zadanie, a mianowicie zadanie budowania wspólnoty braterskiej dzięki Eucharystii, za pośrednictwem której Kościół konkretyzuje swoje istnienie historyczne i swoją misję oraz urzeczywistnia na podstawie wolności wiary zmierzanie do jedności. Wiara musi poprzedzać i wspierać wymiar polityczny życia człowieka i społeczeństwa, by mógł on uczestniczyć w odkupieniu dokonany przez Jezusa Chrystusa, a tym samym stawać się miejscem, w którym urzeczywistnia się zbawienie człowieka. I na odwrót, chociaż jedność Kościoła może funkcjonować jako model i zachęta dla jedności społeczeństwa i całej ludzkości, mimo wielości i złożoności konkretnych sytuacji społecznych, to jednak Kościół jako sakrament nie eliminuje potrzeby polityki, ale ją inspiruje i odnosi się do niej jako instancja krytyczna, gdyż jego misją jest spełnianie funkcji profetycznej w stosunku do rzeczywistości ziemskich. Zamiast więc nawiązywać powierzchowne relacje z rzeczywistością polityczną – jeśli faktycznie chce przyczyniać się do rozwoju cywilizacji – teologia powinna raczej zaangażować się w uwypuklenie sakramentalnego charakteru Kościoła, aby w ten sposób wyraźniej pokazać wszystkim, o co w nim chodzi,

a mianowicie o komunii ludzi z Bogiem, będącą podstawowym warunkiem jedności i wolności człowieka w pokoju z bliźnimi¹⁸.

1.5. WNIOSKI

Przyjmując i rozwijając soborowe określenie Kościoła jako sakramentu zbawienia, zwłaszcza w ramach zasady jedności, wyłaniają się pewne wnioski. Chodzi przede wszystkim o zawarte w nim wyrażenie nie w stosunku do oddzielania Kościoła od świata, ale zarazem także na jakąś formę mieszania Kościoła ze światem. Chodzi równocześnie o jasne tak w stosunku do miłości kościelnej zdolnej do przekroczenia widzialnych granic Kościoła oraz w stosunku do życia sakramentalnego, które byłoby równocześnie głębiej zaangażowanym życiem eklezjalnym.

a) Określenie Kościoła mianem sakramentu, by ukazać jego wewnętrzną rzeczywistość oraz jego sposób działania, przeciwstawia się indywidualistycznemu rozumieniu życia chrześcijańskiego, a tym samym ahistorycznemu i aspołecznemu rozumienia Kościoła. Takie rozumienie prowadzi do głębszego postrzegania sakramentów, a więc przede wszystkim jako żywych i wymagających aktualizacji Kościoła, a Kościoła jako zrealizowanego znaku tego, co sakramenty oznaczają i mają sprawić. Sakrament jako wydarzenie liturgiczne celebrowane przez wspólnotę kościelną jest zawsze aktualizacją Kościoła oraz odnosi się ono do faktu, że jest on znakiem i narzędziem zbawienia ludzkości¹⁹. Doktryna łaski zostaje w ten sposób pogłębiona w ramach eklezjologii komunii, jak wyraźnie wykazał już w swoim nauczaniu św. Augustyn²⁰. Łaska jest bowiem decydującym

¹⁸ Por. J. Królikowski, *Znaczenie polityczne Ewangelii inspiracją dla polityczne zaangażowania teologii*, „Studia Teologiczne i Humanistyczne” 1 (2011) nr 1, s. 21–38.

¹⁹ O znaczeniu społecznym sakramentów i udziale Kościoła za ich pośrednictwem w budowaniu rozwiniętego życia społecznego por. B. de Margerie, *Sacraments et developpement integral*, Paris 1977.

²⁰ Por. J. Królikowski, *Religijność między sakramentem i etosem w szkole św. Augustyna*, [w:] *Człowiek i jego religijność*, red. A. Żurek, Tarnów 2006, s. 149–160 (Quaestiones ad Disputandum, t. 7).

impulsem do jedności, miłości i służby. *Res sacramenti* Eucharystii jest jedność (*unitas*) Kościoła. Ta jedność jest adekwatnym wyrażeniem tego, co sakrament oznacza. Taka jedność transcendentna jest realizowana integralnie w Eucharystii i czeka na pełną aktualizację w Kościele. Ponieważ jednak sakrament jest skierowany *ad personam*, Kościół nie jest rzeczywistością kolektywną, ale jest komunią, urzeczywistniającą nadanie odpowiedzialności osobistej wymiarowi wspólnotowemu przez odniesienie jej do Ciała Chrystusa.

b) Nie ulega wątpliwości, że określenie Kościoła mianem sakramentu zmierza do uchronienia Ciała wierzących, przynajmniej w jego istotnym ośrodku, od podejmowania ról niewłaściwych w stosunku do rzeczywistości społecznej, której może i powinno ono służyć. Chodzi o to, by Kościół zawsze i wszędzie zachowywał swoją specyfikę religijną. Aby w coraz większym stopniu być dla innych, Kościół musi nade wszystko być i pozostać dynamicznie sobą lub – mówiąc lepiej – być Kościołem Chrystusa. Ma być „Jego, a nie nasz”, jak często w swoich wypowiedziach podkreślał papież Benedykt XVI. Tutaj mogłyby sytuować się motywy, z powodu których uznanie Kościoła za sakrament napotkało opory w teologii po II Soborze Watykańskim. Takie podejście domaga się odwagi w stawaniu na stanowisku mocno teologicznym, jak zresztą uczynił sam sobór w swojej eklezjologii, podkreślając przedstawicielską i służebną misję Kościoła w świecie, podczas gdy niekiedy najbardziej zaangażowani katolicy rezygnowali ze ścisłej wierności Ewangelii na rzecz zaangażowania społecznego i politycznego, którego szczególną potrzebę odczuwano w latach po II Soborze Watykańskim aż do początku lat dziewięćdziesiątych. Tendencja ta w znacznym stopniu osłabła pod koniec lat dziewięćdziesiątych. Takim podejściem usiłowano pokonać pustkę egzystencjalną, która powstała w wyniku kryzysu duchowego na Zachodzie, spowodowanego dążeniami o charakterze kolektywistycznym. Dążenia tego typu wywołały – paradoksalnie – nowy indywidualizm, podczas gdy bardziej adekwatna propozycja społeczna mogłaby wynikać z komunii wierzących w Duchu jedności, opartej na prawdzie i miłości.

c) Określenie Kościoła mianem sakramentu pozwala poszerzyć pojęcie Kościoła poza granice widzialne, nie eliminując ich, oraz

odpowiada na pytanie dotyczące podstawy i celu poszukiwania jedności ze strony całej ludzkości w naszym czasie. Ta odpowiedź jest tym ważniejsza i bardziej przekonująca, gdyż opiera się na realnym istnieniu widzialnego znaku tej jedności, która jest już zrealizowana oraz posiada narzędzie, oraz za pośrednictwem której można ją nadal realizować. Trzeba jednak uznać za rzecz zasadniczą i niezmienną, że – ponieważ Kościół nie jest organizacją zewnętrzną w stosunku do wiary, ale najbardziej odpowiadającą jej istocie, czyli jest wspólnotą służby Bożej – Kościół jest dla świata znakiem jedności w sposób najbardziej wymowny i skuteczny tam, gdzie celebruje się liturgię, w której uobecnia się zbawcza miłość Jezusa Chrystusa. W liturgii dokonuje się wyzwolenie ludzi z ich samotności, tworzą się relacje między ludźmi oraz są oni prowadzeni najbardziej bezpośrednio do Boga. Zjednoczenie z Bogiem jest więc zasadniczą treścią wiary, ale to zjednoczenie zakłada także jedność ludzi między sobą, którą ci będący już w Kościele, mogą proponować i ofiarować tym, którzy nie stanowią jeszcze jego integralnej części. Miłość, którą wierzący wielkodusznie świadczą sobie, a która przekracza – nie eliminując ich – historyczne i społeczne granice ich Kościoła, jest próbą wiary i dowodem miłości rozlewanej przez Boga w ich sercach w ramach działań liturgicznych oraz miłość ta zakłada zadanie wyjścia z siebie, by zwrócić się do bliźniego.

d) Z pojęcia Kościoła jako sakramentu wynika w końcu pogłębione rozumienie sakramentów jako wyrazu i zaczynu komunii eklezjalnej oraz jako zbawczych działań, które dynamizują Kościół, wychodząc od Eucharystii. Sakramenty określają strukturę nośną Ciała Chrystusa oraz przekazują moc, która buduje i konsoliduje pielgrzymujący lud Boży.

2. KOŚCIÓŁ JAKO CIAŁO CHRYSTUSA

W ramach szerokiego procesu odnowy, który ukształtował się w Kościele katolickim na przełomie XIX i XX wieku, Kościół odkrył samego siebie jako Mistyczne Ciało Chrystusa. Ukazanie jego radykalnej sakramentalności, na którą zwróciliśmy wcześniej uwagę, było poniekąd wynikiem tego procesu. Ponad początkowo problematycznymi

aspektami tego odkrycia, na które zwrócił zresztą uwagę papież Pius XII w encyklice *Mystici Corporis*, określenie Kościoła mianem Ciała Chrystusa wskazuje na coś bardzo pozytywnego i głębokiego. Mówi więc ono, że Kościół nie jest usytuowany w jakiś sposób wobec wierzących, ani nie redukuje się do własnej struktury i organizacji, ale polega właśnie na komunii wiernych opartej na Jezusie Chrystusie i żyjącej w Duchu Świętym. Kościół nie stoi więc między Bogiem i wierzącym, ale jest wyrażaniem koniecznie wspólnotowej struktury zbawienia. Jak człowiek może być człowiekiem tylko jako współ-człowiek we wspólnocie ludzkiej, tak samo on tylko jako współ-wierzący w rodzinie dzieci Bożych, może dojść do wspólnego Ojca. Takie usytuowanie Kościoła prowadzi go do wyjścia z pewnej izolacji i letargu oraz eliminuje tendencje zarażone instytucjonalizmem i centralizmem, podczas gdy chrześcijanin staje się bardziej świadomy wspólnotowości zbawienia, a tym samym podejmuje świadomie odpowiedzialność za Kościół. II Sobór Watykański mocno podkreślił ten wątek doktrynalny, poświęcając Kościołowi jako Ciału Chrystusa przede wszystkim numer siódmy w konstytucji *Lumen gentium*²¹ i czyniąc z tego pojęcia także wiodącą linię innych swoich dokumentów²². W tym miejscu zwrócimy więc uwagę na założenia i motywy odnowy wizji Kościoła dokonanej przez sobór za pośrednictwem tego określenia, a tym samym dokonamy uwypuklenia niektórych aspektów dotyczących specyfiki jego misji w świecie.

2.1. KOŚCIÓŁ JAKO CIAŁO CHRYSTUSA NA MOCY WCIELEŃ

Odkrycie faktu, że poprzez Kościół nieustannie pozostaje żywa i aktualna w świecie tajemnica wcielenia wiecznego Słowa, sprawia, że

²¹ Szerokie ukazanie tej problematyki i zachodzących w niej przemian w: A. Stefano, „*Corpus Suum mystice constituit*” (LG 7). *La Chiesa corpo mistico di Cristo nel primo capitolo della „Lumen gentium”. Storia del testo dalla „Mystici Corporis” al Vaticano II con riferimenti alla attività conciliare del p. Sebastian Tromp S.J.*, Regensburg 1996.

²² Por. II Sobór Watykański, konst. *Lumen gentium* 3, 11, 17–18, 43; konst. *Sacrosanctum Concilium* 59; dekret *Ad gentes* 7; dekret *Presbyterorum ordinis* 8; dekret *Unitatis redintegratio* 24.

chrystologia jawi się nie tylko jako starożytny fundament Kościoła, ale na niej musi opierać się Kościół każdego czasu, aby zachować swoją nowość i pełnić owocnie swoją misję. Mimo że w odbudowywaniu w XIX wieku eklezjologii Mistycznego Ciała Chrystusa powoływano się na początku na argumenty nasycone jeszcze romantyczną wizją świata, a przez to zawierające rozmaite niebezpieczeństwa interpretacyjne, ścisła więź między chrystologią i eklezjologią, która zawsze w nich była obecna, była stałym i pewnym elementem teologicznym, i z tej racji odniesienie do Mistycznego Ciała Chrystusa wyznaczyło wątek przewodni eklezjologii zaprezentowanej w konstytucji *Lumen gentium*. W ramach określania natury Kościoła właśnie w tej perspektywie teologicznej sobór jednoznacznie usytuował jego początek w ramach chrystologii historycznej. Zarówno chrystologia, jak eklezjologia mają początek w przyjęciu przez wieczne Słowo ludzkiego ciała i w Jego wejściu w świat, aby go zbawić.

2.2. CIAŁO CHRYSTUSA W DUCHU ŚWIĘTYM

Drugi punkt wyjścia soborowej eklezjologii Ciała Chrystusa wyznacza akcent położony na wewnętrznym wymiarze istnienia Kościoła. Kościół, zarówno w swoim początku, jak i w swojej konstytutywnej strukturze, istnieje i urzeczywistnia się na fundamencie wewnętrznej komunii z Jezusem Chrystusem, a więc opiera się na wierze, nadziei i miłości, na życiu sakramentalnym i na modlitwie. Trzeba więc stale widzieć początek Kościoła zarówno w ziemskim życiu Jezusa – który jest normatywny także na przyszłość – jak i w jego kontynuacji historycznej sprawianej przez Ducha Świętego. Określenie Ciało Chrystusa oznacza w ten sposób, że Kościół rośnie od wewnątrz pod zbawczym wpływem Ducha Świętego, który tak mocno łączy go z Jezusem Chrystusem, że czyni z dwojga jedno Ciało, którego każdy wierzący jest członkiem i narzędnikiem w tym świecie.

Wewnętrzność rozumiana pneumatologicznie nie ma jednak charakteru pietystycznego, ale wydobywa i umacnia wspólnotowy charakter Kościoła. Dzięki Duchowi Chrystusa Kościół jest formowany z wierzących powiązanych ze sobą przez miłość, która ich konstytuuje w konkretnej, dynamicznej i skutecznej komunii.

Obraz Kościoła, który z tego wynika radykalnie przeciwstawia się wizji proponowanej przez teologię liberalną. Jezus Chrystus, z jednej strony, nie może być traktowany jako odległy ideał indywidualny stający przed wierzącym, ponieważ konkretyzuje się On w swoim Ciele, którym jest Kościół; z drugiej zaś strony Kościół nie może być uważany za coś nieuchwytnego, ponieważ jest Ciałem widzialnym i działającym historycznie, i to w taki sposób, że ty tego, kto już do niego należy lub włącza się w niego, zostaje określone i wzmocnione w swojej tożsamości tylko przez my innych jego członków. Nikt sam nie jest Kościołem, który jest komunią wierzących, obejmującą także tych, którzy wierzyli w przeszłości i których nie ma już na tym świecie. Odkrycie wewnętrzności Kościoła doprowadziło do postawienia w nowej perspektywie sensu współodpowiedzialności i współpracy, krytyki i samokrytyki wszystkich wiernych – wszystkich członków Kościoła w ich różnorodności. I na odwrót, odkrycie charakteru wspólnotowego Kościoła otrzymało solidne podstawy w odkryciu wewnętrznego wymiaru wspólnoty wierzących.

2.3. CIAŁO CHRYSTUSA W DZIEJACH

Trzecim kluczowym elementem eklezjologii soborowej widzianej w perspektywie Ciała Chrystusa jest dowartościowanie historyczności Kościoła. Kościół urzeczywistnia się i rozwija w dziejach według dynamiki historycznej. Jako Ciało żyje on, porusza się, wzrasta, odnawia się i potwierdza w swoim bycie. Z jednej więc strony nie można opierać się w Kościele tylko na sensie dosłownym Pisma Świętego lub na formach życia kościelnego wypracowanych przez ojców, gdyż wynikałaby z tego niepłodność Kościoła dzisiaj i zamykanie się na przyszłość; z drugiej jednak strony, Kościół nie może być tworzony tylko dzisiaj, z pominięciem jego przeszłości, która obfituje w wiele ponadczasowych doświadczeń. Motorem jego dziejów jest bowiem Duch Święty, który sprawia jedność dziejów w różnorodności czasów i różnaitości natchnień, a zarazem otwiera dzieje na przyszłość.

II Sobór Watykański, zarówno w konstytucji *Lumen gentium*, jak i w innych swoich dokumentach, zwraca więc uwagę na potrzebę

powrotu w Kościele do jego początków zawartych w świadectwie Pisma Świętego i ojców, ale po to, by ukształtować eklezjologię uwzględniającą kontekst i wymogi konkretnej epoki historycznej. Trzeba stwierdzić, że jest w najwyższym stopniu ważne także to, co Duch Święty pozwolił odkryć Kościołowi w późniejszych okresach, to znaczy po epoce ojców Kościoła, i to, co mu mówi dzisiaj. Realna tożsamość z początkiem może mieć miejsce tylko tam, gdzie równocześnie jest zachowywana z nim żywa ciągłość kolejnych etapów jego budowania historycznego – to znaczy taka, która rozwija początek i właśnie w ten sposób strzeże go w jego autentyczności. W życiu Kościoła, w którym *eschaton* jest obecny w formie historycznej, zachodzi konieczność zarówno wierności początkowi i Tradycji, jak również ciągle budzi się potrzeba interpretacji i twórczości, to znaczy poszukiwania swojej autentyczności w biegu dziejów. W takim też duchu, akceptując wiele danych należących do Tradycji przedsoborowej, rozwinęła się soborowa doktryna Kościoła jako Ciała Chrystusa.

2.4. CIAŁO CHRYSTUSA W EUCHARYSTII

Afirmując soborowe pojęcie Ciała Chrystusa, wyrażające wszechstronnie charakter pneumatologiczny, wspólnotowy i historyczny wiary chrześcijańskiej, nie popadamy ani w korporacjonizm, ani w sentymentalizm odnośnie do relacji łączących wierzących. Nie uważamy go również za czynnik, który z socjologicznego punktu widzenia byłby szczególnie przystosowany do wyrażenia rzeczywistości Kościoła. Można powiedzieć, że określenie Kościoła mianem Ciała Chrystusa, mając charakter ściśle teologiczny, zamierza podkreślić jego czynną sakramentalność, a mianowicie ukazać Eucharystię jako formę i żywe centrum Kościoła²³.

Z wykładem na temat Ciała Chrystusa ściśle łączy się eklezjologia eucharystyczna. Jak dla św. Pawła i dla św. Augustyna, tak

²³ Por. C. M. Martini, *L'Eucaristia memoriale della Pasqua di Cristo, forma di vita della Chiesa*, „La Civiltà Cattolica” 133 (1982), t. 2, s. 430–442.

i dla II Soboru Watykańskiego Eucharystia jest prawdziwym fundamentem i znakiem wyrażającym komunię i wspólnotę eklezjalną. W swoim wymiarze historycznym – jak już zostało przypomniane – określenie Ciało Mistyczne oznaczało pierwotnie Eucharystię, czyli zamierzało wskazać na sakramentalny sens tego określenia, a idea Kościoła jako Ciała Chrystusa, zarówno dla św. Pawła, jak i dla ojców Kościoła, była wewnętrznie powiązana z ideą Eucharystii, czyli z *communio*, która stała się także ośrodkiem eklezjologii soborowej, w której zbiegają się tradycja i nowość eklezjologiczna²⁴.

Ostatnia wieczerza, w której – jak na Synaju – urzeczywistnia się wspólnota Boga i człowieka, na długo przed II Soborem Watykańskim została odkryta jako prawdziwy i właściwy akt złożenia Kościoła w wymiarze konstytuowania zarówno osobistej, jak i wspólnotowej relacji między Jezusem i Jego uczniami. Eucharystia, którą wówczas Nauczyciel nakazał uczniom celebrować na swoją pamiątkę, łączy ludzi z Nim i między sobą, rodząc nieustannie Kościół. W tym miejscu wyłaniają się dwie konsekwencje, które zostały już zauważone w epoce apostołskiej i patrystycznej. Kościół żyje przede wszystkim we wspólnotach eucharystycznych. Celebracja eucharystyczna wyraża jego konstytucję, ponieważ w swojej istocie jest ona służbą Bogu, a zatem także służbą ludziom, za pośrednictwem której dokonuje się przemiana świata. Celebracja eucharystyczna jest źródłem i formą Kościoła oraz kształtuje w nim ścisłą zależność między wielością celebracji i jednością Ciała, jak zostało podkreślone w konstytucji *Lumen gentium* (nr 26). Idąc po tej linii, teologia eucharystyczna tejże konstytucji uwypukla teologiczne znaczenie Kościołów partykularnych (nr 13), a nawet wewnętrzny, to znaczy sakramentalny, fundament władzy w Kościele oraz doktryny kolegialności (nr 21 i 26).

Punktem odniesienia dla tej teologii stały się teologia prawosławna i teologia luteraska, które za pośrednictwem swoich

²⁴ Por. G. Ghirlanda, *Hierarchica communio. Significato della formula nella „Lumen gentium”*, Roma 1980.

kluczowych założeń wpłynęły na odzyskanie i odbudowanie autentycznych treści eklezjologicznych, w przeszłości zaciemnionych w teologii katolickiej. Prawosławna eklezjologia eucharystyczna, opracowana zwłaszcza przez teologów rosyjskich na emigracji, przeciwstawiając się centralizmowi rzymskiemu, podkreśliła, że każda wspólnota eucharystyczna jest już całkowicie Kościołem, ponieważ całkowicie posiada Jezusa Chrystusa. Dla teologii prawosławnej jedność z innymi Kościołami oraz z Rzymem nie jest konstytutywna dla Kościoła. Teologia luterńska nie uznaje w Kościele powszechnym Kościoła Chrystusowego, w wyniku czego to, co rozumie się jako Kościół w ujęciu luterńskim, jest tylko koniecznym aparatem społecznym, politycznym i organizacyjnym, natomiast prawdziwym Kościołem jest wspólnota – zgromadzenie, które w określonym miejscu słucha słowa Bożego. W takim ujęciu Eucharystia nie jest decydująca dla ukonstytuowania się i manifestacji Kościoła.

Konstytucja *Lumen gentium* podejmuje idee zawarte w tych dwóch stanowiskach, stwierdzając, że tam, gdzie celebruje się Eucharystię, jest Kościół, oraz że słowo posiada decydujące znaczenie dla ukonstytuowania się Kościoła (nr 26). Dla Kościoła katolickiego, wspólnoty lokalne, aby być Kościołem, muszą być prawomocnie zjednoczone z własnymi pasterzami, którzy ze swej strony włączają je do komunii Kościoła powszechnego, ponieważ żaden Kościół sam z siebie nie jest Kościołem. Aby być członkiem Kościoła, trzeba być gotowym przyjąć Kościół i to, co on otrzymał. Ta struktura przyjęcia nazywa się sakramentem. Kościół jest tym, który otrzymał (sakramentalność w sensie biernym), a zatem może być tym, który daje (sakramentalność w sensie czynnym). Jeśli więc Kościół jest sakramentem, to oznacza to, że nie można nim dysponować według swego upodobania: jest już dany. Kościół można tylko otrzymać, wychodząc od jego najbardziej wewnętrznego ośrodka, czyli bycia wspólnotą sakramentalną Ciała Chrystusa, która idzie przez dzieje. Eucharystia, jako sakrament, w którym spotkają się, łączą i przyporządkowują sobie nawzajem chrystologia i pneumatologia, wspólnotowość i indywidualność, historyczność i aktualność, jedność i wielość, jest sakramentem, który buduje Kościół.

2.5. WNIOSKI

Soborowa eklezjologia Ciała Chrystusa, skoncentrowana w numerze siódmym konstytucji *Lumen gentium*, opiera się w decydującej mierze na tradycji biblijnej i patrystycznej oraz nawiązuje pewną łączność z elementami pozakatolickimi. Z drugiej strony, eklezjologia soborowa stanowi dzisiaj podstawowe kryterium hermeneutyczne odczytywania tej tradycji, nadal – w sensie ekumenicznym – szukając wizji Kościoła pozwalającej na zbliżenie z innymi nurtami chrześcijańskimi.

Określenie „Ciało Chrystusa” oznacza w nauczaniu soborowym po prostu to, co oznacza w Pierwszym Liście do Koryntian, w którym jest zawarte odniesienie zarówno do rzeczywistości osobowo-komunijnej, jak i do jej centrum, którym jest Eucharystia (por. 1 Kor 10, 16–17). Dwa znaczenia Ciała Chrystusa, eucharystyczne i eklezjalne, które sobór odniósł do siebie w ich wzajemnej autentyczności i wzajemnym powiązaniu, nie są tożsame, ale z całą pewnością odnoszą się jedno do drugiego jak oblubieniec i oblubienica. Kościół celebrytuje Eucharystię, a Eucharystia buduje Kościół. Eucharystia jest dana Kościołowi, aby – z jednej strony umacniała w wierze, nadziei i miłości wierzących, którzy formują Ciało Chrystusa, a z drugiej strony czyni ich żywym narzędziem tego Ciała, będącego miejscem konkretnej i działającej obecności Chrystusa w świecie.

Pojęcie Ciała Chrystusa, ponieważ wyraża wzajemną więź Eucharystii i Kościoła, jest w stanie nadać treść podstawowym formom wyrazu Kościoła oraz wprowadzić na drogę prowadzącą do ich spójnego rozumienia. Dotyczy to przede wszystkim podstawowej formy wyrazu Kościoła, jaką jest zgromadzenie liturgiczne. Kościół jest zasadniczo zbudowany ze wspólnot liturgicznych – jest siecią takich wspólnot rozproszonych po całym świecie. Ten fakt posiada decydujące znaczenie dla problematyki konstytucji Kościoła, o której jest mowa w trzecim rozdziale konstytucji *Lumen gentium*. Jego podstawową treścią jest kult Boży, w którym urzeczywistnia się adoracja Ojca przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym, która w najwyższym stopniu uzasadnia jego obecność

i działanie w świecie. Centralną racją teologiczną, dla której Kościół istnieje jako Ciało Chrystusa, jest więc adoracja. Oczywiście, trzeba pamiętać, że adoracja Boga nie jest czymś oderwanym od rzeczywistości i nieużytecznym; przeciwnie – jeśli człowiek jest powołany do doprowadzenia na nowo stworzenia do Stwórcy, to nie może się to dokonać inaczej niż przez adorację. Oznacza to także, że w Kościele, podczas gdy sprawuje się Eucharystię, to znaczy adorujące dziękczynienie, następuje autentyczna realizacja człowieka jako takiego.

II Sobór Watykański, za pośrednictwem pojęcia Ciała Chrystusa, dobrze opisał początek i naturę Kościoła. Widzi go w perspektywie pochodzenia od Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego oraz trwania w Nim na mocy przedłużania w swojej misji Ich posłań zbawczych. Opisuje ponadto jego byt jako zrealizowany znak odkupienia i narzędzie jego realizacji w ramach jedności wierzących, rodzący się z komunii eucharystycznej, przez którą Kościół adoruje Ojca i otrzymuje od Niego zadatek zbawienia dla siebie i dla całej ludzkości. Określenie Ciało Chrystusa jest więc czymś więcej niż obrazem, metaforą, pojęciem, ponieważ wyraża relację osobistą mającą podwójne wyrażenie, a mianowicie określa relację wierzących z Jezusem Chrystusem oraz wzajemne relacje wierzących między sobą. Ciało Chrystusa jest więc rzeczywistością o charakterze egzystencjalnym, która jako taka jest po prostu faktem.

3. KOŚCIÓŁ JAKO NOWY LUD BOŻY

Ludowi Bożemu jest poświęcony w całości drugi rozdział konstytucji *Lumen gentium*. II Sobór Watykański ukazuje w nim nowy lud Boży zrodzony za pośrednictwem Nowego Przymierza, kapłaństwo powszechne ochrzczonych oraz jego realizację w sakramentach, *sensus fidei* oraz charyzmaty, relacje między wiernymi katolikami i chrześcijanami należącymi do innych wyznań chrześcijańskich, jak również odniesienie Kościoła do niechrześcijan, a w końcu misję powierzoną Kościołowi. Określenie lud Boży opisuje naturę Kościoła z innego punktu widzenia niż miało to miejsce w przypadku pojęć sakramentu i Ciała Chrystusa.

Wydaje się, że w kontekście rozumienia Kościoła jako ludu Bożego można przywołać różne kwestie dotyczące Kościoła, które mówią także coś o jego bycie w relacji do jego początku. Oczywiście, trzeba pamiętać o rozmaitych niebezpieczeństwach, które jakoś ograniczają to pojęcie i mogłyby prowadzić do ujęć jednostronnych.

3.1. PIELGRZYMUJĄCY LUD BOŻY

Przesłanie wypływające z Pisma Świętego i Tradycji podkreśla bardzo wyraźnie, że pojęcie ludu Bożego jest nastawione na wyrażenie konkretnego, historycznego i pielgrzymującego charakteru Kościoła, jak uwypukla konstytucja *Lumen gentium* (nr 9). II Sobór Watykański chciał jednak przyjąć i zastosować to pojęcie także w odniesieniu do kwestii, które zostały podniesione w eklezjologii w pierwszej połowie XX wieku, a mianowicie miała ona być odpowiedzią na mistycyzujące tendencje obecne w niektórych nurtach eklezjologii Ciała Chrystusa. Zwłaszcza w teologii niemieckiej końca lat trzydziestych zwracano uwagę, że pojęcie Ciała Chrystusa nie wyjaśnia relacji zachodzących między wymiarem widzialnym i niewidzialnym Kościoła, między prawem i łaską, dyscypliną i życiem, a więc nie uwzględnia tych problemów, na które być może mogło lepiej odpowiedzieć zastosowanie pojęcia ludu Bożego. Co więcej, zwracano uwagę, iż określenie Ciała Chrystusa wskazuje raczej na obraz niż na pojęcie mające odniesienie do bezpośredniej rzeczywistości. Badania historyczno-dogmatyczne podkreśliły ponadto, że od początku Kościoła eklezjologia eucharystyczna, kwestia porządku prawnego w Kościele oraz wzajemne przyporządkowanie Kościoła partykularnego i Kościoła powszechnego, są tematami bardzo konkretnymi i ściśle ze sobą powiązanymi, już intuicyjnie łączącymi się z rozumieniem Kościoła jako ludu Bożego²⁵.

²⁵ Por. J. Ratzinger, *Lud i dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, [w:] *Opera omnia*, t. 1, s. 44–53.

Trzeba tutaj zwrócić uwagę, że określenia Ciało Chrystusa i lud Boży, uwzględniając potrzebę ich sprecyzowania, są prawie równoważne, a różnica między nimi polega na tym, że podczas gdy określenie Ciało Chrystusa wskazuje bardziej bezpośrednio na ontologiczny i eschatologiczny status Kościoła, to określenie lud Boży, zakorzeniające się bardzo mocno już w Starym Testamencie, zwraca uwagę przede wszystkim na historyczność i przynależność, którymi naznaczony jest Kościół w czasie przed paruzją. Pozostaje on Kościołem w drodze i jako taki może być zestawiony z ludem Bożym Izraelem, idącym z Egiptu do ziemi obiecanej. Oznacza to, że Kościół nie jest jeszcze w pełni tym, czym powinien być, że nie zmierza spokojnie, poniekąd linearnie, do swego celu, ale – co więcej – musi być zawsze gotowy do oderwania się od swoich korzeni historycznych w takim czy innym czasie, od rozmaitych kultur, z którymi pozostaje nieuchronnie związany, a także ma wiernie podejmować swoją misję w coraz to nowych i zmieniających się sytuacjach. Słowo Boże, owszem, jest wieczne, ale może żyć w tym świecie i przynosić owoce Bogu tylko pod tym warunkiem, że każde pokolenie je przyjmuje i przeżywa w nowy sposób, niejednokrotnie pośród prześladowań, cierpień i niezrozumienia ze strony świata.

3.2. LUD BOŻY MISYJNY

Według konstytucji *Lumen gentium* „ad novum Populum Dei cuncti vocantur homines” (nr 13). Drugi rozdział konstytucji wykląda zatem także doktrynę misyjną soboru w relacji do nowego ludu Bożego²⁶. Misja powierzona temu ludowi, podobnie jak staremu ludowi Bożemu, sytuuje się między stworzeniem, na mocy którego wszyscy ludzie są dziećmi Bożymi, oraz eschatologią, która podkreśla, że wszyscy ludzie są przeznaczeni do zbawienia.

²⁶ Por. D. Valentini, *Il nuovo popolo di Dio in cammino. Punti nodali per una ecclesiologia attuale*, Roma 1984; J. Egbulefu, *Il rinnovato appello alla Chiesa missionaria*, [w:] *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, red. R. Fisichella, Cinisello Balsamo 2000, s. 318–332.

Podziały zachodzące w tym ludzie, na mocy stworzenia, są przeciwne zamysłowi Bożemu, dlatego działanie misyjne Kościoła musi jawić się jako czynnik procesu odrodzenia i ponownego zjednoczenia ludzkości. Nowy lud Boży otrzymał od Jezusa Chrystusa zadanie przekazywania orędzia zbawienia aż po krańce ziemi. Mała grupa zjednoczona przez Ducha Świętego podjęła ten nakaz mocna wewnętrznym przyłgnięciem do nauczania apostołów, złączona modlitwą, łamaniem chleba i wspólnotą braterską (por. Dz 2, 42).

Tekst konstytucji *Lumen gentium* w drugim paragrafie numeru dziewiątego dokonuje zestawienia misji Kościoła z rozumieniem go jako Ciała, łącząc go tym samym z numerem siódmym tejże konstytucji, dzięki czemu kolejne rozdziały konstytucji, szczególnie trzeci o hierarchicznym ustroju Kościoła oraz czwarty o świeckich, zostają związane z obydwooma fundamentalnymi określeniami Kościoła. Kościół posiada ponadto charakter eschatologiczny, który jest „już” obecny, ale „jeszcze nie” jest zrealizowany (rozdział siódmy). Wzajemna więc określeń: Ciało Chrystusa i lud Boży – z jednej strony – ma zakorzenienie w sakramencie, a z drugiej – w eschatologii, której służy historyczna katolickość Kościoła, wyrażająca się i w pewnym sensie realizująca za pośrednictwem dzieła misyjnego. Kościół musi przekroczyć ten świat, by spełnić swoją misję nastawioną na osiągnięcie celu, którym jest zgromadzenie całego rodzaju ludzkiego w Ciele Chrystusa.

Jeśli tutaj – z jednej strony – nie wyklucza się konieczności pewnej inkulturacji wiary, to z drugiej zostaje także wyrażnie powiedziane, że tylko wtedy, gdy wiara zostaje poddana osądowi eschatologicznemu, każdy człowiek i każdy naród może przyjąć Pana. Ten fakt określa dzieło Kościoła i sposób pełnienia tego dzieła – jako nowy lud Boży jest on narzędziem zjednoczenia na nowo wszystkich narodów w Ciele Chrystusa, poczynając od przyłgnięcia do tej wspólnoty, którą on już jest. Konstytucja *Lumen gentium* stwierdza więc, że misje są czymś o wiele więcej niż akomodacją, czyli taktyczno-pedagogicznym przystosowaniem Kościoła i jego orędzia do różnych sytuacji krajów misyjnych. Misje opierają się

na prowadzeniu do nawrócenia, będącego źródłem wszelkiej autentycznej odnowy.

Z teologii ojców Kościoła na przykład wynika w tej dziedzinie bardzo wymagający obraz, który stanowi podstawę nauczania zawartego w konstytucji *Lumen gentium*, które wykracza poza ściśle rozumianą dogmatykę. *Assumptio hominis*, czyli przyjęcie człowieka w całym jego wymiarze historycznym – zapoczątkowane przez wcielenie Słowa – musi być kontynuowane przez misję Kościoła w taki sposób, że „ciało” ludzkości, to znaczy jego ziemsko-historyczna egzystencja, staje się rzeczywiście ciałem Słowa²⁷. Jest to proces, który nie dokonuje się bez bolesnej przemiany – który nie obiecuje życia inaczej jak poprzez śmierć własnego ja. Jeśli misja Kościoła polegałaby tylko na dążeniach nastawianych na zharmonizowanie między wiarą chrześcijańską i każdym innym wierzeniem, nie odpowiadałaby soborowej teologii nowego ludu Bożego oraz dowodziłaby, że nie umie podjąć tego głębokiego i bolesnego procesu ciągłego wcielenia, bez którego nie mogą mieć miejsca gody między Chrystusem i Kościołem, i że jest ciągle nowym wyrazem już dokonanego zjednoczenia człowieka i Boga w Jezusie Chrystusie. Wcielenie Słowa było wydarzeniem misyjnym, dlatego Kościół rozumiejąc siebie na podstawie tej tajemnicy nie może nie rozumieć się inaczej jak tylko jako misja²⁸. Dlatego wcielenie Chrystusa ściśle łączy się z krzyżem. Jeśli zatem krzyż sytuuje się zarówno na początku, jak i na końcu życia Jezusa, także Kościół, jeśli chce wypełnić powierzoną misję, będzie musiał – ciągle na

²⁷ J. Ratzinger tak podsumowuje teologię ojców w tej materii: „Wcielenie Boga dotyczy jednego człowieczeństwa wszystkich ludzi i w Chrystusie tworzy rzeczywiste powiązanie całego stworzenia «człowieka» z Bogiem” (J. Ratzinger, *Ciało Chrystusa*, [w:] *Opera omnia*, t. 8/1, s. 262).

²⁸ Na podstawie tego założenia wypracowano w teologii XX wieku mocne przekonanie o naturze misyjnej Kościoła. Pionierską rolę odegrała w tym względzie praca H. de Lubaca *Le fondement théologique des missions*, Paris 1946. Na temat obecności tej idei w nauczaniu II Soboru Watykańskiego por. S. Mazzolini, *La Chiesa è essenzialmente missionaria. Il rapporto „natura della Chiesa” – „missione della Chiesa” nell’iter della costituzione de Ecclesia (1959–1964)*, Roma 1999.

nowo – krzyżować swoje przyzwyczajenia, by przez krzyż dojść do dojrzałości na miarę Jezusa Chrystusa.

W odniesieniu do koncepcji, które chciałyby używać określenia lud Boży, aby lepiej odpowiedzieć na konsekwencje wynikające z tajemnicy wcielenia Słowa, rozumiejąc tę ostatnią jako jednostronną i bezkrytyczną akceptację świata ze strony wiary, II Sobór Watykański zdecydowanie odpowiada, że w rzeczywistości musi chodzić o przyjęcie wiary przez świat, które zakłada także, że Kościół będzie coraz bardziej konsekwentnie oczyszczał się z postaw i nastawień odpowiadających duchowi świata, a w ten sposób będzie ciągle powracał do tajemnic wcielenia i krzyża Chrystusa, z których się narodził, a które domagają się także uwzględnienia całego Jego życia i Jego tajemnic. Życie Jezusa między wcieleniem i krzyżem zawiera przede wszystkim najbardziej radykalny i trwały wymóg miłości nałożony na życie chrześcijan i misję Kościoła. Jako pielgrzymujący i misyjny lud Boży rozwija on swoje własne zadanie ewangelizacyjne w procesie włączania całej ludzkości w Ciało Chrystusa dzięki dynamice sakramentalnej. Profetyczne pojęcie Ciała Chrystusa wskazuje więc to, czym lud Boży, pielgrzymujący w dziejach, rzeczywiście ma się stać. Pierwsze pojęcie określa Kościół historyczny w wymiarze eschatologii zrealizowanej; drugie określa go jako realizującą się wspólnotę eschatologiczną.

3.3. LUD BOŻY EKUMENICZNY

Trzeci pozytywny aspekt opcji II Soboru Watykańskiego na rzecz Kościoła rozumianego jako lud Boży trzeba widzieć w jego wkładzie do kwestii ekumenicznej, która stanowi cechę charakterystyczną soboru i jego nauczania oraz wprowadziła zagadnienie ekumeniczne w nową epokę.

W perspektywie protestanckiej doktryna Kościoła jako Ciała Chrystusa, która została wypracowana w okresie międzywojennym, przedstawiała poważny problem utożsamienia Kościoła z Chrystusem, sprzyjając w ten sposób nietykalności historycznych postaw Kościoła, w stosunku do których trzeba zawsze

stosować coś w rodzaju miary chrystologicznej. Kościół nie jest równy Chrystusowi, ale sytuuje się naprzeciw Niego, ponieważ składa się z grzeszników, a tym samym nieustannie potrzebuje oczyszczenia i odnowienia. Idea ludu Bożego – zdaniem teologów należących do tradycji reformowanej – zdawała się zawierać odpowiedź na ten problem, ponieważ podkreślając pielgrzymujący charakter tego ludu, przypomina również, że ma on do osiągnięcia wyznaczony mu cel. Jest więc rzeczywistością „przedostatczną”. Podczas gdy idea Ciała Chrystusa wydaje się wyraźnie odnosić do eschatologii zrealizowanej, pojęcie ludu Bożego prowadzi Kościół do widzenia siebie w perspektywie eschatologii, która ma się dopiero zrealizować. Ponadto Kościół rozumiany w perspektywie ludu Bożego wydaje się być lepiej związany z Izraelem w ramach wspólnych dziejów zbawienia, a zaakcentowanie ludzkiego i historycznego wymiaru Kościoła za pośrednictwem koncepcji ludu Bożego otwiera na samego Boga, przypominając, że jego pełnia może pochodzić tylko z rąk Bożych.

Konstytucja *Lumen gentium* podejmuje wprost kwestię ekumeniczną, rozwijając temat przynależności do Kościoła. Stwierdza więc: „Illi plene Ecclesiae societati incorporantur, qui Spiritum Christi habentes, integram eius ordinationem omniaque media salutis in ea instituta accipiunt, et in eiusdem compage visibili cum Christo, eam per Summum Pontificem atque Episcopos regente, iunguntur, vinculis nempe professionis fidei, sacramentorum et ecclesiastici regiminis ac communionis. Non salvatur tamen, licet Ecclesiae incorporetur, qui in caritate non perseverans, in Ecclesiae sinu «corpore» quidem, sed non «corde» remanet” (nr 13).

To stwierdzenie łączy się z wykładem doktrynalnym zawartym już w encyklice *Mystici Corporis*, która – w przynależności do Kościoła – uznawała za istotne: chrzest, prawą wiarę i przyjęcie jedności prawnej Kościoła²⁹. Ujęcie soborowe pozwala jednak

²⁹ Por. J. Ratzinger, *Pojęcie Kościoła i kwestia członkostwa w Kościele*, [w:] *Opera omnia*, t. 8/1, s. 266–282.

poszerzyć zbyt rygorystyczną koncepcję dogmatyczno-mistyczną przynależności eklezjalnej, która wydaje się nie dopuszczać pośrednich stopni przynależności. Zamierzając udzielić bardziej uniwersalnej odpowiedzi na ten problem, II Sobór Watykański w *Lumen gentium* naucza, że chrześcijanie niekatolicy pozostają z Kościołem Jezusa Chrystusa w relacji więzi (*coniunctam* – nr 15), podczas gdy niechrześcijanie w relacji ukierunkowania (*ordinantur* – nr 16). Te dwa ostatnie stwierdzenie są komplementarne w stosunku do stwierdzeń zawartych w numerze ósmym konstytucji *Lumen gentium*, według których jedyny Kościół Chrystusa – Kościół jeden, święty, powszechny i apostołski – ma swoją konkretną formę istnienia w Kościele katolickim (*subsistit in*), który jest rządzony przez następcę św. Piotra i przez biskupów pozostających z nim w komunii³⁰. Według konstytucji *Lumen gentium*, która stara się wyrazić stałe przekonanie wiary katolickiej, jedyny Kościół Jezusa Chrystusa jest rzeczywiście dany w widzialnym Kościele katolickim, a nie w jakiejś postaci, która pozostawałaby ukryta za konkretnymi formami eklezjalnymi lub która realizowałaby się w taki sam sposób w różnych wyznaniach i wspólnotach eklezjalnych.

Konstytucja *Lumen gentium*, wzmacniana w tym nauczaniu przez dekret *Unitatis redintegratio* (nr 3), przypomina jednak, że nawet podział Kościoła pozwala na stwierdzenie, że jeśli coś chrześcijańskiego istnieje poza Kościołem katolickim, jest czymś rzeczywiście chrześcijańskim i rzeczywiście mamy w takim przypadku do czynienia z jakąś formą obecności Kościoła. Można więc wymienić niektóre elementy prawdy chrześcijańskiej obecne w różny sposób i w różnej mierze u niekatolików: Pismo Święte, wiara trynitarna i chrystologiczna, chrzest, Eucharystia, posługa. W tym kontekście mówi się także o „prawdziwych Kościołach

³⁰ Soborowa formuła *subsistit in* wzbudziła w okresie posoborowym wiele emocji, które wyraziły się w przeciwstawnych interpretacjach. Por. A. von Teuffenbach, *Die Bedeutung des subsistit in* (LG 8). *Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche*, München 2002; S. Billi, *Il mistero della Chiesa una. Subsistit in, interpretazioni teologiche e prospettive*, Roma 2013.

i wspólnotach eklezjalnych”, zdolnych do udzielania „dóbr zbawczych”. Nie oznacza to, że elementy autentycznej wiary chrześcijańskiej, obecne we wspólnotach niekatolickich, nie muszą się oczyszczać i dążyć do pełni i jedności katolickiej.

Konstytucja *Lumen gentium* podaje więc – z jednej strony – kryteria pełnej przynależności do Kościoła, a z drugiej – wyraża przekonanie, że Kościół z różnych powodów czuje się powiązany z tymi, którzy – ochrzczeni i noszący wzniosłe imię chrześcijan – nie wyznają pełnej wiary Kościoła katolickiego lub nie zachowują jedności komunii pod następcą św. Piotra. W ten sposób można powiedzieć, że pojęcie lud Boży zostało wprowadzone do nauczania soborowego z racji ekumenicznych i rzeczywiście stanowi coś w rodzaju pomostu ekumenicznego.

Można więc przyjąć, że II Sobór Watykański wprowadził do swojej eklezjologii pojęcie ludu Bożego, aby uwypuklić, że Kościół stanowi prawdziwy skok jakościowy w stosunku do tradycji starotestamentowej. Jeśli więc chce się stwierdzić, jakie są znaczące cechy pojęcia ludu Bożego, które były ważne dla soboru, można powiedzieć, że dzięki temu pojęciu staje się szczególnie ewidentny historyczny charakter Kościoła. Pojęcie to wskazuje następnie na jedność dziejów zbawczego działania Boga na rzecz ludzi, na wewnętrzną jedność ludu Bożego, także ponad granicami stanów sakramentalnych, na dynamikę eschatologiczną, na prowizoryczność Kościoła ciągle potrzebującego odnowy, a w końcu także na wymiar ekumeniczny, to znaczy na różne sposoby, w których więź z Kościołem i ukierunkowanie na niego są możliwe i realne także ponad widzialnymi granicami Kościoła katolickiego.

3.4. PROBLEMATYCZNOŚĆ POJĘCIA

W okresie przedsoborowym dyskutowano, czy pojęcie ludu Bożego mogłoby okazać się wystarczające dla ukazania w pełni, czym jest Kościół, a tym samym, czy byłoby ono bardziej adekwatne w eklezjologii niż pojęcie Ciała Chrystusa. Eklezjologia ojców Kościoła, wyraźnie wyrastająca z tradycji biblijnej, jest niezwykle

inspirująca w poszukiwaniu odpowiedzi na to ważne i ciągle aktualne pytanie.

Pojęcie lud Boży, często pojawiające się w Nowym Testamencie, wskazuje przede wszystkim na Izrael (z dwoma wyjątkami)³¹. Oznacza ono Kościół tylko tam, gdzie można powiedzieć, na podstawie historycznego odczytania Starego Testamentu, że jest on nowym Izraelem. Dotyczy to także pojęcia *ekklesia* – kościół, które wskazuje na zgromadzenie ludu zwołanego przez słowo Boże. Pojęcie *ekklesia* jest poddaną modyfikacji wersją starotestamentowego pojęcia lud Boży; stosuje się go z tej racji, że wskazuje ono na to, iż tylko nowe narodzenie w Chrystusie sprawia, że „nie-lud” staje się „ludem”. Św. Paweł jednak dał tej nowości chrystologicznej miano „Ciała Chrystusa”, w wyniku czego mogłoby się wydawać, że to pierwsze pojęcie zostało włączone w to drugie. Badania egzegetyczne już definitywnie wyjaśniły, że w Starym Testamencie określenie lud Boży nie dotyczyło Izraela jako bytu socjologicznego, ale wskazywało, że ten lud został ukonstytuowany przez wezwanie Boże. Analogicznie, Kościół, który w ujęciu empirycznym jawi się jako jeszcze bardziej obcy w stosunku do Izraela, a więc jeszcze bardziej jako „nie-lud”, staje się „ludem” tylko na mocy zjednoczenia z Chrystusem. Bez odniesienia do Chrystusa nazywanie siebie ludem Bożym byłoby arbitralne, ponieważ w perspektywie socjologicznej nawet chrześcijanie nie są ludem Bożym, ale stają się nim tylko na mocy wcielenia w Chrystusa. Pojęcie ludu Bożego jest wystarczająco obejmowane przez pojęcie Ciała Chrystusa, skutkiem czego pojęcie Ciała może być używane samo, podczas gdy pojęcie lud Boży zawsze potrzebuje wyjaśnienia za pośrednictwem odniesienia do Ciała, ponieważ tym, co nadaje sens ludowi Bożemu, jest właśnie bycie Ciałem Chrystusa.

Wierzący stają się ludem Bożym tylko jednocząc się z Jezusem Chrystusem, który, dając się im w wierze i w sakramentach, włącza ich w swoją osobistą relację z Ojcem. Kościół jest więc ludem

³¹ Por. H. Bietenhard, *λαός*, [w:] *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, red. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, Bologna 1989, s. 1322–1326.

Bożym dzięki pośredniczeniu Jezusa Chrystusa. Na mocy tego pośredniczenia jest on Ciałem Chrystusa, które istnieje i działa – z jednej strony – na mocy sakramentu, a z drugiej – na mocy swojej widzialności, czyli w formie ludu Bożego. Wymienność relacji między Kościołem i sakramentami jest więc potwierdzana także przez pojęcie ludu Bożego. Uzasadnione dążenia do głębszego rozumienia tego ostatniego pojęcia pozostają zawsze w korelacji z rozumieniem Kościoła jako Ciała Chrystusa. Nawet jeśli mówi się o ludzie Bożym, chrystologia musi stanowić centrum doktryny dotyczącej Kościoła, a Kościół musi być zasadniczo traktowany na podstawie sakramentów chrztu, Eucharystii i święceń. Jesteśmy ludem Bożym tylko wychodząc od Ciała Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, a stajemy się ludem Bożym tylko przez żywe włączenie w Chrystusa.

Zarówno pojęcie Ciała Chrystusa, jak i pojęcie ludu Bożego, stanowią w znaczącej mierze istotowo-dynamiczne określenie Kościoła. Jeśli pojęcie ludu Bożego służy do wskazania „drogi dostępu” do określenia zasadniczej więzi łączącej Kościół z Jezusem Chrystusem, to jest to zgodne ze świadectwem Nowego Testamentu. Jeśli natomiast chce się podać pełną definicję Kościoła, to należy raczej odwołać się do przekonania, że Kościół jest Ciałem Chrystusa i musi zostać za taki uznany, ponieważ to, co jest jego celem eschatologicznym, jest już włączone w jego wędrówkę historyczną jako ludu Bożego.

Pojęcie Ciała Chrystusa ma także duże znaczenie dla odróżnienia Kościoła od ludu Bożego Starego Testamentu, a ponadto eliminuje niebezpieczeństwo interpretacji socjologicznych i politycznych. Chociaż problem pojawiał się już w epoce patrystycznej i w epokach późniejszych, to dzisiaj jest narażony na niebezpieczeństwo bardziej bezpośrednie i wciągające. Dostrzegając ten problem, II Sobór Watykański zdaje się zwracać uwagę, że nadeszła chwila, by intensyfikować działania zmierzające do wyeliminowania wpływu ze strony elementów obcych autentycznej teologii, szczególnie wszelkich dwuznacznych analogii ze strukturami społecznymi, w stosunku do których Kościół ma zawsze starać się zachować własną odrębność i niezależność. Z niedawnej historii

i z sytuacji obecnych wyłania się pewien rodzaj potwierdzenia tej pewnej nieufności, która stale była podnoszona pod adresem pojęcia ludu Bożego, a więc, przynajmniej pośrednio, została wzmocniona opcja na rzecz pojęcia Ciała Chrystusa.

Z pojęciem ludu Bożego łączy się także niebezpieczeństwo „populizmu” eklezjologicznego. Problem polega zasadniczo na tym, że w takiej mierze, w jakiej pojęcie ludu Bożego ulega wpływom pozateologicznym, staje się nośnikiem koncepcji pozasakramentalnej i antyhierarchicznej, a więc rewolucyjnej Kościoła, a nawet sprzyja poszukiwaniu jakiegoś „innego” Kościoła. Sekularyzujące i polityzujące nadużywanie pojęcia ludu Bożego zaczęło się już wraz z Euzebiuszem z Cezarei, który wprowadził cesarstwo rzymskie, a potem bizantyjskie do pojęcia ludu Bożego³². Potem wyraziło się ono jeszcze wielokrotnie w rozmaitych postaciach, zarówno na Zachodzie, jak i na Wschodzie. Najogólniej mówiąc, problem pojawia się zwłaszcza tam, gdzie pojęcie Kościoła zostaje utożsamione z pojęciem „ludu”, który zostaje uznany, przeciw Kościołowi, za nośnik i kryterium ortodoksji. Taka interpretacja prowadzi do radykalnej zamiany w rozumieniu Kościoła, w której już nie sakrament sukcesji apostoelskiej gwarantuje tożsamość Kościoła i jego orędzia w dziejach, ale lud jako lud w swojej trwałości i nieomyłności jest gwarancją obecności Ducha Świętego, także wbrew sakramentowi.

Zaznaczony tutaj problem widać na przykład w aplikacjach eklezjologicznych myśli demokratycznej, które pojawiły się w drugiej połowie XX wieku, a zwłaszcza bardzo mocno wyraził się on w teologii wyzwolenia, która dokonała reinterpretacji soborowej teologii ludu Bożego w kluczu marksistowskim. W teologii wyzwolenia „lud” został przeciwstawiony „hierarchii”, prowadząc do uznania, że wszystkie instytucje, łącznie z Kościołem, są antyludowe i uciskające. W takim ujęciu lud Boży nie oznacza już całości Kościoła obejmującego hierarchię i świeckich, ale wyłącznie

³² Por. J. Królikowski, *Napięcie między świeckością i sakralnością w wizji władcy w „De vita Constantini” Euzebiusza z Cezarei*, „Vox Patrum” 22 (2003) t. 42–43, s. 151–160.

świeckich, którzy zostają uznani za przewodnią „grupę” w Kościele. Nie jest to jednak rozumienie adekwatne, ponieważ ma charakter wyłącznie socjologiczny – Kościół jest tymczasem konstytuowany przez zgromadzenie liturgiczne, a więc nie wywodzi się z dowolnie rozumianego pojęcia ludu. W przypadku teologii wyzwolenia soborowa idea ludu Bożego została więc przekształcona w mit marksistowski. Doświadczenia „ludu” wyjaśniają w tej teologii Pismo Święte, a on sam staje się antytezą wszystkich instytucji uznanych za siły wyzysku. W końcu, lud staje się podmiotem „walki klas”³³.

Wobec tych tendencji trzeba przede wszystkim podkreślić, że zachodzi konieczność unikania wszelkiego pomieszania tego, co polityczne, i tego, co religijne, ponieważ mogłyby z niego wyłonić się nowe mitologie teo-polityczne, problematyczne nie tylko dla Kościoła, ale i dla społeczeństwa. Trzeba ponadto nieustannie dokonywać krytyki myśli nowożytnej, podobnie jak robiła myśl starożytna i średniowieczna, zarówno po to, by wydobyć zarówno pozytywne treści pojęcia ludu Bożego rozumianego zgodnie z autentycznymi źródłami chrześcijańskimi i z nauczaniem ostatniego soboru, jak i po to, by w większym stopniu dowartościować na polu społecznym prawdziwą myśl polityczną i demokratyczną skoncentrowaną na prawie. Rezultaty tego wysiłku powinny wystarczyć do stawienia czoła rzeczywistym potrzebom społecznym, a w ten sposób wpłynąć pozytywnie na rozwój społeczeństwa. Kościół nie mógłby przyczynić się do wyzwolenia społeczeństwa od jego sprzeczności, jeśli byłby ich więźniem.

3.5. WNIOSKI

Według II Soboru Watykańskiego zastosowanie do Kościoła pojęcia ludu Bożego podkreśla charakter pielgrzymująco-eschatologiczny, dynamiczno-misyjny i ekumeniczno-universalny Kościoła.

³³ Por. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia” *Libertatis nuntius* (6 sierpnia 1984), [w:] *W trosce o pełnię wiary*, s. 256–281.

Z tej racji nie daje ono definitywnej definicji Kościoła. Przeżywając swoją dogłębnie historyczno-dynamiczną kondycję, Kościół jako lud Boży musi aktualizować się przede wszystkim jako nowy lud Boży, to znaczy jako Ciało Chrystusa. Kościół jest ludem Bożym dzięki sakramentalnemu Ciału Chrystusa, a więc jest ludem Bożym w swojej pełni chrystologicznej – jest więc Ciałem Chrystusa bądź też ludem Chrystusa. Obydwa pojęcia są równoważne, o ile obydwie odwołują się do dynamiki sakramentalnej, ale różnią się między sobą, jeśli chodzi o sposób wyrażania i aktualizowania istotnej sakramentalności Kościoła. Różnica między dwoma rzeczywistymi obrazami odpowiada tej różnicy, która zachodzi między dziejami i bytem, między wędrówką i celem. Lud Boży staje się Ciałem Chrystusa, spożywając chleb eucharystyczny, a Ciało Chrystusa przyjmuje zawsze formę historyczną ludu Bożego. Ciało Chrystusa i lud Boży nie różnią się wówczas racją bycia, która jest wspólna obydwu, ale sposobem, za pośrednictwem którego dokonuje wyrażenia jej w relacji do początku i do własnego celu Kościoła. Dzięki temu obydwie określenia opisują Kościół, jaki jest, i jak staje się on tym, czym jest. Można także powiedzieć, że lud Boży jest *sacramentum tantum*, to znaczy widzialną rzeczywistością historyczno-społeczną; Ciało Chrystusa jest *res tantum*, to znaczy Kościołem w swojej ostatecznej substancji; Eucharystia zaś jest *sacramentum et res* (łaska uświęcająca) Kościoła Jezusa Chrystusa.

Wszystko to nadaje chrześcijańskiemu pojęciu ludu Bożego zdecydowanie szersze znaczenie niż to, które zostało mu zarezerwowane w Nowym Testamencie, gdzie prawie wyłącznie oznacza lud Boży Starego Przymierza. Pozwala ponadto na bardziej rozbudowaną i dostosowaną artykulację pojęcia obecnego u ojców Kościoła oraz koryguje deformacje o charakterze socjologicznym i politycznym, które pojawiły się po soborze. Sobór dokonał więc trafnego zebrania rozproszonych aspektów pojęcia ludu Bożego obecnych w tradycji i wypracował ich nową syntezę, prowadząc je do bardziej bezpośredniego i autentycznego połączenia się z pojęciem Ciała Chrystusa, które pozostaje pierwszorzędne i determinujące w spojrzeniu na Kościół.

Jakie są więc elementy kwalifikujące, które – uwypuklone w świetle teologii ludu Bożego – nie mogłyby być również powiedziane odnośnie do Ciała Chrystusa? Prawdopodobnie nie ma takich elementów, ponieważ różnica między dwoma pojęciami jest tylko taka, jak między bytem – który jest czystym darem Bożym – oraz stawaniem się – do współpracy w którym jest powołany człowiek wierzący. W końcu, ponieważ pojęcie ludu Bożego uwypukla aspekt makroskopowy Kościoła i wyraża jego byt w ramach stawania się i – mimo redukcji i niebezpieczeństw, które mogą mu wyjść naprzeciw – należy mu przyznać w każdym przypadku determinującą rolę strukturalną w ramach eklezjologii systematycznej.

4. PERSPEKTYWY

II Sobór Watykański w swoim wykładzie eklezjologicznym zawarł w konstytucji *Lumen gentium* – jak widzieliśmy w tej części naszej pracy – odwołuje się do pojęć sakramentu, Ciała Chrystusa i ludu Bożego oraz zestawia je ze sobą, wskazując schematycznie na relacje, które zachodzą między tymi pojęciami. Nawet jeśli układ, w jakim są one ze sobą zestawione, nie został ostatecznie uzasadniony i wyjaśniony, to jednak już sam przez się jest bardzo znaczący. Konstytucja soborowa dokonuje bardzo realistycznego wykładu najważniejszych zagadnień dotyczących Kościoła właśnie przez to, że odwołuje się do tych trzech pojęć, które w eklezjologii zawsze odgrywały kluczową rolę, nawet jeśli nie odwoływano się do nich w sposób bezpośredni, nosząc w świadomości tylko treści, których one są nośnikami. Ich wspólnym mianownikiem jest to, że szeroko uwzględniają, nawet nie uzasadniając tego faktu, że Kościół, jeden i jedyny, pochodzi od Boga Ojca, a został ukonstytuowany przez Jezusa Chrystusa i aktualizuje się w Duchu Świętym. Wskazują one, że mimo wielu ograniczeń i słabości – mimo tego, co po prostu możemy nazwać jego przygodnością – wynikających z widzialnego wymiaru Kościoła, jest on i pozostaje Kościołem Jezusa Chrystusa, jako pochodzący od Niego w swoim istnieniu, oraz urzeczywistnia się w Jezusie

Chrystusie. Omówione zatem pojęcia muszą być traktowane łącznie, aby można było mówić o bycie i działaniu Kościoła w dziejach, ale także łączne ich traktowanie dobrze wydobywa wielorakie przesłanie teologiczne w nich zawarte.

Z punktu widzenia wewnętrznej logiki konstytucji *Lumen gentium* decydujące znaczenie dla właściwego rozumienia Kościoła i sposobu urzeczywistniania jego misji zbawczej mają pojęcia Ciała Chrystusa i ludu Bożego, wskazujące na pewne napięcie, którym naznaczona jest tajemnica Kościoła: z jednej strony Kościół w swoim bycie jest w pewnej mierze niezależny od dziejów, na co wskazuje eklezjologia Ciała Chrystusa, ale – z drugiej strony – w swoim działaniu jest on koniecznie związany z dziejami, na co wskazuje eklezjologia ludu Bożego. To napięcie jest następnie pogłębiane przez fakt, że pojęcie Ciała Chrystusa i pojęcie ludu Bożego na poziomie interpretacji, które pojawiały się w okresie posoborowym, były często sobie przeciwstawiane i nie doczekały się prawdziwej i pełnej syntezy. Z tego powodu możemy mówić o defektach w interpretacjach, które nastąpiły po II Soborze Watykańskim. W eklezjologii posoborowej jest to zjawisko oczywiste, chociaż w dwóch pierwszych rozdziałach konstytucji *Lumen gentium* została zawarta wyjątkowo zrównoważona synteza eklezjologii biblijnej dokonana w ścisłej relacji do zasadniczych elementów doktryny dotyczącej Kościoła. W tej syntezie nie została jednak wystarczająco uwypuklona wewnętrzna relacja zachodząca między pojęciem ludu Bożego, odznaczającym się w nauczaniu kościelnym pewną nowością, oraz pojęciem Ciała Chrystusa, należącym do elementów tradycyjnych w eklezjologii. Być może z tego powodu zapomniano w eklezjologii posoborowej o pojęciu Ciała Chrystusa, co spowodowało, że w koncepcjach eklezjologicznych bardzo często odwoływano się do źródeł i interpretacji o charakterze socjologicznym, pomniejszając tym samym wątki chrystologiczne, mające niezastąpione znaczenie dla adekwatnego teologicznego rozumienia Kościoła. W tych koncepcjach, w których postawiono głównie na znaczenie elementów o charakterze politycznym i kulturowym, odpowiadających powszechnej świadomości, doszło niekiedy do prawie całkowitego zagłuszenia aspektu

chrystologicznego w rozumieniu Kościoła. Odbiło się to ostatecznie szkodliwie także na samym pojęciu ludu Bożego, prowadząc do jego banalizacji, spowodowanej zwłaszcza wpływami marksistowskimi i kolektywistycznymi. Takie podejście do eklezjologii spowodowało również, że zrezygnowano z zajmowania się genezą Kościoła rozpatrywaną z dogmatycznego punktu widzenia.

Dla naszego zagadnienia genezy Kościoła nauczanie soborowe posiada bardzo duże znaczenie, ponieważ w jego niewątpliwej koncentracji chrystologicznej, w świetle której są ujmowane poszczególne zagadnienia dotyczące Kościoła, umieszczona jest pewna afirmacja faktu pochodzenia Kościoła od Jezusa Chrystusa i został przez Niego ukonstytuowany. Konstytucja *Lumen gentium* nie zawiera wprawdzie szerszego wykładu na temat ukonstytuowania Kościoła przez Jezusa Chrystusa, ale dokonuje jego potwierdzenia, łącząc to ukonstytuowanie z działalnością Jezusa historycznego i Jego wolą. Mimo tego ograniczenia jest to kwestia bardzo wymowna w nauczaniu soborowym. Pokazuje ono, że rozumienia Kościoła w jego całości, poczynawszy od jego genezy, i w poszczególnych aspektach jego życia i pełnionej przez niego misji w dziejach, należy szukać w Jezusie Chrystusie, który posłał swojego Ducha, aby manifestował historycznie Jego dzieło zbawcze. Ważne uzupełnienia dotyczące genezy Kościoła możemy jednak wyprowadzić z konstytucji *Lumen gentium*, gdy analizujemy jej nauczanie na temat natury i misji Kościoła, gdyż jest ono opracowane na podstawie jasnego przeświadczenia dotyczącego jego genezy. Kościół jest, i w najwyższym stopniu stara się być wierny swoim początkom określonym przez swego Założyciela.

W nauczaniu soborowym na temat Kościoła możemy więc widzieć jasno wyrażoną i zdecydowanie promowaną potrzebę chrystologii ukierunkowanej eklezjalnie, która będzie czuwać nad autentycznością wszelkich wypowiedzi na temat Kościoła, w tym także na temat jego ukonstytuowania. Tradycyjna wizja Kościoła, czerpiąca przede wszystkim z danych biblijnych skoncentrowanych chrystologicznie, jawi się jako nieodzowna podstawa wszelkiej autentycznej eklezjologii oraz okazuje się mocno inspirująca dla podejmowania nowych wyzwań, przed którymi staje także

teologia rozumiejąca służebnie swoją misję wobec Kościoła i chcąc mieć w niej swój udział.

Nawiązując do wstępnych założeń naszej rozprawy, w których określiliśmy zasady posługiwania się metodą dogmatyczną, należy w tym miejscu zwrócić uwagę na jeszcze jedno zagadnienie. Stwierdziliśmy zatem, że taka metoda pozwala potwierdzić, że Kościół na początku był taki, jak jest teraz. Teologiczne analizy konstytucji *Lumen gentium*, a więc spojrzenie na Kościół dzisiaj, zestawione z refleksją dogmatyczną na temat genezy Kościoła, pozwalają wyprowadzić wniosek, że u jego początku znajdujemy wszystkie „instancje” teologiczne, którymi żyje on dzisiaj. Szczególnie zostały one wydobyte w nauczaniu soborowym i są przedmiotem recepcji w życiu kościelnym i w teologii. Także z tej racji możemy powiedzieć, że refleksja nad naturą Kościoła i jej rozumieniem dzisiaj jest źródłem refleksji nad genezą Kościoła i może wnieść znaczący wkład do jej rozumienia teologicznego, o który chodziło nam w trzeciej części naszej pracy.

Zakończenie

W perspektywie podjętej i przebytej wędrówki teologicznej, skoncentrowanej na zagadnieniu genezy Kościoła, należy przede wszystkim stwierdzić, że wpisuje się ona w bardzo ważny nurt refleksji eklezjologicznej, starającej się odpowiedzieć na uzasadniony i coraz szerzej akceptowany postulat uchwycenia i wyrażenie głębszego ukazywania więzi łączącej Kościół z Jezusem Chrystusem jako jego boskim Założycielem, który konstituuje wierzących w Niego „w komunie życia, miłości i prawdy”, jak programowo zapisano w konstytucji *Lumen gentium* II Soboru Watykańskiego (nr 9). Jest to postulat w najwyższym stopniu odpowiadający danym biblijnym, które wszechstronnie przeżywa Kościół w swoim kulcie, w którym przedłuża i przekazuje kolejnym pokoleniom wszystko, czym jest i w co wierzy, jak trafnie stwierdzono w soborowej konstytucji *Dei Verbum* (nr 8). Refleksja teologiczna bierze pod uwagę to zagadnienie, w związku z czym w obecnej sytuacji jest ona pobudzana do jeszcze głębszego i bardziej wszechstronnego spojrzenia na Kościół jako tajemnicę chrystologiczną, a zarazem tajemnicę pneumatologiczną, będącą przedłużeniem tajemnicy chrystologicznej i poniekąd jej zastosowaniem egzystencjalnym.

Znany egzegeta Jean-Noël Aletti w swojej rozprawie poświęconej Listowi św. Pawła do Efezjan – listowi dogłębnie eklezjologicznemu – stwierdził bardzo mocno, że w perspektywie tego listu,

podobnie zresztą jak w perspektywie całej teologii Apostoła Narodów, zarówno rzeczywistość Kościoła, jak i refleksja teologiczna nad nim domaga się „drastycznego uchrystologicznienia”¹. Do podobnego wniosku prowadzi dominująca eklezjologia rozwijana w nurcie katolickim po II Soborze Watykańskim, zwłaszcza ta, która uwzględnia wypowiedzi i wskazania papieży posoborowych. Także niniejsza rozprawa usiłowała usytuować się w tym nurcie poszukiwań eklezjologicznych, odznaczających się właśnie taką cechą charakterystyczną, pokazując zarazem, że takiego spojrzenia na Kościół domaga się przede wszystkim sama jego geneza, która sprawia, że Kościół od początku zakorzenia się w tajemnicy osoby i życia Jezusa Chrystusa oraz Jego obecności w świecie – najpierw historycznej, a potem pneumatologicznej.

Spśród wielu wniosków, do których prowadzi takie usytuowanie kwestii eklezjologicznej w jej całości, na szczególne podkreślenie zasługuje przede wszystkim to, że Kościół nie tylko jest tym, który głosi tajemnicę Boga wszystkim i służy w świecie tajemnicy zbawienia dokonanej przez Jezusa Chrystusa i aktualizowanej przez Ducha Świętego, ale on sam jest tajemnicą, która należąc do głoszenia ewangelicznego, stanowi jego istotny i nieusuwalny element oraz nadal, właśnie jako taka, ma być głoszona wszystkim ludziom. Głosząc tajemnicę Boga i Jego dzieło zbawcze, Kościół głosi to, co go istotnie konstytuuje: on sam jest częścią orędzia, a więc poznając Kościół – to, czym on jest, co czyni i do czego jest przeznaczony – świat będzie mógł dojść do poznania dróg Bożych, na nie wejść oraz otrzymać to, co na tych drogach jest mu łaskawie ofiarowane przez Boga. Kościół nie może się dać zawstydić w pełnieniu tej misji, do czego usiłuje doprowadzić wrogi mu świat, ale musi z coraz większym zapałem pełnić tę misję, wiernie patrząc na Tego, którego jest obliczem i światłem w świecie oraz którego misję ma skutecznie urzeczywistnić w dziejach.

Na Kościele i służącej mu teologii spoczywa poważne, decydujące i odpowiedzialne zadanie prowadzenia do Boga właśnie w ścisłej

¹ J. N. Aletti, *Saint Paul. Épître aux Éphésians*, Paris 2001, s. 324.

relacji do niego samego jako środowiska duchowego, w którym żyje Bóg w Jezusie Chrystusie i w Duchu Świętym. Jest to konieczne zarówno dla autentycznego budowania Ciała eklezjalnego, jak i dla zasadniczego otwierania każdego człowieka na tajemnicę zbawienia przeznaczoną dla wielu, a dostępną bezpośrednio właśnie w Kościele. Wiara pojmowana eklezjalnie we wskazanym tutaj znaczeniu pragnie poznać w miłości i doprowadzić do miłującego poznania Tego, który konstituuje, miłuje i ożywia swój Kościół, poczynając od chwili, w której stał się człowiekiem dla zbawienia człowieka. Na mocy takiej wiary swoich członków i za jej pośrednictwem Kościół z kolei staje się tym, czym jest, czyli Ciałem Chrystusa, ponieważ jest przemieniany wewnętrznie przez to, czym żyje, oraz konsolidowany w relacji do Tego, który jest Jego Głową i pełni. Żyjąc w taki sposób, sam Kościół coraz głębiej i bardziej wszechstronnie rozumie swoją tajemnicę, która jest ostatecznie przeżywaniem tajemnicy samego Boga i przyjmowaniem Jego działania urzeczywistniającego się w świecie. Wzrastając w takim poznaniu i przyjmując je w wierze, Kościół coraz bardziej upodabnia się do Tego, który jest źródłem i przedmiotem tego poznania.

Proponowane tutaj ujęcie tajemnicy Kościoła wpisuje się także w ciąg tych postulatów eklezjologicznych, które – zwłaszcza poczynając od lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku – wyłoniły się na gruncie otwartej refleksji nad recepcją nauczania II Soboru Watykańskiego. W analizie procesu tej recepcji zauważono więc, że eklezjologia posoborowa bardziej zwróciła uwagę na poszczególne tematy podjęte w nauczaniu soborowym niż na globalne przesłanie eklezjologiczne, które wynika z nauczania soborowego. Dobrze wyraził ten mankament recepcji II Soboru Watykańskiego kardynał Joseph Ratzinger w swojej wypowiedzi z 27 lutego 2000 roku w czasie międzynarodowej konferencji poświęconej realizacji II Soboru Watykańskiego. Mówił wówczas: „II Sobór Watykański chciał jasno włączyć i podporządkować wykład o Kościele wykładowi o Bogu, chciał zaproponować eklezjologię w sensie właściwie teo-logicznym, ale recepcja soboru dotychczas pominęła tę jakościową cechę charakterystyczną na rzecz poszczególnych stwierdzeń eklezjologicznych; rzuciła się na poszczególne słowa

mające łatwe odniesienia i w ten sposób pozostała z tyłu w stosunku do wielkich perspektyw zaproponowanych przez ojców soborowych².

Zarówno w świetle tej programowej wypowiedzi, jak i w świetle interpretacji nauczania II Soboru Watykańskiego, które szczęśliwie coraz bardziej poszerzają teologiczne perspektywy ujmowania problematyki eklezjologicznej właśnie o wymiar teo-logiczny, wydaje się, że zaproponowane w niniejszej rozprawie kierunki interpretacji genezy Kościoła oraz zakorzeniającej się w tej genezie jego misji historiozbawczej odpowiadają podstawowym instancjom soborowym, a tym samym wpisują się w recepcję wielkiego przesłania soborowego, mającego na celu ukazanie, że Jezus Chrystus obecny i przeżywany w Kościele jest najwznioślejszym i uniwersalnym Światłem narodów – *Lumen gentium*.

Jeśli chodzi o samą genezę Kościoła, to trzeba w tym miejscu powiedzieć, że – uwzględniając świadectwa nowotestamentowe – nie można rozumieć tej genezy, jakby dokonała się na mocy jakiegoś jednego gestu Jezusa historycznego, ani nawet za pośrednictwem serii wydarzeń czysto obiektywnych, których On jest podmiotem. Geneza Kościoła jest procesem, który najściślej łączy się z osobą i całym życiem Jezusa Chrystusa, w ramach którego urzeczywistniła się osobowa relacja między Nim i uczniami, przede wszystkim Dwunastoma, która dojrzewała i konkretyzowała się w poszczególnych wydarzeniach Jego życia. Szczytem tej relacji stało się zbawcze wydanie się Jezusa za uczniów i za wielu. W kontekście tej relacji urzeczywistniającej się w czasie przed- i popaschalnym, otworzyła się przed uczniami tajemnica zbawienia, a oni zostali ustanowieni współpracownikami Zmartwychwstałego, podejmując misję realizowaną za życie świata. Także ich posługa nie wyrosła z powierzenia im zadania instytucjonalnego, ale jawi się pierwszorzędnie jako rozwinięcie osobowego uczestniczenia w życiu Zbawiciela i w Jego posłaniu.

² J. Ratzinger, *Lecclesiologia della „Lumen gentium”*, [w:] *Il Concilio Vaticano II*, s. 67.

Trzeba więc wyraźnie powiedzieć, że Kościół wyrasta bardziej z aktu zrodzenia w osobie i życiu Jezusa Chrystusa niż z założenia rozumianego na sposób stowarzyszeniowy i prawny. Ustanowienie Kościoła przez Jezusa Chrystusa nie może być porównywane z aktami założycielskimi dokonywanymi przez człowieka, w których założyciel powołuje jakąś wspólnotę lub stowarzyszenie, zajmując w stosunku do założonej instytucji postawę jakiegoś dyktansu. Chodzi tutaj o wydarzenie głęboko wewnętrzne (do którego odnoszą się wybrane wydarzenia, które zostały omówione teologicznie w pierwszej części naszej rozprawy), w którym założyciel łączy się z założoną przez siebie instytucją, a czyni to tak wewnętrznie i dogłębnie, że istnieje ona nie tylko w łączności z nim, ale istnieje w nim i w stałym odniesieniu do niego, tak że jest wewnętrznym gwarantem jej istnienia. Kościół w swojej genezie ma więc bezpośredni związek z integralnie rozumianą tajemnicą wcielenia, przez które Słowo Boże „zjednoczyło się w pewien sposób z każdym człowiekiem”, jak stwierdził II Sobór Watykański w konstytucji *Gaudium et spes* (nr 22). Poszczególne tajemnice Jego życia stanowią potwierdzenie, rozwinięcie, ukonkretnienie i unaocznienie tego pierwotnego zjednoczenia oraz nadają mu charakter eklezjalny, a przez to także ciągły, patrząc z perspektywy historycznej.

Z tej samej racji w poszukiwaniu genezy Kościoła w Jezusie Chrystusie nie chodzi nawet o serię aktów konstytutywnych, spełnionych przez Niego raz na zawsze. Będąc owocem relacji osobowej, narodziny Kościoła odnawiają się nieustannie zarówno ze strony niego samego, jak i ze strony Tego, który go zrodził. Duch Święty – który jest Duchem Chrystusa, jest posłany przez Niego i działa ze względu na Niego – nieustannie towarzyszy Kościołowi w jego wędrówce historycznej, począwszy od wydarzenia Pięćdziesiątnicy. Uzdalnia On Kościół do obejmowania przeszłości pamięcią związaną ze słowem, tworzy teraźniejszość przez charyzmaty, dary i posługi, uświęca go przez działania sakramentalne oraz otwiera go na przyszłość przez wzbudzanie oczekiwania pełnego wiary, nadziei i miłości. Centralne miejsce Chrystusa-Eucharystii w Kościele czyni z pneumatologii, która pierwszorzędnie wyraża się w tak rozumianej tajemnicy eucharystycznej, rzeczywistość

ściśle związaną z chrystologią – staje się ona jej narzędziem w rozwoju i postępie historycznym. Ukonstytuowanie Kościoła przez Jezusa Chrystusa w sposób naturalny otwiera więc na jego manifestowanie się za sprawą Ducha Świętego, podobnie jak miało to miejsce w wydarzeniu Pięćdziesiątnicy i w jej pierwotnych konsekwencjach wywołanych w Kościele apostołskim.

Tak ukonstytuowany Kościół pozostaje niezmiennie ukierunkowany na wypełnienie eschatologiczne, któremu działanie eklezjalne ma sprzyjać i które ma za zadanie antycypować. Ma go ukazywać zarówno w swojej myśli, w swoich strukturach oraz w swoim zaangażowaniu. Kościół, będąc daleki od samouzasadnienia się i od ostatecznej doskonałości, pozostaje związany z ostatecznym wypełnieniem eschatologicznym, przygotowanym przez ciągle napięcie w kierunku swojej Głowy, w wierze, w nadziei i w miłości: „Żyjąc prawdziwie w miłości, sprawmy, by wszystko wzrastało ku Temu, który jest Głową – ku Chrystusowi” (Ef 4, 15).

W tym miejscu możemy więc stwierdzić, że stanowisko dotyczące genezy i ukonstytuowania Kościoła w dziejach zależy od wiary w Jezusa Chrystusa, to znaczy od tego, czy wierzy się w tajemnicę Boga-człowieka, którego przyście i dzieje nie mogą być sprowadzone wyłącznie do jakiegoś epizodu w dziejach świata – On jest wypełnieniem dziejów, gdyż Jego przyście wyznaczyło „pełnię czasu” (Ga 4, 4). Od tej wiary zależy uznanie istotnego odniesienia Chrystusa do Kościoła – odniesienia, które nie mogło być jeszcze jasno wyrażone w opowiadaniach na temat życia Jezusa opisanych w ewangeliiach. Ta wiara wyraziła się pełniej – w głębszym rozumieniu – dopiero w Dziejach Apostolskich i w Listach św. Pawła, które ukazują pogłębioną więź między Chrystusem i Kościołem, urzeczywistniającą się historycznie na gruncie jedności wypływającej z samej genezy Kościoła. Z tej racji, gdy mówimy o genezie Kościoła, konieczne jest również spojrzenie na poszukiwanie w pierwotnym Kościele rozumienia jego natury. Zagadnienie to rozjaśnia się, gdy sięgamy do podstawowych pojęć, za pomocą których Nowy Testament mówi o Kościele, a mianowicie pojęć sakramentu (tajemnicy), Ciała Chrystusa i ludu Bożego, których nośność wyrasta z ich ścisłego związku z samą tajemnicą

Jezusa Chrystusa, z której z kolei wyrastają i do której mają być stale odnoszone. Nawet jeśli te pojęcia wprost nie wyjaśniają genezy Kościoła, to jednak ich treść ukierunkowana na wydobycie i podkreślenie wewnętrznej jedności Chrystusa i Kościoła jest wiele mówiąca, dlatego w tym miejscu na nią zwrócimy nieco szerzej uwagę, podsumowując to, co omówiliśmy w trzeciej części naszej rozprawy, traktującej o Kościele w nauczaniu konstytucji *Lumen gentium*.

Doktryna św. Pawła dotycząca Kościoła jako Ciała Chrystusa ukazuje przede wszystkim głębię zjednoczenia między Chrystusem i Kościołem. Już najstarsza tradycja chrześcijańska podjęła to nauczanie. W tym określeniu relacja między Chrystusem i Kościołem jest widziana w ścisłej zależności od tajemnicy wcielenia Syna Bożego: jak Syn Boży wziął na siebie naturę ludzką i wywyższył ją przez zjednoczenie z osobą Bożą, w taki sam sposób Chrystus, który stał się człowiekiem, dokonuje niejako poszerzenia swojej cielesności, włączając w nią wierzących i łącząc ich ze sobą w komunii życia i miłości.

Święty Tomasz z Akwinu, idąc po linii teologicznej wytyczonej przez św. Augustyna, chociaż mającej także wstępne oparcie biblijne, znalazł bodaj najmocniejsze określenie na wyrażenie tej jedności, definiując jedność Chrystusa i Kościoła przez odwołanie się do „jakby jednej osoby mistycznej” (*quasi una mystica persona*), na co zwróciliśmy uwagę w naszej rozprawie. Kościół – podobnie do natury ludzkiej zjednoczonej z boską osobą Słowa i mającej w tym swoje istnienie – jest złączony z osobą Chrystusa i przez nią jest podtrzymywany. *Quasi* zastosowane przez św. Tomasza akcentuje fakt, że jedność osobowa Chrystusa i Kościoła nie może być utożsamiona ze zjednoczeniem Słowa i natury ludzkiej w osobie Jezusa Chrystusa. Wyklucza się to z następujących racji: z jednej strony zjednoczenie hipostatyczne w Chrystusie nie dopuszcza żadnego powtórzenia, a z drugiej strony Kościół, będąc wielością osób, nie jest równy jednostkowej naturze ludzkiej. Unika się w ten sposób zbytniego podkreślania jedności między Chrystusem i Kościołem, a z drugiej strony nie odejmuje się niczego tajemnicy zjednoczenia Chrystusa i Kościoła. Prawda, według której Kościół jest włączony

w osobę Chrystusa i żyje z Nim w głębokiej komunii życia, pozostaje nienaruszalna.

W tym punkcie pojawia się wielka trudność intelektualna, jak należałoby interpretować tę „osobę”, do której odwołuje się św. Tomasz. By scharakteryzować zjednoczenie Chrystusa i Kościoła, użył on przymiotnika „mistyczna”, który sytuje się między zjednoczeniem tylko „moralnym” (takie zjednoczenie ma miejsce w stowarzyszeniu między przewodniczącym i członkami) i zjednoczeniem „fizycznym” (takie zachodzi między ciałem i członkami w ciele ludzkim). Uwypukla się tutaj szczególny charakter tej jedności oraz utrwała bliskość tajemnicy Boga-człowieka.

Na teologii spoczywa niełatwe zadanie uchwycenia i wyjaśnienia typu zjednoczenia istniejącego między Chrystusem i Kościołem, ale także wyeliminowania podejrzenia, że Kościół, dzięki szczególnej więzi z Chrystusem, został przez Niego w jakiś sposób „ubóstwiony”. Takie zastrzeżenie pod adresem Kościoła katolickiego i jego wypowiedzi eklesjologicznych sformułował na przykład Karl Barth³. Nie można nie doceniać tego niebezpieczeństwa, ale nie można również nie zauważać dogłębnej więzi istniejącej między Chrystusem i Kościołem. Tego typu stwierdzenia nie mogą być naciągane do tego stopnia, by postawić na jednym poziomie Kościół widzialny, zespolony przez Chrystusa i poddany Chrystusowi, oraz naturę ludzką Chrystusa, przyjętą przez wieczne Słowo i przez Nie przenikniętą do tego stopnia, że wszystkie stwierdzenia na temat Chrystusa jako człowieka pokrywają się ze stwierdzeniami na temat Jego osoby boskiej. W następstwie tego w człowieczeństwie Chrystusa nie ma żadnego grzechu, podczas gdy to, co odnosi się do Kościoła, ma całkowicie inny charakter.

Aby odnaleźć „właściwą miarę” tego zjednoczenia, można by traktować więź istniejącą między Chrystusem i Kościołem jako zjednoczenie operatywne czy też dynamiczne. Takie zjednoczenie wskazuje, że Chrystus działa w Kościele jako swoim uprzywilejowanym miejscu, które sam przygotował i ustanowił oraz którego

³ Por. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, t. 3/2, Zollikon 1959, s. 958.

sam strzeże. Taka propozycja jest jednak niewystarczająca, ponieważ w takim ujęciu Chrystus byłby obecny tylko w wydarzeniu lub w czynie, po którym Jego obecność ulegałaby zawieszeniu.

Trzeba więc powrócić do treści zawartej w wizji Kościoła jako Ciała Chrystusa. Ciało widzialne, które Chrystus stworzył sobie w Kościele, wskazuje na relację organiczną, całościową i trwałą z Nim – relację, która może być rozumiana jako relacja typu istotowego. Relacja tego typu oznacza, że Chrystus mieszka w Kościele (inaczej niż połączyła się natura ludzka ze Słowem w Chrystusie), że „rozciąga” On swoje życie na Kościół, który dzięki temu – zgodnie z Listem do Efezjan (Ef 1, 23) i Listem do Kološan (Kol 2, 10) – może być określony mianem „pełni Chrystusa”. Chrystus jest w Kościele, a Kościół jest w Chrystusie. Kościół żyje na mocy ciągłego udzielania się Chrystusa i na mocy widzialnej wspólnoty z Nim w nierozdzielnej komunii, łączącej także wiernych ze sobą. Ta wspólnota jest tak osobowa i organiczna, jest tak głęboko związana z wcieleniem Chrystusa i z Jego nieustannie urzeczywistniającym się dziełem zbawienia, jest tak zasadniczo wspierana przez zasadę boskiej i ludzkiej osoby Jezusa Chrystusa, że najbardziej adekwatnie określa ją miano „jednej osoby”. Już św. Paweł zbliżył się do tej koncepcji w Liście do Efezjan, gdy pisał o Chrystusie, że Jego celem było: „z dwóch rodzajów ludzi stworzyć w sobie jednego nowego człowieka” (Ef 2, 15). Chrystus jako nowy Adam jest kimś w rodzaju globalnej „ludzkości”, obejmując w sobie wszystkich swoich uczniów, reprezentując ich i czyniąc z nich wewnętrznie zjednoczony podmiot.

Nadanie Kościołowi miana „osoby Chrystusa” mogłoby być niewątpliwie uzasadnionym wyborem, gdyby rozumieć Kościół jako „osobę moralną”. Także to byłoby jednak zbyt mało, by zrozumieć rzeczywistość i intensywność relacji z Chrystusem. Będąc jednak świadomi, że nie można w sposób definitywny zamknąć tej tajemnicy w pojęciach, możemy zdefiniować Kościół jako „osobę kolektywną” razem z Chrystusem, osobę konstytuowaną i napełnianą nieskończoną osobą Boga, który stał się człowiekiem, ale osobę, która pozostaje „wobec” Niego i nie traci swojej autonomii jako zgromadzenie ludzi. Kościół jako „wielkie Ja” Jezusa Chrystusa,

mimo swego głębokiego i witalnego zjednoczenia z Nim, różni się od Niego, co zauważmy już w codziennym i historycznym doświadczeniu. Każdy chrześcijanin wie, że nie wszystkie działania Kościoła są działaniami Chrystusa. W szczególności grzechy członków Kościoła, z racji których możemy mówić o „Kościele grzeszników”, nie mogą być przypisane Chrystusowi. Mimo zjednoczenia istnieje więc różnica między Chrystusem i Kościołem, która musi być odniesiona do swoich głębokich źródeł.

W tym miejscu jeszcze raz jawi się jako konieczne ponowne, niejako całościowe spojrzenie na ukonstytuowanie Kościoła przez Jezusa Chrystusa. Otóż, to ukonstytuowanie, które w ujęciu historycznym ma charakter „wydarzenia ciągłego”, jest – z teologicznego punktu widzenia – wydarzeniem „poszerzenia” bosko-ludzkiego istnienia Jezusa Chrystusa na ludzkość. Z tej racji ojcowie Kościoła mówili o narodzinach Kościoła „z przebitego boku Chrystusa”. Chrystus, powołując ludzi do bycia członkami Jego Ciała, przekształca ich w twórczy sposób i formuje z nich nowy byt. Dlatego Kościół jest zawsze widziany także jako stworzenie Boga i Jezusa Chrystusa (*creatura Verbi*). Jeśli Bóg w Jezusie Chrystusie jest twórcą Kościoła, a Kościół jest Jego dziełem, to nie zachodzi już żadne niebezpieczeństwo „ubóstwienia” Kościoła. Stwórca jest nieskończenie wyższy od swego stworzenia. On nie tylko powołał je do istnienia, ale zachowuje je w istnieniu, udziela mu swego życia i prowadzi je do osiągnięcia wyznaczonego mu celu. W takim ujęciu nie narusza się wewnętrznej więzi zachodzącej między Chrystusem i Kościołem oraz nie kwestionuje się obecności Chrystusa w Kościele. Jest to obecność, która nie wyczerpuje się w Kościele, ale rozciąga się także poza Kościół. Chrystus mieszka w Kościele, a zarazem jest także poza Kościołem. Jest on obejmowany przez Chrystusa, podczas gdy Kościół nie może Go całkowicie objąć.

Ta sama relacja jedności w różnorodności i wyższości Chrystusa może być widziana w oparciu o obraz Ciała Chrystusa, w którym Chrystus jest Głową. W tym przypadku relacja Chrystusa do Kościoła jest opisywana za pomocą pojęć władzy i służby. Chrystus jest Głową i Panem swojego Kościoła, ponieważ On go zbawił (Ef 5, 23) i ofiarował za niego samego siebie (Ef 5, 25). Dzięki temu Kościół

należy do Niego; On realizuje swoje panowanie nie przez moc zewnętrzną lub używając ziemskiej siły, ale ofiarując mu swoje życie i swoje dary (por. Ef 4, 11–13). Kościół podejmuje natomiast „dzieło służby”, dzięki któremu budowanie zapoczątkowane przez Chrystusa ma dalszy ciąg, stale się konkretyzując w dziejach. Zgodnie więc z obrazem głowa-ciało, Kościół posiada znaczenie także dla Chrystusa, który – poprzez Kościół – otrzymuje swoją doskonałą formę historyczną. Kościół wyraża to znaczenie tylko w postawie służby.

Biorąc pod uwagę, że niekiedy krytykuje się obraz Ciała i jego Głowy jako „statyczny”, należy przypomnieć, że te dwa pojęcia opisują relację dynamiczną, zarówno ze strony Chrystusa, jak i ze strony Kościoła. Jak ciało jest złączone z głową, tak Kościół musi realizować coraz bardziej zdecydowanie i postępowo swoje zjednoczenie z Chrystusem – zjednoczenie służby i daru. Kościół musi upodabniać się do swojej Głowy, aby został napełniony „całą pełnią Bożą” (Ef 3, 19). Kościół jest ukierunkowany na Głowę, która jest jego celem. To zróżnicowanie między Chrystusem i Kościołem, który jest Mu podporządkowany, wyraża się także w ujęciu sakramentalnym Kościoła, który w swojej widzialności stanowi Ciało Chrystusa.

W dokonywanym tutaj podsumowaniu widać, że zasadnicze rozumienie genezy i natury Kościoła może dokonać się tylko wychodząc od jego relacji z Jezusem Chrystusem, ale – jak już zostało zaznaczone – ma ono także wewnętrzny związek z relacją zachodzącą między Kościołem i Duchem Świętym. Kościół od samego początku jest organizmem zbawczym manifestującym się, budowanym i pełniącym swoją misję dzięki temu, że od wewnątrz przenika go obecność i czynna moc Ducha Świętego. Już w samej genezie Kościoła uwidacznia się, że między nim i Duchem Świętym istnieją szczególne relacje, dzięki którym Kościół skutecznie manifestuje się w dziejach i pełni zleconą mu misję. Ta więc pneumatologiczna jest podobna do więzi chrystologicznej, chociaż od niej się także wyraźnie różni. Kościół ma w Chrystusie swój fundament, swoje oparcie i swoją głowę – jest Ciałem Chrystusa – ale równocześnie Chrystus może być fundamentem, oparciem i głową swego Ciała tylko dzięki mocy Ducha Świętego, który łączy

Chrystusa z Jego Ciałem i dzięki któremu Chrystus może zachowywać swoją relację z Kościołem. Z tych racji Duch Święty jest „sercem Kościoła”, jak przenikliwie stwierdził św. Tomasz z Akwinu⁴, czyli jego zasadą unifikującą i ożywiającą. Można także powiedzieć, że to dzięki Duchowi Świętemu boska substancja Kościoła jest istotnie immanentna i oddziałuje w dziejach człowieka, stanowiąc podstawę jego zbawienia.

Jak ludzka natura Chrystusa za pośrednictwem Ducha Świętego stała się organizmem złączonym ze Słowem, tak Duch Święty czyni z Kościoła narzędzie Chrystusa, przekazując mu swoje boskie życie, prowadząc go do Chrystusa, nawiązując relację z Chrystusem i przedłużając ją swoją mocą w dziejach. On staje się wewnętrzną, bezpośrednią i czynną mocą Kościoła, sprawiającą jego historyczne manifestowanie się ze względu na ciągłe urzeczywistnianie dzieła zbawienia. Oznacza to, że działania kościelne od samego początku opierają się bezpośrednio na żywotnej mocy, której źródłem jest Chrystus, a którą jest sam Duch Święty. Chrystus jest więc pierwotną i wyższą zasadą bytu i działania Kościoła, podczas gdy Duch Święty począwszy od wydarzenia Pięćdziesiątnicy ukazuje Kościół w działaniu i jest wewnętrzną zasadą jego życia. Dlatego też gdy mówimy o obecności Bożej w Kościele, na ogół mamy na myśli Ducha Świętego.

Chrystus jest zasadą istnienia Kościoła, jego widzialności i jego ciągłości, a Duch Święty jest natomiast zasadą istotną Kościoła jako moc wewnętrżności, bezpośredniej relacji z Bogiem i zażyłości z Nim. Wyłączna więź Kościoła z Chrystusem czyniłaby z niego statyczną kopię Człowieka-Boga w świecie, a wyłączna relacja z Duchem Świętym poddawałaby go nieokreśloności entuzjazzmowi charyzmatycznemu, nie uznającemu konstytutywnej i normatywnej więzi z Chrystusem, z dziejami i z cielesnością wydarzenia

⁴ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* III q. 8 a. 1 ad 3: „Caput habet manifestam eminentiam respectu exteriorum membrorum, sed cor habet quandam influentiam occultam. Et ideo cordi comparatur spiritus sanctus, qui invisibiliter Ecclesiam vivificat et unit, capiti comparatur Christus, secundum visibilem naturam, qua homo hominibus praefertur”.

Chrystusa. Jest więc konieczne odsyłanie wszystkich przejawów działania Ducha Świętego w Kościele do Chrystusa i do Jego Ciała, ponieważ Duch Święty nie tylko pochodzi od Chrystusa i jest posyłany przez Niego, ale nieustannie odsyła do konkretnego i historycznego Chrystusa.

Za pośrednictwem Ducha Świętego i Jego działania Kościół zostaje upodobniony do Chrystusa i przynależy do Niego. Wszystko to ma szerokie odniesienie do zrozumienia manifestowania się Kościoła i jego natury. Ponieważ od samego początku Kościół w swoim sercu jest „zgodny” z Duchem Świętym, nie może być rozumiany wyłącznie jako organizacja zewnętrzna, jako instytucja lub „kościół oficjalny”, nawet jeśli konieczne znaczenie tego, co widzialne, instytucjonalne i oficjalne w Kościele nie może być negowane. Aspekt instytucjonalny jawi się w wizji pneumatologicznej Kościoła jako moment służby. Istotna jest pełnia Ducha Świętego, który udziela Kościołowi życia i wzbudza jego witalność, które nigdy nie pochodzą od instytucji zewnętrznej. Wówczas także Kościół musi ukierunkować swoje życie i swoje działanie odpowiednio do pełni Ducha Świętego. Życie Kościoła, manifestując się za sprawą działania Ducha Świętego, musi stawać się życiem według Ducha, nastawionym na przyjmowanie Jego ukrytego działania, na przyjmowanie jego darów charyzmatów i ciągle nowych natchnień, na dokonywanie potrzebnych zmian i na poddawanie się Jego mocy i Jego wpływowi. W tym wyraża się wierność Kościoła względem jego pneumatologicznej manifestacji opisanej w Dziejach Apostolskich oraz wyrażonej w pogłębionym rozumieniu przez św. Pawła.

Bibliografia

MAGISTERIUM ECCLESIAE

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Poznań 2000.

Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, nowe tłumaczenie, Poznań 2002.

Pius X, *Motu proprio Sacrorum antistitum* (1 września 1910 r.): DH 3537–3550.

Benedykt XV, *Motu proprio Dei providentis* (1 maja 1917 r.), „*Acta Apostolicae Sedis*” 9 (1917), s. 529–531.

Paweł VI, *Trwajcie mocni w wierze*, tłum. L. Paluch, Kraków 1970.

Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965–1989), zebrali i opracowali W. Chrostowski, R. Rubinkiewicz, Warszawa 1990.

Żydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawła II: 1978–2005, zebrał i opracował W. Chrostowski, Warszawa 2005.

Benedykt XVI, *Święty Paweł, Apostoł Narodów*, Poznań 2008.

Denzinger H., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, wyd. P. Hünermann, Bologna 1996.

W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2010.

Congregazione per la Dottirina della Fede, *Lettera „Communione notio” su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione. Testo e commenti*, Città del Vaticano.

Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus”*. *Tekst i komentarze*, tłum. J. Królikowski, Poznań 2006.

Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Liturgia Rzymska i inkulturacja. IV Instrukcja dla poprawnego wprowadzenia soborowej Konstytucji o Liturgii* (art. 37–40), Rzym 1994.

Catechismus Romanus seu Catechismus wx decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii V Pont. Max. iussu editus, wyd. P. Rodríguez García, Città del Vaticano–Pamplona 1989.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 2002.

Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996, red. J. Królikowski, Kraków 2000.

Enchiridion Biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scriptura, Bologna 1993.

LITERATURA TEOLOGICZNA

Adinolfi M., *L'apostolato dei Dodici nella vita di Gesù*, Cinisello Balsamo 1985.

Aletti J. N., *Jésus-Christ fait-il l'unité du Nouveau Testament?*, Paris 1994.

Aletti J. N., *Il racconto come teologia. Studio narrativo del terzo Vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli*, Roma 1996.

Aletti J. N., *Saint Paul. Épître aux Éphésians*, Paris 2001.

Ambroży, *Expositio Evangelii secundum Lucam*: PL 15, 1527–1850.

Ante Deum stantes, red. S. Koperek, R. Tyrała, Kraków 2002.

Aron A., *Les années obscures de Jésus*, Paris 1960.

Augustyn, *Enarrationes in Psalmos*: PL 37.

Balthasar H. U. von, *Das Antlitz der Kirche*, Einsiedeln–Köln 1955.

Balthasar H. U. von, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Einsiedeln 1960.

Balthasar H. U. von, *Modlitwa i kontemplacja*, tłum. Z. Włodkova, Kraków 1965.

Balthasar H. U. von, *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln 1967.

Balthasar H. U. von, *Kim jest chrześcijanin?*, tłum. F. Wycisk, Paris 1971.

Balthasar H. U. von, *Lo Spirito e l'istituzione. Saggi teologici IV*, Brescia 1979.

Balthasar H. U. von, *W pełni wiary*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991.

Balthasar H. U. von, *Teologia dziejów*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1996.

Balthasar H. U. von, *Teodramatyka*, tłum. W. Szymona, t. 2/2, Kraków 2003.

Balthasar H. U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, tłum.

E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008.

Balthasar H. U. von, *Estetyka teologiczna*, tłum. J. Fenrychowa, t. 3/2, Kraków 2010.

Barbaglio G., *Gesù, ebreo di Galilea. Indagine storica*, Bologna 2002.

- Baril G., „*Féminité*” du peuple de Dieu. *Actualité des symboles bibliques de l'Église Épouse et Mère*, Montréal 1990.
- Barret Ch. K., *La Prima Lettera ai Corinti. Testo e commento*, Bologna 1979.
- Barth K., *Die kirchliche Dogmatik*, t. 3/2, Zollikon 1959.
- Barth K., *Christ and Adam. Man and humanity in Romans 5*, Edinburgh–London 1963.
- Bechina F., *Die Kirche als „Familie Gottes.” Die Stellung dieses theologischen Konzeptes im Zweiten Vatikanischen Konzil und in den Bischofssynoden von 1974 bis 1994 im Hinblick auf eine „Familia-Dei-Ekklesiologie*”, Roma 1998.
- Bednarz M., *Tytuły chrystologiczne Nowego Testamentu*, Tarnów 1991.
- Bednarz M., *Ojcie nasz*, Tarnów 1999.
- Bednarz M., *Jezus Sługą Pańskim według Nowego Testamentu*, Tarnów 2001.
- Bednarz M., 1–2 *List do Tesaloniczan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2007 (Nowy Komentarz Biblijny, NT 13).
- Beni A., *La Nostra Chiesa*, Firenze 1977.
- Benoit P., *Exégèse et théologie*, t. 4, Paris 1982.
- Bertocco I., Królikowski J., *Mamy przystęp do Ojca*, Poznań 1999.
- Best E., *Disciple and Discipleship*, Edinburgh 1986.
- Betz J. B., Freis H., *Kirche und Überlieferung*, Freiburg 1960.
- Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasiewicz, Kraków 1979.
- Biblia o Eucharystii*, red. S. Szymik, Lublin 1997.
- Biblia o przyszłości*, red. L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz, Lublin 1997 (Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki, 8).
- Biffi I., *Eucaristia in San Tommaso „Dottore Eucaristico”. Teologia, mistica e poesia*, Siena 2005.
- Billi S., *Il mistero della Chiesa una. Subsistit in, interpretazioni teologiche e prospettive*, Roma 2013.
- Blanchetière F., *Enquête sur les racines juives du mouvement chrétien (30–135)*, Paris 2001.
- Bobrinskoy B., *Communion de Saint-Esprit*, Abbaye de Bellefontaine 1992.
- Bolewski J., *Misterium Mądrości. Traktat sofio-mariologiczny*, Kraków 2012.
- Bordoni M., *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Brescia 1995.
- Bordoni M., *L'esperienza di Gesù e la fede dogmatica di Calcedonia*, „Lateranum” 65 (1999), s. 507–529.
- Bori P., *Koinônia. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Brescia 1972.

- Bourgine M. B., Crux sola. *La christologie de Luther à la lumière de sa theologia crucis*, „Irénikon” 70 (1997), s. 476–495; 71 (1998), s. 62–83.
- Bouyer L., *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Paris 1966.
- Bouyer L., *Gnôsis. La connaissance de Dieu dans l'Écriture*, Paris 1988.
- Bouyer L., *Sophia ou le Monde en Dieu*, 1994.
- Bovon F., *L'évangile selon saint Luc* 19, 28 – 24, 53, Genève 2009.
- Brown R. E., *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, New York 1993.
- Brzegowy T., *Prorocy Izraela*, cz. 2, Tarnów 2001.
- Brzegowy T., *Heksaameron i inne studia nad Starym Testamentem*, Warszawa 2012.
- Brzegowy T., *Księga Izajasza rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. 1, Częstochowa 2001 (Nowy Komentarz Biblijny, ST 22/1).
- Bultmann R., *Die Eschatologie des Johannesevangeliums*, „Zwischen den Zeiten” 6 (1928), s. 4–22.
- Bultmann R., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, t. 1, Tübingen 1966.
- Bussche H. van den, *Le „Notre Père”*, Bruxelles 1960.
- Casel O., *Pamiętka Pana w liturgii pierwotnego Kościoła. Główne idee kanonu mszalnego*, tłum. A. Ziernicki, D. Świderski, Kraków 2005.
- Cangh J.M. van, Esbroeck M. van, *La primauté de Pierre (Mt 16, 16–19) et son contexte judaïque*, „Revue Théologique de Louvain” 2 (1980), s. 310–324.
- Carlot C., *Jésus et les disciples. Étude sur l'autorité messianique de Jésus*, Paris 1987.
- Carmignac J., *Recherches sur le „Notre Père”*, Paris 1960.
- Carré A. M., *Ojcie nasz. Modlitwa Chrystusa i chrześcijan*, Warszawa 1975.
- Carré A. M., *Le Notre Père. Prière du Christ et prière des chrétiens*, Paris 1977.
- Caruso G., *L'Eucaristia nella riflessione di Agostino*, „Alpha Omega” 11 (2008), s. 13–36.
- Cerfaux L., *L'Église des Corinthiens*, Paris 1946.
- Cerfaux L., *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, Paris 1965.
- Chenu M. D., *Wybór pism*, tłum. L. Rutowska, W. Sukiennicka, Z. Włodkowska, Warszawa 1971.
- Childs B. S., *Teologia dell'Antico Testamento in un contesto canonico*, Cinisello Balsamo 1989.
- Chrześcijańska droga zbawienia*, red. W. Gałda, J. Królikowski, C. Noworolnik, Niepokalanów 2012.
- Coccopalmero D., Lotz M., *Dibattito sulla „teologia della rivoluzione”*, Brescia 1970.

- Coda P., *L'agape come grazia e libertà. Alla radice della teologia e prassi dei cristiani*, Roma 1994.
- Comunione e comunità. *Koinônia*, a cura di M. Giustetti, Torino 1981.
- Congar Y., *Comment l'Église doit renouveler sans cesse*, „Irénikon” 34 (1961), s. 322–345.
- Congar Y., *Chrystus i zbawienie świata*, tłum. A. Turowiczowa, Kraków 1968.
- Congar Y., *Esquisses du mystère de l'Église*, Paris 1953.
- Congar Y., *Il mistero del tempio. L'economia della Presenta di Dio dalla Genesi all'Apocalipce*, Torino 1963.
- Congar Y., *La personne „Église”*, „Revue Thomiste” 71 (1971), s. 613–640.
- Congar Y., *Renouveau dans l'Esprit et institution ecclésiale. Mutuelle interrogation*, „Recherches d'Histoire et Philosophie Religieuses” 55 (1975), s. 143–156.
- Congar Y., *Vision de l'Église chez Thomas d'Aquin*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques” 62 (1978), s. 523–542.
- Congar Y., *Kościół jako sakrament zbawienia*, tłum. T. Mazuś, Warszawa 1980.
- Congar Y., *Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique*, Paris 1982.
- Congar Y., *Duch człowieka, Duch Boga*, tłum. A. Foltńska, Warszawa 1996.
- Congar Y., *Kościół, jaki kocham*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 1997.
- Congar Y., *Wierzę w Ducha Świętego. Duch Święty w „ekonomii”. Objawienie i doświadczenie Ducha*, t. 1, tłum. A. Paygert, Warszawa 1997.
- Congar Y., *Wezwani do życia*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 1999.
- Congar Y., *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2001.
- Conzelmann H., *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen 1977.
- Corbon J., *L'expérience chrétienne dans la Bible*, Paris 1963.
- Corbon J., *Liturgia źródło wody życia*, tłum. A. Foltńska, Poznań 2005.
- Corradini R., *Zeit und Text. Studien zum tempus-Begriff des Augustinus*, Wien 1997.
- Costacurta B., *Abramo*, Vibo Valentia 2001.
- Crocetti G., *Questo è il mio corpo e lo offro per voi. La donazione esistenziale e sacramentale di Gesù alla sua Chiesa*, Bologna 1999.
- Cyryl Aleksandryjski, *In Ioannis commentaries*: PG 73.
- Człowiek i jego religijność*, red. A. Żurek, Tarnów 2006 (*Quaestiones ad Disputandum*, 7).
- Daniélou J., *Essai sur le mystère de l'histoire, la sphère et la croix*, Paris 1953.
- Daniélou J., *La résurrection*, Paris 1969.
- Daniélou J., *Trójca Święta i tajemnica egzystencji*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1994.
- Daniélou J., *Pisma wybrane*, tłum. S. Fedorowicz, Kraków 2011.

- De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils*, red. G. Baraúna, t. 1, Freiburg im Br. 1966.
- Dejaifve G., *L'Église de Vatican I à Vatican II (Series theologica)*, Rome 1976.
- Descamps A., *Jésus et l'Église. Études d'exégèse et de théologie*, Leuven 1987.
- Dianich S., *La Chiesa, mistero di comunione*, Genova 1991.
- Dictionnaire critique de théologie catholique*, red. J. Y. Lacoste, Paris 1998.
- Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, red. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, Bologna 1989.
- Dola T., *Teologia misteriów życia Jezusa*, Opole 2002.
- Dono e compito. La Chiesa nel Simbolo della fede*, a cura di Ph. Goyret, Roma 2012.
- Dreyfus E., *Czy Jezus wiedział, że jest Bogiem?*, tłum. R. Rubinkiewicz, Poznań 1995.
- Drozd J., *Ostatnia Wieczerza nową Paschą*, Katowice 1977.
- Drozd J., *Ojciec nasz. Modlitwa Pańska według współczesnej egzegezy*, Katowice 1983.
- Du héros païen au saint chrétien. Actes du colloque organisé par le Centre d'Analyse des Rhétoriques Religieuses de l'Antiquité (C.A.R.R.A.)*, Strasbourg 1–2 décembre 1995, red. G. Freyburger, L. Pernot, Paris 1997.
- Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*, red. M. Marczewski, Lublin 1998.
- Dupont J., „Gnosis”. *La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Louvain 1949.
- Dupont J., *Le discours de Milet. Testament pastoral de saint Paul: Actes 20, 18–36*, Paris 1962.
- Dupont J., *Études sur les Actes des Apôtres*, Paris 1967.
- Dupont J., *Jésus et la prière liturgique*, „La Maison de Dieu” 95 (1968) nr 3, s. 16–49.
- Dupont J., *Teologia della Chiesa negli Atti degli Apostoli*, Bologna 1984.
- Durwell F. X., *Eucharistie et Parousie*, „Lumen Vitae” 26 (1971), s. 89–128.
- Durwell F. X., *Die eucharistische Verwandlung in eschatologischer Perspektive*, „Theologie der Gegenwart in Auswahl” 24 (1981), s. 42–50.
- Durwell F. X., *Eucharystia sakrament paschalny*, tłum. L. Rutowska, Warszawa 1987.
- Dzieje diecezji tarnowskiej*, t. 1: *Instytucje i wydarzenia*, red. A. Gąsior, J. Królikowski, Tarnów 2012.
- Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Mélanges théologiques. Hommage à Mgr Gérard Philips*, praca zbiorowa, Gembloux 1970.
- Eckmann A., *Przebóstwienie człowieka w pismach chrześcijańskich*, Lublin 2003.
- Ekklesiologie des Neuen Testaments. Für Karl Kertelge*, Hg. von R. Kampling, Th. Söding, Freiburg im Breisgau–Basel–Wien 1996.

- Eklezjalny wymiar poznania teologicznego. Materiały z sympozjum wykładowców teologii fundamentalnej*, Kraków, 3–5. 04. 2002, red. T. Dzidek, Kraków 2003.
- Eliade M., *Mit wiecznego powrotu*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1998.
- Epifaniusz, *Liber de mensuris et ponderibus*: PG 43, 237–292.
- Evangelizzazione e culture. Atti del Congresso Internazionale Scientifico di Missiologia, Roma, 5–12 ottobre 1975*, praca zbiorowa, t. 1, Roma 1976.
- Ewangelia o Królestwie*, red. A. Paciorek, A. Czaja, A. Tronina, Lublin 2009 (*Scripturae Lumen. Biblia i jej oddziaływanie*, 1).
- Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Hg. von H. Balz, G. Schneider, Stuttgart–Berlin–Köln 1992.
- Ferraro G., *Mio–Tuo. Teologia del possesso reciproco del Padre e del Figlio nel Vangelo di Giovanni*, Città del Vaticano 1994.
- Festgabe von Fachgenossen Adolf von Harnack zum 70 Geburtstag dargebracht*, praca zbiorowa, Tübingen 1921
- Feuillet A., *Lagonie de Gethsémani. Enquête exégétique et théologique suivie d'une étude du „Mystère de Jésus” de Pascal*, Paris 1977.
- Feuillet A., *Le Sauveur messianique et sa Mère dans les récits de l'enfance de Saint Matthieu et de Saint Luc*, Città del Vaticano 1990.
- Feuillet A., *L'accomplissement des prophéties*, Paris 1991.
- Fitzmyer J. A., *The Acts of the Apostles: a new translation with introduction and commentary*, New York 1998 (The Anchor Bible, 31).
- Forte B., *La Chiesa nell'eucaristia. Per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, Napoli 1988.
- Fraine J. de, *Adam und seine Nachkommen*, Bruges 1959.
- Frey J., *Die johanneische Eschatologie*, Tübingen 2000.
- Gaczyński Z., *Lecclesiologia eucaristica di Yves Congar, di Joseph Ratzinger e di Bruno Forte*, Roma 1998.
- Gambier J., *Święty Paweł a Tradycja*, „Concilium” 1966/7, 1–10, s. 612–620.
- Geiselmann J. R., *Christus und die Kirche nach Thomas von Aquin*, „Theologische Quartalschrift” 107 (1926), s. 198–222; 108 (1927), s. 233–255.
- Gelin A., *Pismo Święte o człowieku*, tłum. D. Szumska, Paris 1971.
- Gerhoh z Reichersberg, *De gloria et honore Filii hominis*: PL 194, 1073–1160.
- Gerleman G., *Studien zur altestamentlichen Theologie*, Heidelberg 1980.
- Gese H., *Zur biblischen Theologie. Alettestamentliche Vorträge*, München 1977.
- Gherardini B., *Theologia crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della Riforma*, Roma 1978

- Gherardini B., *Pietro, la roccia*, „Divinitas” 23 (1979), s. 335–345
- Gherardini B., *Istituzione e carismi*, „Divinitas” 25 (1981), s. 247–258
- Gherardini B., *Credo in Gesù Cristo. Meditazione teologica sul Cristo nella Chiesa*, Roma 2012
- Ghirlanda G., *Hierarchica communio. Significato della formula nella „Lumen gentium”*, Roma 1980.
- Gilbert M., *Il giudaismo nell'economia della salvezza*, „La Civiltà Cattolica” 133 (1982) t. 2, s. 454–467.
- Gils F., *La portée de la collecte chez saint Paul*, „Spiritus” 2 (1970), s. 347–355.
- Gilson E., *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Paris 1952.
- Glaube und Geschichte. Festgabe J. Lortz*, Hg. von E. Iserloh, P. Manns, Baden-Baden 1957.
- Gnilka J., *Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1997.
- Gnilka J., *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, tłum. W. Szymona, Kraków 2001.
- Gnilka J., *Der Epheserbrief*, Freiburg–Basel–Wien 2002.
- Goyret Ph., *Dalla Pasqua alla Parusia. La successione apostolica nel „tempus Ecclesiae”*, Roma 2007
- Gózdź K., *Kościół zbawienia*, Lublin 2010.
- Grappe Ch., *Le Royaume de Dieu: avant, avec et après Jésus*, Genève 2001.
- Grasso D., *I carismi nella Chiesa. Teologia e storia*, Brescia 1982.
- Grech P., *Spiritualità del Nuovo Testamento*, Brescia 2013.
- Grelot P., *Świat, który ma przyjść*, tłum. L. Rutowska, Warszawa 1979.
- Grelot P., *Les poèmes du serviteur. De la lecture critique à l'herméneutique*, Paris 1981.
- Grelot P., *Passion et résurrection*, Paris 1985.
- Grelot P., *La coppia umana nella Sacra Scrittura*, Milano 1989.
- Grelot P., *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, Paris 1994.
- Grelot P., *Le mystère du Christ dans les Psaumes*, Paris 1998.
- Grelot P., *Une lecture de l'épître aux Hébreux*, Paris 2003.
- Greshake G., Lohfink G., *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Freiburg 1978.
- Grossi V., *La Chiesa di Agostino. Modelli e simboli*, Bologna 2012.
- Guardini R., *Gebet und Wahrheit. Meditationen über das Vaterunser*, Würzburg 1960.
- Guillet J., *La foi de Jésus Christ*, Paris 1980.
- Grzegorz z Nyssy, *Adversus apolinaristas*: PG 45, 1269–1278.
- Hahn E., *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament*, Neukirchen 1963.
- Hainz J., *Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung*, Regensburg 1972.

- Hamer J., *Il pluralismo culturale e la Chiesa*, „Sapienza” 19 (1966), s. 24–33.
- Handbuch der Fundamentaltheologie*, Hg. von W. Kern, J. Pottmeyer, M. Sekler, t. 3, Freiburg 1986.
- Harvey G., *The True Israel. Uses of the Names Jew, Hebrew and Israel in Ancient Jewish and Early Christian Literature*, Leiden 2001.
- Haurietis de fontibus. Społeczno-etyczne kwestie wczoraj i dziś. Księga pamiątkowa dedykowana ks. doktorowi Piotrowi Kosmolowi, wykładowcy Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, z okazji 40-lecia pracy dydaktycznej*, red. P. Morciniec, Opole 2005 (Opolska Biblioteka Teologiczna, 78).
- Heidegger M., *Holzwege*, Frankfurt a. Main 1950.
- Heil J.P., *The Transfiguration of Jesus. Narrative Meaning and Function of Mark 9:2–8, Matt 17:1–8 and Luke 9:28–36*, Rome 2000.
- Heiler F., *Das Gebet*, München 1925.
- Hemmerle K., *Auf den göttlichen Gott zudenken. Beiträge zur Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie 1*, Freiburg–Basel–Wien 1996 (*Ausgewählte Schriften*, 1).
- Hengel M., *War Jesus revolutionär?*, Stuttgart 1970.
- Hengel M., Schwemer A.M., *Jesus und das Judentum*, Tübingen 2007.
- Heri et Hodie. Figure di Cristo nella storia. Atti del Convegno, Pisa, 14–17 novembre 2000*, Pisa 2001.
- Hryniewicz W., *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, 1982.
- Hryniewicz W., *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, Lublin 1987.
- Hryniewicz W., *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991.
- I Vescovi e il loro ministero*, a cura di Ph. Goyret, Città del Vaticano 2000.
- Iammarone G., *L'uomo immagine di Dio. Antropologia e cristologia*, Roma 1989.
- Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, red. R. Fisichella, Cinisello Balsamo 2000.
- Il fatto religioso*, a cura di J. Delumeau, Torino 1997.
- Il primato del successore di Pietro. Atti del simposio teologico, Roma, dicembre 1996*, praca zbiorowa, Città del Vaticano 1998.
- In der Nachfolge Jesu Christi*, Hg. von K. Lehmann, Freiburg–Basel–Wien 1980.
- Ireneusz z Lyonu, *Bóg w ciele i krwi*, wybór i oprac. H. U. von Balthasar, tłum. W. Myszor, Kraków 2001.
- Jankowski A., *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków 1982.

- Jankowski A., *Dopowiedzenia chrystologii biblijnej*, Poznań 1987.
- Jankowski A., *Jam jest Alfa i Omega (Ap 22, 13). Dopowiedzeń chrystologii biblijnej wydanie drugie, rozszerzone*, Kraków 2000.
- Jankowski A., *Królestwo Boże w przypowieściach*, Kraków 2003.
- Jankowski A., *Biblijna teologia czasu*, Kraków 2004.
- Jankowski A., *Eschatologia Nowego Testamentu*, Kraków 2007.
- Janowski B., *Das Königtum Gottes in den Psalmen. Bemerkung zu einem neuen Gesamtentwurf*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 86 (1989), s. 389–454.
- Janowski B., „Ein großer König über die ganze Erde” (Ps 47, 3). *Zum Königtum Gottes im Alten Testament*, „Bibel und Kirche” 62 (2007), s. 102–108.
- Jaśkiewicz S., *Eschatologiczny charakter Kościoła pielgrzymującego w posoborowej eklezjologii włoskiej*, Radom 2013.
- Jeremias J., *Die Abendmahlsworte Jesu*, München 1960.
- Jeremias J., *Il Discorso della Montagna*, Brescia 1964.
- Jeremias J., *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966.
- Jeremias J., *Jesus und seine Botschaft*, Stuttgart 1976.
- Johnson L. T., *Atti degli Apostoli*, Torino 2007.
- Journet Ch., *Msza święta obecność ofiary krzyżowej*, tłum. M. Stokowska, Poznań–Warszawa–Lublin 1959.
- Journet Ch., *Le progres de l'Eglise dans le temps*, „Angelicum” 43 (1966), s. 3–20.
- Journet Ch., *L'Eglise du Verbe Incarnée*, t. 3: *Essai de Théologie de l'histoire du salut*, Bruges 1969.
- Jungmann J. A., *Liturgia pierwotnego Kościoła do czasów Grzegorza Wielkiego*, Kraków 2013.
- Kasper W., *Rzeczywistość wiary*, tłum. J. Piesiewicz, Warszawa 1979.
- Käsemann E., *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen 1968.
- Keller E., *Eucharistie und Parusie. Liturgie- und Theologiegeschichtliche Untersuchungen zur eschatologischen Dimension der Eucharistie anhand ausgewählter Zeugnisse aus frühchristlicher und patristischer Zeit*, Freiburg 1989. Kelly J. N. D., *Early Christian Creeds*, London 2006.
- Killmartin E. J., *The Eucharist in the West. History and Theology*, Collegeville 1998.
- Kliesch K., *Gli Atti degli Apostoli*, Assisi 1991.
- Kocłęga J., *L'indole escatologica della Chiesa. La prospettiva „già e non ancora” della pienezza del nuovo popolo di Dio nel capitolo VII della „Lumen gentium”*, Roma 2000.

- Kolvenbach P. H., *In cammino verso la Pasqua. Esercizi Spirituali*, Roma 1988. *Kościół w świetle Biblii*, red. J. Szlaga, Lublin 1984.
- Krajewski S., *Tajemnica Izraela a tajemnica Kościoła*, Warszawa 2007.
- Królestwo Boże dar i nadzieja*, red. K. Mielcarek, Lublin 2009 (Analecta Biblica Lublinensia, 3).
- Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1976.
- Królikowski J., *Kościół jako „społeczeństwo alternatywne” (1). Perspektywy biblijne*, „Currenda” 148 (1998), s. 56–72.
- Królikowski J., *Nowy styl życia ochrzczonych. Kościół jako „społeczeństwo alternatywne” (2)*, „Currenda” 148 (1998), s. 622–632.
- Królikowski J., *Trójca Święta i życie chrześcijańskie. Rozważania trynitarne*, Tarnów 1999.
- Królikowski J., *Rola chrześcijanina w powszechnym aktualizowaniu boskiego daru zbawienia. Propozycje do przeżywania chrześcijaństwa w relacji do innych religii*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 20 (2001) nr 1, s. 15–44.
- Królikowski J., *Dialogo con le culture. Attualità e criteri alla luce della „Fides et ratio”*, „Annales Theologici” 15 (2001), s. 161–203.
- Królikowski J., *Credo. Przedmiotowe wymiary aktu wiary*, Tarnów 2002.
- Królikowski J., *Napięcie między świeckością i sakralnością w wizji władcy w „De vita Constantini” Euzebiusza z Cezarei*, „Vox Patrum” 22 (2003) t. 42–43, s. 151–160.
- Królikowski J., *Jezus Chrystus prasakrament Boga i zbawienia*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 26 (2007) nr 2, s. 3–18.
- Królikowski J., *Eucharystia buduje wspólnotę Kościoła. Zasady teologiczne i propozycje pastoralne*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 27 (2008), s. 25–40.
- Królikowski J., *Osoba Jezusa Chrystusa i jej uniwersalne znaczenie. Perspektywa patrystyczna*, „Vox Patrum” 28 (2008), t. 52, s. 539–547.
- Królikowski J., *Znaczenie polityczne Ewangelii inspiracją dla polityczne zaangażowania teologii*, „Studia Teologiczne i Humanistyczne” 1 (2011) nr 1, s. 21–38.
- Królikowski J., *Bogurodzica Dziewica*, Niepokalanów 2013.
- Królikowski J., Kupiec K., *Święte posłanie. Z teologii kapłaństwa*, Tarnów 2005.
- Ku liturgii nadziei. Księdzu dr. Bolesławowi Margańskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin*, red. R. Biel, Tarnów 2005.
- Kudasiewicz J., *Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne*, Kielce 1998.
- Kudasiewicz J., *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 1999.
- Küng H., *Christsein*, München 1974.
- Kwiatkowski W., *Apologetyka totalna*, t. 2: *Religijna świadomość Jezusa z Nazaretu*, Warszawa 1962.

- La collégialité épiscopale, histoire et théologie*, praca zbiorowa, Paris 1965.
- La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes*, praca zbiorowa, Gembloux 1976.
- La palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario Temático a la Constitución „Dei Verbum” del Vaticano II sobre la Divina Revelación*, a cura di L. A. Schökel, A. M. Artola, Bilbao 1991.
- La parola edifica la comunità. Liber amicorum offerto al padre Jacques Dupont in occasione del suo 80° compleanno e del 60° anniversario di professione monastica*, praca zbiorowa, Magnano 1996.
- La Sacra Scrittura anima della teologia. Atti del IV Simposio Internazionale della Facoltà di Teologia*, a cura di M. Tábet, Città del Vaticano 1999.
- La sapienza del cuore. Omaggio a Enzo Bianchi*, praca zbiorowa, Torino 2013.
- Ladd G. E., *L'Évangile du Royaume. Exposé sur le royaume de Dieu*, Saint-Légier 2001.
- Lang B., *Frau Weisheit. Deutung einer biblischen Gestalt*, Düsseldorf 1975.
- Langkammer H., *Nowy Testament o Kościele*, Wrocław 1995.
- Laurentin R., *Les Évangiles des l'Enfance du Christ. Vérité du Noël au-delà des mythes*, Paris 1982.
- Lemański J., *Księga Rodzaju rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. 1, Częstochowa 2013 (Nowy Komentarz Biblijny, ST 1/1).
- Léon-Dufour X., *Résurrection de Jésus et message Pascal*, Paris 1971.
- Léon-Dufour X., *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Paris 1982.
- Léon-Dufour X., *Agire secondo il Vangelo*, Bologna 2003.
- Léon-Dufour X., *Il pane della vita*, Bologna 2006.
- Léthel F. M., *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur*, Paris 1979.
- Lietzmann H., *Messe und Herrenmahl*, Bonn 1926.
- Liturgia e santità. Questa è la volontà di Dio: la vostra santificazione (1 Tess. 4, 2)*, praca zbiorowa, Roma 2005.
- Lohfink G., *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lucas*, München 1971.
- Lohfink G., *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens*, Freiburg–Basel–Wien 1983.
- Lohfink G., *Per chi vale il discorso della montagna? Contributi per un'etica cristiana*, Brescia 1990.

- Loisy A., *L'Evangile et l'Église*, Paris 1902.
- Longemeyer B., *Konziliare Mariologie und biblische Typologie. Zum ökumenischen Gespräch über Maria nach dem Konzil*, „Catholica” 21 (1967), s. 295–316.
- López-Gay J., *Lo Spirito Santo e la missione*, Roma 2001.
- Lubac H. de, *Le fondement théologique des missions*, Paris 1946.
- Lubac H. de, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au moyen age. Étude historique*, Paris 1949.
- Lubac H. de, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1962.
- Lubac H. de, *L'éternel féminin. Etude sur un texte du Père Teilhard de Chardin, suivi de Teilhard et notre temps*, Paris 1968.
- Lubac H. de, *Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. 1–2, Paris 1979–1981.
- Lubac H. de, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1988.
- Lubac H. de, *Medytacje o Kościele*, tłum. I. Białkowska-Cichoń, Kraków 1997.
- Lubac H. de, *Kościół partykularny w Kościele powszechnym*, tłum. M. Spyra, Kraków 2004.
- Lubac H. de, *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*, tłum. K. Łukowicz, Kraków 2008.
- Lyonnet S., *La storia della salvezza nella Lettera ai Romani*, Napoli 1967.
- Lyonnet S., *La carità pienezza della legge secondo san Paolo*, Roma 1971.
- Łabuda P., *Ἐβραϊσμός jako dzieło łaski Bożej przyjęte wiarą przez Maryję (Łk 1, 26–38)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 61 (2008), s. 15–27.
- Łach J., *Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie*, Warszawa 1996.
- Łach J., *Dziecię nam się narodziło. W kręgu teologii Ewangelii dzieciństwa Jezusa*, Częstochowa 2001.
- Łanoszka M., *Idea odnowienia kosmosu w eschatologicznej doktrynie tradycji synoptycznej i Janowej*, Tarnów 2009.
- Maggioni B., *Padre nostro*, Milano 1995.
- Malina A., *Ewangelia według świętego Marka 1, 1 – 8, 26. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. 1, Częstochowa 2013 (Nowy Komentarz Biblijny, NT 2/1).
- Mantzaridis G. I., *Przebóstwienie człowieka. Nauka św. Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, tłum. I. Czaczkowska, Lublin 1997.
- Marchesi G., *Lo Spirito Santo, principio dell'unità della Chiesa*, „La Civiltà Cattolica” 143 (1983) t. 2, s. 329–343.
- Marchesi G., *L'obbedienza di Gesù al Padre, compimento dell'Alleanza*, „La Civiltà Cattolica” 134 (1983) t. 4, s. 558–572.
- Marchesi G., *Forma e contenuto dell'obbedienza di Gesù*, „La Civiltà Cattolica” 135 (1984) t. 1, s. 359–374.

- Marchesi G., *Il discepolato di Gesù: vocazione, sequela e missione*, „La Civiltà Cattolica” 143 (1992) t. 2, s. 131–144.
- Margerie B. de, *Sacraments et développement integral*, Paris 1977.
- Margerie B. de, *Les charismes donnés à l'Église par l'Esprit-Saint, don de Dieu*, „Divinitas” 21 (1977), s. 357–382.
- Margerie B. de, *Le troisième jour, selon les Écritures. Il est ressuscité*, „Revue des Sciences Religieuses” 6 (1986), s. 158–188.
- Mariología fundamental. María en el Misterio de Dios*, praca zbiorowa, Salamanca 1995.
- Marchel W., *Abba, Père. La prière du Christ et des chrétiens*, Roma 1971.
- Martelet G., *Odnalezienie życia wiecznego*, tłum. M. M. Krzeptowska, Kraków 2000.
- Martini C. M., *Atti degli Apostoli*, Roma 1977.
- Martini C. M., *L'Eucaristia memoriale della Pasqua di Cristo, forma di vita della Chiesa*, „La Civiltà Cattolica” 133 (1982), t. 2, s. 430–442.
- Mazzolini S., *La Chiesa è essenzialmente missionaria. Il rapporto „natura della Chiesa” – „missione della Chiesa” nell'iter della costituzione de Ecclesia (1959–1964)*, Roma 1999.
- McKenna J. H., *The Eucharist, the Resurrection, and the Future*, „Anglican Theological Review” 60 (1978), s. 144–165.
- McKenzie J. L., *Moc i mądrość. Interpretacja Nowego Testamentu*, tłum. T. Szafranski, Warszawa 1975.
- Meier J. P., *A marginal Jew. Rethinking the historical Jesus*, t. 1–4, New York 1991–2001.
- Menke K. H., *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Leben und theologische Grundkategorie*, Einsiedeln–Freiburg 1991.
- Menke K. H., *Incarnato nel seno della Vergine Maria. Maria nella storia di Israele e nella Chiesa*, Cinisello Balsamo 2002.
- Menoud Ph. H., *Les Actes des Apôtres et l'Eucharistie*, „Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses” 33 (1953), s. 21–36.
- Merklein H., *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze*, Stuttgart 1983.
- Mędała S., *Ewangelia według świętego Jana rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. 1, Częstochowa 2010 (Nowy Komentarz Biblijny, NT 4/1).
- Mędała S., *Ewangelia według świętego Jana rozdziały 13–21. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. 2, Częstochowa 2010 (Nowy Komentarz Biblijny, NT 4/2).
- Mickiewicz F., *Ewangelia według świętego Łukasza rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. 1, Częstochowa 2011 (Nowy Komentarz Biblijny, NT 3/1).

- Mickiewicz F., *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 12–24. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. 2, Częstochowa 2012 (Nowy Komentarz Biblijny, 3/2).
- Mission im Neuen Testament*, red. K. Kertelge, Freiburg im Br.–Basel–Wien 1982.
- Mondin B., *Teologi della speranza*, Torino 1970.
- Mondin B., *Teologowie wyzwolenia*, tłum. R. Borkowski, Warszawa 1988.
- Mongillo D., *Liberi per la verità e l'amore. Il mistero della grazia*, Napoli 2011.
- Moraglia F., *Atti degli Apostoli, gli inizi della Chiesa*, Siena 2013.
- Moretti R., *Lo Spirito Santo e la Chiesa nell'insegnamento del Vaticano II*, Roma 1981.
- Moysa S., „Teraz zaś trwają te trzy”, Warszawa 1986.
- Mussner F., *Traktat o Żydach*, tłum. J. Kurczyńska, Warszawa 1993.
- Mussner F., *Der Galaterbrief*, Freiburg–Basel–Wien 2002.
- Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Hg. von J. Feiner, M. Löhrer, t. 4/1: *Das Heilsgeschehen in der Gemeinde*, Einsiedeln–Zürich–Köln 1972.
- Napełnieni Duchem Świętym*, praca zbiorowa, Poznań 1982.
- Nautin P., *Je crois à l'Esprit Saint dans la sainte Église pour la resurrection de la chair. Étude sur l'histoire et la théologie du symbole*, Paris 1947.
- Nicolas M. J., *Théotokos. Le mystère de Marie*, Paris 1965.
- Nicolas M. J., *Teologia della resurrezione. „Io sono la resurrezione e la vita”*, Roma 1989.
- Niech zstąpi Duch Twój! Materiały z sesji w dniu 14 października 1998*, Kraków, red. Z. J. Kijas, Kraków 1999.
- Nola G. di, *La dottrina eucaristica di Sant'Agostino*, Roma 1997.
- Nuovo dizionario di teologia*, a cura di G. Barbaglio, S. Dianich, Alba 1977.
- O'Collins G., *Gesù risorto. Un'indagine biblica, storica e teologica sulla risurrezione di Cristo*, Brescia 2000.
- O'Collins G., *Incarnazione*, Brescia 2004.
- Oñatibia Audela I., *La presencia de la obra redentora en el misterio del culto. Un estudio sobre la doctrina del misterio de Odo Casel*, Barcelona 2007.
- Orygenes, *De oratione*: PG 11, 415–560.
- Orygenes, *Commentarius in Matthaei Evangelium*: GCS 40.
- Paciorek A., *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000.
- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1–13. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. 1, Częstochowa 2005 (Nowy Komentarz Biblijny, 1/1).
- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza rozdziały 14–28. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. 2, Częstochowa 2008 (Nowy Komentarz Biblijny, NT 1/2).

- Paciorek A., *Przypowieści Jezusa. Wprowadzenie i objaśnienie*, Częstochowa 2013.
- Pagé J. G., *L'Église à son printemps*, Montréal 1990.
- Palazzo R., *La figura di Pietro nella narrazione degli Atti degli Apostoli*, Bologna 2011.
- M. Paluch, *Dlaczego Tomasz*, Warszawa 2012.
- Pan tam jest. Jego Magnificencji Ks. Prof. dr hab. Ryszardowi Rumiankowi Rektorowi Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie in memoriam*, zebrał i opracował Z. Godlewski, Warszawa 2011.
- Pareyson L., *Verità e interpretazione*, Milano 1991.
- Park H. W., *Die Kirche als „Leib Christi“ bei Paulus*, Giessen–Basel 1992.
- Penna R., *Paolo e la Chiesa di Roma*, Brescia 2009.
- Penna R., *Profili di Gesù*, Bologna 2011.
- Pesch R., Lorenzi L. De, *Atti degli Apostoli*, Assisi 1992.
- Peterson E., *Theologische Traktate*, Würzburg 1994 (Ausgewählte Schriften, 1).
- Philips G., *L'Église et son mystère au II^e Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution „Lumen gentium“*, t. 1, Paris 1976.
- Pieper J., *Über den Begriff der Tradition*, Köln 1958.
- Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1998 (Biblioteka Ojców Kościoła, 10).
- Plnikulam G., *Koinōnia in the New Testament. A Dynamic Expression of Christian Life*, Rome 1971.
- Popovitch J., *Philosophie orthodoxe de la vérité. Dogmatique de l'Église orthodoxe*, t. 3. Lausanne 1995.
- Potterie I. de la, *Le Christ, plérôme de l'Église (Ep 1, 22–23)*, „Biblica” 58 (1977), s. 500–524.
- Potterie I. de la, *La vérité dans saint Jean*, t. 1: *Le Christ et la vérité. L'Esprit de la vérité*, Rome 1977.
- Potterie I. de la, *Il mistero del cuore trafitto. Fondamenti biblici della spiritualità del Cuore di Gesù*, Bologna 1988.
- Potterie I. de la, *Studi di cristologia giovannea*, Genova 1992.
- Potterie I. de la, *Modlitwa Jezusa. Mesjasza – Sługi Bożego – Syna Bożego*, tłum. B. Piotrowska, Kraków 1996.
- Pottmeyer H. J., *Il ruolo del papato nel terzo millennio*, Brescia 2002.
- Prat F., *Théologie de saint Paul*, t. 2, Paris 1961.
- Pyc M., *Modlitwa w Ogrójcu*, „Teologia Dogmatyczna” 8 (2013), s. 93–106.
- Rad G. von, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986.
- Radziwołek Z., *Dary Ducha Świętego w życiu chrześcijanina. Studium biblijne na podstawie Corpus Paulinum*, Legnica 2006.

- Rahner H., *Maria und die Kirche. Zehn Kapitel über das geistige Leben*, Innsbruck–Wien–München 1962.
- Rahner K., *Kirche und Sakramente*, Basel 1963.
- Rahner K., *Spiritualität und Theologie der Kirchenväter*, bearb. A. R. Batlogg, E. Faruggia, K. H. Neufeld, Düsseldorf–Freiburg i.Br. 1999 (Sämtliche Werke, t. 3).
- Rakocy W., „Entos hymon” (Łk 17, 1). Królestwo Boże „w was” czy „pośród was”, „Colleganea Theologica” 71 (2001) nr 1, s. 31–40.
- Ratzinger J., *Die Legitimität des christologischen Dogmas*, „Estudios Ecclesiásticos” 47 (1972), s. 487–503.
- Ratzinger J., *Wzniosła Córa Syjonu. Rozważania mariologiczne*, tłum. J. Królikowski, Poznań 2002.
- Ratzinger J., *Chrystus i Jego Kościół*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005.
- Ratzinger J., *Słowo Boga. Pismo – urząd – tradycja*, tłum. W. Szymona, Kraków 2008.
- Ratzinger J., *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań 2009.
- Ratzinger J., *Opera omnia*, t. 1: *Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele. Rozprawa doktorska oraz inne opracowania nauki Augustyna i teologii Ojców Kościoła*, tłum. W. Szymona, Lublin 2014.
- Ratzinger J., *Opera omnia*, t. 8/1: *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, tłum. W. Szymona, Lublin 2013.
- Ratzinger J., *Opera omnia*, t. 10: *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, tłum. J. Kobienia, Lublin 2014.
- Ratzinger J., *Opera omnia*, t. 11: *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, tłum. W. Szymona, Lublin 2012.
- Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od Chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007.
- Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu*, cz. 2: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011.
- Ratzinger J., Królikowski J., *Z Chrystusem w historii. Rozważania chrystologiczne*, Kraków 1999.
- Regno di Dio nella Bibbia*, praca zbiorowa, Roma 2011.
- Resurrexit. Actes du symposium international sur la résurrection de Jésus*, red. É. Dahnis, Città del Vaticano 1974.
- Reventlov H. G., *Hauptprobleme der biblischen Theologie im 20. Jahrhundert*, Darmstadt 1983.
- Riestra J.A., *María, Hija de Sión*, „Scripta Theologica” 32 (2000), s. 181–198.

- Rivisitare il compimento. Le Scritture d'Israele e la loro normatività secondo il Nuovo Testamento. Atti del VI Seminario biblico di „Teologia del Libro”, 22 marzo 2005, Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, a cura di S. Romanello, R. Vignolo, Milano 2006.*
- Romaniuk K., *Wiara w zmartwychwstanie, pusty grób, pojawienie się zmartwychwstałego Chrystusa*, Katowice 1981.
- Rosik M., *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2009 (Nowy Komentarz Biblijny, NT 7).
- Rossé G., *Atti degli Apostoli. Commento esegetico e teologico*, Roma 1998.
- Rossi de Gasperis F., *Maria di Nazaret. Icona di Israele e della Chiesa*, Magnano 1997.
- Rossi de Gasperis F., *Cominciando da Gerusalemme*, Casale Monferrato 1997.
- Röhser G., *Stellvertretung im Neuen Testament*, Stuttgart 2002.
- Ruini C., *La trascendenza della grazia nella teologia di san Tommaso d'Aquino*, Roma 1971.
- Rychert M., *Kościół jako społeczność alternatywna*, Toruń 2009.
- Sabugal S., *Io credo. La fede della Chiesa. Il simbolo della fede – storia e interpretazione*, Roma 1990.
- Salis M. de, *Concittadini dei santi e familiari di Dio. Studio storico-teologico sulla santità della Chiesa*, Roma 2009.
- Scheffczyk L., *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977.
- Scheffczyk L., *Zmartwychwstanie*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1984.
- Schenker A., *L'Eucaristia nell'Antico Testamento*, Milano 1982.
- Schindt R., *Der Bitte um Gottes Gaben als Mitte christlicher Existenz*, „Trierer Theologische Zeitschrift” 2002, s. 42–61.
- Schlier H., *Aufsätze zur Biblischen Theologie*, Leipzig 1968.
- Schlier H., *La fine del tempo*, Brescia 1974.
- Schlier H., *Grundzüge einer paulinischen Theologie*, Freiburg–Basel–Wien 1978.
- Schlier H., *La Risurrezione di Gesù Cristo*, Brescia 1994.
- Schlier H., *Der Römerbrief*, Freiburg–Basel–Wien 2002.
- Schlosser J., *Le règne de Dieu dans les dits de Jésus*, t. 1–2, Paris 1980.
- Schnackenburg R., *Die Kirche im Neuen Testament*, Freiburg 1961.
- Schnackenburg R., *Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie*, Freiburg–Basel–Wien 1965.
- Schnackenburg R., *Offenbarung und Glaube im Johannesevangelium*, „Bibel und Leben” 7 (1966), s. 165–180.
- Schneider G., *Die Apostelgeschichte*, cz. 1, Freiburg–Basel–Wien 2002.

- Schökel L. A., Carniti C., *Salmos*, t. 1–2, Estella (Navarra) 1992.
- Schreiner J., *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B.W. Matysiak, Warszawa 1999.
- Schrift und Tradition. Festschrift für Joseph Ernst zum 70. Geburtstag*, Hg. von K. Bochaus, F. G. Untergaßmair, Paderborn–München–Wien–Zürich 1996.
- Schürmann H., *Der Abendmahlsbericht Lukas 22, 7–38 als Gottesdienstordnung, Gemeindeordnung, Lebensordnung*, Leipzig 1960.
- Schürmann H., *Le groupe des disciples de Jésus, signe pour Israël et prototype vie selon les conseils*, „Christus” 13 (1966), s. 184–209.
- Schweitzer A., *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1913.
- Schweitzer A., *Reich Gottes und Christentum*, Tübingen 1967.
- Seckler M., *Le salut et l'histoire. La pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire*, Paris 1967.
- Segalla G., *La cristologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1985.
- Seidensticker Ph., *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten. Ein traditionsgeschichtlicher Versuch zum Problem der Sicherung der Osterbotschaft in der apostolischen Zeit*, Stuttgart 1968.
- Semmelroth O., *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt am Main 1953.
- Sentire Ecclesiam. Das Bewusstsein der Kirche als Gestaltende Kraft der Frömmigkeit*, Hg. von J. Daniélou, H. Vorgrimler, Freiburg–Basel–Wien 1961.
- Sesboüé B., *Lo Spirito senza volto e senza voce. Breve storia della teologia dello Spirito Santo*, Cinisello Balsamo 2010.
- Seweryniak H., *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock 2001.
- Ska J. L., *Abramo e i suoi ospiti. Il patriarca e credenti nel Dio unico*, Bologna 2003.
- Ska J. L., *Il libro sigillato e il libro aperto*, Bologna 2005.
- Skąd Kościół? Wokół współczesnych pytań o początki chrześcijaństwa*, red. H. Seweryniak, M. Skierkowski, Płock 2011.
- Skrzypczak R., *Kościół jako Niewiasta*, Warszawa 2001.
- Speyr A. von, *Maria nella redenzione*, Milano 2001.
- Staats R., *Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen*, Darmstadt 1996.
- Staniloä D., *Il genio dell'Ortodossia*, Milano 1985.
- Stark R., *Ascesa e affermazione del cristianesimo. Come un movimento oscuro e marginale è diventato in pochi secoli la religione dominante dell'Occidente*, Torino 2007.
- Stefano A., „*Corpus Suum mystice constituit*” (LG 7). *La Chiesa corpo mistico di Cristo nel primo capitolo della „Lumen gentium”. Storia del testo dalla „Mystici*

- Corporis*” al Vaticano II con riferimenti alla attività conciliare del p. Sebastian Tromp S.J., Regensburg 1996.
- Stemberger G., *Farisei, saducei, esseni*, Brescia 1993.
- Stock K., *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein. Das Verhältnis zwischen Jesus und Zwölf nach Markus*, Rome 1975.
- Stock K., *La missione nei Vangeli sinottici*, Roma 1999.
- Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus*, praca zbiorowa, Roma 1961
- Stuhlmacher P., *Die Geburt des Immanuel. Die Weihmachtsgeschichten aus dem Lucas- und Matthäusevangelium*, Göttingen 2006.
- Swetnam J., *Some Signs of Jonah*, „Biblica” 68 (1987), s. 74–79.
- Szmulewicz H., *Chrystocentryzm eschatologii. Analiza polskich publikacji teologicznych po ukazaniu się „Katechizmu Kościoła Katolickiego” (1992–2002) w kontekście postulatów eschatologii chrystocentrycznej A. Nossola*, Tarnów 2003.
- Świadkowie naszej Tradycji. Pisma Ojców Kościoła*, tłum. W. Kania, Tarnów 2000.
- Taft R. F., *Oltre l’oriente e l’occidente. Per una tradizione liturgica viva*, Roma 1999.
- The Blackwell companion to Paul*, ed. S. Westerholm, Malden–Oxford 2011.
- The Book of Daniel in the Light of New Findings*, ed. A. S. van der Woude, Leuven 1993.
- The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ed. L. Mateo-Secco, G. Maspero, Leiden–Boston 2010.
- Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Hg. von L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, t. 2, Wuppertal 1971.
- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Hg. von G. Kittel, t. 4, Stuttgart [1942].
- Tertulian, *De virginibus velandis*: PL 2, 887–0914.
- Tertulian, *Apologeticus*: PL 1, 257–536.
- Teuffenbach A. von, *Die Bedeutung des subsistit in (LG 8). Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche*, München 2002.
- Thurian M., *Eucharistie*, Nauchâtel 1959.
- Tillard J. M. R., *L’Eucharistie, sacrement de l’espérance ecclésiale*, „Nouvelle Revue Théologique” 93 (1961), s. 561–592 i 673–695.
- Tillard J. M. R., *Eucaristia e fraternità*, Roma 1969.
- Tillard J. M. R., *Église d’Églises. L’ecclésiologie de communion*, Paris 1987.
- Tillard J. M. R., *Chair de l’Église, chair du Christ. Aux sources de l’ecclésiologie de communion*, Paris 1992.
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*.

- Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*.
- Tomasz z Akwinu, *In III Sententiarum*.
- Tomasz z Akwinu, *De veritate*.
- Tomasz z Akwinu, *Super II Timotei*.
- Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, Kęty 2002.
- Troiani L., *Il perdono cristiano e altri studi sul cristianesimo*, Brescia 1999.
- Valentini D., *Il nuovo popolo di Dio in cammino. Punti nodali per una ecclesiologia attuale*, Roma 1984.
- Vanhoye A., *Le origini della missione apostolica nel Nuovo Testamento*, „La Civiltà Cattolica” 141 (1990) t. 1, s. 544–558.
- Vanhoye A., *Gesù Cristo il mediatore nella Lettera agli Ebrei*, Assisi 2007.
- Vanhoye A., *Gesù modello di preghiera*, Roma 2009.
- Vanhoye A., *I carismi nel Nuovo Testamento*, Roma 2011.
- Vanni U., *Il „Padre nostro”*, „La Civiltà Cattolica” 144 (1993) t. 3, s. 345–358 i 477–490.
- Vanoni G., Heininger B., *Reich Gottes. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments*, Würzburg 2002.
- Vaticano II: *bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962–1987)*, a cura di R. La-tourelle, Assisi 1988.
- Verso una nuova età dello Spirito. Filosofia – teologia – movimenti*, a cura di G. Colzani, Padova 1997.
- Verwilghen A., *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L'hymne aux Philippiens*, Paris 1985.
- Viviano B. T., *Le Royaume de Dieu dans l'histoire*, Paris 1992.
- Vogels W., *Abraham e sa légende*, Paris 1996.
- Walter E., *Commenti spirituali del Nuovo Testamento. Prima Lettera ai Corinti*, Roma 1970.
- Warnach V., *Christusmysterium*, Graz–Wien–Köln 1977.
- Weber E. H., *Le Christ selon saint Thomas d'Aquin*, Paris 1988.
- Weder H., *Présent et Règne de Dieu. Considérations sur la compréhension du temps chez Jésus et dans le christianisme primitif*, Paris 2009.
- Weiss J., *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1892 (1900).
- Westermann K., *Das Alte Testament und Jesus Christus*, Stuttgart 1968.
- Winling R., *Teologia współczesna 1945–1980*, tłum. K. Kisielewska-Sławieńska, Kraków 1990.
- Winling R., *Noël et le mystère de l'incarnation*, Paris 2010.
- Wolff P., *Die frühe nachösterliche Verkündigung des Reiches Gottes*, Göttingen 1999.

- Wróbel M. S., *Księga Ezdrasza, Księga Nehemiasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2010 (Nowy Komentarz Biblijny, ST 11).
- „Z ludzi wzięci i dla ludzi ustanowieni”. *Refleksja teologiczna na temat życia i posługi kapłańskiej*, red. J. Królikowski, R. Kantor, Tarnów 2014.
- Zager W., *Bergpredigt und Reich Gottes*, Neukirchen–Vluyn 2002.
- Zedda S., *L'ὄτι di Lc 1, 45: „che” o „perché”?*, „Rivista Biblica” 39 (1991), s. 193–199.
- Zizioulas I., *Il mutamento di collocazione della prospettiva escatologica*, „Cristianesimo Nella Storia” 5 (1984), s. 119–130.
- Zizioulas I., *Eucaristia e Regno di Dio*, Magnano 1996.
- Zmartwychwstał prawdziwie*, red. A. Paciorek, A. Tronina, P. Łabuda, Tarnów 2010 (*Scripturae Lumen. Biblia i jej oddziaływanie*, 2). J. Zmijewski, *Atti degli Apostoli*, Brescia 2006.

Spis treści

WPROWADZENIE	5
--------------------	---

CZĘŚĆ PIERWSZA

KOŚCIÓŁ USTANOWIONY W CZASACH OSTATECZNYCH

PRZEZ JEZUSA CHRYSTUSA	19
------------------------------	----

ROZDZIAŁ I

WCIELENIENIE SŁOWA BOŻEGO I KOŚCIÓŁ	27
---	----

1. Początek ziemskiego życia Jezusa Chrystusa	29
1.1. Poczęcie Jezusa	30
1.2. Maryja – Córa Syjonu	32
1.3. Słowo w dziejach	38
1.4. Dzieciństwo Jezusa	41
2. Całościowe znaczenie eklezjologiczne wcielenia	42
2.1. Podniesienie człowieka przez wcielenie	43
2.2. Uniwersalizm eklezjalny	49
3. Perspektywy	52

ROZDZIAŁ II

JEZUS CHRYSTUS A TRADYCJA, MODLITWA I KULT IZRAELA 55

1. Wierność tradycji i profetyczna innowacja	60
2. Modlitwa Jezusa	67
2.1. Komunia z Ojcem i Izraelem	69
2.2. <i>Ojcie nasz</i> – modlitwa synów w Synu	73
2.3. Jedność wspólnoty Jezusa w modlitwie i przez modlitwę.	76
3. Zapowiedź nowego kultu	79
4. Perspektywy.	81

ROZDZIAŁ III

PRZEPOWIADANIE JEZUSA O BOGU OJCU 85

1. Bóg jako Ojciec, Stwórca i Zbawiciel	87
2. Jezus – Syn Boga Izraela	94
2.1. Syn Człowieczy	94
2.2. Syn Boży.	95
2.3. Synowie w Synu	98
3. Lud Boży z imienia Bożego.	102
4. Perspektywy.	109

ROZDZIAŁ IV

PRZEPOWIADANIE JEZUSA O KRÓLESTWIE BOŻYM 115

1. Kościół i eschatologia	118
2. Kościół i królestwo w egzegezie współczesnej	119
2.1. Teologia liberalna.	121
2.2. Nurt eschatologiczny.	124
3. Kontekst eschatologiczny w przepowiadaniu Jezusa.	126
3.1. Wyrażenie: „królestwo Boże”	127
3.2. Obecność królestwa Bożego.	130
3.3. Bliskość królestwa Bożego	132

4. Kościół między Izraelem i królestwem Bożym	137
5. Kościół i królestwo	140
6. Perspektywy	142

ROZDZIAŁ V

USTANOWIENIE DWUNASTU APOSTOŁÓW	147
---------------------------------------	-----

1. Powołanie Dwunastu	150
2. Ukonstytuowanie grupy	153
3. Zadania zlecone Dwunastu	158
4. Wyznanie wiary Piotra	161
5. Sens misji zleconej Piotrowi	165
6. Przemienienie	168
7. Perspektywy	171

ROZDZIAŁ VI

OSTATNIA WIECZERZA JEZUSA Z DWUNASTOMA	177
--	-----

1. Ustanowienie Eucharystii w świetle świadectw nowotestamentowych	180
1.1. Podstawowe teksty Nowego Testamentu	182
1.2. Typ Markowy – starotestamentowa teologia ofiarna	183
1.3. Typ Pawłowy – prorocka krytyka kultu	185
1.4. Idea zastępstwa	187
1.5. Ofiara nieustanna	192
2. Ostatnia wieczerza przypieczętowaniem Nowego Przymierza	196
2.1. Nowy kult nowego ludu Bożego	197
2.2. Nowa świątynia	199
2.3. Nowa posługa – urząd	200
2.4. Nowe znaki święte	203
3. Perspektywy	204

ROZDZIAŁ VII

ZMARTWYCHWSTANIE JEZUSA CHRYSTUSA

ZAPOWIEDZIĄ PRZYSZŁOŚCI KOŚCIOŁA..... 209

1. Śmierć na krzyżu i zstąpienie do otchłani 212
2. Zmartwychwstanie..... 218
3. Zmartwychwstały w czasie Kościoła..... 222
4. Definitywne panowanie Chrystusa w Kościele..... 224
5. Eschatologiczna forma Kościoła 228
6. Perspektywy..... 233

CZĘŚĆ DRUGA

KOŚCIÓŁ UKAZANY PRZEZ WYLANIE DUCHA 239

ROZDZIAŁ VIII

DUCH ŚWIĘTY I KOŚCIÓŁ

W PERSPEKTYWIE DZIEJÓW APOSTOLSKICH..... 251

1. Kościół w drodze do pełnej spójności historyczno-egzystencjalnej..... 254
 - 1.1. Pierwsza manifestacja Kościoła..... 255
 - 1.2. Znaczenie Pięćdziesiątnicy..... 256
 - 1.2.1. Wydarzenie i jego sens 256
 - 1.2.2. Jedność i wielość w Kościele 258
2. Konkretna egzystencja Kościoła 265
 - 2.1. Pierwotny Kościół 265
 - 2.2. *Koinonia* według św. Łukasza..... 267
3. Rozwój Kościoła w Duchu Świętym 273
4. Perspektywy..... 279

ROZDZIAŁ IX

DUCH ŚWIĘTY A KOŚCIÓŁ W EKKLEZJOLOGII ŚW. PAWŁA 283

1. <i>Ekklesia</i>	286
2. Kościół z Ducha Świętego i z Jego darów	290
2.1. Kontekst Pawłowego nauczania o charyzmatach	292
2.2. Pneumatologia św. Pawła	294
2.2.1. Jedność chrystologii i pneumatologii	294
2.2.2. Strona lingwistyczna charyzmatów	296
2.2.3. Posługa apostołska jako charyzmat	300
2.2.4. Znaczenie charyzmatów w Kościele	304
2.3. Natura Kościoła jako Ciała Chrystusa	307
2.3.1. Motyw prarodzców	308
2.3.2. Motyw jedności małżeńskiej	309
2.3.3. Sakramenty i Kościół w czasie	311
2.3.4. Znaczenie określenia Ciało Chrystusa	312
3. Perspektywy	315

CZĘŚĆ TRZECIA

GENEZA I NATURA KOŚCIOŁA

W NAUCZANIU II SOBORU WATYKAŃSKIEGO 319

ROZDZIAŁ X

KOŚCIÓŁ WEDŁUG KONSTYTUCJI *LUMEN GENTIUM* 329

1. Kościół jako sakrament zbawienia i jedności	332
1.1. Sakramentalność jako zasada chrystologii i eklezjologii	335
1.2. Eucharystia jako źródło sakramentalności Kościoła	340
1.3. Kościół jako sakrament zbawienia w znaku jedności	341
1.4. Odniesienie społeczno-polityczne sakramentalności Kościoła	343
1.5. Wnioski	347

2. Kościół jako Ciało Chrystusa	349
2.1. Kościół jako Ciało Chrystusa na mocy wcielenia	350
2.2. Ciało Chrystusa w Duchu Świętym	351
2.3. Ciało Chrystusa w dziejach	352
2.4. Ciało Chrystusa w Eucharystii	353
2.5. Wnioski	356
3. Kościół jako nowy lud Boży	357
3.1. Pielgrzymujący lud Boży	358
3.2. Lud Boży misyjny	359
3.3. Lud Boży ekumeniczny	362
3.4. Problematyczność pojęcia	365
3.5. Wnioski	369
4. Perspektywy	371
 ZAKOŃCZENIE	 375
 BIBLIOGRAFIA	 389