

MIĘDZY „OBIETNICĄ” I „WYPEŁNIENIEM”

Temat nadziei chrześcijańskiej bywa poddawany swoistemu kawałkowaniu, zarówno w swojej treści jak i problematyce. Przeglądając umiarkowaną publikację sprzed 10 lat¹, można w niej znaleźć zestawienie tych *wymiarów nadziei*: czasowy, historyczny, symboliczny, aktywny, zbiorowy, polityczny, chrystologiczny i cielesny, pneumatologiczny i profetyczny, eschatologiczny, wieczny.

Kto potrafi, choćby niejasno, wyczuć sens i różnice wszystkich tych przymiotników, zrozumie także ich zawiły splot, a bardziej jeszcze odgadnie, że zakładają one różne sposoby — czasem prawie przeciwstawne — pojmowania i realizowania konkretnej egzystencji chrześcijańskiej.

Można by chyba powiedzieć, że rozwiązanie tkwi w doskonałej równowadze wszystkich wymiarów harmonijnie rozumianych i respektowanych, lecz takie ujęcie mogłoby być uznane za formułę naiwną i troszkę przewrotną: jakby się chciało dać dziecku magiczny sześcian wyjaśniając mu, że chodzi jedynie o dopasowanie kolorów. Dlatego chcielibyśmy tu skomentować niektóre podstawowe „reguły”, jakie powinny służyć przynajmniej do postawienia w sposób teologicznie poprawny zagadnienia nadziei: „reguły”, które trzeba będzie potem zastosować, mówiąc o jednym czy drugim „wymiarze”.

Przede wszystkim jest rzeczą oczywistą, że „przestrzeń”, właściwą teologalnej nadziei, trzeba umieścić w łuku, jaki się rozciąga między *Obietnicą* Boga i jej *Wypełnieniem*. Trzeba tu jednak zaraz dokonać pierwszego wyboru. Można rzeczywiście wybrać cierpliwą pedagogię szlaku biblijnego: to znaczy zacząć od jednej lub drugiej *Obietnicy* historycznej (dotyczącej Wyjścia lub — jeśli się woli — danej Abrahamowi) i pokazać potem typowy dynamizm nadziei: wszelka *Obietnica* Boża zmierza do pewnego wypełnienia, lecz ono okazuje się zawsze niewystarczające, niezdolne do zaspokojenia samej nadziei; w ten sposób każde wypełnienie, w gruncie rzeczy, jest tylko poszerzeniem *Obietnicy* i jej rozciągnięciem się na dalsze wypełnienie. 'Człowiek biblijny jest więc

¹ R. Laurentin, *Speranza cristiana, immensa riserva dell'uomo*, Abba 1971.

stale poruszany, pobudzany do przodu, uzdolniony do „tworzenia historii z Bogiem” i do jej rozumienia.

Proces ten jest oczywisty w Biblii (wystarczy pomyśleć o temacie „Ziemi Obiecanej” z wszystkimi jego implikacjami i poszerzeniami). Jeślibyśmy jednak chcieli wziąć go za podstawę własnych opracowań teologicznych (i praktycznych), narażalibyśmy się na pewną przesadę i redukcję, ponieważ prowadziłoby to „teologa” — w formie bardziej lub mniej świadomej — do zatrzymania się na jednym czy drugim etapie i „wymiarze” według własnego odczucia i sympatii, bez należytego uwzględnienia całego zakresu Objawienia, a czasem mogłoby kończyć się absolutyzowaniem jakiegoś szczegółu. Nie jest dla nikogo tajemnicą, ile pewne „teologie nadziei” zawdzięczają — w sposób zupełnie nieproporcjonalny — danym ze Starego Testamentu, dokonując niesłusznie selekcji faktów z Nowego.

Można natomiast wybrać drogę teologicznie dokonaną i wyciągnąć z niej szczegółowe zastosowania: w ten sposób ma się przynajmniej tę korzyść, że w jednym syntetycznym spojrzeniu dostrzega się bezpośrednio możliwe zakręty tej drogi. Jest to w każdym razie droga, którą wolimy.

Obietnica, w tym przypadku, jest już całkowicie wyrażona w akcie stwórczym Boga: w miłości, z jaką Bóg, stwarzając, *obietuje*; a obietuje dobrą przyszłość swemu Stworzeniu. *Dopełnienie* pewne, godne Jego miłości, przez nią bezpośrednio i nieomylnie podtrzymywane.

Gdyby tak nie było, stworzenie popadłoby w absurd, gdyż trzeba by wierzyć w Boga, któremu plan stwórczy wymyka się z rąk, który od początku godzi się z tym, że nie będzie „wszystkim we wszystkim”: co czyniłoby jeszcze bardziej sprzeczną trudną już „sytuację”, dla której Bóg jest „wszystkim”, a jednak decyduje, by coś istniało poza Nim.

Hans Urs von Balthasar zwracał wiele razy uwagę², jak bardzo „konieczne” jest w tym miejscu objawienie Boga — Trójcy, jeśli wolność stworzeń pochodzi rzeczywiście z wolności Bożej, musi ona mieć możliwość rozciągnąć się całkowicie (aż do paradoksalnego buntu wobec samego Boga, i aż do krańcowej granicy niemal samozniszczenia). Lecz Bóg, ze swej strony, musi mieć w Sobie moc podjęcia „tak nieobliczalnego ryzyka”: tę moc ma On wtedy, jeśli może „nosić w Sobie samym to, co jest pozbawione Boga”. Otwiera się w ten sposób tajemnica Boga — Trójcy: Bóg stwarza w Słowie. Słowo (*Verbo*) nie jest tylko Wypowiedzią (*Parola*) lub Mądrością Ojca, jak gdyby było jego funkcją psycho-

² Por. *Punti fermi*, Milano 1972, s. 98—108.

logiczną; jest Synem — Bogiem z Boga — Tym, „w którym, przez którego i dla którego istnieje wszystko to, co istnieje”. Stworzenie pochodzi z odwiecznego i trwałego dialogu miłości. Dlatego gdy stworzenie skazuje siebie na oddalenie od Ojca, On — choć pozostawia je absolutnie wolne — zdecydował już na początku, że osiągnie je i otoczy swoją jeszcze większą miłością: posyłając Syna „Stwórcę” (któremu towarzyszy Duch absolutnej miłości między Nim i Ojcem) tam, gdzie stworzenie się zgubiło, przyjmując je znów w tym totalnym posłuszeństwie, z jakiego się zrodziło.

Obietnica i Wypełnienie (a zatem i nadzieja) są więc owocem odwiecznego dialogu trynitarnego, dającego zwartość i sens całej historii stworzenia i wszelkiemu poszczególnemu punktowi tejże historii.

Zaczyna się w ten sposób oświetlać także wartość różnych momentów pedagogicznych objawionych w Biblii: Bóg obiecuje swojemu ludowi (i czyni) zawsze coś z tego, co odwiecznie obiecał sobie i Synowi, w odniesieniu do całego stworzenia.

Ta ciągła odległość między *Obietnicą i Wypełnieniem* — rozciągająca się na całą historię — jest odległością, jaka istnieje między percypowaną sylabą a całą mową miłości; mową, która — z natury rzeczy — nie wyklucza ani nie lęka się nawet nie słuchania, ani wrogiego milczenia stworzenia, ani upadku.

Kto chce zastanawiać się nad pięknem tej tajemnicy, mógłby z pożytkiem przeczytać w tym punkcie dziewięć wierszy „O Trójcy Przenajświętszej”, ułożonych przez św. Jana od Krzyża.

Przytoczymy tylko trzeci wiersz, w którym — rzecz znamienna — Stworzenie i Kościół są faktycznie utożsamiane, w odwiecznym dialogu między Ojcem i Synem.

„Chciałbym ci dać, mój Synu

Miłą oblubienicę,

Aby mogła oglądać

Nas w bytu tajemnicy.

I chleb jeść z tego stołu,

Z któregom ja pożywał

I oglądać to piękno,

Którem w tobie odkrywał.

By się ze mną cieszyła,

Zaznała szczęścia tchnienia,

Na widok twej piękności,

Twego ze mną istnienia”.

— „Wdzięczny ci jestem wielce —

Rzekł Syn Ojcu z miłością —

Oblubienicę daną

Okryję mą jasnością.

By przez nią oglądała
 Potęgę Ojca mego
 I poznała tę prawdę,
 Że ja się rodzę z niego.
 Wezmę ją w swe ramiona,
 By miłość zrozumiała,
 I wśród wiecznych rozkoszy
 Twą dobroć wychwalała”

Obietnica i Wypełnienie są więc tematem twórczego dialogu między Bogiem i jego Stworzeniem, o ile są odwiecznym dialogiem między Bogiem-Ojcem i Bogiem-Synem.

Gdy potem — z powodu grzechu, znanego Bogu od początku — Syn się wcieli, wynikną stąd trzy następstwa:

— że w bieg czasu chronologicznego włącza się przełom czasu (33 lata Chrystusa), będący równocześnie tej samej natury co i pozostały czas, a jednak o jakości absolutnie innej; czas Chrystusa rozciąga się horyzontalnie, lecz wprowadza w siebie, wertykalnie, na wszelki punkt czasu, ten odwieczny dialog;

— że ponadto, w czasie Chrystusa, *Obietnica i Wypełnienie* spotykają się (w otchłani, w której wolność Ojca — za pośrednictwem posłuszeństwa Syna — dosięga i obejmuje znów buntowniczą wolność stworzeń);

— że jednak, z chronologicznym upływem czasu, *Obietnica* pozostaje *tak odległa od Wypełnienia*, jak są wolne stworzenia, stwarzane przez Boga nadal w sposób wolny, i że trzeba zawsze postawić Słowo *naprawdę* między te dwa bieguny; dla każdej z tych wolności stworzonych (począwszy od tych, które spotkały Chrystusa jako pierwsze) musi się przebyć całą drogę oddalenia od Boga i działania, przez które On je dosięga i zbawia³.

We wszystko to wierzy Kościół. Jego zadaniem jest głoszenie i pośredniczenie sakramentalne między wolnością Chrystusa i wolnością stworzeń. Kościół jest historyczną realizacją, tego jak stwórcza wolność Boga nie daje się pokonać przez niszczycielską wolność człowieka (przede wszystkim samego Kościoła), lecz usiłuje nadal dosięgnąć ją miłosiernie.

Kościół — jako zorganizowane Ciało Chrystusa, ożywiane przez Jego Ducha — z chronologicznym wpływem czasu żyje nadal tą jakością nową, decydującą, jaką już czas posiada, ponieważ został przyjęty jako Oblubienica w dialogu między Ojcem i Synem. Kościół cieszy się *Obietnicą* i doświadcza *Wypełnienia* bez żadnej zwłoki, z wyjątkiem tej, jaka wiąże się z jego przynależeniem

³ W tym sensie nie ma znaczenia fakt, że to oddalenie może być eklezyjalnie „uprzedzone” przez łaskę.

do czasu chronologicznego, w którym wolność ludzi wzrasta, rozwija się, ponosi klęskę i zostaje miłosiernie odkupiona: w jego matczynym łonie.

Dlatego, bez sprzeczności, jego Nadzieja może być *pewna*.

W śmierci każdego poszczególnego człowieka, dla każdego niezawodnie, *Obietnica* i *Wypełnienie* dotyczą się — na pewien moment — także chronologicznie. Później jest wieczność.

Czasami ten szczytowy kontakt (między *Obietnicą* i *Wypełnieniem*) zostaje częściowo wyprzedzony w jasności tego, co nazywamy „świętością” i „cudem”: w świętym i w czynie cudownym, rzeczywiście, *Obietnica* przez chwilę *wypełnia się*, także w tym życiu.

Czym jest więc Nadzieja teologiczna?

Trzeba przede wszystkim stwierdzić, że napięcie *Obietnica* — *Wypełnienie*, zawarte w każdym wydarzeniu historycznym (to właśnie napięcie określa Nadzieję), ma już jakoś i moc obiektywnie różne od tego, co chronologicznie ukazuje się i zdarza.

Znaczy to konkretnie, że gdy prawdziwa Nadzieja toruje sobie drogę w sercu lub działaniu jakiegoś człowieka lub narodu, stosunek, jaki zachodzi między *Obietnicą* i *Wypełnieniem*, nie może być nigdy w sposób wyczerpujący opisany przez analizę zjawisk historycznych i chronologicznych. Nie wystarczy więc analiza wydarzeń umieszczonych w czasie chronologicznym, ani nie wystarczy analiza rezultatów, by powiedzieć, czy jakaś nadzieja była złudna czy nie, czy *Obietnica* została dotrzymana czy nie, czy oczekiwane wypełnienie sprawdziło się czy nie. Jako przykład niech posłuży *męczennik*, posiadający *Obietnicę*, względem której czas chronologiczny oznacza tylko klęskę⁴; a jednak ta właśnie klęska jest wypełnieniem się jego Nadziei. Nie chcemy przez to tylko powiedzieć, że relacja *Obietnica* — *Wypełnienie* realizuje się, w każdym razie i zawsze, w życiu przyszłym: chcemy powiedzieć, że — mocą Wcielenia Chrystusa, mocą nowej jakości, jaką przybiera czas przez Jego Wydarzenie — *także w tym życiu* prawdziwa *Obietnica* otrzymuje pewne *Wypełnienie*, niezależnie od tego, że historia potrafi dokumentować tylko klęskę.

Nie zmienia to jednak faktu, że często żywienie takiej nadziei jest możliwe tylko w wierze. Poza nią — przynajmniej w naszej kulturze zachodniej — jest możliwa tylko postawa żydowska i neożydowska: przekonanie o otrzymaniu *Obietnicy* i oczekiwanie na *Wypełnienie* całkowicie sprawdzalne w czasie.

Z istoty rzeczy, judaizm mógłby spodziewać się jeszcze od

⁴ Choćby nawet można ten czas odzyskać, także chronologicznie, w pamięci i Kulcie Kościoła.

Boga także tego *Wypełnienia* ziemskiego, lecz ponieważ *Wypełnienie* już się dokonało (w Chrystusie), możliwość podtrzymywania wiary, że Bóg kiedyś dokona interwencji, powoli osłabia się od jego wnętrza i w konsekwencji judaizm rozlewa się prawie z konieczności w zeświecczonym neojudaizmie.

Przez złożony termin „neojudaizm” chcemy tu opisać cały wysiłek ludzki, usiłujący — sam z siebie i tylko sam — czy to wyobrazić sobie *Obietnicę*, czy to realizować jej *Wypełnienie*, niezależnie od różnorodności form realizacji takich usiłowań (pierwszeństwo należy się marksizmowi). Dlatego istotna dialektyka — odnośnie do Nadziei — polega na tym, że gra toczy się stale między neojudaizmem a chrześcijaństwem, z uwzględnieniem, że w konkretnym istnieniu tych dwóch „typów” nie brak faktycznie przenikania, nie tylko psychologicznego, ale dotyczącego nieprzeniknionej tajemnicy łaski i grzechu: w wyznawcy neojudaizmu jest zawsze już coś z chrześcijanina, a w chrześcijaninie jest zawsze coś, co jest jeszcze nieożydowskie. Wyznawca neojudaizmu nie zapomniał oczywiście o *Obietnicy Ziemi*, przeciwnie — stał się coraz bardziej zdolny i przebiegły w wyobrażaniu jej sobie, lecz — ponieważ odrzuca już sam „stworzony” początek tej *Obietnicy*, i ponieważ decyduje, że uczynił ją sam sobie, że zawdzięcza ją swojemu człowieczeństwu, i ponieważ decyduje nadto, że dokonało się tylko jakieś prowizoryczne wypełnienie — usiłuje zrealizować za wszelką cenę to decydujące *Wypełnienie* własnej nadziei.

Postępując w ten sposób znajduje się jednak w paradoksalnej sytuacji. Z jednej strony — ponieważ *Wypełnienie* paschalne obiektywnie już się dokonało — jego wysiłek jest obiektywnie, choć tylko częściowo, uzdrowiony i sakralny: dopóki trwa historia, echo stwórczej *Obietnicy* nie może być nigdy zupełnie zgaszone, ani stworzenie nie może nigdy uchylić się od tej nadziei, jaką względem niej ma jego Stwórca, ani wolność ludzka nie może nigdy uchylić się od największej wolności Boga, ani obiektywna siła przyciągania, właściwa Chrystusowi, nie może być nigdy zupełnie usunięta.

Z tego wszystkiego, działalność neożydowska na rzecz wyzwolenia człowieka czerpie ten swój urok prawdy, który tak często jej towarzyszy (nawet przeciw oczywistości nieludzkiej ceny, jaką człowiek musi za nią płacić, i historycznych nikczemności, na których się opiera).

Z tego wszystkiego jeszcze, działalność neożydowska czerpie tę moc krzyku i „oskarżenia”, jaką miała ona zawsze w stosunku do chrześcijaństwa, zapominającego o konieczności wcielania zbawienia ofiarowanego przez Chrystusa.

Z tego wszystkiego ponadto, działalność neożydowska czerpie

swoją ostateczną, obiektywną godność a nawet *historyczną nieusuwalność*: sytuacja, opisana przez termin „neożydowski” jako oddalenie i przekonanie o samowystarczalności wobec wolności Boga, jest historycznie w takim stopniu konieczna, w jakim jest wolna decyzja Boga, pozwalająca, by *prawdziwe* wolności stworzone rozpoczynały same, dosięgająca je następnie swoją mocą odkupieńczą, nie zakłócając jednak w niczym autonomicznego rozwoju.

Lecz z drugiej strony, nadzieja (i działalność) neożydowska rzeczywiście jest skierowana — rzecz paradoksalna — ku przyszłości, podczas gdy obiektywnie znajduje się w przeszłości: centralna pozycja wydarzenia Chrystusa (która wypełniła także wszystkie wymiary przyszłości) — jeśli nie zostanie przyjęta — sprawia, że się uważa jako *przyszłe* to, co w rzeczywistości jest tylko *przeszłe*.

Sprzeczność ta może wyjaśnić, od strony teologicznej, inną sprzeczność, która filozoficznie jest „heterogenezą celów”: jeśli się żyje przyszłością, która w rzeczywistości jest tylko przeszłością, wynika z tego smutna konsekwencja, że nie udaje się żyć w teraźniejszości. Wynika stąd rzeczywiście, że — by zbudować taką „przyszłość, która faktycznie jest już przeszłością — jest się zmuszonym do systematycznego niszczenia teraźniejszości, ponieważ zostaje ona zmiądzona przez to odwrócenie. Z punktu widzenia teologicznego — dzieje się tak, że można zaplanować wyzwolenie — odkupienie ludzkości, a być systematycznie zmuszanym do niszczenia jednego po drugim *konkretnych ludzi*. Konkretni ludzie mogą rzeczywiście żyć tylko w teraźniejszości, która ich szanuje jako takich. A ta teraźniejszość może ich uszanować jako takich tylko wtedy, *jeśli* jest dla nich *pewna „przeszłość”*, która jest w stanie zagwarantować każdemu z nich *pewną obietnicę*, mającą wpływ na teraźniejszość, i jeśli jest jakaś *przyszłość*, która gwarantuje *tej teraźniejszości* *pewne* wypełnienie.

Z drugiej strony jeszcze, w nadziei właściwej neojudaizmowi nie umie się znaleźć miejsca dla tego wszystkiego, co nieuchronnie określa teraźniejszość: w szczególności dla cierpienia i śmierci.

Jest to temat tzw. „poległych w drodze”, nieuchronnie wyłączonych z biegu ku wypełnieniu. Lecz jest to także — i jest to może jeszcze poważniejsze — absurdalność, która ciążyłaby na wszelkim możliwym ziemskim wypełnieniu *Obietnicy*, zważywszy, że istniałaby dalej śmierć, jeśli bez odpowiedzi pozostaje śmierć, która się zdarza w oczekiwaniu nowego świata, jaka byłaby śmierć, gdyby (hipotetycznie) żyło się już w czasie zrealizowanego szczęścia.

Po dojściu do tego punktu pozostaje jednak jeszcze wszystko

do powiedzenia o historycznej, własnej i niezbędnej gorliwości tych, którzy dzielają nadzieję chrześcijańską: wiedzą oni, że nie mogą usunąć klęski i krzyża; wiedzą też, że nie mogą wyeliminować wolnej gry wolności stworzonych i wrodzonej skończoności stworzenia.

Wiedzą jednak, że mają obowiązek ukazywać — stopniowo i skromnie — dokonane *Wypełnienie*: dla chrześcijan zaangażowanie na rzecz przyszłości zbiega się z zaangażowaniem w chwilę obecną.

Lęk o wszystko inne, nawet o oczywiste niepowodzenie zaangażowania w terażniejszość, jest im odjęty.

To „zaangażowanie w terażniejszość” jest rzecz jasna — podane pewnym „regułem” i pewnym napięciem dialektycznym:

1) Kościół wie z pewnością, że na końcu czasu, z wszystkich wydarzeń chronologicznych będzie wyciągnięta tylko substancja miłości, jaką te wydarzenia — wyraźnie lub niewyraźnie — wchłoną z centralnego Wydarzenia Chrystusa: dokona się wtedy ostateczność, gdy stworzenie zostanie zupełnie rozwinięte, ukazane i objęte przez miłość trynitarną.

2) Kościół *w swojej terażniejszości musi* brać na serio także programowanie przyszłości, musi skierować się poważnie naprzód (jego „terażniejszość” nie może więc być nigdy „zrezygnowana” lecz zawsze „skierowana”): lecz, czyniąc to, musi działać przede wszystkim jako *społeczny podmiot odpowiedzialny za prawdę Bożą* (Red. Hom. 19). Czyli: jego pierwszorzędnym zadaniem jest ciągle potwierdzanie — całym sobą — „prawdy”, jaką Bóg wypowiada o człowieku i o stworzeniu; a musi to Kościół czynić nawet *mimo swoich grzechów*.

Jest on, na przykład, *społecznym* podmiotem odpowiedzialności za tę prawdę, według której żadna poszczególna wolność ludzka nie może być nigdy pogwałcona, zawieszona lub służyć za materiał dla budowania przyszłości.

Jedno lub tysiąc pogwałceń tego rodzaju (a historia stwierdza ich przeobfitość) mogą się wydawać pożyteczne lub nawet *konieczne*, jeśli się patrzy na przyszłość rozumianą chronologicznie (wystarczy pomyśleć o problemie przemocy jako praktyce wyzwolenia). Lecz są oceniane jako *z pewnością szkodliwe*, jeśli się patrzy na centralne wydarzenie nadziei: w nim „Chrystus złączył się w pewien sposób z każdym człowiekiem”, i dlatego nie może być nigdy wyzwalające wydarzenie, które stałoby w sprzeczności z tą najwyższą wolnością Boga. Znaczy to bronić społecznie pewnej utopii wiedząc, że ma ona jednak realne miejsce w egzystencji.

3) Lecz jego „odpowiedzialność społeczna za prawdę Bożą” winna być odpowiedzialnością czynną. Co do tej „aktywności”

Kościół można się bardzo łatwo pomylić: czy to dlatego, że liczni i różni mieliby ochotę uczynić go sobie współnikiem (i czasem komuś udaje się podporządkować Kościół dla swojego planu), czy to dlatego, że dziś (z lęku przed popełnieniem błędów przeszłości) jest on pociągany przez pewien rodzaj fałszywej kenozy, prowadzącej do przekonania, że musi „naśladować swego Pana Jezusa, unicestwiając się w świecie w nieustannym wielkim piątku.

„Kościół — mówi się — musi umrzeć w świecie, aby świat stał się Kościołem”. Kenoza, która żywi się mistyką samookaleczenia i zejścia poza margines, uważa, że najwyższa „aktywność” Kościoła polega na tym, by współpracować — jako pokorna i załęczona służebnica — z wszelkim planem innych, podobnym luźno do jego własnego planu (który trzeba jednak ukrywać).

W rzeczywistości trzeba odnaleźć odwagę do powiedzenia, że niezbędna działalność Kościoła polega przede wszystkim i po prostu na tym, by istnieć jako taki: ubogo, tak jak się pragnie, lecz *istnieć*: ludzko-boska obecność Chrystusa i ludzko-boska obecność Kościoła odpowiadają sobie mistycznie, czyli „prawdziwie”. Wszystko to, co trzeba twierdzić o konieczności Wcielenia (także o ile dotyczy „nadziei”) trzeba twierdzić o Kościele; zależy zaś od decyzji lub dopustu Boga, czy to ciało kościelne *dobrze wcielone* ma być czasem radosne (w chwilach przemienienia), a czasem pogardzone w wielki piątek, lub nieraz chwalebne dzięki przejrzystości dokonanego już Zmartwychwstania.

Zależy od decyzji Boga, czy powołaniem poszczególnych chrześcijan jest rozproszyć się i być niezauważanym jak zacyzn w masie, czy też błyszczeć publicznie jak światło na świeczniku!

Obecność w sposób widzialny jest misją Kościoła: nawet istnienie tego, co pozostaje ukryte winno być podtrzymywane *widzialnie* przez Kościół jako taki!

Odpowiedzialność Kościoła (dotycząca liturgicznego uświęcania całego życia, wyzwolenia człowieka służąc mu i prorokowania zwiastując wytrwale prawdę Bożą) jest ogromna: sąd zaś należy tylko do Boga.

Lecz nie jest pychą twierdzić z pewnością, że cała terażniejszość jest otwarta na przyszłość tylko w Kościele i przez Kościół, niezależnie od różnych słabości historycznych tego kościelnego ciała.

Chrześcijanin, który tego już nie rozumie, który nie rozważa z powagą i ze czcią tej tajemnicy — na ile się dyskutuje i protestuje — przestał już być faktycznie chrześcijaninem.

Zwolennicy „judaizmu” (dawni i nowi) mogą wierzyć, że pozostają im jeszcze prorockie obietnice ziemskie do przeżycia (i być

może mają rację, jeśli nie w czym innym, to by przeszkodzić Kościołowi w ucieczce do przodu); świat może wyprzedzić Kościół, lub nawet uważać go za przeszkodę w swym biegu; Kościół może opóźnić się w drodze (i dlatego Bóg go oczyści „ogniem”), lecz on jedynie ma pewność przekroczenia wieków i wejścia do życia wiecznego. Kto będzie gardził Kościołem przez całą drogę jako niemiłym i opóźnionym towarzyszem, będzie mógł tylko sobie życzyć na końcu, by był uznany — ludem litości — za jego syna: i został wzięty za rękę, by przekroczyć próg.

tłum. ks. **Julian Warzecha SAC**