

CHRZEŚCIJAŃSKA TOŻSAMOŚĆ W ŚWIETLE NOWEGO TESTAMENTU

Pytanie o chrześcijańską tożsamość jest jednocześnie pytaniem o tożsamość ludu Bożego, a tym samym także Kościoła. Jest to ważne pytanie, gdyż towarzyszy mu niepokój o to, że chrześcijaństwo, a dokładniej mówiąc Kościół mógłby na przestrzeni swych dziejów stracić swoją tożsamość, względnie już ją stracił. Słynna książka H. Künga: *Christ sein* jest w gruncie rzeczy niczym innym, jak próbą odzyskania dla człowieka naszych czasów tożsamości chrześcijańskiej przyciemnionej (rzekomo lub rzeczywiście) w toku historii. Fakt, że w przeciągu krótkiego czasu książka ta stała się bestsellerem, dowodzi tego, jak bardzo ludzi porusza pytanie o odzyskanie tożsamości chrześcijańskiej.

Temat „tożsamość” nie ogranicza się zresztą do teologii. Dotyczy on także filozofii i psychologii; prawdopodobnie można nawet powiedzieć, że temat tożsamości jest podstawowym tematem całej filozofii, poczynając od poprzedników Sokratesa aż do M. Heideggera¹. Być może dlatego będzie pożytecznie rozejrzeć się wśród filozofów w poszukiwaniu definicji tego, co się określa „tożsamością”. Cytuję definicję F. Maliskego z LThK V, 604: tożsamość jest „przede wszystkim całkowitym pozostaniem bytu podobnym samemu sobie we wszystkich przejawach (postaciach) jego ziemskiej egzystencji, ze względu na jego niepodlegającą czasowi istotę (substancją), tak, iż zawsze i wszędzie jawi się on jako on i dlatego można go jako taki identyfikować”

Ta definicja brzmi wprawdzie ściśle „scholastycznie”, ale wydaje się być pomocna w odpowiedzi na nasze pytanie. W każdym razie ten, który mówi o „tożsamości”, musi sam zdawać sobie sprawę i uświadomić swoim słuchaczom to, co właściwie pod tym

¹ Por. F. Maliske, w: LThK ²V (1960, s. 604 n; A. Stroll, art. *Identity*, w: *The Encyclopedia of Philosophy* IV (1967), s. 121—124; S. Vanni Rovighi, art. *Identità*, w: *Enciclopedia Filosofica* III (²1967), s. 724—728; W. Brugger, art. *Identität*, w: tenże, *Philosoph. Wörterbuch*, Freiburg i. Br. ¹³1967, s. 171 n; R. Eisler, art. *Identität, Identitätsphilosophie*, w: tenże, *Wörterbuch der philos. Begriffe*, Berlin ⁴1927, I, s. 700—713; E. H. Erikson, *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt 1966; D. J. de Levita, *Der Begriff der Identität*, Frankfurt 1971; W. Kern, art. *Identität*, w: *Sacramentum Mundi. Theol. Lexikon für Praxis*, Freiburg/Basel/Wien 1968, II, s. 788—795.

pojęciem rozumie. Wstawmy do definicji Maliskego zamiast „Bytu” termin lud Boży (w odniesieniu do Izraela i Kościoła), a wtedy chodziło będzie w tej definicji o „tożsamość” ludu Bożego w jego pozostawaniu samym sobą we wszystkich przemianach historycznego istnienia tak, że zawsze i wszędzie na przestrzeni czasu w swej istocie okazuje się sobą i na tej podstawie jest do zidentyfikowania i to tak, że współcześni mogą stwierdzić: tu jest obecny Kościół, tu mamy do czynienia z chrześcijaństwem. Pozostańmy najpierw przy Kościele. Jeżeli jego tożsamość powinna być widoczna i odczuwalna dla współczesnego mu człowieka, to będzie to tylko wtedy możliwe, gdy Kościół z wyżej cytowaną definicją „tożsamości” we wszystkich przemianach jego historycznego istnienia pozostaje identyczny z samym sobą. W jaki sposób pozostaje jednak identyczny sam z sobą? Można by odpowiedzieć krótko: gdy nie straci swojej „istoty” lub swego *Proprium*. O „istocie chrześcijaństwa” i „tym, co chrześcijańskie” już wiele myślano i napisano. O tym tu nie będzie mowy². Jako badacz Nowego Testamentu pytam: Na czym polega chrześcijańska „tożsamość” w świetle Nowego Testamentu? Jeżeli tożsamość oznacza pozostanie identycznym z samym sobą we wszystkich przemianach historycznego istnienia, to musi to „pozostanie identycznym z samym sobą”, jeżeli takim rzeczywiście chce być, mieć coś wspólnego z „początkiem”. I dlatego podstawowa odpowiedź badacza Nowego Testamentu na pytanie, na czym chrześcijańska tożsamość ewentualnie polegałaby, brzmi: Na utrzymaniu wierności dla normatywnego początku. Jeżeli posłużymy się pojęciem „początek”, to nie wprowadzimy obcego Biblii pojęcia, lecz pojęcie jak najbardziej zgodne z biblijnym myśleniem, szczególnie nowotestamentalnym. Wystarczy przypomnieć J 1, 1: („Na początku było Słowo...”), Łk 1, 2 („jak nam przekazali ci, którzy od początku byli naocznymi świadkami i sługami słowa...”), 1 J 1, 1 („co było od początku...”) a szczególnie — w nawiązaniu do tematyki, która nas interesuje — 1 J 2, 24 a („co słyszeliście od początku, powinno w was pozostać”)³. W tym ostatnim tekście mamy ważną semantyczną relację między terminem „początek” (*arché*) i terminem „pozostać” (*menein*): „pozostać” ma związek z „począ-

² Por. Wagenhammer, *Das Wesen des Christentums. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*, Mainz 1973; Y. Congar, *Die Normen für die Ursprungstreue und Identität der Kirche im Verlauf ihrer Geschichte*, w: *Concilium* 9 (1973) 156—163; H. Petri, *Zur Frage nach dem eigentlich Christlichen*, w: *Catholica* 30 (1976) 1—19.

³ Por. także H. Conzelmann, *Was von Anfang war*, w: *Neutestamentliche Studien f. R. Bultmann*, Berlin ²1957, s. 194—201.

kiem” „Pozostanie” ma w znacznym stopniu wiele wspólnego z utrzymaniem tożsamości, a ta tożsamość jest tak samo w znacznym stopniu związana z „początkiem”

Dla dalszego rozwinięcia tezy ważne jest rozpatrzenie tekstu 1 J 2, 24a w łączności z kontekstem. Zaczęę przy tym od interesującego sformułowania w 1 J 2, 4: „Znam Go”. Wydaje się, że została tu zacytowana formuła o wielkich roszczeniach, użyta być może przez kogoś, kto przyznaje się do gnostycko-dokeckiej chrystologii, zwalczanej przez autora listu, w której przeciono realności wcielenia Syna i mocy zbawczej Jego pojednawczej śmierci, Jego „krwi”⁴.

Wypowiada on formułę „Znam Go”, a liczba pojedyncza wskazuje na świadome i „rewolucyjne” odłączenie się tak mówiącego od wspólnoty wierzących, z którą autor listu identyfikuje się poprzez formę „My” (używanie liczby mnogiej)⁵. Chełpi się on swoją prywatną wiedzą w przeciwieństwie do starej wspólnoty wiernych, która „pozostaje” w tym, w czym „od początku” była „uczona”. W 2 J 9 otrzymuje on również interesujące określenie „postępowiec” (*ho proagōn*); i w bezpośrednio przyłączonej imiesłowowej fazie „i nie pozostając (w nauce o Chrystusie)”, jego „postępowość”, jego „postępowanie naprzód” jest scharakteryzowane jako „nie pozostawanie (w nauce Chrystusa)”, a więc patrząc w świetle tego, co już było powiedziane, jako porzucenie tożsamości, która związana jest istotnie z „pozostawaniem” przy „początku”. Konkretnie „początek” jest identyczny z początkową „nauką o Chrystusie”, a „pozostawanie” określa wierność jej⁶. Dopełniacz *tou Christou* należy prawdopodobnie rozumieć jako *Genetivus obiectivus*, „ponieważ autorowi chodzi o chrystologię, tzn. o naukę o Chrystusie” (Bultmann); por. też w. 7.

I tak mamy już istotny element w nowotestamentalnym spojrzeniu na chrześcijańską „tożsamość”, przy czym w Pierwszym i Drugim Liście św. Jana „początek” odniesiony został do przekazanej przez tradycję chrystologii, do tego, co Apostołowie widzieli i słyszeli (por. 1 J 1, 1-3). To oznacza: Nie ma tożsamości, jeśli straci się „początek”! Gnostycyzujący „postępowiec” stracił chry-

⁴ Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, Freiburg/Basel/Wien 1975, s. 15—23.

⁵ Por. A. v. Harnack, *Das Wir in den johanneischen Schriften*, w: SBPAW, Berlin 1923, s. 96—113; F. Mussner, *Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus* (QD 28), Freiburg/Basel/Wien 1965, s. 64—69.

⁶ Por. także R. Bultmann, *Die drei Johannesbriefe*, Göttingen 1967, do tego miejsca.

stologiczny „początek”, a tym samym pełną kościelną tożsamość, nawet jeśli swymi ustami wypowiada „Jezus Chrystus”. Jego „postępowanie naprzód” poza „początek” prowadzi do rewolucyjnego zerwania i utraty tożsamości.

Nie na próżno powiedziałem: „nawet jeśli swymi ustami wypowiada „Jezus Chrystus”. Ponieważ werbalne i formalne powtarzanie homologicznych sformułowań i tytułów godnościowych jeszcze długo nie będzie chronić przed utratą tożsamości. Chodzi o jego wspólny z tym, co zostało przekazane, „kontekst”. Żeby ten kontekst lepiej uwidocznic, powrócę do 1 J 2, 24: „Co słyszeliście od początku, powinno w was pozostać”. Tekst kontynuuje dalej: „gdy w was pozostanie to, co słyszeliście od początku, pozostaniecie także wy w Synu i w Ojcu” (1 J 2). Wierność początkowi, początkowej „nauce” chrystologicznej, zapewnia także wspólnotę „z Synem i z Ojcem”. Istnieje związek między *ménein en hymin i menein en to hyio kai en to patri* ⁷.

Jak widać, spośród nowotestamentalnych hagiografów na temat chrześcijańskiej identyczności rozważa najwięcej Autor pierwszych dwóch Listów św. Jana. Dla niego chrześcijańska tożsamość wiąże się szczególnie z początkową „nauką o Chrystusie”, w której należy „pozostać”. Nie będzie przy tym bez znaczenia krótko przejrzeć horyzont tej nauki według 1 i 2 Listu św. Jana. Do niej należą przede wszystkim następujące elementy: Jezus jest Chrystusem objawionym w ciele (1 J 4, 2; 2 J 7); Jezus jest objawiającym się „w wodzie i krwi” Synem Bożym, przy czym nacisk położony jest na krew, ponieważ Jego krew z krzyża została zadeklarowana jako środek pojednania za nasze grzechy (1 J 5, 5-8; 2, 2); Jezus jest Synem Bożym, który żyje we wspólnocie z Ojcem (1 J 2, 23; 4, 15; 5, 5). „Każdy duch, który uznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele, jest z Boga. Każdy zaś duch, który nie uznaje Jezusa, nie jest z Boga” (1 J 4, 2. 3). Niektóre rękopisy w w. 3 zamiast sformułowania „Każdy zaś duch, który nie uznaje Jezusa (*pan pneuma, ho me homologeï ton Jesoun*) mają słowa: „który uwalnia Jezusa” (*ho lyei ton Jesoun*). Schnackenburg uważa tę wersję za pierwotną ⁸. W każdym razie ujmuje ona najlepiej poruszoną przez Autora sprawę: chodzi o „uwolnienie” Jezusa poprzez heretycką chrystologię. Mówiła ona wprawdzie o Wybawicielu (— *Christós*), ale wzbraniała się identyfikować go z Jezusem z Nazaretu, wcielonym i ukrzyżowanym Synem Bożym. Tym samym znowu weszliśmy na ważny ślad: tożsamość chrześ-

⁷ Por. także Bultmann, do tego miejsca.

⁸ *Die Johannesbriefe*, s. 222.

cijańska, która ma do czynienia z „pozostawaniem” w początkowej „nauce o Chrystusie”, ma jednocześnie do czynienia z procesem identyfikacyjnym, mianowicie z identyfikacją Zbawiciela świata z historycznym Jezusem z Nazaretu. „Chrześcijańska tożsamość nie może być zdefiniowana i znaleziona bez spojrzenia na Niego. Ogólne rozważania o Zbawieniu i wyzwoleniu świata, bez decydującego spojrzenia na Jezusa z Nazaretu, prowadzą do utraty chrześcijańskiej tożsamości, ponieważ bez tego spojrzenia zatraciłoby się decydujący element normatywnego „początku”. Przy tym trzeba zaakcentować, zgodnie z H. Petrim i Pierwszym Listem św. Jana, „że to, co chrystologiczne rozpatrywane tylko samo w sobie nie jest jeszcze specyficznym chrześcijańskim, lecz dopiero i wraz z trynitarnym wyznaniem jest właściwie chrześcijańską interpretacją Jezusa Chrystusa”⁹. Tak samo niewiele można powiedzieć o „historycznym” (przedwielkanocnym) Jezusie, a przy tym przemilczeć Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego i potem wyniesionego do nieba. Jednak o tym dalej nie będę mówił, chociaż wydaje mi się to bardzo ważne.

Zdecydowane spojrzenie na Jezusa z Nazaretu wprowadza nas na dalszy ślad odnośnie do chrześcijańskiej tożsamości. Na początku Listu do Rzymian wygłasza Paweł stare chrystologiczne *expose*, którego strukturą i pochodzeniem badacze Nowego Testamentu ciągle na nowo się zajmują¹⁰ i do którego członów należy również homologiczna wypowiedź o Jezusie Chrystusie Synu Bożym: „pochodzącym według ciała z rodu Dawida” (Rz 1, 3). Że Kościół pierwotny utwierdzał i podkreślał pochodzenie Jezusa z nasienia Dawida także w innych przypadkach, świadczy drzewo genealogiczne Jezusa u Mateusza, drzewo genealogiczne u Łukasza, zwracanie się do Jezusa wczesnojudaistycznym tytułem mejsjańskim: „Syn Dawida”. Także w późniejszym czasie Kościoła pierwotnego nie zapomniano synostwa Dawidowego Jezusa; por. 2 Tm 2, 8: „Pamiętaj na Jezusa Chrystusa, powstałego z martwych, z rodu Dawida, zgodnie z moją ewangelią”. W Apokalipsie św. Jana jest Chrystus dwukrotnie określony jako „odrośl Dawida” (5, 5, 22. 16)¹¹.

Jezus z Nazaretu nie jest dla Kościoła pierwotnego „twórcą religii”, ani nie tylko objawionym w ciele „Synem Bożym”, lecz jest głównie obiecany „Synem Dawida”. Dlatego musimy zapytać:

⁹ *Catholica* 30 (1976) 18.

¹⁰ Por. H. Schlier, *Zu Röm 1, 3*, w: *Neues Testament und Geschichte* (O. Cullmann zum 70. Geburtstag), Zürich/Tübingen 1972, s. 207—218; M. Hengel, *Der Sohn Gottes*, Tübingen 1975, s. 93—104.

¹¹ Por. E. Lohse, w: *TWNT VIII*, s. 487—491.

dłaczego przyznaje się Kościół pierwotny tak zdecydowanie do synostwa Dawidowego Jezusa? Odpowiedź może jedynie brzmieć: ponieważ chciał on postawić Jezusa z Nazaretu w kontekście starotestamentalno-judaistycznych obietnic: On jest obiecany „Synem Dawida”, tzn. Mesjaszem. Tym samym Jezus jest jakby kontynuacją Izraela, do którego „przywilejów”, wg Rz 9, 5, należy również to, że Chrystus według ciała pochodzi „z nich”. Naturalnie w tych to przede wszystkim okolicznościach Paweł w Rz 11, 16 nazywa Izrael „korzeniami” (Kościoła), a Kościół w 11, 17 określa jako „mający udział w korzeniach”

Tym samym wydaje się, że zostało powiedziane coś bardzo ważnego dla naszego tematu: do chrześcijańskiej tożsamości należy również wiedza o nierozzerwalnym związku Kościoła z Izraelem. Gdyby Kościół tego związku nie widział lub nie chciał widzieć, wtedy łączyłoby się to z utratą tożsamości. Więzy między Kościołem a Izraelem są różnorakiego rodzaju. Następujące rzeczy powinny w tym związku być wymienione: monoteizm, różnica między Stwórcą i stworzeniem, Abraham jako „ojciec wszystkich wierzących”, mesjańskie obietnice, do których należy „Syn Dawida”, i wreszcie literacka oprawa tego wszystkiego: *Pismo tenach*.

Ten tak ważny dla świadomości chrześcijańskiej tożsamości związek Kościoła z Izraelem zawiera cały szereg implikacji, które łączą się z przytoczonymi właśnie danymi. Kościół wprawdzie, w swoich początkach oddzielił się od Izraela; jednak — co go w poważny sposób różni od judaizmu — zdecydował się na jednego Nauczyciela, Jezusa z Nazaretu. W tym procesie odłączenia ma swoje „Sitz im Leben” gatunek „ewangelii”¹². Jezus dzieli nas, ze względu na chrystologię rozwiniętą w pierwotnym Kościele, od Izraela i to aż do dnia dzisiejszego, jednak Jezus jest zarazem pomostem łączącym z Izraelem i pomostem między Izraelem a narodami, ponieważ Izrael poprzez Jezusa jest dla narodów paradygmatyczny tak dalece, jak wielkie, trwałe idee Izraela poprzez Jezusa przeszły do myśli narodów; ponieważ Bóg Jezusa jest Bogiem Izraela; Jezus wzywa człowieka w sposób radykalny z woli Boga; Jezus reprezentuje starotestamentalno-judaistyczną myśl o stworzeniu; Jezus reprezentuje starotestamentowo-judaistyczną ideę zastępstwa i pojednania; Jezus reprezentuje myśl przymierza; Jezus jest zdecydowanym przedstawicielem „pobożności ubogich”; Jezus opowiada się za lepszą sprawiedliwością; Jezus zapo-

¹² Por. W. Feneberg, *Der Markusprolog. Studien zur Formbestimmung des Evangeliums*, München 1974.

wiada przyszłość Boga. To można u Ewangelistów rozpoznać¹³. Można by też sformułować: Izrael stał się przez Jezusa *diffusivum sui*; ma on poprzez Niego w świecie narodów nieporównywalną i nie kończącą się historię działania. Kościół odgrywa przy tym rolę pośrednika. Kościół chełpiłby się, gdyby wprowadzone tu elementy traktował i przedstawiał jako specyficznie chrześcijańskie, jako swoje *proprium*. Są to idee judaizmu, które poprzez Kościół zostały przekazane i będą przekazywane narodom. Kościół sam siebie rozumiałby źle, gdyby te związki z „korzeniami” odrzucał, co zresztą miało miejsce wielokrotnie w jego historii. Obecny powrót Kościoła do „korzeni” jest istotną częścią w procesie odnalezienia chrześcijańskiej tożsamości, która nie jest rzeczą oczywistą. „Zapomnienie o Izraelu” oznacza dla Kościoła utratę tożsamości! Związek z Izraelem należy do „początku” Kościoła; ponieważ Izrael jest pozostającym „korzeniem” który według Rz 11, 18 „dźwiga” Kościół. Gdy gałęzie zostaną odłączone od korzenia, wówczas tracą siłę i życie. Tak więc wydaje mi się, że Rz 9—11 jest jednym z najważniejszych tekstów wiążących się z pytaniem o chrześcijańską tożsamość¹⁴. Gdy Marcjon w II wieku porzucił te „korzenie”, porzucił tym samym „początek”. Jego gminy nie były już teologicznie identyczne z gminami czasów apostołskich Kościoła. Mamy tu świetny przykład utraty tożsamości, spowodowany odłączeniem się od związku z „korzeniem”, czytaj: Izraelem, chociaż także Marcjon wypowiedział słowo Jezus¹⁵.

Literacką własną prezentację Kościoła w jego okresie początkowym mamy w nowotestamentalnym kanonie. Poprzez hasło „kanon” dochodzę do trzeciego momentu: utrzymana wierność normatywnemu początkowi, która jest warunkiem utrzymania tożsamości, implikuje również wierność początkowej własnej prezentacji Kościoła, tzn. nowotestamentalnemu kanonowi. Każdy wie, że taką tezę narobię sobie kłopotu, zwłaszcza ze względu na rozgorzałą, szczególnie w krajach niemieckojęzycznych i ciągle jeszcze nie dokończoną, dyskusję o teologicznym znaczeniu kano-

¹³ Por. F. Mussner, *Der Jude Jesus*, w: *Freiburger Rundbrief XXIII* (1971) 3—7.

¹⁴ E. Käsemann zauważa w odniesieniu do Rz 9—11; że „dla Pawła Kościół nie zastępuje po prostu Izraela i nie staje się jakimś *Novum* bez historycznego zaplecza” (*An die Römer*, Tübingen 1974, s. 249).

¹⁵ Käsemann znowu słusznie zauważa: „Problem Izraela według ciała nie może być odłożony na bok, jeśli się nie chce wylądować obok Marcjona”. I dalej: „Jeśli obietnice dane Żydom straciły swą wartość, to i Ewangelia nie może dać absolutnej pewności..., wszystko zależy od osobistej wiary” (tamże).

nu¹⁶. Ta dyskusja wiąże się ze sporem o „Ewangelię” lub „centrum pisma”¹⁷. Podam jeszcze należące do tego „hasła”: „krytyka rzeczowa” (mianowicie teologiczna „krytyka rzeczowa” pewnych pism nowotestamentalnego kanonu, przeprowadzona w świetle Pawłowej nauki o usprawiedliwieniu; dotyczy zwłaszcza Listu św. Jakuba) lub „wczesnokatolicyzm”. Wyznania chrześcijańskie są dzisiaj zgodne z tym, że Pawłową naukę o usprawiedliwieniu można określić jako „centrum pisma”¹⁸. Problem jest tylko w tym, czy takie „centrum” nie prowadzi do utraty tożsamości, wtedy mianowicie, gdy to „centrum” będzie wykorzystane krytycznie i limitująco przeciw innym pismom nowotestamentalnego kanonu, tak że dojdzie do „kanonu w kanonie”. Tutaj w szczególności jasny sposób wysuwa się problem tożsamości. Ponieważ w swojej pracy badawczej zajmowałem się szczególnie Listem do Galatów i Listem św. Jakuba¹⁹, powstaje dla mnie np. pytanie: czy straci Kościół swoją tożsamość, gdy będzie się opierał nie tylko na Pawle, ale też na Jakubie. A. Schlatter jak wiadomo stwierdził: Kościoły „poważnie zaszkoziły sobie przez to, że Jakuba traktowały zbyt powierzchownie”²⁰. Nie chciałbym teraz uprawiać apologii Listu św. Jakuba. Wskazałem na niego, ponieważ w tym wypadku rysuje mi się szczególnie wyraźnie problem chrześcijańskiej tożsamości w odniesieniu do wierności kanonowi. Nie jestem specjalistą nowotestamentalnej historii kanonu²¹. Myślę tylko, że nowotestamentalny kanon nie jest „produktem przypadkowym”, lecz wziął on początek z krytycznej refleksji o właściwym „apostolskim” początku Kościoła w sensie: ponieważ kanon został ustalony, Kościół z biegiem czasu stopniowo rozpoznał: W tych pismach jest „fenomen Jezusa” ze wszystkimi jego implikacjami, do których należy również związek z „korzeniem” Izraelem, prawidłowo przedstawiony i uwidoczniiony. Kanon jest formą *Præsentia Christi* w świecie, jest *viva vox Christi* w *viva vox apostolorum*. Kanon chroni to, co trwałe, apostołskie w Kościele. Gdy-

¹⁶ Por. E. Käsemann (wyd.), *Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion*, Göttingen 1970.

¹⁷ Na ten temat por. zaangażowane, ale katastrofalne dla ekumenizmu dzieło: S. Schulz, *Die Mitte der Schrift. Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als Herausforderung an den Protestantismus*, Stuttgart 1976.

¹⁸ Por. F. Mussner, *Der Galaterbrief*, Freiburg/Basel/Wien 1974, s. 71—76.

¹⁹ F. Mussner, *Der Galaterbrief*; tenże, *Der Jakobusbrief* (1975).

²⁰ *Der Brief des Jakobus*, Stuttgart 1956, s. 7.

²¹ Por. A. Sand, *Kanon, Von den Anfängen bis zum Fragmentum Muratorianum* (Handb. der Dogmengeschichte I, fasc. 3a (1), Freiburg/Basel/Wien 1974.

by Kościół stracił kanon, zagubiłby to, co trwałe i apostołskie, a tym samym również tożsamość. Kto pracuje nad hasłem „wczesny katolicyzm” w odniesieniu do nowotestamentalnego kanonu, ten musi przede wszystkim odpowiedzieć na pytanie, od kiedy właściwie pojawiły się w Kościele pierwotnym tendencje: „wczesnokatolickie”. Wydaje mi się, że na to pytanie nie ma odpowiedzi. A ponieważ nie ma na nie odpowiedzi, wydaje mi się, że jest to wskazówka, że teza „wczesnego katolicyzmu” sama w sobie jest wątpliwa. Nowotestamentalny kanon nie ustala dokładnej godziny, dokładnego roku czy dokładnego wydarzenia w okresie Kościoła pierwotnego, lecz patrząc na czas powstania jego pism, obejmuje okres kościelnego i teologicznego rozwoju, od roku 51 (1 List do Tesaloniczan) do roku około 120 po Chrystusie (2 List św. Piotra); biorąc pod uwagę przyjęty ewangeliczny materiał sięga on do czasów Jezusa. Poza tym można by wyjaśnić pytanie, jak w ogóle mogło dojść w pierwotnym Kościele do „wczesnego katolicyzmu”²². Marcjon — by jeszcze raz wrócić do niego — w drugim stuleciu spróbował sformułować nowe „centrum pisma” i był on wystarczająco konsekwentny, by utworzyć „krytycznie” oczyszczony kanon nowotestamentalnych pism. Ale czy nie prowadziło to do utraty chrześcijańskiej tożsamości? Czy nie został on określony przez tych, którzy przeciw niemu pisali, jak np. Tertulian, jako „postępowy”, który stracił związek z początkiem? Tertulian działał jak wiadomo, przeciwko heretykom, wskazując na to, co „początkowe” jako miarodajne! Krytyczne określenie zakresu kanonu, przynajmniej w sposobie określenia „wewnętrznej granicy” (W. G. Kümel) tego samego, może łatwo prowadzić do utraty tożsamości chrześcijaństwa. Na tym chciałbym poprzestać i zdaję sobie sprawę, że podejmując problem kanonu poruszyłem niezwykle trudny temat, ale temat o najwyższym ekumenicznym znaczeniu²³.

Zbioreę swoje wywody w następujących тезach: W opinii badaczy Nowego Testamentu istnieje tożsamość chrześcijańska „wyrażająca się w dającej się stwierdzić i krytycznie zbadać wierności normatywnemu „początkowi”. Ten właściwy „początek” pierwotnie składa się z: Jezusa, Izraela, Kanonu. Zagubienie jednego z tych elementów prowadzi do utraty chrześcijańskiej tożsamości. Tylko tak ze sobą identyczne chrześcijaństwo jest w stanie prze-

²² Por. F. Mussner, *Die Ablösung des apostolischen durch das nachapostolische Zeitalter und ihre Konsequenzen*, w: H. Feld/J. Nolte, *Wort Gottes in der Zeit* (Festschr. f. K. H. Schelkle), Düsseldorf 1973, s. 166—177.

²³ Por. I. Lönning, *„Kanon im Kanon”*, *Zum dogmatischen Grundlagenproblem des neutestamentlichen Kanons*, Oslo/München 1972.

trwać w czasie. Nie można zrozumieć tego sformułowania wynikającego z definicji Maliskego źle. Przetrwanie w czasie nie oznacza sztywnej niezmienności, lecz odwagę przeciwstawiania się duchowi czasu, albo lepiej: przeciwnościom danej epoki, wychodząc ciągle z zasad „początku”. Kiedy Kościoły odwagi tej nie wykazują, lecz się zachowują konformistycznie, to tracą swoją tożsamość.

Chrześcijanin, który ok. roku 50 lub 100 po Chrystusie żył w Kościele, powinien w zasadzie także w Kościele 1985 r. móc zidentyfikować swoją chrześcijańskość, przy pomocy samozrozumienia, które wtedy posiadał. Kościół musi, pomimo ciągłego rozwoju, pozostać identyczny sam w sobie. Oczywiście historia jest czymś więcej, niż tylko ciągłym powtarzaniem „początku”, ale „początek” w toku historii nie może zaniknąć, a robić miejsce nowym początkom. Dynamiczno-charyzmatyczny element w historii nie może go (początku) zagłuszyć, choć element ten jest też ważny. „Początek” Kościoła nie jest też „pozbawionym życia samotnym” początkiem Hegla, lecz jest pierwszą historyczną Osobą, Osobą ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa, który pochodzi z rodu Dawida i w kanonie normatywnie jest objaśniony. Ten początek jest dlatego pojedynczy, bez analogii, i dlatego nie dający się niczym zastąpić. Jego utrata prowadziłaby Kościół do utraty swojej tożsamości ²⁴.

Straciłby należące do swej istoty i posłannictwa zbawienia *ef hapax*, co opiera się na „wydarzeniu Chrystusa” ²⁵.

Fantazja nie ma granic i może wyobrazić sobie „Kościół” bez „początku” ²⁶.

²⁴ Jeśli szuka się w Nowym Testamencie pojęcia uzupełniającego do „pozostawać” z 1 J, to nie jest nim termin „kroczyć naprzód”, lecz „wzrastać” (z Listu do Efezjan).

²⁵ Por. także, J. Ratzinger, *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs*, w: K. Rahner/J. Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung* (QD 25), Freiburg/Basel/Wien 1965, s. 47 n.

²⁶ Naturalnie istnieją jeszcze inne możliwości pytania o „identyczność chrześcijaństwa” w Nowym Testamencie; można by np. szukać zasadniczych struktur, które muszą pozostawać, by nie została utracona tożsamość Kościoła. Wśród takich struktur można by wymienić napięcie między „już” i „jeszcze nie” — zabsolutyzowanie któregoś bieguna grozi utratą tożsamości, jak dowodzi historia Kościoła; albo napięcie między „charyzmatem” i „instytucją”, które zawsze musi być w Kościele. Można by też szukać „egzystencjalnej” tożsamości, np. w utrzymywaniu naśladowania Jezusa, *diakonia i agapē* — a jest to coś bardzo istotnego i konstytutywnego. Ale z punktu widzenia ekumenicznego i eklezjologicznego droga, którą kroczyliśmy, wydaje się być owocniejszą.

Na zakończenie pytanie pod kątem ekumenicznym: na czym polegają wynikające z wyznania niebezpieczeństwa dla chrześcijańskiej tożsamości? Pytanie skierowane jest bez różnic do wszystkich wyznań.

tłum. ks. **Roman Bartnicki**