

JEZUS CHRYSYTUS — ODWIECZNE ŹRÓDŁO NOWOŚCI

Ujęcie biblijno-teologiczne

Kiedy księga *Dziejów Apostolskich* opowiada o pobycie Pawła w Atenach i o jego duchowym wzburzeniu na widok miasta pełnego bożków, ukazuje Ateńczyków i zamieszkałych w tym mieście cudzoziemców jako ludzi „poświęcających czas jedynie albo mówieniu o czymś, albo wysłuchiowaniu czegoś nowego” (Dz 17, 21). Ta pogoń za nowością rozbudziła ciekawość epikurejczyków i stoików, którzy zaprowadzili Apostoła aż na Areopag, aby tam się zapoznać z tą „nową nauką” (Dz 17, 19), jaką on głosił. Św. Paweł, który podczas swego pobytu w Atenach *mówił już o Jezusie i zmartwychwstaniu*, kieruje teraz do swych słuchaczy nowe pouczenie, które kończy proklamowaniem Zmartwychwstałego spośród umarłych. Niektórzy mu uwierzyli, inni zaczęli kpić z niego, a jeszcze inni mu poradzili, aby się wypowiedział przy jakiejś innej lepszej okazji. Chrześcijańska „nowość” wkroczyła tutaj niewątpliwie na forum dyskusji publicznej pomiędzy żydami a ludźmi wielbiącymi Boga, greckimi filozofami i zwyczajnymi mieszkańcami tego znanego miasta. Ta właśnie *nowość* ma własne imię: Jezus, który — zgodnie z nauczaniem św. Pawła — zmartwychwstał spośród umarłych. Wszystkie inne prawdy wiary chrześcijańskiej i ich wzajemne relacje trzymają się jak łuk sklepienia dzięki tej właśnie kluczowej i fundamentalnej skale. Niczego z tego, co się dokonało w chrześcijaństwie w ciągu dwóch tysięcy lat jego istnienia i co się dokona w przyszłości, nie da się pojąć bez tej niezwyklej i gorszącej wprost nowości, która obwieszcza w Chrystusie zwycięstwo nad śmiercią.

Jeżeli możemy dzisiaj mówić o Jezusie jako o *odwiecznym źródle nowości*, to tylko dlatego, że od poranka wielkanocnego nie przestał rozbrzmiewać kerygmat apostolski wraz z jego jasną i podniosłą prawdą: Chrystus zmartwychwstał spośród umarłych. *Nowość* tego, o czym tutaj mówimy, wymaga jednak od nas głębszego wejścia w wyznanie wiary Kościoła, uznającego w wywyższonym *Kyriosie* Tego, który nadaje spójność wszelkiemu stworzeniu i dzięki któremu — zgodnie z jasnym i dobitnym stwierdze-

niem Pawłowym — „wszystko jest nowe” (2 Kor 5, 17)¹. Konieczne jest zatem przebadanie racji teologicznych, dla których Kościół przyznaje — w Piśmie świętym i Tradycji — Chrystusowi tytuły tak znamienne, jak „Przyczyna” naszego zbawienia, „Przewodnik” zbawienia, lub po prostu „Duch, który daje życie”².

Fakt, że Chrystus jest odwiecznym źródłem wszelkiej nowości, daje się wyjaśnić tylko wtedy, gdy przyjmiemy Pawłową wizję Chrystusa, który poprzez swoje zmartwychwstanie daje się rozpoznać przede wszystkim jako Pośrednik wszelkiego stworzenia, Ten, w którym Bóg zechciał „zrekapitulować” wszystko na niebie i na ziemi³. Samo jednak wypowiedzenie tych prawd zmusza już tego, kto je wypowiada, do ich wyjaśnienia. Co więcej, jeżeli chce się je wyjaśnić, trzeba najpierw zbliżyć się do nich z zamiarem ich kontemplowania pod kątem ich zaskakującej nowości.

Nowość, o jakiej tutaj mówimy, jest radykalną nowością urzeczywistniającą się we *wcieleniu Słowa*, które dało pełnię czasowi chronologicznemu i wszystkim epokom świata⁴. Mówimy zatem

¹ Por. Ap 21, 5: „I rzekł Zasiadający na tronie: Oto czynię wszystko nowe”.

² W Nowym Testamencie nie spotykamy wyrazu *źródło*, odniesionego wprost do Chrystusa. Najbliższym temu ujęciu tekstem jest J 4, 14, który ukazuje Jezusa jako Tego, który sprawia, że w człowieku „pijącym Jego wodę” woda ta staje się *źródłem* tryskającym na życie wieczne. Ta żywa woda, będąca symbolem Ducha, wypływa z boku Chrystusa w postaci rzeki (por. Ap 22, 17). Również w Ap 21, 6 Chrystus, *Alfa i Omega*, Początek i Koniec, jawi się jako dający pragnącemu pić darmo ze *źródła* wody życia. Obraz Janowy dopełnia się w śmierci Jezusa, kiedy to z Jego boku wypływa woda Ducha, który jest życiem Bożym. Inne tytuły związane z tą kwestią służą ukazaniu Chrystusa jako Tego, który zapoczątkowuje życie i prowadzi do niego: „sprawca zbawienia wiecznego” (Hbr 5, 9) lub „przewodnik zbawienia” (Hbr 2, 10). W Dz 3, 15 pojawia się podobne wyrażenie, które można oddać jako „Dawca” lub „Przewodnik życia”, w zależności od tego, czy chce się uwypuklić dynamiczny aspekt *prowadzenia do życia* czy też ująć tę prawdę bardziej statycznie — według ontologii Jezusa: *jest On źródłem życia*. W tej kwestii, która dotyka relacji Chrystusa do Kościoła, zob. I de la Potterie, *Gesù*, „*il capo che conduce alla vita*” (At 3, 15), PSV 5 (1982) 107-126. Wyrażeniem: „Duch, który daje życie” (1 Kor 15, 45) zajmujemy się nieco dalej.

³ Por. S. T. Bonino, „*Tout écapituler dans le Christ*”. A propos de l'ouvrage de Jacques Dupuis, „*Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*”, „*Revue Thomiste*” 98 (1998) 591-630. Autor tego artykułu ukazuje niezwykle wyraziście kwestię powszechnego pośrednictwa Jezusa w dziele zbawienia oraz zadanie Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia, a więc dwa problemy stanowiące samo sedno niniejszych rozważań.

⁴ Chrystus jest pełnią czasu w podwójnym znaczeniu: jest pełnią czasu chronologicznego, albowiem Jego pojawienie się w dziejach ludzkich przeobraża ten moment w *klimax* dzielący wszystko na *przed* i *po* Chrystusie;

o czymś, co dotyczy — z samej swej natury — nie tylko chrześcijan, ale całej ludzkości oraz kosmosu jako stworzenia Bożego. To wszystko, co w ludzkiej historii jawi się jako *nowe* ze względu na swój pozytywny wkład w transcendentne przeznaczenie człowieka i w jego wyniesienie do stanu przybranego dziecka w Chrystusie, powołanego do budowania tego świata zgodnie z celem, jaki wyznaczył mu Stwórca, trzeba traktować jako *radykałną nowość* Słowa Wcielonego, które przyjęło ludzką naturę, aby uczynić z niej drogę i miejsce Bożego zbawienia. Tajemnica Wcielenia, która daje czasom *pełnię*, zobowiązuje nas do optowania za rzeczywistością, za tym, co historyczne i czasowe, w kształcie, w jakim Bóg je uczynił w Chrystusie i dla Niego. Każde nam też odkrywać, że historia świata „w całej jego konkretnej prowizoryczności zawiera w sobie coś definitywnego”⁵ dzięki interwencji Boga. Nic z tego, co przydarza się człowiekowi, nie jest pozbawione sensu; i dlatego pierwszym jego zadaniem jest odkrywanie ostatecznego sensu swojej egzystencji, który pomaga mu żyć, w prowizoryczności, jego transcendentnym powołaniem.

Wkroczenie Syna Bożego w życie ludzi i Jego powrót do Ojca poprzez dramat odkupienia stanowi, w ramach planu Bożego, decydujący — eschatologiczny — moment, który zapoczątkowuje nowe stworzenie, czyli odnowę pierwszego stworzenia. Są to czasy ostateczne, w których Bóg oddaje nas swojemu Synowi, aby dać nam udział w pełni swego Życia. I dlatego „transcendencja chrześcijaństwa — jak mówi H. de Lubac⁶ — nie odnosi się wyłącznie

jest On pełnią *wszystkich epok*, gdyż w Nim każda epoka osiąga swe pełne znaczenie. Ten podwójny odcień pojawia się odpowiednio w wyrażeniach, których nie należy traktować jako synonimiczne, w Ga 4, 4 i Ef 1, 10 („pełnia czasu”). Uwzględnienie tych odcieni jest nieodzowne dla właściwego zrozumienia odniesienia Chrystusa nie tylko do czasu jako takiego, ale także do ludzi każdej chwili, których historię przejmuje Chrystus w sposób misteryjny, ale zarazem jak najbardziej konkretny, stając się dosłownie *Współczesnym* każdemu człowiekowi (por. KDK 22). Zob. w tej kwestii: H. Schlier, *La Carta a los Efesios*, Salamanca 1991, 82n; R. Schnackenburg, *The Epistle to the Ephesians. A Commentary*, Edinburg 1991, 59; A. T. Lincoln, *Ephesians*, Dallas 1990, 32.

⁵ H. Schlier w *Krótkim reportażu* o swoim nawróceniu, w: „Treinta Días 2 (1999) 34, stwierdza: „Bóg się zdecydował w Jezusie Chrystusie i z Nim, a zdecydował się za nas... dlatego też czas w momencie, kiedy Bóg się zdecydował, odróżnił się od przeszłości, tak że spotykamy go już jako czas «pełny», jakim możemy i winniśmy żyć. Czasem pełnym nie jest już sama tylko przyszłość”.

⁶ *Théologie dans l'histoire*, I: *La lumière du Christ*, Paris 1990, 209. Na s. 220 autor dodaje: „nic z absolutnej nowości, nic z objawienia w ścisłym tego słowa znaczeniu, nic z prawdziwej transcendencji nie znajdzie

do tej czy innej realizacji wcześniejszej. Nie jest też wyłącznie oryginalnością, wywyższością, okolicznościową nowością. Jest to transcendencja absolutna". W przeciwnym razie nie moglibyśmy mówić o absolutnej nowości i miałyby całkowitą rację powiedzenie Koheleta, iż „nie ma nic nowego pod słońcem” (Koh 1, 9).

Mając takie przeświadczenie, Kościół nie waha się wyznawać, w taki czy inny sposób, że „Jezus jest prawdziwą nowością, przetrastającą oczekiwania ludzi, i pozostanie nią na zawsze, przez wszystkie kolejne epoki dziejów. Wcielenie Syna Bożego oraz zbawienie, jakiego dokonał przez swoją śmierć i zmartwychwstanie, są zatem właściwym kryterium oceny rzeczywistości doczesnej i wszelkich zamysłów, które mają zapewnić człowiekowi życie coraz bardziej ludzkie”⁷. Sytuujemy się zatem na terenie wiary wielkanocnej — tym jedynym horyzoncie możliwym dla teologa, z którego kontempluje on całą rzeczywistość dotkniętą Chrystusowym odkupieniem i poddaną w ten sposób władztwu Jezusa⁸. Z tej też perspektywy można mówić o *prawdziwym kryterium osądu* w ocenianiu rzeczywistości doczesnej i życia ludzkiego, albowiem w Jezusie Chrystusie wszelkie rzeczywistości stworzone znajdują pełnię sensu i swą eschatologiczną celowość. Chrystus jest kluczem do zrozumienia całego stworzenia, a tym samym i do doprowadzenia go do jego własnej pełni — mocą Ducha.

W tym horyzoncie otwarcia się wszystkich rzeczy na Chrystusa Kościół wciąż sytuuje swoje duszpasterstwo kultury, jak to uwypuklił najnowszy dokument Papieskiej Rady ds. Kultury, który wskazuje na *przedziwną nowość Chrystusa* jako na podsta-

się poza tą jedyną rzeczywistością Jego Osoby. Trzeba wciąż powracać do zdania św. Ireneusza: *omnem novitatem attulit, smetipsum afferes*".

⁷ Jan Paweł II, bulla *Incararnationis mysterium*, nr 1. Ostatnio J. Marias (*La perspectiva cristiana*, Madrit 1999, s. 133) podkreślił oryginalność chrześcijaństwa, twierdząc, że „wejście Boga w historię, zjednoczenie jednej Osoby boskiej z sytuacją ludzką, odkupienie i zapoczątkowanie nowej ery, pełnia objawienia, nowa wizja Boga i człowieka w jego odniesieniu do Niego — wszystko to jest radykalną nowością, zmianą porządku wielkości, nieporównywalną z czymkolwiek innym”.

⁸ H. de Lubac (dz. cyt., s. 210) pisze: „Podobnie jak bóstwa Chrystusa, tak też *definitywnej* nowości samej istoty chrześcijaństwa nie da się pojąć, jak tylko oczyma wiary”. Strony stanowiące epilog tego dzieła są wspaniałym dokumentem obrońcy występującego przeciwko tym, którzy chcą sprowadzić chrześcijaństwo do wytworu czysto ludzkiego i pozbawić je tym samym jego boskiego pochodzenia. Równowaga, z jaką H. de Lubac ukazuje podwójne oblicze: boskie i ludzkie, chrześcijaństwa, uwypukla fakt, iż także teologiczna refleksja nie może nigdy zapominać o paradygmacie Wcielenia jako o swej podstawowej zasadzie hermeneutycznej. Por. tamże, s. 208n.

wę transformacji, do jakiej są powołane wszystkie kultury⁹. Zdaniem H. U. von Balthasara, „to, co przekazał Chrystus, jest po prostu definitywne, ostateczne, jest tym, co nie zostanie nigdy przewycięzone w ciągu wieków”¹⁰. I dlatego wszystko, co rości sobie pretensje do *nowości* „powinno być zestawiane z tym Absolutem, który się znajduje wewnątrz historii i który się jawi w dziejach świata i kultury coraz bardziej jako wyzwanie, i faktycznie wciąż wzrastając «pociąga wszystko do siebie», dyktując zarazem, dzięki swej wyższości, tematy historii powszechnej oraz zobowiązując, z racji swej kondycji absolutnej, do oddzielnego sytuowania ostatecznego *Tak* i ostatecznego *Nie*”¹¹. Chodzi bowiem w gruncie rzeczy o bycie lub niebycie człowiekiem Chrystusowym.

1. Chrystus — absolutna nowość

W encyklice *Redemptoris missio* Jan Paweł II, ukazując wielką potrzebę misyjnej działalności Kościoła, pisze, że ona „wynika również z *radykałnej nowości życia*, przyniesionej przez Chrystusa i przeżywanej przez Jego uczniów”¹², i w związku z tym stwierdza, iż „cały Nowy Testament jest hymnem na cześć nowego życia dla tego, kto wierzy w Chrystusa i żyje w Jego Kościele” (nr 7). Kto czyta Nowy Testament, tego w rzeczy samej zaskakuje nowość, jaka otacza i jaką przekazuje Osoba Jezusa. Jego nauka jest *nowa*, wykładana z mocą (por. Mk 1, 27); Jego przyповідzi są dowodem na to, że Jezus jako Pan domu wydobywa „rzeczy nowe” ze „swego skarbcza” (Mt 13, 52). Co więcej, Jezus

⁹ Papiaska Rada ds. Kultury, *O duszpasterstwo kultury*, Watykan 1999. Zob. także *Ecclesia in Africa* (nr 61): „Kaźda kultura wymaga przeobrażenia wartościami Ewangelii w świetle tajemnicy paschalnej”. Tak rozumiane duszpasterstwo kultury pozwala Chrystusowi odnawiać życie ludzi, otwierając „Jego zbawczej władzy” granice „szerokich dziedzin kultury”. Jan Paweł II, *Homilia na rozpoczęcie pontyfikatu*, 22 października 1978, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, I, Poznań—Warszawa 1987, s. 15.

¹⁰ H. U. von Balthasar, *Teologia de la historia*, Madrid 1992, 129-130.

¹¹ Tamże, 131. Radykalizm tego stwierdzenia wybitnego teologa naszych czasów przywołuje równie radykalne wypowiedzi samego Jezusa, które objawiają Jego świadomość *jedyności*, kiedy to ze swojej Osoby czyni On ostateczne kryterium decyzji, jakie człowiek winien podejmować odnośnie do swego losu i wobec wydarzeń historii. Opowiedzenie się za lub przeciw Chrystusowi zakłada opowiedzenie się za lub przeciw prawdzie i ostatecznemu zbawieniu.

¹² Ten podwójny aspekt *radykałnej nowości* — w Chrystusie i w uczniach — jest poniekąd nieodzowny do zrozumienia tego, o czym będziemy mówili w p. 2. ukazując Kościół jako miejsce faktycznej obecności tej chrześcijańskiej nowości dla ludzi kaźdej epoki.

wyjaśnia swoje przyjście w kluczu tej niesłychanej nowości, która wymaga od słuchaczy Jego słowa otwarcia się na jedyny dar Jego Osoby. Widać to wyraźnie w podwójnej przypowieści u Mk 2, 21-22 o nowej lacie i o nowym winie, których nie da się pogodzić ze starą odzieżą i starymi bukłakami¹³ — znakami czasu poprzedzającego przyjście Chrystusa.

Nowość Jezusa ukazuje się dobitnie i konsoliduje się w *nowym przymierzu*, jakie wprowadza On poprzez ofiarę z siebie samego, która — dokonana *raz na zawsze* (Rz 6, 10; Hbr 7, 27; 9, 12; 10, 10) — sprawia, że jest On jedynym i definitywnym Kapłanem wobec Boga i ludzi. To przymierze, zapowiadane przez Jeremiasza, czyni z Jezusa żywą drogę wiodącą do Boga, a także drogę, którą sam Bóg podąża, aby działać w Chrystusie na rzecz ludzi¹⁴. *Nowe przymierze* Chrystusa ukazuje wymownie całą nowość Jego Osoby, albowiem objawia Jego zdolność do przekazywania ludzkości życia Boga samego. To życie wieczne jest darem przymierza, urzeczywistnianym dzięki *odwiecznemu Duchowi*, a nie przemijającym i zewnętrznym prawom¹⁵. Cała nowość Chrystusa koncentruje się w Jego *godzinie*, godzinie umiłowania aż „do końca” (J 13, 1).

¹³ Przypowieść ta została umieszczona w kontekście polemiki na temat postu, który — w przypadku uczniów Jezusa — nie ma znaczenia, albowiem wraz z Nim nadszedł czas pełni, który pozbawia racji bytu praktykowanie postu. Według J. Behma (*kainos, kainotès, ktà*, w: TDNT 3 [1972] 470): przypowieści mówiące o *nowym*, którego nie można mieszać ze *starym* (Mk 2, 21n i par.), uwypuklają *totaliter aliter* treści orędzia Jezusowego”. J. Jeremias (*Las parabolos de Jesús*, Madrid 1984, s. 147) wyjaśnia tę podwójną przypowieść w świetle *eschatologii zrealizowanej* w Jezusie, który sam się przedstawia „jako Ten, który przynosi czas zbawienia. Stara szota — nowe wino: stare już przeminęło: nadszedł czas zbawienia”. Zob. także C. H. Dodd, *Las parabolos del Reino*, Madrid 1974, s. 115: „Posługiwanie Jezusa nie należy traktować jako zamiaru zreformowania judaizmu; przynosi ono coś całkowicie nowego, czego nie da się dopasować do tradycyjnego systemu”.

¹⁴ Por. Hbr 9, 19n. Użyte tu słowo *enkainidzo* zawiera w sobie ideę *nowości* (*kainos*), uwypuklającą jedynie działanie Chrystusa: otwieranie nowej drogi. Por. J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, s. 286: „właściwym korzeniem pośrednictwa Chrystusa jest postanowienie Boga samego: tylko Syn może być, w tym sensie, pośrednikiem. Jedynie Człowiek Jezus może być pośrednikiem między ludźmi a Bogiem, albowiem sam Bóg posłużył się już Jego pośrednictwem wobec ludzi”.

¹⁵ Por. Hbr 9, 14. Zdaniem J. Behma (art. cyt., s. 449-450), „zbawcza wola Boża miała miejsce w dziejach w *nowym przymierzu*», przyobiecany na ostatnie dni u Jr 31, 31nn, a wprowadzonym przez Jezusa: 1 Kor 11, 25 (Łk 22, 20), Hbr 8, 8nn; 9, 15. Różni się ono istotnie od dawnych rządów Bożych: 2 Kor 3, 6... Jest lepsze (Hbr 7, 22). Opiera się na większych obietnicach (8, 6). Jest niezawodne (8, 7), jest wiecznie ważne (13, 20)”.

Ta miłość Jezusa, nowa w swej treści i formie¹⁶, stanowi paradygmat miłości chrześcijańskiej, która zespala uczniów Chrystusa za pośrednictwem *nowego* przykazania i ukazuje drogę egzystencji chrześcijańskiej jako *bycia w Chrystusie*. Nowość tego przykazania polega na tym, że znajduje ono w Chrystusie swój fundament i wzór¹⁷. „Postępujcie drogą miłości, bo i Chrystus was umiłował i samego siebie wydał za nas *w ofierze i dani na wdzięczną wonność Bogu*” — zaleci św. Paweł (Ef 5, 2)¹⁸. Przebywanie *w miłości* staje się możliwe dzięki ofiarniczemu wydaniu się Chrystusa, które stwarza nowy porządek, pozwalający chrześcijaninowi przekształcać swoje życie w autentyczny kult Boga¹⁹; kult ten obejmuje całą egzystencję chrześcijanina, łącznie z konkretnymi przejawami jego pracy, którą współdziała on z Bogiem w podtrzymywaniu stworzenia i ukierunkowywaniu go na Chrystusa.

To znamie nowości, otaczające Osobę i dzieło Chrystusa, jak je opisuje Nowy Testament, daje się wyjaśnić tylko wkroczeniem w sposób definitywny w Jezusie Chrystusie Bożego zbawienia. To *nowe* (*kainos*) przekształca się w ten sposób „w streszczenie czegoś całkowicie innego i cudownego, co przychodzi wraz z czasem zbawienia. I dlatego «nowe» jest pojęciem teleologicznym, które osiąga swój szczyt w obietnicy apokaliptycznej”; staje się nawet „sloganem rzeczywistości zbawienia, którą znamy już w Chrystusie”²⁰, a która określa swoją obecność i swój zbawczy wpływ za pomocą obrazów pełnych symbolizmu: nowe wino uczy eschatologicznej, pieśń nowa, nowe niebo i nowa ziemia, nowe Jeruzalem, nowy człowiek. Posługując się tymi obrazami, autorzy Nowego Testamentu ukazują, jak się wypełnia w Jezusie obietnica Izajaszowa: „Oto Ja dokonuję rzeczy nowej: pojawia się właśnie. Czyż jej nie poznajecie?” (Iz 43, 19; por. Ap 21, 5)²¹.

¹⁶ Formę tej miłości określa *theologia crucis*, która kształtuje miłość chrześcijańską zgodnie z *kenozą* Chrystusa, jako Sługi Boga i ludzi, i czyni z miłości chrześcijańskiej rzeczywistość nie dającą się sprowadzić do żadnej innej formy miłości. Zob. H. Schürmann, *Passio et compassio caritatis*, w: tenże, *Jesus Gestalt und Geheimnis. Gesammelte Beiträge* (wyd. K. Scholtissek), Paderborn 1994, 359-362.

¹⁷ Tak sam Jezus wyjaśnił swój gest sługi umywającego uczniom nogi (J 13, 12-17).

¹⁸ W tekście tym wydanie się Jezusa na śmierć zostaje wyjaśnione — zgodnie z kerygmatem — w języku ofiarniczym, jak świadczą o tym pojęcia *prosfora* i *thysia*.

¹⁹ Por. Rz 12, 1-2. Również w tym tekście pojawia się słownictwo ofiarnicze, służące opisaniu życia chrześcijańskiego jako *kultu rozumnego*.

²⁰ J. Behm, art. cyt., s. 449.

²¹ H. de Lubac (dz. cyt., s. 211-212) mówi w tym kontekście, że „świadełstwo pierwszych chrześcijan pojawia się niemal wszędzie w ich nie-

R. A. Harrisville²² wykazał, że pojęcie *nowości*, rozumiane zarówno czasowo, jak i kwalitatywnie, należy odnosić do eschatologicznego aspektu kerygmy nowotestamentalnej, która stanowi *locus* narodzin idei nowości, zespolonej z niepodważalnym dla pierwszych chrześcijan faktem, że w Jezusie nastąpiło coś radykalnie nowego; że w Nim zaczęła się nowa epoka, że przez Niego rozpoczął się nowy „eon”, który zbawcze działanie Boga doprowadza do kresu²³. „Pieśń nowa” (Ap 5, 9), jaką cztery zwierzęta i dwudziestu czterech starców intonuje, padłszy na twarze przed Barankiem, wielbiąc Go za to, że jest jedynym godnym otworzyć księgę, która zawiera Boże tajemnice, stanowi właściwą odpowiedź na odkupienie dokonane przez Chrystusa, który może być wielbiony dopiero po swym zmartwychwstaniu.

Przecież zmartwychwstanie jest tym wydarzeniem, które objawia całą nowość ukrytą w Chrystusie, ze względu na którą może być On nazwany „Pierworodnym wobec każdego stwórczenia” (Kol 1, 15). „Od poranka paschalnego — pisze G. Martelet²⁴ — wszystko rusza na nowo z niezwykłym otwarciem grobu Jezusa. Szybko się rozejdzie absolutna wiadomość: «Prawdziwie zmartwychwstał!» «Śmierć nie ma już władzy nad Nim»”. To zwycięstwo nad śmiercią, rozumiane jako zmartwychwstanie, judaizm współczesny Chrystusowi będzie uważał za znak zapoczątkowujący czas eschatologiczny. I dlatego zmartwychwstanie Jezusa zostanie ściśle zespolone z głoszeniem zmartwychwstania umarłych w Nim²⁵. Zmartwychwstanie daje Apostołom pełne zrozumienie

licznych pismach: «nowa nauka, nowe przymierze, nowe przykazanie, nowe imię, nowa pieśń, nowy człowiek, nowe życie, drugie narodziny świata»... Wiedzieli oni bowiem z bezpośredniego źródła, że omawiają coś zgoła innego”.

²² *The Concept of Newness in the New Testament*, JKL 74 (1955) 69-79.

²³ Zdaniem tego autora, greckie przymiotniki: *neos* i *kainos*, występują jako synonimy w Nowym Testamencie, nadając nowości zarówno jakościowe, jak i czasowe, znaczenie, co zakłada obecność Chrystusa jako wydarzenia wybitnie eschatologicznego. Jako rysy specyficzne pojęcia nowości autor ten wymienia: kontrast, ciągłość, dynamizm i celowość. Uważa przy tym, że z tych czterech rysów dynamizm jest „chyba najbardziej specyficzny i najmocniej akcentowany”, jak to widać w podwójnej przypowieści u Mk 2, 21-22. „Siłę nowości należy tłumaczyć zawsze w jej odniesieniu do Chrystusa, który ją nosi, co oznacza, że otrzymał moc niezbędną do wykonania zamiaru objawionego przez Boga na końcu czasu” (s. 75). Ta właśnie moc, która potwierdza nowość nauczania Jezusowego, staje się widzialna w uzdrowieniu opętanego, który obwieszcza nadejście królestwa Bożego (Mk 1, 27).

²⁴ *Pierworodny wszelkiego stwórczenia*, „Communio” 2 (1982) nr 4, s. 38 (17-45).

²⁵ Por. Dz 4, 2: „...głoszą zmartwychwstanie umarłych w Jezusie”. Nie należy dlatego się dziwić, iż oczekiwano rychłego spełnienia się dziejów, skoro zmartwychwstanie umarłych dokonało się już w Jezusie.

tajemnicy Chrystusa w perspektywie eschatologicznej — jako nowego Adama, który oświeca dramat pierwszego i całego stworzenia poddanego władzy jego grzechu²⁶. Słusznie powie Maksym Wyznawca, że „ten, kto został wprowadzony w tajemnicę zmartwychwstania, zna cel, dla którego Bóg stworzył wszystkie rzeczy na początku”²⁷. Zmartwychwstanie staje się w ten sposób „hermeneutyką zarówno królestwa, jak i osoby Jezusa”²⁸, kluczem wprowadzającym nas w Jego tajemnicę osobową i w tajemnicę ludzi przez Niego odkupionych.

W świetle zmartwychwstania Apostołowie rozumieją roszczenia Jezusa, które — podawane podczas Jego ziemskiej obecności — były dla nich enigmatyczne zarówno ze względu na radykalizm wymagań stawianych tym, którzy chcą iść za Nim, i czyniących z Niego ostateczne kryterium w ustalaniu hierarchii ludzkich odniesień²⁹, jak też z racji absolutnego charakteru twierdzeń Jezusa o sobie, jak choćby wypowiedzi wyrażające Jego świadomość, iż jest Panem szabat, ważniejszym od świątyni, albo że ma władzę odpuszczania grzechów³⁰. Praca związana z redagowaniem

²⁶ I dlatego właśnie Chrystus Zmartwychwstały staje się *Kosmokrator*em, który — zasiadłszy na tronie — panuje nad całym stworzeniem, albowiem przez Niego i dla Niego wszystko zostało stworzone. Kresem tej *eschatologicznej teologii* stworzenia „jest wewnętrzne zespolenie stworzenia ze zbawieniem, pojmowanie odkupienia jako dopełnienia dzieła stworzenia i powszechnego władztwa *Kosmokratora*, którego władza obejmuje nie tylko człowieka, ale całe stworzenie”. J. Baumgarten, *kainos*, w: H. Balz-G. Schneider, *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento*, t. I, Salamanca 1996, kol. 2136. Św. Paweł w Rz 8 znakomicie ukazuje relację, jaką grzech spowodował pomiędzy człowiekiem i kosmosem oraz wyzwolenie obojga dzięki odkupieniu dokonanemu przez Chrystusa.

²⁷ Cy za: G. Martelel, art. cyt., s. 44.

²⁸ P. Grech, *El problema cristológico y la hermenéutica*, w: R. Latourelle-G. O'Collins (red.), *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, Salamanca 1982, s. 192.

²⁹ Powołując ludzi do pójścia za sobą, Jezus nie dopuszcza zwłoki ani stawiania jakichkolwiek warunków (Łk 9, 57-62). Siebie zaś przedstawia jako Tego, którego trzeba miłować ponad wszelkie ludzkie odniesienia, narażając się nawet na niebezpieczeństwo utraty życia za Niego (Mt 10, 37-39). To roszczenie Jezusa, dotyczące życia ludzkiego, wyjaśni się dopiero w Jego zmartwychwstaniu, kiedy to On się ukaże jako *jedyny Pan życia człowieka* (1 Kor 8, 5-6). Zob. w tej kwestii: M. Hengel, *Seguimiento y carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús*, Santander 1968, zwłaszcza s. 126-129.

³⁰ Twierdzenia dotyczące świątyni i szabat (Mt 12, 1-8) mają ogromne znaczenie dla chrystologii, jeśli tylko się uwzględni fakt, że — zgodnie z myśleniem żydowskim — ponad tymi dwiema rzeczywistościami stał sam Bóg. W scenie zrywanych i „młóconych” w szabat kłosów Jezus zostaje ukazany jako ktoś większy od świątyni i Pan szabat. Wielkie znaczenie scen tego typu w tradycji ewangelicznej ukazuje normatywny walor życia

materiałów, które staną się częścią Ewangelii, nie pozostawia cienia wątpliwości, iż świadkowie czynów i słów Jezusa uznają w Nim nie tylko Tego, kto wypełnia Pisma, ale także Tego, kto nadaje im pełne znaczenie³¹, kto zastępuje instytucje judaizmu samą swoją Osobą, w której spotykają się one w pełni, jak na przykład motywy poszczególnych świąt żydowskich³², kto wobec prawa Mojżeszowego podaje, i to z mocą większą od Mojżeszowej, nowe prawo³³, kto mówiąc o sobie samym, może to czynić za pomocą sformułowań, które w Starym Testamencie były zarezerwowane dla Jahwe jako *Tego, który jest*³⁴. Nie doszłoby się nigdy do takiego przedstawiania Jezusa bez tego najgłębszego przekonania, że w Nim ucieleśniło się to, co „było od początku” (1 J 2, 13; J, 1nn), i że Jego obecność wśród ludzi miała na celu przekazanie im nowości życia wiecznego. Możemy dlatego stwierdzić, że kryteria, którymi posługują się Ewangelisci w tworzeniu tradycji

Jezusa w *objawianiu* tajemnicy Jego osoby. To samo dotyczy wspólnoty stołu z celnikami i grzesznikami, która *ukazuje* osobistą świadomość Jezusa, iż w Nim Bóg przebacza i okazuje swoje miłosierdzie tym, którzy Go przyjmują.

³¹ 2 Kor 1, 20: „Albowiem ile tylko obietnic Bożych, wszystkie są *tak* w Nim”. *Nowość*, która zakłada konieczność wyjaśniania Pism na podstawie Chrystusa, uzasadnia się wyłącznie tym, że Chrystus jest ostatecznym i definitywnym Słowem Boga, które samo w sobie zawiera klucz do tego wszystkiego, co powiedział Mojżesz i prorocy. W prologu *Listu do Hebrajczyków* (1, 1-4) głoszenie tego Słowa oznacza kres dawnych czasów i nadejście czasu eschatologicznego. Komentując ten prolog, O. Hofius (*Bibliche Theologie im Lichte des Hebräerbriefes*, w: S. Pedersen (red.), *New Directions in Biblical Theology*, Leiden—New York—Köln 1994, s. 112-113) mówi, że „objawienie się Boga w Jezusie Chrystusie, a w konsekwencji sam Chrystus w swej osobie i w swym dziele, stanowi jedyne i decydujące kryterium obchodzenia się ze Starym Testamentem”.

³² W pierwszej części Ewangelii Janowej, nazywanej „księgą znaków”, ukazywanie postawy Jezusa wobec świąt żydowskich zmierza do wykazania, iż Jego Osoba ma zastąpić motywy tychże świąt, tak że On sam jest, od tej chwili, „chlebem życia”, „światłością świata”, „wodą” dającą życie, i samym życiem. Por. w tej kwestii: R. E. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, New York 1966, zwłaszcza cz. III: *Jesus and the Principal Feasts of the Jews*.

³³ Gdy Mateusz ukazuje Chrystusa w Kazaniu na górze, przeciwstawiając Jego naukę nauczaniu Mojżeszowemu i ukazując Go jako zauczyciela większej sprawiedliwości, daje jasno do zrozumienia, czym była w swej istocie polemika spowodowana autorytetem Chrystusa w odniesieniu do Prawa Mojżeszowego. Polemika ta, wyrażona nieco innymi pojęciami, jawi się także w pismach Pawłowych i w Hbr 3, 1-16, gdzie różnica pomiędzy jednym i Drugim jest różnicą stworzenia i Syna.

³⁴ W Ewangelii Janowej niektóre powiedzenia Jezusa, zaczynające się sformułowaniem *ego eimi* (Ja jestem), rozumianym w sensie absolutnym, sytuują Jezusa na płaszczyźnie transcendencji, zastrzeżonej w Starym Te-

ewangelicznej, znajdują w osobie Chrystusa swe ostateczne odniesienie, albowiem w Nim Bóg się objawił w sposób pełny i ostateczny ³⁵.

Apostołowie uznają w ten sposób, że Pan Jezus, wywyższony w chwale Ojca, jest Synem Odwiecznym, przez którego Bóg „stworzył wszechświat” (Hbr 1, 2). Pierwsze i drugie stworzenie mają w Chrystusie swój początek i swego działającego czynnie Pośrednika. Zmartwychwstały kończy i zamyka stworzenie, albowiem jest jego początkiem. Drugi Adam odnosi się do pierwszego, albowiem nie tylko przyjmuje jego imię, ale także ciało, aby je odkupić. Kontrast, jaki św. Paweł wprowadza pomiędzy jednym a drugim, nie pozostawia najmniejszej wątpliwości co do zadania Chrystusa w obydwu stworzeniach (por. 1 Kor 15, 45). I chociaż drugi Adam pojawił się dopiero znacznie później w czasie, to przecież jest On racją bytu tego pierwszego, podobnie jak pierwszy osiąga swoją pełnię dopiero w tym drugim ³⁶. To wzajemne odniesienie uwypukla *nowość Chrystusa* w stosunku do starego eonu, który On wypełnia i przed którym otwiera drzwi swojego działania zbawczego. Św. Paweł określa to za pomocą bardzo mocnego wyrażenia: Chrystus, ostatni Adam, jest „duchem ożywiającym” (1 Kor 15, 45). Kontekst, w jakim umieszcza to zdanie, każe nam je tłumaczyć w sensie bardziej dosłownym: chodzi o pokonanie zniszczalności śmierci w tych, którzy mają udział w zniszczalnym dziedzictwie pierwszego Adama ³⁷.

Ta jednolita wizja miejsca Chrystusa w planie Bożym jest obecnie szczególnie ważna, jeśli chcemy ukazywać Chrystusa jako Tego, w którym się rozjaśnia tajemnica człowieka ³⁸. „Słowo Boże

stamencie samemu tylko Jahwe. Por. A. Feuillet, *Les ego eimi christologiques du quatrième évangile*, RSR (1965) 5-22; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, II, Freiburg—Basel—Wien 1971 (komentarze do J 8, 24. 28. 58).

³⁵ Czyż samo wydarzenie Jezusa nie powoduje, jako nowość, pojawienia się literackiego rodzaju *ewangelii*, którego celem jest wyrażenie Jego tajemnicy, czyli ukazanie Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego, w którym mamy życie wieczne? Por. J 20, 30.

³⁶ G. Martelet (art. cyt., s. 30) zauważa, że chociaż pierwszy Adam jest pierwszy w czasie, to przecież nie ma sam w sobie swego istnienia, które otrzymuje od Chrystusa.

³⁷ G. Martelet (art. cyt., s. 31) zauważa, że według *Listu do Korynťian* „to, co Chrystus czyni dla Adama, nie jest przede wszystkim niszczeniem grzechu jako takiego przez Jego własną sprawiedliwość, jak to zostanie powiedziane w *Liście do Rzymian*. Chodzi najpierw o zniweczenie zniszczalności, naturalnej czy ziemskiej, człowieka przez niezniszczalność, duchową czy niebieską, czyli nadludzką i nadnaturalną Jego zmartwychwstania”.

³⁸ Por. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 10.

nie przyszło do stworzenia, które byłoby Mu obce”³⁹. Wykład chrystologii, który nie uwypuklałby należycie zadania Chrystusa w pierwszym stworzeniu, nie tłumaczyłby właściwie podstawowych aspektów drugiego stworzenia i pozbawiałby wielu współczesnych nam ludzi, którzy nie podzielają naszej wiary, jednego z podstawowych elementów chrześcijańskiej tradycji, która ukazuje Chrystusa obecnego i działającego w pierwszym stworzeniu, dzięki czemu może On zostać odkryty przez człowieka poszukującego szczerze prawdy. Mówiąc innymi słowy, powszechne pośrednictwo Chrystusa w porządku odkupienia nie powinno przyćmiewać analogicznego Jego pośredniczenia w porządku stworzenia⁴⁰, ale jeszcze mocniej je eksponować.

Przejdźcie, jakiego pierwotna chrystologia dokonywała w ramach kanonu Nowego Testamentu od Pana zmartwychwstałego do Syna odwiecznie istniejącego, jasno ukazuje, że te dwa aspekty tajemnicy Chrystusa odnoszą się do siebie i wzajemnie się naświetlają. Tak więc, gdy *List do Kolosan* stwierdza, że Zmartwychwstały jest „Pierworodnym wszelkiego stworzenia” (Kol 1, 15), podkreśla nie tylko fakt, iż racją bytu całego stworzenia jest Chrystus⁴¹, ale także — w sposób pośredni — dowodzi tegoż pośrednictwa Jezusa w stworzeniu — bycie jego „Początkiem” (Kol 1, 18)⁴² — przez samo bycie „Pierworodnym spośród umarłych”

³⁹ *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969—1996* (red. ks. J. Królikowski), Kraków 2000, s. 260. Stwierdzenie to opiera się na cytacie z Kol 1, 16-17: „Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie”.

⁴⁰ „Chrystus jako Prawda decydująca i ostatnia człowieka stanowi więc integralną część pierwotnej rzeczywistości Adama, lecz w sposób jeszcze ukryty. Objawienie Nowego Testamentu podniesie zasłonę, która przykrywa nie tylko Pismo (2 Kor 3, 14)”, lecz także twarz człowieka. W każdym razie nie można już zrozumieć, kim jest człowiek dla Boga, który go stwarza i nazywa *Adamem*, bez patrzenia na Chrystusa, ku któremu Adam jest od początku nieodłącznie zwrócony. Tak to świat, który wstaje, nie jest nigdy odłączony od słońca, które wschodzi i musi z kolei ogarnąć horyzont. Podobnie pisał Tertulian, odnajdując w świetle Chrystusa prawdziwą fizjonomię Adama: «Chrystus, już przeczuwany, był przyszłą istotą człowieka»”. G. Martelet, art. cyt., s. 30-31.

⁴¹ Por. Kol 1, 17: „On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie”; G. Martelet, art. cyt., 33nn.

⁴² „Chrystus wchodzi więc do dzieła stworzenia z tytułu *Początku*, czyli tego, bez którego nic stworzonego nie mogłoby się ukazać. Rzeczywiście, dlatego że Bóg decyduje się stworzyć, jawi się problem, który może rozwiązać tylko istnienie Chrystusa. W tym sensie istnienie Chrystusa zakłada zamiar stwórczy. Jeśli taki plan jest — że tak powiem — brany pod uwagę, jest on do pomyślenia w odniesieniu do Boga tylko pod warunkiem, że Chry-

(Kol 1, 18). W tym kontekście zmartwychwstanie Chrystusa, jako to nowe stworzenie, naświetla miejsce Chrystusa jako Pośrednika w pierwszym stworzeniu. Ma On „pierwszeństwo we wszystkim” (Kol 1, 18). I dlatego przemilczenie lub zanegowanie zmartwychwstania pozostawia bez wyjaśnienia nie tylko ostateczne przeznaczenie człowieka, ale również samo jego stworzenie w Chrystusie.

Ten prymat pośrednictwa Chrystusa w porządku stworzenia i zbawienia pojawia się także w innym hymnie Nowego Testamentu, w *Liście do Efezjan* 3, 1-14, gdzie pojęcia rekapitulacji i odkupienia naświetlają się wzajemnie. Streszczenie, jakie św. Paweł podaje w tej wprawiającej w zachwyt lirycznej kompozycji dotyczącej dzieła Boga Ojca, zespala całe to dzieło w pojęciu: „w Chrystusie”, oraz w jego odmianach: „w Nim” lub „przez Niego”⁴³. Także tutaj w samym centrum tej kompozycji pojawia się temat odkupienia przez krew, a pośrednicząca obecność Chrystusa w zbawczym planie Boga objawia się jeszcze przed stworzeniem świata w Bożym wybraniu tych, których Bóg przeznacza, aby byli Jego synami. Boży plan osiąga swój kres w „rekapitulacji” wszystkich rzeczy w Chrystusie. Pojęcie to (*anakefaloiosis* — „zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie” — Ef 1, 10) zwraca uwagę na Chrystusa jako zasadę (podstawę) jedności, porządku i sensu całego stworzenia, które znajduje w Nim swój kres. Choć spojrzenie św. Pawła kieruje się ku przyszłości, kiedy to Bóg wypełni swoje dzieło, to przecież samo pojęcie „rekapitulacji” zawiera w sobie ideę Chrystusa-Archetypu wszelkiego stworzenia, na którym Bóg się oparł, aby zrealizować swój plan zbawienia i — co więcej — doprowadzić go do końca. Jak trafnie zauważa J. Cambier⁴⁴, „to «ponowne zjednoczenie» wszystkiego przez Chrystusa zakłada, że wszystko zostało już przyjęte przez Niego, czyli że już w innym czasie wszystko znajdowało w Nim podstawę swego istnienia”. Opierając się na tej zasadzie „istnienia wszystkiego w Chrystusie”, Kościół nie interesuje się różnymi kulturami z motywów jakiejś wyrachowanej strategii, lecz jedynie „chce ożywiać od wewnątrz, ochraniać, wyzwalać od błędu i grzechu, jakim zepsuliśmy te bogactwa prawdy i miłości, których Bóg

stus jest «Pierworodnym», a więc racją istnienia, która określa i nakazuje zjawienie się całej cudownej rzeczywistości stworzonej”. G. Martelet, art. cyt., 43.

⁴³ Pozwolę sobie odesłać czytelnika do mojego komentarza Ef 3, 1-14, gdzie podaję także obszerną bibliografię: „*Benedito sea el Dios y Padre del Nuestro Señor Jesucristo*”. *Comentario biblico al himno de Ef 3, 1-14*, Madrid 1999, 13-41.

⁴⁴ *La bénédiction d'Eph 1, 3-14*, ZNW 54 (1963) (58-104).

udzielił, jako *semina Verbi*, swojemu stworzeniu”⁴⁵. Cytowana tutaj Międzynarodowa Komisja Teologiczna dopowiedziała na innym miejscu, że „inkulturacja jest w ten sposób formą pojednania wszystkiego na nowo w Chrystusie (por. Ef 1, 10) i wyrazem powszechności Kościoła”⁴⁶.

Te refleksje nad miejscem Chrystusa w zbawczym planie Boga, który obejmuje stworzenie i odkupienie, pomagają zrozumieć główną myśl naszego studium. Jeżeli Chrystus jest odwiecznym źródłem nowości, to właśnie dlatego, że w Nim znajduje się ostateczna racja bytu tego wszystkiego, co istnieje, i sam kres sensu bytowania, czyli roli i znaczenia. Ponieważ *w Nim i dla Niego* wszystko zostało stworzone, Chrystus może nadać pełne znaczenie wszystkiemu i wszystko znajduje w Nim miejsce swojej odnowy. Wyjaśnia się w ten sposób to, że Jego osoba jest *kryterium*, za pomocą którego ustala się, co jest prawdziwie ludzkie, i przez które różnorodne kultury zostają poddane osądowi Chrystusa zarówno w celu wniesienia tego, co pozytywne, jak też oczyszczenia z tego, co negatywne⁴⁷. W istniejącym odwiecznie Logosie — mówi św. Jan — było życie, życie wypływające z obfitości zasobów zabitego Baranka, którego *Apokalipsa* przedstawia jako Tego, który jako jedyny może objawić Boże tajemnice⁴⁸. Cokolwiek się dzieje w człowieku i w dziejach ludzkości, cokolwiek jest prawdziwego, dobrego i pięknego, zmierza do „nowych niebios i nowej ziemi” stworzenia zapoczątkowanego w Chrystusie, w Nim znajduje odpowiednie wyjaśnienie i swój początkowy dynamizm, dynamizm *nowości*, jaką przynosi Jego osoba. Jeżeli odkupienie, jakie Jezus nam daje poprzez swoje misterium paschalne, stanowi adekwatną odpowiedź na dramat człowieka — tę jedyną odpowiedź, która przynosi mu pełną sprawiedliwość — to dzieje się tak dlatego, że sam człowiek został stworzony w Chrystusie i po-

⁴⁵ *Od wiary do teologii*, dz. cyt., s. 260.

⁴⁶ Tamże, s. 212.

⁴⁷ Pod tym względem znamienne jest to, że *demonstratio christiana* jawi się w sposób mniej lub bardziej wyraźny jako odpowiedź na powszechność i radykalizm wymogów oświeconego rozumu. Ten bowiem — jak mówi T. Citrini (*El principio „cristocentrico” y su operatividad en la Teología fundamental*, w: R. Latourelle-G. O’Collins, dz. cyt., s. 246-271) — „wymagał od chrześcijaństwa uzasadnienia już nie tej czy innej nauki lub praktyki, nie tej czy innej formy (katolickiej, protestanckiej...) wyjaśniania wiary, ale samego sensu i waloru kerygmatu, spójności i ostatecznego uzasadnienia tego wszystkiego, co można by nazwać chrześcijańskim” (s. 249).

⁴⁸ Ap 22, 1: „I ukazał mi rzekę wody życia, lśniąca jak kryształ, wypływająca z tronu Boga i Baranka”. Por. Ap 5, 1-10.

wołany do upodobnienia się do Niego. Odkupienie nie jest przypadkową odpowiedzią, którą Bóg daje człowiekowi urodzonemu gdzieś na marginesie Jego Bytu i upadłemu w bajoro śmierci, lecz wyzwaniem, jakie Bóg kieruje do niego, do zachowania jedności swego odwiecznego planu, w którym Chrystus jest miarą człowieka ⁴⁹.

Kiedy w duszpasterstwie Kościoła mówimy o odkrywaniu w danej osobie tego, co autentycznie ludzkie, jako o metodzie objawienia temu człowiekowi Boga, stwierdzamy tym samym, że „integralność człowieczeństwa otwiera się na integralność tajemnicy Chrystusa i w Nim znajduje swoją podstawę” ⁵⁰. Konieczne jest zatem tworzenie „chrześcijańskiej genealogii człowieka” — jak ją nazywa G. Martelet ⁵¹ — genealogii, która traktuje Chrystusa jako ikonę stworzenia i odkupienia. Zasada teologiczna, zgodnie z którą wszystko, co ludzkie, z wyjątkiem grzechu, powinno być przyjęte przez Odkupiciela, wskazuje jasno, że Bóg nie żałuje swojego dzieła pierwotnego, lecz je oddaje wcielonemu Logosowi, który nadaje mu spoistość i trwałość. Ten zaś Logos jest nie tylko logiczną zasadą wszelkiego istnienia, ale *życiową* podstawą, dzięki której wszystko żyje i oddycha. Misją Chrystusa jest bowiem danie człowiekowi życia Bożego, życia wiecznego, które otrzymał już w stworzeniu, a które — odzyskane dzięki paschalnej ofierze — staje się widoczne w dniu zmartwychwstania. Kiedy św. Paweł mówi, że Chrystus, drugi Adam, jest „duchem ożywiającym”, stara się wyrazić tę prawdę, iż — w przeciwieństwie do pierwszego Adama, który stał się duszą żyjącą dzięki Bożemu działaniu — Chrystus, przemieniony poprzez zmartwychwstanie, ma zdolność dawania życia wiecznego tym, którzy w Niego wierzą ⁵²; życia wiecznego, które — jak już mówiliśmy — zawiera w sobie wybawienie ze śmierci.

⁴⁹ Wśród przyczyn, dla których Europa odrzuca Chrystusa jako fundament swego bytu, G. Marteler zauważa, jako jedną z możliwych, zubożenie chrystologiczne, polegające na tym, że *jednostronnie* przedstawia się Chrystusa jako Odkupiciela, zapominając przy tym o nauce dotyczącej *drugiego i ostatniego zarazem Adama*, który jest „absolutnym rewindykatorem i najwyższym gwarantem całej prawdy pierwszego”. *Cristologia y antropologia. Para una genealogia cristiana del hombre*, w: R. Latourelle-G. O'Collins, dz. cyt., s. 244.

⁵⁰ Tamże, s. 245.

⁵¹ Tamże. Tylko w ten sposób, przyjmując objawioną prawdę o człowieku stworzonym i odkupionym w Chrystusie, w którym „wszystko ma istnienie”, odnajdziemy „sens prawdziwie *teologiczny*, bez którego «odnowa» antropologii będzie dla chrześcijan nową formą sekularyzacji, jeśli nie ateizmu”. Tenże, *Pierworodny...*, s. 45.

⁵² O tym, jak Chrystus ma życie w sobie ze względu na swoją komunie

W świetle tych refleksji rozumiemy lepiej syntezę, jaką podał św. Ireneusz z Lyonu, kiedy wyjaśniając *chrześcijańską nowość*, zespolił ją całą w osobie Jezusa Chrystusa⁵³. Otóż tę wizję św. Ireneusza można właściwie zrozumieć, wychodząc wyłącznie z koncepcji życia wiecznego, które Jezus Chrystus przynosi i ofiarowuje ludziom, swoim braciom, poprzez ciało otrzymane we wcieleniu i przemienione przez Ducha w zmartwychwstaniu. Już św. Ignacy Antiocheński opisywał w *Liście do Efezjan* nowość Chrystusa jako *nowość życia wiecznego* lub *zniesienie śmierci*. Twierdził on m.in.: „Skończyła się niewiedza i upadło dawne królestwo, kiedy Bóg objawił się jako człowiek w nowości życia wiecznego: zaczynało się spełniać to, co Bóg postanowił. Toteż wszystko było poruszone, bo przygotowywało się unicestwienie śmierci” (Ef 19, 3)⁵⁴.

Św. Ireneusz kładzie nacisk na to, że ta właśnie nowość polega na pojawieniu się Jezusa w *ciele*. Nowość Chrystusa nie polega więc, jak głosili to marcjonici i walencjanie, na nagłym Jego zjawieniu się, bez żadnego uprzedzenia, albowiem już prorocy zapowiadali Jego naukę i czyny, ale na Jego *przyjściu w ciało*. „Przybrał nowość swojej obecności w ciało. A wraz z nim wszelkie nowości od dawna zapowiadane na czas, kiedy przyjdzie w ciało i stanie się tak właśnie obecny dla ludzi”⁵⁵. Osoba Chrystusa przynosi ze sobą całą nowość⁵⁶, albowiem wszystkie zapowiedzi proroków uobecniają się w Jego własnym ciele⁵⁷. Ten nacisk kładziony na ciało Chrystusa jako miejsce urzeczywistniania się

z Ojcem pisze G. Ferraro, *Il Figlio ha la vita in se stesso* (Gv 5, 19-30), PSV 5 (1982) 147-158, stwierdzając m.in.: „Jako Źródło życia tego wszystkiego, co zostało stworzone (por. 1, 4), jest On od swego przyjścia na świat źródłem życia, chlebem życia (por. 6, 35-38), światłem życia (por. 8, 12), zmartwychwstaniem i życiem (por. 11, 25), Tym, który ma słowa życia wiecznego, słowa, które są duchem i życiem (por. 6, 63. 68). Tylko od Niego wierzący mogą otrzymać życie, i to niewyczerpywalne”.

⁵³ Por. A. Orbe SJ, *La novedad de Cristo*, w: tenże, *Espiritualidad de san Ireneo*, Roma 1989, 125-150. Według tego autora, pisarze kościelni z II-III wieku podejmowali z pewnym wahaniem kwestię nowości chrześcijańskiej celem uniknięcia, w kontekście toczących się polemik, jak np. Marcjona, negatywnej koncepcji Starego Testamentu, któremu przeciwstawiono mocno „nowość” Nowego Testamentu.

⁵⁴ Tekst polski: *Ojcowie Apostolscy* (tłum. A. Świderkówna), Warszawa 1990, s. 72.

⁵⁵ A. Orbe, dz. cyt., s. 139. Autor ten dodaje: „Coś, co ma być nowe, nie musi być wcale nieznanne. Nie będzie więc w Jego pojawieniu się nowości kogoś nieznanego, ale rozbłyśnie nowość Jego pojawienia się. To właśnie się dokonało w przyjściu Pana w ciało”.

⁵⁶ Obszernie wyjaśnia to św. Ireneusz, *Adv. haer.*, IV, 34, 1.

⁵⁷ Por. tamże, III, 2, 59n.

nowości chrześcijańskiej wyzwala chrześcijaństwo z wszelkiej pokusy gnostyckiej i czyni z życia Chrystusa — Jego historii i tajemnic — samo jądro doświadczenia chrześcijańskiego, rozumianego w jego sensie Pawłowym: *żyć w Chrystusie*. Jest to wymóg nieodzowny do tego, by nowe życie Chrystusa rozkwitało we wszelkiego rodzaju przejawach, które dotyczą wiary i kultury danego ludu, uważającego się za chrześcijański⁵⁸.

Objawienie nowotestamentalne nie pozostawia miejsca na wątpliwości odnośnie do niepowtarzalności wydarzenia Chrystusa, które dokonało się raz na zawsze „za dni ciała swego” (Hbr 5, 7); za pomocą tej formuły autor *Listu do Hebrajczyków* ukazuje cielesność Jezusa jako nieodzowną przesłankę nowego przymierza, które zostaje w Nim zawarte raz na zawsze. Niepowtarzalność daje się natomiast wyjaśnić jedynie pod warunkiem, że w Chrystusie oddała się ludziom raz na zawsze jedynosc i absolutność Boga: chrześcijańskie *novum*. Chrześcijańskość została więc nam dana raz na zawsze jako dar całkowicie darmowy, otrzymywany w wierze. Żadne pokolenie nie musi go sobie wynajdywać, a jedynie go przyjmować w jego obiektywnej niepowtarzalności. Przyjmując go posłuszeństwem wiary, jest jednak zobowiązane czynić go płodnym i owocnym w swoim konkretnym czasie historycznym — dzięki sakramentalnej tajemnicy Kościoła.

Tak oto się wyjaśnia fakt, że osoba Jezusa, jako postać historyczna, która zawiera w sobie w sposób nierozłączny tzw. Chrystusa wiary, staje się ostatecznym kryterium osądzenia tego, co ludzkie, a tym samym paradygmatem wszelkiej autentycznie ludzkiej egzystencji, przyjęta zaś przez uczniów jest źródłem płodności i wiecznej nowości, jak wykazuje to napisane z wielką erudycją dzieło K. Prümma o chrześcijaństwie jako doświadczeniu nowości⁵⁹. I dlatego pasjonujące jest studiowanie wpływu — na historię, kulturę ludów i odnowę społeczeństwa — tych wszystkich, którzy upodobnili swoje życie do Chrystusa, czyniac z własnej egzystencji kanał, którym płynęły obfite wody chrześcijańskiej nowości. Mamy tu na myśli św. Benedykta, świętych Cyryla i Me-

⁵⁸ Radykalne oddzielanie, od czasów Oświecenia, dogmatu chrześcijańskiego („Chrystus wiary”) od historii Jezusa („Jezus historii”) zmierzało nie tylko do zweryfikowania danych, jakie pojawiają się w związku z tą historią w Ewangeliach, czyli nie było zwyczajnym tylko problemem technicznym chrytologii fundamentalnej. W tej dyskusji dotyczyano samych podstaw wiary chrześcijańskiej, a tym samym misji Kościoła w świecie, która zostawała tym samym pozbawiona swego zakotwiczenia w Osobie i misji Chrystusa.

⁵⁹ Por. K. Prümme, *Christentum als Neuheitserlebnis. Durchblick durch die Christlich-Antike Begegnung*, Freiburg im Br. 1939.

todego, św. Franciszka z Asyżu i św. Dominika oraz tylu innych „wykładowców” idei „nowego stworzenia”, jakich wciąż rodzi osoba Chrystusa, którzy się przyczynili do wzrostu kultur aż do ich pełni w Chrystusie ⁶⁰.

Normatywny charakter osoby Chrystusa zobowiązuje nas do brania na serio tego, co G. Martelet określił mianem *egzystencjalności Jezusa*, czyli „tego, co by można nazwać wielkimi sferami ludzkiej egzystencji, jakimi są: rodzina, praca, społeczność polityczna, religia. (...) Jego związek z Bogiem w stworzeniu, który — obejmując całość Jego życia i Jego ludzkich powiązań — kwalifikuje je w sposób szczególny” ⁶¹. Uchwycenie tej relacji stanowi warunek życia w świecie w charakterze ludzi nowych, którzy otrzymali od Chrystusa zdolność uobecniania Jego własnego życia. To właśnie św. Paweł chciał wyrazić, zachęcając chrześcijan do „postępowania w Chrystusie”: sformułowanie, które wyraża w sposób bardzo wymowny Pawłową naukę o moralności chrześcijańskiej i ukazuje Chrystusa jako *drogę*, którą chrześcijanin zmierza do doskonałości ⁶². Wiara chrześcijańska ma swój własny dynamizm, popychający człowieka wierzącego, który przyjął Chrystusa w tradycji Kościoła, do obierania życia samego Jezusa, Jego cielesnej egzystencji, za rzeczywistą drogę swego własnego postępowania. Kontemplowanie tajemnic życia Chrystusa, przyjmowanych wiarą, pomaga chrześcijaninowi upodobnić się do obrazu „Pierworodnego spośród wielu braci”

⁶⁰ Jakże tu nie pomyśleć o tych, którzy na podstawie wiary w Chrystusa, naświetlającej ludzkie położenie, przyczynili się do postępu nauki i sztuki? O muzykach, architektach, filmowcach itd. M. Simonetti (*Cristianesimo antico e cultura greca*, Roma 1983) stwierdza, iż w początkach chrześcijaństwa „nowość literatury i sztuki chrześcijańskiej w odniesieniu do pogan była przede wszystkim nowością treści” i że ta właśnie nowość przyczyniła się zdecydowanie nie tylko do powstania nowych rodzajów literackich (jak np. hagiografii), ale ożywiła także i zmodyfikowała istniejące już rodzaje literackie, które „musiały wyrażać tę nową treść i stawiać zarazem czoło nowym wymaganiom” (s. 9). Pytamy się zatem, mając na uwadze te właśnie kryteria, czy aktualny kryzys sztuki chrześcijańskiej nie wynika z jej utykania wobec współczesnych nurtów neopogańskich i wycofywania się ze specyfiki tej nowości chrześcijańskiej, która nie odważa się już ukazywać — z typową dla niej estetyką — mądrości Krzyża?

⁶¹ *Pierworodny...*, s. 33, przyp. 38. Adhortacja ap. Jana Pawła II *Christifideles laici* stwierdza, że wszystkie te miejsca wierni chrześcijanie powinni traktować jako *locus historicus*, w którym się ukazuje miłość Jezusa Chrystusa.

⁶² Por. Kol 2, 6: „Jak więc przejęliście naukę o Chrystusie Jezusie jako Panu, tak w Nim postępujcie”. Prawdopodobnie św. Paweł, posługując się tutaj czasownikiem *paralambenein*, nawiązuje do nauki o Chrystusie, jaką

2. Kościół — pierwszy owoc nowości Chrystusa

Przemiana, jakiej doznało w tajemnicy paschalnej ciało Chrystusa, stając się *doskonałym* Pośrednikiem ludzi przed Bogiem ⁶³, odbiła się głośnym echem w całej ludzkości, i to w sposób przedziwny. „Nowe stworzenie”, zapoczątkowane zmartwychwstaniem Chrystusa, ukazało swoją potęgę, która osiągnie szczyt w Jego paruzji — wraz ze zmartwychwstaniem umarłych. „Nowe stworzenie” dało początek „nowemu człowiekowi”, którym jest Chrystus i każdy człowiek z Nim się jednoczący poprzez sakrament nowego narodzenia lub odnowy ⁶⁴. Istnienie Kościoła jako Ciała Chrystusa, któremu Jezus przekazuje swoje życie, jawi się tym samym jako pierwszy owoc nowego stworzenia w Chrystusie, który wylał swojego Ducha na „wszelkie ciało” Ciało Chrystusa, przeobrażone w narzędzie komunikowania Ducha wszelkiemu ciału, przedłuża Jego skuteczność w *ciele* Jego Ciała, jakim jest Kościół ⁶⁵.

Jako ludzie przyzwyczajeni do tego rodzaju stwierdzeń wiary, popadamy często w niebezpieczeństwo zapominania o ich zdumiewającej nowości: ciało człowieka stało się miejscem, w którym

mieszkańcy Kolosan otrzymali dzięki tradycji, a która zawiera w sobie zarówno uznanie Jego postaci historycznej, jak też przyjęcie Go jako Pana. Por. T. K. Abbott, *The Epistle to the Ephesians and to the Colossians*, Edinburgh 1985, s. 244.

⁶³ W Hbr 2, 10 mówi się o Chrystusie jako o „przewodniku zbawienia”, który udoskonalił się przez cierpienie. Trudność tej wypowiedzi sprawia, że nie możemy na niej się zatrzymać. Wystarczy stwierdzić, iż procesu *doskonalenia się Chrystusa* nie powinno się rozumieć w sensie ontologicznym lub moralnym. Tytuł: „przewodnik zbawienia” oraz bezpośredni jego kontekst wskazują, iż Autor kontempluje Chrystusa w Jego wymiarze wcielonym, w drodze do zrealizowania się w pełni jako Kapłana swojego ludu, co będzie miało miejsce w Jego własnej ofierze, kiedy to poprzez przemianę swej ludzkiej kondycji stanie się Kapłanem doskonałym, aby się wstawiać przed Bogiem.

⁶⁴ „Nowy eon, jaki się pojawił wraz z Chrystusem, tworzy nowe stworzenie, człowieka nowego. Sam Chrystus jest człowiekiem nowym (tak się wyrazi po raz pierwszy dobitnie św. Ignacy Antiocheński w Ef 20, 1, chociaż jest to implikacją określenia się samego Jezusa jako *hios tou anthropou*, por. Paweł w Rz 5, 12nn; 1 Kor 15, 21n. 45nn), inicjatorem nowego stworzenia czasów ostatecznych”. J. Behm, art. cyt., s. 449.

⁶⁵ O tym, jak działanie Ducha w człowieczeństwie Jezusa przedłuża się w ciele odkupionych przez Chrystusa, zob. E. Romero Pose i in., *Jesucristo resucitado nos comunica el don del Espíritu*, w: *Jesucristo, la buena noticia. Congreso de pastoral evangelizadora*, Madrid 1997, 201-237. Na temat Kościoła jako ciała Chrystusa, zob. J. M. R. Tillard, *Carne de la Iglesia, carne de Cristo en las fuentes de la eclesiología de comunión*, Salamanca 1994, zwłaszcza s. 139-147.

przebywa Duch Boży. W swoim studium o teologii św. Ireneusza A. Orbe stwierdza, że „nie wydaje się rzeczą arbitralną odkrycie w klauzuli «*omnem novitatem attulit semetipsum afferens*», obok pierwszorzędowego wymiaru chrystologicznego, komplementarnego wymiaru eklezjalnego... Zbawiciel przyniósł wraz ze swoją obecnością w ciele *wszelką nowość, która miała rozbrzmieć w sarx Jego braci*”⁶⁶. Nowość Chrystusa nie zamyka się bowiem sama w sobie, ale z racji Jego udziału w ludzkiej naturze przechodzi na Jego braci, ludzi odkupionych. Celem Jego przyjścia w ciele było przecieżyć utworzenie nowej ekonomii: „Wydarzenie «nowatorskie», «przynoszące (nowe) Życie» człowiekowi... jawiło się jako «nowe», bez starości innych ludzi, mające moc «odnowić» i uczynić starego człowieka nowym, nosicielem Bożego Życia, bardzo starego dla Boga, albo najnowszego dla człowieka”⁶⁷.

Taki sposób wyjaśniania zapoczątkowanego w Chrystusie „nowego stworzenia” ma swoją podstawę w Nowym Testamencie, gdzie terminologia służąca opisaniu przemiany realizowanej w człowieku kładzie akcent na „odnowę” i „nowe narodziny” dokonujące się w chrzcie. Odzyskanie takiej teologii jest obecnie sprawą niesłychanie ważną ze względu na kryzys tożsamości chrześcijańskiej i wielkie niebezpieczeństwo rozwodnienia, na jakie narażona jest jego specyficzna *nowość*. Św. Paweł podaje „odnowę” jako kryterium pozwalające rozpoznać „wolę Bożą: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe” (Rz 12, 2). Pojęcie *anakoinosis* odnosi się do odnowienia, jakie chrześcijanie winni przejawiać swoim moralnym postępowaniem ukazującym, iż przynależą do nowego eonu i są członkami nowej ludzkości. W Tt 3, 5 wyrażenie: „obmycie odradzające (*palingenesias*) i odnawiające (*anakoinoseos*) w Duchu Świętym” odnosi się do „tego jedyne i podstawowego początku, jakiego Duch dokonuje w człowieku w chrzcie... z którego się wyłania nowe stworzenie (*kaine ktisis* — 2 Kor 5, 17) dzięki cudowi odnowy zrealizowanej przez Ducha Świętego, który stworzył życie przedtem nie istniejące”⁶⁸.

⁶⁶ Art. cyt., s. 141-142 (podkreślenie moje). Według tego autora, „oba te aspekty obracają się wokół nowości «*secundum carnem*»... «Nowe ciało» (niewinne i święte) — i Duch — Ciało namaszczone pełnią Ducha — dia dobra ludzi”.

⁶⁷ Tamże, s. 141.

⁶⁸ J. Behm, art. cyt., s. 453. „Duch Chrystusa — stwierdza H. de Lubac (dz. cyt., s. 208) — stworzył coś całkowicie nowego, religię Chrystusa, a ta religia Chrystusa, którą przygotowywały całe dzieje ludzkie i której osnowę wypracowywała powoli cała myśl ludzka, nagle się ukazuje wśród ludzi, *sine patre, sine matre, sine genealogia*, jako czyste stworzenie, czysty cud.

Człowiek, odrodzony w chrzcie, przeobraża się w ten sposób w nosiciela Życia Bożego, w świątynię Ducha. Od momentu chrztu jego podstawowym powołaniem jest życie w stałej odnowie, jakiej wymaga od niego fakt przyobleczenia się w Chrystusa, bycie człowiekiem nowym *par excellence*. W pismach poapostolskich i u apologetów być chrześcijaninem oznacza: *być kimś nowym*, być *nowym człowiekiem*⁶⁹, tak że w życiu chrześcijańskim jaśnieje w pełni blask nowego stworzenia „ku chwale majestatu” (Ef 1, 6) Boga⁷⁰. To bycie *nowym stworzeniem* wymaga realizowania wymogów życia w Chrystusie i ukazywania w swoich postawach moralnych odrodzenia dokonanego w sobie samym⁷¹. Skoro już się stali przaśnymi chlebami dzięki odkupieńczej ofierze Chrystusa, chrześcijanie są powołani do bycia *nowym zaczynem*, unikającym kwasu grzechu⁷².

W takiej właśnie *nowości* znalazł się chrześcijanin dzięki swojemu wszczępieniu w Chrystusa. Św. Paweł posługuje się, celem jej opisania, pojęciem *kainotes*, które się pojawia w jego pismach tylko w kontekście zachęt do „wkroczenia w nowe życie” pod rządami Ducha (Rz 6, 4; 7, 6)⁷³. Chrześcijanie, licząc na Ducha, który wskrzesił Jezusa z martwych, uobecniają w swoim życiu nowość czasu eschatologicznego⁷⁴. „We własnym postępowaniu i w *nowym posłuszeństwie* (6, 12-23) zapoczątkowuje się już teraz

Zdumiewa ta «nowa» idea, która — jak powiedział Lachelier — «rodzi się z niczego, podobnie jak świat»”.

⁶⁹ Por. J. Behm, art. cyt., s. 450.

⁷⁰ Formuła ta wyraża jasno, iż ostatecznym celem wybrania człowieka w Chrystusie i jego odkupienia jest objawienie chwały Bożej. Misją chrześcijanina jest czynienie swojego życia „blaskiem chwały” Boga. Innymi słowy, chodzi o to samo, co Jezus wypowiada w Kazaniu na górze, kiedy ukazuje dzieła swych uczniów jako okazję do wielbienia Boga przez ludzi (por. Mt 5, 16).

⁷¹ Zob. w tej kwestii relację pomiędzy życiem moralnym a odrodzeniem w Chrystusie, jaka się pojawia w zachętach w Ef 4, 20-24; Kol 3, 1-11. W chrzcie dokonuje się nowe stworzenie, do którego należy dopasować także całe swoje postępowanie. J. Behm (art. cyt., s. 453) zauważa, że „taka odnowa bytu jest moralna ze swej natury, a jej normą jest obraz Boga, ukazany w Chrystusie. Chrześcijanin winien być człowiekiem nowym, tak jak Chrystus jest nowym człowiekiem”.

⁷² Por. 1 Kor 5, 7. W tekście tym wypada podkreślić relację zachodzącą między ofiarą Chrystusa, dokonaną w przeszłości, nową sytuacją chrześcijan a powołaniem, do którego zostali wezwani, a które wskazuje na dążenie do świętości, jaką umożliwia Pascha Jezusa.

⁷³ W Rz 6, 4 możliwość wkroczenia w *nowość życia* opiera się na fakcie zmartwychwstania Chrystusa, w którym ludzie mają udział przez chrzest.

⁷⁴ Por. Jan Paweł II, *Redemptoris missio*, 20: „Zbawienie eschatologiczne rozpoczyna się już teraz w nowości życia w Chrystusie”.

zmartwychwstanie, a jego potęga staje się rzeczywistością już obecną”⁷⁵. Życie chrześcijanina jest *znakiem nowości Ducha Chrystusowego*, który znamionuje przejście od starego do nowego eonu, jak to sygnalizuje kontrast: *kainotes-palaiotes* w Rz 7, 6.

Życie w tej nowości jest odpowiedzią wiary na łaskę udzieloną w sposób całkowicie darmowy Kościołowi, a przez niego światu. Kościół nie może przeto zapomnieć o tym, iż jest „nową ludzkością”⁷⁶, zrodzoną z dokonanego przez Chrystusa odkupienia, w *ciele* której żyje Duch Chrystusa, pragnący przebywać w sercu każdego człowieka. Kiedy Kościół wzywa ludzi, by tworzyli częśćkę jego własnego ciała, które jest ciałem Chrystusa, czyni to z tą jasną świadomością, iż tylko w ten sposób staną się oni uczestnikami nowego stworzenia. Kościół kontynuuje misję Chrystusa, głosząc nowość, którą sam w sobie zawiera, i zachęcając ludzi do uczestniczenia w niej. Dlatego też jego pierwszym zobowiązaniem jest pozostawanie wiernym swojemu jestestwu, darowi otrzymanej łaski, jaka stała się jego udziałem dzięki zaślubinom z Chrystusem (por. 2 Kor 11, 2; Ef 5, 25-32). Tylko w ten sposób może się uobecniać w życiu jego członków Chrystusowa nowość.

Pierwszym znakiem tej nowości jest *przemiana* życia chrześcijan, którzy — „zwiedzeni” przez Chrystusa — „wielbią ten dogmat, zanim go sobie jeszcze przyswoili; wielbią tajemnicę, zanim ją wytłumaczyli”⁷⁷. W ewangelizacji, tak dawnej, jak i dzisiejszej, na plan pierwszy wysuwa się świadectwo takiego wielbienia. Świadectwo to powinno być widoczne w całym życiu Kościoła, podobnie jak w życiu każdego ochrzczonego. Pozwolę sobie zacytować tutaj H. de Lubaca, mówiącego o tym świadectwie, które — podobnie jak świadectwo pierwszych chrześcijan — winno jaśnieć swoją oryginalną nowością i które sytuuje Kościół w ciągłości Chrystusowej nowości:

„Podobnie jak gest stworzenia, który nie przestaje podtrzymywać we wszystkich częściach byt i życie, tak również gest miłości rozciąga się na świat. Druga *Genesis*, tak odąd trwała jak pierwsza, i tak jak tamta nieskończenie płodna. Kościół, oblubienica Chrystusa, kontynuuje dzieło swojego Oblubienca. Możemy tylko je kontemplować, ale nie od zewnątrz w samej jego widzial-

⁷⁵ J. Baumgarten, art. cyt., kol. 2135.

⁷⁶ J. Behm, art. cyt., s. 449: „W Chrystusie żydzi i poganie stali się *eis ena kainon anthropon* (Ef 2, 15). Kościół jest nową ludzkością”. Na temat relacji Chrystusa do Kościoła w Ef i jej odniesienia do kwestii człowieka nowego, zob. H. Schlier, *Le temps de l'Eglise*, Tournai 1961, 169-193; 302-309.

⁷⁷ H. de Lubac, dz. cyt., s. 212.

nej organizacji, łącznie z jego ludzkimi rysami, niekiedy nazbyt ludzkimi, nacechowanymi wadami, nawet w dziełach jego uczonych, zawsze nieproporcjonalnych do swego zadania, których braki mogą być niekiedy aż nazbyt bolesne — zwłaszcza wówczas, kiedy oni sami zdają się ich nie odczuwać, lecz w jego życiu wewnętrznym, w jego ideale, w jego wierzeniu, w jego ukrytej wierności, w czystości jego zapału, w przedziwnych owocach świętej radości, jaka dzięki niemu dojrzewa w głębi serc ludzkich. Wówczas światło jaśnieje, Prawda daje świadectwo sobie samej: *veritas iudex sui*. Nie ma potrzeby prowadzenia żmudnych porównań ani erudycyjnego powracania do przeszłości. Jasność czystego spojrzenia jest tutaj ważniejsza od wszelkich wnikliwych dociekań krytycznych. Albowiem cud wciąż się dokonuje na naszych oczach. Dzisiaj, tak jak ongiś, dzięki chrześcijaństwu «wszystkie rzeczy stają się nowe». Z tym, że — jak zauważył św. Augustyn — wraz z upływem czasu nasza sytuacja świadków staje się bardziej uprzywilejowana. Mistyczny Chrystus, w miarę jak wzrasta, objawia swoją potęgę. Do znaków świadczących o tym wzroście trzeba zaliczyć fakt, że gdy Jego orędzie docierało do najbardziej odległych ludów, pojawiali się nowi Jego wyznawcy. Obecnie jednak zaczynamy dopiero dostrzegać całą wielkość Jezusa, który odnowił świat. Zaskakujące światło pierwszych dni stało się wielkim świetlistym szlakiem, który wzrasta w ciągu wieków”⁷⁸.

Taka wizja Chrystusa mistycznego, który w miarę jak sam wzrasta dzięki wcielaniu ludzi i ludów w Niego, bardziej rozwija i objawia swoją potęgę, jest przepełniona nadzieją — jako *trwałe źródło nowości*. Pozwala nam też domniemywać, że w ukrytych bogactwach Chrystusowych, podobnie jak w różnych zakamarkach jakiejś kopalni⁷⁹, znajdują się jeszcze złoża nie eksploatowane przez tych, którzy — mając dar wiary — nie otworzyli się dotychczas w pełni na Jego zbawczy wpływ ostateczny, oraz inne skarby przygotowane przez Ducha Bożego, które czekają na wydobycie i rozwój, kiedy wreszcie ludzie i narody je posiadające przyjmą to, co H. de Lubac nazwał *gestem miłości*, a co jest po prostu ich osobistym spotkaniem z Chrystusem.

Odpowiedzialność Kościoła w tym względzie jest transcendentna, albowiem właśnie tutaj urzeczywistnia się w sposób całkowicie obiektywny i owocny spotkanie z Chrystusem. W tym duchu należałoby też zgłębiać *sakramentalność* Kościoła, zgodnie z tym, jak ją wyjaśnił Sobór Watykański II, aby nie tworzyć szcze-

⁷⁸ Tamże, s. 212-213.

⁷⁹ Św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, 37, 4.

lin pomiędzy Chrystusem a Kościołem i nie czynić z niego czysto funkcjonalnego, wśród innych możliwych, pośredniczenia pozbawionego typowej dla niego *tajemnicy sakramentalnej*, poprzez którą uobecnia on w pełni Chrystusowe zbawienie⁸⁰. Kościół jest *ciałemżywianym przez Ducha*, który pozwala ludziom wszystkich epok doświadczać chrześcijańskiej nowości. I dlatego konieczne jest to, by ludzie, którzy tworzą Kościół, byli sami przemienieni tą nowością i nią promieniowali w całym swoim życiu, ukazując w ten sposób Chrystusa żyjącego w Kościele⁸¹. Rozkwit nowych form życia chrześcijańskiego, nowych ruchów i wspólnot, ukazuje dobitnie, jak Kościół jest płodny, kiedy daje się przeniknąć Duchowi Bożemu, który odnawia Ciało Chrystusa darem charyzmatów, uobecniających jakiś konkretny aspekt nowości Chrystusowej. Uwypuklił to kard. J. Ratzinger przy okazji spotkania tychże ruchów z Ojcem Świętym w uroczystość Pięćdziesiątnicy 1998 roku⁸².

Kościół jako *pleroma Christi* jest przestrzenią, w której Pan zmartwychwstały rozwija całą swoją energię jako Alfa i Omega całego stworzenia, sprawiając, iż wszystko kieruje się ku Niemu, albowiem wszystko ma w Nim swój początek⁸³. Dlatego też Ko-

⁸⁰ Bardzo przykre i bolesne jest to, iż ta właśnie nauka soborowa, która pozwoliła wyjść wreszcie z ograniczeń typowych dla jurydycznej eklezjologii kontrreformacyjnej, nie została właściwie przyjęta i że to odważne i nowatorskie zarazem odwołanie się Vaticanum II do nauki o „misterium sakramencie” pojawiło się ponownie w kategoriach typowych dla późnej scholastyki. Na szczęście Jan Paweł II akcentuje dobitnie, mówiąc o Kościele, że „Chrystus żyje w nim; jest jego Oblubieńcem; sprawia jego wzrost, wypełnia przezeń swe posłannictwo” (RM 9).

⁸¹ „Każdy Kościół lokalny lub partykularny jest powołany, by być, w Duchu Świętym, sakramentem, który objawia Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego w ramach kultury partykularnej”. *Od wiary do teologii...*, s. 261.

⁸² Por. kard. J. Ratzinger, *Ruchy kościelne i ich teologiczne miejsce*, „Communio” 19 (1999) nr 6, s. 78-102. „W ramach tego chrystologiczno-pneumatologicznego i egzystencjalnego głównego spojenia mogą występować bardzo różnorodne rozłożenia akcentów i wag, w których się pojawia wciąż na nowo autentyczna nowość chrześcijaństwa, gdyż Duch Kościoła ciągle «odnawia młodość twoją jako orła» (Ps 103, 5)”. Tamże, s. 100.

⁸³ *Biblia Jerozolimska* mówi w odniesieniu do pojęcia *pleroma* z Ef 1, 23, odniesionego do Kościoła, co następuje: „Kościół, Ciało Chrystusa, może być nazwany Pełnią w tym sensie, że obejmuje cały nowy świat, który uczestniczy, jako wyraz człowieczeństwa, w powszechnym odrodzeniu pod przewodnictwem Chrystusa, Pana i Głowy”. Por. też R. Schnackenburg, *The Epistle to the Ephesians*, s. 82: „Kościół jest tym miejscem «wypełniania się» Chrystusa, w którym Jego moc błogosławieństwa staje się skuteczna i przemożna, miejscem, w którym «pełnia Chrystusa ustaliła się sama przez się i jest obecna» (H. Schlier)”.

ściół winien się podporządkowywać swemu Panu i przyjmować Go jako trwałe kryterium swojej egzystencji w świecie: tylko wtedy będzie prawdziwie Kościołem Chrystusowym. Wymaga to od Kościoła w jego całości i od każdego chrześcijanina z osobna praktyki rozpoznawania tego jednego: co czyni z definitywną Prawdą Boga, jaka się urzeczywistniła w paschalnej tajemnicy Jezusa i trwa jako stałe kryterium całej nowości chrześcijańskiej i tego wszystkiego, co jest autentycznie ludzkie.

Kenoza Wcielenia, która osiąga swój punkt szczytowy w sądzie Boga nad Ukrzyżowanym i Wywyższonym, staje się kryterium oczyszczającym i podnoszącym wszystko, co tylko chce wesprzeć człowieka w jego drodze do pełni, czyli do Chrystusa. „Kiedy Bóg przyjął ludzką naturę we Wcieleniu, przemienił sam sens kultury. Od tego momentu wszystkie (ludzkie) formy trzeba już mierzyć najwyższą formą Boga Wcielonego”⁸⁴. A formą tą jest miłość, z jaką Chrystus się ofiarował za ludzi i ich odrodził, wyzwalając ich z grzechu i śmierci. Kościół nie może zrezygnować z tej *kenotycznej* formy istnienia, albowiem w niej, jak to się stało jasno widoczne u Chrystusa, tkwi energia miłości. Doświadczenie Kościoła od początku jego istnienia potwierdza ponadto, iż „świadczy on o swoim Panu tylko wtedy, gdy uwzględniwszy własne więzy kulturowe, stosuje się do Niego w pierwszej kenozie Jego wcielenia oraz ostatecznego upokorzenia Jego ożywiającej męki”⁸⁵; św. Paweł na przykład podkreślał dramatyczny charakter tego, co w języku współczesnym nazywamy inkulturacją wiary, której wspaniały przykład mamy już w Tradycji apostoelskiej. „Komunia miłości i uniżenia — stwierdził Synod Biskupów poświęcony Europie w 1991 roku — należy do istoty Ewangelii, którą należy głosić Europie i całemu światu, aby mogło dojść do nowego spotkania słowa życia z różnymi kulturami”⁸⁶.

Najwyższym gestem miłości, sytuującym Kościół wobec wyzwania ewangelizacyjnego, jest wydarzenie, które dało mu istnienie: Chrystus zmarły i zmartwychwstały, wydarzenie, które trwa jako fundament życia i misji Kościoła. Pawłowe wyrażenie: „z Chrystusem być przybitym do krzyża” (Ga 2, 19) sugeruje moż-

⁸⁴ L. Dupré, *Current Theology. Hans Urs von Balthasar's Theology of Aesthetic Form*, ThSt 49 (1988) 300.

⁸⁵ *Od wiary do teologii...*, s. 262.

⁸⁶ „Abyśmy byli świadkami Chrystusa, który nas wyzwolił”. *Deklaracja końcowa Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Europie*, nr 4, w: „L'Osservatore Romano” 13 (1992) nr 1, s. 48. Poprzednie zdanie głosi, iż miłość Boga trójjedynego „w оголоczeniu się Syna (*kenosis*) objawiła się w sposób wyjątkowy”.

liwość powołania się przez Apostoła na własne doświadczenie odrodzenia i stania się „nowym stworzeniem” dzięki paschalnej tajemnicy Chrystusa. Chrześcijanie powinni aktualizować ten sam gest w swoim życiu codziennym, tak by owocność paschalnej tajemnicy Chrystusa znajdowała w nich nowe możliwości wyrazu. To, czy chrześcijanie są święci czy nie, nie jest kwestią ich prywatnej pobożności, dotyczącej jedynie danej jednostki, tego oto konkretnego chrześcijanina. Jest to problem ich odpowiedzialności za świat, który powinien dotykać, kosztować i widzieć ewangeliczną nowość jako źródło prawdziwego człowieczeństwa. Nowe niebo i nowa ziemia, które już się rozpoczęły w Chrystusie, wymagają nowych ludzi, dających czytelne świadectwo miłości Chrystusa, zawsze płodnej w inicjatywach wszelkiego rodzaju, zdolnych odnowić społeczeństwo w przedziwny sposób⁸⁷.

Podana wyżej argumentacja teologiczna odnośnie do „nowego stworzenia” w Chrystusie sytuje nas wobec rzeczywistego problemu, jaki się wiąże obecnie z ewangelizacją we wszystkich jej wymiarach: chodzi o życie chrześcijan, którzy — stawszy się ludźmi nowymi na obraz Chrystusa — są jedynymi mogącymi dać świadectwo, w komunii Kościoła, o tym, że słyszeli, widzieli i dotykali Słowa życia (por. 1 J 1, 1nn): Warto w tym kontekście przypomnieć słowa kard. J. Ratzingera, dotyczące ewangelizacji w początkach chrześcijaństwa: „Kościół starożytny, od czasu Apostołów, rozwijał jako Kościół działalność misyjną, stosunkowo okrojona, nie miał także żadnej strategii w głoszeniu wiary poganom, a przecież ten właśnie okres był czasem wielkiego rozkwitu misyjnego. Nawrócenie świata starożytnego na chrześcijaństwo nie było wynikiem zaplanowanej działalności, ale owocem próby wiary w świecie, jak można to widzieć w życiu chrześcijan i we wspólnocie Kościoła. Faktyczne zaproszenie przeżywanego doświadczenia do doświadczenia tego samego, a nie coś innego, było — po ludzku mówiąc — misyjną siłą starożytnego Kościoła”⁸⁸.

Jeżeli bierzemy pod uwagę znaki śmierci, zagrażające dzisiejszemu światu⁸⁹ znacznie bardziej aniżeli w innych epokach, po-

⁸⁷ Zob. refleksje na temat świętości świeckich chrześcijan jako podstawy i warunku ich misji w świecie, podane przez Jana Pawła II w *Christi-fideles laici*, 16-17. „«Nowość chrześcijańska» rodzi w Kościołach lokalnych ucharakteryzowane kulturowo lokalne formy wyrazu (sposoby wyrażenia doktrynalnych, symbole liturgiczne, typy świętości, dyspozycje kanoniczne itd.)”. *Od wiary do teologii...*, s. 262.

⁸⁸ J. Ratzinger, *Mirar a Cristo. Ejercicios de fe, esperanza y amor*, Valencia 1990, 37-38.

⁸⁹ Por. Jan Paweł II, *Dominum et Vivificantem*, 57 i 65.

trzeba ludzi *duchowych*, którzy przeszli ze śmierci do życia i są w Chrystusie „nowym stworzeniem”, jawi się jako bardzo pilna. Pojęcie *człowieka duchowego* odnosi się również do nowego stworzenia, w którym Duch jest głównym i decydującym działaczem. Przeobrażenie człowieka czysto fizycznego (cielesnego lub ziemskiego) w człowieka duchowego jest dziełem Ducha, który sprawia, że żyjemy w Chrystusie nowym życiem, jakie wytryska z Jego zmartwychwstania. Życie w otwartości i uległości Duchowi Chrystusa, aż po opanowanie swego umysłu i swych wnętrzości, stanowi obecnie niepodważalny priorytet duszpasterski. Jest bowiem jedynym prawdziwie skutecznym sposobem stawienia czoła zagrożeniu kultury śmierci, które pod wieloma aspektami jest już dramatyczną rzeczywistością, i odpowiedzenia na pragnienie wielu ludów i narodów, które oczekują na obudzenie się prawdziwego życia. Jako chrześcijanie, ta pokorna owczarnia Pańska, jesteśmy nosicielami tej wielkiej nadziei, albowiem nosimy w naszym ciele śmierć i życie Chrystusa (por. 2 Kor 4, 10-14), źródło wiecznej nowości.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC