

# Tomasz Horak

---

## Eklezjologia Listu do Hebrajczyków

---

Collectanea Theologica 61/2, 17-31

---

1991

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

TOMASZ HORAK, ŚMICZ — WROCŁAW

## EKLEZJOLOGIA LISTU DO HEBRAJCZYKÓW

### Szkic teologiczny

List do Hebrajczyków stanowi teologiczny tryptyk, w którym chrystologia, eklezjologia i eschatologia składają się na całość koncepcji Autora. Przypomnijmy, że ow „list” jest w istocie homilią — zatem jego powstanie jest osadzone w rzeczywistości eklezjalnej. Treściowo jednak chrystologia jest pierwsza. Eklezjologia i eschatologia stanowią konieczny korelat zasadniczego tematu. Teologowie nieraz już podejmowali problematykę eklezjologiczną Hbr<sup>1</sup>. Na gruncie literatury polskojęzycznej brak jednak pełniejszego ujęcia tematu — niniejszy szkic niech będzie uzupełnieniem tej luki. Opracowanie ujmujemy w trzy części, stosownie do trójdzielnej optyki Autora Listu: starotestamentowe dziedzictwo ludu Bożego — istnienie Kościoła ziemskiego — perspektywa eschatyczna.

### 1: Pielgrzymujący lud Boży Starego i Nowego Przymierza

Cały List do Hebrajczyków wyrasta w organiczny sposób z tradycji starotestamentalnej i bez odwołania się do niej byłby niezrozumiały, także na odcinku eklezjologii. Sama nawet terminologia eklezjologiczna ma rodowód sięgający ksiąg ST. Najczęściej bowiem powtarza się w tekście określenie „lud”, „lud Boży”<sup>2</sup>, pochodzące z czasów Starego Przymierza. Odniesione do Nowego, otwiera się ku perspektywie eschatycznej. Te trzy aspekty stanowią w koncepcji Autora całość<sup>3</sup>. W obu częściach Listu, które można za A. Vanhoye zakwalifikować jako eklezjologiczne (3, 1—5, 10 oraz 11, 1—12, 3) dominuje aspekt wędrówki ludu Bożego. Jest to przede wszystkim wędrówka pod wodzą Mojżesza do Ziemi Obietnicy (3, 7—4, 11).

<sup>1</sup> M. Rissi, *Die Theologie des Hebräerbriefes*, Tübingen 1987, s. 117—124; R. Schnackenburg, *Die Kirche im Neuen Testament*, Freiburg—Basel—Wien 1961, 81—85; E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk*, Göttingen 1939; E. Grässer, *Das wandernde Gottesvolk. Zum Basis des Hebräerbriefes*, ZNW 77(1986), h. 3—4, 161; E. Schweitzer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*, Zürich 1959, 101—104; F. J. Schierse, *Verheissung und Heilsvollendung*, München 1955; G. Bornkamm, *Das Bekenntnis im Hebräerbrief*, München 1959; J. Szlaga, *Nowość przymierza Chrystusowego według Listu do Hebrajczyków*, Lublin 1979.

<sup>2</sup> 2, 17; 4, 9; 5, 3; 7, 5.11.27; 8, 10; 9, 7.19; 11, 25; 13, 12 (sygnatury bez skrótu księgi odnoszą się do Hbr). Zob. TWNT IV 29—57.

<sup>3</sup> Na temat terminologii eklezjologicznej Hbr zob. H. G. Schütz, *Kirche in spät-neutestamentlicher Zeit*, Bonn 1964, 58—62.

Podobnie, jako pielgrzym, ukazany jest także Abraham (11, 8—16). W tym ostatnim tekście historyczna wędrówka zlewa się w jedno z oczekiwaniami eschatycznymi (11, 6). Wynika z tego, że dla Autora Hbr lud Boży stanowi ciągłość na przestrzeni całej historii zbawienia. Lud Nowego Przymierza różni się jednak od ludu starotestamentowego. Przeanalizujemy tę różnicę, wychodząc od następującego tekstu:

Dlatego, bracia święci,  
niebieskiego powołania dziedzice,  
zwróćcie uwagę na Apostoła i Arcykapłana wyznania naszego,  
Jezusa,  
który wiernie ukazuje tego, co go stworzył,  
jak i Mojżesz w całym jego domu.  
On bowiem godzien jest o tyle większej chwały  
niż Mojżesz,  
o ile większą czcią cieszy się budowniczy  
niż jego dom...  
Wprawdzie i Mojżesz był wierny w całym jego domu,  
ale jako sługa,  
na świadectwo tego, co miało być głoszone;  
Chrystus jednak  
jako Syn nad jego domem:  
my jesteśmy tym domem,  
o ile tylko  
odwagę i pewność nadziei  
zachowamy niewzruszoną aż do końca.\* (3, 1—6)

Kluczowe jest tu pojęcie „domu”, treściowo bogate<sup>4</sup> — od skojarzeń dosłownych (3, 4; 11, 10), poprzez metaforyczne (jako świątynia — 3, 6), aż po eschatologiczne (10, 21). „Dom” jako termin eklezjologiczny jest także znany z innych pism NT (np. 1 Kor 3, 9n; Ef 2, 21; Dz 4, 11; 1 P 2, 7). W przytoczonym wyżej tekście „dom” znaczy przede wszystkim „lud” (por. np. Dz 2, 36). Dokładniej: lud związany wspólnym pochodzeniem, lud należący do jednego rodu, szczepu. „Dom” w Piśmie Św. to także rodzina<sup>5</sup> (np. Rdz 12, 1; Łk 1, 69). Ta wieloznaczność bierze się stąd, że w języku hebrajskim *bānāh* oznacza zarówno wznoszenie budynku, jak i zakładanie rodziny, zaś rzeczownik *bajit* — tak dom, jak i rodzinę (por. 2 Sm 7, 5nn). „Dom Boży”, czyli lud Starego Przymierza związany jest pochodzeniem od wspólnych przodków, sięgających Abrahama. W świadomości narodu żydowskiego utrwalały to genealogie. Sprawa jest jednak bardziej złożona. Przecież epoka Wyjścia, także wieki następ-

\* Autor artykułu stosuje własny przekład Hbr.

<sup>4</sup> F. J. Schierse, dz. cyt., 111n, 170n; J. Pfammater, *Die Kirche als Bau*, Roma 1960, 195; H. v. Lips, *Glaube—Gemeinde—Amt*, Göttingen 1979, 96n; J. Szlaga, dz. cyt., 94n; TWNT V 122—133.

<sup>5</sup> TWNT V 132.

ne, to czas stosunkowo luźnych związków różnych plemion. Hebrajczycy przez setki lat zamieszkiwali Kanaan bez organizacji ponadplemiennej. Państwo obejmujące swym zasięgiem wszystkie pokolenia pod berłem Saula, Dawida i Salomona trwało, jak na procesy historyczne, bardzo krótko. I nie ono odgrywało zasadniczą rolę integracyjną — tę przypisać należy świadomości przymierza z Jahwe. Okaże się to szczególnie w czasach niewoli babilońskiej i powrotu Reszty. „Dom Boży” — czyli lud Starego Przymierza, choć powiązany plemiennie, był przede wszystkim „Zgromadzeniem Jahwe”<sup>6</sup>. W ukształtowaniu tego Zgromadzenia pierwszoplanową rolę odegrał Mojżesz. Autor Hbr przejmując tradycję starotestamentalną, ukazuje Mojżesza jako postać centralną dawnego ludu Bożego, czyli „domu”. Kunsztowna chiastyczna konstrukcja wprowadza w wierszach 3, 5.6 porównanie Mojżesz — Chrystus. Mojżesz jest w domu Bożym tylko sługą (w całym pozytywnym znaczeniu gr. *therapōn*) — Chrystus zaś Synem<sup>7</sup>. „Dom Chrystusa” — czyli lud Nowego Przymierza, choć jest kontynuacją starotestamentowego, to przecież dzięki zogniskowaniu go wokół Chrystusa zyskuje zupełnie nową jakość.

Z tradycji starotestamentalnej wywodzą się też tytuły przypisane w Liście Jezusowi; zyskują one oczywiście nowe znaczenie. Dla naszego tematu szczególnie ważne są tytuły Wódz, Pasterz i Przewodnik<sup>8</sup> — wyrażają one dynamizm Kościoła, który jest nadal pielgrzymującym ludem Bożym. Nie jest to jednak wędrówka ku geograficznie określonej Ziemi Obietnicy, lecz droga do „zasłoniętego wnętrza” (6, 19n), „przed oblicze Boga” (9, 24; 10, 19n). Już w tym miejscu należy wskazać na eschatyczny charakter tej drogi, o czym szerzej w § 3.

Porównanie domu — ludu Bożego w Starym i Nowym Przymierzu sięga w Hbr innej jeszcze płaszczyzny. Autor wyraża to cytując Jr 31, 31—34. Oto najważniejszy fragment tego tekstu:

Takie przeto przymierze,  
którym sprzymierzę się z domem Izraela  
po upływie tych dni — mówi Pan:  
wpoję prawo moje w ich myśli,  
i wypiszę je na ich sercach;  
i będę im Bogiem,  
a oni mi będą ludem.

Nowość ludu Bożego<sup>9</sup> zgromadzonego wokół Jezusa polega na przeniesieniu akcentów ze spraw zewnętrznych („ująłem ich za rękę”

<sup>6</sup> L. Stachowiak, *Od Zgromadzenia Jahwe do Kościoła*, w: *Kościół w Biblii*, Lublin 1984, 9—20.

<sup>7</sup> T. Horak, *Postannictwo Jezusa — Syna Bożego i Arcykapłana według Listu do Hebr.*, CS 18—19(1986—87), 161—163.

<sup>8</sup> T. Horak, *Tytuły Jezusa i ich chrystologiczna wymowa w Liście do Hebr.*, AK 479(1989), 60, 62n.

<sup>9</sup> Do tego tematu zob. J. Szlaga, *Nowość Przymierza Chrystusowego*.

— 8, 9) na wartości wewnętrzne, duchowe („myśli... serce” — 8, 10). Można to interpretować następująco: lud Boży Starego Przymierza związany był z Jahwe przepisami kultu i rytuału — lud Boży Nowego Przymierza związany jest z Bogiem przez wiarę i sumienie. Zauważmy, że takie ujęcie wynika wprost z zachowań i słów Jezusa. Synoptycy wiele razy relacjonują Jego stosunek do rytualnych wymogów dawnego prawa. Jezus tradycji tej nie lekceważył, wskazywał jednak na potrzebę innego, głębszego związania człowieka z Bogiem, właśnie w duchu przytoczonego w Hbr prorocstwa Jeremiasza (np. Mk 2, 18—3,6; 7, 1—23; por. Mt 5, 17—20). W ewangelii Janowej znajdzie to wyraz w sformułowaniu, iż „prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie, a takich to czcicieli chce mieć Ojciec...” (J 4, 23n). Autor Listu jest świadom, że Kościół realnie istniejący na ziemi, wcale tak idealny nie jest (zob. 10, 25; 12, 15n; 13, 4nn) — doskonałość zostanie osiągnięta dopiero w perspektywie eschatycznej (11, 39—40, gdzie zestawienie „oni” — „my” otwiera się ku ostatecznemu spełnieniu).

## 2. Lud Boży w wędrówce przez ziemię

Eklezjologia Hbr przejmując z tradycji starotestamentalnej wizję pielgrzymującego ludu Bożego, nie poprzestaje na tym. W kolejnym paragrafie śledzić będziemy dalsze wątki myśli Autora. Jest to spojrzenie na lud Boży, jakim jest on w rzeczywistości ziemskiego bytowania „na końcu tych dni”, czyli epoce zapoczątkowanej przyjściem Syna Bożego. Pierwsza część paragrafu zawiera omówienie elementów teologicznych, druga zaś — okrucichów realiów historycznych dających się odszukać w Hbr. Kolejność taka wynika z faktu, że Autor Listu jest przede wszystkim teologiem i teologii daje pierwszeństwo.

### Wyznanie wiary ludu Bożego

Eklezjologia Listu do Hebrajczyków wyrasta, jak wspomnieliśmy, z chrystologii. A ponieważ Autor Listu jest bardzo oryginalny w ujęciu chrystologii — przeto jego eklezjologia ma też wiele rysów niezależnych. Jednym z niepowszednich w NT pomysłów Autora jest nazwanie Jezusa Apostołem i Arcykapłanem wyznania naszego (3, 1). „Wyznanie” (*homologia*) — jest terminem o rodowodzie liturgicznym. Można za Bornkammem przyjąć, że „homologia jest chrzcielnym wyznaniem wiary gminy chrześcijańskiej, wyrażonym w postaci krótkiej i treściowo ustalonej formuły. Wydaje się, że należy (za Szlągą) powiedzieć więcej: homologia jest to element tworzący wspólnotę z Jezusem, apostołem i arcykapłanem”<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> J. Szląga, dz. cyt., 93; G. Bornkamm, dz. cyt., 191; por. W. Kramer, *Christos Kyrios Gottessohn*, Zürich—Stuttgart 1963, 61—67.

Obie te interpretacje nie wykluczają się bynajmniej, raczej dopełniają. Wspólnota z Jezusem zostaje przecież zapoczątkowana przez chrzest, któremu towarzyszy wyznanie wiary (por. Mk 16, 16). Z tego zaś rodzi się wspólnota wszystkich ochrzczonych — i to pozwala Autorowi nazwać Kościół krótko *homologia* — wyznanie, wiara<sup>11</sup>. Apostołem i Arcykapłanem tej wspólnoty jest Jezus. Oba tytuły stanowią całość<sup>12</sup> i oba z natury rzeczy należą do zakresu eklezjologii. „Apostoł” poprzez odniesienie w kontekście do Lb 12, 7 jest jedną z aluzji do postaci Mojżesza: Jezus, tak jak Mojżesz, stoi u początków ludu Bożego. Mojżesz nie sam, własną powagą, stanął na czele ludu — posłał go Jahwe. Jezus przynosi objawienie i dokonuje oczyszczenia z grzechów posłany przez Ojca (por. 1, 1nn). Drugi tytuł dopełnia tę myśl. Arcykapłan jest to ktoś spośród ludzi wzięty:

I nikt nie bierze sobie tej godności,  
tylko wybrany przez Boga,  
podobnie jak i Aaron.

Tak i Chrystus:

nie sam siebie okrył chwałą  
iż stał się Arcykapłanem,  
lecz uczynił to mówiący do niego:

„Synem moim jesteś ty,  
ja dzisiaj zrodziłem ciebie”.

(5, 4—5)

Oba tytuły zatem rozszerzają platformę eklezjologii Hbr. Jest nią już nie tylko chrystocentryzm, lecz teocentryzm. Ojciec posyłający Jezusa, kreujący go Arcykapłanem, jest pierwszym podmiotem, któremu Kościół — nazywany tu „wyznaniem” — zawdzięcza istnienie. Dodajmy, że tytuł Arcykapłana podkreśla udział Jezusa w naturze ludzkiej — dzięki czemu może on dzielić niedole i cierpienia swych braci (5, 1nn), a wyzwalać ich z niewoli diabła (2, 15), prowadzić do Boga (10, 19n).

Dla powstania wspólnoty wierzących — czyli „wyznania” niezbędne jest głoszenie Słowa. Przecież „wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10, 17). Autor Hbr dobrze sobie zdaje sprawę z podstawowego (i nie tylko psychologicznego) znaczenia Słowa dla budowania Kościoła. Już pierwsze zdanie Listu jest tego wyrazem: „Bóg przemówił do nas przez Syna”, i to stało się początkiem zbawienia<sup>13</sup>. Wprost zostanie to powiedziane kilkanaście wierszy dalej:

Przeto wszystko, cośmy słyszeli,  
musimy dokładniej zachowywać,  
...dokąd my się schronimy,

<sup>11</sup> Por. TWNT V 216.

<sup>12</sup> T. Horak, *Tytuły Jezusa*, 57—59.

<sup>13</sup> Zob. E. Grässer, *Das Heil als Wort, Hebr. 2,1—4*, „Neues Test. u. Geschichte. Festschrift für O. Cullmann”, Zürich 1972, 261—274.

zlekceważywszy tak wielkie zbawienie,  
 skoro wzięło początek  
 w głoszeniu słowa przez Pana,  
 utwierdzone wśród nas przez tych, którzy słyszeli.  
 Bóg dawał świadectwo  
     znakami i cudami,  
     i rozlicznymi mocami,  
     i udzielaniem Ducha Świętego  
 według własnej woli. (2, 1—4)

Nie tylko Słowo głoszone wprost przez Jezusa ma w sobie moc zbawiającą. Od Niego bierze początek, On jest Apostołem (3, 1), a „ci, którzy słyszeli” przekazują je dalej. Dokonuje się to w Kościele. Zauważmy tu akcent pneumatologiczny: „udzielanie Ducha Świętego”, jego świadectwo na rzecz Słowa, mają miejsce, gdy i „wśród nas”, czyli w Kościele przekazuje się zbawcze Słowo Pana. W kilku innych miejscach Autor dorzuca kolejne uwagi. I tak nauczaniu oraz słuchaniu poświęca cały wywód we wprowadzeniu do centralnej części Listu, kończący się refleksją na temat inicjacji chrześcijańskiej (5, 11—6,5) — o czym niżej. Słowo Boże w Kościele głoszą „przełożeni” — ale za nimi i głoszoną przez nich nauką stoi „Jezus Chrystus — wczoraj i dziś ten sam, a także na wieki” (13, 7—8). Dlatego siła i moc wiążąca objawienia nowotestamentalnego ma zupełnie inny walor niż objawienia starotestamentalnego (2, 1—3; 12, 25—26). Jest to moc inna i „lepsza” — w znaczeniu gr. *kreitton* z Hbr (np. 8, 6; 12, 24).

W tym miejscu należy postawić pytanie o treść głoszonego orędzia — inaczej mówiąc o credo ludu Nowego Przymierza. Autor streszcza je oszczędnymi słowy<sup>14</sup>:

...przejdźmy do tego, co dojrzałe,  
 nie kładąc powtórnie fundamentu  
     nawrócenia od czynów martwych,  
     i wiary w Boga,  
     nauki o obmyciach, o wkładaniu rąk,  
     zmartwychwstaniu umarłych  
     i sądzie nad światem. (6, 1—2)

Innym summarium wiary z wyraźnym odniesieniem do jej eklezjotwórczego charakteru są liczne i treściowo bogate tytuły chrystologiczne zawarte w Liście: Syn, Syn Boży, Arcykapłan, Pan, Pośrednik, Wódz, Przewodnik, Poręczyciel, Dokonawca, Pasterz<sup>15</sup>. Na szczególną uwagę zasługuje tytuł Wódz (*archēgos*) określony w Hbr dwoma przydawkami: Wódz Zbawienia (2, 10) oraz Wódz Wiary (12, 2). W greckim *archēgos* zawiera się idea początku. Tytuł ten oznacza

<sup>14</sup> Zob. H. Muszyński, *Fundamentalne prawdy katechizmu apostołskiego wg Hbr 6,1—2, SPełp 12(1977)*, 237—262.

<sup>15</sup> Zob. T. Horak, *Tytuły Jezusa*, 54—65.

więc założyciela, twórcę, także wodza<sup>16</sup>. Jezus — Wódz jest twórcą programu, głosicielem pewnych idei. Idzie On także na czele wspólnoty realizującej ten program i prowadzi zwolenników ku nakreślonym celom. W ten sposób Autor ukazuje Jezusa jako postać fundamentalną, bez której nowy lud Boży jest nie do pomyslenia.

Należy wreszcie postawić pytanie, w jaki sposób można wejść do wspólnoty ludu Bożego, czyli do Kościoła. Oto tekst, w którym odnajdujemy skondensowany wykład na ten temat:

...raz zostali oświeceni,  
zakosztowali daru niebios,  
stali się uczestnikami Ducha Świętego,  
i zakosztowali piękna Bożego Słowa  
— siły lepszego świata...

(6, 4—5)

Komplementarnym uzupełnieniem jest wiersz 10, 22, w którym mowa o oczyszczeniu serc z wewnętrznego zła i obmyciu ciała wodą czystą. Do wspólnoty Kościoła wchodzi zatem ktoś „oświecony” — co oznacza zarówno przyjęcie wiary, jak i chrzest. Już w najwcześniejszej tradycji gmin chrześcijańskich są to elementy nierozłączne (np. Dz 2, 41; 8, 37 Vlg). Tak zresztą w Mk 16, 16 stawia sprawę sam Jezus. Jednakże wg Hbr nie tylko chrzest jest sakramentem inicjacji — przytoczony tekst mówi o „uczestnictwie Ducha Świętego”. Odczytując te słowa w świetle relacji Dz 8, 17; 19, 2—6 i używając języka późniejszej teologii, można mówić o sakramencie bierzmowania jako następnym elemencie inicjacyjnym. Duch Święty wspomniany jest zresztą w Liście kilkakrotnie, i to w kontekście eklezjologicznym (2, 4; 3, 7; 6, 4; 9, 8; 10, 15.29). Ów pneumatologiczny rys zasługuje na podkreślenie, gdyż dzięki niemu cała eklezjologia Hbr zyskuje pełniejszy wymiar. Trzeci element inicjacji to eucharystia. W wierszach 6, 4—5 Autor posługując się swoistym kluczem uduchawiającym mówi właśnie o eucharystii. Tak bowiem możemy rozumieć zdanie o zakosztowaniu piękna Bożego Słowa, co ma podstawę już w Pwt. 8, 3<sup>17</sup>. Późniejsza tradycja, której świadkiem jest np. Justyn (Apologia I 61.65) i Didache 122, również wiąże ze sobą chrzest i eucharystię jako elementy inicjacyjne.

Członkowie wspólnoty ludu Bożego Nowego Przymierza zostaną nazwani przez Autora Listu dwoma ważnymi, znanymi także z innych ksiąg NT terminami: „synowie” (2, 10; 12, 5—8) oraz „święci” (3, 1; 6, 10; 13, 24). Pierwsze określenie wiązać możemy z chrystologicznym tytułem Syn powracającym wiele razy w Hbr. Sam zresztą Autor Listu nazywa ludzi braćmi Jezusa. Odczytujemy zatem eklezjologicz-

<sup>16</sup> Por. R. Rubinkiewicz, *Jezus — Archegos w Liście do Hebr.*, StTeol, Lublin 1976, 61—90.

<sup>17</sup> Analogie znajdujemy także w apokryficznej EwFilipa 23; 100. Zob. G. Theissen, *Untersuchungen zum Hebräerbrief*, Gütersloh 1969, 57; O. Moe, *Das Abendmahl im Hebr.*, StTh 4(1951), 102—108.



na myśl Hbr kolejny raz jako chrystocentryczną — a sam Kościół jawi się jako Jezusowa rodzina, co zresztą harmonizuje z pojęciem domu z w. 3, 6. Zauważmy nadto coś nowego. We wspomnianym fragmencie (2, 14) podkreślona została jedność Jezusa z naturą człowieka (hebraizm „wspólnota ciała i krwi”). A to jest przecież udziałem wszystkich ludzi — bez względu na wiarę; Jezus jest zatem bratem każdego człowieka. Myśl Autora otwiera się w tym miejscu ku powszechnej perspektywie tak eklezjalnej, jak i zbawczej. Drugie określenie („święci” i pokrewne formy czasownikowe) wskazuje na swoiste zacieśnienie perspektywy. Termin ten, znany z wielu innych ksiąg NT, oznacza po prostu chrześcijan (np. Rz 1, 7). Sens tego samookreślenia bazuje na jego hebrajskim (poprzez LXX) odpowiedniku *qādōš* wyrażającym ideę oddzielenia i zarazem przynależności do bóstwa poprzez wybór i konsekrację. Członkowie ludu Bożego są „świętymi”, bo uświęcił ich i doprowadził do doskonałości (*teteleiōken* — 10,14<sup>18</sup>) Jezus swoją krwią i swoją ofiarą (2, 11; 10, 10.14.29; 13, 12). Mogą więc wejść do świątyni Boga w niebie (10, 19n) jako kapłańska wspólnota Syna Bożego, by wraz z Jezusem — Arcykapłanem składać Bogu ofiarę chwały. Charakter tych ofiar jest zdecydowanie inny niż w Starym Przymierzu:

Przez Niego we wszystkim  
zannośmy Bogu ofiarę chwały,  
to znaczy  
owoc warg wyznających jego imię.  
Nie zapominajcie przeto o czynieniu dobrze  
i o wspólności:  
takie bowiem ofiary Bóg upodobał sobie. (13, 15—16)

Zauważmy rezonans w ewangelii Janowej: „Bóg jest duchem, potrzeba więc, by czciciele jego oddawali mu cześć w Duchu i prawdzie” (J 4, 24). Sama idea powszechnego kapłaństwa chrześcijan znana jest także z innych ksiąg NT, w których również można odnaleźć nawiązanie do świętości kultycznej (np. 1 P 1, 16; 2, 5.9; por. Kpł 11, 44).

### Realia życia „domu Bożego”

List do Hebrajczyków zawiera bogactwo przemyśleń teologicznych, natomiast realia historyczne czy też faktograficzne nie interesują Autora. Niemniej jednak można wyłowić w tekście pewne okruchy informacji na temat życia ówczesnego Kościoła<sup>19</sup>. Pierwsze spostrzeżenie to porównanie życia chrześcijan do zawodów, walki sportowej (12, 1—3). Nie jest to oryginalnym pomysłem Autora.

<sup>18</sup> Kolejny termin o genezie kultycznej. W LXX oznacza Kapłańską konsekrację. Zob. R. Rubinkiewicz, *dz. cyt.*, 66; TWNT VIII 59.81.

<sup>19</sup> H. G. Schütz, *Kirche in spät-neutestamentlicher Zeit*, 58—65.76.79.

Wcześniej obrazem tym posłużył się Paweł w 1 Kor 9, 24—27. Podobne ujęcie odnajdujemy w Dz 20, 21 oraz w 1 Tm 6, 12 i 2 Tm 4, 7. Autor Hbr posługuje się tym porównaniem, by wskazać na grożące niebezpieczeństwa. Jedne rodzą się w człowieku — są to grzechy, ale także ociężałość krępująca w walce. Możemy się tu łatwo domyślać czy to lenistwa, czy zniechęcenia, wygodnictwa, czy innych podobnych uciążliwości ludzkiej natury. Inne zaś pochodzą z zewnątrz — są powodowane przez ludzi grzesznych, sprzeciwiających się nawet samemu Jezusowi (por. Łk 2, 34; Mt 10, 17—23.32—39). W tych zmaganiach chrześcijanie nie są sami. Przeciwnie — są otoczeni całą rzeszą „świadców”, czyli ludzi, którzy od czasów Abła stawali po stronie dobra i sprawiedliwości.

Specyficznym rysem ludu Nowego Przymierza jest służba (*latreia*) Bogu: 12, 28; 13, 15. Termin ten opisuje w zasadzie liturgiczną służbę przybytku tak starotestamentowego, jak i świątyni w niebie<sup>20</sup>. Charakterystyczne jest wszakże rozwinięcie tej myśli w obu wskazanych miejscach:

Niech trwa miłość braterska!

Nie zapominajcie o gościnności...

Pamiętajcie:

o więźniach — jako współwięźni,

o prześladowanych — jako że i sami żyjecie w ciele.

...Nie zapominajcie o czynieniu dobrze

i o wspólnotcie,

takie bowiem ofiary Bóg upodobał sobie. (13, 1—2a.3.16)

Tym sposobem Autor ukazuje pełny wymiar chrześcijańskiego życia, w którym nie można oddzielać stosunku do Boga od wzajemnych relacji między ludźmi. W Nowym Testamencie takie ujęcie bierze początek z nauki przekazanej przez synoptyków: Jezus pytany o największe przykazanie łączy nakaz miłości Boga z obowiązkiem miłości bliźniego (Mt 22, 37—40). W 1. Liście Jana jest ona przedstawiona jako sprawdzian autentyczności miłości Boga (szczególnie 1 J 4, 20n). Dz 2, 41—47; 4, 32—37 przynoszą konkretne obrazy takiej postawy. W Hbr 13, 16 odnajdujemy echo tego w wyrażeniu *koinonia* — co oznacza wspólnotę wyrażającą się we wzajemnej pomocy materialnej (por. 2 Kor 8, 4 w kontekście). Autor Listu jest świadom, że adresaci wiele dobra czynili i czynią służąc jedni drugim (6, 10; 10, 24). Innym wymogiem etosu chrześcijańskiego jest zachowanie pokoju i szczerze postępowanie ze wszystkimi (12, 14), a więc nie tylko we własnym gronie, lecz także wobec ludzi z zewnątrz (por. 1 Tes 4, 12; 1 Tm 3, 7).

Członkowie Kościoła spotykają się na wspólnych zebraniach

<sup>20</sup> L. Skwarczewski, *Starotestamentowy kult ofiarniczy w Liście do Hebr., a w manuskryptach i dokumentach z Qumran*, Poznań—Warszawa—Lublin 1970, 91—92.

(10, 25). Dostrzec tu można dwie sprawy. Pierwsza — to potrzeba, nawet obligatoryjność tych spotkań. Z samego Listu nie dowiadujemy się jednak, co je wypełniało (por. Dz 15, 6.30; 1 Kor 11, 17nn; 14, 1nn)<sup>21</sup>. Druga — to stwierdzenie zaniedbań, które w tym względzie stały się „obyczajem poniekórych”. Adresaci Listu stanowią już drugie pokolenie chrześcijan. Zaczęło wtedy dochodzić do głosu zniechęcenie powodowane ułomnością ludzi pytających o odwlekającą się paruzję, oczekiwaną niegdyś z wielkim napięciem (10, 25 por. 10, 37n).

Spośród wielu realiów życia codziennego Autor Hbr wspomina małżeństwo (13, 4), wzywając do uczciwości i poszanowania małżeńskiego pożycia („łóże”). Przestrzega równocześnie przed rozpustą i cudzołóstwem. Stawia sprawę na płaszczyźnie poszanowania naturalnego prawa, którego strzeże sędzia — Bóg. Nie daje natomiast żadnych podstaw do snucia domysłów z dziedziny sakramentologii (inaczej niż np. Ef 5, 21—33).

Inną aluzją do codziennych problemów jest wezwanie do porzestawiania na skromnych środkach utrzymania oraz odrzucenia chciwości nazwanej plastycznie żądzą srebra (13, 5). Taka postawa chrześcijanina ma uzasadnienie w ufności wobec Boga, który nie opuści człowieka (por. Mt 6, 25—34).

Kilkakrotnie Hbr wymienia przełożonych (*hēgoumenoi*)<sup>22</sup>. Są to ci, którzy „głosili wiarę” (13, 7). Autor przedstawia ich jako świadków wiary, zachęcając do naśladowania. W tym samym fragmencie tekstu wspomina, że ciąży na nich odpowiedzialność za dusze tych, którym przewodzą (13, 17) — dlatego chrześcijanie są im winni posłuszeństwo. Ważna jest ta wzmianka, gdyż wskazuje na hierarchiczne zorganizowanie Kościoła. Oprócz „przełożonych” Autor wspomina „nauczycieli” (*didaskaloi* — 5, 12). Z kontekstu jednak nie wynika jasno, czy chodzi o ustaloną grupę w łonie ówczesnego Kościoła, czy też jest to tylko określenie stopnia dojrzałości w wierze. Porównanie z innymi źródłami pozwala widzieć w „nauczycielach” jeden z elementów instytucjonalizacji gmin chrześcijańskich. Zauważmy przy tym, że Autor dobrze wie o istniejących trudnościach. Powiada: „staliście się ospali w słuchaniu... znowu potrzebujecie, żeby ktoś was uczył” (5, 11n); następne zdania sugerują nawet niedojrzałość moralną adresatów (5, 14). Przełożeni musieli się borykać z innymi jeszcze kłopotami wewnątrzkościelnymi, skoro Autor pisze „oni czuwają nad waszymi duszami..., oby czynili to z radością, a nie biadając” (13, 17). O wiele mocniej o podobnych przeciwnościach pisze Juda w liście powstałym w tym samym okresie (Jd 3—4).

<sup>21</sup> H. G. Schütz, *dz. cyt.*, 82—83.

<sup>22</sup> Zob. H. G. Schütz, *dz. cyt.*, 80—82; E. Schweitzer, *Gemeinde und Gemeindeordnung, dz. cyt.*, 101—104. Por. także O. Kuss, *Der Brief an die Hebräer*, Regensburg 1966, 121—124.

Autor Hbr jest świadom różnego rodzaju zagrożeń chrześcijańskiej egzystencji. I tak cała refleksja osnuta wokół wydarzeń Wyjścia (3, 12—4, 11) jest wielkim ostrzeżeniem przed niewiarą i buntem. Możemy się więc domyślać, że wśród chrześcijan zdarzały się takie przypadki. Sądząc z rozmiarów tego tekstu, jak i z ostrości innych (6, 4—9; 12, 25—29), można wnosić, że był to trudny problem ówczesnego Kościoła. Zrodziły go bez wątpienia prześladowania — czemu Autor daje wyraz w w. 10, 32—34 oraz 12, 3—13. Zachęcając do wierności wskazuje na przykład Jezusa (12, 2; 13, 12n) oraz odwołuje się do ojcostwa Boga względem ludzi (12, 4—13). Ten ostatni tekst jest przepięknym świadectwem ufności, jaką mimo doznawanych cierpień chrześcijanie żywią wobec Boga.

Innym zagrożeniem zewnętrznym są „obce nauki”, którymi ich głosiciele zwodzą wyznawców Jezusa (13, 9). Autor nie określa bliżej, o jakie nauki chodzi. Kontekst pozwala domyślać się nawrotów do obrzędowości judaizmu (aluzja do tych, „co w przybytku służbę pełnią” — 13, 10), a także do rytualnych sporów w kwestii pokarmów „nieczystych” (por. Kol 2, 21n; Rz 14, 17) oraz spożywania potraw pochodzących z ofiar pogańskich (por. 1 Kor 8). Zauważmy, że w Hbr problem został ledwie dotknięty — inaczej niż u Pawła. W tym kontekście padnie wezwanie „wyjdźmy zatem ku Niemu (Jezusowi) poza obóz...” (13, 13). Jest to delikatne, acz stanowcze wezwanie do wyjścia poza judaistyczny rytualizm, do odrzucenia z dawnej tradycji tego, czego nie można pogodzić z nowością Jezusowego przymierza.

Kościół ówczesny, jak każda zresztą społeczność, był narażony na wewnętrzne oddziaływanie złego przykładu. Hbr jest świadectwem i tego. Autor ostrzegając odwołuje się do cytatu pochodzącego z przestróg Mojżesza wobec ludzi zuchwałych, swoim postępowaniem zabijających wierność w innych (12, 15; por. Pwt 29, 17 LXX). Z tym napomnieniem sąsiaduje inne — przywołujące postać „rozpustnego i prostackiego” Ezawa, z czego płynie przestroga przed ostatecznym odrzuceniem ludzi jego pokroju. On bowiem „nie znalazł miejsca pokucie, choć szukał ze łzami” (12, 16—17).

O pokucie Autor wspomina już wcześniej. Podobnie, jak w aluzji do Ezawa, tak w w. 6, 4.6 oraz w 10, 26—31 daje wyraz surowemu pojmowaniu pokuty w ówczesnym Kościele. Z niektórych zdań można by wnosić, że nawrócenie jest związane jedynie z chrztem, a późniejsze grzechy definitywnie przekreślają możliwość pokuty<sup>23</sup>. „...jeśli grzeszymy dobrowolnie po otrzymaniu znajomości prawdy, nie ma już przebłagania za grzechy...” (10, 26). Nasuwa się tu jednak pytanie o kwalifikację grzechu, co najmniej zaś o kwalifikację grzechu podlegającego pokucie. Bo jak wiadomo, spojrze-

<sup>23</sup> W późnym judaizmie panowało przekonanie, że w ostatecznych czasach mesjańskich nie będzie już miejsca na pokutę (np. syryjska ApBar 85,12).

nie na ten problem zmieniało się. Hbr nie zawiera żadnego katalogu grzechów, jak chociażby listy Pawłowe. Autor podaje wszakże ogólną, teologiczną normę w w. 10, 28—29. Pierwszym jej elementem jest odniesienie do prawa Mojżeszowego, do tych przypadków, które były w nim karane śmiercią. Wiadomo, że były to przypadki dość liczne. Z drugiej strony trzeba przyznać, że na co dzień nie szafowano karą śmierci zbyt często. I to pozwala zrozumieć ostre zdania Autora Hbr na temat niemożności nawrócenia. Nie koniec na tym — w następnym wierszu (10, 29) używa on określeń kwalifikujących moralnie: „zdeptał Syna Bożego, w zgardził krwią przymierza..., Ducha łaski zniewarzył”. A więc grzech jest powodowany złą wolą, nie zaś samą słabością. O tej ostatniej inaczej przecie mówi we fragmencie poświęconym miłosiernemu Arcykapłanowi (4, 15—5,2). Wypowiedzi o niemożności nawrócenia odpadłych nie można więc interpretować w sensie bezwzględny, lecz moralnym. Tym bardziej, że wiersz 6,9 łagodzi całą wypowiedź. Co do szczegółów praktyki pokutnej Hbr nie przynosi żadnych informacji<sup>24</sup>.

Podsumowując tę część szkicu, należy jeszcze raz podkreślić, że Autor Hbr jawi się jako kaznodzieja — teolog, nie zaś jako historyk czy choćby kronikarz. Zresztą, realia życia Kościoła interesują go w tym samym stopniu, co realia życia Jezusa.

### 3. Eschatologiczny wymiar Kościoła

Na wstępie tego paragrafu trzeba przypomnieć zasadnicze rysy nowotestamentalnej eschatologii<sup>25</sup>. Po pierwsze — biblijna koncepcja czasu jest linearna. Znaczy to, że cała historia tak jednostek, jak i całej ludzkości, a nawet kosmosu jest niepowtarzalna i jednorazowa. Po drugie — Bóg, aczkolwiek transcendentny, wkracza w dzieje świata. Przede wszystkim jako Stwórca, lecz także jako Dokonawca dopełniający odkupienia i prowadzący do ostatecznego spełnienia swych zamiarów wobec ludzi i świata. Dlatego historia jest pojmowana w Biblii jako święta. Po trzecie — historia świata dokonuje się etapami: przed przyjściem Jezusa i po jego pierwszym przyjściu. Drugie przyjście (paruzja) będzie zakończeniem czasu, a zarazem rozpoczęciem wieczności. Czas między dwoma przyjściami może być nazwany „czasem Kościoła”. Dlatego nie sposób rozdzielać eklezjologii od eschatologii.

Wydarzenie Jezusa (a rozumiemy przez to całe jego dzieło od Wcielenia po Zmartwychwstanie) rozpoczęło eon eschatyczny. „Bóg przemówił do nas przez Syna na końcu tych dni” — napisze Autor w proemium Hbr 1, 2. Jest w tym ujęciu zgodny z całą tradycją

<sup>24</sup> Por. interpretację G. Theissen, *Untersuchungen*, dz. cyt., 63—64.

<sup>25</sup> A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987, s. 14nn; T. Horak, *Eschatologia Listu do Hebrajczyków*, CT 59(1989) 2, 5—20.

nowotestamentalną (zob. np. Mk 1, 15; Rz 3, 26; 1 Kor 10, 11; 1 P 1, 20). Pielgrzymujący od wieków lud Boży jest jeden. Dzięki Jezusowi stał się jednak nowym ludem, Kościołem. Wg Hbr nawet Abraham — pielgrzym zmierza ku celowi eschatycznemu (11, 8.10.13—16). Tym bardziej lud Nowego Przymierza całą swą egzystencją ku takiemu przeznaczeniu jest skierowany.

Centralna dla całego Listu postać Jezusa — Arcykapłana tę właśnie eschatyczną perspektywę otwiera. Wszedł On „do zasłoniętego wnętrza” (6, 13) i „dlatego iż trwa... zawsze żyjąc wstawia się za nami” (7, 23.25). W tym miejscu pora wskazać na ważne dla naszego tematu pojęcie świątyni w Hbr. Opisuując kult starotestamentowy Autor posługuje się terminem „przybytek” (*skēnē* — 9, 2. 6.8). Chrystus jest kapłanem innej świątyni:

Chrystus zaś  
jako Arcykapłan przyszłych dóbr,  
przystąpiwszy  
przez wznioślejszy i doskonalszy przybytek (*skēnēs*),  
nie ręką uczyniony,  
nie taki sam jak rzeczy stworzone,  
ani przez krew kozłów i cielców,  
ale przez własną krew  
wszedł raz na zawsze do miejsca świętego (*ta hagia*),  
osiągnąwszy wieczne odkupienie. (9, 11—12)

Świątynia, w której Chrystus dokonuje nieustannego prześlania za grzechy ludu (czego antytypem były obrzędy Dnia Pojednania), nie jest żadną świątynią ziemską. Jest to świątynia „prawdziwa, którą zbudował Pan, nie człowiek” (8, 1). I tak Autor Listu umieszcza osobę Arcykapłana — Jezusa w wymiarze w pełni eschatologicznym. Ale przecie Jezus nie jest tam sam — wszedł „do zasłoniętego wnętrza” jako nasz Przewodnik (6, 19n) otwierając drogę „świętym” (10, 19n). Dlatego stając do służby Bogu, przystępujemy

do góry Syjon,  
i miasta Boga żyjącego — Jeruzalem niebiańskiego,  
i tysięcy aniołów — na uroczyste zebranie,  
i zgromadzenia pierworodnych — zapisanych w niebiosach,  
i Boga — sędziego wszystkich,  
i dusz sprawiedliwych — którzy osiągnęli zbawienie,  
i Pośrednika Nowego Przymierza — Jezusa,  
i pokropienia krwią — inaczej przemawiającą niż Abła.

(12, 22—24)

Zauważmy, że Autor zwraca się w tym tekście bezpośrednio do adresatów — do ludzi żyjących przecie wciąż na tym świecie, w pełnym jego wymiarze przestrzennym i czasowym. I to właśnie ci

ludzie przystępują do Boga już w wymiarze eschatycznym<sup>26</sup>. Bo Kościół ze swej natury osadzony jest w dwojakiej przestrzeni: i ziemskiej, i eschatycznej.

W przytoczonym wyżej tekście 12, 22—24 akcent eschatologiczny jest bardzo mocny. „Zgromadzenie (*ekklesia*) pierworodnych”, „dusze sprawiedliwych, którzy osiągnęli zbawienie” — to Kościół widziany w czystej perspektywie eschatycznej. Stanowią go ci, którzy już doszli do pełni. Lud pielgrzymujący na ziemi jeszcze nie osiągnął tego, choć już ma udział w świętej służbie, jako kapłańska wspólnota Jezusa — Arcykapłana. Znane także z innych pism NT napięcie „już — jeszcze nie” w Hbr najpełniejszy wyraz znajduje właśnie na płaszczyźnie eklezjologicznej.

Eschatyczne napięcie przenika całą egzystencję ludu Bożego pielgrzymującego na ziemi. Pierwsze przyjście Jezusa i Jego ofiara dla zgładzenia grzechów (9, 26) stanowią podstawę pewności wejścia do świątyni Bożej (10, 19). Jednakże „zbawienie wyczekujących Go” (9, 28) dokona się dopiero w czasie drugiego przyjścia. Można i trzeba w tym miejscu zapytać, czym jest owo zbawienie. Krótko rzecz ujmując: zbawienie jest przedmiotem Bożej obietnicy (4, 1nn); jest życiem, którym obdarza Bóg — „Ojciec dusz” (12, 9); jest wejściem do Miejsca Świętego, czyli w samą rzeczywistość obecności Boga (10,19); jest wreszcie odpoczynkiem — jednak nie w czasie drogi, lecz u celu (4, 1—11). To wszystko zaś jest Bożym darem (por. 2, 10, gdzie podmiotem każdej czynności jest Bóg). Dar ów staje się udziałem ludzi w dynamicznym procesie, którego realizacji przewodzi Jezus nazwany dlatego „Wodzem Zbawienia” (2, 10). Zatem „wyczekujący Go” (9, 28) nie mogą pozostawać beczynnymi. Dlatego w tak wielu miejscach Autor zachęca, wręcz nakazuje aktywność. Cały rozdział 11 jest pochwałą ludzi wiary żywej, wyrażającej się czynem. W tym właśnie kontekście Autor porównuje życie chrześcijan do zawodów, zachęcając, by nie ustawiali, choć siły mogą słabnąć (12, 1—3). Tak więc eschatyczne napięcie „już — jeszcze nie” jest w wizji Autora Listu motorem życia tak poszczególnych członków ludu Bożego, jak i całej ich wspólnoty, czyli Kościoła. Wódz Wiary jest zarazem Wodzem Zbawienia (2, 10 por. 12, 2).

Nie sposób na koniec nie wskazać jeszcze jednego ważnego elementu scalającego lud Boży. Koniecznym dopełnieniem wiary jest nadzieja<sup>27</sup>. Czym ona jest? Jest pewnością opierającą się na wierności Boga (10, 23). Przedmiotem tej pewności są Boże obietnice — przede wszystkim te eschatyczne, dotyczące ostatecznego spełnienia się ludzkich oczekiwań (6, 11). Nadzieja rodzi w życiu odwagę,

<sup>26</sup> Schematyczne ujęcie porównania świątyni ziemskiej i niebieskiej zob. F. J. Schierse, *Verheissung...*, dz. cyt., 210; zob. tamże, 166—170.

<sup>27</sup> T. Horak, *W oczekiwaniu ostatecznego dobra. Nadzieja w Liście do Hebr.*, w: *Z zagadnień dobra i zła według Biblii* Lublin 1990, 145—155.

spokój i poczucie bezpieczeństwa nawet w obliczu zagrożeń (6, 18n; 10, 32nn). Dlatego eschatyczne napięcie „już — jeszcze nie” dynamizujące Kościół, nie jest siłą destrukcyjną, lecz pozytywną, przyczyniającą się do jego umocnienia i rozwoju, wręcz decydującą o jego egzystencji. Nie można zatem eklezjologii Hbr oderwać od eschatologii. Ta ostatnia zaś nie jest ucieczką w zaświaty, lecz określa istotny wymiar przestrzeni życia Kościoła już tu, na ziemi.

\*

Eklezjologia nie stanowi w Liście do Hebrajczyków przedmiotu odrębnego, systematycznego wykładu. Niemniej jednak Autor ma wypracowaną koncepcję Kościoła, wyrastającą z tradycji tak starotestamentowej, jak i nowotestamentalnej. W rozwój eklezjologii NT wnosi on wiele myśli nowych i niepowszednich. Są one konsekwencją jego chrystologii — bogatej i oryginalnej. Niektórzy teologowie doszukiwali się źródeł poglądów Autora Listu w gnostycyzmie oraz w nauce qumrańczyków<sup>28</sup>. Ramy niniejszego szkicu nie pozwalają na szersze studium porównawcze. Można krótko stwierdzić, że istnieją pewne podobieństwa, być może nawet wpływy tak ze strony Qumran jak i gnozy. Niemniej jednak eklezjologia Autora Hbr jest przede wszystkim własną jego koncepcją, mocno osadzoną w samowiedomości Kościoła drugiego już pokolenia chrześcijan. I jak nie można jej izolować od chrystologii, tak samo nie można jej rozpatrywać w oderwaniu od eschatologii Listu.

### DIE EKLESIOLOGIE DES HEBRÄERBRIEFES

Die Theologie des Hebräerbriefes kann man in drei Themen ordnen zu-folge: die Christologie, die Eklesiologie, und die Eschatologie. Der Artikel enthält eine synthetische, obwohl skizzenhafte Besprechung der Eklesiologie des Hebr. Der Verfasser des Briefes betrachtet das Gottesvolk in drei sich ergänzenden Ausmassen: als das Volk des alten Bundes, als das Volk des neuen und besseren Bundes (genannt hier „das Haus des Christus“), und zuletzt als die Kirche der Erstgeborenen im Himmel. Der vorgestellte Artikel entsprechend derselben dreiteiligen Perspektive wird in 3 Paragraphen gefasst. Der erste behandelt das alttestamentliche Erbe des Gottesvolkes. Der zweite enthält eine Besprechung theologischer Elemente sowie historischer Realien der Kirche auf Erden. Der dritte stellt einen eschatologischen Ausmass der Eklesiologie dar. Der Verfasser der Bearbeitung weist auf ein untrennbar Verbindung dreier Fäden des Hebr. hin. Eine Originelle und eigenartige Auffassung der Christologie in diesem Brief führt zum Reichtum der eklesiologischen Betrachtung. Andererseits es ist nicht möglich die Eklesiologie des Briefes ohne Zusammenhang mit der Eschatologie erörtern. Deshalb ist der Hebr. ein tiefes Bekenntnis sowohl des Glaubens, als auch der Hoffnung der Christen.

<sup>28</sup> Z gnostycyzmem łączy eklezjologię Hbr E. Käsemann w *Das wanderende Gottesvolk*; z wpływami qumrańskimi zaś H. Kosmala w *Hebräer—Essener—Christen*, Leiden 1959.