

Zbigniew Krzyszowski

Zmartwychwstanie a eklezjologia

Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej 6, 55-80

1999

Artykuł został 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Zbigniew Krzyszowski

ZMARTWYCHWSTANIE A EKLEZJOGENEZA

Kościół w swoim istnieniu i działaniu zależy od Chrystusa. Wszystkie wydarzenia z Jego życia, brane integralnie, mają charakter eklezjotwórczy. Zmartwychwstanie jednak wymienia się jako główny etap tworzenia się Kościoła¹. Wydarzenia składające się na ten etap zostaną omówione w niniejszym opracowaniu; decydują one też o przyjętej tu strukturze wywodu: po zmartwychwstaniu Chrystus, obecny w „inny” sposób wśród uczniów, na nowo ich zespala we wspólnotę (§ 1), po zmartwychwstaniu uczniowie Jezusa przeobrażają się w apostołów - świadków (§ 2), Kościół zaś na nowo “zakorzenia się w Chrystusie” (§ 3).

§ 1. Nowa obecność Chrystusa po zmartwychwstaniu podstawą nowego zespolenia uczniów

Kościół w swej strukturze hierarchiczno-charyzmatycznej związany jest ściśle z całym misterium zbawienia zaplanowanym przez samego Boga². Gdy zaś wypełniły się czasy, stał się on owocem zbawczego wydarzenia,

¹ F.X. Durrwell, *La résurrection de Jésus mystère de salut*, Paris 11982, s. 124-157; L. Scheffczyk, *Zmartwychwstanie*, przeł. P. Pachciarek, Warszawa 1984, s. 262-270; W. Hryniewicz, *Nauka współczesnych teologów o roli zbawczej zmartwychwstania Chrystusa*, Lublin 1966, s. 113-159 ; H. Muszyński, *Zmartwychwstanie Chrystusa niewzruszonym fundamentem Kościoła. (Reinterpretacja 2Tm 2, 19 w świetle źródeł qumrańskich)*, „Studia Pelplińskie” 8(1976), s. 91-123.

² Por. KK 2.

które związane jest z życiem Chrystusa. W okresie przedpaschalnym Jezus przygotował fundamenty pod nową wspólnotę już przez samo swoje przyście na świat³, następnie poprzez głoszenie nauki o Królestwie Bożym, powołanie Dwunastu, ustanowienie Piotra Głową kolegium apostołskiego i zawarcie nowego przymierza w Wieczerniku. Przebywający ze swoimi uczniami historyczny Jezus przygotował fundamenty pod nową wspólnotę, pod nowe zgromadzenie ludu Bożego. Ostateczne jednak ukonstytuowanie się Kościoła związane jest z Misterium Paschalnym⁴. Po zmartwychwstaniu Chrystusa Misterium Paschalne stanowiło centralną prawdę całego przepowiadania apostołskiego. Apostołowie tworzyli w ten sposób zręb Tradycji, którą przekazywali młodej wspólnotcie pierwotnego Kościoła jako prawdę fundamentalną, co potwierdzają Pisma Nowego Testamentu. Głoszą więc, że „zmartwychwstał” (Mt 28,6n; Mk 16,6; Łk 24,6), że „Bóg wskrzesił Go z martwych” (Dz 2,24; 3,15; 10,40; Rz 4,24; 8,11; 10,9; 2 Kor 4,14; Gal 1,1; Kol 2,12; 1 Tes 1,10; 1 P 1,21), że „wskrzesił Go” (1 Kor 15,14; Dz 17,31), że „zmartwychwstał trzeciego dnia” (1 Kor 15,3-8; 1 Tes 4,14) itd.⁵ Od początku bowiem Kościół przeżywał śmierć i zmartwychwstanie jako dwie fazy tego samego wydarzenia zbawczego⁶.

Zmartwychwstanie jest dla Kościoła początkiem nowych czasów⁷. Po śmierci Chrystusa wszyscy Jego uczniowie rozproszyli się w obawie przed prześladowaniami. Jak zauważa L. Scheffczyk, „ani życie Jezusa, ani Jego śmierć nie wystarczyły, by powołać Kościół do życia”⁸. W tym procesie potrzebne było niejako nowe stworzenie, które dokonało się w zmartwychwstaniu. To właśnie w tym okresie Kościół odrywa się od synagogi żydowskiej i zaczyna się bardzo dynamicznie rozwijać. Chrystologiczna koncen-

³ Por. Z. Krzyszowski, *Wcielenie jako fakt eklezjotwórczy w nauczaniu Jana Pawła II*, RT 42(1995), z. 2, s. 81-89.

⁴ Por. A. Bovis, *La fondation de l'Église*, NRTh 85(1963), s. 121 n.; Cz. S. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, s. 95 nn.; S. Nagy, *Chrystus w Kościele*, Wrocław 1982, s. 88 nn.; H. Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, Warszawa 1966, s. 36 nn.

⁵ Por. KKK 638.

⁶ Por. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pacha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin 1982, s. 34; Cz. Rychlicki, *Związek między śmiercią Chrystusa i Jego zmartwychwstaniem. Wyjaśnienie teologiczne*, „Studia Płockie” 2(1974), s. 42-50; A. Morawska, *Nurt Zmartwychwstania i nurt Krzyża*, „Więź” 18(1974), nr 12, s. 5-21.

⁷ Por. F.X. Durrwell, dz. cyt., s. 125 nn.

⁸ Tamże, s. 262.

tracja w Kościele tego okresu zostaje niejako poszerzona pneumatologicznie. Popaschalna wspólnota widzi w wysławianym przez Kościół Panu obraz i źródło wszystkich darów Ducha⁹. Prawdziwe chrześcijańskie doświadczenie Ducha Świętego zaczyna się podczas Paschy. Zmartwychwstanie Chrystusa łączy się bowiem z posłaniem Ducha Świętego, który aktualizuje Paschę Pana w życiu wspólnoty.

Jezus Chrystus po swoim zmartwychwstaniu jest obecny w swoim Kościele w nowy sposób, mianowicie poprzez swoje słowo i sakramenty. Popaschalna wspólnota jest więc przede wszystkim na wskroś eucharystyczna. Kościół jest miejscem, w którym Jezus jest gospodarzem zapraszającym na ucztę. Obecność Chrystusa jest obecnością żywego słowa Ewangelii we wspólnocie. Ostatnia Wieczerza stanowi zaś ważnym znak zmartwychwstania, którym Jezus historyczny zaczyna swą Paschę w historii. Jednak eklezjalna celebrowanie Eucharystii zakłada zmartwychwstanie Pana. W taki oto sposób eucharystyczna wspólnota przeobraża się we wspólnotę eklezjalną i ją realizuje. Wszystko to sprawia Duch Święty, który gromadzi Kościół (Mt 18,20; 28,20) i poświadcza tę nową obecność Chrystusa w nim. Zmartwychwstanie Chrystusa jest więc nie tylko racją nowego zaistnienia Kościoła, lecz także racją dalszego jego trwania¹⁰. Samoświadomość Kościoła należy od samego początku do porządku paschalnego. Jest to świadomość kerygmaticzna i sakramentalna. Kościół pierwotny bowiem stawał się wspólnotą w tym znaczeniu, że był miejscem, w którym zmartwychwstanie Jezusa było głoszone, gdy jego członkowie opowiadali swe własne doświadczenia obecności Zmartwychwstałego, wypełniali nakaz misyjny i sprawowali sakramenty. W 1 Kor 15,3-5 rysuje się pewność, że tylko chrześcijańska wspólnota może być nosicielem wiary i głosić paschę. Korzenie chrześcijańskiej świadomości kościelnej tkwią - na tyle, na ile pozwala ustalić to Nowy Testament - w kerygmacie¹¹.

Kościół - z perspektywy nowotestamentalnej - jest zdecydowanie popaschalny¹². Wprawdzie wspólnota istnieje od czasu głoszenia przez Chrystusa

⁹ Por. K. Skawiński, *Ewolucja teologicznych poglądów na Zmartwychwstanie Chrystusa*, RTK 26(1979), z. 2, s. 67-84.

¹⁰ L. Scheffczyk, dz. cyt., s. 263.

¹¹ R. Schnackenburg, *L'Église dans le Nouveau Testament. Réalité et signification théologique. Nature et mystère de l'Église*, Paris 1964, s. 15.

¹² Por. J. Hoffmann, *L'Église et son origine*, w: B. Lauret, F. Refoulé, *Initiation à la pratique de la théologie*, t. III, Paris ³1993, s. 57 nn.

słowa Bożego o Królestwie Bożym, ale od Paschy, a jeszcze bardziej od zesłania Ducha Świętego wydarzenie to może być uchwycone w aspekcie widzialnym i organizacyjnym (Dz 2). Misterium Paschalne Chrystusa (Ostatnia Wieczerza, śmierć na Krzyżu, zmartwychwstanie i zesłanie Ducha Świętego) należy brać integralnie, bo właśnie dar Ducha Świętego jest niezbędny do rozpoznania Zmartwychwstałego w słowie i Eucharystii¹³. Ponieważ wiara paschalna wywodzi się z doświadczenia ukazywania się Zmartwychwstałego, Kościół znajduje swój początek w tym samym wydarzeniu, tak samo chrystologicznym, jak i pneumatologicznym. Ażeby zrozumieć Kościół w jego początkach, należy również obserwować go pod kątem jego praktyki. A ta - o ile tylko historia liturgii pozwala nam to uchwycić - jest całkiem zorientowana na wydarzenie paschalne. Wydaje się, że w pierwszych wiekach pierwotny Kościół zna tylko jedno wielkie święto, Wielką Niedzielę. Celebująca wspólnota potwierdza również, że od tej chwili w jej łonie żyje Chrystus, w związku z czym wszelkie teologiczne ujęcie Kościoła powinno obejmować refleksję nad tym paschalnym doświadczeniem, które go powołuje i ustanawia, doświadczeniem przedstawianym w Nowym Testamencie jako prototyp wszelkiego istnienia i wszelkiego bycia razem chrześcijan. Kościół jest najpierw miejscem, gdzie Pascha jest ogłoszona. Celebrowanie zaś w nim Eucharystii jest paschalnym rytuałem *par excellence*.

Kościół jest odpowiedzią ludzi na ukazanie się paschalnego *Kyriosa*. Jednak odpowiedź ta nie zależy wyłącznie od człowieka. Bez pomocy zmartwychwstałego Pana nie miałyby on siły wytrwać, tym bardziej, że zaczynały się represje i prześladowania ze strony synagogi żydowskiej. Ta siła wiary pochodzi od samego Zmartwychwstałego, który spotyka się ze swoimi wyznawcami, umacnia ich wiarę i obdarza swoimi łaskami. Bez tego wcześniejszego daru, Kościół byłby zaledwie miejscem strzępów rozmów o tym, co pozostało z historii Jezusa. Paschalne świadectwo implikuje partnerstwo ze Zmartwychwstałym, które nie jest pozbawione napięć - uczniowie są nękanymi wątpliwościami i niebawem podzielą się - ale Duch Święty, odpowiedzialny za paschalną anamnezę, gwarantuje chrześcijańskiej wspólnocie długotrwałość obecności Pana¹⁴.

¹³ Por. H. Urs von Balthasar, *Od Ostatniej Wieczerzy do Ofiary Kościoła*, „Communio” 6(1986), nr 5, s. 180-188.

¹⁴ Por. D.A. Koch, *Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum. Beiträge zur Verkündigung Jesu und zum Kerygma der Kirche. Festschrift für W. Marxsen zum 70. Geburtstag*, Gütersloh, G. Mohn, 1989, s. 12 nn.

Eucharystia jest miejscem, w którym Kościół ciągle na nowo przeżywa obecność zmartwychwstałego Chrystusa jako tego, który stale - swym powrotem - tworzy kościelną wspólnotę. Odwołujemy się jednak do apostołskiej grupy wcześniejszej od Kościoła popaschalnego. Teksty dotyczące Paschy są już eklezjologiczną refleksją¹⁵. Najstarsze teksty dotyczące ukazywania się Chrystusa mówią o ukazywaniu się wspólnocie lub we wspólnocie (Mk 15,40.47; 16,1). W eklezjologicznej interpretacji paschalnego doświadczenia należy jednak odróżniać dwa aspekty często ze sobą mieszane. Pierwsze doświadczenie paschalne (początek ukazywania się Zmartwychwstałego w historii) jest wspólnotowym doświadczeniem stałej obecności Chrystusa w środku swego Kościoła, otwartym później dla kolejnych chrześcijańskich pokoleń.

Kościół jest konkretnym i poznawalnym zmysłami miejscem doświadczenia paschalnego. Paschalna wiara jest eklezjotwórcza, bazuje jednak na istniejącej wcześniej wspólnocie. Nie należy więc mylić wiary paschalnej z samym pojawieniem się Kościoła: stwierdzenie „Chrystus zmartwychwstał” nie jest równoznaczne ze stwierdzeniem „Piotr zgromadził Kościół”. Objawiający się Chrystus wzywa swych świadków do nowej wspólnoty; to On czyni z niej swe 'ciało', to On pozostaje Panem tej historyczno-sakramentalnej instytucji Kościoła¹⁶.

Teksty Nowego Testamentu są tekstami Kościoła; odzwierciedlają one już teologię wspólnoty i obecności w jej łonie Zmartwychwstałego. Mimo że są one odzwierciedleniem wiary Kościoła, to tekstów paschalnych nie można traktować jako „ideologicznych” tekstów o ustanawianiu instytucji. Opowieści paschalne bez wątpienia przejawiają pewien sposób „bycia razem” uczniów po Zesłaniu Ducha Świętego. Jednak ukazywanie się i kerygmat zawsze rozumiane są jako to, co *jest uprzednie* względem Kościoła. Narracyjna wspólnota, rodzący się Kościół opowiada to, co przydarzyło się jego członkom, mieszając wspomnienia, okoliczności nawrócenia, z treściami dogmatycznymi (kim jest Zmartwychwstały) i z postawą misyjną. Pomiędzy Krzyżem i ustanowieniem wspólnoty jest nie tylko wspólne doświadczenie paschalne; ma tu miejsce przede wszystkim inicjatywa Zmartwychwstałego, po której następuje nawrócenie uczniów. Będąc takimi właśnie, Dwunastu przekracza próg wiary: jako ci, których chciał historyczny

¹⁵ Por. H. Kessler, *Résurrection*, w: *Dictionnaire de Théologie*, Paris 1988, s. 654-664.

¹⁶ Por. tenże, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferestehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht. Neuausgabe mit ausführlicher Erörterung der aktuellen Fragen*, Düsseldorf²1995, s. 223 n.

Jezus. Kościół pojawia się zatem jako pierwsze i pierwotne miejsce, gdzie ustanowienie wspólnoty rozumiane jest jako zwołanie przez samego Zmartwychwstałego ludu, który zdobył On dla Boga. Wypada zatem, wychodząc od Paschy, rozumieć Kościół jako wspólnotę Chrystusa Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego. Oznacza to, że Kościół, zrodzony „z” i trwający „w” zielonoświątkowej Passze stanowi miejsce, które już u stóp Krzyża zrodziło się dla Boga¹⁷. Pomijając zmartwychwstanie Jezusa w tajemnicy Kościoła, niemożliwe staje się uzasadnienie jego struktury sakramentalnej. Kościół, który pochodziłby tylko od Jezusa historycznego, pozostawałby jedynie wspomnieniem słów i czynów Jezusa. Byłby rzeczywistością czysto ludzką, założoną przez człowieka i zależną od woli ludzi. Pomijając zmartwychwstanie trudno też wyjaśnić zbawczą rolę Kościoła w świecie. Stąd można powiedzieć za L. Scheffczykiem, że zmartwychwstanie wyjaśnia genezę Kościoła, jego istotę i trwanie¹⁸.

Kościół jest zgromadzoną przez Ducha Świętego wspólnotą tych, którzy widzieli Zmartwychwstałego. Jest również wspólnotą usiłującą powiedzieć, kim jest Ten, który zmartwychwstał. Początki Kościoła i początki chrystologii są więc nierozłączne. Głoszenie przez Kościół Ewangelii zakłada istnienie wydarzenia paschalnego oraz zakorzenienie go w nim. Kościół jest miejscem, gdzie wydarzenie paschalne dochodzi do głosu. By spełnić wyzwanie, jakim jest możliwie najtrafniejsze sformułowanie tego, czym jest jego wiara, Kościół stworzył dwa rodzaje języka: apokaliptyczny, określający uniżenie Jezusa oraz eschatologiczny, który opisuje wskreszenie zmarłych i sąd, jak również Jego powrót do niebios. Eklezjologia bazuje na świadectwie, które u Łukasza i Jana przybiera aspekty niemal prawne. Tym, co Kościół musi potwierdzić, jest świadectwo na przyszłość. Pojawia się tu więc także eschatologiczny wymiar eklezjologii.

Ewangelie jednoznacznie sprowadzają ustanowienie (czy ponowne ustanowienie) grupy apostołskiej, a nawet jej prawdziwe narodziny, do samego Zmartwychwstałego¹⁹. Apostolska wiara wczesnego Kościoła w zmartwychwstałego Jezusa jako tego, który *ponownie przychodzi* w Paruzji, pla-

¹⁷ Por. B. Lauret, *Christologie dogmatique*, w: *Initiation a la pratique de la théologie*, dz. cyt., s. 265 nn.

¹⁸ L. Scheffczyk, dz. cyt., s. 262 nn.

¹⁹ Por. Ph. Seidensticker, *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelien. Ein traditions-geschichtlicher Versuch zum Problem der Sicherung der Osterbotschaft in der apostolischen Zeit*, Stuttgart² 1968, s. 145-150.

suje chrześcijańską wspólnotę w pewnej „przestrzeni” między „już” i „jeszcze nie”. W tej „przestrzeni” apostołowie są pewni, że mają głosić historię zbawienia, która dokonuje się w sposób eschatologiczny. Zatem w całości Objawienia nowe zgromadzenie uczniów, pozbawionych wszelkiego zewnętrznego i wewnętrznego oparcia i wszystkiego, co się z tym wiąże, ukazuje się w zupełnie szczególny sposób jako własne i bezpośrednie dzieło zmartwychwstałego Jezusa. Z przerażonej grupy, rozproszonej przez śmierć Przywódcy, zrodziła się wyznająca, odważna i męczeńska wspólnota. Jej powstanie może być tylko dziełem samego Zmartwychwstałego. Nie jest to już tylko wspólnota, w imieniu której odpowiada Piotr, lecz cała jest wspólnotą wyznawców i świadków. Odtworzona na nowo przez Zmartwychwstałego wspólnota gromadzi się, by Go upamiętnić w Jego zmartwychwstaniu. Eucharystia jest miejscem odnalezienia się Kościoła i jego Pana. Łukasz z opowiadania o instytucji eucharystycznej wyraźnie czyni miejsce instytucji apostołstwa. Tak zatem nadrzędna pozycja Eucharystii i paschalnego posiłku jest aktem, w którym Kościół urzeczywistnia siebie w tym darze, otrzymanym od swego zmartwychwstałego Pana²⁰.

2. Zmartwychwstanie przyczyną przekształcenia się Apostołów w świadków Ewangelii

Po swoim zmartwychwstaniu Chrystus zobowiązuje Apostołów do świadectwa: „Będziecie moimi świadkami” (Dz 1,8); „Wy jesteście świadkami tego” (Łk 24,48). Apostołowie musieli najpierw wypracować odpowiedni sposób opowiadania o tych wydarzeniach. Język świadectw paschalnych wywodzi się z doświadczenia jedyne w swoim rodzaju. Wykształcił się on bowiem pod wpływem objawienia się zmartwychwstałego Chrystusa swoim uczniom. Jedyną drogą do tego wydarzenia jest świadectwo uczniów. Należy zatem dokładniej zdefiniować naturę świadectwa paschalnego. Głoszenie zmartwychwstania zaczyna się wraz ze świadectwem uczniów, którzy widzieli Zmartwychwstałego. Nowy Testament przedstawia różne typy świadectw - np. Piotra, Pawła, Jana, Marii Magdaleny. Świadectwa tych osób są zarazem drogami do poznania paschalnego objawienia.

Doświadczenie uczniów ze zmartwychwstałym Chrystusem jest specyficzne. Dostęp do tego wydarzenia miała ograniczona liczba uczniów. Są oni

²⁰ Por. Ph. Seidensticker, dz. cyt., s. 146.

ostatecznie świadkami pośrednimi²¹. W związku z powyższym, przyłączyć się do świadectwa wiary to wierzyć równocześnie świadkowi i wierzyć w tego Boga, którego świadek głosi. To, co można wyrazić słowami, tylko po części może przekazać doświadczenie. Tu tkwi problem wiary paschalnej, która jest dostępna najpierw „poprzez” i „w” doświadczeniu twórczym. Ale na tym również polega sama natura świadectwa, że odwołuje się do wiary. Należy zatem dobrze określić to, co się rozumie przez świadectwo, a następnie trzeba ukazać, jaka jest specyfika świadectwa paschalnego²².

Każde świadectwo, jak wykazuje M. Deneken, charakteryzuje się kilkoma różnymi aspektami. Najpierw posiada niezaprzeczalny aspekt prawny²³. Powstaje bowiem podczas pewnego procesu, który – jak bardzo trafnie charakteryzuje to J. Kudasiewicz – może wydać człowiek, „który przez własne i bezpośrednie doświadczenie jest w stanie wydać jakiś sąd o wydarzeniach, w których uczestniczył lub na które osobiście patrzył, względnie o osobach i okolicznościach, które zna z własnego osądu. Dzięki temu może być powołany na oficjalnego świadka w procesie sądowym lub też w innych prawnych aktach o charakterze społecznym, jak np. kontrakty czy układy. Termin ten był używany również poza środowiskiem jurydycznym. Oznaczał on wtedy człowieka, który może zaświadczyć o faktach lub osobach, które poznał osobiście. Zakres terminu *martyr* poszerza się; oznacza on również człowieka, który publicznie ujawnia swe przekonania lub przeświadczenie odnośnie do jakiejś prawdy religijnej lub filozoficznej, który z przekonaniem świadczy o prawdziwości doktryny filozoficznej lub moralnej”²⁴. Świadectwo jest zwykle poddane osądowi współczesnych ludzi. Musi więc spełniać podstawowy wymóg – musi być prawdziwe. Ludzie współcześni wydarzeniom mogą je przecież zweryfikować. Świadectwo może dotyczyć zarówno przeszłości, jak i teraźniejszości i mieć za podstawę przekonanie tego, który świadczy. Można bowiem świadczyć o czymś innym niż wydarzenie, na przykład o wartości, o przekonaniu uzasadniającym zaangażowanie w daną sprawę.

²¹ Por. E. Castelli (red.), *Le témoignage. Actes du colloque organisé par le centre international des études humanistes et l'institut d'études philosophiques de Rome*, Paris 1972, s. 461.

²² M. Deneken, *La foi pascale. Rendre compte de la Résurrection de Jésus aujourd'hui*, Paris 1997, s. 463-514. Niniejsze rozważania są oparte na tej właśnie książce.

²³ Tamże, s. 464 nn.

²⁴ J. Kudasiewicz, *Jeruzalem – punktem wyjścia misji apostołskiej*, w: *Materiały Kongresu Biblijnego w Krakowie 6-8 czerwca 1972*, opr. S. Grzybek i J. Chmiel, Kraków 1974, s. 132.

Świadek wpisuje się w czas. Poprzez świadectwo to, co historyczne i to, co hermeneutyczne, staje się historią²⁵. Z tego powodu świadectwo może być sprawdzone. Ze względu na element subiektywny, właściwy świadectwu, zawsze pojawia się wątpliwość i prawie zawsze może ono być kwestionowane. Tak zatem świadectwo fałszywe postrzegane jest jako szczególnie groźne, bo osłabia zaufanie tego, kto świadectwo przyjmuje. Zakładając, że przysięga *explicite* lub *implicite* nakazuje „mówić prawdę”, świadectwo - jeśli jest fałszywe - jest bliskie zdrady²⁶. Choć między wydarzeniem a świadectwem występuje pewien dystans czasowy, to nie ma tego dystansu w przypadku świadectwa o przekonaniu, bowiem dystans tego świadectwa nie należy do porządku intelektualnego czy czasowego, ale należy do samego świadectwa. Uważa się, że takie świadectwo wyraża to, co nie daje się wyrazić w inny sposób, mianowicie aksjomatyczne przekonanie lub prawdę, którą się uznaje. Z tego właśnie powodu staje się ono nie do odparcia. Świadek czuje się bowiem zmuszony poświadczać i mówić to, czym żyje i w co wierzy²⁷. Nie można jednak powiedzieć, że w świadectwie występuje tylko element subiektywny. W świadectwie obecny jest także pewien aspekt polemiczny. Jest on szczególnie konieczny w sporze dwóch stron. Świadek sprawia, że decyzja jednej lub obydwu stron jest potwierdzona.

Podstawową strukturę świadectwa stanowi tworzący je proces przekonania²⁸. Aby mogło „mówić”, świadectwo musi być zestawione z jego pochodzeniem i z czasem, w którym jest głoszone. Jeśli wydarzenia nie są dostępne, należy przemyśleć warunki genezy świadectwa. W świadectwie porządku prawnego kładzie się akcent na możliwe odwołania do rzeczywistości takiej, jaka była, natomiast w świadectwie o przekonaniu akcent kładzie się na to, co mówi świadek. Świadek to może być zniekształcone, jeśli świadek uważa się za źródło świadectwa. Świadek przekonania może być wiarygodny tylko wtedy, gdy istnieje gwarancja zewnętrzna: prawda i wiarygodność świadectwa mają za podstawę sposób, w jaki świadek staje się - w procesie świadectwa - medium rzeczy, o której świadczy.

Świadek historyczny odwołuje się do hermeneutyki, zawierają bowiem motyw historyczny, który w procesie opracowywania świadectwa ma

²⁵ Por. E. Barbotin, *Le Témoignage*, Paris 1995, s. 64 n.

²⁶ Por. R. Habachi, *Témoignage et faux – témoignage*, w: E. Castelli, dz. cyt., s. 461.

²⁷ Por. K. Kienzler, *Logik der Auferstehung*, w: E. Castelli, dz. cyt., s. 107.

²⁸ Por. M. Deneken, dz. cyt., s. 466 nn.

być ujawniony²⁹. Świadekstwo pozwala połączyć dwa elementy niezbędne do ukazania się historii: wymiar przestrzenno-czasowy i wymiar hermeneutyczny tego, o czym jest mowa. Świadekstwo jest wówczas przejściem od historii wydarzeń do historii opowiadanej. Powstaje ono zawsze w ten sposób, że świadkowi prawda sama narzuca się z taką oczywistością, iż nie może on nie świadczyć o tym, co sam zweryfikował. Gdy chodzi o świadekstwo paschalne, to Apostołów do mówienia skłaniała miłość. W ich świadekstwie miłość jest źródłem deklaracji o prawdzie i równocześnie jest ona potwierdzeniem prawdy. Prawdę wyrażaną w ten sposób gwarantuje sam Bóg. Miłość jest także mocą języka: *caritas capax verbi*³⁰. Świadek wydarzenia duchowego, nawet jeśli opiera się na jakimś wydarzeniu z przeszłości, nie opiera się na historii. On wykorzystuje *kairos*, czyli chwilę obecną.

Świadekstwo typu prawnego nie może służyć za wzór świadekstwu wiary, ponieważ jest ono owocem zewnętrznych uwarunkowań i zawsze zmierza do obiektywności, tak trudnej do ustalenia, a jednak absolutnie koniecznej do objawienia wszelkiej prawdy. Prawdziwe bowiem świadekstwo to takie, które potwierdza prawdę.

W świadekstwie przekonania ukazuje się najpierw podmiot, czyli „ja” świadka³¹. To właśnie on w świadekstwie przedstawia się, głosząc taką czy inną prawdę. Świadekstwo uwiarygodnia w pewnym sensie osobę, która świadczy. Stopień identyfikacji świadka z treścią jego świadekstwa mógłby w procedurze prawnej spowodować jego bezużyteczność ze względu na subiektywność i przedmiot. Otóż w przypadku świadekstwa przekonania, ta *hipertrofia* „ja” świadczącego nie wywołuje jakichkolwiek podejrzeń. Przeciwnie: osoba świadka nie znajduje się w centrum tego wydarzenia świadekstwa z racji jego „ja”, ponieważ tym, co jest najważniejsze, jest deklaracja tego, co stało się w nim. Z tego właśnie powodu świadek jest często podejrzewany. Na przykład dla filozofa jest on w pewien sposób równie dziwaczny jak poeta czy szaleniec³². Ponieważ świadek jest osobą, zakłada się subiektywność, ale przyjmuje się, że może on zaświadczyć o idei, o przeżyciu, o doświadczeniu, jakie miał, o prawdzie, która nim zawiądnęła; mówiąc krótko, może uwiarygodnić przyczynę, a więc źródło, które mu się objawiło.

²⁹ Tamże.

³⁰ E. Jünger, *Dieu, mystère du monde. Fondament de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*, w: *Cogitatio fidei*, t. 1, red. H. Hombourg, Paris 1983, s. 119.

³¹ M. Deneken, dz. cyt., s. 466 nn.

³² Por. S. Breton, *Philosophie et témoignage*, w: E. Castelli, dz. cyt., s. 190.

Świadek przekonania okazuje się w pewnej mierze niepewny, słaby, jako że w grę wchodzi nie tylko sam czysty fakt, ale przed odbiorcami jego świadectwa wyeksponowane jest jego „ja”. Słuchacz wie, że wysłuchiwanie przez niego świadectwo jest usytuowane w człowieku, a więc zna jego kruchość. Jeśli wymaga się całkowitej wiarygodności ze strony świadka przekonania, to mówi on najpierw nie o wydarzeniu, lecz zaczyna od swej osoby. W ten sposób świadectwo przekonania przedstawia wymóg wewnętrznej koherencji między tworzącymi go elementami. Ujęte w swej historycznej dynamice dąży ono do pewnej uniwersalności, aby było zweryfikowane „przez” i „w” historii. Świadek nie waha się uzasadnić wiarygodności faktem, że uważa Boga za jego wewnętrzny początek, co sprawia, że istota świadectwa jest teologiczna³³.

Świadectwo jest procesem dokonującym się w czasie³⁴. W świadectwie typu prawnego oś czasowa przedstawia się w następujący sposób: fakt jako przeszłość, zrozumienie jako terażniejszość, weryfikacja jako przyszłość³⁵. Czasowość nie odgrywa tej samej roli wtedy, gdy mamy do czynienia ze świadectwem prawnym i świadectwem przekonania. Świadectwo prawne bowiem ma potwierdzić rzeczywistość pewnego faktu, który należy do porządku historii, podczas gdy w świadectwie przekonania fakt jest zawsze odczytywany w strukturze mowy wierzącego, a przeszłość łączy się z przyszłością w sposób eschatologiczny.

Cechą świadectwa jest to, że opowiadanie dokonuje się w upływającym czasie. Bez przerwy umożliwia rozwijanie się czasowości wydarzenia. Świadectwo ma swój własny rytm, pozwala płynąć linearnemu czasowi, aby odnaleźć ciągle odnawianą prawdę pierwotnego wydarzenia. Jeśli obraz rzeki może być zastosowany w przypadku czasowości świadectwa typu prawnego, w którym świadek tkwi w nieuniknionym upływie czasu oddalającym go coraz bardziej od tego, o czym świadczy, to świadectwo przekonania potwierdza, że czas nie zawsze istnieje już w samym fakcie świadczenia. Często odwołanie się do początków nadaje świadectwu jego własną czasowość. Początek i czas przeplatają się więc wzajemnie w świadectwie.

Świadectwo przekonania mówi, co należy rozumieć przez „pewnego razu” w pierwotnym wydarzeniu. Ujawnia się tu unikalny charakter pierwotnego wydarzenia, które nie ma swego czasu w „pewnego razu” i „nigdy

³³ Por. K. Rahner, *Interprétation théologique du témoignage*, w: E. Castelli, dz. cyt., s. 179.

³⁴ Por. M. Deneken, dz. cyt., s. 468 nn.

³⁵ Por. K. Kienzler, art. cyt., s. 180.

więcej”, lecz dowodzi raczej, że gdy ponownie dochodzi do głosu, może rozwinąć swój własny czas, który łączy się z czasem podstawowym. Wynika z tego, że przyszłość, którą świadectwo obiecuje, jest przyszłością, do której czas płynie: wszelkie pierwotne wydarzenie rozwija się w wymiarach czasowych przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, to znaczy podlega kategoriom czasowym³⁶. Czasowość jest podstawą komunikacji. Świadek przekonania chce zakomunikować, do czego potrzebuje czasu. To nie czas sprawia komunikację, ale w komunikacji między pierwotnym zdarzeniem a świadkiem, wydarzenia temporalizują się. Tak zatem w świadectwie objawia się znaczenie czasu jako komunikacji. Czas jest znakiem dokonującej się komunikacji.

Świadectwo, czyli proces ujawniania i dochodzenia do głosu pierwotnego wydarzenia, toczy się na osi czasu. Ma ono swoją przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Przeszłość związana jest z początkiem, czyli źródłem, z którego świadek czerpie informacje, które kryje i ochrania. Ale jednocześnie oznacza ona obecność początków w świadectwie, tak że pojawia się pewna dialektyka między początkami uwarunkowanymi przez czas i początkami warunkującymi czas. Świadek - wpisując swą relację w upływ czasu - nadaje mu ludzki charakter i wyraża tym samym swe paschalne przekonanie.

W strukturze świadectwa bardzo ważną rolę odgrywa słowo³⁷. Słowo i czas są w nim ze sobą powiązane i znajdują się we wzajemnej relacji. Realizacja tego świadectwa dokonuje się przez zabranie głosu. Język jest warunkiem pojawienia się świadectwa przekonania. To on sprawia, że świadectwo posiada ostatecznie formę uporządkowanego opowiadania (np. Łk 1,1-4).

W procesie komunikacji świadectwo posiada początek i formę. To słowo nadaje początkom konkretną formę w samym procesie komunikacji. Tak zatem słowo pozwala znaleźć się poza „tu” i „teraz”, aby powrócić do początków. Słowo wyraża wolę komunikacji, jest wezwaniem do odpowiedzi na apel zawarty w świadectwie.

Obok świadectwa historycznego, świadectwo przekonania może być określone jako świadectwo egzystencjalne. Świadectwo egzystencjalne nie pozostaje „na zewnątrz” doświadczenia, ale wytwarza pewną wewnętrzną identyfikację świadka i tego, o czym on świadczy. Świadek, jako ten, kto składa relację, sam ukazuje się w świadectwie jako wpleciony w nią egzy-

³⁶ Por. tamże, s. 183.

³⁷ Por. M. Deneken, dz. cyt., s. 471 n.

stencjalnie. Także sama forma świadectwa związana jest ze strukturą jego egzystencji. To właśnie on nieustannie troszczy się, by bez zniekształcenia powtarzać to, czego doświadczył. Świadek swą egzystencją głosi i stanowi gwarancję prawdy w świecie, dlatego też jest on zdolny do oddania za nie życia w męczeństwie krwi. Taki jest właśnie sens świadectwa w chrześcijaństwie.

W dalszych rozważaniach zostanie ukazane, w jaki sposób teoria świadectwa weryfikuje się w przypadku Apostołów.

Trzeba od razu poczynić założenie, że w Nowym Testamencie świadek nie ogranicza się „do świadczenia, że”, ale „świadczy on dla” i „świadczy o”³⁸. Aby być świadkiem Chrystusa zmartwychwstałego trzeba było spełniać cztery warunki: po pierwsze, świadek musiał należeć do grona Apostołów, czyli musiał znać fakty historyczne związane z życiem Jezusa; po drugie, musiał rozumieć sens religijny tych faktów; po trzecie, musiał być zdolny do głoszenia Ewangelii wszystkim narodom; po czwarte, musiał być obdarzony darem Ducha Świętego³⁹. Chodzi tu bowiem o świadectwo dotyczące męki Jezusa i Jego zmartwychwstania oraz o obietnicę zbawienia. Jest to świadectwo autentyczne, ponieważ odnosi się do szczególnego wydarzenia: śmierci Jezusa na krzyżu. Gadamer podkreśla, że chociaż nie można mówić o tym, by każde religijne przesłanie miało figurę świadectwa, to jednak wydaje się, że dzieje się tak w przypadku Ewangelii⁴⁰.

Chociaż w Nowym Testamencie tak Ewangelie, jak i Dzieje Apostolskie oraz Listy mówią o świadectwie, to jednak teologię świadectwa próbowali opracowywać przede wszystkim Jan i Łukasz.

Dosyć szeroki termin *martyr* jest zapożyczony z *koine*. W tekstach Łukasza i Jana *martyreo* i *martyria* nabierają specyficznego znaczenia. Przygotowane w tradycji profetycznej, która stawia do dyspozycji wszystkie tworzące je elementy, takie jak: napięcie, proces (por. Iz 44,9), wyznanie wiary, świadectwo (por. Pwt 26,5-9) - według Nowego Testamentu - jest ześrodkowane na wyznaniowym rdzeniu.

Wspólne u Łukasza i Jana jest to, że świadectwo-wyznanie nie mogłoby odłączyć się od świadectwa-narracji pod groźbą obrócenia się w gnozę.

³⁸ Por. P. Ricoeur, *Événement et sens*, w: E. Castelli, dz. cyt., s. 15-34; tenże, *L'herméneutique du témoignage*, Paris 1972, s. 116.

³⁹ Por. E. Kopeć, *Świadkowie zmartwychwstania Jezusa Chrystusa*, RTK 1(1960), nr 7, s. 7 n.

⁴⁰ Por. H.G. Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique*, Paris 1976, s. 93.

Świadeństwo uczniów jest jedynym wskaźnikiem wiary po epistemologicznym upadku Wielkiego Piątku. Zmartwychwstanie odbyło się bez świadków - jest tajemnicą Bożą. Równocześnie żadne wydarzenie, nie może być zaświadczone jeśli nie jest „opowiedziane”. Słowo świadka, chociaż jest wówczas tylko słowem pośrednim, to jednak zaświadcza o tym, że „Chrystus naprawdę zmartwychwstał”. Swoje świadeństwo opierają na autoświadeństwie samego Zmartwychwstałego, na Jego „ukazywaniu się”.

Chociaż *ôphte* stanowi o specyfice doświadczenia paschalnego, to jednak Łukasz i Jan zgadzają się co do tego, że świadkiem jest ten, kto żył wraz z Jezusem w historii i może zaświadczyć o identyczności Jezusa Zmartwychwstałego. Świadek bowiem świadczy nie tylko słowem, ale również swoim życiem, które w kontakcie ze Zmartwychwstałym radykalnie zmienia się. Wezwanie do nawrócenia się, do *metanoi*, a w końcu chrzest, są także elementami świadeństwa w pełni zintegrowanego z konkretnym życiem świadka⁴¹.

Łukasz i Jan ukazują, jak świadeństwo modyfikuje egzystencjalnie, a nawet „ontologicznie” życie świadków. U Łukasza Paweł przedstawiony jest jako świadek, który nie może przestać powracać do wydarzenia w Damaszku, by uznać siebie za apostoła. W Ewangelii Jana uczeń, którego Jezus miłował, jest świadkiem *par excellence*, tym, który by wierzyć, nie potrzebuje innego dowodu zmartwychwstania, niż pusty grób. Jan troszczy się o to, by jego teologia była otwarta dla następnych pokoleń. Jego świadeństwo jasno pokazuje, dlaczego jego życie się zmieniło.

Punktem kulminacyjnym tekstów Jana o pojawianiu się Zmartwychwstałego jest zdanie Jezusa, skierowane do Tomasza, zapisane w J 20,29. Ujawnia się tu problematyka „wierzyć” i „widzieć”, ujęta przez Jana dialektycznie. Oczywiście, „wierzyć” ma początek w „widzieć”, ale chodzi tu o „widzenie” poprzedzające wiarę. Ostatnią odpowiedzią, jaką świadek może wówczas dać Bogu, jest wiara.

Świadek swoje doświadczenie, które relacjonuje, wyraża w systemie znaków. W języku ukutym przez paschalne doświadczenie chrześcijan fundamentalna relacja Bóg-człowiek dochodzi do głosu w formie opowiadania i obrazu. Objawienie wydarzeń radykalnie ponadzmysłowych, jakimi były wydarzenia paschalne, dla chrześcijan żyjących w przestrzeni i czasie musi być dostępne w interpretacji na poziomie ludzkiego słowa i ludzkiej wyobraźni. Szczególny charakter paschalnego doświadczenia czyni więc ze wspólnoty świadków wspólnotę narracyjną. Ludzie pamiętający to, co przy-

⁴¹ Por. M. Deneken, dz. cyt., s. 472 nn.

darzyło się Jezusowi, angażują się we własne słowa i świadczą o tym, co przydarzyło się im samym.

Uczniowie Chrystusa, spotkawszy się ze swoim Mistrzem po zmartwychwstaniu, muszą przewartościować na nowo całe swoje życie. Po zmartwychwstaniu Chrystusa życie w starym stylu nie jest już możliwe. Każdy z uczniów musi przyjąć nowy styl życia i postępowania⁴².

Szymon przed Paschą otrzymał imię *Kefas*, utworzone ze słowa aramejskiego, oznaczającego skałę, kamień (Mk 3,16; Mt 16,18). Z imieniem tym wiązała się jego funkcja w nowej wspólnotcie. Rola przyznana Piotrowi jest wyrażona w Łk 22,31-32: „Szymonie, Szymonie, oto szatan domagał się, żeby was przesiać jak pszenicę; ale Ja prosiłem za tobą, żeby nie ustała twoja wiara. Ty ze swej strony utwierdzaj swoich braci”. Logion ten dowodzi, że funkcja podtrzymywania wiary ma u Piotra pierwszoplanowe znaczenie. Słowa Jezusa ukazujące kryzys, jaki Jego krzyż wywołała w grupie Apostołów, mogą być skierowane tylko do tego, kto zajmuje pierwsze miejsce w porządku wiary. Nie wydaje się, by ktokolwiek odmawiał Piotrowi tego miejsca. Kiedy uczniowie z Emaus przybywają, by świadczyć o ich spotkaniu ze Zmartwychwstałym, spotykają wspólnotę, która już głosi. Piotr jest tym, który stoi u początków głoszenia paschalnego kerygmatu (Łk 24,34).

Rola Szymona-Piotra w łonie wspólnoty popaschalnej to rola tworzenia jej i świadczenia o Zmartwychwstałym. Potwierdzają to relacje Mateusza, Łukasza i Jana. Podczas gdy Paweł nie przestaje przypominać swego własnego doświadczenia związanego ze spotkaniem z Chrystusem zmartwychwstałym, Piotr nie zabiera nigdy głosu, by mówić o samym sobie, o swej zdradzie i przebaczącej łasce, ani o tym, że wszyscy uważali, iż to on dostąpił łaski protofanii. Związek między protofanią i autorytetem Piotra był często objaśniany tak przez Łukasza, jak samego Pawła (np. 1 Kor 15,5). Rzeczownik „skała” przyznany jest temu, który opuścił mistrza. Jednak Zmartwychwstały, siłą swego nawracającego przebaczenia, zgromadził ich na nowo w wspólnotę zbawienia. Użycie słowa „Piotr” w 1 Kor 15,3-5 dowodzi, że tradycja ta jest już utrwalona. Wiele elementów pozwala nam zatem sądzić, że Piotr, po Wielkim Piątku, był pierwszym świadkiem - męskim! - głoszącym zmartwychwstanie Pana i że to głoszenie, pochodzące od tego, który się wyparł, nabierało tym większej siły.

Piotr głosi zmartwychwstanie po dogłębnym nawróceniu się. Wydaje się, że jego świadectwo jest wystarczające. W decydujących momentach pojawia się on

⁴² Por. J. Kudasiewicz, *Jeruzalem – punktem wyjścia misji apostolskiej*, art. cyt., s. 124-149.

jako rzecznik Apostołów. Autorytet jego słowa jest autorytetem świadka. Według świadectwa ewangelistów, Piotr już przed Paschą przewodził grupie Dwunastu. Piotr jest pierwszym wyznawcą wiary, który - w imię swego nawrócenia - gromadzi owych Dwunastu, rozproszonych po śmierci Jezusa. Staje się więc skałą pierwszej apostołowskiej wspólnoty i z tego właśnie powodu widzi się go zawsze z Dwunastoma. Protofania umożliwia więc ponowne radykalne rozpoczęcie historii Piotra po jego zaparciu się i jakby ponownie ustanawia go apostołskim *primus*. Protofania umożliwia Piotrowi utwierdzenie Dwunastu w wierze (Łk 22,31). Uświęca ona egzystencjalny związek Piotra z Jezusem, jego wyparcie się podczas Męki, jego „rehabilitację” podczas spotkania ze Zmartwychwstałym i jego inicjatywę zgromadzenia Dwunastu w oczekiwaniu paruzji.

Zaparcie się Piotra wspomina się w czterech opowiadaniach Męki, ale we wszystkich czterech fragmentach mówi się o szczególnym miejscu Kefasa. Ukazanie się Chrystusa zmartwychwstałego Piotrowi relacjonują Ewangelista i św. Paweł (Mk 16,7; Łk 24,34; J 20; 1 Kor 15,5), ale wszędzie miejsce Piotra wspomina się jako najważniejsze. Marek wcale nie mówi o ukazaniu się Chrystusa Piotrowi, lecz mówi o nim w szczególny sposób, o czym świadczy zdanie: „Lecz idźcie, powiedzcie Jego uczniom i Piotrowi: Idzie przed wami do Galilei” (Mk 16,7).

Tradycja czyni Dwunastu świadkami Zmartwychwstałego, a wśród nich pierwszym jest Piotr. Piotr jest ukazany *par excellence* jako figura apostołska, która po ludzkim dramacie swej niewierności i braku odwagi oraz klęski krzyża nie mogła mieć dostępu do wiary bez daru wiary pochodzącego od samego Zmartwychwstałego.

Wraz ze świadectwem Piotra Nowy Testament dostarcza typu świadectwa potwierdzającego różnicę między świadectwem a wiedzą, ponieważ to, co Piotr potwierdza, nie jest treścią doktryny, ale publicznym wezwaniem do wiary, uprzednim wobec interpretacji. Jeśliby chcieć dokonać wyboru między filozofią wiedzy i hermeneutyką świadectwa, to Nowy Testament, przez figurę Piotra, daje pierwszeństwo świadkowi. Dogmatyczna wiedza, proponowana w kerygmatycznej mowie Piotra, objawia się tylko w hermeneutyce świadectwa.

Piotr jest tym, który gromadzi wspólnotę Dwunastu mając na celu świadectwo paschalne. Jest wiarołomcą, który stał się wyznawcą. Z kolei spotkanie Zmartwychwstałego z Pawłem tworzy inny typ świadka: radykalnego, nawróconego. Nowy Testament powraca wielokrotnie do tego doświadczenia (Dz 9,1-19; 22,4-21; 26,9-18). Paweł wspomina je w Ga 1-2. Rysuje to spotkanie w sposób teologiczny w Flp 3,4b-11. Jego doświadczenie jest

oryginalne i stanowi wynik spotkania ze Zmartwychwstałym. Mówi sam o sobie, że całym sensem jego życia stało się poznanie Chrystusa zmartwychwstałego (Flp 3,10).

Paweł jest jedynym, który mówił o swym doświadczeniu i z tego powodu jego świadectwo ma pierwszorzędne znaczenie. Dzieli on swe życie na dwa okresy: przed i po nawróceniu, zajmując się głównie biegunem środkowym, jakim jest spotkanie ze Zmartwychwstałym. Sposób opowiadania Pawła o wydarzeniu, w którym był biernym aktorem, dowodzi, że Chrystusowi chodziło o nagłe zawładnięcie nim (Gal 1,15). Aby zakorzenić swe osobiste doświadczenie w tradycji, Paweł używa profetycznego języka inspirowanego przez Jr 1,5, opierając się na fakcie, że został wybrany jeszcze przed urodzeniem. Jego język jest bardzo precyzyjny, mówi on bowiem o „separacji”. Paweł, odczytując swe życie, wyróżnia w nim Boga i Jego dzieło. Zdarzenie na drodze do Damaszku ma również wymiar apokaliptyczny. Objawienie się *Kyriosa* stanowi *apokalipsę* Jezusa Chrystusa, w której Paweł odkrywa eschatologiczny wymiar zmartwychwstania. Na drodze do Damaszku „staje się on heroldem mającym głosić tajemnice dla dawnych wieków ukrytą” (Rz 16,25).

W Liście do Filipian Paweł próbuje swemu doświadczeniu nadać formę teologiczną. Stanowi ono otwarcie się na Chrystusa, który od wydarzenia na drodze do Damaszku stał się jedynym „problemem” apostoła. „Znać Jezusa Chrystusa” to dla Pawła wszystko. Przedtem było zaślepienie, teraz jest poznanie. Paradoksem wydaje się fakt, że Paweł przytacza swe tytuły do chwały, ale natychmiast je przekreśla, na przykład w Kor 11-12. Zna jedną tylko przyczynę radykalnej przemiany wartości: jest nią sam Jezus Chrystus. Tak zatem nawrócenie na drodze do Damaszku jest zdarzeniem z dziedziny poznania, które objawia Pawłowi, kim jest Bóg i zmartwychwstały Chrystus. Wydarzenie to w Flp 3 jest przedstawione jako wstrząsający kontakt ze Zmartwychwstałym, który nie był tylko uświadomieniem sobie czy nagłym poznaniem, ale radykalnym przekształceniem jego życia, jego bytu. W 1 Kor 9,1-2 Paweł dokonuje apologii samego siebie wobec swych przeciwników. Uważa, że jego apostołstwo wypływa z wizji, którą Pan go obdarzył. Wizja ta jest zawsze obecna w anamnezie jego podążania ku Chrystusowi i jest bez przerwy przypominaną podstawą jego apostołstwa, tak ważną, że Kościoły ustanowione przez Pawła zdają się wiele czerpać z jego osobistego doświadczenia nawrócenia i spotkania z Panem.

W 1 Kor 15,8-10 Paweł, powracając do ukazania mu się Pana, przypomina, że jest apostołem z łaski Boga, który objawił mu się na drodze do Da-

maszku. Ponownie tutaj widoczny jest *leitmotiv* tego, co było „przed” i tego, co będzie „po tym wydarzeniu” Te cztery fragmenty nadają paschalnemu wydarzeniu istotne znaczenie: egzystencjalnej przemiany prześladowcy. Piotr mógł odczytać swe wcześniejsze życie jako wspaniałą szansę. Natomiast Paweł w swym życiu, przed spotkaniem na drodze do Damaszku, widzi tylko zaślepienie. Zmartwychwstały Chrystus przemienia jego życie (Dz 9, 1nn).

W teologii Łukasza Paweł zajmuje oddzielne miejsce. Według Łukasza Paweł nie był apostołem w takim znaczeniu jak Dwunastu. Autor Dziejów nie próbuje minimalizować intensywności, wartości i prawdy doświadczenia Pawła. Przypominając je w Dziejach trzykrotnie, przyznaje mu wybrane miejsce. Tym, co u Łukasza odróżnia apostołstwo Pawła, jest świadectwo. W Dz 26, 16 wizja Zmartwychwstałego widoczna jest w centrum doświadczenia Pawła. Więzią, którą Łukasz chce ustanowić między Pawłem a Dwunastoma, jest wspólnota doświadczenia w *ôphthe*. Właściwie w przemianie Pawła nie ma nic spektakularnego. W psychoanalizie Freuda i Junga konwersję Pawła tłumaczy się faktem, że jeszcze przed nawróceniem kusiło go chrześcijaństwo, że miał pewien „kompleks chrystologiczny”, pewną nerwicę pochodzącą z jego stosunku do Prawa i pragnienia stosowania go. Uważają oni, że fanatycy często tłumią swe wątpliwości co do własnej wizji świata, niszcząc tych, którzy są dla nich przeszkodą. Taka interpretacja miałaby uwiarygodnić drogę Pawła, znajdując dla niej „racjonalne” tłumaczenia. Wynika z tego, że psychoanalitycy chcą za wszelką cenę zrobić z Pawła osobowość neurotyczną. Takie odczytywanie Pisma św., poza niepewnym charakterem, nie bierze pod uwagę historii przyjęcia Pawła do wspólnoty apostołskiej, a później do Kościoła⁴³.

Paweł jest świadkiem tego, co Bóg przemienia w życiu. Ukazuje on tym samym, że doświadczenie paschalne, dojście do wiary i uznanie Zmartwychwstałego za Pana, całkowicie zmieniają życie i czynią go świadkiem łaski Boga. Kiedy Łukasz mówi o Pawle, ukazuje w nim przykład tego, który po spotkaniu ze Zmartwychwstałym nie jest taki, jaki był wcześniej. Z prześladowcy chrześcijańskiej wspólnoty staje się jej filarem. Jeśli chodzi o typologię świadków, to Paweł jest tym, który swą własną drogą wykazuje, że paschalne wizje nie są zwykłymi apologetycznymi opowieściami, lecz doświadczeniami obfitującymi w życiowe konsekwencje. Dla Pawła Jezus

⁴³ Cyt. za G. Lüdemann, *Psychologische Exegese oder: Die Bekehrung des Paulus und die Wende des Petrus in tiefenpsychologischer Perspektive*, w: *Bilanz und Perspektiven gegenwärtiger Auslegung des Neuen Testaments*, red. F.W. Horn, Berlin-New York 1995, s. 97 nn.

jest Mesjaszem Izraela, a jego własną misją jest głosić wszystkim narodom spełnienie obietnic danych Abrahamowi. Nie ma w całym Piśmie św. doświadczenia podobnego i równie fascynującego, jak doświadczenie Pawła w jego drodze do wiary.

Jeszcze inny typ świadectwa paschalnego jest związany z osobą ukazywaną w Piśmie św. jako umiłowany uczeń Jezusa. Niektórzy egzegeci uważają, że jest on figurą zagadkową. Pewne jest jedno - że jest on bliski Jezusowi, że jest złączony z Nim bardzo silnym, serdecznym uczuciem. Często uważa się, że jest to Jan, autor Ewangelii. Jednakże oprócz pytania historycznego powstaje pytanie hermeneutyczne dotyczące tej figury: czytelnik ma ochotę „wejść w skórę” tej postaci tak pozytywnej i sympatycznej. Empatia czytelnika z ulubionym uczniem Jezusa czyni z niego idealną figurę wiary. Bultmann chciał go ukazać jako symbol pogan dochodzących do wiary; inni sądzą, że jest to postać fikcyjna, której funkcją jest symbolizowanie wiary idealnej⁴⁴. J. Becker wykazuje, że ze względu na jego rolę w J 21, „uczeń, którego Jezus kochał, nie może być czystą fikcją literacką”⁴⁵. Celem niniejszego opracowania nie jest zastanawianie się, kim jest ten tajemniczy uczeń. Chociaż właściwa tożsamość tego ucznia prawdopodobnie zginęła w zapomnieniu, pozostaje jego figura ewangeliczna (J 13,23). Jest on reprezentantem pewnej koncepcji wiary wyidealizowanej, która nie potrzebuje dowodu, by uwierzyć w swego ukochanego Pana.

Tak więc ze względu na szczególne więzi łączące go za życia z Panem Jan zajmuje osobne i szczególne miejsce w gronie świadków Chrystusa zmartwychwstałego. Uczeń, którego Jezus kochał, nie potrzebuje - jak Piotr - odwoływać się do Pisma, żeby zrozumieć znaczenie pustego grobu, wystarczy mu samo „zobaczenie” grobu i leżących płócien (J 20,8). Jan zaczął wierzyć z jednej strony na podstawie czysto materialnych wskazówek. Ukochany uczeń wierzy na podstawie tego, co zobaczył. Wiara nie opiera się jednak na ludzkim rozumowaniu. Bez tego poznania zmartwychwstania sercem, które zostało Janowi dane, „płótna – relikwie” byłyby zagadkowe, a nawet bezużyteczne. Wiara ucznia pochodzi z wewnętrznego objawienia. Mistrz mu się ukazał. Fakt, że wzmianka „ukochanego ucznia Mistrza” jest związana z natychmiastową wiarą, nie stanowi krytyki niewiary Piotra. Nie jest to celem fragmentu J 20,8. „Ukochany uczeń Jezusa” jest gwarancją czwartej ewangelii, w której wiara odgrywa rolę fundamentalną, ale Chry-

⁴⁴ Por. J. Kügler, *Der Jünger, den Jesus liebte*, Stuttgart 1988, passim.

⁴⁵ Por. J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes*, Echter Verlag 1991, s. 5 nn.

stus jest również znany i kochany w sposób serdeczny i ludzki. Jan jest więc typem apostoła, którego uczuciowość buduje most między Wielkim Piątkiem a Paschą. W debacie o koniecznych warunkach wiary paschalnej absolutny zwrot wyraża moc drogi do wiary przez serce: „Ujrzał i uwierzył”.

Drogi Jana i Piotra do wiary nie są identyczne, chociaż w wielu miejscach zbieżne. Jan chce podkreślić, że istnieje również pierwszeństwo w miłości. To Piotr będzie pytany o miłość (J 21,7). Jan wykonuje „odważny skok w wiarę”, co jest podkreślane u czterech Ewangelistów. Miłość jest drogą intuicji i poznania, która pozwala oczom Apostołów zobaczyć prawdę na podstawie zwykłego znaku.

Jan komunikuje to specyficzne poznanie Piotrowi, gdy łowili ryby – „To jest Pan” (J 21,7). „Mowa” ucznia jest wyznaniem wiary. Redaktor nie mówi, w jaki sposób ukochany uczeń doszedł do poznania Pana, podobnie jak w J 20,8. Na tego ucznia spada funkcja identyczna jak *angelus interpres* w Ewangeliach synoptycznych. Historia Jana to historia genezy wiary sercem. W figurze ukochanego ucznia Mistrza miłość ukazuje się jako droga dostępu do wiary. Sama ta miłość nie może oczywiście otworzyć drogi do wiary paschalnej, ale sprawia, że przyjęte objawienie Zmartwychwstałego jest bardziej spontanicznie, z mniejszymi wątpliwościami.

Wiara wyraża się więc także w miłości, a za podstawę ma nadzieję. W paschalnym spotkaniu niekwestionowana radość budzi w sercu ucznia miłość i ożywia nadzieję. Oscylując między zwątpieniem a wiarą, potrzebą znaku a wymaganiami wiary bez oparcia w znaku, wiara rodzi się na podstawie małej wskazówki, która kieruje się prosto do serca. Janowa droga do wiary czyni z ulubionego ucznia Jezusa prototyp tego, kto ma dostęp do paschalnego objawienia drogą serca. Serdeczne poznanie Chrystusa pozwala Janowi w pustym grobie widzieć jeszcze niewidzialnego Zmartwychwstałego. Pusty grób jest przyjęty jako „znak” radośnie interpretowany. Poznanie Jezusa Chrystusa, według świadectwa Jana, podobnie jak u Piotra znajduje się w centrum doświadczenia paschalnego⁴⁶.

Na koniec zostanie przedstawiona jeszcze jedna historia świadka, który zajmuje w typologii świadków szczególne, wręcz unikalne miejsce. Jest to historia Marii Magdaleny⁴⁷. Po pierwsze, zgodnie z tradycją reprezentowaną przez Jana, była ona pierwszym świadkiem Zmartwychwstałego. Po drugie,

⁴⁶ Por. M. Deneken, dz. cyt., s. 482 nn.

⁴⁷ Por. Cz. S. Bartnik, *Maria Magdalena jako «Apostola Apostolorum»*, RT 43(1996), z. 2, s. 183-190.

jest ona kobietą, co stanowi wyzwanie, a nawet prowokację dla semickiej, patriarchalnej kultury. Socjokulturowa sytuacja powinna odmówić Marii Magdalenie statusu apostoła, który nie może być przyznany kobiecie. A jednak to ona pierwsza spotyka Zmartwychwstałego. W istocie bowiem, osoby umieszczone w czwartej Ewangelii reprezentują nie tylko samych siebie. Właśnie z tego tytułu Maria Magdalena staje się *figurą* kobiety, która na początku doświadczyła soterycznego przesłania w przebaczeniu, a potem została wezwana do świadczenia.

Jan przedstawia tradycje, które wydają się zgodne co do obecności przy grobie kobiet, pierwszych adresatek anielskiego przesłania. Maria Magdalena staje się w Ewangelii Jana zbiorową figurą kobiet przy grobie. Jan przywiązuje wagę do wykazania stopniowej przemiany Marii: najpierw przywiązana do Jezusa sprzed Paschy. Teraz, po zmartwychwstaniu, musi nauczyć się akceptacji nowej obecności Tego, który żyje. Musi przebyć drogę od Jezusa sprzed Paschy do Jezusa po Passze. Najpierw przeżywa poczucie utraty, mierzone intensywnością bólu i wyrażające się w skardze: „Zabrano Pana” (20,2.13.15). Wydaje się, że Maria Magdalena znajduje się w psychologicznym szoku, o tyle ciekawym, że „zabranie” dotyczy martwego ciała Jezusa. Droga Marii do Jezusa Chrystusa jest więc drogą straty, tak bardzo była bowiem przywiązana do Jezusa sprzed Paschy. Płacze, tak jak przepowiedział to Jezus (J 16,20). W takim znaczeniu Maria może widzieć tylko *pewnego* człowieka, wtedy, gdy Jezus ukazuje się Jej przed pustym grobem. Chrystus wszedł w nowe życie, które nie odpowiada już formom starej, ziemskiej więzi ze stworzeniem. Maria Magdalena podejmuje ryzyko „starzenia się w starych figurach”, jak powiedziałby to Pascal⁴⁸. Chce Go „dotknąć”, doświadczyć, może upaść do nóg, jak kiedyś, gdy nauczał po domach, przed swoją śmiercią. Niestety, jest to gest, który „nie odpowiada temu nowemu stanowi”, jakim jest czas po zmartwychwstaniu. Musi nauczyć się przeżywać nową relację z Jezusem, relację kościelną, zobiektywizowaną. Rozpoznając Jezusa, Maria Magdalena określa Go słowem *Rabbuni*. (J 20,16; por. 1,38). W jej życiu i wierze dokonał się bardzo szybko pewien ważny proces przejścia od *Rabbuni* do okrzyku: „Widziałam Pana” (J 20,18). Tym, co pozwoliło jej przejść od *Rabbuni* do „Pan”, jest skierowane do niej przez Jezusa słowo. Ciało, którego Maria szukała, jest już „ciałem Pana”. Maria nie jest więc figurą przeszłości; znajduje się ona w terażniejszości Kościoła Jana, w którym bliskość między wierzącym a Synem

⁴⁸ M. Deneken, dz. cyt., s. 485 n.

Bożym osiąga szczyty właśnie w miłości⁴⁹. Odmawiając Marii dotknięcia siebie (J 20,17), Jezus chce, by dotarła ona na jeszcze wyższy poziom wiary. Chrystus Pan nauczył ją odkrywania Jego boskiej istoty.

Uczuciowość jest więc drogą dojścia do Zmartwychwstałego. „Uczeń, którego kochał Jezus” jest tego przykładem. Ale uczuciowość może również stworzyć niewłaściwą relację, co potwierdza droga Marii Magdaleny, z tym że droga żałoby w jej przypadku prowadzi do „nowych narodzin” – Apostołki Apostołów. Jezus uwalnia zatem Marię po raz drugi od tej złej uczuciowości. Po raz pierwszy wskazał On jej drogę prawdziwej miłości, wybacząc jej, że pomyliła ją z grzechem. Drugim razem pozwala jej odkryć eklezjalną relację ze Zmartwychwstałym. B. Rigaux proponuje przełożyć tekst J 20,17 „*noli me tangere*” na: „Przestań się do mnie przyczepiać!”. To właśnie w taki sugestywny sposób nawrócona Maria staje się świadkiem, który może pójść do Apostołów i oznajmić im: „Widziałam Pana”. Takie jest właśnie paschalne przesłanie Marii Magdaleny.

3. Zmartwychwstanie fundamentem zakorzenienia się wspólnoty apostoelskiej w Chrystusie

Wydarzenia paschalne spowodowały nowe zjednoczenie się Kościoła wokół swego Mistrza. Nowa wspólnota wiary zgromadzona przez Zmartwychwstałego staje się znakiem i medium trwałej obecności zmartwychwstałego w historii. To nie dlatego, że powstał Kościół, Chrystus Zmartwychwstał; lecz - to dlatego, że Chrystus zmartwychwstał, grupa Apostołów rozproszonych po dramacie Wielkiego Piątku ponownie się gromadzi w wierze.

Eklezjogeneza paschalna posiada przede wszystkim charakter dynamiczny. Można bowiem zauważyć, że po zmartwychwstaniu Chrystusa Kościół powstaje najpierw w ruchu prowadzącym od rozproszenia do zgromadzenia. Kościelna wspólnota ukazuje się jako stworzona „przez” i „w” Zmartwychwstałym. Wydarzenie paschalne jest darem Chrystusa obecnego dla Jego Ciała – czyli Kościoła, który z drugiej strony właśnie rodzi się z wydarzenia paschalnego. Kościół jest owocem tego wydarzenia rozumianego jako dar Ducha Świętego. Zmartwychwstały tworzy „nowy lud Boży”. Dokonuje

⁴⁹ Por. F. Gryglewicz, *Janowy Kościół a teologia czwartej Ewangelii*, RBL 32(1979), s. 34-46; tenże, *Faryzeusze a Janowy Kościół*, ZN KUL 14(1971), z. 2, s. 37-46; M. Rykówna, *Funkcje zespołów semantycznych „martyria”, „aletheia”, „agape”, „dzoe” w Ewangelii św. Jana*, „Roczniki Humanistyczne” 20(1972), z. 3, s. 81-93.

tego najpierw poprzez fakt objawień i dawania dowodów, że żyje, że zmartwychwstał. Osobiście przeżyte chrystofanie czynią z Apostołów świadków. Właśnie takich świadków Chrystus roześle na cały świat celem głoszenia Jego Ewangelii. W takim rozumieniu, świadectwo, *martyria*, staje się istotą bytu na nowo zgromadzonego Kościoła. Paschalna *martyria*, czyli misja otrzymana od Zmartwychwstałego, będzie odtąd spajać w jedno głoszenie Ewangelii, posłannictwo w służbie i miłości oraz komunie eklezjalną. Z tego świadectwa rodzi się Kościół i w takim sensie wiara paschalna *generuje* Kościół.

Po zmartwychwstaniu Kościół nie jest już tylko „resztą” zbawionych z Izraela, lecz staje się wspólnotą o zasięgu uniwersalnym, do której należeć będą także poganie. Zmartwychwstały Chrystus posłał swych uczniów nie tylko do owiec, które poginęły z domu Izraela (Mt 10,5-6), ale każe im iść „aż na krańce świata” (Mt 28,19). Wyruszą oni z Jerozolimy, świętego miasta, które jest ośrodkiem i punktem centralnym świętej historii zbawienia, gdyż tutaj właśnie wszystkie fundamentalne fakty tej historii znajdują swój kres i swoje wypełnienie⁵⁰.

Młody Kościół musiał na nowo nauczyć się stanąć przy Chrystusie. H.U. von Balthasar ujmuje przejście od Wielkiego Piątku do Wielkanocy jako przebycie pewnego rozwarcia (*hiatus*), co oznacza, że między śmiercią i zmartwychwstaniem otwarta jest pewna przestrzeń⁵¹. Śmierć i zmartwychwstanie są dwoma terminami, które - gdy się je ze sobą zestawi - tworzą *hiatus*. Otóż to rozwarcie Jezus zapełnia. Zapełnił w pewnym sensie to rozwarcie między swą śmiercią a powrotem do życia. Stał się mostem, który - we właściwej mu służbie pośredniczenia - zapewnia łączność jednego brzegu z drugim. W wydarzeniu paschalnym Kościół otrzymał misję głoszenia, że rozwarcie jest dokonane, przy czym owocem zapełnienia tego rozwarcia jest Kościół.

Treścią apostołskiego nauczania powinno być zamknięcie samego rozwarcia i powinno ono obejmować „całe wydarzenie Chrystusa”, a nie tylko kilka znaków z Jego życia, jak np. pusty grób. Otóż Kościół ma możliwość równoczesnego głoszenia zarówno istnienia rozwarcia (i tym samym zerwania ciągłości), jak i mostu rzuconego na niego przez Jezusa. Z racji samej

⁵⁰ Por. J. Kudasiewicz, *Jerusalem – punktem wyjścia misji apostołskiej* Lk 24,47 n i Dz 1,8, w: *Materiały Kongresu Biblijnego w Krakowie, 6-8 czerwca 1972*, red. S. Grzybek, J. Chmiel, Kraków 1974, s. 124-155.

⁵¹ H.U. Von Balthasar, *Le Mystere pascal*, Paris 1981, s. 27 nn.

natury doświadczenia paschalnego Kościół stanowi część mostu rzuconego na to rozwarcie spowodowane śmiercią Jezusa. Jest on bowiem eschatologiczną wspólnotą zmierzającą do ostatecznego objawienia Zmartwychwstałego. Powołaniem Kościoła jest świadczyć, że rozwarcie jest pokonane w Chrystusie, Kościół zaś zrodził się w paschalnym geście Syna Bożego. Popaschalna wspólnota to *Ecclesia Kyriake*, która zapowiada czasy eschatologiczne.

Mimo że wiele spraw w ustanowieniu Kościoła było przygotowanych przed Wielkanocą, to właściwy akt ustanowienia może mieć miejsce tylko wtedy, gdy Zmartwychwstały, dokonawszy swego dzieła odkupienia, na nowo gromadzi Kościół i staje się jego Głową. To „nowe ustanawianie” Kościoła odbywa się w nowy, wręcz paradoksalny sposób: nie Apostołowie są wymieniani na pierwszym miejscu w tym nowym gromadzeniu ludu Bożego, lecz kobiety. Wprawdzie Piotr ukazywany jest na pierwszym miejscu jako świadek chrystofanii i tylko św. Paweł nie wymienia kobiet jako świadków Chrystusa zmartwychwstałego, to jednak trzeba powiedzieć, że to kobiety przybyły do grobu Jezusa, by Go zabalsamować, tworzą między wydarzeniem paschalnym a ustanowieniem Kościoła pewien pomost. Kobiety, którym żydowskie Prawo odmawiało zdolności świadczenia, są w pewnym sensie mostem między Wielkim Piątkiem a Paschą. Są wysłane po to, by jako pierwsze zaświadczyły, że Chrystus jest obecny w swoim Kościele w nowy sposób. Ze względu na to doświadczenie są one niejako pomostem między Jezusem a Jego wspólnotą. Zniosły też do tej wspólnoty Jego słowa. Te kobiety są w pewnym sensie „kapłanami” w tym Nowym Ludzie Bożym. Z popaschalnych spotkań pierwszych świadków z Chrystusem trzeba wyciągnąć także taki wniosek, że w Kościele muszą zgodnie współistnieć dwa elementy: hierarchiczny męski oraz charyzmatyczny kobiecy. W ten sposób Kościół musi umieć łączyć dwa pierwiastki: męski – bardziej racjonalny i kobiecy – bardziej afektywny.

Wspólnota popaschalna nie jest więc organizacją świecką, nie wywodzi się z prostej akceptacji prawa, doktryny, a nawet Założyciela, lecz zrodziła się z dogłębnej konwersji, przejawiającej się w wierze w zbawczą śmierć i obecność Jezusa zmartwychwstałego. Świadomość tej obecności odróżnia gminę chrześcijańską od synagogi żydowskiej i innych zgromadzeń religijnych, np. hellenistycznych. Świadomość ta towarzyszy młodemu Kościołowi do tego stopnia, że Paweł, adresując swoje listy, pisze: „Do Kościoła, który jest w Bogu Ojcu i Panu Jezusie Chrystusie” (Tes 1,1; 1 Kor 1,2). Kościół popaschalny był więc wspólnotą wierzących, pozostających w głębo-

kiej jedności z Jezusem⁵². Sami chrześcijanie nazywali siebie „rodziną Bożą”, „świątynią Bożą”, „wspólnotą świętych”, „budowlą Bożą”, „zgromadzeniem Bożym”. Wyrażenia te wskazują, że Kościół popaschalny reflektował nad swoją odrębnością od synagogi żydowskiej. Po zmartwychwstaniu - Prawo, z całą izraelską instytucją religijną, uległo głębokiej modyfikacji w Chrystusowym Kościele. Tym samym absolutny monoteizm, centralizacja kultu w jednej świątyni, stanowiącej główne zręby religii izraelskiej, doznały głębokiej przebudowy. Prawo utraciło moc zbawczą na rzecz wiary w Chrystusa zmartwychwstałego, który gwarantuje ludziom zbawienie.

Kościół popaschalny był budowany na Piotrze, który stał się pierwszym świadkiem paschalnych chrystofanii. Na podstawie tego faktu, z inicjatywy Piotra ustanawia się pierwotna wspólnota, ale nie bez pomocy Ducha Świętego. Wspólnota żyje Zmartwychwstałym, doświadcza Jego obecności i Jego łask. Chociaż nie bardzo wiadomo, jak konkretnie dokonało się przejście od zmartwychwstania Jezusa do *ôphthe*, a potem do ustanowienia Kościoła, to jedna rzecz jest pewna: wspólnoty Chrystusa powstają na podstawie wiary w Chrystusa zmartwychwstałego i żywego, i - silne tą wiarą - są wysłane w świat, by o Nim świadczyć.

Wiara popaschalna opierała się na świadectwie konkretnych ludzi. Gdy Kościół pozostał bez widzialnej obecności Pana, to właśnie Piotr przejmuje w nim inicjatywę, jako jego widzialna głowa. Jednak jego posługa staje się owocna dopiero po rozmowie z Jezusem, w której pyta On Piotra, czy ten Go kocha. Niejako „prywatna” miłość Piotra do Pana musiała stać się jakby „urzędową” (J 21,15-17). Chrystofanie Jezusa nie są więc zdarzeniami czysto prywatnymi, ale dotyczą ustanawiania się pewnego ludu, czyli służą konstytuowaniu się grupy Apostołów i uczniów jako Jego świadków. Piotr, jako ten, który pierwszy zabrał głos po Zesłaniu Ducha Świętego, wzywa również do życia wspólnotę wierzących w Jezusa Chrystusa. W Piotrze, przepelnionym Duchem, Zmartwychwstały inicjuje nowe zgromadzenie. W takim znaczeniu Piotr jest pierwszym chrześcijańskim wyznawcą, któremu Bóg przychodzi z pomocą w słabości wiary. Chrystus, modląc się o umocnienie wiary Piotra, przewidział, że trzeba mu będzie niejako rzucić specjalną linę, czy też zbudować solidny most między Wielkim Piątkiem a Wielką Nocą, gdyż to właśnie on będzie musiał przeprowadzić „Chrystusową trzodę” w okres popaschalny Kościoła.

⁵² Por. F.X. Durvell, *La résurrection de Jésus*, s. 164-176; B. Rigaux, *Réflexion sur l'historicité de Jésus dans message paulinienne*, „Analecta Biblica” 17-18(1963), s. 27 n.

Gromadzący popaschalną wspólnotę Piotr jest tym, który przerzuca most nie tylko między chrześcijańskimi wspólnotami, ale również między historią i eschatologią, między grzechem i przebaczeniem, między Jezusem z Nazaretu i wyznaniem wiary w Niego jako Chrystusa i Pana. W fakcie, że zmartwychwstały Jezus oddaje Nowy Lud Boży w ręce tego, który się Go zaparł, należy dostrzegać Boską zdolność zawierzenia człowiekowi do końca. Piotr jest niejako pomostem między Starym i Nowym Izraelem. Podobnie jak Stary Izrael, Piotr jest wybrany, mimo swego grzechu, by zgromadził wspólnotę wierzących w Zmartwychwstałego.

Teologiczna tradycja Nowego Testamentu ukazuje związek między „zmartwychwstaniem” i „wybaczeniem grzechów”. Przebaczenie grzechów jest paschalną łaską. Nie można mieć wątpliwości, że uczniowie przeżyli objawienie i powrócili na swą drogę dlatego, że doświadczyli Boskiego miłosierdzia. Ich postawa nie sprawiła, że zostali skazani: stali się oni świadkami i posłańcami. Tworząca się wspólnota popaschalna ma podstawę, by wierzyć w Chrystusowe przebaczenie i jest przeświadczona, że ma je głosić następnym pokoleniom.

Paschalna wiara odpowiada również pewnej konwersji, która jest przejściem od Jezusa w historii do Chrystusa w wierze. Czas Kościoła może zacząć się wówczas, gdy Duch Święty w sercu wspólnoty uaktywnia Boskie przebaczenie. Nie jest zatem przesadne twierdzenie, że Kościół jest powołany przez Jezusa historii i ustanowiony na Zmartwychwstałym.

Wspólnota wierzących jest tak ściśle zespolona z Chrystusem zmartwychwstałym, że św. Paweł nazywa Kościół „Ciałem Chrystusa”. Ta nazwa wskazuje na bardzo głęboką mistyczną jedność wszystkich w Chrystusie. Chrystus nie tylko zawiera w sobie cały Kościół, ale daje mu również życie. Ten ścisły związek między Zmartwychwstałym św. Paweł wyraża w ten sposób, że Chrystus jest „Głową Kościoła” (Ef 1,19-23).

Ks. Zbigniew Krzyszowski