

Czesław Bartnik

Imię chrześcijanina

Collectanea Theologica 46/2, 41-51

1976

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. CZESŁAW BARTNIK, LUBLIN

IMIĘ CHRZEŚCIJANINA

Nazwa „chrześcijanin” posiada rozmaite znaczenia w różnych językach: historii, kultury, religii i teologii. W obrębie samego chrześcijaństwa nazwa ta przybiera także znacznie odmienne znaczenia w języku potocznym, kerygmatycznym, moralno-wychowawczym, administracyjnym oraz naukowo-teologicznym. Okazuje się, że najtrudniej jest ustalić właściwe znaczenie tej nazwy na terenie teologii teoretycznej, zwłaszcza gdy chce się je ująć z pozycji teologii historiozbowczej. Nie będzie tu chodziło, oczywiście, o wszystkie implikacje treściowe nazwy „chrześcijanin”. Chodzi o syntetyczne ujęcie: kto może być nazwany chrześcijaninem i co sprawia, że jest on faktycznie chrześcijaninem?

Geneza nazwy

Często jedną z prób ujęcia rzeczy jest nazwa językowa. Jak zrodziła się nazwa „chrześcijanin?” Ma ona budowę grecko-rzymską: *christianos*, od *Christos* — Pomazaniec, Mesjasz, Chrystus. Nazwa *christiano* powstała w latach 40-tych w Antiochii syryjskiej, prawdopodobnie wśród urzędników rzymskich na oznaczenie sekty żydowskiej, trochę ironicznie, jako „mesjańczyków”: „W Antiochii też po raz pierwszy nazwano uczniów chrześcijanami” (Dz 11, 26; por. 26, 28).¹ Oprócz tej powstały jeszcze inne nazwy z zewnątrz: galilejczycy, nazarejczycy, magowie, nędzarze, opowiadający przypowieści, desperaci, ateści, czciciele krzyża itd. Sami zainteresowani nazywali siebie: świętymi, braćmi, wierzącymi, uczniami, pielgrzymami, „swoimi”, a także wyniośle: wybranymi, powołanymi, zwycięzcami itd. Z czasem nazwa „chrześcijanie”, używana na razie

¹ Por. C. Spicq, *Ce que signifie le titre de chrétien*, *Studia theologica* 15 (1961) 68—78; N. Lifshitz, *L'origine du nom des chrétiens*, *Vigiliae christianae* 16 (1962), 65—70.

przez pogan, trafiła do przekonania najbardziej zainteresowanym. Jeśli po 20 latach Łukasz specjalnie zaznacza, gdzie ta nazwa powstała, to musiała już być szerzej przyjęta i uznana przez samych zainteresowanych za wydarzenie ważne, niemal jak znalezienie swej tożsamości językowej. Pod koniec I w. „chrześcijanin” przypomina już niemal imię własne².

W latach 60-tych, w 1 liście Piotra, natrafiamy z jednej strony na ślad, że nazwa chrześcijanie przyjęła się z racji jej nawiązania do osoby Chrystusa, a z drugiej strony na dokonującą się w chrześcijaństwie poważną zmianę semantyczną, dzięki której nazwa „chrześcijanin” oznaczała już nową egzystencję ludzką, związaną specjalnie z całą rzeczywistością Jezusa Chrystusa: „Jeżeli zaś cierpi jako chrześcijanin, niech się nie wstydzi, ale niech wychwala Boga w tym imieniu” (4, 16). Można mówić nawet o związaniu tej nazwy z teologią „imienia”, a więc o ponownych narodzinach „imienia chrześcijanina”.

Na początku II w., w tej samej Antiochii, nazwa chrześcijanie przeszła dalszą metamorfozę. Zmiany te nie szły po linii Piotrowej teologii „imienia chrześcijańskiego”. Być może, iż obawiano się doketyzmu tkwiącego w „imieniu” jako nazwie. Ponadto chciano się zdystansować od werbalizmu retorów i sofistów³. W tym duchu nawet abstrakcyjny skądinąd termin „chrystianizm” (cristianismos) rozumiano jako „dzieło wzniosłości”, potężną siłę ducha, ucieleśniającą się w Kościele i działalności⁴.

Po linii rozwoju znaczenia „chrześcijanin” doszło w Antiochii do utworzenia także maksymalistycznego i zarazem ryzykownego terminu „Kościół katolicki”, a więc „katolicy”⁵. Termin „katolik” stanowił rewolucję w stosunku do dawniejszych znaczeń „chrześcijanina”:

1) „Katolik” sprowadza nazwę „chrześcijanina” do ortodoksji; według tego „katolik” nie jest na razie jakimś członkiem społeczności powszechnej, lecz — przynajmniej w II w. — wyznawcą całej, nienaruszonej nauki chrześcijańskiej; później znaczenie to rozwijało się także w kierunku nazwy: „dogmatycy” czyli wyznawcy prawdziwej nauki, „gnostycy” czyli uczestnicy prawdziwej mądrości, „eklezjastycy” czyli członkowie legalnej wspólnoty religijnej itp.

2) W nazwie „katolicy” w II w. i w III nastąpiło bardziej radykalne podzielenie ludzi z punktu widzenia chrześcijańskiego na dwa obozy: z jednej strony na chrześcijan i całą resztę świata, zapewne po starej linii „tych, którzy są wewnątrz i z zewnątrz” (1 Tm 3, 7)

² Por. *Didache*, 12, 4.

³ Zob. Ignacy Antiocheński, *List do Magnezjan* 4, 4—5, 1—2; *List do Rzymian*, 3, 2.

⁴ Ignacy, *List do Rzymian*, 3, 3.

⁵ Ignacy, *List do Smyrneńczyków*, 8, 1—2.

oraz „stron przeciwnych” (1 Tm 5, 14), a z drugiej strony na chrześcijan dobrych i złych, prawdziwych i fałszywych.

3) W „katolickim Kościele” chrześcijanin sprowadza się bez reszty do bazy społeczności zorganizowanej w sposób widzialny: słowo, sakrament, władza, praktyka; „chrześcijanin” zatem jest dostatecznie widzialny i określony przez te elementy eklezjalne jako znaki w historii.

4) Chrześcijanie jako „katolicy” nie są już więcej podzieleni, ale stanowią wewnętrzną jedność organiczną i żywą w oparciu głównie o integralność przekazu historycznego, a więc „Kościół katolicki” to Kościół żyjący „całym Chrystusem”, nie tylko jego ideą lub nawet samym Bóstwem, ale także i jego konkretnym, historycznym członkostwem, które pociąga za sobą całą, zbawczą, ucieleśniającą się w instytucjach tradycję.

Ciekawy przypadek utożsamiania „katolika” z „chrześcijaninem” co do zakresów znaczeń zaszedł w późniejszych wiekach w ramach Kościoła katolickiego, zwłaszcza gdy w IV w. „katolicki” zaczęło oznaczać „powszechny”. Choć wyznawcy innych Kościołów nazywali siebie chrześcijanami, to jednak Kościół katolicki przez długie wieki dosyć konsekwentnie do swych przesłanek odmawiał im tej nazwy, jak na przykład arianom germańskim⁶. Były wprawdzie i przez całe średniowiecze pewne różnice aspektów między „katolik” a „chrześcijanin”, gdyż nazwę pierwszą łączono więcej z treściami instytucjonalnymi, a drugą raczej z życiem wewnętrznym, moralnym i darami łaski, ale „chrześcijanin” mógł istnieć tylko w „katoliku”. Nazwa „chrześcijanin” otrzymała szerszy zakres niż „katolik” dopiero po Reformacji.

Ustalanie znaków

Powodzenie pogańskiej nazwy „chrześcijanin” zapewniło jej wiązanie nie z jakąś cechą charakterystyczną religii, lecz z Chrystusem. Chrześcijanie mogli już w tę nazwę wkładać swoje treści mniej lub więcej określone, byle przyznawać się w jakikolwiek sposób do zjawiska Chrystusa i do chrystologii. Ale życie stawiało ciągle przed koniecznością określenia, kogo i dzięki czemu uważać za chrześcijanina. Ustalano więc przez całe wieki „znaki chrześcijańskie” w dziedzinie prawa religijnego, duszpasterstwa, liturgii, stosunków społecznych itp. W ramach tych dziedzin tworzono nawet rodzaj definicji „chrześcijanina” poprzez znaki. Za tą potrzebą praktyczną poszła nawet i teoria teologiczna, biorąc — po stronie

⁶ Tak jest w pismach Augustyna, Leona Wielkiego, Autora *De vocatione omnium gentium*, Grzegorza Wielkiego i innych.

katolickiej — za czynniki definiujące „chrześcijanina” znaki: wiary, sakramentu, posługi władzy i miłości. Znaki te są przedstawiane w teologii nie tylko jako wiążące z Kościołem, ale także z Królestwem Chrystusa antycypowanym w świecie przez zbawienie.⁷ Znaki te muszą posiadać zawsze pewien element widzialności i częściowej styczności z człowiekiem.

a) Teologia dążąca do definicji i widząca chrześcijaństwo jako złożone z poszczególnych elementów podnosiła na pierwszym miejscu, że chrześcijanina konstituuje wiara. Ale dla teologii historyczobawczej nie jest to odpowiedź pełna i ogólnoważna, gdy się patrzy na „chrześcijańskość” pod kątem jej związku ze zbawieniem w Jezusie Chrystusie, z Chrystusem jako twórcą rzeczywistości chrześcijańskiej. Przede wszystkim nie wiadomo, jak ujmować wiarę. Może być ona brana jako pewna postawa oddania się rzeczywistości wyższej, jak w ewangeliach, i wtedy nie występuje jedynie w chrześcijaństwie, a również i ludzie wątpiacy, słabi w wierze i zawieszający swój akt wiary nie wydają się być przez to sami wykluczeni od procesu zbawienia Chrystusowego. Poza tym wiara może być brana od strony jej treści: chrześcijanin to człowiek przyjmujący określoną chrystologię, określone twierdzenia o Jezusie Chrystusie. Ale o jakie tu twierdzenie idzie? Zwykło się przedstawiać w teologii, że chrześcijaninem czyni przyjmowanie Bóstwa Jezusa Chrystusa, poza tym nie brakowało teorii, że chrześcijaninem jest tylko ten człowiek, który przyjmuje wszystkie dogmaty swego Kościoła. Są to twierdzenia stanowczo zbyt marginalne. W pierwszych wiekach dla chrystologii ważniejsza była sprawa przyjmowania człowieczeństwa Chrystusa niż Bóstwa. Poza tym zawsze jest jakaś hierarchia prawd, a więc tylko pewne prawdy można by uważać za chrześcijańskotwórcze. Jednak które konkretnie? Czy nie może być związanym realnie z Chrystusem i całym zjawiskiem powstałym wokół niego człowiek wierzący inaczej, niż mówi konkretna teologia, lub człowiek w ogóle niewierzący? Niewątpliwie tak. Nie wydaje się, żeby dla teologii krytycznej chrześcijańskość zależała od struktury zdania.

b) W tradycyjnej teologii oprócz wiary wskazywano na więź sakramentu chrztu. Jednakże znak chrztu z wody, bez negowania jego znaczenia dogmatycznego, praktycznie był stosowany zbyt często jako administracyjny akt przyłączenia człowieka do określonej grupy. Czy przyjęcie chrztu z wody jest określającym czynnikiem chrześcijaństwa? Już w słynnych dyskusjach w okresie patrystycznym co do początku powszechnego i indywidualnego „chrześcijaństwa”, słusznie podnoszono, że zbawcze działanie Chrystusa rozciąga się na cały czas, a więc że w tym sensie i chrześci-

⁷ Są one przyjmowane nawet przez krytycznych teologów, np. H. Küng, *Die Kirche*, Freiburg i. Br. 1968; tenże, *Christsein*, Freiburg i. Br. 1974.

jaństwo istniało od początku istnienia ludzkości oraz że dziecko rodzi się w rodzinie chrześcijańskiej jako „chrześcijanin” nawet jeszcze bez chrztu⁸. Podobnie za chrześcijan uważa się ludzi cierpiących z powodu Chrystusa lub przyjmujących chrzest pragnienia. Poza tym teologia wikła się ciągle w sprzeczności, przyjmując z jednej strony, że chrzci się wierzącego, a z drugiej, że chrzest przygotowuje grunt wierze, jak u dziecka.

c) Podkreślało się w teologii partykularystycznej, że chrześcijaninem jest się przez członkostwo kościelne, poddanie władzy społecznej i utrzymanie podstawowych więzi wspólnotowych. Jednakże i tutaj nie ma rozwiązań miarodajnych teoretycznie. Powraca ten sam problem: przez co wiążemy się istotnie ze społecznością eklezjalną? Przez wiarę, dostosowaną moralność, odpowiednią praktykę, przez wolę jednostki czy decyzję samego Kościoła? Czy może sama jednostka zerwać zbawcze więzy z Kościołem lub czy Kościół może pozbawić kogoś swego członkostwa jako wspólnoty dążących do zbawienia? Niewątpliwie ekskomunikowani nie przestają być chrześcijanami tak, jak i grzeszący przeciwko posłuszeństwu kościelnemu. Zresztą posłuszeństwo władzy społecznej może wynikać jedynie z przedmiotowych więzi społecznych, których właśnie szukamy jako decydujących i ogólnoważnych. Czyżby należało odróżniać Kościół od chrześcijaństwa i przynależność do Kościoła traktować tak jak „świecką” i widzialną, a przynależność do chrześcijaństwa jako duchową i niewidzialną? Nie możemy się na to zgodzić, bo Kościół nie miałby swej racji istnienia.

d) Wiele kierunków dostrzegało determinantę chrześcijańską w miłości religijnej, w doskonałości i w działalności zgodnej z Ewangelią. Ale i ten czynnik nie wydaje się dla teorii krytycznej decydujący. Czy miłość naturalna międzyludzka różni się od miłości chrześcijańskiej? Prawdziwa miłość nie jest często dostatecznie widzialna nawet w czynach zewnętrznych. Podobnie problematyczna jest w świecie doskonałość. Poza tym chrześcijaństwo wydaje się istnieć właśnie dla grzesznych, bo ono stanowi jedyną dla nich szansę zbawienia i Chrystus przyszedł nie do doskonałych, lecz do grzeszników. Nie można wreszcie negować dobroci Stwórcy rozlewającego swoją dobroć, miłość i cnoty na wszystkich ludzi bez względu na ich przynależność religijną. Miłość i doskonałość są niewątpliwie dopełnieniem chrześcijaństwa, ale nie konstytuują go.

Nie pomijało się prób syntetycznych, ze chrześcijaninem jest człowiek wiary, sakramentu, wspólnoty i miłości. Ale nawet i ta synteza nie jest konstytutywna, gdyż po prostu w rzeczywistości nie zawsze występuje ze wszystkimi elementami u każdego człowieka. Niewierzący, nieochrzczony, nie należący do Kościoła, może

⁸ Np. Filastrius, *Diversarum haereseon liber* 81—83 (109—111), CSEL 38, 70—75.

nawiązać zbawczy kontakt z Chrystusem, czyli być chrześcijaninem, jeśli tylko w pewnym momencie osiągnie dobroć moralną. Z drugiej strony takim chrześcijaninem staje się i człowiek zły, jeśli wykona choć jeden zasadniczy akt dobry lub przyjmie od Chrystusa dary sakramentalne i charytologiczne. Rozróżnianie zaś przynależności do chrześcijaństwa *in re* i *in voto* lub pełnej i niepełnej nie ma żadnego znaczenia dla kwestii, w której nie idzie o stopień bycia chrześcijaninem, lecz po prostu, czy ktoś jest chrześcijaninem, czy nie jest, a jeśli jest to przez co? Wszystkie dotychczas omawiane znaki wydają się w tym względzie zbyt względne, fragmentaryczne i nieadekwatne. Spełniają pewną rolę w teologii praktycznej, ale nie są wystarczające dla teologii teoretycznej.

Zakresy i głębia

Myśl o powołaniu wszystkich ludzi do zbawienia w Chrystusie, a więc o powołaniu do chrześcijaństwa, rodziła się w teologii z wielkimi trudnościami i wśród ciągłych ataków ze strony pesymistów, którzy ustawicznie dążą do zacieśnienia miana chrześcijańskiego do nielicznych ludzi spełniających typowe i elitarne warunki. Wyraźniejszym oparciem dla tej myśli jest wypowiedź Pawła: „Zbawiciel nasz, Bóg... pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy. Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich jako świadectwo we właściwym czasie” (1 Tm 2, 4—6). Jeżeli wyraz „wszyscy” weźmiemy numerycznie, a nie tylko reprezentacyjnie, jak chciała teologia augustyńska, to widzimy, że pewien rodzaj relacji do Chrystusa został dany każdemu człowiekowi, każdego czasu i miejsca, a więc każdy ma jakąś możliwość bycia chrześcijaninem, nawet łącznie z dziećmi nienarodzonymi. Słusznie jednak św. Paweł zwrócił uwagę, że przy tak uniwersalistycznym tłumaczeniu woli zbawczej Chrystusa dziwnie zaciera się rola Kościoła. Podzielił więc zbawczą relację Chrystusa na relację „do wszystkich” i „relację do wierzących”: „Bóg żywy jest zbawcą wszystkich, zwłaszcza (*malista*) wierzących” (1 Tm 4, 10). Z podziału tego wynika mimo wszystko, że oprócz relacji zbawczej w „wierzących” istnieje także jakiś zbawczy związek z Chrystusem u ludzi nie objętych nazwą „wierzący”. Pośród tych „innych” znajdują się zapewne także „chrześcijanie”, tak zwani „anonimowi”⁹.

⁹ Por. K. R a h n e r, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, w: *Pluralismus, Toleranz und Christenheit*, Nürnberg 1961, 55—74; tenże, *Die anonymen Christen*, w: *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1965, t. VI 545—555; tenże, *Atheismus und implizites Christentum*, tamże, t. VIII (1967) 187—212; tenże, *Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche*, tamże, t. IX (1968) 498—515.

Podobna „dychotomia” chrześcijan znana jest od dawna. Wywodzi się ona z podziału na chrześcijan prawdziwych i pozornych, wewnętrznych i zewnętrznych, pod znakami eklezjalnymi i bez tych znaków: „I tak ten, który od urodzenia jest nieobrzezany, a wypełnia prawo, będzie sądził ciebie, który, mimo że masz księgę prawa i obrzezanie, przestępujesz prawo. Bo Żydem nie jest ten, który nim jest na zewnątrz, ani obrzezanie nie jest to, które jest widoczne na ciele, ale prawdziwym Żydem jest ten, kto jest nim wewnątrz, a prawdziwym obrzezaniem jest obrzezanie serca, duchowe, a nie według litery” (Rz 2, 27—29). W ten sposób zewnętrzne znaki przynależności do chrześcijaństwa, choć realne, nie są jednak ani absolutnie decydujące ani jednakowe. Zachodzi przedziwna dialektyka między znakami a znaczeniami, co krótko oddał św. Augustyn: „Niekiedy owce nie znają swej egzystencji zbawczej (jako chrześcijańskiej), dopiero Pasterz rozpoznaje je. Wiele owiec jest na zewnątrz (chrześcijaństwa widzialnego) i wiele wilków jest wewnątrz oraz wiele owiec jest wewnątrz i wiele wilków na zewnątrz”¹⁰.

Nie zajmujemy się tutaj bliżej ani znakami eklezjalności, ani naturą chrześcijaństwa anonimowego, ale problemem, co konstytuuje chrześcijanina. Z dialektyki zatem znaków pozornych i realnych oraz jasnych i ukrytych, a także z wąskich zakresów znaków widzialnej wiary, chrztu, więzi społecznej i miłości wynikają pewne zasadnicze konsekwencje dla analizy nazwy „chrześcijanin”:

1) Chrześcijanin jako związany ze zbawieniem w Chrystusie może się kryć pod wspomnianymi znakami objawionymi i kościelnymi, ale może mieścić się także poza tymi znakami, może pod jakimiś znakami naturalnymi i przygodnymi; przy tym nie tylko sam związek zbawczy, ale i znaki tego związku, choć realne, pozostają tajemnicze, a nawet znaki objawione są jeszcze większą tajemnicą niż znaki naturalne.

2) Liczba znaków podawanych przez teologię nie jest zamknięta: nie tylko że niektóre zdają się być jeszcze przez teorię nie nazwane, ale także, obok znanych, mogą przyjść i nowe, również relatywne; może kiedyś istotę przynależności do Chrystusa będzie wyrażało także działanie na rzecz pokoju, ochrona życia biologicznego przed zagładą, inspirowanie sensu życia itp.

3) Sąd, czy ktoś jest realnie chrześcijaninem, nie jest sądem naukowym, lecz egzystencjalno-zbawczym, a także nie teorią, lecz wydarzeniem zbawczym.

4) Sąd ten jest aktem zachodzącym między osobą ludzką a osobą Jezusa Chrystusa: nie jest więc ani jakąś konstrukcją logiczną ani sądem o rzeczy, lecz aktem osobowym, który jest jednością, a rozpada się na wielość aspektów dopiero w analizie naukowej.

¹⁰ *In Johannis Evangelium Tract.* 45, 12 (PL 35, 1725).

Sąd zbawczy o „chrześcijańskim” może opierać się na znakach objawionych i eklezjalnych, ale jako na pewnym tworzywie, co zresztą odnosi się i do ewentualnych znaków naturalnych i indywidualnych. Główna siła tego sądu tkwi w akcie osoby. Nie jest to jedynie sąd jednostki, ale także kolektywny. W tym drugim uczestniczą ludzie nie mający pełnych sprawności co do formułowania takich sądów. Sąd ten nie jest zdeterminowany przez strukturę znaków, lecz powstaje jako akt osobowy, dokonany wobec i pod wpływem kontaktu niewidzialnego z Duchem Chrystusa, z Duchem Świętym¹¹. I tak w oparciu o kontakt z osobą wyższą sam sąd zbawczy niejako „decyduje” o chrześcijańskości i potem następuje odpowiednia interpretacja własnej rzeczywistości z myślą, że Chrystus przyjmuje tę interpretację w jakiejś części za swoją i tak staje się „chrześcijańską”.

Sąd o chrześcijańskości w swoim aspekcie naturalnym i widzialnym, jaki zawsze ma, nie jest wyrokiem ani ustaleniem faktów przeszłych, lecz jest pewnym otwarciem się na nową rzeczywistość, na przyszłość. Ktoś chrześcijaninem nie tyle „jest”, ile raczej „staje się”, jest na drodze do chrześcijaństwa, ciągle z możliwością odpadnięcia, sprzeniewierzenia się. Sam sąd więc jest w pewnym sensie niedokończony, jak i cała historia ludzka.

Człowiek może wierzyć, że jest chrześcijaninem, może obejmować tę wiarę miłością, ale przede wszystkim sąd o chrześcijańskim jest dziełem nadziei naturalnej i nadprzyrodzonej. Mamy nadzieję, że jesteśmy, że stajemy się chrześcijanami i że osiągamy na tej drodze postęp. Sama nadzieja ma różną dynamikę, ale nie da nam nigdy wiedzy pełnej, czy faktycznie jesteśmy chrześcijanami. Niemniej nadzieja ta nadaje naszej „świeckiej” egzystencji charakter ruchu ku chrześcijaństwu. Ona dźwiga główny ciężar różnych sposobów bycia z Chrystusem: eklezjalny, anonimowy, duchowy, prakseologiczny, doświadczany mistycznie, pragnieniowy, zaciemniony grzechem.

Od nazwy do imienia

Każda nazwa jest pewnym ujęciem, lecz zarazem i zacieśnieniem rozumienia przedmiotu. W Biblii więc chętniej operowano „imieniem” nie będącym nazwą ścisłą, a raczej pewnym ogólnym ukierunkowaniem rozumienia i przeżycia. Stąd samo imię jest „tajemnicą” (Ap 17, 5). Ostatecznie bowiem jest ono równoznaczne z osobą, z osobowością noszącego je¹².

¹¹ Por. 1 Kor 6, 19; Ef 2, 4—6; Tyt 3, 5—7; 1 P 2, 9.

¹² Por. Mt 6, 9; J 12, 28; 17, 6; Ap 3, 4; 9, 11; 11, 13; 19, 16.

Chrześcijaństwo w widzeniu historiozbawczym jest tajemniczym stawaniem się i komunią „imion”, a raczej imienia Bożego i imienia człowieka przez imię Jezusa Chrystusa. „Objawiłem im imię twoje i nadal będę objawiał” (J 17, 26. Por. J 17, 6). Człowiek zaś, tworząc swoją osobowość, „w-twarza” się w „imię Jezusa Chrystusa, Pana naszego” (1 Kor 5, 4; 6, 11; J 17, 11—12). Podstawą tego jest zbawienie świata w imieniu Chrystusa: „I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4, 12)¹³.

Zbawienie nie jest bezopozycyjnym tworzeniem imienia. Muszą powstać przeciwstawne grupy: z jednej strony czcicieli imienia Jezusa Chrystusa, wyznawców tego imienia i spodziewających się jego realizacji w historii¹⁴, a z drugiej strony bluźniących temu imieniu i usuwających się spod jego wpływu¹⁵. Ale w żadnym przypadku nie jest to już osadzanie „chrześcijanina” na mocy znaku, lecz na samej istocie związania człowieka z Chrystusem, na przejściu od znaku do imienia. Przy tym imię Jezusa Chrystusa może być ukryte pod różnymi nazwami i znakami. Głos Kościoła widzialnego stanowi pomoc w szukaniu tego imienia, ale obejmuje ono swym zasięgiem całą historię ludzką i cały świat. Taka jest funkcja historiozbawcza imienia jako chwały personalnej. Stąd trzeba stale wychodzić do tego misteryjnego imienia poza utrwalone i ograniczające znaki: „Również i my wyjdźmy do niego poza obóz” (Hebr 13, 13). Wiedzie nas tam Duch Boży pozwalający nam lepiej i głębiej odczytywać wszystkie znaki: „a to, że ono trwa w nas, poznamy po Duchu, którego nam dał” (1 J 3, 24). Dopiero w Jerozolimie niebieskiej, w Kościele „nowego imienia”, nie będzie się musiało wychodzić poza znaki, żeby dotrzeć do imienia: „... zwycięzca... już nie wyjdzie na zewnątrz” (Ap 3, 12).

„Imię chrześcijańskie”, nazwane tak przez Piotra, zależne od imienia Jezusa Chrystusa, jest ujmowane przez wiarę. Jest to jednak wiara o strukturze osobowej, bo „wiara w imię”: „którzy wierzyli w imię Syna Bożego” (1 J 5, 13; por. 3, 23; Ap 2, 13). Imię to następnie jest osiągalne tylko dla miłości, jawiącej się pod różnymi postaciami, lecz będącej ostatecznie miłością jakiejś Osoby; nie miłuje się rzeczy, nie miłuje się nawet Zbawiciela, lecz miłuje się imię-osobę (por. Hebr 6, 10; 1 J 3, 23). Nade wszystko imię chrześcijańskie jest gwiazdą dla nadziei: chrześcijaninem jest człowiek, który nie pokłada nadziei w losie, w wydarzeniach, łaskach, darach, wieczności — natomiast pokłada ją w „imieniu”, czyli w ta-

¹³ Por. Flp 2, 9—10; Ef 1, 21; Hebr 1, 4.

¹⁴ Por. Dz. 9, 21; 15, 14; 1 Kor 1, 2; Ef 1, 21; 2 Tes 1, 12; Hebr 13, 15; 1 P 4, 16; Ap 11, 18; 15, 4.

¹⁵ Por. Rz 2, 24; 1 Tm 6, 1; Jak 2, 7; Ap 3, 8.

jemnicy osoby, osoby Chrystusa: „... wyruszyli w drogę dla imienia...” (3 J 7); „... szukamy tego, który ma przyjść” (Hebr 13, 14).

„Imię” stale się eschatologizuje, uwewnętrznia, staje się coraz mniej nazwalne. Nawet imię Chrystusa nie może w tym wieku być dostatecznie znane: „... imię, którego nikt nie zna prócz niego... A imię jego nazwano: Słowo Boże” (Ap 19, 12—13). Nazwa Słowo Boże jest również tylko nazwą doczesną. Człowiek chciałby, żeby znak zawarł całą rzeczywistość. Jest to pokusa: „Nauczycielu, chcielibyśmy jakiś znak widzieć od ciebie” (Mt 12, 38). Ale żadna nazwa, będąca przecież rzeczą, nie odda imienia jako osoby, zwłaszcza w znaczeniu religijnym. Jeżeli nawet chrześcijanin utworzy sobie jakieś doczesne „imię”, to i tak ostatecznie otrzyma „imię nowe, którego nikt nie zna” (Ap 2, 17), bo tylko Bóg zna w pełni imię religijne człowieka (Wj 33, 12) i woła je tak, że staje się ono chrześcijańskim (J 10, 3). Chrystus zakończy nazywanie tego imienia na końcu: „I wypowiem imię jego przed moim Ojcem” (Ap 3, 5. Por. Mt 10, 32—33).

„Chrześcijanin” to nie tylko nazwa, to także pewna rzeczywistość, która może mieć dosyć różne nazwy, albo raczej która się kryje pod różnymi znakami. W rezultacie, dla języka teologii duchowej, jest to „imię”, a więc najwyższa tajemnica osobowości. Nie jest to zatem ani rzecz, ani egzystencja jako taka, ani zwykła przynależność, ale w pierwszym rzędzie szczególna osobowość religijna, konstytuowana i tworząca się w i poprzez osobę Chrystusa. Chrystus staje przed człowiekiem jako osoba przyczyniająca się — co wiemy z objawienia — do powstania i rozwoju „osobowości chrześcijańskiej”. Dokładny sposób powstawania tej osobowości nie jest nam znany. Możemy jedynie domyślać się, że jest to rodzaj przedmiotowej i podmiotowej interpretacji człowieka na Chrystusa, nie jako w znaku Chrystusa. Ta interpretacja ma swoje materialne punkty oparcia w znakach społeczności religijnej, ale i tutaj nie wyczerpuje się, jest bowiem pewnym żywym zbawczym stawianiem się chrześcijańskim.

„Chrześcijanin” to nie tylko specjalna osobowość w sensie obiektywnym jako pewna rzeczywistość „zewnątrzna”, ale jest to przede wszystkim rzeczywistość „wewnętrzna”. Zresztą obie te rzeczywistości nie mogą być w żaden sposób od siebie oddzielone. Nawet gdy mówimy o podmiotowości, to mamy na myśli nie subiektywność w sensie nierealności, lecz raczej pewną wewnętrzną obiektywność. Tym więcej odnosi się to do osobowości. A zatem chrześcijanin to także — oparta na osobie Chrystusa i tworzonej przez niego zbawczej rzeczywistości — specjalna nowa podmiotowość, w której człowiek odnajduje swoją najgłębszą tożsamość religijną. To samo odnosi się i do podmiotowości kolektywnej czyli eklezjalnej. Od strony czynnej, być chrześcijaninem to znaczy wytwarzać swoją natu-

ralną osobowość w osobę Chrystusa, to nie być oderwaną nazwą, lecz wpisywać się w cały język historii zbawienia, to stawać się imieniem piszącym się w „księdze życia Baranka” (Ap 13, 8; 17, 8). Język ten nie może być do końca jasny dla nas obecnie, ale rozjaśnia się nam stale przez Ducha Świętego, który jest jego najwyższym tłumaczem.

LE NOM DE CHRÉTIEN

Le terme de „chrétien” ayant de différentes significations dans l'histoire, la culture et la vie cotidienne acquiert une signification particulière dans la langue de théologie théorique. Quel est le sème théologique, historio-salvateur, le plus propre? La signification théologique de „chrétien” trouve quelques points d'appui approximatifs, partiels et relatifs, notamment dans les signes de la foi, du sacrement, de la société déterminée et d'autres, mais elle représente un mystère le plus profond. On ne peut la comprendre qu'en relation au „nom” ou à la personnalité du Jésus-Christ et à une particulière personnalité de l'homme. D'où la „chrétienté” ne constitue pas une réisation, mais une mystérieuse personnalisation d'être salutaire. Elle est créée par la Sainte Trinité — avec un synergisme de l'homme — comme une langue réelle d'histoire du salut. Le terme de chrétien devient un nom. Il est avant tout une oeuvre de l'espérance. Le jugement de la chrétienté, lui-même, et un mystère salvateur, une réalité d'ordre personnel divino-humain et une parole du Christ en une certaine mesure pas encore finie, comme toute l'histoire humaine.