

WSPÓLNOTOWY WYMIAR ŻYCIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO
W PISMACH OJCÓW APOSTOLSKICH

Treść: Wstęp. Związek z Chrystusem jako wspólnotowa specyfika życia chrześcijańskiego. Eklezjalny wymiar życia chrześcijańskiego. Zakończenie. Streszczenie — Zusammenfassung.

WSTĘP

Sformułowany powyżej temat wylania na samym wstępie kilka pytań, na które odpowiedź będzie częściowo jego uzasadnieniem i usprawiedliwieniem, a równocześnie wyjaśni, jaki kierunek przybierze podjęta refleksja. Pytania te są następujące: 1. Dlaczego sięga się do pism Ojców Apostolskich? 2. Dlaczego analiza dotyczy „wspólnotowego wymiaru życia chrześcijańskiego”? 3. Jakie aspekty wspólnotowości uwzględni niniejsze studium? Krótka odpowiedź na te pytania złoży się na wstęp do podjętej refleksji teologiczno-moralnej.

Badawczy wysiłek posoborowego okresu ujawnił w płaszczyźnie refleksji teologiczno-moralnej dwie charakterystyczne tendencje. Jedna z nich zwracała się do aktualnych zjawisk współczesnego etosu chrześcijańskiego, by szukać nowych, dostosowanych do współczesnej świadomości teologicznej, rozwiązań i rozstrzygnięć. Jest to tendencja prognostyczna, o nastawieniu kairolologicznym, determinowana koniecznością dawania odpowiedzi na zupełnie nowe gatunkowo sytuacje etyczne ludzi wierzących. Druga tendencja swoje źródło i punkt wyjścia czerpie z postulatów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, zachęcającego, by w wysiłku sprostania współczesnej epoce sięgać do przekazów i źródeł stojących najbliżej zbawczego zdarzenia, spełnionego w tajemnicy Chrystusa Zbawcy. Oznacza to hermeneutyczny zwrot ku świadectwu Pisma św. i tradycji Ojców Kościoła. Tego rodzaju podejście do studium patrystyki zostało umocnione przemówieniem papieża Pawła VI z dnia 4 maja 1970 r., zachęcającego, by we współczesnej teologii wykorzystać dorobek wielkich „świadków wiary”. Jest to wypowiedź szczególnie interesująca dla wszystkich teologów. Papież mówi w niej o Ojcach Kościoła: „Jako świadkowie wiary pierwszych wieków są oni życiowo włączeni w Tradycję, która płynie od Apostołów... Zrozumiałe więc jest, jak ważne jest studiowanie Ojców dla głębszego zrozumienia Pisma św. i jak decydująca dla Kościoła jest ich zgodność w jego interpretacji... Ale Ojcowie byli także światłymi teologami, którzy rozjaśniali i bronili dogmatu katolickiego i po większej części bardzo gorliwymi pasterzami, którzy głosili ten dogmat i zastosowywali go do potrzeb dusz. Jako teologowie, oni to pierwsi nadali formę systematyczną nauczaniu apostoelskiemu, a przez to... dla rozwoju Kościoła byli tym, czym stali się Apostołowie dla jego narodzenia. Dalej, jako pasterze, Ojcowie odczuwali potrzebę adaptacji orędzia ewangelicznego do mentalności swoich współczesnych i do tego, aby pokarmem wiary

żyćwić sami siebie i Lud Boży... Z tych racji jest rzeczą niewątpliwą, że bardziej pogłębione i więcej organiczne studium patrystyki może przynieść niezmierną pomoc do odnowienia teologicznego w tym okresie soborowym”¹.

Sam więc Ojciec Święty dostarcza nam racji uzasadniającej przedmiotowość niniejszej refleksji. Pozwała ona bowiem na uświadomienie bardziej ściśle cech tej tradycji chrześcijańskiej, którą żyjemy do dziś² i na konkretne określenie siły i struktury tego typu języka wiary, który nazywamy językiem patrystyki (mimo całej różnorodności, jaką przedstawia teologiczna mozaika Ojców)³. Ponadto analiza patrystycznego przekazu daje zrozumienie interpretacji chrześcijańskiego doświadczenia, wyrastającego z objawienia, w kadrze pewnej kultury ludzkiej. W niniejszym przyczynku jest to okres tzw. „apostolski”, oznaczający określoną tradycję historyczną, wyrażoną w pismach tych „świadków wiary”, którzy zgodnie z dzisiejszym stanem wiedzy historycznej (patrologicznej) legitymują się wiarygodnie jako uczniowie lub słuchacze apostołów i w swej nauce ujętej globalnie nazwani są nosicielami apostolskiego nauczania, ale nie są zaliczani do autorów nowo-testamentalnych⁴. Należą do nich: Klemens Rzymski, Ignacy Antiocheński, Polikarp, Papiasz, Barnaba, Hermas, autor listu do Diogneta i autor *Didachè* (Nauka dwunastu Apostołów)⁵. Dokumenty, jakie zostawili, choć niezbyt liczne⁶,

¹ Paweł VI: *Alloc. I nostri passi*, 4 V 1970. *AAS* 62(1970) s. 425—426. Postulat powrotu do „Ojców” umocniony jest ponadto faktem, że byli oni Ojcami całego chrześcijaństwa, a więc jeszcze nie podzielonego przez rozłam. J. Ratzinger (*Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie. Kleronomia*. T. 1: 1969 z. 1, s. 22—25) twierdzi, że należy uwzględnić szerokie pojęcie „Ojca”, a więc oderwać się od pojęcia „Ojca” przyswojonego sobie przez poszczególne odłamy chrześcijaństwa, uznające swoich własnych „Ojców”. Zob. też W. Hryniewicz: *Ekumeniczne znaczenie teologii patrystycznej. Roczn. Teol. Kan.* T. 20: 1973 z. 4, s. 194.

² Por. G. Florovskij: *Les voies de la théologie russe. Dieu vivant*. T. 13: 1949, s. 50: „L'hellenisme a pris pour ainsi dire un caractère perpétuel dans l'Eglise, il s'est incorporé au tissu même de celle-ci en tant que la catégorie éternelle de l'existence chrétienne”.

³ Dziś już wiadomo, że poglądy Ojców Kościoła nie tworzyły idealnej zgodności i doktrynalnej jedności. M. Van Parrys stwierdza, że epoka patrystyczna to okres pełen zamieszania, szukania po omacku, popełnianych pomyłek, upadków ducha i osiągnięć zdobywanych na drodze łaski i krzyża (por. *Le rôle de la théologie patristique dans l'avenir de l'œcuménisme. Irénikon*. T. 4: 1971, s. 8). Por. też H. Arouzel: *Patrologie et renouveau patristique*. W: *Bilans de la théologie du XX^e siècle*. T. 2. Tournai 1970, s. 661—683, zwł. s. 680.

⁴ Por. H. Rahner: *Apostolische Väter. L TH K.* T. I. Freiburg i. Br. 1957, col. 762 n.

⁵ Problem autorstwa, zaszeregowania wymienionych autorów do Ojców Apostolskich, racji uzasadniających tę ich pozycję, elementów ich twórczości, które o tym zadecydowały, zob. H. Rahner, *iw.* col. 763; J. B. Cotelier: *Patres aevi apostolici*. Parisii 1672, 1698 L. Th. Ittig: *Patrum Apostolicorum Bibliotheca*. Leipzig 1699; J. A. Fischer: *Die Apostolischen Väter*. Darmstadt 1956; O. v. Gebhardt — A. v. Harnack — Th. Zahn: *Patrum Apostolicorum Opera*. Leipzig 1875—1877; B. Altaner: *Patrologia*, Freiburg im Br. 1955⁴; Sz. Pieszczoeh: *Patrologia*. Wprowadzenie do studium Ojców Kościoła. Poznań—Warszawa—Lublin 1964; Ks. H. Grzeškowiak: *Chrystocentryczny charakter ideału moralnego w pismach Ojców Apostolskich*. Lublin 1966 (maszynopis, Archiwum Biblioteki KUL).

⁶ Są to przede wszystkim pisma okolicznościowe, a przez współczesnych ze względu na ich bliiski kontakt z bezpośrednimi świadkami, nauczania apostolskiego oraz obcowania z siłą ustnego przekazu traktowane raczej drugorzędnie i nie tak doceniane, jak obecnie. Por. L. Bouyer: *La spiritualité du Nouveau Testament et les pères*. Paris 1960, s. 211.

literacko zróżnicowane⁷, uzależnione od duchowego klimatu Semitów lub Greków⁸, mają kapitalne znaczenie teologiczne (biblijne, chrystologiczne, eklezjalne, moralno-pastoralne)⁹, ponieważ pozwalają nam poznać głębokie i autentyczne podstawy chrześcijańskiego etosu, którego wymiar nacechowany jest w s p ó l n o t o w o ś c i ą.

Powyższe stwierdzenie wymaga kolejnego wyjaśnienia, aby uniknąć nieporozumienia co do treści, jaką podkładamy w tym artykule pod słowo „wspólnotowy”. Jest to określenie ukazujące ten aspekt życia moralnego, który wiąże się z działaniem moralnym człowieka jako istoty społecznej, tzn. istoty w swej bytowej strukturze i w swych osobowych funkcjach (świadomych i wolnych działaniach) z konieczności odniesionej do „Ty” Boga—Stwórcy oraz do „ty” drugiego człowieka jako jednostki i jako społeczności¹⁰. Człowiek jest z natury swej istotą dialogiczną, a więc jego egzystencja w sposób konieczny naznaczona jest relacją społeczną, której istotną treść stanowi dawanie się innym i współżycie z innymi. Konsekwencją jego relacji do absolutnego „Ty” Boga jest możliwość uważania każdego człowieka za „drugiego samego siebie” (KDK 27). Ludzkie zatem „ja” nie istnieje nigdy dla siebie samego, lecz jest tak mocno z innymi powiązane, że ci inni — drudzy, należą jakby w pewien sposób do naszego własnego „ja”. Zawiera to w sobie prawdę, że własne „ja” nie może być bez innych¹¹. Ten wspólnotowy wymiar życia ludzkiego najgłębsze uzasadnienie ma w planie Bożym: „Bóg troszczący się o wszystko chciał, by wszyscy ludzie tworzyli jedną rodzinę i odnosili się do siebie wzajemnie w duchu braterskim” (KDK 24). „Człowiek bowiem z głębi swej natury jest istotą społeczną, to też bez stosunków z innymi ludźmi nie może ani żyć, ani rozwinąć swoich uzdolnień” (KDK 12).

Jeżeli więc chcemy mówić o wspólnotowym wymiarze życia chrześci-

⁷ Zróżnicowanie to dotyczy formy literackiej (np. jest to przeważnie forma listu: Barnaba, autor listu do Diogneta), apologii, eschatologii (np. „Pasterz” Hermasa), homilii (np. II Klem. Rzym.), formy prawnej (np. Didaché), stylu (np. artyzm Klemensa Rzym., biblijność Polikarpa, latynizm i hebraizm Hermasa, siła wyrazu i oryginalność Ignacego Antioch.), Por. H. R a h n e r: jw., s. 764.

⁸ „Pasterz” Hermasa, List Barnaby oraz Didaché przejawiają wyraźne cechy duchowości semickiej, „Pasterz” — jej apokaliptykę, List Barnaby — midrasz interpretujący, jak list do Hebrajczyków, Stare Przymierze, Didaché — przeciwwagę „reguly” z Qumran. Klemens Rzymski, Ignacy Antiocheński i Polikarp — to helleniści, nasyceń kulturą grecką, lecz przyjmujący chrześcijaństwo w semickich kadrach myślowych. Papiasz jest tylko kolekcjonerem wspomnień pierwszej generacji poapostolskiej, natomiast autor listu do Diogneta jest Grekiem z myśli i języka, z równym dystansem traktujący tak pogaństwo, jak i „przesady” żydowskie. Por. L. B o u y e r: jw., s. 213 n.

⁹ Ojcowie Apostolscy jako literaccy świadkowie historycznego i dogmatycznego procesu przekazywania „dobra wiary” kreślą obraz pierwotnej gminy kościelnej, powstawanie kanonu, formowanie się katechetycznej homilii, próby początkowe dogmatycznej i teologiczno-biblijnych refleksji, niezależnie od śladów, jakie pozostawiła w ich pismach etyka hellenistyczno-stoicka, gnoza misteryjna i żydowsko-gnostycki doketyzm. Por. H. R a h n e r: jw., col. 764.

¹⁰ Por. F. Greniuk ks.: Wspólnotowy charakter moralności Ludu Bożego. Lublin 1976 (maszynopis referatu wygłoszonego na kongresie teologów polskich w Krakowie), s. 3; B. I n l e n d e r: Społeczne uwarunkowania moralności jako problem w etyce normatywnej. *Coll. Theol.* T. 34: 1963 fasc. 3, s. 80—90; H. J u r o s: Chrześcijańska moralność relacji międzyosobowych. *Coll. Theol.* T. 41: 1970 fasc. 3, s. 63—74.

¹¹ Por. Powołanie chrześcijańskie. Zarys teologii moralnej (Pr. zbior.). T. I: Istota powołania chrześcijańskiego. Opole 1976, s. 86.

jańskiego w pismach Ojców Apostolskich, to zamiar ten oznacza, że pragniemy z ich poglądów wydobyć te przesłanki i takie sformułowania, które ukażą nam wspólnotowe powiązania wiernych z Chrystusem i z Jego Ludem, a zarazem pozwolą nam dostrzec wspólnotową realizację chrześcijańskiego powołania, zakotwiczonego w zbawczym dziele Chrystusa Pana. W związku z tym odpowiedź na trzecie postawione na początku pytanie jest już szczegółową sygnalizacją poszczególnych etapów naszej refleksji. Mianowicie ten wspólnotowy wymiar chrześcijańskiego życia ujawni się w relacji chrześcijanina: 1) do Chrystusa, w jego relacji: 2) do wspólnoty Ludu Bożego jako społeczności braci i 3) w realizowaniu służebnej agapè oraz w szczególnym powołaniu charyzmatycznym.

I. ZWIĄZEK Z CHRYSYSEM JAKO WSPÓLNOTOWA SPECYFIKA ŻYCIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

1. ŹRÓDŁO I PODSTAWA WSPÓLNOTY Z CHRYSYSEM

Wspólnotowość chrześcijańskiej egzystencji stanowi par excellence kategorię teologiczną. Jest to najgłębszy związek człowieka z Chrystusem, który go zbawił i udzielił „nowego życia”. Spośród Ojców Apostolskich najpełniej na temat tego zespolenia wypowiada się Ignacy Antiocheński. Chrystus i chrześcijanin tworzą korelatywną jedność w tym sensie, że zarówno Zbawiciel przebywa w zbawionym, jak i zbawiony mieszka w Chrystusie. Świadomość tej jedności wyraża się w postulacie: „uczczony Imieniem najczcigodniejszym, w więzach, które obnoszę, ...życzę im (kościółom) jedności z ciałem i duchem Jezusa Chrystusa, Życia naszego Wiekuistego, jedności w wierze i miłości, ...jedności z Jezusem i Ojcem” (I g Magn. 1, 2). Termin „chrześcijanin”, tzn. uczczony imieniem najbardziej godnym Boga, imieniem Chrystusa¹², podkreśla to zespolenie, które Ignacy oznacza wielokrotną formułą „w Chrystusie”, „z Chrystusem”, „dla Chrystusa”, „przez Chrystusa”. Są to wyrazy tak ścisłe, że Chrystus staje się dla chrześcijanina „życiem nieodłącznym”¹³.

Źródło tego zespolenia stanowi męka Chrystusa. Klemens Rzymski i Barnaba mówią o cierpieniu Chrystusa za nas¹⁴, przelaniu swej krwi¹⁵, oddaniu ciała i duszy za nasze ciało i duszę¹⁶. Męka na krzyżu była aktem dobrowolnym¹⁷, skutkiem którego dokonało się nasze odrodzenie i odpuszczenie grzechów¹⁸. Ignacy wyraźnie stwierdza, że chrześcijanin staje się „naśladowcą Boga”, bo krew Boża wzbudziła go do „nowego

¹² Godny uwagi jest fakt, że termin $\tau\omicron\omicron\upsilon\mu\alpha$ — odnoszony w Starym Testamencie do Boga został zastosowany przez Ignacego do Chrystusa. Por. M. Rackl: Die Christologie des hl. Ignatius von Antiochien (*Freiburger Theol. Studien*, 14). Freiburg im Br. 1914, s. 171 n.

¹³ „Albowiem i Jezus Chrystus, nieodłączne życie nasze, jest myślą Ojca”; I g. Ef 3,2. Ignacy odróżniając w Chrystusie ciało i ducha podkreśla przeciw doketom jego człowieczeństwo i bóstwo. Por. W. Roslan: Die Grundbegriffe der Gnade nach der Lehre der Apostolischen Väter. *Theol. Quart. T.* 119: 1938, s. 217.

¹⁴ II Klem. Rzym. 1,2: „I wszystko co Jezus Chrystus dla nas wycierpieć raczył”.
¹⁵ I Klem. Rzym. 21,6: „Panu Jezusowi Chrystusowi, którego krew za nas wylana, cześć oddajmy”; 49,6: „Krew swoją za nas wylał Jezus Chrystus...”; 7,4: „Wpa-
trujmy się w krew Chrystusową... bo wylana dla naszego zbawienia...”

¹⁶ I Klem. Rzym. 49,6.

¹⁷ Barn. 5,5; 13,1.

¹⁸ Barn. 6,11; 11,1.

życia”¹⁹, a Klemens Rzymski pisze, że „przez krew Pańską będą zbawieni ci, którzy wierzą i ufają Bogu”²⁰

Rys wspólnotowej łączności wyraża się również w posiadaniu Chrystusa. Ignacy pisze do Magnezjan: „Wy, którzy z Bogiem jednej jesteście myśli i posiadacie ducha nierozłącznego, to jest Jezusa Chrystusa” (Ig Magn. 15). Stosuje do Chrystusa pojęcie πνεύμα — zaznacza tym Jego Boskość, to znaczy pierwiastek ożywiający wierzących, Jego Mistyczne Ciało²¹. Chrzęścianin jakby nabył Chrystusa i pozostają z Nim w stałej łączności. Ta świadomość pozwala im nazywać Go „swoim Bogiem”²²: Prawda wewnętrznego związku wyrażona jest również jako zamieszkiwanie Chrystusa w człowieku. „Wszystko zatem tak czynmy, jakby On w nas mieszkał i bądźmy Jego świątynią, a On niech będzie w nas Bogiem naszym. Tak też jest istotnie” (Ig Ef 15, 3). Kontekst cały wskazuje, że nie chodzi tu jedynie o związek moralny, ale że zawarta jest w nim myśl soteriologiczna o realnym, a zarazem mistycznym wszczępieniu, kształtującym bytową wspólnotę z Chrystusem²³. Ze względu na zamieszkiwanie Chrystusa w zbawionym, może być on nazywany „nosicielem Chrystusa” (χριστοφόρος) lub „nosicielem Boga” (θεοφόρος; Ig Ef 9, 2), a ponieważ Chrystus jest Bogiem, chrześcijanie w Efezie są właśnie „nosicielami Boga” (χριστοφόροι)²⁴. Nazwy te oznaczają nie tylko zewnętrzną przynależność chrześcijan do Chrystusa, ale powiązanie z Nim przez łaskę: „Oni nie noszą w sobie znikomych obrazów, lecz samego Boga i Chrystusa”²⁵; więź ta zaś swój początek ma w chrzcie św.²⁶. Ponieważ Chrystus przebywa w chrześcijaninie i w nim przemawia, może Ignacy Antiocheński powiedzieć: „Więc zaklinam was, nie ja, ale zaklina was miłość Jezusa Chrystusa” (Ig Trall 6,1).

2. INICJACJA WIĘZI WSPÓLNOTOWEJ W CHRZCIE ŚW.

Istotnym zadaniem Chrystusa wobec człowieka było dzieło zbawienia. Aplikacja jednak zbawczej łaski dokonać się może tylko przez wiarę

¹⁹ Ig. Ef 1,1; por. Ig. Symr. 1,2.

²⁰ I Klem. Rzym. 12,7; por. I Klem. Rzym. 7,4.

²¹ Por. W. Roslan: Die Grundbegriffe..., jw., s. 218; Th. Zahn: Ignatius von Antiochien. Gotha 1873, s. 429.

²² Ignacy czyni to w swych pismach 135 razy, tzn. więcej niż pozostali Ojcowie Apostolscy razem wzięci. Por. E. I. Goodspeed: Index patristicus sive clavis patrum apostolicorum operum. Lipsiae 1907, s. 107 n.

²³ Obraz świątyni personifikującej chrześcijanina występuje w Nowym Testamencie: 1 Kor 3,16; 6,19; 2 Kor 6,16; Obj 21,3. Por. H. Schumacher: Kraft der Urkirche. Das „Neue Leben“ nach dem Dokument der ersten zwei Jahrhunderte. Freiburg i Br. 1934, s. 81. O przemianie człowieczeństwa w nowe człowieczeństwo „w Chrystusie” nie tylko w sensie etycznym, lecz ontycznym, pisze L. Baur: Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre in der Theologie der griechischen Väter. I. Die kirchlichen Schriftsteller der ersten zwei Jahrhunderte. Theol. Quart. T. 99: 1917—18, s. 238.

²⁴ Sam Ignacy określa siebie jako „nosiciel Boga”: Ἰγνατιος, ο και θεοφορος. Ten przydomek nie jest znany przed Ignacym. Th. Camelot przypuszcza, że został stworzony przez niego lub dla niego. Por. Ignace d'Antioche Lettres (Sources chrétiennes). Paris et Lyon 1944, s. 46 odn. 1. Występują też u niego wyrażenia „nosiciele świętości”: αἰτιοφογοι (Ig. Ef. 9,2).

²⁵ Por. K. Prümmer: Christentum als Neuheitserlebnis. Freiburg I. Br. 1939, s. 252; J. Lebreton: Histoire du dogme de la Trinité des origines au Concile de Nicée. T.: II: De saint Clément à saint Irénée. Paris 1928², s. 287.

²⁶ Por. F. Dölger: Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. T. V 3 u. 4). Paderborn 1911, s. 111.

i chrzest: „Kto uwierzy i ochrzci się, będzie zbawiony” (Mk 16, 16). Od samego początku rozumiano, że zwrotnym momentem w życiu człowieka jest chrzest, gdyż łącząc go z Chrystusem i udzielając nowego życia — stwarza podstawę, na której może on rozwijać swoją moralno-religijną osobowość. List św. Pawła do Rzymian 6,1—14²⁷ jest wyrazem tej świadomości i śladem takiej właśnie apostołskiej kerygmy. Ojcowie Apostolscy kontynuują tę doktrynalną linię. Ignacy stwierdza, że narodzenie Chrystusa i Jego męka „udzieliły wodzie mocy oczyszczającej”²⁸, a Barnaba zestawia „krzyż” i „wodę” jako sprawczą przyczynę nowej duchowej formacji człowieka²⁹. Chrzest — jak mówi Hermas — jest „Pieczęcią”³⁰, a więc znakiem odrzucenia śmiertelności dotychczasowego życia, a otrzymania życia nowego³¹. Daje je Chrystus dzięki swej paschalnej tajemnicy (narodzeniu, męce i zmartwychwstaniu), dlatego też chrześcijanin nie może żyć bez Chrystusa³². Chrzest jest więc istotnie i n i c j a c j ą wspólnotowej więzi ze Zbawicielem, ponieważ zbliża chrześcijanina do tajemnicy narodzenia, męki i zmartwychwstania. Moc tej tajemnicy polega na tym, że rodzi się „nowy człowiek”, noszący na sobie zamię Boga i wypełniony Bogiem³³. Od tego momentu czyny człowieka zyskują wartość nadprzyrodzoną, ponieważ są one spełniane w Chrystusie. „Życie w Chrystusie” stanowi dlań prawo postępowania³⁴ i nakaz rozwijania swej osobowości według reguł Chrystusowej prawdy³⁵. Chrześcijanin więc nie działa sam, działa z Chrystusem, musi więc coraz pełniej nim się stawać³⁶. Przebywanie we wspólnocie z Chrystusem wymaga przyjęcia wewnętrznego Imienia Syna Bożego i ubogacenia się w cnoty³⁷.

3. KONSEKWENCJE WSPÓLNOTOWEJ WIĘZI Z CHRYSYSEM

Wspólnota bytu i działania z Chrystusem przynosi w konsekwencji nowy etap w życiu człowieka. Ojcowie Apostolscy nazywają to „nowym stworzeniem”. Uwyrażnienie tej nowej rzeczywistości osiągają Ojcowie rysując obraz stanu duchowego przed przyjęciem chrztu. Jest to stan zbłądzenia i grzechu, nadziei pokładanej nie w Bogu Stwórcy, lecz w świątyni, która nie mogła być domem Bożym³⁸. Bóg — zgodnie z zapowiedzią proroków³⁹ — zbuduje w Imię Pańskie nową świątynię. Jest nią chrześcijanin odrodzony przez chrzest, a Bóg w nim mieszka rzeczywiście: „Otrzymawszy grzechów odpuszczenie i złożywszy nadzieję w Jego Imieniu, zostaliśmy odnowieni, zostaliśmy raz jeszcze na nowo stworzeni; przeto w mieszkaniu naszym Bóg mieszka rzeczywiście”⁴⁰.

²⁷ Por. B. P. Neunheuser: *Taufe und Firmung*. W: *Handbuch der Dogmengeschichte*. T. IV. Freiburg 1956, s. 11; W. Schenk ks.: *Liturgia sakramentów świętych*. I. Lublin 1962, s. 19—22.

²⁸ Ig. Ef 18,2.

²⁹ Barn. 11,1—11; 16,8.

³⁰ Herm. Pod. IX 16,4.

³¹ Herm. Pod. IX 16,1—2.

³² Ig. Magn. 9,1—2; Ig. Ef 18,2; I Klem. Rzym. 58,2.

³³ Por. P. Meinhold: *Die Ethik des Ignatius von Antiochien*. *Historisches Jahrbuch* T. 77: 1958, s. 50—54.

³⁴ Ig. Ef 9,2; Ig. Trall. 2, 1—2.

³⁵ Ig. Ef 6,2.

³⁶ Ig. Magn. 3—5,1; Ig. Rzym. 3,2.

³⁷ Herm. Pod. IX 13,1—7.

³⁸ Barn. 16,1—2.

³⁹ Dan. 9,24—27.

⁴⁰ Barn. 16,8.

Wyrażenia Barnaby: „zanim uwierzyliśmy Bogu” (16, 7). „otrzymawszy odpuszczenie grzechów”, „zostaliśmy odnowieni”, „na nowo stworzeni” (16, 8), „nam na śmierć skazanym rozwiera świątyni podwoje” (16, 9) — oznaczają jednoczące działanie Chrystusa wobec chrześcijanina, a uwydatnienie, że „On mieszka i mówi w człowieku” (16, 9), potwierdza prawdę, że Chrystus po swym wniebowstąpieniu nadal zcalony jest ze swoimi wiernymi, w których mieszka i działa⁴¹. Zamieszkanie bowiem suponuje działanie⁴². Jest to stan zupełnie odmienny od sytuacji przed chrztem, kiedy to człowiek pozbawiony był najcenniejszej wartości: wspólnoty z Tym, który daje życie. Bez tej więzi należał on „do swego świata z grobu i ciemności”⁴³, był w niewoli grzechu i szatana⁴⁴, skazany na „nicość” i „śmierć”⁴⁵. Męka Chrystusa przełamała barierę oddzielającą człowieka od Boga przynosząc „odpuszczenie grzechów i zaczerpięcie świętości”⁴⁶. Barnaba rozwija tę myśl interpretując alegorycznie Księgę Wyjścia 33,1—3 o obietnicy dziedziczenia przez patriarchów ziemi obiecanej. Tą obiecaną ziemią jest, jego zdaniem, Chrystus, a Jego męka jest momentem spełnienia tej obietnicy⁴⁷. Chrystus dokonał w nas odrodzenia, ponieważ odpuściwszy nam grzechy nadał nam „inny kształt”, obdarzył „duszą dziecięcą” i „jakby nas stworzył na nowo”⁴⁸. To odrodzenie w Chrystusie i przez Chrystusa jest drugim stworzeniem, oznacza przemianę — zgodnie z myślą Ezechiela — „serca kamiennego” w „serce cielesne”, zdolne być mieszkaniem świętym dla Pana⁴⁹. Stan takiego zjednoczenia jest udzieleniem „życia” — „wiarą w obietnicę Bożą i słowem nauki utrzymani przy życiu...”⁵⁰, „bo rany Jego życie nam dały”⁵¹. Dzięki temu chrześcijanin znajduje się na „drodce zbawienia”. Klemens Rzymski podkreśla, że więź wspólnotowa, jaka łączy chrześcijanina z Chrystusem, jest tak wielka i głęboka, iż jego życie staje się życiem Chrystusowym, a jego postępowanie powinno być godne życia Chrystusowego⁵².

4. PRAKTYCZNY WYRAZ WSPÓLNOTY Z CHRYSYUSEM

Chrześcijanin, w którym mieszka Chrystus, związany siłą łaski i nowego życia w jedno ze Zbawicielem, zobowiązany jest — zdaniem Oj-

⁴¹ Por. Ph. Haeuser: *Der Barnabasbrief neu untersucht und neu erklärt (Forschungen zur christl. Literatur — und Dogmengeschichte XI, 2)*. Paderborn 1912, s. 122.

⁴² L. Baur: *Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre... Theol. Quart. T. 98*: 1916, s. 481 potwierdza, że u Barnaby „serce chrześcijanina oznacza świętą i doskonałą świątynię Boga”, ale zamieszkanie Boga wyjaśnia w sensie oddziaływania na człowieka przez wzbudzanie wiary, wezwanie do przymierza, cnoty wlane, postęp w poznawaniu, inspirację. Natomiast H. Rahner dostrzega w tym fakcie coś więcej, niż tylko oddziaływanie. Por. *Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen. Zeitsch. Kathol. Theol. T. 59*: 1935, s. 337, a za nim również Ph. Haeuser: *iw.*, s. 97 n.

⁴³ I Klem. Rzym. 38,3; II Klem. Rzym. 1,3—6.

⁴⁴ Ig. Ef 17,1.

⁴⁵ Por. I Klem. Rzym. 3,4; 24,1—25,1—5; 35,5; 51,3—4; 57, 3—7; II Klem. Rzym 1,6.

⁴⁶ Barn. 5,1—2.

⁴⁷ Barn. 6,8—16. Por. W. Roslan ks.: *Idea ζωῆς w pismach Ojców Apostolskich. Miscellanea Theologica*. Warszawa 1936, s. 24 n.

⁴⁸ Barn. 6,11.

⁴⁹ Barn. 6,14—15.

⁵⁰ Barn. 6,17.

⁵¹ Barn. 7,2.

⁵² II Klem. Rzym. 5,1—7; 6,1—9.

ców — dać wyraz praktyczny tej mistycznej wspólnotcie. Polega on na praktykowaniu cnót teologicznych: wiary, nadziei i miłości. Św. Polikarp zachęca przede wszystkim do wiary, ponieważ jest ona matką chrześcijan. Za wiarą postępuje nadzieja, a przed nią miłość Boga, Chrystusa i bliźniego⁵³. Zdaniem Ignacego Antiocheńskiego doskonała wiara i miłość w Chrystusie ujawnia pełną realizację łaski zbawczej w człowieku, gdyż wiara zapoczątkowuje zbawienie, a miłość je dopełnia. Dwie te cnoty kształtują w sposób najgłębszy więź wspólnotową chrześcijanina z Bogiem, gdyż po prostu ich aktywizacja w człowieku jest działaniem Boga. Ignacy stwierdza: „te dwie cnoty w jedno złączone, to Bóg”⁵⁴. Gdy autor *Didaché* każe dziękować Bogu za „wiedzę”, „wiarę” i za „nieśmiertelność”, stwierdza, że te wartości dał nam poznać Jezus Chrystus⁵⁵. Owa gnoza przyniesiona przez Chrystusa nie polega tylko na znajomości Pisma św., ani na zdolności „rozdzielania duchów”, lecz jest zaufaniem Bogu, miłością Boga, zjednoczeniem z Nim, a wszystko realizuje w Chrystusie⁵⁶. Dzięki wierze — poucza Barnaba — człowiek staje się uczestnikiem wartości zbawczych: odpuszczenia grzechów, oczyszczenia serca, wiecznego zbawienia⁵⁷. Tak więc, aby osiągnąć zbawienie trzeba wierzyć i wyznawać Chrystusa, to znaczy pełnić Jego wolę, zwłaszcza uczynki miłości i unikać grzechów⁵⁸. Chodzi więc o wiarę żywą, czynną i wytrwanie w niej do końca⁵⁹.

Oprócz wiary — wielkie znaczenie dla więzi z Chrystusem — przypisują Ojcowie Apostolscy nadziei. Barnaba nakazuje złożyć ufność w Jezusie, gdyż On przez swoją mękę jest Gwarantem naszego zbawienia⁶⁰. Według Klemensa Rzymskiego ufność jest podstawą pewności otrzymania Bożych obietnic⁶¹. Największą z nich jest nasze zmartwychwstanie, zagwarantowane Bożą wiernością⁶². O wspólnotcie z Chrystusem przez nadzieję poucza Ignacy Antiocheński. Nazywa Go wprost „Nadzieją naszą”, a powołując się na swe kajdany — stwierdza, że jest okuty dla „Imienia i Nadziei wspólnych dóbr naszych”, tzn. Chrystusa⁶³. Pozdrowia Efezjan „w Bogu Ojcu i Jezusie Chrystusie, wspólnej Nadziei naszej”⁶⁴. Według Polikarpa — Chrystus jest nie tylko „Nadzieją naszą i Zastawem naszej sprawiedliwości”⁶⁵, sprawcą przyszłego wskrzeszenia⁶⁶, ale zespolenie nasze z Nim w nadziei zapewnia zachowanie „przykazania sprawiedliwości”⁶⁷ jako warunku osiągnięcia „właściwej ojczyzny”⁶⁸.

Centralną rolę w realizowaniu wspólnoty chrześcijanina z Chrystusem

⁵³ Pol. 3,2—3.

⁵⁴ Ig. Ef 14,1.

⁵⁵ *Didaché* 10,2; 9,3.

⁵⁶ Por. L. Bouyer: jw., s. 229.

⁵⁷ Barn. 6,2—4; 8,3; 11,1—11.

⁵⁸ II Klem. Rzym. 3,1—5; 4,1—5.

⁵⁹ Ig. Ef 14,2; 15,1—2.

⁶⁰ Barn. 6,8—19; 7,1—2; 8,4—9.

⁶¹ I Klem. Rzym. 34,5—7; por. 1 Kor 2,9.

⁶² I Klem. Rzym. 24; 25; 26; II Klem. Rzym. 5,1—5; 19; 20.

⁶³ Ig. Ef 1,2.

⁶⁴ Ig. Ef 21,2; Ig. Magn. 11.

⁶⁵ Pol. 8,1.

⁶⁶ Pol. 2,2.

⁶⁷ Pol. 3,3.

⁶⁸ Herm. Pod. I 7—11.

ma według Ojców Apostolskich — miłość zarówno Boga, jak i bliźniego⁶⁹. Uważają ją nie tylko za największe przykazanie⁷⁰, ale za wielkość odkrywana „w Chrystusie”. Jako taka ma moc gładzenia grzechów, jest źródłem mocy duchowej, podstawą jedności⁷¹. Przez miłość Bóg przyciąga nas do Siebie, bo ona sprawia, że człowiek staje się godny wspólnoty ze Stwórcą⁷². Dzięki miłości chrześcijanie stają się „wybraną częścią Jego”, „częścią świętą”, a dobre uczynki stanowią legitymację wybrańców Boga⁷³. Ignacy Antiocheński w miłości upatruje pełnię doskonałości chrześcijańskiej, a czyny z niej wypływające za znak przynależności do Chrystusa. Wiara i miłość całkowicie przekształcają człowieka, ponieważ staje się on nowym zaczynem, kórym jest Jezus Chrystus⁷⁴. Wspólnota przez miłość posunięta jest tu aż do stopnia pewnej identyczności.

Szczytowym wyrazem zespolenia z Chrystusem w miłości jest męczeństwo. Teologiem tego świadectwa jest Ignacy Antiocheński. W męczeństwie realizuje się nie tylko miłość do Chrystusa ale zjednoczenie⁷⁵ Nauczyciela z uczniem. Ujawnia się w tym również idea „naśladowania męki Boga”⁷⁶. Męczeństwo dało Ignacemu sposobność podkreślenia, że to właśnie miłość pozwala mu z radością nosić kajdany dla Imienia Chrystusowego, podzielić mękę ze Zbawicielem jako Jego uczeń, dać świadectwo swej wiary w dzieło zbawcze, złożyć z siebie ofiarę kultu Ojcu Niebieskiemu⁷⁷. Męczeństwo jako wyraz miłości spełnia podwójne zadanie: a) społeczne — jako świadectwo wiary⁷⁸ i b) indywidualne — jako neutracalne osiągnięcie Boga, „dojście do mety”, stanie się „czystym chlebem Chrystusa”, „uczniem Jezusa Chrystusa”⁷⁹.

Wnioskiem, jaki wylania przeprowadzona analiza, jest stwierdzenie: chrześcijanin w swym „nowym bycie” i działaniu tworzy głęboką więź z Jezusem Chrystusem. Wspólnotowy aspekt jego życia swoje źródło ma w dziele zbawczym Chrystusa, który dokonuje w nim nowego stworzenia. Dzięki temu wszystkie jego czyny — nie tracąc cech ludzkiej autonomii zapodmiotowane są również w Chrystusie, który się mistycznie utożsamia ze swoim uczniem. Inicjacja tej więzi wspólnotowej spełnia się w chrzcie św., a praktyczny swój wyraz znajduje w aktach wiary, nadziei i miłości, posuniętej aż do męczeństwa.

⁶⁹ Por. Ig. Ef 14,1; Pol. 3,2—3; Barn. 1,5—6; I Klem. Rzym. 32,4—33; Didaché 1,2.

⁷⁰ Por. Didaché 1,2. Nakaz miłości autor Didaché uważa za oczywisty i stawia go na czele „Drogi żywota” w tym przekonaniu, że cnota miłości określa całość chrześcijańskiego życia. Por. Barn. 1,6; 19,2; miłość ta odnosi się nie tylko do Boga Ojca, ale do Tego, który nadał człowiekowi „nowy kształt i wybawił od śmierci” (zob. Barn. 6,8—16; 7,2—5).

⁷¹ I Klem. Rzym. 49,5; 50,5.

⁷² I Klem. Rzym. 49,6; 50,2.

⁷³ I Klem. Rzym. 30,1; 29,30; 33,1.

⁷⁴ Ig. Trall. 8,1; Ig. Magn. 10,1—3.

⁷⁵ Ig. Ef 1,2; Ig. Magn. 9,1; Ig. Rzym. 4,2; 5,3.

⁷⁶ Ig. Rzym. 6,2; 6, 2—3.

⁷⁷ Ig. Ef 1,1—2; Ig. Trall. 1,1; 12,2—3; Ig. Smyr. 4,2; 5; Magn. 9,1—2; Ig. Rzym 2,1; Ig. Ef 21,2.

⁷⁸ Świadectwo męczeńskie ma siłę przekazu prawdy zbawczej, równą „Słowu Bożemu”. Ig. Rzym. 2,1.

⁷⁹ Ig. Rzym. 4.

II. EKLEZJALNY WYMIAR ŻYCIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

1. CHRZEŚCIJANIN UCZESTNIKIEM WSPÓLNOTY ŻYCIA (KOINONIA) W CHRYSZTUSIE

W poprzednim punkcie ukazany był ontyczny związek człowieka z Chrystusem oraz konsekwencje wynikające z tego faktu dla jego postawy religijno-moralnej. Jednakże wspólnota ta ma swe reperkusje i w wymiarze horyzontalnym powiązań społecznych człowieka. Mianowicie, poprzez bytowanie w Chrystusie chrześcijanie są również zjednoczeni wzajemnie ze sobą w jedno Ciało Chrystusowego Kościoła. Egzystencja w Chrystusie sprawia, że są oni wewnątrznie ze sobą powiązani⁸⁰ „w jednym cielem swojego Kościoła” (Ig Sm 1, 2; „Ciało Kościoła” — zob. Kol. 1, 18 i Herm. Pod. IX 18,3 n.). Kościół stanowi „przeżywaną dzięki Chrystusowi jedność”⁸¹, która łączy wszystkich wyznawców. „Wszyscy się zbierzcie jak w jednej świątyni Bożej, jak u jednego ołtarza, jak u stóp jednego Jezusa Chrystusa” (Ig Magn. 7,2).

Jak bardzo uwydatniony jest wymiar wspólnotowy tej społeczności, można wnosić z tego, że dla Ojców Apostolskich „Kościoł” oznacza „my” ochrzczonych. Mamy tu do czynienia z ujęciem soteriologicznym i antropologicznym tej społeczności, gdyż uwydatnia ona, iż istotną treścią jej życia stanowi oparte o chrzest doświadczenie zbawcze wiary. Występuje tu jak gdyby wspólnotowy podmiot działania, tworzący korporatywnie Mistyczne Ciało Chrystusa, a więc Lud Boży poświęcony dziełu Bożemu⁸². Tę wspólnotę, której sens nadaje, jak mówi św. Paweł, przeżywanie tajemnicy ukrzyżowanego Chrystusa (Ef 3,10; 1 Kor 1,18—2,8) przeznaczył Bóg od wieków⁸³, by była żywym Kościołem łączącym wszystkich w dzieło zbawczym. „Należć będziemy do Kościoła naszego pierwotnego, Kościoła duchowego, stworzonego pierwaj anizeli słońce i księżyc”; „...Zatem chciemy... należeć do Kościoła żywego, aby dostąpić zbawienia”. „Kościół nie istnieje dopiero od dzisiaj, ale od początku. Był on bowiem duchowy, tak właśnie, jak nasz Jezus, objawił się zaś w ostatnich dniach, ażeby nas zbawić” (II Klem. Rzym. 14,1—2)⁸⁴.

Warto zwrócić uwagę, że chrześcijanin przez fakt łączności w wierze z Chrystusem osiąga pewien „duchowy” typ zjednoczenia z wszystkimi członkami Ciała Chrystusowego. Charakter tych powiązań jest ściśle mistyczny i pneumatologiczny, oparty o tajemnicę krzyża i zmartwychwstania: „Wy, co jesteście jak kamienie Świątyni Ojcowskiej, obciosane

⁸⁰ Th. Camelot: *Ignace d'Antioche Letters (Sources chrétiennes)* jw., s. 30: „on le voit de reste, l'unité des chrétiens le Christ se traduit par l'unité des chrétiens avec le Christ se traduit par l'unité des chrétiens entre eux”. Th. Kreider: *Unsere Vereinigung mit Christus dogmatisch gesehen (Studia Friburgensia)*. Freiburg (Schw.) 1941, s. 26: „Christus selbst aber bewirkt nicht nur Einheit, sondern ist die Vereinigung”.

⁸¹ Por. L. Baur: *Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre...*, jw., s. 245.

⁸² Por. L. Cerfaux: *Regale sacerdotium. Rev. Sc. Phil. Theol.* T. 28: 1939, s. 5—39; Y. M. J. Congar: *Préface*. W: K. Delahaye: *Ecclesia Mater - chez les pères des trois premiers siècles*. Paris 1964, s. 16; zob. Pius XII: *Encykli. Mystici Corporis Christi* 29 VI 1943. „AAS” T. 35: 1943, s. 241.

⁸³ W wizjach „Pasterza” Hermasa Kościół jawi się jako „stara kobieta” gdyż była „pierwszą stworzoną przed wszystkimi rzeczami”... (Herm. Wizja II 4,1; Herm. Wizja I 1,6), tzn. przeznaczoną od wieków do realizacji celu stworzenia: odnowienia i odrodzenia w Chrystusowym krzyżu wszystkich (por. L. Bouyer: *La spiritualité du Nouveau Testament et des pères*, jw., s. 233).

⁸⁴ Według J. Quastena: *Initiation aux Pères de l'Eglise. Trad. fr. par l'abbé J. Laporte. T. I.* Paris 1955 — fragment ten jest najstarszym kazaniem chrześcijańskim, jakie doszło do nas.

dla przybytku Boga Ojca, w górę wzniesione machiną Jezusa Chrystusa, to znaczy krzyżem, przy czym Duch Święty liną was pociągającą” (I g Ef 9,1)⁸⁵. Jeżeli Ojcowie Apostolscy podkreślają tak silny związek wiernych z Chrystusem, to równocześnie stwierdzają, że dzięki temu nie ma między nimi rozdziału i wewnątrz nie należą oni do siebie. Kościół bowiem i Chrystus to jednia miłości, której najpełniejszym wyrazem może być obraz miłości małżeńskiej⁸⁶.

Tak zcaloną wspólnotę Barnaba nazywa nowym Ludem Chrystusa i Boga. Przytoczmy niektóre jego powiedzenia: „mam ciało swe wydać na ofiarę za grzechy mojego ludu nowego”... (Barn. 7,5). Chrystus powinien zgodnie z zamiarem Ojca „przysposobić Sobie naród święty” (Barn. 14,6). „Naród, który On przygotował w Umiłowanym Swoim” (Barn. 3,6). Teksty więc operują zbiorowym podmiotem, a to oznacza, że wraz z przyjściem Chrystusa dokonała się wśród zbawionych jedność nowego przymierza, nacechowana wspólnotowym przeżywaniem wiary i nadziei. „I rozbiło się ich przymierze, iżby przy mi er z e U m i ł o w a n e g o J e z u s a jako pieczęć przyłgnęło do serca naszego nadzieją wiary Jego” (Barn. 4,8). Na tej samej linii wspólnotowej świadomości jawią się określenia Ignacego Antiocheńskiego, że Chrystus jest „n a s z y m B o g i e m ”⁸⁷.

Najgłębsza prawda wspólnotowego zcalenia jawi się u Klemensa Rzymskiego w obrazie Mistycznego Ciała Chrystusa. Nie jawi się ten obraz u Ojców Apostolskich zbyt często, częściej posługują się obrazem Kościoła jako Oblubienicy Chrystusa i Matki wierzących, ale choć Klemensa Rzymskiego nie można nazwać teoretykiem Mistycznego Ciała⁸⁸, stwierdzenia jego wystarczają, by przekonać się, jak głęboką była świadomość tamtych chrześcijan o wzajemnej do siebie przynależności. Mówi on: jak żołnierze pod wspólnym dowództwem tworzą całość, tak i my jako członki Ciała tworzymy jedność (zob. I Klem. Rzym.). „Niech więc całe Ciało nasze zachowane będzie w Jezusie Chrystusie” (I Klem. Rzym. 38,1). A racją trwania w jedności: „Wielcy bez małych istnieć nie mogą, ani też mali bez wielkich, jakież urozmaicenie istnieje wszędzie i w tym pożytek” (Klem., Rzym. 37,4). Dlatego niezgoda wzajemna niszczy naszą wspólnotę Ciała: „Czemu rozrywamy i rozszarpujemy członki Chrystusowe? I rokosz podnosimy przeciw własnemu ciału? I do takiego dochodzimy szaleństwa, że zapominamy, iż jedni drugich, członkami

⁸⁵ Obraz „machiny” i „liny” wziął się z pewnością ze znanej przy budowie czynności wciągania elementów przez dźwig. Tu wyraża dynamiczny proces budowania Kościoła Chrystusowego. Por. L. Bouyer, jw., s. 230.

⁸⁶ Ig. Pol. 5,1; por. św. Paweł: Ef 5,25—29.

⁸⁷ Ig. Rzym.: dedyk.; 15,3; 18,2; Ig. Pol. 8,3. J. Lebreton podkreśla przeciw E.v.d. Gotz'owi, że te określenia nie oznaczają tylko złączenia z Bogiem przez wiarę, ale szczególną przynależność do Chrystusowego Królestwa (por. Histoire du dogme de la Trinité des origines au concile de Nicée. T. II: De saint Clément à saint Irénée, jw., s. 300). Nie oznacza to również „Boga żydów”, jakby chciał tego M. Rackl: Die Christologie des hl. Ignatius von Antiochien, jw., s. 156—162, ale obiektywny fakt Boga zbawiającego wszystkich (zob. K. Hörmann: Leben in Christus. Zusammenhänge zwischen Dogma und Sitte bei den Apostolischen Vätern. Wien 1952, s. 69).

⁸⁸ Por. K. Prüm: Christentum als Neuheitserlebnis, jw., s. 299 n.; G. Bardy: Saint Clément de Rome. La Vie Spirituelle R. 17 T. 43: 1935, s. 47; E. Mersch: Le corps mystique du Christ. Etudes de théologie historique. I—II. Paris-Bruxelles 1936, s. 291.

jesteśmy? (I Klem. Rzym. 46,7). Choćby więc te wywody były zbyt lakoniczne, zawierają jednak istotne elementy nauki o wspólnotowych warunkowaniach chrześcijańskiego życia: poprzez wszczęcie w Ciało Chrystusowe tworzy się jedność życia⁸⁹. Strefą życiową chrześcijan, w której realizuje się ich wspólnotowe powołanie — jest Jezus Chrystus. Klemens Rzymski wymienia: „jedno powołanie w Chrystusie” (I Klem. Rzym. 46,6), „wołą Jego powołani w Jezusie Chrystusie” (I Klem. Rzym. 32,4), Apostołowie są w swym urzędzie „ustanowieni w Chrystusie” (I Klem. Rzym. 43,1). Oczywiście, jeżeli chrześcijanie się przekształcają, to właśnie w Chrystusa, w Jego wiarę (I Klem. Rzym. 22,1), Jego miłość (I Klem. Rzym. 49,1), w Jego rozumną i ułożoną pobożność (I Klem. Rzym. 1,2). Imperatyw, jaki stąd płynie, ma charakter wspólnoty: „Niech więc całe ciało nasze zachowane będzie w Jezusie Chrystusie i niech każdy ulega bliźniemu swemu, w miarę daru, jaki otrzymał: silny niech osłania słabego, a słaby niech poważa silnego. Bogaty niech wspiera ubogiego, a ubogi niech dzięki składa Bogu, że mu dał dobrodzieja, by zaradził jego biedzie. Mądry niech okazuje swą mądrość nie w słowach, lecz w dobrych uczynkach. Pokorny niech sam sobie nie wystawia świadectwa, ale niech pozwoli komu innemu dać świadectwo o sobie. Czysty ciałem niech się nie chełpi i niech wie, że jest ktoś inny, który mu daje powściągliwość” (I Klem. Rzym. 38,1—2). Ta miłość wzajemna musi mieć takie zrozumienie dobra wspólnoty, że w razie konieczności, aby zachować jej jedność, powinna nakazać wyjście z gromady, porzucenie mieszkania, zawodu i pójście ku nowej egzystencji⁹⁰. W tym sensie żyjącą wspólnotę chrześcijan Klemens Rzymski określa jako trzodeę Chrystusową⁹¹, dla której bytowanie w Chrystusie staje się motywem liczenia się zawsze z innymi członkami Ciała Chrystusowego i z całością wspólnoty.

Podkreślone tu zostały te elementy, które w sposób duchowy i wewnętrzny realizowały wspólnotowy wymiar społeczności Mistycznego Ciała. Jednakże należy podkreślić, że nie jest to pełny wymiar. Elementy wewnętrzne płynące z Chrystusa, Jego dzieła i łaski stanowią jakby ontologiczną i antropologiczną podstawę chrześcijańskiej egzystencji. Na tej podstawie sytuuje się widzialna struktura Mistycznego Ciała o charakterze służebnym. Stwarza ona również warunki wspólnotowych odniesień członków, gdy głosi im Słowo Boże, sprawuje sakramenty i kieruje ich ku zjednoczeniu eschatycznemu z Bogiem. W tym sensie stosuje Ignacy Antiocheński słowo „Ecclesia” — Kościół. Jest on całkiem organicznym i strukturalnym, ma on urzędy określone przez władzę z góry, działa jako wspólnota „braci” (koinonia) poprzez akty wzajemnych usług, dzięki którym to Ciało się formuje, żyje i wzrasta⁹².

Na czele tej Wspólnoty stoi biskup, który w sposób szczególny spełnia wobec niej funkcję „diakonii”. I choć, jak mówi św. Paweł, budowanie Ciała Chrystusowego przynależy wszystkim „świętym”, to jednak

⁸⁹ Por. E. Mersch: *iw.*, s. 292.

⁹⁰ I Klem. Rzym. 54,1—2. R. Knopf: *Die Lehre der zwölf Apostel. Die zwei Clemensbriefe. W: Handbuch zu dem NT. Ergänzungsband. I. Tübingen 1920, s. 188* twierdzi, że Klem. Rzym. miał tu na uwadze wędrownych proroków i nauczycieli.

⁹¹ I Klem. Rzym. 44,3; 54,2; 57,2.

⁹² Por. K. Delahaye: *Ecclesia Mater, iw.*, s. 8 (Préface de Y. M. J. Congar).

urząd biskupa nadaje tej całości strukturę i organizację⁹³. Nie dziwią więc wcale słowa Ignacego Antiocheńskiego: „Gdziekolwiek pokaże się biskup, niech tam będą wszyscy, tak, jak gdziekolwiek jest Chrystus, tam też jest Kościół katolicki” (Ig. Smyr. 8,2. Pierwszy raz nazwano w ten sposób Kościół). Ów Kościół powszechny, obejmujący wszystkich i wszystkie kościoły lokalne⁹⁴, jak najwewnętrzniej przynależy do Chrystusa i gdzie jest Chrystus, tam jest Kościół, a gdzie widzialny Kościół, tam jest i On.

Przeprowadzona analiza pozwala na następujący wniosek: Chrześcijanin realizuje swoje powołanie w ramach wspólnoty, która stanowi ścisłą jedność Chrystusa, hierarchii i ludu: „Powinniście... wszelkim sposobem wielbić Jezusa Chrystusa, który was uwielbił, iżbyście zespoleni jednym i tym samym posłuszeństwem, ulegając biskupowi i starszyźnie, ...byli uświęceni” (Ig Ef 2,2). „Przeto w jedności Waszej oraz w zgodnej miłości dźwięczy pieśń Chrystusa... Wszyscy stańcie do chóru... nutę Bożą nucąc w jedności, jednym głosem przez Jezusa Chrystusa śpiewając Ojcu, by Was usłyszał i poznał po dobrych czynach waszych, że jesteście członkami Syna Jego” (Ig. Ef 4,1—2). Drugi wniosek, jaki się nasuwa, to stwierdzenie, że wspólnotowy wymiar życia chrześcijańskiego spełnia się horyzontalnie przez jedność z Kościołem (przełożeni i bracia), a wertykalnie z Chrystusem, a przez Niego z Ojcem Niebieskim. „Szczęśliwi jesteście wy, zespoleni z Nim (biskupem przyp. mój), jak Kościół z Jezusem Chrystusem i jak Jezus Chrystus z Ojcem, tak że wszystko w jedności zgodnym rozbrzmiewa dźwiękami” (Ig Ef 5,1; por. Ig Pol. 6,1—2).

2. CHRZEŚCIJANIN W SŁUŻBIE WSPÓLNOTY ŻYCIA (DIAKONIA)

Jednym z wielkich odkryć współczesnej nauki — to uświadomienie sobie złożoności świata i jego zjawisk. Czas i przestrzeń stanowią ramy, w jakich te zjawiska się ze sobą wiążą, wzajemnie warunkują i tworzą proces rozwojowy⁹⁵.

Ten fakt spełnia się również w porządku duchowym. Oczywiście, występują tu warunki szczególne, ponieważ wspólnota ludzka składa się z członków myślących⁹⁶, wolnych, dysponujących zdolnością poznania i kochania, z indywidualności samoistnych, niepoddawalnych drugiemu. Toteż Wspólnota, jaką jest Mistyczne Ciało Chrystusa, dzięki Duchowi Świętemu zespala osoby ludzkie więzami niewidzialnymi, mistycznymi i stanowi dla nich tę historiozbowczą sytuację, w której żyją, rozwijają się i działają skutecznie. Jest więc Kościół mistyczną solidarnością, duchową wymianą życia, gdzie najlepsi pociągają przeciętnych, a święci — grzeszników⁹⁷.

Uświadomienie sobie powyższego faktu pozwala zrozumieć nam charzmatyczność wspólnotowej służby w ramach Mistycznego Ciała. Gdy

⁹³ Tamże, s. 17.

⁹⁴ Por. J. Nirschl: Die Theologie des hl. Ignatius, des Apostelschülers und Bischofs von Antiochien aus seinen Briefen dargestellt. Mainz 1880, s. 40; P. Battifol: Urkirche und Katholizismus. Kempten und München 1910, s. 144; Th. Zahn: Patrum Apostolicorum opera. Fasc. II: Ignatii et Policarpi epistulae martyria fragmenta. Leipzig 1876, s. 91; W. Bauer: Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief (Handbuch zu dem NT. Ergänzungsband II). Tübingen 1920, s. 271; Th. Camelot: Ignace d'Antioche Lettres..., jw., s. 126, odn. 4.

⁹⁵ Por. P. de Saint-Seine: La biosphère. *Etudes*, marzec 1948, s. 166 n.

⁹⁶ Por. B. Pascal: *Pensées*, 473 i 474.

⁹⁷ Por. K. Delahaye: *Ecclesia Mater...*, jw., s. 19—20.

św. Paweł określał antropologiczno-teologiczne podstawy koinonii (tzn. jedności w wielości) — całą dialektykę wspólnotowego działania wyraził w dwóch określeniach: łaski i charyzmatu. Łaska jako udzielony wspólnocie przez Boga dar jedności: z Chrystusem i pomiędzy jej członkami, daje równocześnie uprawnomożenie różnorodnych charyzmatów (Rz 12,6; Ef 4,7—8)⁹⁸.

Służebność charyzmatyczna występuje od początku w Chrystusowym Kościele, a jej praktyczna realizacja przybiera potrójny kierunek: a) diakonia — uczestniczenie całego Ludu Bożego w królewsko-pasterskich funkcjach Chrystusa, odniesione do zwykłych potrzeb ludzkich; b) leiturgia — charyzmat kapłański odniesiony do wszelkich form składania ofiary, a oznaczający uczestnictwo całego Ludu Bożego w kapłańskiej funkcji Chrystusa; c) martyria — uczestnictwo w proroczej funkcji Chrystusa, o odniesione w sensie praktycznym do głoszenia i świadczenia o prawdzie, służba Słowu, daleko idąca dyspozycja ofiary z siebie⁹⁹.

A. Diakonia — posługa miłości.

Duch Święty jest Miłością ożywiającą Kościół i organizującą Go społecznie. Zwraca się do osoby, aby ją skłaniać do misji, formuje wspólnotę by promieniowała. Efektem tej ożywiającej ingerencji jest diakonia, służba miłości łączącej ludzi z Bogiem, i ludzi ze sobą w ich potrzebach¹⁰⁰. Ojcowie Apostolscy wyrażają świadomość pierwotnego Kościoła, że charyzmat diakonii to nie tylko kwestia karnośći pokutnej, nie tylko ascezy, ale przede wszystkim realizacja życia chrześcijańskiego w każdym wierzącym, rola zbawczego pośrednictwa. W perspektywie pierwotnej patrystyki — realizacja życia chrześcijańskiego poprzez pobożność, dobre czyny i naśladowanie Chrystusa — stanowi drogę nie tylko udoskonalenia jednostki, ale całej wspólnoty wierzących. Chrześcijananie jako „nosiciele Boga” (θεοφόροι) i Chrystusa (χριστοφόροι) są „towarzyszami drogi” jedni dla drugich. Ignacy Antiocheński stwierdza: „Wszyscy jesteście również uczestnikami pochodu: nosicie Boga, nosicie świątynię, piastujecie Chrystusa. Macie w ręku świętości, od stóp do głów jesteście przyozdobieni przykazaniami Jezusa Chrystusa” (Ig Ef 9,2). Dochodzi do tego wspólnotowa odpowiedzialność, bardzo silnie podkreślana w ramach pierwotnej gminy. „Stójcie przy biskupie, razem walczyć, razem biegnijcie, razem cierpieć, razem spoczywajcie, razem się budźcie, jak włodarze, pomocnicy i słudzy Boga” (Ig Pol. 6,1).

Stara kobieta w „Pasterzu” Hermasa, personifikacja Kościoła, napomina swe dzieci, aby wzajemnie uczyły się żyć w pokoju i zasługiwać na życie wieczne: „A więc teraz słuchajcie mnie — niech pokój wśród was panuje. I odwiedzajcie się wzajemnie i nawzajem sobie pomagajcie i nie zagarniajcie dla siebie wszystkiego, co Bóg stworzył, ale dzielcie się także z ubogimi” (Herm. Wizja III, 9,2). „Patrzcie, oto sąd się zbliża. Wy tedy, którzy macie za wiele, szukajcie tych, którzy głód cierpią... Wzajemnie więc zaprawiajcie się w karnośći i niech pokój wśród was panuje, abym

⁹⁸ Por. B. Snela: Być do dyspozycji drugiego — życie charyzmatycznej wspólnoty. W: Być człowiekiem (pr. zbior.) Seria: Powołanie człowieka. Poznań—Warszawa 1967, s. 209.

⁹⁹ Tamże.

¹⁰⁰ Por. K. Delahaye: jw., s. 24.

i ja z radością stawić się mogła przed obliczem Ojca, by za was wszystkich zdać sprawę Panu waszemu” (Herm. Wizja III, 9,5. 10). Diakonia, jak widzimy, ma tu szczególną cechę agapè przeżywanej jako wzajemne otwarcie się na potrzeby drugiego. Spotykalmy również u Ojców Apostolskich heroiczny wymiar diakonii uwyrażniony w miłości posuniętej aż do miłowania nieprzyjaciół, gdzie służba drugiemu daje w ofierze całkowitą bezinteresowność na wzór Chrystusa (por. II Klem. Rzym. 13,4), ale wątek ten nie jest rozwijany w niniejszym studium.

B. Liturgia — wspólnotowe spełnianie kultu i ofiary

Ojcowie Apostolscy nie stanowią w swej doktrynie treściowego monolitu. Zrekonstruowanie ich poglądów wymaga zebrania zarówno rozrzuconych w ich pismach fragmentów na określony temat, jak i pewnych elementów, jakich dostarcza historia życia Kościoła ich epoki¹⁰¹. Jeśli chodzi o problem powołania kultycznego — podkreślają oni, że Kościół jest wspólnotą liturgii. Liturgia jest celebracją Kościoła i poprzez nią Chrystus uobecnia swój zbawczy czyn dla wszystkich. Chrystus więc zbawczo działa przez cały Kościół, tzn. całe wspólnotowe życie eklesjalne jest równocześnie środkiem i środowiskiem, dzięki któremu uobecnia się zbawcze pośrednictwo¹⁰².

Według Klemensa Rzymskiego dziełem par excellence wspólnotowym Ludu Bożego jest modlitwa eucharystyczna. W niej uczestniczą wszyscy, każdy zgodnie ze swoim stanem i według właściwej sobie funkcji. Jest to Eucharystia spełniona przez Chrystusa w czasie Ostatniej Wieczerzy, a której owoce przynależają sobie wszyscy ze względu na dar Zbawcy, zwłaszcza Jego krzyż. Wielka modlitwa, jaką kończy się list Klemensa Rzymskiego, jest przekazem eucharystycznego dziękczynienia za dar zbawczej tajemnicy: „Tyś rozwarł oczy serc naszych, abyśmy poznali Ciebie, Jedyne Najwyższe wśród najwyższych... Który wszelkiego ducha jesteś Twórcą i Stróżem. Który narody rozmnażasz na ziemi i z pośród wszystkich wybierasz miłujących Ciebie. Przez Jezusa Chrystusa Umiłowanego Syna Twojego, przez którego nas pouczyłeś, uświęciłeś, uczciłeś” (I Klem. Rzym. 59,2—3).

Celebracja liturgiczna zawsze spełniana była przez wspólnotę, ale pod kierunkiem jej przewodniczącego. Liturgia starożytna nie zna „ja” oddzielonego od „my” wspólnotowego, jest ona aktem całego Kościoła i aspekt wspólnotowy z hierarchicznym łączy się w niej bardzo ściśle¹⁰³. Owszem, jak twierdzi Louis Bouyer, czynnik hierarchiczny jest źródłem, a zarazem stróżem, tej komunikacji, jaka dokonuje się między wiernymi w jedności eucharystycznej agapè. To też Ignacy Antiocheński użytkuje stoicką ideę harmonii dla zilustrowania wspólnotowej harmonii zrealizowanej w akcie liturgii¹⁰⁴. „Prawda, czcigodna, a miła Bogu, starszyzna Wasza tak jest zestrojona z biskupem, jak struny lutni. Przewoź w jedności Waszej dźwięczy pieśń Jezusa Chrystusa. Wy wszyscy stańcie do chóru, iżbyście zgodni i jednomyślni... jednym głosem przez Jezusa Chry-

¹⁰¹ Por. L. Bouyer: *La spiritualité du Nouveau Testament et des pères*, jw., s. 215.

¹⁰² Por. K. Delahaye: *Ecclesia Mater...*, jw., s. 12.

¹⁰³ Tamże, s. 13.

¹⁰⁴ Por. L. Bouyer: *La spiritualité du Nouveau Testament et les pères...*, jw., s. 235. Wizja Ignacego Antiocheńskiego liturgii Kościoła upodobnionej do obrazu chóru i liry nastrojonej — zawiera reminiscencje platońskie.

stusa śpiewali Ojcu..." (Ig. Ef 4,1—2). Eucharystia jest źródłem tej jedności, jaką ustanowił Chrystus, a polegającej na związku z ludem i kościelnymi nosicielami władzy. „Za ważną uważajcie tę Eucharystię, która się sprawuje pod przewodnictwem biskupa albo tego, kóremu biskup dał upoważnienie" (Ig. Smyr 8,1). Wszelką inną Ignacy uważa za nadużytą i świętokradzką. Nie może też tworzyć sensownej jedności wspólnotowej z Chrystusem, a przez Niego pomiędzy członkami wspólnoty. „Nie wolno bez biskupa ani chrzczyć, ani sprawować agapy" (Ig. Smyr 8,2; *ἀγάπην ποιεῖν*). Jest to agapa, której implikacją jest Eucharystia. „Kto nie przebywa w pobliżu ołtarza, pozbawia się chleba żywego" (Ig. Ef 5,2). To przebywanie według kontekstu i podobnego rozważania w liście do Tralljanów 7,2 oznacza trwanie i życie w kościelnej społeczności pod autorytetem jej kierowników. Zerwanie więzi wspólnotowej pozbawia wiernego błogosławieństwa chleba Pańskiego, gdyż nie można mieć części w życiu Chrystusa, który w e w n ę t r z n i e spaja wyznawców, jeżeli tę jedność łamie się z e w n ę t r z n i e ¹⁰⁵.

Wypada dla całości podkreślić, że wspólnotowe „łamanie chleba", prócz zdolności zcalania wiernych w jedno Chrystusowe Ciało, jest według Ojców Apostolskich środkiem nieśmiertelności ¹⁰⁶, antydotum przeciw umieraniu, ponieważ udziela życia trwałego w Jezusie Chrystusie ¹⁰⁷, który sam jest Życiem Wiecznym.

Ignacy Antiocheński zwalcza błędną naukę doкетов, którzy trzymali się z dala od Eucharystii. „Lepiej by im było przecież płonąć miłością (*ἀγαπᾶν*), by także mogli powstać z martwych" (Ig. Smyr 7,1). W zmarłychwstaniu do wiecznego życia może wziąć udział tylko ten, kto karmił się już nim w tym życiu przyjmując pokarm Eucharystii ¹⁰⁸. W Eucharystii, w której Chrystus udziela życia, już antycypacyjnie kształtuje się wieczna społeczność Chrystusowa ¹⁰⁹ i w tym sensie należy interpretować słowa Ignacego: „Nie znajduję już przyjemności w pożywieniu, które podlega zepsuciu, ani w rozkoszach tego życia. Pragnę Chleba Bożego, to znaczy Ciała Jezusa Chrystusa, Tego, który pochodzi z pokolenia Dawi-

¹⁰⁵ Por. K. Hörmann: *Leben in Christus*, jw., s. 74 n.

¹⁰⁶ Według W. Bauera: *Die Briefe des Ignatius von Antiochia...*, jw., s. 219. Ignacy posługuje się tu znanym w starożytności terminem medycznym. „Środek nieśmiertelności" przypisywano Izydzie i lekarze zachęcali używać go w najrozmaitszych chorobach.

¹⁰⁷ „Dzięki Eucharystii zostają udzielone nadziemskie moce w ten sposób, że dzięki nim zostaje przezwyciężona przemijalność ziemskiej egzystencji". K. Völker: *Mysterium und Agape. Die gemeinsamen Mahlzeiten in der alten Kirche*. Gotha 1927, s. 136.

¹⁰⁸ „Życie wieczne rozumiane jest tu eschatologicznie. Por. K. Rahner: *Sünde als Gnadenverlust. Zeitschr. Kathol. Theol.* T. 60: 1936, s. 485. Wyrażenie *ἀγαπᾶν* = *ἀγαπᾶν ποιεῖν* dotąd leksykalnie nie określone w sposób pewny. Zob. W. Bauer: *Die Briefe des Ignatius von Antiochia...*, jw., s. 271. To samo twierdzą J. Nirschl: *Die Theologie des hl. Ignatius...*, jw., s. 88 odn. 1 i E. Stauffer: *Die Theologie des NT*. Stuttgart 1948, s. 55, odn. 169. P. Battifol: *Etudes d'histoire et de théologie positive*. Paris 1930, II, s. 46 idzie dalej i twierdzi, że *ἀγαπᾶν* oznacza „kochać", ale także „sprawować Eucharystię".

¹⁰⁹ Społeczność niebiańska, to ucza miłości, a więc zjednoczenie w Ciele i Krwi Jezusa. Wieczysta ucza w niebie byłaby więc przypuszczalnie spotęgowaną Eucharystią, a tym samym terminy eucharystyczne wyrażałyby zjednoczenie z Bogiem w przyszłej chwale Por. L. Baur: *Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre...*, jw., s. 248.

dowego. A jako napoju pragnę Krwi Jego, to znaczy Miłości nieprzemijającej” (Ig. Rzym 7,3).

Świętowanie Eucharystii jest znakiem wewnętrznej¹¹⁰ oraz zewnętrznej jedności chrześcijańskiej wspólnoty. „Starajcie się więc o to, aby jedną mieć tylko Eucharystię. Jedno jest tylko ciało Pana naszego Jezusa Chrystusa i jeden tylko kielich w jedności Krwi Jego, jeden tylko ołtarz” (Ig Fil 4). Ignacy daje więc dla tej zewnętrznej jedności uzasadnienie mistyczne¹¹¹.

C. Martyria — wspólnotowy aspekt świadectwa

Według Ojców Apostolskich — cały Lud Boży zbawiony i poświęcony przez Chrystusa — wezwany jest do świadectwa. Przesłanki tego charyzmatu odkrywany już u 1 P 2,9—10. Wspólnota chrześcijańska przez swoje życie powinna być znakiem i obrazem Chrystusa dla świata, znakiem Bożego Królestwa. Cały Lud Boży w swych indywidualnych lub wspólnotowych realizacjach życia chrześcijańskiego powinien być znakiem zapraszającym do wejścia w inny świat przez drugie narodzenie. Aby tę myśl rozwinąć, należałoby przeanalizować szczegółowo 12 przykazań, zawartych w „Pasterzu” Hermasa oraz 2 drogi w Didachè. Niestety ramy tego artykułu nie pozwalają na to¹¹². W każdym razie świadectwo to ma być według Ojców Apostolskich coraz pełniejszym rozwojem łaski Bożej w człowieku, posuniętym w pewnych przypadkach aż po gotowość złożenia aktu męczeństwa.

ZAKOŃCZENIE

Artykuł może wywołać uczucie niedosytu. Nie wszystkie problemy zostały w nim ukazane, a te, które przeanalizowano, można było formalnie wnikliwiej i głębiej naświetlić. Wypada wspomnieć np., że w związku z liturgią i Eucharystią nastęrczało się zagadnienie wspólnotowej modlitwy. Pominęto wyraźny rys eschatologii Ojców Apostolskich, problem grzechu i pokuty. Wszystkie te kwestie noszą znamiona odniesień wspólnotowych, ale ich uwzględnienie rozsądziłoby ramy krótkiego artykułu. Stąd wniosek, że nie tyle praca przyczynkowa, ile monograficzne studium byłoby najwłaściwszą formą do opracowania postawionego w tytule zagadnienia. Niniejsza analiza usiłowała ukazać, jak kształtuje się wspólnotowa struktura życia chrześcijańskiego. Dokonuje się to poprzez wewnętrzny związek z Chrystusem, który daje nowe życie, a ujawnia się w wierze, nadziei i miłości. Wspólnotowa cecha działania chrześcijańskiego uwyraźnia się w płaszczyźnie eklezjalnej. Kościół jest Mistycznym Ciałem Chrystusa, którego zasadą porządkującą i rozwojową jest Duch Święty oraz element hierarchiczny zastępujący widzialnie Głowę Kościoła. Tę koinonię cechuje wspólnotowy charyzmat służby przybierającej kształt pastoralnej diakonii, kultycznej leiturgii i agapetycznej martyrii. Zwieńczeniem tej wspólnotowej realizacji jest oczekująca ją w wieczności niebiańska agapè, do której tęsknił autor Didachè, gdy wołał w swej eucharystycznej modlitwie: „Niech przyjdzie łaska i niech przeminie

¹¹⁰ Por. Th. Camelot: Ignace d'Antioche Lettres..., jw. s. 36—38: „L'eucharistie, sacrament de l'unité”.

¹¹¹ Por. P. Battifol: Etudes d'histoire et de théologie positive..., jw. II, s. 43 n.; K. Völker: *Mysterium und Agape...*, jw., s. 146.

¹¹² W pierwszym członie tego artykułu dotknięto męczeństwa jako aktu świadectwa heroicznego, płynącego z naśladowania umęczonego na krzyżu Zbawiciela.

ten świat, kto święty niech przystąpi, kto zaś nie jest, niech czyni pokutę. Maran Atha — Przyjdź Panie” (Did. 10,6).

DIE DIMENSION DES CHRISTLICHEN GEMEISCHAFTSLEBENS
IN DEN SCHRIFTEN DER APOSTOLISCHEN VÄTER

ZUSAMMENFASSUNG

Nach einer methodologischen Einleitung und Begründung der aufgenommenen Analyse der Schriften der Apostolischen Väter, bemüht sich der Verfasser die Voraussetzungen und Formulierungen aus deren Ansichten hervorzubringen, welche die gemeinsamen Verflechtungen zwischen Gläubigen, Christus und Seinem Volk darstellen. Die Anschauungen der Väter lassen auch die gemeinsame Verwirklichung der christlichen Berufung wahrnehmen, die in Christi Heilswerk verankert ist.

Im ersten Teil seines Artikels hob S. Rosik hervor, dass der Christ — gemäss den Apostolischen Vätern — in seiner „neuen Existenz“ und Aktivität eine tiefe Verbindung mit Christus bildet. Der gemeinschaftliche Zug seines Lebens hat seinen Ursprung im Erlösungswerk Christi, der in ihm eine neue Schöpfung schafft. Dank dem führen alle seine Taten — ohne die Merkmale menschlicher Autonomie zu verlieren — auch auf Christus als ihr Objekt zurück, der sich mystisch mit seinen Schülern identifiziert. Die Initiation dieser gemeinschaftlichen Bindung vollzieht sich in der Taufe, und kommt praktisch in dem Akt des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, die bis zum Märtyrertum führen kann, zum Ausdruck.

Der zweite Teil des Artikels weist das Ausmass des gemeinschaftlichen christlichen Lebens in horizontaler Ebene, also sein ekklesiastisches Merkmal, auf. Der Christ vollzieht seine Berufung in Rahmen einer Christus, Hierarchie und Volk bindenden Einheit. Sein Leben im Rahmen des Mystischen Leibes wird zum charismatischen Dienst, der eine dreifache Richtung annimmt: *diakonia* als Liebesdienst, *leiturgia* als gemeinschaftliche Kulterfüllung und Opfer sowie *martyria* als Bezeugung seines Glaubens in der Gemeinde.