

Ruch biblijny i liturgiczny

Nr 6

ROK XV

1962

Ks. Feliks Szreder CR, Kraków

WAŻNIEJSZE METAFORY EKLEZJOLOGICZNE W PIŚMIE ŚW.*

Pismo św. ujawnia istotę Kościoła¹ — który obejmuje mesjańską społeczność ludu bożego jako proroczą „resztę” (Iz 54, 1; Mi 2, 12; Ez 17, 22; Za 8; Łk 12, 32) — także w ten sposób, że swym obrazowym językiem określa różnorodność jego cech i aspektów. Wielość cech Kościoła dostrzega także współczesna eklezjologia, której wyniki referuje J á k i². Ponieważ przypowieści, alegorie zakładają metaforę, będąc jej rozwinięciem, to należy stwierdzić, że metafora jest podstawowym elementem obrazującym w Piśmie św. Stąd też nauka alegorii i przypowieści eklezjologicznych bazuje na zrozumieniu odnośnych metafor.

Przytoczony tu zespół metafor uwzględnia raczej porządek systematyczny, nie pomijając historycznego. Po biblijnych metaforach należy wspomnieć o epitetach gminy qumrańskiej ze względu na występujące tu analogie, wreszcie określić teologiczny sens metafor.

I.

Biblijne metafory eklezjologiczne

1. Kościół jako budowla — dom — świątynia.

Biblijną metaforę budowli lub domu Boga uważa O. Linton³ za najważniejszą spośród innych metafor eklezjologicznych.

Czasownik *bānāh* w sensie dosłownym oznacza budować, w sensie przenośnym powodować czyjąś pomyślność (Jer. 31, 4; 37, 7; 24, 6; ps. 28, 5).

* Referat wygłoszony w dniu skupienia biblistów w Poznaniu, dnia 4. IX. 1962 r., podajemy w skróceniu.

¹ Por. Karl Ludwig Schmidt, *The Church*, London 1957, s. V.

² P. Stanislas J á k i, OSB., *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, Roma 1957, s. 263.

³ Olof Linton, *Ekklesia*, w: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1959, IV, 915.

W odniesieniu do Boga orzeka jego zbawczą ingerencję w dziejach, która uwiecznia czyjeś pokolenie (Dt 25, 9; 1 Sam 2, 35; 2 Sam 7, 27), odradza naród moralnie upadły (Jer 31, 4). Wreszcie czasownik ten jest niekiedy synonimem aktu twórczego (Rdz 2, 2; Am 9, 6). Również pojęcie rodziny — synonim domu — prowadzi genetycznie do nazwy *dom Boga*⁴, ponieważ języki semickie niemają osobnej nazwy na określenie świątyni⁵.

Tym aktem Bóg buduje dom Jakuba, dom Izraela (Iz 4, 7) — dom prawdy i mądrości na niewzruszonych kolumnach (Przyp 9, 1) — dom Jahwe na najwyższej górze (Syjon), by nieodparcie narzucał się świadomości ludów (Iz 2, 2—4; Mi 4, 1—3).

Odnosne nowotestamentowe metafory implikują treść tych metafor starotestamentowych. Chrysus, nazywając swoje ciało świątynią (Mk 14, 58; J 2, 21), wskazał, że analogicznie może nazywać się świątynią każdy chrześcijanin, żyjący łaską oraz społeczność wiernych. Wierni są świątynią Boga (1 Kor 3, 16; 2 Kor 6, 16; Heb 3, 6; 1 P 4, 17), domem bożym (1 Tym 3, 15)⁶. Oparta na Chrystusie budowa Kościoła w swych częściach jest ściśle złączona, zestrojona i rozrasta się we wspaniałą świątynię Boga (Ef 2, 20; 1 P 2, 5), w której wierni są domownikami Boga. Ten Kościół jest *flarem i podwaliną prawdy* (1 Tym 3, 15). Jak starożytne kolumny, osadzone w skale, dźwigające posagi herosów, otaczały świątynię, imponując swą potęgą i wspaniałością — tak Kościół Chrystusa jest stróżem objawionej prawdy, którą odsłania przed ludzkością.

W ten sposób metafora, określająca Kościół jako budowlę, dom, świątynię Boga, uczy, że Kościół jest dziełem i własnością Boga, jest społecznością zorganizowaną. I tu za J. C. Fentonem⁷ należy stwierdzić, że obraz *dom Boga* nie jest metaforą, o ile przedstawia rzeczywistość związków, którymi wierni łączą się z Bogiem oraz między sobą. Zgodnie z ogólnoniemiecką, teologiczną ideą świątyni, należy dodać, że łasce obecności Boga w Kościele towarzyszy łaska wybrania i specjalnej opieki.

2. Skala — fundament — kamień węgielny Kościoła.

Fundamentem, kamieniem węgielnym Kościoła jest Jezus Chrystus. Częstotliwość tej metafory tworzy biblijną Litoschrystologię, o której m. in. mówi Joh. Betz⁸. Począwszy od najstarszych ksiąg ST Jahwe nazywa siebie skalą zbawienia względnie obrażenia, jeśli lud nie dochowa

⁴ F. Prat, SJ., *La theologie de Saint Paul*, Paris 1949, II, s. 332.

⁵ R. de Vaux, OP., *Ancient Israel, its life and institutions*, London 1961, s. 282.

⁶ Adrien Boudou, SJ., *Saint Paul. Les epîtres Pastorales*, Paris 1950, s. 127, Prat, dz. cyt., II, s. 444; 370.

⁷ Joseph Clifford Fenton, *New Testament Designations of the Catholic Church and of its members*, w: *The Catholic Biblical Quarterly* (1947) 284.

⁸ J. Betz, *Die Gründung der Kirche durch den historischen Jesus*, w: *Theol. Quartalschrift*. 148 (1958) 168.

wierności. Kamień położony na Syjonie (Iz 8, 14; 28, 16), odrywający się od góry (Dan 2), symbolizuje Mesjasza i jego królestwo⁹.

Chrystus jest kamieniem węgielnym (Mt 21, 42; Mk 12, 10; Łk 20, 17; Rzym 9, 33; 1 Kor 3, 11): *akrogoniaios* — *eben pinnāh*, który już w ST oznaczał naczelników ludu (*pinnot*: Sędz 20, 2; 1 Sam 14, 38; Iz 19, 13; Za 10, 4), a nie kamieniem zamykającym sklepienie, czyli zwornikiem, jak pojmują Jeremias i Huby¹⁰. Wierni zaś są żywymi kamieniami (Ef 2, 20; Dz 4, 11; 1 P 2, 4). Autorowie NT odnosili do Chrystusa metaforę skały nie tyle w sensie typicznym, ile raczej sensu pleniori, jak sądzi Siegman¹¹.

Tekstem izajaszowym należy posłużyć się także w rozumieniu Mt 16, 18. Jak Jahwe kładzie na Syjonie kamień jako gwarancję trwania Izraela, tak Chrystus czyni Szymona skałą jako gwarancję wiekuistego trwania Kościoła. Stąd bramy Hadesu nie mogą go pokonać. Wg Eppela i O. Karrera w pierwotnym tekście aramajskim nie było *bramy piekła*, ale *śludzy bram piekielnych*. Ponieważ teksty Qumran używają jedynie zwrotu *bramy piekła*, to domysł tych autorów nie ma oparcia w ówczesnej palestyńskiej terminologii¹².

Metafora skały — kamienia, orzekając o Chrystusie, Piotrze i wiernych, zawiera sens, iż ontyczna konstrukcja Kościoła bytuje przez Chrystusa. Moc Chrystusa sprawia, że i Piotr i wierni są w bytowych relacjach z Nim — Chrystusem, aby i Piotr i wierni spełnili swoje zadanie zgodnie ze stanowiskiem, które zajmują w społeczności Chrystusowej.

3. Kościół jako rola — winnica.

Ponieważ wyraz *budować* łączy się zazwyczaj z wyrazem *sadzić* = *nātā'* (Jer 31, 28; Iz 18, 7—9), to po metaforze budowli należy umieścić metaforę roli i winnicy. W ST wyrażenie metaforyczne *Bóg sadzi swój lud*, oznacza, że Bóg zgodnie z posłannictwem tego ludu wydziela mu odpowiednią przestrzeń życiową i powoduje jego bezpieczny rozwój (2 Sam 7, 10; ps. 44, 3). Wyraz ten kojarzy się z obrazem roli, winnicy, która oznacza Izraela i jego dzieje (Iz 5, 1—7; Oz 10, 1; Jer 2, 21; Ez 15; ps 80). Jeśli Izrael jest winnicą, to Mesjasz jest odroślą, która wyrasta z pnia Issaja (Iz 53, 2), stając się ośrodkiem religijnej jedności narodów (Iz 11, 10; Syr 24). Być może, że na tle symbolu winnicy mentalność żydowska pod

⁹ E. F. Siegmann, *The stone hewn from the mountain* (Daniel 2), w: *The Cath. Bibl. Quarterly* (1956) 378.

¹⁰ Max Meinertz, *Theologie des Neuen Testaments*, Bonn 1950, II, s. 159, J. Huby, S.J., *Saint Paul. Les epîtres de la captivité*, Paris 1947, s. 187.

¹¹ Siegmann, dz. cyt., s. 378.

¹² Joh. Betz, dz. cyt., s. 170, Otto Kuss, *Bemerkungen zu den Fragenkreis: Jesus und die Kirche im Neuen Testament*, w: *Theol. Quartalschrift* 145 (1955) 28—55, Lucien Cerfaux, *Saint Pierre et sa succession*, w: *Recherche de science religieuse* 41 (1954) 188—202.

nazwą korzenia, odrośli rozumiała winny krzew, jeśli syr. Apokalipsa Barucha (35—40) uznaje winny krzew za symbol Mesjasza¹³.

Nie ulega wątpliwości, że alegoria winnego krzewu (J 15), oliwki (Rzym 11, 16—24) zakłada starotestamentowe metafory winnicy i odrośli, przy czym wierni są *uprawną rolą Bożą i budowaniem Bożym* (1 Kor 3, 6—9; Apk 2, 7; 22, 4). Metafora ta uczy, że bytowe relacje wiernych z Chrystusem są relacjami życia: Jezus jest źródłem życia, które powoduje wewnętrzny i zewnętrzny rozwój Kościoła i poszczególnych jego członków.

4. Kościół jako miasto — niebieskie Jeruzalem.

Starożytne, semickie miasto, położone zazwyczaj na wzgórzu, otoczone murem na skalistym gruncie, z dodatkowym *migdal'em*, czyli cytadelą, robiło wrażenie potęgi i bezpieczeństwa. Stąd psalmiści nazywają Bogazbawcę skałą, zamkiem (ps 18, 3; 31, 4; 71, 3; 91, 2; 144, 2). Wg Izajasza (26, 1; 27, 13; 60) i Ezechiela (40—48) w czasach mesjańskich będzie zbudowane na górze nowe Jeruzalem, w którym sam Jahwe jest wieżką skałą. Mniemanie niektórych egzegetów, np. Rad'a, jakoby góra ta była górą świata, wynurzającą się z oceanu pierwotnego, nie ma uzasadnienia w Piśmie św. Również apokaliptyka żydowska, mianowicie ks. Henocha (90), syr. Apokalipsa Barucha (32), 4 ks. Ezdrasza (10, 27) i inne¹⁴, mówią wiele o nowym niebieskim Jeruzalem.

Jeruzalem w wizji proroczej, to Kościół Chrystusowy w jego fazie ziemskiej i niebieskiej, który rodzi synów bożych (Gal 4, 24—27). Żydzi ściąganie zaś przyszli do miasta pokoju (11, 10). I Apokalipsa kończy się wizją niebieskiego Jeruzalem (21—22). Obraz ten, jak słusznie zaznacza Romano Guardini¹⁵ symbolizuje istnienie odkupione. Gdy miasto to stacza swą ostatnią walkę, otrzymuje nazwę obozu *świętych* (20, 9). Kościół opisany metaforą miasta, ma następujące cechy: trwałość, powszechność, widzialność (Mt 5, 14), obcowanie świętych, walka (2 Tym 2, 3).

5. Kościół jako oblubienica — małżonka Chrystusa.

Zarówno apokaliptyka żydowska (4 ks. Ezd 10, 1—60; syr. Apk. Bar. 3), jak i ludzie starożytnego wschodu wyobrażali sobie miasto jako istotę żeńską¹⁶. Prorocy oraz autor *Pieśni nad Pieśniami* przedstawiali sobie stosunek Jahwe do Izraela w obrazie oblubienicy i oblubienicy (Oz 2, 18; Iz 54, 4—6; 62, 4; Jer 2, 2; 31, 3; Ez 16, 23). Dopiero Wcielenie i jego potencjalne, analogiczne rozszerzenie na całą ludzkość dołącza ostateczną

¹³ E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tübingen 1900, II, s. 424.

¹⁴ Por. M. Hetzenauer, OMCap., *Biblia Sacra*, Ratisbonae 1922, IV, s. 415.

¹⁵ Romano Guardini, *Der Herr*, Würzburg 1951, s. 675.

¹⁶ Por. Kautzsch, dz. cyt., II, s. 413, Warnach, dz. cyt., s. 435, X. L. Stefaniak C.M., *Interpretacja 12 rozdziału Apokalipsy św. Jana*, Poznań 1957, s. 118, 170.

podstawę tego związku oblubieńczego między Bogiem a człowiekiem. Sądzi Prat¹⁷, że symbol małżeństwa odgrywa małą rolę w NT. Odrębny sąd mają inni, np. Kürzinger¹⁸, Meinertz¹⁹, Feckes²⁰, Tromp, M. Premm²¹. W porównaniu z obrazem ciała twierdzenia dotyczące się symbolu małżeństwa słownie zajmują mało miejsca w NT, rzezowo zaś stanowią wielkości równorzędne. Sam Chrystus nazywa siebie oblubieńcem swego Kościoła (Mk 2, 19; Mt 24, 1—13; 9, 15; Mk 2, 19; Łk 5, 34). Tak nazywa go św. Jan Chrzciciel (J 3, 29) i św. Paweł (2 Kor 11, 2). Najgłębiej ten mistyczny związek przedstawiony jest w liście do Efezjan (5, 21—33), gdzie zlewają się obrazy ciała i małżonki Chrystusa, wskazując na ścisły związek tych pojęć (Meinertz, Feckes). Małżeństwo jest tylko odwzorowaniem tej jedności. Pawłowy Kościół *bez zmazany* bardzo przypomina apokaliptyczne Jeruzalem jako małżonkę Baranka, która przystroića się w czyny sprawiedliwe świętych (Apk 19, 7; 21, 2—9; 22, 17).

Metafora oblubienicy oznacza mistyczną jedność i wzajemną miłość Chrystusa z Kościołem. Pisarze NT czerpali z metaforyki ST. Nie mamy zaś pewności — sądzi Warnach — czy św. Paweł uwzględnił również gnostyckie spekulacje o emanowanych parach eonów, czyli sydyziach (np. Soter — Sophia).

6. Kościół jako ciało Chrystusa.

Żona jest ciałem męża (Rdz 2, 2; Ef 5, 28). Poza tym semici utożsamiali pojęcie ciała z pojęciem solidarności (2 Sam 19, 13). Za B. M. Ahernem²² należy stwierdzić, że jeśli antropologia grecka uważała ciało jako element neutralny w psychofizycznej budowie człowieka, to św. Paweł jako semita, mówiąc o ciele, ma na myśli ożywioną, cielesną osobę. Zatem już w ST znalazł pierwsze elementy do swej metafory ciała, jak sądzą: Warnach, L. Vagaggini²³, B. M. Ahern, O. Jankowski. Elementy te rozwinął w sposób samodzielny, który zakłada analityczno-filozoficzne wejrzenie na naturę człowieka. Taka metoda nie zdaje się mieścić w ramach myśli semickiej. Z pośród licznych badań nad genezą myśli pawłowej cytujemy pogląd H. Schliera i K. L. Schmidta²⁴. Sądzą oni, że pawłowe obrazy budowli, małżonki, ciała, pochodzą z mitologii współczesnej — mianowicie z mandejskiej liturgii, która mówi o niebieskiej budowli i o człowieku doskonałym — z gnozy walentyńskiej i z Ód Salomona. Jedna z tych Ód (18, 14) Me-

¹⁷ Dz. cyt., II, s. 333.

¹⁸ Kürzinger, *Die Briefe des Apostels Paulus*, Echter Bibel, Würzburg 1954, s. 62.

¹⁹ Dz. cyt., II, s. 100.

²⁰ Feckes, *Das mysterium der heiligen Kirche*, Paderborn 1951, s. 43.

²¹ Mathias Premm, *Katholische Glaubenskunde*, Wien 1952, II, s. 455.

²² B. M. Ahern, *The christian union with the Body of Christ in: Cor., Gal., and Rom.*, w: *Cath. Bibl. Quarterly* (1961), 199—209.

²³ Luigi Vagaggini, *Chiesa*, w: *Dizionario Biblico*, Roma 1957, s. 130.

²⁴ K. L. Schmidt, dz. cyt., II, s. 156.

sjasza nazywa głową, a jego wiernych członkami. Poglądy te nie u wszystkich znalazły uznanie. Nie trzeba tu zapominać o sposobie, w jaki Paweł przeżył misterium Chrystusa: szukał ciągle analogii celem zobrazowania zjednoczenia wiernych z Chrystusem. Celem bowiem tej metafory jest podkreślić jedność Kościoła. Chrystus występuje tu jako zasada jedności przez to, że jednoczy wiernych z sobą (Rzym 12, 4; 1 Kor 12, 12—27) i wpływa na nich jako Głowa (Kol 1, 18; 2, 19; Ef 1, 22; 4, 15; 5, 23).

Czy obraz ciała jest wyłącznie metaforą?

Teologowie bowiem od XIX w.²⁵ mówią o „*metaphora Corporis Christi*”. Wikenhauser i Mersch interpretują ją w tym sensie, że Kościół jest społecznością mistyczno-ontologiczną. Deimel i Koster twierdzą, że metafora ta wyraża jedynie organizację społeczną Kościoła, współznacząc uświęcenie tej więzi. Ci dwaj ostatni więc zakładają jedynie metaforyczny charakter nazwy „ciało”, podczas gdy pierwsi widzą w niej coś więcej. Faktycznie za Meinertzem, Warnach'em, Aherm'em trzeba stwierdzić, że nie chodzi tu tylko o porównanie Kościoła z ciałem. Niektóre wypowiedzi św. Pawła brzmią jak definicja — np.: *Jest tylko jedno ciało i jeden duch* (Ef 4, 4; por. 1 Kor 10, 16; 12, 12. 27; Ef 2, 16; Kol 1, 24), choć trzeba się strzec, by nie zacierać różnic między Chrystusem a wiernymi i wpadać w pewien rodzaj mistycznego panchrystyzmu. Pożyteczne uzupełnienie wnosi tu metafora obłubienicy, która zakłada odrębność między Chrystusem a wiernymi. Zatem Kościół z Chrystusem stanowi jedność porządku mistyczno-ontologicznego.

7. Kościół jako trzoda.

Nowotestamentowa metafora trzody wiąże się z odnośną metaforą ST. Jahwe swą trzodę pasie, gromadzi, niesie, prowadzi (Iz 40, 11; Jer 13, 17; 23, 1—4; 31, 10), wyznacza jej dobrego pasterza (Ez 34; Mi 2, 12; 7, 14; Za 10, 2; ps 95, 7; 103, 3; 80, 1; Syr 18, 13). Wg NT społeczność wiernych jest trzodą, „małą trzódką” (Łk 12, 32) — wyrażenie to nawiązuje do proroczego pojęcia „reszty” — w której pasterzem jest Chrystus wraz z ustanowionymi przez siebie rządcami (J 10; Mt 15, 24; 18, 12; 26, 31; J 21, 15). Na sądzie ostatecznym Chrystus postąpi jak pasterz. List do Hebrajczyków kończy się wizją Chrystusa Zmartwychwstałego jako *wielkiego pasterza owiec* (13, 20). Określenie to wiąże się z nazwą Jezusa — wodza, który odnawia wszelkie rzeczy. Metafora ta uczy, że Kościół jest społecznością podległą prawowitej władzy, której rządy powodują życie, uświęcenie, odnowę.

²⁵ Por. Timotheus Zapelena, SJ., *De ecclesia Christi, Pars altera apologetico-dogmatica*, Romae 1954, s. 384.

8. Kościół jako droga — światłość świata — obrzezanie.

Ta grupa metafor opisuje nie tyle istotę Kościoła, ile raczej wynikające z jego istoty cechy, aspekty, postulaty, przy czym nie każde z tych wyrażen jest ściśle metaforą.

Biblijny wyraz: *derek* = 'odos oznacza nie tylko drogę, ale również czyn, dzieło. Stąd łatwo było przejść do znaczenia metaforycznego, gdzie wyraz ten w odniesieniu do Boga oznacza plany i sposoby realizowania zbawczej ekonomii, a w odniesieniu do człowieka jego moralne postępowanie²⁶. W Dz Ap oznacza on Chrystusowe prawo ewangeliczne, przyjęte przez chrześcijan, zastosowane w życiu i wyodrębniające ich od innych zrzeszeń ludzkich (Dz 9, 2—23; 22, 4; 24, 14—22; 21, 4; por. 1 Kor 4, 17; 2 P 2, 2).

Również określenie „światłość świata” ma swoje korzenie w ST, gdzie Bóg, Mesjasz oraz mesjański Syjon nazywają się światłością człowieka (Iz 10, 17; 42, 6; 49, 6; 60; ps 27, 1). Wyraz ten przyporządkowuje takie pojęcia, jak: życie, zbawienie, pomyślność, radość, szczęście (Job 33, 30; ps 56, 14; Mi 7, 9; Iz 9, 1; 58, 8—10; 59, 9; Jer 13, 16). W NT uczniowie Chrystusa nazwani są światłością świata, ponieważ uczestniczą w światłości Chrystusowej (J 8, 12) i są jej nosicielami wobec innych ludzi (Mt 5, 14; Ef 5, 8; Dz 26, 18; Kol 1, 12; 1 P 2, 9). W tym znaczeniu wyraz ten, choć zakłada porównanie ze słońcem (J 11, 9), nie jest metaforą²⁷.

Chrześcijanie są duchowym obrzezaniem. Św. Paweł mówi: *My bowiem jesteśmy obrzezaniem* (Fil. 3, 3). Św. Paweł chce przez to powiedzieć: *My chrześcijanie jesteśmy tymi, którzy są prawdziwie, duchowo obrzezani*. (Rzym 2, 25; i Kor 7, 19; Gal 5, 6). Metafora ta zatem poucza, że nieodzownym warunkiem uczestniczenia w boskiej rzeczywistości Kościoła jest oddalenie się od zła, czyli odcięcie grzechów i namiętności.

II

Metafory eklezjologiczne a epitety zrzeszenia w Qumran

Ponieważ gmina w Qumran uważała siebie za idealnego Izraela, dlatego sądziła, że ona jest ośrodkiem pełnej realizacji prorocत्व starotestamentowych. Odnosiła więc do siebie niemal wszystkie maksymalistyczne określenia, dotyczące się przeszłej społeczności mesjańskiej. Nazywa siebie budowlą, świątynią (S 8, 5; 8, 9; 9, 6), żywą świątynią, w której Bogu składa się duchowe ofiary, prawdziwym *debirem* (H 6, 26; S 8, 5), do-

²⁶ W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch*, Berlin 1958, s. 1098, F. Zorell SJ, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Paris 1931, s. 895.

²⁷ Por. Pölzl-Innitzer, *Kurzgefasstes Kommentar zu den vier Evangelien*, Graz 1932, B I, s. 89, E. Schick, *Das Evangelium nach Joannes*, Echter Bibel, Würzburg 1956, s. 83.

mem najsilniej ugruntowanym (DD 3, 19—4, 4), domem prawdy (S 5, 6; 8, 9; H 3, 13. 30; 7, 9: S 5, 5: *lisod mosad emet lísrael*; DD 10—11). Odnosi do siebie przepowiednię o kamieniu węgielnym (S 8, 7. 20—9, 6), o skale (H 7, 7—9), którą jest prawda boża (H 3, 37—4, 3; 6, 26; 7, 9: Ty ugruntowałaś na skale moją budowlę). Uwolniony od nieszczęść mówi (H 6, 25—29), że schronił się w warowni, która ma „fundament na skale, wiązadło na sznurze sprawiedliwym” (*we kafis'al kew mišpat*)²⁸. *Kafis* nie oznacza rusztowania (Carmignac, Guilbert), lecz poprzecznicę lub wiązadło poprzeczne, którym jest belka lub kamień, wmurowane w podłogę i w dolną część muru jako podpora dla rusztowania. Choć Chrystus nie nazwał Piotra podporą, lecz skałą, nie jest wykluczone — sądzi O. Betz 29 — że żydochrześcijaństwo kojarzyło słowa: *kefa* — *kafis*. Jednakże w tekstach z Qumran nie ma mowy o tym, by określona osoba była fundamentem tej budowli. Często stosowany obraz bram piekła jest symbolem wrogiej działalności Szeolu, Beliala, której przejawem jest również groźna akcja żywiołów. Zatem obraz ten oznacza nie tylko etycznie ofensywne siły zła (O. Betz), lecz zło w znaczeniu szerszym (H 3, 14—18; 6, 24). Gmina określa siebie obrazem miasta, które chroni Bóg (H 3, 7. 37; 6, 25; 7, 7—9). Wg ks. Jubileuszów (29, 16; 31, 6) patriarchowie mieszkają w wieży Hebron. Członków swoich nazywa „drzewami żywota” (H 6, 15; 8, 4;), podobnie jak to czynią psalmy Salomona (14, 2), Ody Salomona (38, 18—21), ks. Henocha (10, 16), ks. Jubileuszów (1, 16), synami światłości, prawdy (S 1, 9; 2, 2—6; 8, 2). Nie jest oczywiste czy swą religię nazywali drogą (Murphy), choć często tym wyrazem posługują się (S 4, 2—9. 11; 3, 18; 9, 16). S. 5, 4 zaleca swym adeptom duchowe obrzezanie. Rządcy zrzeczenia mają pokazać uczucia ojca, troskę pasterza (DD 17, 6; 13, 7).

Nie ulega wątpliwości, że terminologia qumrańska zasadniczo wyraża z dwóch źródeł: ze ST i apokaliptyki żydowskiej. Nie zacięśniała się ona tylko do osiedla w Qumran. Razem z Metzinger'em³⁰ należy mówić o duchowości esseńskiej, qumrańskiej, która była w całej Palestynie i nawet poza nią. Zatem Chrystus i Apostołowie nie spotkali się z próżnią ideową u swych słuchaczy. Mówili językiem swej epoki i nawiązywali do terminów znanych. Metafory więc opisujące Kościół znalazły u nich pełne zrozumienie.

²⁸ Theodor H. Gaster, *The Dead Sea Scriptures in english translation*, New York 1956, s. 157, J. Carmignac et P. Guilbert, *Les textes de Qumran*, Paris 1961, s. 224.

²⁹ Otto Betz, *Felsenmann und Felsengemeinde*, w: ZNW und die Kunde der älteren Kirche 48 (1957) 49—77.

³⁰ A. Metzinger, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer und das Neue Testament*, w: *Biblica* (1955) 457—481.

III

Teologia metafor eklezjologicznych

Zestawionych tutaj blisko 20 metafor eklezjologicznych operuje obrazami zrozumiałymi, jakimi są: góra, kamień, dom, świątynia, ciało, droga itp. Tak semita, jak i każdy inny człowiek kojarzył z nimi określoną grupę pojęć, przeżyć, refleksji, nadziei. Jeśli objawienie Boże posługuje się tymi obrazami, to bezsprzecznie chce spowodować równie pewne zrozumienie boskiej instytucji Kościoła. Ponieważ przenikają one tak Stary jak i Nowy Testament, to przy określaniu istoty Kościoła należy posłużyć się nimi wszystkimi (Linton, Warnach, Fenton), a nie tylko obrazem ciała. To nie wyklucza, że obrazy te w praktyce zostaną uhierarchizowane stosownie do ich przeznaczenia i mniej lub więcej rozbudowanej treści. Określają one Kościół jako instytucję zbawczą, przez Boga zamierzoną, przepowiedzianą, zrealizowaną. Racją i miarą istnienia Kościoła jest Mesjasz. On sam jest *przymierzem ludu* = *berit cam* (Iz 42, 6; 49, 8)³¹. To przedziwne, izajaszowe wyrażenie oznacza, że wszystkie dotychczasowe, religijne przymierza kulminują w przymierzu mesjańskim. Ponieważ w nim pośredniczy Mesjasz, to jest nierozzerwalne zarówno przez wpływ jego mocy, jak i przez jego osobę, która ogarnia religijne życie i osobowość ludzkości. Z tego powodu metafory wyrastające ze Starego Przymierza określają łącznie społeczno-instytucjonalny aspekt Kościoła oraz indywidualny związek człowieka z Bogiem. Zaczynają od metafory budowli a kończą na pawłowej metaforze ciała, ponieważ celem zbawienia jest zjednoczenie człowieka z Bogiem. W tej relacji człowieka do Chrystusa względnie jego Ducha zawiera się jak w ziarnku istota Kościoła.

W Piśmie św. Kościół nosi aspekt ontologiczny, tj. niewzruszonego trwania, dynamiczny, tj. życia i rozwoju, bo biblijną ideę Kościoła przenika pojęcie życia (I. Congar), społeczny, bo Kościół jest wspólnotą (I. Danielou, E. Hocedez) i misteryjny, bo Kościół jest misterium zbawczym i rzeczywistością pneumatyczną.

Metaforyka biblijna niewąznicznie wskazuje źródło mocy Kościoła, przedmiot i zasięg jej wpływu, wreszcie jej skutki i cele.

Jeśli za św. Augustynem³² przyjmiemy, że jednym z celów Wcielenia Chrystusa było założenie Kościoła, a Kościół jest mistycznym przedłużeniem Chrystusa w czasie i przestrzeni, to zadaniem człowieka jest przyjąć misterium Kościoła, aby się w nim na nowo narodzić.

Kraków

Ks. FELIKS SZREDER CR

³¹ E. Vogt, *Vox berit concrete adhibita illustratur*, Biblica (1955), 565—566.

³² Stanislaus J. Grabowski, *The Church. An Introduction to the theology of St. Augustine*, St. Louis 1957, s. 11.