

KS. EDWARD SZYMANEK TChr

ISTOTA SYNOSTWA BOŻEGO (Gal 3, 26-27) ¹

1. PROBLEM SYNOSTWA BOŻEGO — STAN BADAŃ

Pojęcia: „dziecko Boże” (τέκνον Θεοῦ), „syn Boży” (υἱός Θεοῦ) — synonimy spotykane w listach św. Pawła — nie są określeniami oryginalnymi. Już bowiem Stary Testament nazywał tak aniołów ², naród wybrany ³, sędziów ⁴, królów Izraela ⁵ oraz człowieka sprawiedliwego ⁶. Samo więc określenie człowieka jako „dziecko Boże” było znane przed Pawłem. A jednak w liście do Galatów Paweł stwierdza: „Wysłał Bóg Syna Swego poczętego z niewiasty, podległego Prawu, aby wykupił tych, którzy byli podlegli Prawu, abyśmy otrzymali prawo synostwa” (Gal 4, 4 n). To więc, co dotychczas nazywało się stanem synostwa Bożego, było stanem niewolniczym, a prawdziwe synostwo zaczyna się od obecnego, stanowiącego Nowe Przymierze, momentu.

Ponieważ św. Paweł nie podaje w sposób systematyczny nauki o obdarzeniu ludzi łaską synostwa Bożego, lecz mówi o tym jak gdyby mimochodem, wyłania się pytanie, jak św. Paweł rozumie tę naukę? To znaczy, co człowiek, w pojęciu św. Pawła, zyskuje jako syn Boży, co się w nim dokonuje? Inaczej mówiąc, chodzi o określenie istoty synostwa Bożego według doktryny ucznia Gamaliela.

Zagadnienie to w dotychczasowej teologii biblijnej różnie rozwiązywano.

W. Twisselmann ⁷ uczył, że synostwo Boże jest dziełem Boga, który, dzięki Chrystusowi, przyjmuje grzesznika za syna, udziela mu praw synowskich i stawia go w nowej sytuacji, tzn. w nowym stosunku do Sie-

¹ Streszczenie pracy doktorskiej pisanej pod kierunkiem ks. prof. F. Gryglewicza.

² Rdz 6, 24; Job 1, 6; 2, 1; 32, 7; Ps 29, 1; 89, 7; Dn 3, 25.

³ Wj 4, 22; Pp 14, 1; Iz 1, 2; Jer 31, 20; Oz 11, 1; Ps 73, 15; 80, 16.

⁴ Ps 82, 6; Syr 4, 10.

⁵ 2 Sm 7, 14; Ps 2, 5; 89, 26 n.

⁶ Mdr 2, 16; 5, 4.

⁷ *Die Gotteskindschaft der Christen nach dem Neuen Testament*, Gütersloh 1939, s. 56—72.

bie. Jest to wyłączone dzieło Boga⁸. Człowiek, uznany przez Niego za Swego syna otrzymuje Ducha Świętego, który dokonuje, tzn. jest przyczyną synostwa Bożego w człowieku. Udzielenie Ducha Św. i obdarzenie synostwem Bożym dokonuje się równocześnie. Synostwo Boże jest więc nową rzeczywistością w życiu człowieka. Warunkiem udzielenia daru synostwa jest przynależność do Chrystusa, a to z kolei dokonuje się przez wiarę i chrzest. W dalszym ciągu Twisselmann ukazuje, jako cechę specyficzną syna Bożego, cierpienie z Chrystusem i wreszcie przyszłe dopełnienie synostwa Bożego, które się dokona w niebie. Twisselmann więc, w oparciu o teksty Pawłowe, zaakcentował wyłączność działalności Bożej w akcie usynowienia człowieka. Powiedział, że udzielenie daru synostwa Bożego dokonuje się przez łączność z Chrystusem spowodowaną przez wiarę i chrzest. Nie powiedział jednak, jak się to dzieje, to znaczy nie rozpatrywał sposobu, w jaki te dwa elementy oddziałują przy akcie zaistnienia stanu synostwa Bożego. Nie powiedział też, w jakim stosunku pozostaje działanie Boga do działalności człowieka. Z wywodów autora może wynikać, że człowiek jest całkowicie bierny w akcie adopcji.

P. Dacquino⁹, opierając się bardziej na założeniach filozoficznych niż na biblijnych, nazywa stan synostwa nowym typem człowieka, którego prototypem jest Chrystus. Chrzest zapoczątkowuje stan synostwa Bożego chrześcijan, dokonując przy tym ich ontologicznej przemiany. W myśl zasady: *operari sequitur esse* — przemiana ontologiczna uzasadnia istnienie cnót teologicznych. Stąd synostwo Boże ma dwa aspekty: ontologiczny i operatywny, z których pierwszy określa byt chrześcijanina, a drugi jego aktywność. Byt chrześcijanina stanowi analogię do bytu Jezusa, wcielonego Syna Bożego. Autor opiera swe wywody jedynie na zacytowaniu Gal 3, 26-27; Rz 8, 29; Ef 1, 5¹⁰. Nie tłumaczy jednak, na czym ta analogia lub podobieństwo do Jezusa polega.

S. Zedda w swej monografii o synostwie Bożym¹¹ zajmuje się przede wszystkim stosunkiem Ducha Św. do faktu synostwa Bożego w oparciu o historię interpretacji Gal 4, 6. Problem rozwiązuje na korzyść opinii twierdzącej, że tekst Gal 4, 6 należy przetłumaczyć: „A na dowód tego, że jesteście synami, Bóg zesłał Ducha Syna Swego do serc waszych”, a więc stwierdza, że obecność Ducha Św. w wiernym nie jest skutkiem w stosunku do przyczyny, jaką jest synostwo Boże, lecz jest sprawdzia-

⁸ Dz. cyt., s. 62.

⁹ *Dio Padre e i cristiani figli secondo S. Paolo*, „La Scuola Cattolica”, 88 (1960) 366—374.

¹⁰ Art. cyt., s. 371—374.

¹¹ *L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo. Storia dell'interpretazione e teologia mistica di Gal 4, 6*, Roma 1952.

nem tego synostwa¹². Autor więc nie omawia całości problemu synostwa Bożego, lecz jedynie aspekt dotyczący Ducha Św. obecnego w człowieku — synu Bożym.

J. M. Bover¹³ określa synostwo Boże jako analogię do unii hipostatycznej Chrystusa. Podobnie jak w unii hipostatycznej złączyło się bóstwo z człowieczeństwem substancjalnie w jedną osobę, tak w zjednoczeniu duchowym Boga i człowieka Duch Boży i duch ludzki łączy się akcydentalnie w jedność duchową. Określenie takie wychodzi poza teologię biblijną, gdyż pojęcia unii hipostatycznej, jedności substancjalnej lub akcydentalnej należą do terminologii filozoficznej i dogmatycznej.

P. Boylan¹⁴ definiuje je jako uczestnictwo w Bożej naturze. Podaje więc określenie ogólne i również zdradzające słownictwo filozoficzne.

K. Romaniuk¹⁵ nazywa synostwo Boże relacją między Bogiem i człowiekiem, która jest podobna do stosunku istniejącego między Bogiem Ojcem i Synem Bożym.

W. Marchel¹⁶ natomiast określa je jako analogiczne do synostwa Jednorodzonego Syna Bożego; jesteśmy zjednoczeni z Chrystusem, żyjemy Jego życiem, uczestniczymy w Jego modlitwie skierowanej do Boga podczas życia Zbawiciela na ziemi, jak również w tej, którą teraz kontynuuje, modląc się w nas przez Ducha Świętego. Synostwo Boże chrześcijan jest zarazem życiem Trójcy Świętej w nich.

Inaczej jeszcze określa to W. Joest¹⁷ i R. Bultmann¹⁸: usprawiedliwienie, a więc i przybrane synostwo Boże, jest aktem czysto prawnym, zewnętrznym, usprawiedliwiającym człowieka przed Bogiem.

Ta różnorodność i wieloaspektowość określeń synostwa Bożego uzasadnia potrzebę ukazania, na czym polega istota synostwa Bożego chrześcijan w rozumieniu św. Pawła, nowego określenia stanu, w jakim znajduje się człowiek nazywany synem Bożym.

Podstawowym tekstem w tej rozprawie, mającym umożliwić rozwiązanie problemu, jest tekst Gal 3, 26-27: „Wszyscy bowiem jesteście synami Boga przez wiarę w Chrystusie Jezusie. Mianowicie wy wszyscy, którzyście zanurzeni w Chrystusa, przyoblekliście się w Chrystusa”.

¹² Dz. cyt., s. 127—144.

¹³ *Teologia de San Pablo*, Madrid 1961, s. 166—167.

¹⁴ *St. Paul's Epistle to the Romans*, Dublin 1947, s. 139.

¹⁵ *L'Amour du Père et du Fils dans la sotériologie de Saint Paul*, Romae 1961, s. 206, przyp. 128.

¹⁶ *Abba, Pater! Oratio Christi et christianorum*, VD, 39 (1961) 247; *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, Romae 1963, s. 243.

¹⁷ *Paulus und das Luthersche Simul Justus et Peccator*, „Kerygma und Dogma”, 1 (1956) 275.

¹⁸ *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1958, s. 273—275; G. Dellin g, *Zum neueren Paulusverständnis*, „Novum Testamentum”, 4 (1960) 115.

Istnieją też inne teksty Pawłowe mówiące o synostwie Bożym: Gal 4, 6-7; Rz 8, 14-17. 19. 21; 9, 8, 26; 2 Kor 6, 18; Fil 2, 14-15; Ef 1, 5. Teksty te uwzględniają jedynie niektóre aspekty tego synostwa i dlatego ich treść znalazła się w omawianiu poszczególnych momentów synostwa Bożego, które są zawarte w Gal 3, 26-27.

2. TREŚĆ Gal 3, 26-27

W w. 26 autor uzasadnia, w jaki sposób dokonuje się uwolnienie chrześcijan spod Prawa. Ten uzasadniający charakter wiersza podkreśla słowo „bowiem” (γάρ) ¹⁹. Wiersz poprzedni (w. 25) mówił o uwolnieniu spod władzy pedagoga, w. 26 daje argument, dlaczego to się już stało: staliśmy się dojrzałi jako dzieci Boże, złączeni z Chrystusem, już nie jesteśmy, jak przed przyjściem Chrystusa, nieletni (4, 3) lub, jak małe dzieci. Wolność ta jest przywilejem nie tylko Żydów. Wprawdzie w wierszu poprzednim była mowa tylko o nich jako będących pod strażą Prawa. Teraz Paweł powiada, że „wszyscy” są synami Bożymi, a więc i poganie. Wskazuje na to słowo ὅσοι, które w zestawieniu z πάντες obejmuje wszystkich, którzy odpowiadają stawianym warunkom, w tym wypadku tych wszystkich, którzy uwierzyli i którzy zostali ochrzczeni. Stąd zrozumiałe jest przejście z pierwszej osoby w wierszach poprzednich do drugiej w w. 26 i następnych. Poprzednio autor miał w wyobraźni Żydów, z którymi dyskutował, teraz ujrzał wszystkich, którzy okazali wiarę i przyjęli chrzest, a więc Żydów i pogan. Oni to stali się „synami Boga” (υἱοὶ Θεοῦ).

Chrześcijanin staje się synem Bożym „przez wiarę” (διὰ πίστεως) Διὰ πίστεως w Gal 3, 26, jak zresztą i w innych miejscach ²⁰, ma znaczenie przyczynowe: poprzez wiarę, dzięki niej, człowiek staje się synem Bożym ²¹.

W. 27 jest dalszym ciągiem wiersza poprzedniego, stanowi jego wyjaśnienie. Św. Paweł tłumaczy, dlaczego wszyscy — Żydzi i poganie — dzięki wierze złączyli się z Chrystusem i stali się synami Bożymi. Sprawił to chrzest, który „przyobleka” neofitę w Chrystusa. Ze względu na

¹⁹ T. Zahn, *Der Brief des Paulus an die Galater*, Leipzig 1905, s. 189; F. Prat, *La Théologie de Saint Paul*, Paris 1949, 2, s. 314, przyp. 1; M.-J. Lagrange, *Saint Paul. Epître aux Galates*, Paris 1950, s. 91.

²⁰ Rz 3, 22. 25. 30; Gal 2, 16; 3, 14; Ef 2, 8; 3, 12. 17; Flp 3, 9; 2 Tm 3, 15.

²¹ F. Zorell, *Novi Testamenti Lexicon Graecum*, Parisiis 1931, s. 285—290; A. Oepke, Διά, TWNT, 2, s. 64—69; M. Zerwick, *Graecitas Biblica exemplis illustratur*, Romae 1955, s. 33—34; W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin 1958, s. 356—360.

łączność obydwu wierszy Paweł zaczyna w. 27 od zaimka ὅσοι, który stanowi odpowiednik do zaimka πάντες wiersza poprzedniego²².

Czasownik mówiący o chrzcie (βαπτίζειν Paweł łączy z εἰς Χριστόν. Wulgata tłumaczy to przez: in Christo; polskie przekłady z języka greckiego różnie to wyrażają. Ks. S. Kowalski²³: „przyjęliście chrzest na Chrystusa”, ks. F. Kłoniecki²⁴: „zostaliście ochrzczeni w Chrystusie”. Pierwszy przekład, choć jest oryginalny, nie jest zbyt jasny i wymaga komentarza, przekład zaś ks. Kłonieckiego jest raczej odpowiednikiem ἐν Χριστῷ niż εἰς Χριστόν. Tak zresztą też wygląda przekład ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ w w. 28.

Wprawdzie w grece hellenistycznej i w Nowym Testamencie spotyka się zamienne stosowanie εἰς i ἐν²⁵, to jednak w tym wypadku przyimkowi εἰς bardziej odpowiada myśl o ruchu niż o spoczynku. Dokonuje się tu bowiem przejście ze stanu człowieczeństwa tkwiącego w grzechu do stanu synostwa Bożego²⁶. Wynika stąd, że przekład czasownika βαπτίζειν winien uwzględnić, dla wydobycia treści εἰς Χριστόν, czynność zanurzenia. Chociaż bowiem czasownik ten jest terminem technicznym w Nowym Testamencie określającym sakrament chrztu, to nie utraci on tego charakteru, gdy przetłumaczymy go przez „zanurzyć”, tym bardziej że pierwotny ryt tego sakramentu polegał na zanurzeniu w wodzie²⁷. Dlatego wyrażenie εἰς Χριστόν ἐβαπτίσθητε tłumaczymy: „[którzyście] zanurzeni w Chrystusa”. Dodatkowy argument za takim przekładem stanowi Rz 6, 3 b, gdzie autor używa zestawienia: εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν. Jaśniejszy jest przekład, gdyż lepiej podkreśla łączność z Chrystusem: „zostaliśmy zanurzeni w śmierć jego”, niż „zostaliśmy ochrzczeni w śmierci jego”. Ponadto w Gal 3, 27 Paweł używa obrazowego słownictwa — mówi bowiem o „przyobleczeniu” w Chrystusa. Na tej podstawie należy uznać obrazowość wyrażenia mówiącego o chrzcie, który jednocześnie sprawia i obrazuje złączenie się ochrzczonego z Chrystusem przez fakt zanurzenia go w wodzie.

Egzegeza Gal 3, 26-27 wykazuje, że na treść zasadniczej obietnicy Bożej — synostwa Bożego — stanowiącej zarazem powód uwolnienia spod Prawa, składają się dwa podstawowe elementy: wiara i chrzest.

²² M.-J. Lagrange, *Saint Paul. Epître aux Galates*, dz. cyt., s. 92; D. Buz y, *Epître aux Galates*, Paris 1951, s. 451; R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus. Eine Studie zur paulinischen Theologie*, München 1950, s. 21—22.

²³ *Pismo święte Nowego Testamentu*, Warszawa 1957, s. 425.

²⁴ *List do Galatów*, przekład: *Biblia tysiąclecia*.

²⁵ M. Zerwick, dz. cyt., s. 28—32.

²⁶ Buz y, dz. cyt., s. 451.

²⁷ Dz 8, 36. 38. 39; Ef 5, 20; A. D'Alès, *Baptême*, DBS, 1, s. 871.

Treść zatem wiary i chrztu oraz wzajemne ich oddziaływanie na człowieka, tzn. stosunek wiary do chrztu, stanowi podstawę do określenia synostwa Bożego.

3. WZAJEMNY STOSUNEK WIARY I CHRZTU WEDŁUG NAUKI ŚW. PAWŁA

Analiza tekstów dziejów Apostolskich i listów św. Pawła dotyczących wiary wykazuje, że apostoł narodów pojmuje ją trójaspektowo: jako naukę, której przedmiotem jest cała doktryna zawarta w jego listach, a w szczególności prawdy dotyczące Jezusa Chrystusa, Mesjasza i Syna Bożego, który przez śmierć i zmartwychwstanie dokonał odkupienia, którego owoce otrzymujemy na chrzcie²⁸; jako dar Boży udzielony przez całą Trójcę Świętą, polegający na tym, że człowiek otrzymuje przedmiot wiary za pośrednictwem głoszenia apostolskiego oraz otrzymuje odpowiednie dyspozycje wewnętrzne, dzięki którym może poznać i zrozumieć głoszoną mu wiarę, przyjąć ją jako podstawę postępowania i nadziei na zbawienie i dzięki temu otrzymać odpuszczenie grzechów oraz obiecane Ducha Świętego²⁹; jako dzieło człowieka, tzn. postawę miłości, która zawiera w sobie przyjęcie przez człowieka głoszonej nauki, zaufanie Bogu, wierność, nadzieję i posłuszeństwo³⁰.

Analiza zaś tekstów Pawłowych dotyczących chrztu ukazuje ten sakrament jako zjednoczenie z Osobami Boskimi dzięki działalności Ducha Świętego i dzięki zjednoczeniu się ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa; jako narodzenie do nowego życia, które polega na wspólności z Bogiem z jednej strony, a z drugiej na postępowaniu zgodnym z wolą Bożą; jako wcielenie w społeczność chrześcijańską, stanowiącą ścisłą jedność na wzór ciała ludzkiego³¹.

Połączenie tych elementów — wiary i chrztu — określenie ich wzajemnego stosunku ukaze w pełni „rodzenie się”, czyli proces powstawania syna Bożego, i dzięki temu pozwoli lepiej dostrzec treść, jaką zawiera pojęcie synostwa Bożego.

Problemem wzajemnego stosunku wiary i chrztu wprost — jako głównym przedmiotem badania — nikt się nie zajmował. Występował on jedynie jako wtórny z okazji omawiania samej wiary lub chrztu³².

²⁸ Dz 9, 20; 13, 16; 14, 15-17; 17, 22-31; 1 Tes 1, 9; 4, 14-17; 1 Kor 15, 1-8; Rz 4, 25; 10, 9.

²⁹ 2 Tes 2, 13; 1 Kor 2, 4; 16, 9; 2 Kor 1, 21-22; 2, 12; Gal 3, 14; 5, 5; Rz 4, 16; 10, 13-15.

³⁰ 1 Tes 4, 14; Rz 4, 18-21; 10, 17.

³¹ 1 Kor 6, 11; 12, 13; 2 Kor 1, 22; Rz 6, 3-11; Kol 2, 11-13; Ef 1, 13-14; 4, 30; 5, 26; Tt 3, 4-7.

³² Np. O. Cullmann, *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du*

Z oryginalnym poglądem wystąpił O. Cullmann³³, twierdząc, że wiara w chwili przyjęcia chrztu traci swe znaczenie. Chrzest bowiem jest „radykalnym początkiem” i stąd wszystkie sprawy uprzedzające go nie liczą się, w tym i wiara, która mogła istnieć przed nim.

Słusznie P. Benoit w recenzji tego dzieła³⁴ zarzucał takiemu pogładowi, że chcąc zachować chrzest od niebezpieczeństwa porządku poznawczego, czyli nie dopuścić do sprowadzenia chrztu do elementu rozumowego, a jednocześnie zachować wolność łaski Bożej, odebrał wierze właściwe jej znaczenie. Stanowisko takie jest nie do przyjęcia, gdyż łaska jako darmowe i wolne dzieło Boga bazuje na nawróceniu się istoty obdarzonej rozumem i wolą. Istota ta przechodzi ze śmierci do życia, od grzechu do świętości i stąd nawrócenie to musi się dokonać łącznie z aktywną współpracą duszy, gdyż dusza jest terenem działania. Nie wystarczy, by człowiek wyraził pragnienie przyjęcia chrztu i przyrzekł żyć według jej wymogów. Człowiek ten winien być duchowo obecny w momencie przyjmowania chrztu, a tym właśnie jest wiara, która pod wpływem łaski dokonuje wyrzeczenia się grzechu i napełnia się miłością Bożą. Wiara bowiem jest nie tylko aktem rozumu, lecz całkowitym oddaniem się Chrystusowi, z czego wynika nienawiść do grzechu. Stąd też Paweł mówi o wierze w łączności ze chrztem, np. w Kol 2, 12: „[...] pogrzebani w chrzcie [...] wzbudzeni przez wiarę w moc Boga”, a przede wszystkim Gal 3, 26 n. Ponieważ wiara jest także darem Bożym, więc wolność łaski Bożej podczas chrztu jest zachowana. Z drugiej strony, gdybyśmy człowiekowi odmówili wiary jako aktu współpracy z łaską Bożą, czynilibyśmy chrzest aktem magicznym.

Inni komentatorzy różnie określają stosunek wiary do chrztu: W. Mundle³⁵ pisał o chrzcie jako koniecznym następstwie po akcie wiary i stąd bez chrztu nie można myśleć o wierze. F. Amiot³⁶ uważa, że chrzest jest konkluzją i moralnym wykończeniem aktu wiary: chrzest zakłada wiarę, a wiara pragnienie chrztu. Są to dwie fazy jednej drogi i dlatego Paweł pojmuje je zamiennie. G. R. Beasley-Murray³⁷, opierając się na tekście 1 Kor 6, 11: „zostaliście obmyci [...] uświęceni [...] usprawiedliwie-

baptême, Neuchâtel 1948, s. 41; R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen*, dz. cyt., s. 119—120; O. Kuss, *Zur paulinischen und nachpaulinischen Tauflehre im Neuen Testament*, „Theologie und Glaube”, 42 (1952) 415—416; G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, London 1963, s. 266—274.

³³ Dz. cyt., s. 41.

³⁴ RB, 56 (1949) 315—316.

³⁵ W. Mundle, *Der Glaubensbegriff des Paulus*, Leipzig 1932, s. 131.

³⁶ *Saint Paul. Epître aux Galates*, Paris 1946, s. 183.

³⁷ Dz. cyt., s. 274.

ni [...]”, chociaż w nim nie występuje pojęcie wiary, twierdzi, że wiara jest składową częścią chrztu. Podobną, wyraźniej sformułowaną opinię wypowiada S. Lyonnet³⁸, O. Kuss³⁹ i R. Schnackenburg⁴⁰, a jeszcze dawniej F. Prat⁴¹, E. Tobac⁴², G. R. Bandas⁴³. Chrzest według tych uczonych obejmuje wiarę, podobnie jak wiara nie może wykluczyć chrztu. Istnieje więc wewnętrzny związek między chrztem i wiarą i stąd wiara, która zaczęła istnieć przed chrztem, trwa podczas chrztu oraz pozostaje jednym z podstawowych elementów życia chrześcijańskiego. Pogląd ten poparty jest tekstem Gał 2, 20, gdzie Paweł stwierdza: „obecne życie moje w ciele jest życiem w wierze w Syna Bożego”. Paweł mówi o sobie, gdy już jest chrześcijaninem, a nawet zaangażowanym w sposób wyjątkowy przez apostołstwo, i wyznaje że wspólnota jego z Chrystusem oparta jest na wierze w Niego.

Niezależnie od przytoczonych opinii, należy ustalić — w oparciu o teksty przedpawłowe i Pawłowe dotyczące wiary i chrztu — wzajemny stosunek tych podstawowych elementów synostwa Bożego: wiary i chrztu.

Wyznanie Piotra pod Cezareą Filipową (Mt 16, 17) Chrystus zamyka stwierdzeniem, że powodem jego nie było „ciało i krew”, tzn. własne obserwacje i wnioski Piotra, lecz jest ono skutkiem objawienia udzielonego przez Ojca, „który jest w niebie”. Wyznanie więc, czyli akt wiary wypowiedziany przez Piotra, jest już aktem wtórnym. Pierwszym bowiem jest łaska Boża, która jest darem Boga objawiającym, czyli pozwalającym dokładniej poznać przedmiot wiary. Udostępnienie przedmiotu wiary, „objawienie”, może się dokonywać różnie. W wypadku Piotra łaska wiary objawiająca mu godność Jezusa została dana przez wewnętrzne pouczenie dokonane przez „Ojca, który jest w niebie”. Nie można wykluczyć, że to wewnętrzne pouczenie towarzyszyło słowom Chrystusa, które były wykładem prawd o Bogu i o Sobie. Łaska wiary jest więc darem wewnętrznym, bezpośrednio udzielonym człowiekowi przez Boga. „Objawieniem” było też nauczanie Chrystusa, które było źródłem wiadomości dla apostołów. Dlatego Chrystus dziękuje ojcu, że „zakrył te rzeczy przed mądrymi i roztroprnymi, a objawił je prostaczkom ”⁴⁴. Nie powiedziano wprawdzie, co Jezus rozumiał przez „te rze-

38 *Les Epîtres de Saint Paul aux Galates, aux Romains*, Paris 1953, s. 31.

39 Art. cyt., s. 416.

40 Dz. cyt., s. 119—120.

41 *La théologie de Saint Paul*, dz. cyt., 2, s. 313—314.

42 *Le problème de la justification dans S. Paul*, Louvain 1908, s. 257.

43 *The Master-Idea of St. Paul's Epistles or the Redemption*, Bruges 1925, s. 356.

44 Mt 11, 25; Łk 10, 21.

czy”, gdyż ewangeliści, Mateusz i Łukasz, umieszczają to zdanie w różnych kontekstach. Słuszne jest jednak przyjąć, że chodzi tu o główny temat przepowiadania Chrystusowego o nadejściu Królestwa Bożego, a więc całą treść, jaką to pojęcie zawiera⁴⁵. O „objawieniu” danym przez Chrystusa świadczy też logion Jezusa oznajmiający, że uczniowie otrzymali tajemnicę Królestwa Bożego, dla innych zaś ludzi „wszystko dzieje się w przypowieściach”⁴⁶, tzn. nie dostąpili łaski objawienia w pełniejszym stopniu⁴⁷.

Działanie Boże jednak nie kończy się z chwilą udzielenia „objawienia” przedmiotu wiary, do którego to aktu człowiek dołącza swoje działanie, czyli własny akt wiary. Na kontynuację działania Bożego wskazuje prośba uczniów Jezusa: „Panie, przymnóż nam wiary” (Łk 17, 5). Prośba ta świadczy o ich własnej niewystarczalności nawet w ludzkim akcie wiary, a jednocześnie wykazuje, że działanie Boże odbywa się w dalszym ciągu i towarzyszy działaniu człowieka w akcie wiary. Nie ma natomiast żadnej wzmianki w Ewangeliach o momencie, który by kończył akt wiary.

Piotr w pierwszym swym wystąpieniu w Jerozolimie (Dz 2, 14-40) nawoływał: „Nawróćcie się i niech każdy z was ochrzci się” (w. 38). Pojęcie „nawrócenia” jest określeniem postawy duchowej człowieka, tzn. jest zwróceniem się do Boga, uznaniem Jego woli i posłuszeństwem jej⁴⁸. To jest właśnie wiara. Piotr więc nawołuje do wiary i do chrztu, powtarza zatem warunki zbawienia dane przez Chrystusa, które podaje zakończenie w Ewangelii Marka: „Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony” (Mk 16, 16).

Wyjaśnieniem zagadnienia wzajemnego stosunku wiary i chrztu jest tekst Dz 2, 41 zamykający opis pierwszego wystąpienia Piotra: „Ci więc, którzy przyjęli Jego naukę, zostali ochrzczeni”. Autor mógłby napisać: którzy uwierzyli, zostali ochrzczeni. Nowi wyznawcy Chrystusa po raz pierwszy dokonali aktu wiary. Był to więc akt wiary, który był dziełem Bożym. Działanie Boże, będące łaską, przejawiało się w postaci kazania Piotra, a jednocześnie nie można wykluczyć wewnętrznego działania Bożego na każdego człowieka w sposób bezpośredni, pomagającego zrozumieć i przyjąć zasłyszana prawdę, tzn. wspomagającego akt ludzki wiary. Potem nastąpił chrzest. Jeśli w momencie chrztu kończyło się

⁴⁵ R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg i. B. 1962, s. 130—131.

⁴⁶ Mk 4, 11; Mt 13, 11; Łk 8, 10.

⁴⁷ R. Schnackenburg, *Le message moral du Nouveau Testament*, Le Puy—Lyon 1963, s. 40, przyp. 39; W. Pesch, *Der Ruf zur Entscheidung*, Leipzig 1966, s. 40.

⁴⁸ Schnackenburg, dz. cyt., s. 36—43; C. S. Spicq, *Théologie morale du Nouveau Testament*, Paris 1965, 1, s. 63.

zadanie wiary, wówczas chrzest przybrałby cechy magiczne. Wystarczy bowiem pozostać tylko przy aspekcie poznawczym wiary, by dostrzec jej dalszą konieczność. Neofici, zasłyszawszy naukę głoszoną przez Piotra, przyjęli ją, ale tylko w formie ogólnej, zasadniczej i podstawowej. Można powiedzieć, że przyjęli treść kerygmatu apostołskiego. Potrzebna jeszcze była *didache*, która by pogłębiła i rozszerzyła znajomość prawd religijnych. Potrzebne więc było dalsze przepowiadanie po chrzcie, a w związku z tym dalsze działanie Boże pogłębiające, „pomnażające” — jak w Ewangelii — wiarę. Istnienie więc wiary po chrzcie jest aktualne, a zatem musiało być ono aktualne również podczas chrztu. Chrzest więc nie stanowi kresu wiary, lecz ją suponuje i do niej się dołącza.

Na równoczesność chrztu i wiary wskazuje relacja Pawła o własnym chrzcie: w przemówieniu do Żydów (Dz 22, 1-21) przytacza słowa Ananiasza, który mu udzielał chrztu: „Ochrzczij się i obmyj z grzechów twoich, wzywając Jego imienia” (w. 16). Szczegół o wzywaniu imienia Chrystusa podczas chrztu przez ochrzczonego wskazuje na wiarę w Chrystusa, jaką posiada, a również oznacza poddanie się pod Jego opiekę, a więc występuje moment ufności, który jest charakterystyczny dla wiary⁴⁹.

Innym argumentem na równoczesne istnienie wiary i chrztu, a zarazem na ich jednoczesną skuteczność, jest pouczenie udzielone Nikodemowi, że nowe narodzenie łączy się z wiarą: ten posiada życie wieczne, kto wierzy⁵⁰. Kontekst poprzedzający te zdania świadczy, że nie sama wiara jest wynikiem powodującym życie wieczne, gdyż przedtem Jezus mówił o chrzcie, a więc obydwa elementy — wiara i chrzest — ten skutek wywołują. Skoro jednak skutek przypisuje się tylko jednemu z nich, świadczy to o ich równej ważności. Tak też należy rozumieć zdanie z prologu czwartej Ewangelii (J 1, 12), gdzie wiara występuje jako nieodzowny element synostwa Bożego.

Myśl o wierze sprawiającej synostwo Boże odnajdujemy już w Starym Testamencie, choć synostwo Boże Starego Testamentu miało znaczenie wyłącznie moralne, tzn. nie powodowało wewnętrznej zmiany, jakiej dokonuje wiara i sakrament chrztu. Sprawiedliwy mianowicie z Księgi Mądrości⁵¹ jest prześladowany przez bezbożnych, którzy chcą się przekonać, czy Bóg go weźmie w obronę. W ten sposób wyrażają oni ogólne przekonanie, że człowiek ufający Bogu, jakim był sprawiedliwy, znajdzie u Niego pomoc. Sprawiedliwy ten, wierzący Bogu, nazwany jest „synem Bożym”. Wiara więc objawiająca się w szukaniu jedynej pomocy podczas prześladowania w Bogu jest powodem, dla którego sprawiedliwy może nazywać się synem Bożym.

⁴⁹ Dz 15, 17; Jk 2, 7; C. Spicq, dz. cyt., 1, 69 przyp. 5.

⁵⁰ J 3, 11-13. 15 n. 18.

⁵¹ Mdr 2, 13. 18; 5, 5.

Wszystkie dotychczasowe wnioski wynikające z tekstów Ewangelii i Dziejów Apostolskich znajdują potwierdzenie w tekstach listów św. Pawła.

W liście do Efezjan szkicuje Paweł etapy drogi do zbawienia: „W Nim i wy, usłyszawszy słowo prawdy, dobrą nowinę waszego zbawienia, w Nim także — skoro uwierzyliście — otrzymaliście pieczęć dzięki Duchowi obietnicy: Duchowi Świętemu” (Ef 1, 13). Autor wymienia trzy etapy: usłyszenie słowa prawdy, uwierzenie i otrzymanie pieczęci, czyli chrzest⁵². Poszczególne te etapy następują po sobie, a świadczą o tym imiesłowy aorystu: „usłyszawszy” i „skoro uwierzyliście” (dosł.: uwierzywszy), które oznaczają uprzedniość czynności podrzędnej w stosunku do czynności głównej, którą w tym wypadku wyrażają słowa: „otrzymaliście pieczęć”⁵³. Chrześcijanin więc najpierw usłyszał „słowo prawdy”, następnie uwierzył, a wreszcie ostatnią czynnością był chrzest. Z tego wynikałoby, że — tak jak sądził W. Mundle⁵⁴ czy O. Cullmann⁵⁵ — chrzest jest dalszym ciągiem wiary, wiara zaś kończyłaby swą rolę w momencie chrztu. Analiza tekstu ukazuje coś innego.

Czasownik „usłyszeć” suponuje uprzednie głoszenie. Wynika to z Rz 10, 14-16, gdzie Paweł pyta: „Jak mają uwierzyć w tego, o którym nie słyszeli? A jak usłyszeć, jeśli nie ma tego, który zwiastuje? A jak mają zwiastować, jeżeli nie zostali posłani?” Mówiąc o „zwiastowaniu”, to znaczy głoszeniu, i o „posłaniu”, myśli Paweł o apostołach, czyli używa słownictwa misyjnego⁵⁶. Przedmiot nauki głoszonej przez apostołów nazywa Paweł w Ef 1, 13 „słowem prawdy”. Można by to przetłumaczyć: „słowo prawdziwe”, opierając się na duchu języka semickiego. Byłaby to jednak treść okrojona, gdyż zawierałaby element polemiczny, podkreślający fakt braku fałszu. Tymczasem sformułowaniu: „słowo prawdy Ewangelii” — który to dopełniacz należy rozumieć jako *genetivus epexegeticus*, tzn. „słowem prawdy” jest „Ewangelia”⁵⁷ — oznacza i w Ef 1, 13 ewangelię, czyli naukę głoszoną przez Apostołów. Ewangelia ta nie jest jedynie przedmiotem poznania dla umysłu, a więc zbiorem pewnych doktryn, lecz rzeczywistością, która zbawia. Paweł

⁵² R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen*, dz. cyt., s. 81—82; F. Gryglewicz, *Pieczęć i jej symbolika w Nowym Testamencie*, RTK, 10 (1963) 17—18.

⁵³ F. M. Abel, *Grammaire du grec biblique suivie d'un choix de papyrus*, Paris 1927, s. 264; F. Blass — A. Debrunner, *Grammatik der neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1921, § 339, s. 191—192.

⁵⁴ Dz. cyt., s. 131.

⁵⁵ Dz. cyt., s. 41.

⁵⁶ Por. Dz 2, 37; 13, 7. 44; 19, 10; H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, Leipzig 1965, s. 60; G. Kittel, Ἀκούω, TWNT, 1, s. 220—221.

⁵⁷ R. Bultmann, Ἀλήθεια, TWNT, 1, s. 244; A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła*, Poznań 1962, s. 215.

bowiem w 2 Tes 2, 10 mówi o „przyjęciu miłości prawdy, która mogła zbawić”. Z tego wynika, że ewangelia, utożsamiona z prawdą, może zbawiać, jest rzeczywistością zbawiającą. Wiadomo, że wiara jest darem Bożym — tak jej przedmiot jak i usposobienie wewnętrzne dane człowiekowi — tym bardziej więc cała rzeczywistość przynosząca zbawienie jest działaniem Bożym.

Do Bożego działania dołącza się działanie ludzkie, które jest określone słowem „słuchać”. Czynność „usłuchania” zależy od człowieka, inaczej nie miałyby znaczenia słowa Pawła: „Lecz nie wszyscy dali posłuch dobrej nowinie” (Rz 10, 16). I dlatego należy stwierdzić, że już w pierwszym etapie drogi do zbawienia, którą szkicuje Ef 1, 13, istnieje współpraca Bożej działalności z ludzką.

A jeżeli tak, to i drugi etap — uwierzenie — jest dalszym ciągiem tej współpracy. Bo chociaż imiesłów aorystu wskazuje na wydarzenie jednorazowe⁵⁸, które jest potwierdzeniem i przyjęciem zasłyszanej rzeczywistości zbawczej, a więc jest czynem człowieka, to jednak nie ma żadnej racji, która by w tym momencie wykluczała Boże współdziałanie.

Akt wiary pociąga za sobą chrzest — trzeci etap. Wyraża to obrazowa formuła: „otrzymaliście pieczęć”. Chrzest jest elementem nieodłącznym od wiary, czego dowodem są teksty Dziejów Apostolskich⁵⁹ oraz teksty Ewangelii⁶⁰. Lecz w tym momencie wiara nie ustaje. Nie możliwe to jest z punktu widzenia psychologicznego, gdyż podczas chrztu nie zaczyna istnieć żadna rzeczywistość, która byłaby widoczna do tego stopnia, że wiara byłaby już zbędna. Niemożliwe też jest takie twierdzenie na podstawie tekstów. Teksty sugerują myśl wręcz odwrotną. W Rz 10, 9 bowiem Paweł pisze: „Jeśli ustami swoimi wyznasz, że Jezus jest Panem, i uwierzysz w sercu swoim, że Bóg wzbudził Go z martwych, zbawiony będziesz”. „Wyznanie” uważane jest przez niektórych⁶¹ za wyrażenie oznaczające liturgię. Połączenie więc tego wyrażenia z wiarą wskazuje na głośne wypowiedzenie aktu wiary podczas akcji liturgicznej. Można by to zestawienie odnieść do liturgii mszalnej. O tyle jednak wydaje się to nieprawdopodobne, że cały kontekst i atmosfera listu do Rzymian nie ma za przedmiot życia eucharystycznego, lecz usprawiedliwienie przez wiarę, a więc moment zapoczątkowania życia chrześcijań-

⁵⁸ H. Schlier, dz. cyt., s. 69.

⁵⁹ Dz 2, 38; 16, 31; 22, 16.

⁶⁰ Mk 16, 16; J 3, 3-18.

⁶¹ H. Lietzmann, *An die Römer*, Tübingen 1933, s. 96; M.-J. Lagrange, *Saint Paul. Epître aux Romains*, Paris 1950, s. 258; R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen*, dz. cyt., s. 120; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1958, s. 128.

skiego dokonującego się przez wiarę i chrzest. Dlatego „wyznanie” odnosimy do liturgii chrzcielnej. Zatem podczas chrztu wymawiano akt wiary. Przede wszystkim musiał to czynić sam neofita⁶². Wiara, jej akt wchodził w czynność chrzcielną. Wiara i chrzest wywierały jednocześnie swe skutki na wiernego. W dalszym ciągu więc istniała współpraca Boga i człowieka zapoczątkowana w pierwszym etapie — usłyszenia dobrej nowiny.

Wnioski te potwierdza inny tekst z listu do Rzymian: „Teraz bliższe jest nasze zbawienie, niż kiedyśmy uwierzyli” (Rz 13, 11). Aoryst czasownika „uwierzyć” ukazuje moment wejścia czytelników do społeczności chrześcijańskiej, i to każdego z osobna, a nie chodzi tu o synchronizację momentu nawrócenia Pawła i założenia Kościoła rzymskiego⁶³. Dokładnie autor powinien powiedzieć: gdy uwierzyliśmy i zostaliśmy ochrzczeni. Jeśli mówi krótko o uwierzeniu, oznacza to, że z wiarą łączy i chrzest, gdyż są to dwa nierozłączne elementy.

W pierwszym liście do Koryntian Paweł pisze: „Przypominam wam, bracia, Ewangelię, którą wam zwiastowałem, którą też przyjęliście i w której trwacie” (1 Kor 15, 1). W tekście tym autor odwołuje się do pierwotnej katechezy, którą głosił w Koryncie⁶⁴. Przypomina więc początkowe etapy, które doprowadziły adresatów do chrztu: głoszenie ewangelii, słuchanie jej przez Koryntian, uwierzenie i wreszcie przyjęcie chrztu. Uwierzenie oznacza stanie się chrześcijaninem, obejmuje więc wiarę i chrzest.

Wszystkie dotychczasowe wnioski potwierdza Kol 2, 12: „Razem z Nim pogrzebani zostaliście w chrzcie, w którym też razem zostaliście

⁶² Schnackenburg (dz. cyt., s. 120) przypuszcza, że i nad neofitą wymawiano imię Jezusa. Powołuje się w tym względzie na Jk 2, 7: „Czy to nie oni zniesławiają zacne dobre imię, które zostało nad wami wezwane?” oraz 1 Kor 6, 11: „Zostaliście obmyci [...] uświęceni [...] usprawiedliwieni w imieniu Pana Jezusa Chrystusa”. Jeżeli pierwszy tekst może sugerować wniosek Schnackenburga, i zresztą jest to naturalne, bo przy chrzcie, przy zanurzeniu, wzywano imienia Jezus (Pasterz Herm., VIII, 6, 4; Justyn Apol., 61, 11; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, dz. cyt., s. 136—137), to drugi tekst wystarczająco można wytłumaczyć jako wskazujący na dzieło zbawcze Jezusa, tj. na Jego śmierć i zmartwychwstanie, które jest źródłem uświęcenia i usprawiedliwienia człowieka, podczas chrztu. Stąd powoływanie się na ten tekst jest nieprzekonywające.

⁶³ Lagrange, dz. cyt., s. 318.

⁶⁴ F. Amiot, *Les idées maîtresses de Saint Paul*, Paris 1962, s. 86; C. Butler, *The Object of Faith according to St. Paul's Epistles*, „Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus”, 1961, Romae 1963, 1, s. 21; W. K. Grosouw, *Spiritualité du Nouveau Testament*, Paris 1964, s. 158; D. Stanley, *La prédication primitive, schéma traditionnel*, „Concilium”, nr 20 (1966) 87; J. Cambier, *Paul et la Tradition*, „Concilium”, nr 20 (1966) 90—91; P. Grelot, *La Tradition, source et milieu de l'Écriture*, „Concilium”, nr 20 (1966) 23—24.

wskrzeszeni przez wiarę w moc Boga, który go wskrzesił”. Rozpatrując ten tekst w rozdziale dotyczącym chrztu, doszliśmy do wniosku, że wyrażenie „w którym” odnosi się do chrztu. Ponadto, że „wiara w moc Boga” jest aktem wiary mającym za przedmiot działającą moc Bożą. W zdaniu tym łączy więc Paweł wyraźnie wiarę z chrztem. Sam chrzest jest tym, który jednoczy chrześcijanina ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa. Ale podczas chrztu istnieje również wiara, której przedmiot — wskrzeszająca moc Boża — również jednoczy ze zmartwychwstaniem Chrystusa. Mówią o tym słowa: „zostaliście wskrzeszeni przez wiarę”. Jeden więc skutek — jedność ochrzczonego ze zmartwychwstałym Chrystusem — jest przypisany chrztowi i wierze.

Trzeba zatem stwierdzić, że wiara i chrzest wzajemnie się uzupełniają, że chronologicznie pierwsza jest wiara, która w sposób konieczny domaga się chrztu. W momencie chrztu jednak wiara nie ustaje, trwa podczas chrztu i przez całe życie. O jej aktualności, potrzebie trwania świadczy wezwanie Pawła skierowane do chrześcijan z Efezu: „Weźcie wiarę jako tarczę, dzięki której zdołacie zgasić wszystkie rozżarzone pociski Złego” (Ef 6, 16). Autor wzywa już ochrzczonego Efezjan do rozwijania wiary, ukazując jej przydatność i potrzebę do walki z szatanem.

Wszystkie te rozważania prowadzą do wniosku, że wiara i chrzest jednocześnie wywierają swoje skutki na neofitę.

Cała więc treść wiary i chrztu staje się własnością chrześcijanina w momencie jego nowego narodzenia podczas chrztu. Jest to stwierdzenie, które pozwala sformułować określenie synostwa Bożego.

4. SYNOSTWO BOŻE — OKREŚLENIE

Na podstawie więc Gal 3, 26-27 tak można sformułować określenie istoty synostwa Bożego według nauki św. Pawła: synostwo Boże jest to nowy stan człowieka będący wyrazem wiary i chrztu. Wiara i chrzest są dwiema rzeczywistościami, które trwają w chrześcijaninie. Wiara jest ustawicznie przedmiotem daru Bożego i jest jednocześnie wymagana od chrześcijanina. Chrzest natomiast przez złączenie człowieka z całą rzeczywistością, której chrzest jest znakiem, również trwa w chrześcijaninie. Stąd cała treść wiary i chrztu jako podstawowych elementów synostwa Bożego jest istotną treścią tego synostwa. Wiara i chrzest stanowią współdziałanie Boga i człowieka. Wiara — jako pierwszy dar Boży — jest zespołem prawd objawionych przez Boga i głoszonych przez apostołów oraz jest wewnętrzną dyspozycją słuchacza pozwalającą mu

przyjąć te prawdy i całą swą osobowością oddać się Bogu. Ten wewnętrzny akt oddania się Bogu jest jednocześnie skutkiem działania ludzkiego i uzewnętrznia się w całej pełni przez przyjęcie chrztu. Chrzt — jako drugi dar Boży — jest elementem, w którym człowiek łączy się z Bogiem Ojcem, Chrystusem i Duchem Świętym. Z Bogiem Ojcem jest zjednoczony dzięki temu, że On jest podmiotem miłości ku ludziom, a więc racją dzieła zbawczego dokonanego przez Jezusa Chrystusa. Z Chrystusem człowiek jednoczy się w chrzcie, będąc — jako potomek „drugiego Adama” — zespolonym z Jego śmiercią i zmartwychwstaniem. Z Duchem Świętym natomiast neofita jednoczy się dzięki temu, że On jest czynny przy chrzcie poprzez zamieszkanie w człowieku i obdarowanie go Swoimi darami: głębszym zrozumieniem prawd Bożych, mocą, miłością. Zjednoczenie z Bogiem, Chrystusem i Duchem Świętym oraz wewnętrzna przemiana człowieka powodują zaistnienie nowego stanu, który usuwa dawne grzechy i z natury swej domaga się niepopelniania ich oraz wymaga dokonywania czynów sprawiedliwych. Ponadto stan ten daje prawo do odziedziczenia przyszłego życia wiecznego. Życie to w istocie swej nie będzie się różnić od obecnego stanu zaistniałego podczas chrztu, ponieważ „zadatkem” i gwarancją przyszłego odziedziczenia go jest Duch Święty. Dzieciństwo Boże jest więc zapoczątkowaniem eschatologii w człowieku.

Tak zjednoczony człowiek z Bogiem — syn Boży — stanowi jedność z innymi ludźmi — synami Bożymi — którzy również są zjednoczeni z tym samym Bogiem, tworząc społeczność dzieci Bożych — nowy lud Boży — Kościół.

Bliskie takiemu określeniu synostwa Bożego jest określenie podane przez K. Staaba⁶⁵, według którego synostwo Boże w rozumieniu św. Pawła jest szczególnym stosunkiem do Boga Ojca, w jakim znajduje się człowiek zbawiony przez Chrystusa, poprzez wiarę i chrzt włączony w Jego Mistyczne Ciało, przez Ducha Świętego uświęcony i wyniesiony do nadprzyrodzonego bytowania. Określenie to uwypukla osobę Boga Ojca, co jest niewątpliwie myślą Pawła, ale za mało uwydatnia jedność człowieka z Chrystusem i Duchem Świętym. Poza tym wiarę i chrzt uważa za elementy jedynie włączające w mistyczne Ciało Chrystusa. Zdanie to jest prawdziwe, lecz nie podkreśla dostatecznie faktu przemiany jednostki, jej wspólnoty w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, która właśnie dokonuje się podczas chrztu.

⁶⁵ *Die Gefangenschaftsbriefe*, Regensburg 1959, s. 112.

DAS WESEN DER GOTTESKINDSCHAFT (GAL 3, 26-27)

Den Stoff des Artikels bildet die Frage, wie der hl. Paulus die Lehre der Gotteskindschaft versteht.

Der Verfasser stützte sich auf den Text des Galaterbriefes 3, 26-27, und begründet es, dass dieser Text grundlegend für das behandelte Problem ist, während andere Texte des hl. Paulus, die von der Kindschaft Gottes sprechen, nur einige wenige, zum Text des zitierten Galaterbriefes gehörende Aspekte anführen.

Den Inhalt der Kindschaft Gottes bilden zwei grundlegende Elemente: der Glaube und die Taufe. Daher ist der ganze Inhalt des Glaubens und der Taufe wesentlicher Inhalt dieser Kindschaft. Der Glaube und die Taufe bilden die Mitwirkung Gottes und des Menschen. Der Glaube, als erste Gabe Gottes, ist die Zusammenfassung der von Gott offenbarten und durch die Apostel gelehrtten Wahrheiten, er ist auch die innerliche Disposition des Zuhörers, die ihn zum Annehmen dieser Wahrheiten befähigt und sich mit seiner ganzen Persönlichkeit Gott ergeben lässt. Dieser innere Akt der Gottergebung ist gleichzeitig die Folge des menschlichen Wirkens und wird in ganzer Vollkommenheit durch den Empfang der Taufe geäußert. Die Taufe, als zweite Gabe Gottes, ist das Element, durch welches der Mensch sich mit Gott, dem Vater, Christus und dem Heiligen Geiste verbindet. Mit Gott, dem Vater, ist er verbunden, weil Gott die Liebe zu dem Menschen ist, also die Ursache des Erlösungswerkes Jesu Christi. Mit Christus vereinigt sich der Mensch in der Taufe, als Nachkomme des „zweiten Adams“, mit seinem Tode und seiner Auferstehung verbunden. Mit dem Heiligen Geiste dagegen verbindet sich der Neophyt dadurch, dass der Heilige Geist in der Taufe durch das Einwohnen im Menschen wirkt und ihn mit seinen Gaben beschenkt — mit tieferem Verständniss der Wahrheiten Gottes, mit Kraft und Liebe. Die Verbindung mit Gott, Christus und dem Heiligen Geiste und die innere Umwandlung des Menschen bildet in ihm den neuen Zustand, der alte Sünden hinwegnimmt und von Natur aus verlagert, sie zu meiden und gerechte Taten auszuüben. Ausserdem gibt dieser Zustand das Recht, das künftige ewige Leben zu erben. Der auf diese Weise mit Gott vereinigte Mensch das Gotteskind — bildet eine Einheit mit anderen Menschen — den Kindern Gottes.