

KOŚCIÓŁ JAKO IKONA
CIAŁA CHRYSTUSA
W PIERWSZYM LIŚCIE DO KORYNTIAN

Ks. Bartosz Adamczewski

Zastosowanie do opisu Kościoła metafory Ciała Chrystusa należy bez wątpienia do najważniejszych elementów wkładu myśli Apostoła Narodów w teologię Nowego Testamentu. Eklezjologia Kościoła jako Ciała Chrystusa to także z pewnością jeden z głównych nurtów katolickiej i ekumenicznej teologii ostatniego stulecia. Niestety precyzyjnie ustalenie genezy zastosowanego przez Pawła porównania, jak również jego semantycznego statusu jako metafory oraz jego dokładnej, znaczeniowej treści jest od lat przedmiotem ożywionej dyskusji egzegetów. Skąd Apostoł zaczerpnął tak nietypowy, na tle nauczania samego Jezusa, obraz wspólnoty uczniów Mesjasza? Jaki status semantyczny ma prawie identyfikujące zestawienie Kościoła raz z Ciałem Chrystusa (1 Kor 12,27; por. Rz 12,5), a raz z samym Chrystusem (1 Kor 12,12)? Jakże wreszcie elementy obrazu ciała zostały przez Pawła wykorzystane w jego własnej, teologicznej argumentacji? Niniejszy artykuł zawiera próbę odpowiedzi na te i związane z nimi pytania.

**1. PAWŁOWA REINTERPRETACJA HELLENISTYCZNEJ
KONCEPCJI ORGANIZMU JAKO OBRAZU DOBRZE
FUNKCJONUJĄCEJ SPOŁECZNOŚCI**

Problem historyczno-religijnej genezy idei Kościoła jako Ciała Chrystusa jest od lat przedmiotem ostrej kon-

trowersji wśród biblistów. Formułowano m. in. hipotezy tła platońskiego, stoickiego, gnostyckiego, rabinackich spekulacji o Adamie i związanej z nimi żydowskiej idei osobowości korporacyjnej, czy wreszcie adaptacji wczesnochrześcijańskiej tradycji eucharystycznej¹. Problem genezy Pawłowej metafory wydaje się być dziś trudny do jednoznacznego rozwiązania. Być może mamy tu zresztą do czynienia ze specyficznym połączeniem kilku różnych koncepcji².

Jednym z najczęściej przyjmowanych dziś przez egzegetów wyjaśnień zasygnalizowanego powyżej problemu jest hipoteza wykorzystania przez św. Pawła do opisu rzeczywistości Kościoła toposu, szeroko rozpowszechnionego w hellenistycznej literaturze politologicznej³. W hellenistycznej filozofii politycznej często próbowano bowiem opisać postulowane, dobre funkcjonowanie całego społeczeństwa przy pomocy modelu harmonijnie zbudowanego z mniejszych, współdziałających ze sobą nawzajem członków, organizmu ludzkiego. Już Arystoteles pisał o państwie: „Jest to jak z ciałem składającym się z części, które powinny rozrastać się proporcjonalnie, aby się utrzymała symetria, inaczej ciało ginie. [...] Tak samo i państwo składa się z części, z których jedna często rozrasta się niepostrzeżenie, jak np. masa ubogich w demokracjach i politejach”⁴. Dla Arystotelesa jedną z gwarancji trwałości ustroju państwa jest więc właściwa proporcja liczebności poszczególnych warstw społecznych.

W epoce hellenistycznej w podobny sposób zaczęto traktować także mniejsze wspólnoty ludzkie. Stoicki myśliciel Chryzyp podaje zgromadzenie (*ekklēsia*), armię czy

¹ R.E. Schweizer, *Body*, w: *ABD*, t. 1, 770n; R.Y.K. Fung, *Body of Christ*, w: *DPHL*, 77; J. Gnilka, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, tł. W. Szymona, Kraków 2001, 375, n. 159.

² R.Y.K. Fung, dz. cyt., 77n.

³ Zob. m. in. J.D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh 1998, 550n; J.A. Fitzmyer, *Teologia świętego Pawła*, w: *Katolicki Komentarz Biblijny*, Warszawa 2001, 2174 [§ 88,122].

⁴ Arystoteles, *Polityka* 5.2.7; tł. L. Piotrowicz, Warszawa 2001, 138.

chór jako przykłady ciał (*sōmata*) – organizmów społecznych, składających się również z ciał (*sōmata*) – żywych, myślących i uczących się jednostek⁵. Pojawia się tu więc myśl o świadomym i uporządkowanym współdziałaniu jednostek dla osiągnięcia wspólnego celu. Według Epikteta poszczególne członki ciała, gdyby były rozumne, z pewnością wiedziałyby, że ich wspólne dobro zależy od ich współdziałania. Stąd i mądrzy ludzie powinni wiedzieć, że całość ważniejsza jest od części, a państwo od obywatela⁶. Dio Chryzostom w podobny sposób pisze o grupie bliskich sobie przyjaciół⁷. Pisarze hellenistyczni chętnie cytują też bajkę rzymskiego senatora Meneniusza Agryppy o organach ciała, które pewnego dnia zbuntowały się przeciwko żołądkowi, jako nic nie robiącemu i korzystającemu jedynie z trudu innych. Oczywisty, bezsensowny wynik zastosowanego przez ręce, usta i zęby strajku przeciw żołądkowi – w postaci nieuchronnego zagłodzenia całego ciała – podawany jest przez starożytnych filozofów jako dowód na absurdalność buntu plebsu przeciwko arystokracji⁸.

W 1 Kor 12,12-27 apostoł Paweł wykorzystuje obraz ludzkiego ciała (organizmu – *sōma*) jako metaforę wspólnoty Kościoła. Czyni to wszakże w specyficzny, charakterystyczny dla siebie sposób. W ślad za hellenistycznymi myślicielami Paweł pisze najpierw ogólnie o tym, że poszczególne członki ciała nie istnieją dla siebie samych, ale są zespolone ze sobą nawzajem: „Wszystkie członki ciała, mimo iż są liczne, stanowią jedno ciało. Ciało bowiem to nie jeden członek, lecz liczne członki. Jeśliby noga powiedziała: «Ponieważ nie jestem ręką, nie należę do ciała» – czy wskutek tego rzeczywiście nie należy do ciała? Lub jeśliby ucho powiedziało: Ponieważ nie jestem okiem, nie

⁵ Wypowiedź Chryzypa cytuje Plutarch, *Moralia* 426A.

⁶ Epiktet, *Dissertationes*, 2.10.4-6.

⁷ Dio Chryzostom, *Orationes* 3.104-107.

⁸ Bajkę Meneniusza Agryppy cytują m. in. Liwiusz, *Ab urbe condita* 2.32.9-12 i Plutarch, *Marcus Coriolanus* 6,3-4.

należę do ciała – czyż nie należałoby do ciała? Gdyby całe ciało było wzrokiem, gdzież byłby słuch? Lub gdyby całe było słuchem, gdzież byłoby powonienie? Lecz Bóg, tak jak chciał, stworzył różne członki umieszczając każdy z nich w ciele. Gdyby całość była jednym członkiem, gdzież byłoby ciało? Tymczasem zaś wprowadzie liczne są członki, ale jedno ciało” (1 Kor 12,12b.14-20).

O ile jednak dla greckich filozofów nadrzędnym celem, uzasadniającym współdziałanie poszczególnych jednostek i warstw społecznych, było zazwyczaj dobre funkcjonowanie społecznego organizmu jako całości, o tyle u Pawła rozłożenie akcentów jest już inne. Podczas gdy hellenistyczni myśliciele najczęściej starali się uzasadnić konieczność hierarchicznego podporządkowania się wszystkim społecznemu porządkowi i pracy plebsu na rzecz arystokracji, to Paweł zmienia tę logikę rozumowania i postuluje przede wszystkim wzajemną współodpowiedzialność i troskę poszczególnych członków wspólnoty: „by nie było rozdwojenia w ciele, lecz żeby poszczególne członki troszczyły się o siebie nawzajem” (1 Kor 12,25).

2. CIAŁO CHRYSYUSA – SFERA OKAZYWANIA SOBIE NAWZAJEM TROSKI I MIŁOŚCI?

Wielu komentatorów myśli Pawła twierdzi, że przejętej przez niego z hellenistycznej filozofii metaforze ciała rysy specyficznie chrześcijańskie nadaje postulat wzajemnej troski wszystkich członków wspólnoty o siebie nawzajem. Jak pisze dla przykładu James D.G. Dunn: „*Głównym czynnikiem wyróżniającym [chrześcijańską wspólnotę – B.A.] jest poczucie wzajemnej współzależności w Chrystusie, wyrażone we wzajemnej odpowiedzialności jednych za drugich, która objawia łaskę Chrystusa*”⁹.

Wyłania nam się tu ciekawy obraz Kościoła jako wspólnoty osób, obdarzających siebie nawzajem troską i miło-

⁹ J.D.G. Dunn, dz. cyt., 552.

ścią, i wyrażających w ten sposób swoje trwanie w miłości Chrystusa. Objawia się ona zaś najpełniej we wspólnotowym celebrowaniu Wieczery Pana – Eucharystii. Wszczępieni w Chrystusa przez chrzest i Eucharystię (por. 1 Kor 12,13), chrześcijanie byliby wezwani do wzajemnej troski o siebie nawzajem w Kościele i ta właśnie troska stanowiłaby o chrześcijańskiej specyfice ich wspólnoty. Byłby to także konkretny wyraz „napojenia” Kościoła Duchem Chrystusa, poprzez udział w kielichu Chrystusowej miłości (por. 12,13 – „Wszyscyśmy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, aby stanowić jedno Ciało. [...] Wszyscyśmy też zostali napojeni jednym Duchem”)¹⁰. Taką hermeneutykę Pawłowej metafory – w kluczu okazywania sobie nawzajem w Kościele Chrystusowej miłości – potwierdzałby również słynny hymn o miłości (1 Kor 13), wprowadzony przez Pawła bezpośrednio po rozważaniach na temat Kościoła jako Ciała Chrystusa (1 Kor 12,12-27). W analogiczny sposób Pawłowe teksty o Ciele Chrystusa komentuje zresztą także wielu Ojców Kościoła¹¹.

Powyższa interpretacja, akcentująca postulat wzajemnej miłości i troski członków Chrystusowego Ciała o siebie nawzajem, jest z pewnością duchowo budująca i dzisiaj szeroko rozpowszechniona w teologii, zwłaszcza w kręgach, kładących duży nacisk na wspólnotowy charakter Kościoła. Napotyka ona jednak w istocie na wiele trudności egzegetycznych. Po pierwsze, trudno twierdzić, że postulat wzajemnej troski członków wspólnoty o siebie nawzajem jest postulatem specyficznie chrześcijańskim. Już współczesny Pawłowi, rzymski filozof Seneka pisał: „Jak wszystkie członki ciała współżyją ze sobą w zgodzie, ponieważ na zachowaniu każdego z osobna [w dobrym zdrowiu – B.A.] zależy całości, podobnie i my ludzie po-

¹⁰ Por. R.F. Collins, *First Corinthians* (SacPag 7), Collegeville, MT 1999, 458-460.463.

¹¹ Zob. np. Jan Chryzostom, *In Epistolam I ad Corinthos homiliae* 27,5 (PG 61,230); *Homiliae in Matthaem* 50,3 (PG 58,508). Por. także KKK 1397.

winniśmy każdemu przebaczać, ponieważ rodzimy się do wzajemnego ze sobą współżycia, a każde społeczeństwo może się ostać tylko wtedy, jeżeli jego członkowie kochają się i strzegą siebie wzajemnie”¹². Także Plutarch podawał wzajemne, harmonijne współdziałanie w ludzkim ciele dwojga rąk, nóg, oczu, uszu i nozdrzy jako dany ludziom przez samą naturę przykład wzajemnej, braterskiej pomocy dla wspólnego dobra (por. 1 Kor 12,15-17)¹³.

Po drugie, omawiając sprawy związane z Wieczerzą Pańską (1 Kor 11,17-34), Paweł nie formułuje w wyraźny sposób postulatu troszczenia się wspólnoty o swych słabszych członków. Wezwanie Apostoła: „Jeżeli ktoś jest głodny, niech zaspokoi głód u siebie w domu” (1 Kor 11,34) sugeruje, że problemem Koryntian było nie tyle ubóstwo niektórych z nich (por. Jk 2,15n), ile raczej brak należnego, motywowanego wiarą, szacunku dla siebie nawzajem (por. 1 Kor 11,21). Paweł wzywa więc Koryntian nie tyle do praktykowania charytatywnej pomocy w Kościele, ile do unikania podziału na egoistyczne klikę i do odnalezienia jedności w wszystkich w Chrystusie.

Po trzecie, także słynny hymn o miłości (1 Kor 13) nie zawiera żadnych konkretnych postulatów, dotyczących troski o słabszych członków wspólnoty. Miłości przeciwstawiona jest w nim przede wszystkim pycha i wywyższanie się jednych nad drugimi we wspólnocie (1 Kor 13,1-3.8n).

Powyższe zastrzeżenia wskazują, że należy szukać innego wyjaśnienia Pawłowej koncepcji Ciała Chrystusa. Trzeba tu zwrócić uwagę na jeszcze jeden, rzadko przez biblistów dostrzegany element, który wyraźnie wyróżnia Pawłową wersję metafory ciała od jej różnych, hellenistycznych i judaistycznych paraleli. Chodzi tu mianowicie o kwestię „słabszych” i „wstydliwych” członków ciała.

¹² Seneka, *De ira* 2.31.7, tł. L. Joachimowicz, Warszawa 1989, 316.

¹³ Plutarch, *Moralia* 478D.

3. NIEZBĘDNOŚĆ „SŁABSZYCH” I „WSTYDLIWYCH” CZŁONKÓW CIAŁA

Eklezjologiczny wywód Pawła na temat Kościoła jako Ciała Chrystusa, składającego się z wielu członków, zbudowany jest z dwóch zasadniczych części¹⁴. W pierwszej z nich (1 Kor 12,12-20) Apostoł, rozwijając typowy dla hellenistycznej politologii motyw ciała jako metafory dobrego, harmonijnego funkcjonowania określonej społeczności, podkreśla konieczność trwania Ciała Chrystusa w jedności pomimo różnorodności danych mu charyzmatów. Ten właśnie fragment sekcji 1 Kor 12,12-27 był jak dotąd głównym przedmiotem zainteresowania egzegetów i dogmatyków¹⁵. Jednakże w drugiej części wywodu (1 Kor 12,21-26) Paweł wyraźnie idzie w swej argumentacji jeszcze dalej. Redaguje mianowicie cały passus, dla którego darmo chyba szukać paraleli w hellenistycznej literaturze. Chodzi mianowicie o fragment poświęcony niezbędności „słabszych” i „wstydliwych” członków ciała.

W historii egzegezy wielokrotnie zastanawiano się, czym są na płaszczyźnie Pawłowej metafory owe „słabsze” członki ciała. Teodoret z Cyru uważał, że są nimi wątroba i mózg. Korneliusz a Lapide pisał bardziej ogólnie o trzewiach. Billroth przypuszczał, że chodzi o oczy i uszy. Większość komentatorów przyjmuje jednak za Janem Chryzostomem, że dla Pawła owe „słabsze” i „wstydlive” członki ciała to części rozrodcze¹⁶. Aluzja do nich wydaje się być oczywista w kontekście całej wypowiedzi Apostoła: „O ile bardziej niezbędne są te członki ciała, które uważane są za słabsze. A te [członki] ciała, które uważamy za pozbawione czci, tym większą czcią otacza-

¹⁴ E. Schweizer, TWNT 7, 1067; por. G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT), Grand Rapids, MI 1987, 608n.

¹⁵ Zob. np. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian* (PNT 7), Poznań 1965, 247-252.

¹⁶ W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (EKK), t. 3, Zürich [i in.] 1999, 225-227.

my i nasze [członki] nieprzyzwoite jeszcze większą przyzwoitością się cieszą. Nasze zaś [członki] przyzwoite takiej potrzeby nie mają” (1 Kor 12,22-24a). Metaforyczną, aluzyjną wypowiedź Apostoła można traktować jako zachętę do otaczania opieką szczególnie tych członków ciała, które z różnych przyczyn są w nim słabsze – „aby członki [...] troszczyły się o siebie nawzajem” (1 Kor 12,25b).

Jednakże bliższa analiza języka, którym posługuje się w tym fragmencie Paweł, pokazuje, że operuje on cały czas słownictwem z tak istotnej zwłaszcza w starożytnym świecie dziedziny honoru bądź jego braku. Wykorzystuje przy tym często dwuznaczność określeń, mogących się odnosić zarówno do pewnych części ciała (nieprzyzwoitych lub odwrotnie – godnych prezencji), jak i do ludzi: szanowanych w społeczności lub też nie¹⁷. Pawłowe określenia należą więc do dwu przeciwstawnych pól semantycznych. Jedne z nich, takie jak: słaby, nieznaczący (*asthenēs*); pozbawiony czci, poszanowania (*atimos*); nieprzystojny, „niewyględny” (*aschēmōn*) odnoszą się na płaszczyźnie metafory do wstydliwych części ciała, zaś na płaszczyźnie społecznej do tych wszystkich, którzy z różnych powodów pozbawieni są prestiżu, poszanowania, znaczenia i władzy. Na przeciwnym biegunie semantycznym znajduje się druga grupa określeń, takich jak: poważany (*ho dokōn*), otaczany czcią i szacunkiem (*timē*); zadbany, cieszący się szczególną prezencją, prestiżem i wpływami (*euschēmosynē* – por. Mk 15,43; Dz 13,50; 17,13). Wyrażenia te określają na płaszczyźnie metafory cielesną aparycję, zaś na płaszczyźnie socjologicznej – osoby stojące na wyższych szczeblach drabiny społecznej.

Problem, który porusza Apostoł w 1 Kor, dotyczy zatem przede wszystkim sprawy czci i szacunku, bądź przeciwnie – ich braku w relacji do niektórych członków wspólnoty. Można by się spodziewać, że w takiej sytuacji społecznej Paweł wzywałby przede wszystkim do praktykowania w Kościele, zwłaszcza podczas Eucharystii, społecznego egalitaryzmu, polegającego na powstrzymaniu się przez

¹⁷ R.F. Collins, dz. cyt., 465.

osoby silniejsze od okazywania zewnętrznych oznak prestiżu, z równoczesnym dowartościowaniem osób słabszych (por. 1 Kor 12,25b). Jednakże teza Apostoła jest zupełnie inna. Twierdzi on mianowicie, że obecność tych właśnie słabszych, pozbawionych prestiżu członków ciała jest dla wszystkich po prostu niezbędna: „O ile bardziej konieczne są te członki ciała, które uważane są za słabsze” (1 Kor 12,22).

Dlaczego jednak obecność słabszych członków wspólnoty ma być dla niej nieodzowna? Na płaszczyźnie metafory sprawa jest jasna: chodzi o członki niezbędne dla funkcjonowania ciała z przyczyn fizjologicznych. Na płaszczyźnie socjologicznej teza Pawła wydaje się być jednak absurdalna. Wiadomo, że każda grupa społeczna zabiega o pozyskanie do siebie ludzi, cieszących się powszechnym szacunkiem, znaczeniem i wpływami. Osoby słabe i społecznie pogardzane są zaś dla innych raczej balastem. W hellenistycznej filozofii politycznej, jak wskazuje chociażby cytowana tak często przez egzegetów bajka senatora Meneniusza Agryppy o buncie członków ciała przeciwko pozornie nic nie robiącemu żołądkowi, za trzon społeczeństwa, jego najbardziej niezbędną część, uważano arystokrację – przewodzącą społeczeństwu i dbającą o jego harmonijny rozwój. Teza Pawła o niezbędności „słabszych” członków, wydaje się być zatem sprzeczna zarówno z klasycznymi kanonami politologii, jak i w ogóle ze zdroworozsądkowym pojmowaniem funkcjonowania rozmaitych grup społecznych. Jest ona jednak w istocie bardzo mocno związana z całościową retoryką Pierwszego Listu do Koryntian.

4. EWANGELIA „ODWRÓCENIA STATUSU” W 1 KOR

Pierwszy List do Koryntian nierzadko traktowany bywa jako zredagowany w formie listu zbiór dość luźno ze sobą powiązanych pouczeń Apostoła. Miałyby być one odpowiedziami na listę pytań, postawionych Pawłowi przez koryncką wspólnotę: odnośnie problemów celibatu i małżeństwa, spożywania mięsa pochodzącego z pogańskich

świętyń, charyzmatów duchowych, zmartwychwstania umarłych i wreszcie kolekty na rzecz Jerozolimy. Niektórzy egzegeci sugerują wręcz, iż na obecny, kanoniczny list składa się kilka lub nawet kilkanaście odrębnych pism, połączonych później w jedną literacką całość. Jako samodzielna, zamknięta w sobie jednostka traktowana jest zwłaszcza sekcja 1 Kor 1-4, względnie 1 Kor 1-6¹⁸. Przy takiej hermeneutyce poszczególne części listu można analizować właściwie niezależnie od siebie nawzajem, dochodząc co najwyżej na końcu do jakichś ogólnych wniosków na temat zamierzonej pragmatyki listu jako całości.

Nowsze badania akcentują jednak coraz wyraźniej literacką jedność i wewnętrzną, logiczną spójność całego 1 Kor. Zwłaszcza egzegeci pracujący metodą analizy retorycznej stawiają pytanie o *propositio*, a więc zasadniczą tezę listu, nieustannie w nim obecną i na różny sposób uzasadnianą. Margaret Mitchell i inni bibliści znajdują ją w 1 Kor 1,10: „Upominam was, bracia [...] abyście byli zgodni, i by nie było wśród was rozłamów; byście byli jednego ducha i jednej myśli”¹⁹. Główną tezą argumentacyjną 1 Kor byłoby więc Pawłowe wezwanie do jedności.

Powyższa hipoteza o dominacji w całym liście motywu jedności Kościoła wydaje się być słuszna, ale jednocześnie zbyt ogólnikowa. Głównym problemem Koryntian nie był bowiem brak jedności w ogóle, ale wywyższanie się jednych nad drugimi we wspólnocie (1 Kor 1,29.31; 3,21; 4,6n.18n; 5,2; 8,1; 13,3n; por. 2 Kor 5,12 etc.). Na tym tle bardziej właściwe wydaje się być przyjęcie, że funkcję szeroko rozumianej tezy listu (*propositio*) pełni cała wstępna sekcja 1 Kor 1,10–4,21.

W owych pierwszych czterech rozdziałach listu zaprezentowany został bowiem przez Pawła zasadniczy konflikt

¹⁸ Przegląd stanowisk w tym względzie podaje np. U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 1999, 76-78.

¹⁹ M.M. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation* (HUTh 28), Tübingen 1991, 1; R.F. Collins, dz. cyt., 69.

wartości, który leżał u podłoża problemów w korynckiej gminie. Cała wstępna sekcja listu (1 Kor 1,10-4,21), stanowiąca w istocie nie izolowaną, zamkniętą w sobie jednostkę, ale wręcz przeciwnie – hermeneutyczny klucz do zrozumienia całości pisma, ukazuje dwa, stojące w semantycznej opozycji wobec siebie nawzajem, zespoły pojęć, należące do dwóch przeciwstawnych pól semantycznych. Mądrości słowa przeciwstawiona została tu przez Pawła nauka krzyża (1,17n); zgorszeniu i głupstwu dla ludzi – moc i mądrość Boga (1,23n; 4,10); możliwym i szlachetnie urodzonym – ludzie słabi, ale wybrani przez Boga (1,26n); chętnemu się wymową – objawianiu Bożych tajemnic (2,1.6n.9-16); retorycznej pewności siebie – słabość i drżenie pod krzyżem Chrystusa (2,2-4); władcom tego świata – ukrzyżowany Pan chwały (2,8); człowiekowi zmysłowemu – człowiek duchowy (2,14n); chętnemu się, żądzy bogactwa i królowania – pogardzana służba apostołów (4,1.8-13); ludzkiej pysze – moc Boga (4,19n).

Można tu zatem mówić o proklamowaniu przez Pawła radykalnego, paradoksalnego „odwróceniu statusu” w stosunku do naturalnych ocen i kategorii myślenia, charakterystycznych dla korynckiej wspólnoty, ale też i dla ludzkiego świata w ogóle. Poszukiwaniu prestiżu, autorytetu, wpływów i dominacji Apostoł przeciwstawia Ewangelię mocy Boga, objawiającej się w przyjęciu Krzyża, słabości, poniżenia i cierpienia. W takim właśnie kluczu hermeneutycznym należy interpretować całą dalszą część 1 Kor, a więc także obie metafory, ukazujące tajemnicę Chrystusowego Ciała²⁰.

5. „ODWRÓCENIE STATUSU” W EKLEZJALNYM CIELE CHRYSYTA

Na tym tle hermeneutycznym wyjaśnia się zagadka niezbędności „słabszych” i „wstydlivych” członków Ciała.

²⁰ Por. A.C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians* (NIGTC), Grand Rapids, MI 2000, 107n.651.

Nie zostały one w alegorycznym wywodzie Pawła przywołane ze względu na ich funkcję prokreacyjną. Paweł odwołuje się bowiem zasadniczo nie do ich użyteczności, ale do związanego z nimi, powszechnie odczuwanego poczucia wstydu, tak istotnego – jak uważa dziś wielu egzegetów – zwłaszcza dla ludzi kultury śródziemnomorskiej. Jak wykazano wyżej, dla opisu Kościoła jako sprawnie funkcjonującej organizacji wystarczyłoby Pawłowi obraz ciała jako harmonijnie zbudowanego organizmu. Nie byłoby to jednak z pewnością adekwatny obraz Ciała Chrystusa (por. 1 Kor 12,12d.27).

Zarysowaną na wstępie listu tajemnicę Chrystusa, w którego słabości i krzyżu ujawnia się triumf mocy Boga, objawia według Pawła dopiero obraz ciała, składającego się także z członków wstydliwych, które są – co zdumiewające – dla całości najbardziej konieczne. „Słabe” i „wstydlliwe” członki eklezjalnego Ciała Chrystusa są więc dla Kościoła niezbędne właśnie dlatego, że w nich objawia się w szczególny sposób misterium Chrystusowego krzyża²¹. Ukrzyżowany Chrystus uważany jest bowiem przez świat za kogoś *ślabego* (*asthenēs*), *pozbawionego czci, poszanowania* (*atimos*) i *wyglądu* (*aschēmōn*), a jednak w paradoksalny sposób to On właśnie został *otoczony nadzwyczajną czcią* (*perissotera timē*) przez Boga (por. 12,22b-23). Eklezjalne Ciało niewrażliwe na to chrystologiczne „odwrócenie statusu” i pozbawione swych członków „ślabych”, pozbawione byłoby także udziału w mocy i mądrości Chrystusowego krzyża. Jak komentuje pięknie Jan Chryzostom: „Żebracy wypełniają najważniejsze zadanie w Kościele. Przyłgnąwszy do drzwi kościoła, stanowią jego największą ozdobę. Bez nich nie byłoby doskonałej pełni Kościoła”²².

„Słabość” niektórych członków eklezjalnego Ciała nie musi więc oznaczać, jak zakładał św. Augustyn, a za nim wielu teologów średniowiecznych, iż są to członki grzesz-

²¹ W. Schrage, dz. cyt., t. 3, 225n.

²² Por. Jan Chryzostom, *In Epistolam I ad Corinthos homiliae* 30,4 (PG 61,254).

ne i dlatego dla Kościoła „wstydlive”²³. Przeciwnie – biorąc pod uwagę klucz hermeneutyczny, zawarty w 1 Kor 1–4, a także retorykę całego listu, należy sądzić, że są to ci, którzy są powszechnie pogardzani, wyśmiewani i odrzuceni (1,25-27); którzy nie są zadufani w sobie i pewni swojego społecznego i religijnego statusu (2,3; 5,2; 8,7-10; 9,22); którzy nie chełpią się swoimi zdolnościami i wiedzą (4,5-7; 8,1; 12,29n; 14,37); którzy nie rywalizują o prestiż i wpływy (1,11-13; 3,21n; 14,34n); którzy nie procesują się w sądach (6,1.6-8); którzy – jak apostołowie – dla Chrystusa cierpią i są poniżani, a mimo to odpłacają swym prześladowcom błogosławieństwem i wiernie pełnią pokorną służbę Chrystusowi (4,1n.9-13)²⁴. Takich właśnie ludzi w przepiękny sposób ukazuje także hymn o miłości: „Miłość cierpliwa jest, łaskawa jest. Miłość nie zazdrości, nie szuka poklasku, nie unosi się pychą; nie dopuszcza się bezwstydu, nie szuka swego, nie unosi się gniewem, nie pamięta złego; nie cieszy się z niesprawiedliwości, lecz współweseli się z prawdą. Wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko przetrzyma” (1 Kor 13,4-7).

„Słabi” to więc nie tylko odepchnięci i pokrzywdzeni przez los, ale przede wszystkim ci, którzy zdolni są do samoograniczenia, posłuszeństwa, służby i ofiary. Ich cierpienie to nie tylko naturalny efekt rozmaitych życiowych trudności, ale także wynik świadomego przyjęcia statusu wzgardzonego, wyszydzonego i ukrzyżowanego Chrystusa. Ich życie staje się dla całego Ciała żywym, widomym znakiem cierpienia Pana Jezusa – noszonego w swym ciele konania Jezusa; mocy, która w słabości się doskonali (2 Kor 4,10; 12,9; por. 10,10n; Ga 6,17; Flp 1,20). Stąd też konkluzji: „Gdy cierpi jeden członek, współcierpią wszystkie inne członki; gdy jeden członek otaczany jest chwałą, współweselą się wszystkie członki” (1 Kor 12,26) nie należy interpretować tylko na płaszczyźnie socjologicznej –

²³ Por. Św. Augustyn, *Confessiones* 10,31.

²⁴ Por. A.C. Thiselton, dz. cyt., 1023n.

analogicznie jak nauczał już na przykład Platon – jako postulatu międzyludzkiej solidarności w sukcesie i niedoli²⁵. Dla Apostoła najistotniejszym faktem jest, że wierni, jako cierpiące i otaczane czcią członki Chrystusowego Ciała, uczestniczą w dialektyce Jego cierpienia i chwały.

Słownictwo Pawła zbliżone jest tu do jego słynnej wypowiedzi z Listu do Rzymian: „Jeżeli zatem z Nim współcierpiemy, to po to, by też wspólnie z Nim mieć udział w chwale” (Rz 8,27). Porównanie obu tekstów ukazuje wszakże zasadniczą różnicę pomiędzy Pawłową chrystologią a eklezjologią. O ile wszystkie członki Ciała mogą – poprzez solidarność z członkami „słabymi” – z nimi współcierpieć, a więc uczestniczyć w ten sposób także w tajemnicy Chrystusowego krzyża (1 Kor 12,26a; Rz 8,17c), o tyle w aspekcie pozytywnym sprawa ma się już inaczej. Wszystkie członki ciała mogą chwałą niektórych się współradować (1 Kor 12,26b). Współudział w chwale Chrystusa jest natomiast dla wiernych sprawą przyszłości – przedmiotem eschatologicznej nadziei, opartej wszakże zawsze na udziale w misterium Chrystusowego krzyża (Rz 8,17d).

Eklezjalne Ciało Chrystusa nosi więc niejako na sobie – w swych cierpiących i otaczanych chwałą członkach – znaki ukrzyżowania i chwały Pana. Współcierpi i współraduje się z Panem, oczekując zarazem ostatecznego współudziału z Nim w Jego chwale. Teologiczną interpretację tego faktu można by nazwać eklezjologią ikoniczną. Kościół nie identyfikuje się w prosty sposób z umęczonym i uwielbionym Ciałem Zbawiciela. Nie jest także utworzony przez proste zebranie się uczniów Jezusa Chrystusa²⁶. Składa się z wielu członków, a zarazem w swoich różnych członkach objawia i uobecnia w świecie – niczym święta ikona – znaki

²⁵ Por. Platon, *Respublica* 462CD.

²⁶ Na temat trudności adekwatnego przekładu 1 Kor 12,12b.27 (z odpowiednim wyważeniem wymiaru chrystologicznego i eklezjologicznego) zob. W. Schrage, dz. cyt., t. 3, 211-216. Egzegeta ten proponuje, by Kościół pojmować jako reprezentację, wcielenie i manifestację Chrystusa w świecie – tamże, 212.

tożsamości i działania Pana. Jak pisze Joachim Gnilka: „[...] Kościół ukazuje Jego ciało. Chodzi przy tym o Chrystusa-osobę, o Tego, który przeszedł przez śmierć i zmartwychwstanie”²⁷. Kościół nie jest więc ciałem jakimkolwiek i kogokolwiek. Jest Ciałem Chrystusa, a więc duchowo-osobową sferą, w której mocą swego Ducha ukrzyżowany i zmartwychwstały Chrystus jest obecny, realnie działa i zarazem objawia swoją wyjątkową tożsamość.

Z jednej strony zatem orzeczenia „jesteście” w podsumowującym cały wywód zdaniu: „Wy zaś jesteście Ciałem Chrystusa i członkami – każdy po części” (1 Kor 12,27) nie należy interpretować w kluczu identyfikacji Kościoła z Ciałem Chrystusa. Kościół nie jest Ciałem Chrystusa w takim sensie, w jakim jest nim Eucharystia, w której Chrystus obecny jest na sposób substancjalny²⁸. Z drugiej strony Chrystus nie jest obecny w Kościele jedynie na sposób symboliczny lub metaforyczny²⁹, względnie tylko ogólnie, jako źródło jego mocy i skuteczności jego zbawczego działania. Jesteśmy bowiem nie tylko członkami komplementarnymi względem siebie nawzajem, ale przede wszystkim – wspólnie jesteśmy członkami Chrystusa (1 Kor 12,27b). Prezentowana przez Pawła w 1 Kor eklezjologia ikoniczna pozwala dostrzec w Kościele – Ciele Chrystusa – nie tylko obecność i działanie Chrystusa, ale także specyficzne rysy Jego tożsamości: paradoksalny triumf mocy Boga w tym, co przez świat pogardzane jest jako wstydlive i słabe. Nie chodzi tu oczywiście o tolerancję dla grzechu, ale o dostrzeżenie przez wiarę w tym wszystkim, co jest „słabym” członkiem Kościoła niezbędnej jego części, objawiającej tajemnicę triumfu Chrystusowego Krzyża.

²⁷ J. Gnilka, dz. cyt., 374n.

²⁸ Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia* 15.

²⁹ G.D. Fee, dz. cyt., 602, n. 13.

6. EUCHARYSTIA – NAJPEŁNIEJSZA EPIFANIA KOŚCIOŁA, IKONY CIAŁA CHRYSYTA

W takim właśnie kontekście eklezjologii ikonicznej, chrystomorficznej Apostoł prezentuje eucharystyczną teologię Chrystusowego Ciała „za was” (1 Kor 11,25), która jest głęboko zanurzona w chrystologii i eklezjologii. Koryntkim samochwałom – „mędrcom”, „doskonałym” i „pneumatykom” – Paweł przeciwstawia Chrystusa „słabego”, który zamiast szukać prestiżu, „został wydany” i złożył samego siebie w ofierze (11,23-25). Chrystusowe wydanie się w ofierze „za nas” jest – z punktu widzenia pragmatyki tekstu – także wezwaniem do zrezygnowania z własnych praw i okazania szacunku dla „słabszych” członków wspólnoty (por. Rz 12,1-3). Ich obecność, przynajmniej duchowa, jest bowiem dla Kościoła w jakiś sposób niezbędna. Bez nich trudno byłoby mówić o „zejściu się” wspólnoty właśnie jako Kościoła (1 Kor 11,18). Eucharystia sprawowana bez obecności owego „słabego” wymiaru Kościoła byłaby wprawdzie ważna (ze względu na swój charakter sakramentalny), nie byłaby jednak w pełni, po chrześcijańsku autentyczna³⁰.

Jak z naciskiem poucza Koryntian Apostoł, ci którzy mogą sobie pozwolić na zejście się wcześniej i rozpoczęcie radosnej biesiady we własnym gronie, powinni wyrzec się swoich upodobań i zaczekać na tych, którzy z powodu całodziennej pracy mogą zjawić się w domu gospodarza dopiero późnym wieczorem, długo po zachodzie słońca (por. 1 Kor 11,20n)³¹. Inaczej ich „zejście się” nie byłoby Wieczerną Pańską (11,20) i nie byłoby w nim „zważania na Ciało” Pana (11,29). Proste, techniczne z pozoru zalecenie: „Poczekajcie jedni na drugich” (11,33) ma więc dla Pawła głęboki sens teologiczny (por. Rz 15,7)³². W naj-

³⁰ Jan Paweł II, *Mane nobiscum Domine* 28.

³¹ Por. W.A. Meeks, *The First Urban Christians*, New Haven – London 1983, 159.

³² Por. A.C. Thiselton, dz. cyt., 899.

nowszej encyklice o Eucharystii Jan Paweł II podaje ogromnie ważny komentarz do omawianych tu tekstów: „Również apostoł Paweł uznaje za „niegodne” wspólnoty chrześcijańskiej uczestnictwo w Wieczery Pańskiej, jeśli jest ona sprawowana w sytuacji podziału i obojętności wobec ubogich (por. 1 Kor 11,17-22.27-34)”³³.

Chrystologia Krzyża, imperatyw samoograniczenia i wyzbycia się swych praw kształtuje zatem u Pawła zarówno naukę o Eucharystii, jak i eklezjologię. I Eucharystia, i Kościół zawiera w sobie chrystologiczną tajemnicę wyrzeczenia się własnych upodobań i złożenia siebie w ofierze, w oczekiwaniu udziału w przyszłej chwale (1 Kor 11,26; 12,26). Można powiedzieć, że zarówno Eucharystia, jak i Kościół, jest – oczywiście w różny sposób – sakramentem zbawczej obecności, a równocześnie ikoną Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. Eucharystia jest liturgiczną, uobecniającą pamiątką i głoszeniem *śmierci Pana, aż przyjdzie* (11,25n). Kościół zaś jest wspólnotą, która nie będzie w autentyczny sposób Kościołem (por. 11,18), jeśli jej „silniejsi” członkowie na wzór Chrystusa nie będą zrzekać się swych praw, prestiżu i znaczenia ze względu na tych, którzy są w Kościele z różnych powodów „słabsi”.

Mamy tu więc do czynienia ze specyficzną zależnością pomiędzy Eucharystią a Kościołem. Z jednej strony, Eucharystia w najpełniejszy sposób uobecnia dla Kościoła Paschę Chrystusa. Z drugiej strony, tylko Kościół będący Ciałem Chrystusa, a więc także Jego „ikoną” – nie tylko ze swą hierarchiczną strukturą, ale także (choć oczywiście na innej płaszczyźnie) ze specyficzną, chrystomorficzną „słabością” i nadzieją chwały jego członków – może w autentycznie chrześcijański sposób sprawowaną przez siebie Eucharystię przeżywać.

³³ Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia* 20.

7. LITURGICZNA AKTUALIZACJA CHRYSOMORFICZNEGO CHARAKTERU KOŚCIOŁA

Rozwój samoświadomości Kościoła jako ikony Ciała Chrystusa z charakterystyczną dla niego współzależnością chrystologicznie przeżywanej słabości i chwały w szczególności sposób uwidacznia się w obserwowanym w ostatnich latach przemianie sposobu pojmowania posług liturgicznych w zgromadzeniu eucharystycznym. Przez długie wieki, do czasów Soboru Watykańskiego II, Kościół sprawujący Eucharystię pojmowano przede wszystkim w kluczu przejętej z Listu do Kolosan i Efezjan metafory głowy i ciała (Kol 1,18; 2,19; Ef 1,22; 4,15; 5,23). Kapłan celebrans uosabiał w liturgii Chrystusa-Głowę, zaś wierni – Jego Ciało. W czasach soborowej odnowy dostrzeżono Pawłową teologię Kościoła jako Ciała Chrystusa z różnorodnością Jego członków i danych im charyzmatów (1 Kor 12,12-30). Pojawił się zatem postulat włączenia do czynnego udziału w liturgii ludzi świeckich, z umożliwieniem im wykonywania rozmaitych posług liturgicznych, wśród których szczególne miejsce przyznano posłudze lektora i akolity.

Ostatnio wydawane dokumenty liturgiczne Kościoła podkreślają jednak także znaczenie posług mniej widocznych, spełnianych często poza prezbiterium, a nawet poza czasem samego sprawowania liturgii, a jednak niezbędnych dla celebrowania Eucharystii. W nowej edycji *Ogólnego Wprowadzenia do Mszału Rzymskiego* do funkcji liturgicznych zaliczono także traktowaną dotąd nieco „po macoszemu” posługę zakrystiana³⁴. W niedawno wydanej instrukcji Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów *Redemptionis Sacramentum* do wyliczonych w *OWMR* posług liturgicznych, wykonywanych przez osoby świeckie, dodano posługę przygotowania hostii, prania bielizny liturgicznej itp.³⁵. Celebrujący od swych począt-

³⁴ *OWMR* 105a.

³⁵ *Redemptionis Sacramentum* 44.

ków Eucharystię Kościół jest coraz bardziej świadomy, że także w sferze liturgii, która jest szczególnie uprzywilejowanym miejscem samoaktualizacji Kościoła, „niezbędne są te członki ciała, które uważane są za słabsze” (1 Kor 12,22).

Czy jednak w obecnej praktyce sprawowania liturgii Eucharystii, najpełniej przecież objawiającej Kościół jako ikonę Ciała Chrystusa po ludzku sądząc „słabego”, lecz przez Boga otoczonego chwałą, istotnie *te [członki] ciała, które uważamy za pozbawione czci, tym większą czią otaczamy i nasze [członki] wstydlive jeszcze większą przyzwoitością się cieszą* (1 Kor 12,23)? Na zasadzie pewnego impulsu, prowokującego naszą wrażliwość, można tu przytoczyć wypowiedź Zbigniewa Nosowskiego, redaktora miesięcznika „Więź”, przedstawioną podczas X Zebrania Zwyczajnego Synodu Biskupów, poświęconego kwestii tożsamości i posłudze biskupa: „We wspólnotach ruchu *Wiara i światło*, założonego przez Jeana Vanier, które gromadzą się wokół osób upośledzonych umysłowo, nauczyłem się, że Kościół ma dwa skarby: Eucharystię i biednych. Oba skarby raczej rzadko spotykają się razem. Stąd pewna propozycja: W naszym ruchu funkcjonuje tradycja, że osoby upośledzone umysłowo służą jako ministranci. Dla nich jest to wielki zaszczyt i radość; dla innych jest to znak, że Bóg umiłował i wybrał to, co jest głupie w oczach świata. Czy nie byłoby właściwe, by biskupi zabiegali o to, aby mieć osoby z widocznym upośledzeniem umysłowym bądź fizycznym w swej asyście liturgicznej? Nie zamiast, ale może razem z tymi przystojnymi i elegancko ubranymi klerykami, którzy usługują im zazwyczaj?”³⁶

Jeszcze bardziej istotne wydaje się być dostrzeżenie twórczego udziału w sprawowanej przez wspólnotę Kościoła Eucharystii osób chorych, starych, niedołączonych, niepełnosprawnych i zmagających się z różnymi życiowymi trudnościami. W praktyce pastoralnej polskich parafii

³⁶ Cytat z oficjalnej, watykańskiej strony internetowej X Zebrania Zwyczajnego Synodu Biskupów; tłumaczenie z angielskiego własne.

duszpasterstwo ludzi chorych i społecznie upośledzonych ogranicza się najczęściej do comiesięcznej, pierwszopiątkowej wizyty księdza z Komunią św. u osób, które nie mogą uczestniczyć we Mszy świętej w kościele. Pomijając okazjonalność i pośpiech, z jaką zazwyczaj tego rodzaju „duszpasterstwo” się odbywa³⁷, należy zwrócić uwagę na często niezadowolające zrozumienie sensu tych kontaktów. Traktowane są one bowiem nierzadko jako akt miłosierdzia ze strony parafii (domyślnie – sprawnej, dynamicznej, ewangelizującej) względem jej słabszych, niedołączonych członków.

Tymczasem, jak często przypomina Jan Paweł II, to właśnie zjednoczeni z Chrystusem chorzy i cierpiący w specyficzny, trudny, niedostrzegalny dla wielu sposób realnie współobjawiają i budują Kościół. Są nie tylko „odbiorcami”, ale i twórczymi „dawcami” łask, którymi Kościół żyje. „Tajemnica Kościoła – owego Ciała, które dopełnia ukrzyżowane i zmartwychwstałe Ciało Chrystusa – wskazuje równocześnie na ową przestrzeń, w której cierpienia ludzkie dopełniają cierpienie Chrystusa³⁸. Wiara w uczestnictwo w cierpieniach Chrystusa niesie w sobie tę wewnętrzną pewność, że człowiek cierpiący „dopełnia braki udreń Chrystusa”, że w duchowym wymiarze dzieła Odkupienia służy, podobnie jak Chrystus, zbawieniu swoich braci i siostr. Nie tylko więc jest pożyteczny dla drugich, ale, co więcej – spełnia służbę niczym niezastąpioną.

³⁷ Doprawdy zdumiewa w tym kontekście opór wielu księży przed powoływaniem nadzwyczajnych szafarzy Komunii Świętej, którzy mogliby odwiedzać chorych z Eucharystią nie raz na miesiąc, ale co tydzień. Nie przeszkadzałoby to przecież kapłanom odwiedzać chorych co miesiąc i służyć im sakramentem pokuty i pojednania, udzielaniem Komunii Świętej i serdeczną rozmową. Niestety deklarowane tak często przez polskie duchowieństwo umiłowanie Chrystusa obecnego i często przyjmowanego w Eucharystii okazuje się tu być pustym sloganem. Dlaczego chorzy – z racji rzekomej troski o tożsamość kapłaństwa, bądź zwykłego lenistwa – nie mogą uczestniczyć w Komunii Świętej co tydzień, tak jak pozostali członkowie Kościoła?

³⁸ Jan Paweł II, *Salvifici doloris* 24.

W Ciele Chrystusa, które nieustannie wyrasta z Krzyża Odkupiciela, właśnie cierpienie, przeniknięte duchem Chrystusowej Ofiary, jest niczym niezastąpionym pośrednikiem i sprawcą dóbr nieodzownych dla zbawienia świata. To ono, bardziej niż cokolwiek innego, toruje drogę łasce przeobrażającej dusze ludzkie. To ono, bardziej niż cokolwiek innego, uobecnia moce Odkupienia w dziejach ludzkości³⁹.

Duchowy udział w Eucharystii osób chorych, niepełnosprawnych, zmagających się z własną słabością i przeciwnościami życia, dopełniony ich realnym udziałem w Komunii Świętej, to zatem ogromnie ważny element objawiania się tajemnicy Kościoła jako cierpiącego i chwalebego Ciała Chrystusa. To także niezastąpiona droga jego budowania: poprzez coraz głębsze wchodzenie wiernych różnych stanów i kondycji w misterium męki i zmartwychwstania Pana, z nieustannym dzieleniem się ową łaską z innymi członkami Kościoła, a nawet – jak pisze Jan Paweł II – z całą ludzkością, z całym światem.

Niech powyższe refleksje prowokują czytelników do nowego sposobu myślenia o tajemnicy Kościoła – Ciała, które jest ikoną Chrystusa wzgardzonego na krzyżu, lecz otoczonego chwałą przez Boga; Ciała, w którym zanurzamy się (każdy według własnej miary) w Chrystusowym cierpieniu i w oczekiwaniu pełni Jego chwały.

Summary

Paul's imagery of the Body of Christ as a description of the Church differs from its plausible hellenistic parallels, among other things, in bringing into prominence the „weaker”, shameful members of the Body (1 Cor 12:22-24). They are considered necessary for the Body not primarily because of the importance of their function for the whole, but because of their particular role in revealing the paradox of Christ's „weakness” leading to glory (cf. 1 Cor 1-4).

³⁹ Tamże, 27.

The Church can be, therefore, considered not only the place of Christ's salvific presence and activity, but also an icon of the Body of Christ: crucified and glorified. This christomorphic image should be recognized and enacted by the Church herself particularly in celebrating the liturgy of the Eucharist.

*Ks. Bartosz Adamczewski
ul. Ateńska 12
03-798 Warszawa
baradam@uksw.edu.pl*

Ks. BARTOSZ ADAMCZEWSKI, ur. 1967 r. dr teologii, adiunkt na Wydziale Teologicznym UKSW; ostatnio opublikował artykuł pt. „Jakub, brat Pański, i jerozolimską wspólnotą ubogich”, *CT* 74 (2004) nr 1, 65-82.