

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Wydział Teologii

Instytut Nauk Teologicznych

Ks. Wojciech Prawda

(nr albumu 142432)

PERSONALISTYCZNO-ZNAKOWA CHRYSOLOGIA FUNDAMENTALNA

KS. PROF. MARIANA RUSECKIEGO

Rozprawa doktorska

napisana na seminarium

z chrystologii fundamentalnej

pod kierunkiem

ks. dr. hab. Jacentego Masteja, prof. KUL

Lublin 2022

Wstęp

Chrystologia fundamentalna zajmuje się dociekaniem skupionymi wokół osoby i dzieła Jezusa Chrystusa w aspekcie wiarygodnościowym. Wykazuje, że w Nim w sposób definitywny i pełny dokonało się objawienie Boże. Problematyka ta ujmowana była na przestrzeni dziejów w traktatach: *De veritate religionis christianae*, *Demonstratio christiana* oraz *De Christo legato divino*, w których starano się wskazać racjonalne podstawy wiary¹. W obliczu aktualnych przemian kulturowych, zmierzających niejednokrotnie w bezpośredni sposób do zakwestionowania nadprzyrodzonego charakteru chrześcijaństwa, rysuje się potrzeba kontynuowania naukowych dociekań dotyczących wiarygodności osoby i dzieła Jezusa Chrystusa.

Naukowa refleksja chrystologiczna na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II prowadzona jest od początku istnienia uczelni. Wyrazem jej badawczo-dydaktycznej dojrzałości jest zaistnienie, w drugiej połowie lat 70. XX wieku, lubelskiej szkoły teologii fundamentalnej. Jej początki, na etapie przygotowawczym, sięgają roku 1956 i wiążą się z zatrudnieniem na KUL ks. prof. Edwarda Kopcia. Podążając w kierunku wyznaczonym przez Sobór Watykański II oraz bazując na myśli takich teologów, jak: J. Mouroux, R. Guardini, A. Brunner, C. Cirne-Lima, W. Bulst, E. Masure, P.A. Liégé, R. Latourelle, L. Monden i J. Guitton, zaczął on aplikować elementy personalistyczne do ówczesnej apologetyki. Kładąc podwaliny pod nowy system teologii fundamentalnej, skupił się na badaniach w obszarze tzw. faktu chrystologicznego. Jego prace wniosły wkład w odnowienie rozumienia pojęcia objawienia, cudu, zmartwychwstania i wiary. Zrezygnował również z polemicznego charakteru uprawianej dyscypliny na rzecz pozytywnego uzasadniania nadprzyrodzonego charakteru chrześcijaństwa². Wprawdzie E. Kopeć posługiwał się metodą historyczno-syntetyczną, to jednak stopniowo

¹ T. Dola, *Chrystologia fundamentalna*, LTF, s. 219.

² M. Rusecki, *Elementy personalistycznej teologii fundamentalnej w ujęciu E. Kopcia*, RT KUL 32(1985), z. 2, s. 23-37. W zakresie chrystologii fundamentalnej w dorobku prof. Kopcia należy zauważyć m.in.: E. Kopeć, *Chrystofanie jako znak zmartwychwstania Chrystusa*, RT KUL 25(1978), z. 2, s. 21-29; tenże, *Chrystologiczna koncepcja w teologii*, RT KUL 22(1975), z. 2, s. 59-71; tenże, *Znaczenie chrystologicznej koncepcji w teologii współczesnej*, w: *Chrystocentryzm w teologii*, red. tenże, Lublin 1977, s. 7-16; tenże, *Chrystologia w świetle historii zbawienia*, RBiL 6(1953), s. 74-85; tenże, *Historyczne istnienie Jezusa Chrystusa*, w: *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, red. W. Granat, E. Kopeć, Lublin 1982, s. 73-99; E. Kopeć, *Walor motywacyjny cudów*, RT KUL 19(1972), z. 2, s. 99-110; tenże, *Znaczenie personalistycznej koncepcji wiary dla apologetyki współczesnej*, RT KUL 11(1964), z. 2, s. 5-19; tenże, *Teologia fundamentalna*, Lublin 1976.

² K. Kaucha, *Lubelska szkoła teologii fundamentalnej i jej osiągnięcia*, RT KUL 65(2018), z. 9, s. 12n.

² Z. Krzyszowski, *Nagy Stanisław*, LTF, s. 826n.; T. Dola, *Metody teologicznofundamentalne szkoły lubelskiej*, RT KUL 65(2018), z. 9, s. 27.

przechodził od apologetyki do teologii fundamentalnej rozumianej personalistycznie, co w konsekwencji stało się jednym z charakterystycznych elementów dynamicznie rozwijającego się ośrodka naukowego³.

W okres przygotowawczy lubelskiej szkoły wpisuje się także działalność naukowa ks. Czesława Stanisława Bartnika⁴, który w latach 1963-1969 związany był z Sekcją Teologii Fundamentalnej oraz ks. Stanisława Nagyego, który skoncentrował się w badaniach głównie na tzw. fakcie eklezjologicznym⁵. Właściwy początek lubelskiej szkoły datuje się na lata 1974-76. W tym czasie bowiem ukazał się skrypt dla studentów zatytułowany *Teologia fundamentalna* autorstwa ks. prof. E. Kopcia (1976), który, choć we wcześniejszym wydaniu nosił jeszcze tytuł *Apologetyka*, traktować należy jako potwierdzenie nowego kierunku podejścia do przedmiotu uprawianej dyscypliny. Dwa lata wcześniej natomiast dysertację doktorską pod tytułem *Współczesne dyskusje nad teorią apologetyki*, przygotowaną pod kierunkiem ks. Kopcia, obronił ks. Marian Rusecki. Rozprawa odegrała istotną rolę w tworzeniu metodologii teologii fundamentalnej na lubelskim uniwersytecie. Rusecki w roku 1985 został kierownikiem Katedry Chrystologii Fundamentalnej. Od 1991 roku kierował także Sekcją Teologii Fundamentalnej, która osiem lat później została przekształcona w Instytut Teologii Fundamentalnej⁶. Znaczenie lubelskiego ośrodka rosło wraz ze zdobywaniem przez pracowników kolejnych stopni i tytułów naukowych, powiększającym się dorobkiem naukowym i coraz wyraźniejszą obecnością w środowisku teologicznym w Polsce⁷. Faktorem odróżniającym lubelską szkołę teologii fundamentalnej było obranie opcji personalistyczno-fundamentalnej,

³ M. Rusecki, *Kopeć Edward (1918-99)*, LTF, s. 651-653; K. Kaucha, *Lubelska szkoła teologii fundamentalnej*, w: *Encyklopedia 100-lecia KUL*, t. 1, red. E. Gigilewicz i in., Lublin 2018, s. 634.

⁴ K. Kaucha, *Lubelska szkoła teologii fundamentalnej i jej osiągnięcia*, s. 12n.

⁵ Z. Krzyszowski, *Nagy Stanisław*, s. 826n.; T. Dola, *Metody teologicznofundamentalne szkoły lubelskiej*, s. 27.

⁶ K. Kaucha, *Lubelska szkoła teologii fundamentalnej i jej osiągnięcia*, s. 13.

Ksiądz Marian Rusecki (ur. 22 marca 1942 w Janowie Lubelskim, zm. 15 grudnia 2012 w Lublinie) – święcenia kapłańskie przyjął w Lublinie w 1966 r., był pracownikiem naukowym KUL od roku 1974. Stopień naukowy doktora z teologii fundamentalnej uzyskał w roku 1974 na podstawie rozprawy *Współczesne dyskusje nad teorią apologetyki* napisanej pod kierunkiem ks. prof. E. Kopcia. W 1984 r. uzyskał stopień naukowy doktora habilitowanego na podstawie dorobku naukowego i rozprawy *Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX wieku*, a dziesięć lat później otrzymał tytuł naukowy profesora zwyczajnego. Dwukrotnie piastował funkcję prodziekana Wydziału Teologii KUL (1986-89 i 1992-95). Był członkiem Papieskiej Akademii Teologicznej, konsultorem Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski, przewodniczącym Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk. Autor i współautor 35 monografii książkowych i ponad 650 artykułów naukowych, encyklopedycznych i popularnonaukowych. Za całokształt prac naukowych otrzymał w 2012 roku doktorat *honoris causa* Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu (zob. K. Kaucha, *Doctor Credibilitatis, śp. ks. prof. dr hab. dr hab. Marian Jan Rusecki (22 III 1942-15 XII 2012)*, RTFiR 60(2013), t. 5, s. 5-12).

⁷ K. Kaucha, *Lubelska szkoła teologii fundamentalnej*, s. 634n.

w odróżnieniu od racjonalistycznej i apologetycznej, która dominowała w tak zwanej szkole warszawskiej⁸. Pełny rozwój lubelskiej szkoły teologii fundamentalnej jest zasługą ks. prof. M. Ruseckiego oraz jego uczniów, którzy sukcesywnie rozwijali jej założenia.

Głównymi cechami badań w zakresie chrystologii fundamentalnej realizowanymi w lubelskiej szkole teologii fundamentalnej są: 1. Zakorzenie biblijne (korzystanie z wiążących rozstrzygnięć biblistów w kwestiach genezy Ewangelii, historyczności cudów i dokonań egzegezy, przydatne chociażby w odnowionym patrzeniu na argument skrypturystyczny czy budowaniu teologii staurologicznej i rezurekcyjnej); 2. Chrystocentryzm (Jezus Chrystus jako pełnia objawienia i zbawienia jest głównym motywem wyjątkowości chrześcijaństwa, dlatego cała argumentacja w teologii znajduje w Nim przedmiot i sens); 3. Personalistyczny charakter (nadrzędność osoby w badaniu rzeczywistości. Uznając pełnię osobowego istnienia Boga i mówiąc o człowieku w analogii do osób Bożych, traktat chrystologiczny ujmuje się w kategoriach osobowego posłannictwa Słowa Wcielonego, które przynosi Dobrą Nowinę o zbawieniu); 4. Historiozbawczy charakter (wykazywanie wiarygodności osoby Jezusa Chrystusa, objawienia, jak i chrześcijaństwa, dokonuje się w oparciu o zbawczy sens wydarzeń nadany im przez Boga. Interpretacja zdarzeń następuje w kontekście całej historii zbawienia, której centrum stanowi osoba Jezusa Chrystusa); 5. Jednoczesne uwzględnianie *fides et ratio* (badania uwzględniają zarówno płaszczyznę wiary, jak i racje rozumowe. Przykładem są argumenty formułowane tak, aby potwierdzić wiarygodność chrześcijaństwa); 6. Antropologiczne osadzenie (widoczne w podmiotowych metodach stosowanych w badaniach. Argumenty przemawiające za wiarygodnością chrześcijaństwa budowane w lubelskiej szkole teologii fundamentalnej wyraźnie wyrażają antropologiczny rys); 7. Łączność traktatów chrystologicznego i eklezjologicznego (chrystologia i eklezjologia są organicznie ze sobą związane osobą Jezusa Chrystusa. Refleksję na ich temat prowadzi się zatem nieustannie, wskazując na ich łączność.). Lubelski ośrodek prowadzi również badania naukowe w jedność z Nauczycielskim Urzędem Kościoła⁹.

⁸ S. Nagy, *Sekcja Teologii Fundamentalnej*, w: *Księga pamiątkowa w 75-lecie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Wkład w kulturę polską w latach 1968-1993*, red. M. Rusecki, Lublin 1994, s. 188; zob. M. Skierkowski, *Wiara i wiarygodność w ujęciu ośrodka warszawskiego*, w: *Wiara – wiarygodność*, red. D. Wąsek, Kraków 2014, s. 87-102.

⁹ J. Mastej, *Dorobek lubelskiej szkoły teologicznej w zakresie chrystologii*, RT KUL 65(2018), z. 9, s. 56-64; K. Kaucha, charakteryzując lubelską szkołę teologii fundamentalnej, wskazuje na: zwartą metodologię autorstwa jej twórców; łączenie tradycyjnych traktatów (*demonstrationes*) w spójne koncepcje teologii fundamentalnej; chrystocentryzm akcentujący pełnię objawienia i zbawienia w Jezusie Chrystusie;

Z perspektywy chrystologii fundamentalnej istotną cechą działalności naukowej lubelskiego ośrodka jest – wspomniane wyżej – łączenie traktatów chrystologicznego i eklezjologicznego, co umożliwiło prezentację przedmiotu teologii fundamentalnej w jednolitych kategoriach. Racji przemawiających za tą łącznością Rusecki upatrywał w koncepcji uprawianej dyscypliny naukowej. Zasada personalistyczna wskazuje bowiem na łączność Chrystusa i Kościoła dostrzegalną w osobowej naturze wspólnoty, zarówno w wymiarze wertykalnym (każdego członka Kościoła z Chrystusem), jak i horyzontalnym (wiernych między sobą). Architekt lubelskiej szkoły teologii fundamentalnej podkreślał również, że samo zaistnienie Eklezji dokonano się dzięki osobowym aktom Jezusa i jest permanentnie urzeczywistniane w członkach Chrystusowego Ciała. Drugą rację podpowiada zasada historiozbawcza. Kościół osadzony jest w całości Bożego planu, którego centrum stanowi Chrystus, przez którego, i w którym zaistniał Kościół. Rzeczywistość Eklezji definitywnie zaistniała dzięki Synowi Bożemu, zmierza do wypełnienia w eschatonie, kiedy osiągnie swoją pełnię w trynitarnym życiu Boga. Trzecią rację stanowi zasada symbolowa. Akcentuje ona chrystofanijny charakter Kościoła. Chrystus jest znakiem Boga, a Kościół jest znakiem Chrystusa. Syn Boży nie tylko jest obecny w Eklezji, ale przez zespolenie ze sobą wspólnoty wiernych, współtworzy ją i nieustannie przenika Bożą obecnością¹⁰. Przedstawione zasady skłoniły Ruseckiego do stwierdzenia niemal organicznej łączności traktatów, czyli chrystyczności Kościoła i eklezjologiczności chrystologii.

Warto w tym miejscu zauważyć, że cała współczesna teologia fundamentalna charakteryzuje się pluralizmem ujęć. Koncepcja intelektualistyczna, która zdominowała apologetykę, została zastąpiona przez personalistyczną, historiozbawczą, transcendentalno-antropologiczną, semejotyczną oraz symbolową. Wprawdzie dotyczą one objawienia, jednak konsekwentnie mogą skłaniać do ujęcia całego przedmiotu teologii fundamentalnej w tych kategoriach. Najwięcej zwolenników ma dziś koncepcja

personalizm; objawieniową genezę religii; wymiar apologijno-apologetyczny wyrażony w pogłębianiu tradycyjnych argumentów przemawiających za wiarygodnością chrześcijaństwa oraz innowacyjne podejście do opracowywania nowych argumentów; otwartość na współczesny kontekst kulturowy; opracowanie traktatów monograficznych traktujących o podstawowych pojęciach teologicznych (K. Kaucha, *Lubelska szkoła teologii fundamentalnej*, s. 635).

¹⁰ M. Rusecki, *Współczesne ujęcie przedmiotu teologii fundamentalnej*, „Studia Warmińskie” 46(2009), s. 264-268; tenże, *Chryścyczna ikoniczność Kościoła w świetle nauczania Jana Pawła II. Szkic zagadnienia*, w: *Jana Pawła II inspiracje chrystologiczne*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin – Kielce – Kraków 2006, s. 144-150; M. Rusecki, J. Mastej, *Metodologia teologii fundamentalnej. Demonstratio christiana*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2(2007), s. 109-114.

personalistyczna, choć nie została ona jeszcze całościowo opracowana¹¹. Problematyka chrystologiczna w ramach teologii fundamentalnej w literaturze polskiej doczekała się całościowych opracowań¹². W dorobku ośrodków europejskich do najistotniejszych prac w tej materii zaliczyć należy pozycje: R. Latourelle'a, F.J. Niemanna, H. Fiesa, H. Waldenfellsa, R. Fisichelli, A. Dullesa, J. Ratzingera, G. O'Collinsa, Ch. Böttigheimera, S. Pié-Ninot, U. Casalego oraz podręczniki pod redakcją W. Kerna, H.J. Potteyera, M. Secklera oraz A. Kolpinga¹³.

Szerszego wyjaśnienia domaga się temat niniejszej rozprawy. Określenie chrystologia personalistyczno-znakowa ma swoje uzasadnienie w opracowywanej oraz stosowanej przez M. Ruseckiego metodzie, której efektem jest nowatorska prezentacja chrystologii¹⁴. Metoda ta jest cechą wyróżniającą, a jednocześnie świadczy o dojrzałości metodologicznej lubelskiej szkoły teologii fundamentalnej. Sprawa metodologii i jej systematyzacji, w poczynaniach naukowych lubelskiego profesora, zajmowała zawsze ważne miejsce, czego wyrazem jest opracowanie: *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii*

¹¹ M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994, s. 185-199; J. Mastej, *Od Objawienia do wiary: personalistyczna koncepcja wiary chrześcijańskiej*, Lublin 2001, s. 17n.; K. Kaucha, *Teologia personalistyczna*, w: *Koncepcje teologii katolickiej*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A.A. Napiórkowski, Kraków 2013, s. 87-110; K. Góźdź, *Personalizm systemowy ks. Czesława Bartnika*, w: *Personalizm polski*, red. M. Rusecki, Lublin 2008, s. 403-414.

¹² Poza pracami M. Ruseckiego: J. Kulisz, *Wprowadzenie do teologii fundamentalnej*, Kraków 1995; S. Rosa, *Teologia fundamentalna. Chrystologia*, t. 1, Tarnów 1995; *Teologia fundamentalna*, t. 3: *Objawienie i Chrystus*, red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś, Kraków 1999; H. Seweryniak, *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock 2001; tenże, *Tajemnica Jezusa*, Warszawa 2001; T. Dola, *Teologia misteriów życia Jezusa*, Opole 2002; A.A. Napiórkowski, *Jezus Chrystus objawiony i objawiający. Chrystologia fundamentalna*, Kraków 2008; H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 1, Warszawa 2010; M. Skierkowski, *Uczłowieczony Bóg. Teologia fundamentalna*, Płock 2013.

¹³ R. Latourelle, *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, Asyż 1982; tenże, *Teologia della rivelazione*, Asyż 1983; F.J. Niemann, *Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie*, Innsbruck 1983; A.H. Fries, *Fundamentaltheologie*, Graz 1985; *Fundamentaltheologie*, t.2: *Die konkret-geschichtliche Offenbarung Gottes*, red. A. Kolping, Regensburg 1985; H. Waldenfells, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn – Monachium – Wiedeń – Zurych, 1988; *Handbuch der Fundamentaltheologie* t.2: *Traktat Offenbarung*, red. W. Kern, H.J. Pottteyer, M. Seckler, Freiburg – Bazylea – Wiedeń 1985-88; R. Fisichella, *La rivelazione: evento e credibilità. Saggio di teologia fondamentale*, Bolonia 1989; *Dizionario di teologia fondamentale*, red. R. Latourelle, R. Fisichella, Asyż 1990; A. Dulles, *A History of Apologetics*, San Francisco 2006; J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2007; tenże, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, Kielce 2011, tenże, *Jezus z Nazaretu*, cz. 3: *Dzieciństwo*, Kraków 2012; G. O'Collins, *Rethinking Fundamental Theology. Toward a New Fundamental Theology*, Oxford 2011; Ch. Böttigheimer, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie: die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, Freiburg – Bazylea – Wiedeń 2016; S. Pié-Ninot, *Compendio di teologia fondamentale*, Brescia 2018; U. Casale, *Il Dio comunicatore e l'avventura della fede – Saggio di teologia fondamentale*, Lindau 2019.

¹⁴ W tych samych kategoriach M. Rusecki wyrażał cel i przedmiot teologii fundamentalnej (M. Rusecki, *Fundamentalna teologia*, LTF, s. 416-418; tenże, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, s. 200-216; T. Dola, *Personalistyczna koncepcja teologii fundamentalnej ks. Mariana Ruseckiego*, SCC, Lublin 2007, s. 59-67.

*teologii fundamentalnej*¹⁵. Konsekwentnie pracował nad skonstruowaniem własnej metody badawczej, którą C.S. Bartnik nazwał znakowo-personalistyczną¹⁶. Opracowanie metody należy uznać za odpowiedź na potrzebę stosowania w teologii fundamentalnej metody własnej, adekwatnej do założonego przedmiotu. Nazwę używanej przez Ruseckiego metody uzasadnia fakt kluczowego miejsca, jakie zajmowały w jego badaniach metoda personalistyczna oraz metoda znakowa, a także fakt ich wzajemnego przenikania się i uzupełniania. Z uwagi na pierwszeństwo osoby oraz zagadnień personalistycznych w twórczości naukowej M. Ruseckiego w dysertacji stosuje się nazwę: metoda personalistyczno-znakowa. Trzeba jeszcze zauważyć, iż dociekania naukowe lubelskiego profesora poprzedza zastosowanie metody historycznej, określanej przez C.S. Bartnika jako „przed-metody”. Jest to zasadne, gdyż pozwala rozstrzygnąć faktyczność badanych kwestii, stanowiącą warunek prowadzenia dalszych badań¹⁷.

Zastosowanie wyłącznie metody historycznej nie pozwala na ostateczne określenie tożsamości Jezusa z Nazaretu. Jego osoba wykracza bowiem poza kategorie empiryczne. Niezbędna jest kontynuacja badań na gruncie teologicznym. W teologii fundamentalnej zauważa się także, że objawienie Boże ma złożoną strukturę (wydarzeniową i misteryjną, widzialną i niewidzialną, historyczną i pozahistoryczną), zatem można poczynić w jego przypadku analogię do znaku, który również posiada element widzialny i niewidzialny, materialny i pozamaterialny¹⁸. Rusecki w swoich badaniach odwołuje się do teorii znaku sformułowanej przez polską filozof i logik Janinę

¹⁵ Lublin 1994.

¹⁶ C.S. Bartnik, *Metoda znakowo-personalistyczna w ujęciu Profesora Mariana Ruseckiego*, SCC, s. 70.

¹⁷ Tamże, s. 69n.

W tym miejscu należy poczynić uwagę dotyczącą współczesnego rozumienia historii. Nie jest ona bowiem wyłącznie zapisem czysto faktograficznym. Postuluje się zatem, aby metodę historyczną ujmować personalistycznie, czyli by model osoby służył do tłumaczenia rzeczywistości historycznej. Historia dotyczy osoby ludzkiej, co sprawia, że zapis dziejów nacechowany jest subiektywizmem, który dotyczy zarówno doboru źródeł historycznych (niemożliwe jest drobiazgowo opisanie absolutnie wszystkich elementów wydarzenia), jak i zabarwienia aksjologicznego (wartościowanie faktów, które następnie są w relacji umieszczane bądź pomijane). Wreszcie historyk starając się dokonywać selekcji i interpretacji źródeł, nadaje im zawsze pewne zabarwienie, które dyktują przyjęte przez niego racje i uwarunkowania kulturowe (odczytuje przeszłość z perspektywy teraźniejszości). W patrzeniu na dzieje widzieć należy zawsze ciągłość, w której teraźniejszość jest ukształtowana przez przeszłość, a przyszłość prognozować można przez odwołanie się do następstw wydarzeń zaistniałych.

Zastosowanie metody historycznej w badaniach prowadzonych na gruncie teologii fundamentalnej dokonuje się poprzez gromadzenie źródeł, poddanie ich krytycznej ocenie (korzystając również z pomocy osiągnięć bibliistyki) i interpretacji oraz ostateczne wyjaśnienie i ocenę faktów (M. Rusecki, J. Mastej, K. Kaucha, *Metodologia teologii fundamentalnej*, Lublin 2019, s. 302-322).

¹⁸ Potwierdzenie i inspirację dla znakowej koncepcji M. Rusecki znalazł u takich autorów jak: R. Latourelle, J. Galot, J.P. Charlier, F. Stolz, H. Holstein, X. Léon-Dufour. (M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, s. 196).

Kotarbińską, która zakłada, iż *semeion* jest nośnikiem komunikacji międzyosobowej, w której wytwórca znaku chce wywołać określoną reakcję odbiorcy¹⁹. Funkcja znaku implikuje następujące elementy strukturalne: komunikat i jego nośnik, nadawcę i odbiorcę, odniesienie i kod. Pierwsza para wskazuje odpowiednio na treść i jego medium, które w nomenklaturze semiologicznej określa się jako element znaczący i znaczony. Teoria znaku precyzuje, że nośnik komunikatu, czyli element empiryczny, choć ma zwracać uwagę odbiorcy, to nie może zatrzymywać jego uwagi na sobie, gdyż jego przeznaczeniem jest odsyłanie do treści znaku. W związku z tym nośnik winien być poniekąd transparentny, tak by sam nie przesłaniał istoty, którą stanowi komunikat. Drugą parę tworzą wytwórca znaku i jego odbiorca. Elementy te związane są z podstawowym zadaniem znaku, czyli nawiązaniem kontaktu między osobami celem przekazania treści i przyjęcia określonej postawy. Nadawcą znaków ewangelijnych jest Bóg, który chce przekazać człowiekowi treść swoich zbawczych planów i wezwać go do wejścia na drogę zjednoczenia z Nim. W tym przypadku skuteczność znaku weryfikuje fakt nawiązania łączności pomiędzy nadawcą a odbiorcą. Jest on łatwiejszy, gdy *signum* skierowane jest wprost do konkretnego odbiorcy, który dodatkowo jest także odpowiednio nakierowany na właściwe odczytanie znaku. Pomocą w tym są odniesienie i kod znaku. Kodem, zgodnie z którym należy odczytywać Boże znaki, jest objawienie, jako że słowa i czyny Boga są wewnętrznie ze sobą związane. Cudowne dzieła są częścią epifanii Boga, przez które On udziela siebie. *Signum* należy zatem zawsze odczytywać w kontekście całości zbawczych planów Boga względem człowieka i świata²⁰.

Lubelski profesor rozciągnął koncepcję znaku na całą chrystologię fundamentalną, zwracając uwagę, że Chrystus jako znak łączy w sobie to, co boskie z tym, co ludzkie. Stwierdził przy tym, że tak ujętego *semeionu* nie można rozumieć jako przedmiotu reprezentacji, który miałby tylko wyobrazeniowo przywoływać inny przedmiot. W związku z tym Rusecki zasugerował włączenie w pojęcie znaku kategorii symbolu w rozumieniu religijno-teologicznym. W swoich badaniach doszedł bowiem do wniosku, że znak (oraz symbol) mają strukturę interpersonalną i spinają w sobie rzeczywistości heterogenne (w Jezusie Chrystusie naturę ludzką i boską). Dodać należy, że także Kościół

¹⁹ M. Rusecki, *O pojęciu znaku religijnego*, „Studia Semiotyczne” 19-20(1994), s. 263; J. Kotarbińska, *Pojęcie znaku*, „Studia Logica” 6(1957), s. 59-65. Rusecki odwołuje się także (zwłaszcza w kwestii elementów strukturalnych) do P. Guiraud, *Semiologia*, Warszawa 1974.

²⁰ M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, s. 196n.

może być odczytywany w tych kategoriach, bowiem wspólnota zbawcza jednoczy w sobie elementy nadprzyrodzone z naturalnymi²¹.

Zdaniem Ruseckiego metoda znakowa wymaga uzupełnienia myślą personalistyczną, co ujawniło się już podczas wskazania elementów strukturalnych znaku w osobach nadawcy i odbiorcy. Lubelski teolog wy dobył z metody personalistycznej czynniki przydatne w analizach czynionych na gruncie teologii fundamentalnej²². Według personalistów w przypadku poznania osoby odejść należy od czysto pojęciowych spekulacji i rozumowań typu dedukcyjnego, zastępując je poznaniem konkretnym, czyli bezpośrednim doświadczeniem tego, co w doświadczeniu dane²³. Skoro poznanie religijne ma charakter interpersonalny, zatem również metoda stosowana przez personalistów wydaje się najbardziej adekwatna do przedmiotu badań teologii fundamentalnej. Poznanie staje się możliwe, gdy osoba dająca się poznać ukazuje swoje wnętrze osobie poznającej przy pomocy znaków. W spotkaniu poznający, doświadczając drugiej osoby, nie tylko odkrywa jej wnętrze, ale „jest w stanie uchwycić całość konkretnego, danego w poznaniu bytu osobowego”²⁴. Rusecki wyjaśniał, że poznanie interpersonalne jest poznaniem naukowym. Konieczne jest jednak powtarzanie doświadczeń i konfrontowanie własnych obserwacji z wynikami innych. „Zbieżność niezależnych od siebie doświadczeń ma zapewnić ich wynikom pewność poznawczą [...]. Dzięki tej zbieżności i równoczesnej konfrontacji różnych wyników powstaje obraz pełniejszy i bardziej obiektywny poznawanego konkretnego osobowego [...]. Kiedy inni ludzie poznający ten sam, co my, konkret mają doświadczenia podobne do naszych, wówczas podobieństwo naszych wyników poznania osobowego z ich wynikami upewnia nas o prawdziwości naukowych sądów”²⁵. W ten sposób efekt prowadzonych metodą

²¹ Tamże, s. 198n.; tenże, *O pojęciu znaku religijnego*, s. 270-279, tenże, *Pojęcie symbolu religijnego, a możliwość zastosowania go w teologii*, SP 4(1994), s. 89-130. Odnosząc się do symbolowej koncepcji M. Rusecki opiera się na osiągnięciach A. Dulesa i A. Shortera (zob. A. Dulles, *Models of Revelation*, Nowy Jork 1983; A. Shorter, G. Chapman, *Revelation and his Interpretation*, Nowy Jork 1983).

²² T. Dola, *Metody teologicznofundamentalne szkoły lubelskiej*, s. 34.

²³ C.S. Bartnik, *Podmiot i przedmiot w poznaniu personalistycznym*, RT KUL 35(1988), z. 2, s. 13-24; tenże, *Objawienie człowieka*, STV 12(1974), nr 1, s. 193-201; G. O'Collins, *Fundamental Theology*, Londyn 1981. Pozostałe elementy metody poznania interpersonalnego M. Rusecki opiera – jak sam przyznaje, w różnym stopniu – na dokonaniach: C.S. Bartnika, G. Guardiniego, J. Mouroux, A. Brunnera, B. Pascala, J.H. Newmana, C. Cirne-Lima, J. Levięgo.

²⁴ T. Dola, *Metody teologicznofundamentalne szkoły lubelskiej*, s. 35.

²⁵ M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, s. 284n.; zob. W. Hładowski, *Metoda oglądowa w apologetyce*, CT 25(1959), s. 24-28.

personalistyczną badań spełnia cechy naukowości, dostarczając danych maksymalnie zbiektywizowanych i intersubiektywnie komunikowalnych²⁶.

Metoda personalistyczna znajduje zastosowanie w chrystologii fundamentalnej, której przedmiotem zainteresowania jest poznanie osoby Jezusa Chrystusa. Należy zatem docenić wartość Jego spotkań z uczniami, dzięki którym wchodził z nimi w relacje i zapraszał do budowania relacji. Istotne z tego punktu widzenia są także świadectwa uczniów, którzy nie tylko dzielą się swoimi doświadczeniami kontaktu z Synem Bożym, lecz także osobistą postawą potwierdzają wiarygodność głoszonych przez Jezusa słów i dokonywanych czynów. Jednak nie tylko ci, którzy mieli bezpośredni dostęp do Jezusa z Nazaretu, mogą nawiązywać z Nim osobową relację. Dostępne świadectwa są przejrzyste dla następnych pokoleń, a ich interpretacja (w której pomocą służy również metoda personalistyczna) dokonuje się aktualnie we wspólnocie uczniów Syna Bożego, czyli w Kościele. Wspólnota Kościoła jest „miejszem” spotkania wiernych z Jezusem, dzięki Jego stałej w Niej obecności²⁷.

Wprawdzie metoda personalistyczno-znakowa domaga się jeszcze dopracowania w niektórych elementach, jednak wyznaczony przez M. Ruseckiego kierunek jest kontynuowany przez jego następców w lubelskiej szkole teologii fundamentalnej. Jej trafność została już zauważona i doceniona, jednak wyłącznie w obszarze badań architekta szkoły nad problematyką cudu oraz objawienia Bożego²⁸. Tymczasem również badania z zakresu chrystologii fundamentalnej prowadzone były przez lubelskiego profesora w ramach koncepcji personalistyczno-znakowej.

Mając na względzie powyższe racje oraz biorąc pod uwagę dorobek naukowy M. Ruseckiego w teologii fundamentalnej, można postawić problem badawczy niniejszej pracy: jak wypracowana przez profesora metoda personalistyczno-znakowa została zastosowana w obszarze chrystologii fundamentalnej?

W związku z powyższym celem pracy będzie zaprezentowanie personalistyczno-znakowej chrystologii fundamentalnej ks. prof. Mariana Ruseckiego. Łączne zastosowanie kategorii osobowych i znakowych przez lubelskiego teologa stanowi *novum* oraz pozwala

²⁶ T. Dola, *Metody teologicznofundamentalne szkoły lubelskiej*, s. 35.

²⁷ M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, s. 285n.; T. Dola, *Chrystologia fundamentalna*, s. 222n.; G. Dziewulski, *Znaczenie kategorii świadectwa w refleksji nad historycznością wydarzenia Jezusa Chrystusa*, w: *Historia – wiara – nauka*, red. P. Artemiuk, Płock 2018, s. 294-304.

²⁸ T. Dola, *Metody teologicznofundamentalne szkoły lubelskiej*, s. 29; zob. M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, Lublin 2006; tenże, *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007.

całościowo i spójnie zaprezentować zarówno zagadnienia chrystologiczne, jak i eklezjologiczne. Poza tym w poszczególnych zagadnieniach zostaną uwzględnione kwestie metodologiczne. Potrzeba podjęcia tego tematu wydaje się celowa, a nawet konieczna z kilku względów. Kierunki badań teologicznych wyznaczone przez Sobór Watykański II skłaniają do odnowienia przedmiotu teologii fundamentalnej oraz dalszego rozwijania osiągnięć teologii objawienia²⁹. Ponadto, jak już wspomniano, mimo rosnącej popularności personalistyczna koncepcja teologii fundamentalnej nadal nie została opracowana wszechstronnie, natomiast koncepcja znakowa na gruncie polskim jest słabo zauważalna. Odpowiedź na postulaty przeobrażeń i dalszego rozwoju teologii stanowi działalność lubelskiej szkoły teologii fundamentalnej na czele z jej głównym architektem. Dorobek naukowy M. Ruseckiego jest wciąż niedostatecznie znany, co potwierdza mała ilość opracowań powstałych na temat jego twórczości naukowej. Tymczasem dokonania profesora wnoszą do chrystologii fundamentalnej nowe elementy. Projekt naukowy Ruseckiego cechuje się oryginalnością koncepcji, kompletnością systemu oraz stosowaną metodą, dlatego tym bardziej domaga się poznania i pogłębionej refleksji, co wzbogaci polską myśl teologiczną. Natomiast w przyszłości może stać się podstawą do całościowego opracowania teologii fundamentalnej w perspektywie personalistyczno-znakowej.

Bazę źródłową pracy doktorskiej stanowić będzie dorobek M. Ruseckiego dotyczący podejmowanego zagadnienia (czy to wprost, czy pośrednio). Warto zauważyć, że twórczość omawianego autora jest bardzo bogata. Najbardziej wartościowe z punktu widzenia systematyzacji zagadnień jest pięć traktatów³⁰. Stanowią one holistyczne ujęcie problematyki poszczególnych zagadnień teologicznofundamentalnych. Wspomniane monografie zostaną dopełnione szeregiem publikacji, które w bardziej całościowy sposób ukażą rozwój chrystologicznej myśli profesora oraz jej istotę. W kwestiach metodologii teologii fundamentalnej sztandarową pozycję stanowi opracowanie książkowe pt.: *Wiarygodność chrześcijaństwa, t. 1: Z teorii teologii fundamentalnej*³¹. Warto wspomnieć w tym miejscu także bardzo istotne osiągnięcie lubelskiego ośrodka, jakim jest

²⁹ M. Rusecki, *Współczesne teorie apologetyczne*, CT 51(1981), fasc. 4, s. 5-8; tenże, *Struktura naukowa teologii fundamentalnej*, STV 22(1984), nr 1, s. 35-39; tenże, *Traktat o Objawieniu*, s. 94-120.

³⁰ Tenże, *Traktat o cudzie*; tenże, *Traktat o Objawieniu*; tenże, *Traktat o religii*, Warszawa 2007; tenże, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, Lublin 2010; tenże, *Traktat o Kościele*, Lublin 2015.

³¹ Lublin 1994; drugie wydanie zostało uzupełnione przez uczniów M. Ruseckiego o prezentacje nowych elementów metodologii teologii fundamentalnej (M. Rusecki, J. Mastej, K. Kaucha, *Metodologia teologii fundamentalnej*, Lublin 2019).

stworzenie *Leksykonu teologii fundamentalnej*, którego głównym redaktorem i autorem licznych haseł jest M. Rusecki³². Ponadto w niniejszej pracy będzie się korzystać z bogatego zbioru artykułów, haseł encyklopedycznych i leksykonowych lubelskiego profesora³³. Pomoc w opracowaniu bazy źródłowej stanowi wydana w formie książkowej bibliografia publikacji ks. M. Ruseckiego³⁴. Trzeba jednak zaznaczyć, iż jej część stanowią publikacje popularno-naukowe czy publicystyczne, które nie będą ujęte w rozprawie. W przypisach przywoływać się będzie także kluczowe źródła, z których korzystał w swoich badaniach lubelski teolog. W kwestii opracowań dorobku omawianego autora kluczową pozycją jest księga pamiątkowa wydana w 65. rocznicę urodzin profesora (jej pierwsza część zawiera artykuły omawiające twórczość naukową Ruseckiego)³⁵, której treść wypełniają kolejne publikacje w formie artykułów³⁶. Problematykę związaną z zagadnieniami poruszonymi w niniejszej dysertacji podejmują także autorzy prac magisterskich³⁷ i doktorskich³⁸. Ograniczają się oni jednak do pojedynczych aspektów

³² Lublin – Kraków 2002.

³³ Pozycje źródłowe, opracowania oraz literatura pomocnicza zamieszczone zostały w wykazie bibliografii w porządku alfabetycznym.

³⁴ Ł. Skóra, *Bibliografia prac ks. prof. dr. hab. Mariana Ruseckiego*, Warszawa 2019.

³⁵ K. Gózdź, *Fascynacja chrześcijaństwem*, SCC, s. 47-58; T. Dola, *Personalistyczna koncepcja teologii fundamentalnej ks. Mariana Ruseckiego*, s. 58-68; C.S. Bartnik, *Metoda znakowo-personalistyczna u ujęciu Profesora Mariana Ruseckiego*, s. 69-74; K. Guzowski, *Personalizm Objawienia i wiary w ujęciu ks. prof. Mariana Ruseckiego*, SCC, s. 75-82; J. Mastej, *Paschalna wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego w myśli teologicznej Księdza Profesora Mariana Ruseckiego*, SCC, s. 83-98; A. Anderwald, *Znakowe ujęcie cudu we współczesnej teologii fundamentalnej. Koncepcja Księdza Mariana Ruseckiego*, SCC, s. 99-110; R. Tomczyk, *Ewolucja interpretacji funkcji cudów Jezusa w teologii XX wieku w ujęciu M. Ruseckiego*, SCC, s. 111-122; Z. Krzyszowski, *Mysterium Ecclesiae w myśli naukowej Księdza Profesora Mariana Ruseckiego*, SCC, s. 123-132; K. Kaucha, *Wiarygodność Kościoła i jej uzasadnienie w twórczości naukowej M. Ruseckiego*, SCC, s. 133-146; M. Żmudziński, *Martyrologiczny charakter prymatu Biskupa Rzymu w świetle publikacji M. Ruseckiego*, SCC, s. 147-156; I.S. Ledwoń, *Problematyka teologicznoreligijna w myśli ks. Mariana Ruseckiego*, SCC, s. 157-172.

³⁶ J. Mastej, *Znakowa koncepcja Objawienia ks. prof. Mariana Ruseckiego*, „*Studia Theologiae Fundamentalis*” 1(2010), s. 77-86; T. Dola, *Metody teologicznofundamentalne szkoły lubelskiej*, s. 25-39; D. Zajac, *Teologia zmartwychwstania Chrystusa w ujęciu ks. Mariana Ruseckiego*, „*Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne*” 19(2018), nr 1, s. 196-204; J. Mastej, *Patrystyczne podstawy personalistyczno-znakowej koncepcji cudu Marina Ruseckiego*, „*Vox Patrum*” 79(2021), s. 259-276; W. Prawda, *Ks. Mariana Ruseckiego apologia Kościoła. Zarys problematyki*, „*Kultura – Media – Teologia*” 44(2021), s. 24-41.

³⁷ G. Adamczyk, *Znakowa koncepcja cudu w ujęciu ks. Mariana Ruseckiego*, Lublin 2009 [msp AU KUL]; M. Łasocha, *Objawienie chrześcijańskie i jego wiarygodność według ks. prof. Mariana Ruseckiego*, Lublin 2010 [msp AU KUL]; G. Białoń, *Cud w ujęciu księdza profesora Mariana Ruseckiego*, Rzeszów 2012 [msp Biblioteka WSD w Rzeszowie]; A. Puzio, *Wiarygodność Kościoła w świetle twórczości księdza profesora Mariana Ruseckiego*, Rzeszów 2013 [msp Biblioteka WSD w Rzeszowie]; D. Babicz, *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w świetle twórczości księdza profesora Mariana Ruseckiego*, Rzeszów 2015 [msp Biblioteka WSD w Rzeszowie]; T. Świętoń, *Mesjańska świadomość Jezusa z Nazaretu w świetle pism księdza profesora Mariana Ruseckiego*, Rzeszów 2017 [msp Biblioteka WSD w Rzeszowie]; A. Pijanowski, *Wiarygodność zmartwychwstania Jezusa Chrystusa w ujęciu ks. prof. Mariana Ruseckiego (1942-2012)*, Lublin 2018 [msp AU KUL].

³⁸ E. Chomontowski, *Personalistyczna wiarygodność chrześcijaństwa i jej uzasadnianie w ujęciu lubelskiej szkoły teologicznofundamentalnej*, Lublin 2015 [msp AU KUL].

chrystologii M. Ruseckiego. Literaturę pomocniczą będą stanowić pozostałe pozycje, które pośrednio dotyczą problematyki poruszanej w dysertacji.

Strukturę pracy wyznacza materiał źródłowy. Właściwa problematyka zostanie ujęta w czterech rozdziałach. Na podstawie dorobku naukowego ks. M. Ruseckiego w pierwszym rozdziale zostanie ukazany personalistyczno-znakowy charakter objawienia we wcielonym Synu Bożym. Zagadnienia dotyczące historycznego urzeczywistnienia epifanii w Jezusie Chrystusie poprzedzone będą ogólną refleksją nad ideą objawienia w koncepcji personalistyczno-znakowej (1.1), po której zostaną omówione figury i prorocstwa Starego Testamentu zapowiadające Mesjasza (1.2). Następnie przedstawione zostaną źródła potwierdzające historyczność Jezusa z Nazaretu (1.3), kwestia Jego boskiej świadomości (1.4) oraz personalistyczno-znakowy wymiar tytułów chrystologicznych (1.5). Rozdział drugi poświęcony będzie personalistyczno-znakowemu rozumieniu działalności Jezusa Chrystusa, czyli proklamowaniu królestwa Bożego (2.1) oraz działalności taumaturgicznej (2.2) wraz z omówieniem personalistyczno-znakowych aspektów funkcji cudów (2.3). W rozdziale trzecim podejmie się kwestię wydarzeń misterium paschalnego odczytywanych w kluczu osobowo-znakowym. Omówiona zostanie najpierw staurologiczno-rezurekcyjna świadomość Jezusa Chrystusa (3.1), po czym przejdzie się do personalistyczno-znakowego rozumienia ostatniej wieczerzy, krzyża (3.2), zmartwychwstania (3.3) oraz pustego grobu i chrystofanii paschalnych, jako znaków rezurekcji (3.4). Wskazane wcześniej racje przemawiające za koniecznością łączenia w teologii fundamentalnej traktatu chrystologicznego z eklezjologicznym skłonią do podjęcia kwestii chrystyczności Kościoła w perspektywie personalistyczno-znakowej. Jest to uzasadnione z uwagi nie tylko na fakt, że Eklezja jest dziełem Syna Bożego, lecz także przez wzgląd na nieustannie realizowaną w Niej i dzięki Niej misję zbawczą w historii. Oznacza to, że jak nie można wyjaśniać powstania i istoty Kościoła bez Chrystusa, tak też nie da się zrozumieć misji Jezusa Chrystusa bez Eklezji. Ostatni rozdział zmierzać zatem będzie do ukazania personalistycznego wymiaru genezy Kościoła (4.1), jego misterium i struktury (4.2), problematyki permanentnej eklezjogenezy w aspekcie osobowo-znakowym (4.3) oraz osobowych znaków wiarygodności Chrystusowej wspólnoty w opracowaniu o myśl omawianego teologa (4.4). W zakończeniu pracy znajdą się wnioski, postulaty oraz propozycje dalszych badań teologicznych.

Zastosowana w niniejszej pracy metoda jest dwustopniowa. W pierwszym etapie zebrano i poddano analizie publikacje M. Ruseckiego pod kątem opracowanych przez niego zagadnień chrystologiczno-fundamentalnych. Badania materiału źródłowego poszerzono o zagadnienia metodologiczne oraz o problematykę konkretnej aplikacji kategorii personalistycznych i znakowych w całości twórczości lubelskiego teologa. Było to konieczne do zrozumienia twórczości naukowej profesora w szerszym kontekście teologiczno-fundamentalnym. Na podstawie bazy źródłowej ustalono strukturę pracy. W drugim etapie dokonana została systematyzacja i prezentacja poglądów Ruseckiego pod kątem przyjętego tematu pracy. W ekspozycji materiału zastosuje się metodę syntetyczno-krytyczną, która zostanie wzbogacona o elementy metody personalistyczno-znakowej wykorzystywanej przez architekta lubelskiej szkoły teologii fundamentalnej. W ten sposób zmierzać się będzie do całościowego ukazania personalistyczno-znakowej chrystologii fundamentalnej w ujęciu M. Ruseckiego. Poszczególne rozdziały i paragrafy poprzedzone zostaną krótkimi wstępami oraz zakończone podsumowaniami.

I. Personalistyczno-znakowy charakter objawienia Boga w Jezusie Chrystusie

Bóg i Jego objawienie są źródłem wiary chrześcijańskiej. Objawienie Boże zostało rozpoczęte przez dzieło stworzenia, w którym Bóg manifestuje swoją moc, dobroć i miłość. Człowiek może odczytywać świat jako dzieło i dar Stwórcy. Bóg jednak zapragnął objawić się człowiekowi w nowy sposób. Angażuje się w historię, ujawniając siebie jako osobę, która zaprasza człowieka do uczestnictwa w swoim boskim życiu. Zaangażowanie Boga widać wyraźnie w historii Izraela, który jako naród wybrany miał przygotować świat na przyjście Zbawiciela.

Szczytem objawienia jest Jezus Chrystus, który stał się najdoskonalszym darem Boga dla człowieka. Dzięki wcieleniu i konsekwentnej realizacji swojej misji zwieńczonej wydarzeniami paschalnymi, wcielony Syn Boży najwyraźniej i najpełniej dokonał objawienia Bożego¹. Marian Rusecki zauważył przy tym, że Jezus Chrystus – wcielony i „uhistoryczniony” Syn Boży – jest najdoskonalszym osobowym znakiem Boga, gdyż Jego ludzka natura stała się nośnikiem bóstwa². On zrealizował Boży plan objawienia. Stąd kluczowe zadanie stawiane chrystologii fundamentalnej polega na wykazaniu, że Jezus Chrystus był rzeczywiście Bożym Legatem, czyli pełnią objawienia³.

Przyjęty plan pracy i zakres problematyki wyznaczają strukturę niniejszego rozdziału. Prezentacja zasadniczych kwestii zostanie poprzedzona omówieniem koncepcji objawienia Bożego przyjętej przez M. Ruseckiego (1.1), co stanowi niezbędny wstęp do prowadzenia dalszej refleksji chrystologicznej. Uzasadnienie boskiego posłannictwa Jezusa z Nazaretu trzeba rozpocząć od ukazania zawartych w Starym Testamencie figur i prorocत्व odnoszących się do Mesjasza, będących w istocie objawieniowymi obietnicami Boga urzeczywistnianymi w ramach Jego zbawczego planu, które stanowiły ważny etap uprzedzający przyjście Pomazańca Bożego, i które ostatecznie zrealizowały się we wcielonym Synu Bożym (1.2). W celu wykazania

¹ M. Rusecki, *Struktura naukowa teologii fundamentalnej*, STV 22(1984), nr 1, s. 55; I.S. Ledwoń, *Objawienie chrześcijańskie i jego wiarygodności według René Latourelle'a*, Lublin 1996, s. 100; E. Kopeć, *Teologia fundamentalna*, Lublin 1976, s. 52n.

² M. Rusecki, *Bóg objawiający się w dziejach*, AK 118(1992), nr 3, s. 452.

³ T. Dola, *Chrystologia fundamentalna*, LTF, s. 219; M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994, s. 90-62, 191.

historyczności osoby Jezusa z Nazaretu przywołane zostaną źródła potwierdzające ten fakt, pochodzące zarówno z kręgów pozachrześcijańskich, jak i chrześcijańskich (1.3). Proces uzasadniania boskiego posłannictwa Jezusa z Nazaretu domaga się także podjęcia kwestii Jego świadomości deklaracyjnej wyrażającej się w całokształcie postaw (1.4) oraz w tytułach mesjańskich (1.5). Całość prezentacji odzwierciedlać będzie dokonania M. Ruseckiego, które ujmowane były przez niego w kluczu personalistyczno-znakowym.

1.1. Personalistyczno-znakowa koncepcja objawienia Bożego

Teologia katolicka wyraża przekonanie, że Bóg, który powołał do istnienia świat i człowieka, jest również zasadą ich trwania⁴. Oznacza to, że stworzenie nie tylko znajduje w Bogu przyczynę zaistnienia, ale także najgłębsze racje swojej egzystencji. Tym samym Bóg wychodząc ku człowiekowi, odpowiada na jego fundamentalną potrzebę odnalezienia sensu i spełnienia. Objawiający się Bóg wyraża miłość do człowieka przez ujawnienie swojego istnienia, istoty oraz zbawczej woli polegającej na uczestnictwie w pełni Jego życia⁵.

Podjęcie kwestii koncepcji objawienia jest konieczne, gdyż określa ona odpowiednie rozumienie całego prezentowanego zagadnienia, rzutuje na problematykę metod stosowanych w dyscyplinie oraz na jej teorię⁶. Przyjęta koncepcja sprawia, że opisując daną rzeczywistość, ujmuje się ją w określonych kategoriach i wyraża w jednolitych pojęciach. Ma to miejsce w przypadku chrystologii M. Ruseckiego, który opisując objawienie Boże, posługiwał się kategoriami osoby i znaku.

Refleksja nad rozumieniem tego wyjścia Boga ku człowiekowi podlegała ewolucji na gruncie nauki. W tradycyjnej teologii objawienie rozumiano w sposób intelektualistyczny – Bóg przekazywał człowiekowi prawdy dotyczące świata nadprzyrodzonego, posługując się głównie słowem. Jego łaskawe działanie polegało na przekazaniu doktryny (wiedzy), która w inny sposób nie była dostępna ludzkiemu rozumowi. We współczesnej teologii fundamentalnej zagadnienie to rozumie się

⁴ KKK 301, 320.

⁵ KO 6.

⁶ M. Rusecki, J. Mastej, K. Kaucha, *Metodologia teologii fundamentalnej*, s. 209.

zdecydowanie szerzej⁷. Według ks. prof. M. Ruseckiego objawienie ma przede wszystkim charakter personalistyczny i historiozbowczy, które dopełnić należy koncepcją semejotyczną (a częściowo także symbolową)⁸. Bóg wychodzi ku człowiekowi nie tylko po to, żeby przekazać mu prawdy, lecz przede wszystkim, aby zaprosić go do zbawczego dialogu. Apel Boga skierowany jest do ludzi wszystkich czasów i skłania ku konkretnej odpowiedzi przez wiarę⁹.

W niniejszym paragrafie zostaną zaprezentowane teoretyczne kwestie dotyczące objawienia w ujęciu lubelskiego profesora. Wyeksponowany zostanie podmiot objawienia, którym jest osobowy Bóg ujawniający się zarówno w stworzeniach, jak i w historii. W dalszej części omówiony zostanie przedmiot objawienia. Bóg bowiem w rewelacji przedstawia przede wszystkim siebie samego, ale pragnie przekazać również prawdę o człowieku, naturze świata i historii. Już na wstępie trzeba zauważyć, iż personalistyczny charakter zawierają także formy darowania się Boga człowiekowi – słowo, dzieła¹⁰. Jako że nie można ich traktować rozłącznie, omówiona zostanie kwestia jedności tych form. W podjętych zagadnieniach uwzględniony zostanie także chrystusowy charakter objawienia, który jest skorelowany z problematyką niniejszej rozprawy. Istotnym rysem zagadnień niniejszego paragrafu będzie – zgodnie z zamysłem ks. profesora – wykazanie znakowego charakteru rewelacji.

Przechodząc do prezentacji zagadnienia podmiotu objawienia Bożego w ujęciu personalistycznym, trzeba już na początku zaznaczyć, że Pismo Święte nie zawiera usystematyzowanego wykładu na temat Boga jako osoby. Wynika to głównie z faktu, iż dla Izraelitów pojęcie to nie było jeszcze do końca znane. Bóg jednak ukazany jest w Biblii w sposób, który pozwala zauważyć cechy przynależne osobie. Dlatego współczesna teologia personalistyczna podkreśla, że Bóg jest osobą pierwszą i w pełni tego słowa znaczeniu. Właśnie On, w sposób całkowicie suwerenny, wyrażając swoją wolność

⁷ Zob. M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007, s. 103-120; tenże, *Objawienie Boże. I. Koncepcje Objawienia i ich teologicznofundamentalne implikacje*, LTF, s. 859-863;

⁸ M. Rusecki, *Objawienie Boże wezwaniem do zbawczego dialogu*, BChD, s. 50; M. Rusecki, J. Mastej, K. Kaucha, *Metodologia teologii fundamentalnej*, s. 220-222; T. Dola, *Personalistyczna koncepcja teologii fundamentalnej* ks. Mariana Ruseckiego, w: *Personalizm polski*, red. M. Rusecki, Lublin 2008, s. 420-422.

⁹ M. Rusecki, *Wiara jako odpowiedź człowieka na Boże objawienie*, w: *Katechizm Kościoła katolickiego. Wprowadzenie*, red. M. Rusecki, E. Pudełko, Lublin 1995, s. 43-54.

¹⁰ Personalistyczny charakter posiadają także teofanie, które w początkowym etapie twórczości Rusecki traktuje jako trzecią formę objawienia będącą specyficzną postacią współistnienia słowa i wydarzenia. Zostaną one wspomniane w niniejszym paragrafie celem ukazania dorobku naukowego profesora (M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, s. 190).

i miłość, inicjuje kontakt z człowiekiem¹¹. Jako Autor objawienia dąży do nawiązania dialogicznej reakcji. Nawet jeśli posługuje się pośrednikami (np. prorokami), to zawsze osobiście angażuje się w kontakt z człowiekiem. W objawieniu historycznym i nadprzyrodzonym dostrzec można wyraźnie, że w istocie to nie człowiek poszukuje Boga, lecz Bóg jako pierwszy zwraca się do człowieka. Rusecki ponadto podkreśla, że na personalistyczny charakter objawienia wskazuje jego rozumienie jako samodarowania się Boga¹². Jednak nie jest to dar, na który człowiek mógł w jakikolwiek sposób zasłużyć. Łaska objawienia jest wyrazem Bożej miłości do człowieka. Uczestnictwo w rzeczywistości zbawczej zostaje ludzkości zaoferowane na wiele sposobów. Zaangażowanie Boga najmocniej wyraziło się jednak przez wkroczenie w historię Jezusa Chrystusa będącego najpełniejszym i ostatecznym „apelem” Boga do człowieka¹³.

Rusecki zauważa, że personalistyczny charakter objawienia dostrzegalny jest już w objawieniu kosmicznym, czyli poprzez stworzenia i w stworzeniach. Znamienne, że Bóg stwarzając świat, w pewien sposób w nim się „zawarł”. A zatem można Go także poznać przez „odczytanie” Jego dzieła. Do takiego wniosku prowadzi Pismo Święte (Mdr 13, 1-9; Dz 14, 17; 17, 28). Świat jest epifanem Boga i „odsyła” do swojego Stwórcy. Przeświadczenie to jest wpisane w ludzką naturę, czego wyrazem stały się również wierzenia pierwotne (np. Pigmeje Bambuti). Powołany do istnienia na obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1, 26) człowiek przez kontemplację przyrody, ale i w swoim sumieniu, jest w stanie odczytać Boży głos wzywający do dialogu¹⁴. Istotną kwestią, którą zauważa również Rusecki, jest chrystologiczny wymiar objawienia kosmicznego będący wyrazem boskiej mocy, mądrości, dobroci i miłości. Chrystus jako odwieczny Logos brał udział w stworzeniu świata, przez Niego wszystko się stało (J 1, 1-3). On jest przyczyną stworzenia (1 Kol 15-17) i ostatecznym spełnieniem kreacji świata. Pierre Teilhard de Chardin mówi nawet o przebóstwieniu materii jako skutku wcielenia Syna Bożego.

¹¹ C.S. Bartnik, „Osoba” w *Trójcy Świętej*, CT 53(1983), fasc. 2, s. 19.

¹² M. Rusecki, *Bóg objawiający się w dziejach*, w: *Katechizm Kościoła katolickiego. Wprowadzenie*, red. M. Rusecki, E. Pudełko, Lublin 1995, s. 21-23.

W tym miejscu wypada wspomnieć o pochodzących jeszcze z dawnej apologetyki terminach „objawienie naturalne” i mające odróżniać się od niego tzw. „objawienie nadprzyrodzone”. M. Rusecki kwestionuje zasadność używania określenia „objawienie naturalne”. Bóg działa zgodnie ze swoją naturą, a więc udzielając zawsze nadprzyrodzonej łaski. Stąd lubelski teolog stosuje określenie „objawienie przez stworzenia i w stworzeniach”, albo „objawienie kosmiczne” (zob. M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Lublin – Sandomierz 1997, s. 241-246).

¹³ M. Rusecki, *Objawienie Boże wezwaniem do zbawczego dialogu*, s. 52.

¹⁴ Tenże, *Objawienie Boże. I. Koncepcje Objawienia i ich teologicznofundamentalne implikacje*, s. 863-865; tenże, *Istota i geneza religii*, s. 198-209.

Uważa, że materii został nadany w ten sposób przełomowy walor. Ze świata stworzonego możliwe staje się odczytanie objawienia przez otwartego na rzeczywistość nadprzyrodzoną człowieka¹⁵.

Wyrazicielem przekonania o obecności i szczególnym wymiarze troski Jahwe jest Izrael, którego historia staje się „miejscem” objawienia Bożego. W literaturze mądrościowej zawarte zostało przekonanie, iż Bóg nieustannie czuwa nad swoim narodem, co znalazło także wyraz w dziełach, które przekraczają naturalny bieg zdarzeń. Dzięki Bożym interwencjom Izrael odzyskuje wolność i wkracza do Ziemi Obiecanej¹⁶. Historia Izraela przepełniona jest opatrnościowym działaniem Jahwe. Opieka nad ludźmi dowodzi osobowej istoty Boga, bowiem tylko osoba jest zdolna do racjonalnej troski. Przy tej okazji należy także zaznaczyć, iż niezwykle znaki zaistniałe w historii narodu wybranego są – w opinii wielu współczesnych teologów – interpretowane jako zapowiedź ostatecznego wyzwolenia, którego dokona Mesjasz¹⁷. Wydarzenia w Starym Testamencie antycypują zbawcze dzieło dokonane przez Jezusa i z nich uprzedzająco czerpią zbawczą moc.

Rusecki zauważa, że jedną z cech bytu osobowego jest otwartość na drugiego. Wyrazem dialogiczności Boga w historii narodu wybranego stały się zawierane przymierza. Stary Testament przedstawia opisy aliansów zawieranych z Noem (Rdz 9, 1-17), Abrahamem (Rdz 15, 7-21), Mojżeszem (Wj 24, 1-9; 34, 1-35), Dawidem (2 Sm 7) oraz tzw. przymierze kapłańskie (Lb 18, 19). Ich inicjatorem jest zawsze Bóg, który pragnie szczególnej więzi z człowiekiem. Jahwe wybiera miejsce i wskazuje stosowny czas. Staje się także gwarantem przymierza, przez które zapewnia niezawodną pomoc i opiekę. Bóg wyraża się w ten sposób jako byt osobowy, bowiem tylko jako taki może być stroną i składać obietnice. Jahwe przekształca znaną w starożytnym Wschodzie formę przymierza na religijną i nadaje jej objawieniowy wymiar¹⁸. Wszystkie starotestamentalne przymierza są także zapowiedzią i obietnicą, która została zrealizowana dopiero w Jezusie Chrystusie. Ojcowska miłość Boga do ludzi wyraziła się najpełniej, gdy zesłał swojego Syna – już nie dla wybranej grupy, lecz dla wszystkich ludzi.

¹⁵ Tamże, s. 210; P. Teilhard de Chardin, *Środowisko Boże. Człowiek*, Warszawa 1964, s. 80-88.

¹⁶ M. Rusecki, *Bóg objawiający się w dziejach*, AK 118(1992), nr 3, s. 451n.; G. Dziewulski, *Martyrologiczny charakter Objawienia*, SCC, s. 248-250.

¹⁷ H. Fries, *Fundamentaltheologie*, Graz 1985, s. 157-161, 169-209; J. Schmitz, *Offenbarung*, Düsseldorf 1988, s. 84-100; M. Rusecki, *Zbawczy wymiar Objawienia*, ViCh, s. 413n.

¹⁸ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 212; H. Seweryniak, *Fundamentalne cechy objawienia biblijnego*, „Studia Płockie” 19-20(1991-1992), s. 11; J. Mastej, G. Witaszek, *Przymierze*, LTF, s. 981-983; A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, Katowice 1985, s. 12n.; J. Giblet, P. Gredot, *Przymierze*, STB, s. 825.

Jezus podczas ostatniej wieczerzy zawiera przymierze wieczne, które przypieczętowuje swoją krwią na krzyżu. W ten sposób urzeczywistniona zostaje nowa jakość wspólnoty Boga z człowiekiem¹⁹.

Osobowy charakter wyraża także objawione Imię Boga. W języku biblijnym „imię” jest synonimem istoty i wyraża czyjąś tożsamość. Dzięki niemu możliwa staje się identyfikacja. Darowanie i ujawnienie Imienia Boga poprzedzone było w Narodzie Wybranym doświadczeniem Jego obecności [„Bóg Ojców naszych (...) Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba (...)”, Bóg wierny, sprawiedliwy, kochający]. Dopiero na górze Synaj Jahwe objawia się Mojżeszowi jako „Jestem, który jestem” (Wj 3, 14), a zatem istniejący realnie i odwiecznie. Godne uwagi jest także, że to nie człowiek nazywa Boga, lecz „imię” zostaje mu objawione przez Niego samego. Nazywając daną istotę, czyni się ją bowiem od siebie zależną, w pewnym stopniu poddaną. Tymczasem człowiek, choć został pouczony, jak zwracać się do Stwórcy, ostatecznie staje wobec do końca niepojętego Pana. Ksiądz prof. Rusecki zwrócił także uwagę, że Imię Boga było odsłaniane ludziom stopniowo. Ostatecznym jego interpretatorem jest dopiero Jezus Chrystus, który będąc jedno z Ojcem, objawia i zbawia, a w ten sposób najpełniej wyraża znaczenie i treść Imienia Bożego²⁰.

Osobowy charakter podmiotu objawienia potwierdza nie tylko wspomniana wolność Boga, ale także Jego racjonalność i miłość. Bóg daje się poznać jako transcendentny Rozum i absolutna Mądrość. Potwierdzenie tego odnaleźć można w ekonomii objawienia i zbawienia oraz historii objawienia i zbawienia. Analizując sposób prezentowania przez Boga treści, używania form i uwzględniania czasu, trzeba stwierdzić, że objawienie jest dziełem mądrego Pedagoga, który dobiera środki adekwatne do odbiorcy. Do takich samych wniosków skłania także akcentowany bardzo mocno przed *Vaticanum II* noetyczny aspekt objawienia. Widać zatem, iż boskiemu Nadawcy zależy na przyjęciu przez człowieka treści i właściwym ich odczytaniu²¹. Tym samym ujawnia się kolejna osobowa cecha Boga – miłość.

Jest ona głównym motywem Jego rewelatywnej działalności i tłumaczy to działanie. Miłość jawi się jako naczelną zasadą relacji Stwórcy do stworzenia. Bóg pragnie nawiązać

¹⁹ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 224-225.

²⁰ Tenże, *Imię Boże „Ja jestem”*, ComP 14(1994), nr 1, s. 4-13; tenże, *Traktat o Objawieniu*, s. 218n.; A. Bartoszek, *Imię Jahwe w Izraelu*, ComP 14(1994), nr 1, s. 45-48.

²¹ J. Mastej, *Od Objawienia do wiary: personalistyczna koncepcja aktu wiary chrześcijańskiej*, Lublin 2001, s. 42; I.S. Ledwoń, *Objawienie chrześcijańskie i jego wiarygodność według René Latourelle'a*, s. 64.

wieź miłości, aby obdarzyć człowieka szczęściem. Daje się poznać, otacza opieką i ostatecznie gotowy jest nawet oddać życie za ludzi²². Dlatego w Jezusie miłość Boga osiąga swoją najwyższą formę. Przymioty Boga: wolność, racjonalność, miłość są potwierdzeniem osobowego charakteru Dawcy objawienia.

Marian Rusecki, podążając za myślą implikacyjnie wyrażoną przez konstytucję *Dei Verbum*, personalistyczny charakter objawienia wzbogacił o koncepcję semejotyczną²³. Objawienie historyczne dokonało się w znakach, aby było bardziej przystępne dla człowieka. Przez wcielenie Jezus stał się znakiem Boga, gdyż poprzez ten bezprecedensowy akt w ludzkiej naturze, Syn Boży został „uhistoryczniony”. Ojciec, posyłając Syna, miał w zamyśle zbawienie świata, zatem każde słowo oraz czyn Mesjasza objawiają Boga i dokonują zbawczego dzieła. Syn zaistniał historycznie jako znak – pełnia objawienia i zbawienia. Na takie odczytanie wskazują zapowiedzi proroków, ale także realizacja przez Jezusa królestwa Bożego, którego pełnia nastąpi w eschatonie. Także cuda, odpuszczanie grzechów i głoszenie Dobrej Nowiny potwierdzają nadejście, wraz z Mesjaszem, nowej rzeczywistości zbawczej. Finalnie boska tożsamość i misja Jezusa zostały objawione w wydarzeniach paschalnych. Zmartwychwstały Pan ukazuje Ojca, który otacza miłością ludzi wszystkich czasów, o czym zaświadcza przez realizację planu zbawienia²⁴. Choć działalności Syna Bożego nie można ograniczyć wyłącznie do wydarzeń opisanych w Ewangeliach, to Jego egzystencja na ziemi jest kluczowym punktem dla ludzkości i świata.

Przechodząc do kwestii przedmiotu objawienia, Rusecki najpierw zauważa jego ścisły związek z omawianym już podmiotem. Bóg bowiem objawia przede wszystkim siebie²⁵. Skuteczne rozpoznanie Boga wymaga od adresata zaangażowania zarówno

²² M. Rusecki, *Objawienie*. III. W teologii, EK t. 14, kol. 165; tenże, *Jean Mouroux elementy personalistycznej koncepcji objawienia*, RT KUL47(2000), nr 9, s. 19n.; I.S. Ledwoń, *Objawienie chrześcijańskie i jego wiarygodność według René Latourelle'a*, s. 64n.

²³ KO 4. M. Ruseckiemu bliskie są także wnioski płynące z symbolowej koncepcji objawienia. Symbol bliski jest pojęciu znaku (A. Dulles), jednak dobitniej wyraża zjednoczenie w sobie elementu symbolizującego z symbolizowanym. W symbolu religijnym te elementy są heterogenne. Symbol tak rozumiany zachowuje wartość trwałą i wykraczającą poza czas swojego zaistnienia. Chrystus jako symbol zespala w sobie boskie i ludzkie. Lubelski profesor nie odnosi się jednak do całej koncepcji objawienia w kategorii symbolu. Ogranicza się w tej kwestii zasadniczo do problematyki cudu (M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*. t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, s. 197-199; Zob. S. Bartnicki, *Wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego według kardynała Avery Dullesa*, Lublin 2013, 27-100).

²⁴ Tenże, *Bóg objawiający się w dziejach*, AK 118(1992), nr 3, s. 452n.; tenże, *Zbawczy wymiar objawienia*, s. 414.

²⁵ Na samoobjawienie się Boga naprowadza także zwrotna forma czasownika „objawia się”. Oczywiście najwyraźniejszym tego przejawem jest wcielony Syn Boży, który objawił siebie jako Boga (I.S. Ledwoń, *Objawienie chrześcijańskie i jego wiarygodność według René Latourelle'a*, s. 69).

rozumu, jak i wiary. Wprawdzie przy pomocy metod wyłącznie racjonalistycznych da się orzekać o Bożej obecności, jednak na tej drodze określić Go można jedynie nieosobowymi terminami: Pierwsza Przyczyna, Byt Konieczny, Pierwszy Poruszyciel, czy Racja istnienia człowieka i świata. Tymczasem rewelatywne spotkanie z Bogiem w historii i dzięki wierze pozwala rozpoznać Go jako osobę. Zatem, choć wysiłek intelektualny i predyspozycje moralne uzdalniają do zbliżenia się ku poznaniu Boga, to nie są już w stanie ująć Go jako jednego w Trzech Osobach. Objawienie nowotestamentalne ukazuje istnienie Ojca, Syna i Ducha Świętego jako jednego Boga, co jest prawdą dla rozumu nieosiągalną²⁶. Wewnątrztrynitarnie życie wspólnoty Osób Bożych wraz ze wzajemnymi relacjami stanowią dodatkowy argument za personalistycznym ujmowaniem przedmiotu objawienia²⁷.

Bóg nie tylko zaświadczył o swoim istnieniu w stworzeniu i historii, lecz nieustannie objawia swoją naturę. Podtrzymuje swoje dzieło w istnieniu i dąży do zbawienia człowieka, przez co potwierdza, iż jest – jak już zauważono – Bogiem miłości, który w jej duchu prowadzi dialog z człowiekiem. Objawienie pozwala poznać Boga jako osobową Mądrość wyrażającą się w realizacji planu objawienia i zbawienia. Plan ten został powzięty i wypełniony przez Boga w sposób całkowicie autonomiczny, w czym potwierdza się Jego absolutna wolność. O osobowej naturze Boga objawionej człowiekowi najpełniej zaświadcza Jezus Chrystus, który jest „Objawieniem Osoby oraz Objawieniem w Osobie; w Nim w pełni manifestują się przymioty Boga oraz jego natura jako najwyższej osobowej Mądrości, Miłosierdzia Dobra, Odkupienia i zbawienia”²⁸. Syn Boży staje się wyrazicielem doskonałej miłości Boga do człowieka przez przypiętowaną śmiercią na krzyżu proegzystencję, ale także poprzez ustawiczny dostęp do siebie w Kościele i ekonomii sakramentalnej²⁹. Jezus jako epifan Boga w jednoznaczny sposób ukazał Go jako osobę.

Zdaniem Ruseckiego przedmiotem objawienia jest także człowiek. Jest on adresatem objawienia i odpowiadając na nie, może doświadczać personalizującego dialogu. Bóg przekazuje prawdę o człowieku, który został powołany do istnienia przez Boga na Jego obraz i podobieństwo, a jednocześnie, ograniczony ludzką naturą, pozostaje

²⁶ M. Rusecki, *Objawienie Boże wezwaniem do zbawczego dialogu*, s. 52n.

²⁷ Tenże, *Objawienie. III. W teologii*, EK t. 14, kol. 166; J. Mastej, *Od Objawienia do wiary. Personalistyczna koncepcja aktu wiary chrześcijańskiej*, s. 50.

²⁸ M. Rusecki, *Objawienie Boże wezwaniem do zbawczego dialogu*, s. 53.

²⁹ Tenże, *Objawienie. III. W teologii*, EK t. 14, kol. 166; tenże, *Bóg objawiający się w dziejach*, w: *Katechizm Kościoła katolickiego. Wprowadzenie*, s. 24n.

w nieustannej relacji zależności do Stwórcy. Tym samym człowieka nie można zredukować do uporządkowanej materii. Jego struktura ontologiczna wiąże go z Bogiem i przez duszę upodabnia do Stwórcy, czyniąc go tym samym istotą rozumną, wolną i zdolną do miłości. Objawienie ukazuje wielkość i godność człowieka, którego Bóg zechciał obdarzyć osobowym istnieniem. Osoba ludzka przewyższa otaczającą ją świat i w swych pragnieniach wykracza poza doczesne dążenia. Poszukującemu sensu egzystencji człowiekowi Bóg ukazuje cel, jakim jest pełnia jego istnienia, mogąca zrealizować się jedynie poprzez partycypację w życiu Trójcy Świętej. Przeszkodę w jego osiągnięciu stanowi jednak niedoskonała natura ludzka, w której pragnienie dobra nieustannie konfrontuje się ze skłonnością do zła. Człowiek odkrywa, że nie wystarczy – jak głosił Sokrates – poznać dobro, aby nim żyć. Doświadcza bolesnej prawdy o swojej kondycji. Wszechmogący i miłosierny Bóg zatem, jako jedyny, może uzdrowić rozdartego wewnątrz przez grzech człowieka. Objawienie odpowiada na potrzebę odkupienia i wskazuje na środki do realizacji życiowego powołania. Ostateczną zatem racją istnienia człowieka jest Jezus Chrystus – Odkupiciel i Zbawiciel, w którym odnajduje on także osobowy wzór³⁰.

Dla lubelskiego teologa nie tylko człowiek, ale i świat jawi się jak epifan Boga³¹. Bóg objawia świat jako manifestujący Jego wielkość i godność. Skoro jest on dziełem Stwórcy, jego natura nie może być odbierana jako zła. Jest on miejscem toczącej się historii zbawienia, w którą wprzęgnięta zostaje także materia. Argumentuje za tym dobitnie przyjęcie ciała przez Chrystusa i zapowiedź partycypacji materii w eschatologicznej odnowie na końcu czasów. Również człowiekowi zostało powierzone określone zadanie względem świata. Ma on go udoskonalać, „współtworzyć”. Proces ten wymaga odpowiedzialności, gdyż władarstwo konkretnego człowieka jest czasowe. Nie polega zatem na egoistycznym eksploatowaniu i bezmyślnym wyniszczaniu oddanych mu do dyspozycji dóbr, lecz na rozważnym z nich korzystaniu dla pożytku własnego i następnych pokoleń³².

Z objawienia człowiek odczytuje również sens historii i dziejów ludzkości. Można zauważyć w jaki sposób Bóg, posługując się konkretną historią ludzką, przekształca ją

³⁰ M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, s. 214-219; tenże, *Objawienie Boże wezwaniem do zbawczego dialogu*, s. 53; tenże, *Objawienie*. III. *W teologii*, EK t. 14, kol. 167.

³¹ Tenże, *Bóg objawiający się w dziejach*, w: *Katechizm Kościoła katolickiego. Wprowadzenie*, s. 26; M. Rusecki, *Bóg objawiający się w dziejach*, AK 118(1992), nr 3, s. 451.

³² Tenże, *Objawienie Boże wezwaniem do zbawczego dialogu*, s. 53n. Zob. Franciszek, *Encyklika Laudato si'*, Watykan 2015.

w historię świętą. W ten sposób ona także staje się miejscem zbawczej interakcji Stwórcy ze stworzeniem. Dzieje ludzkości zmierzają ku finalnemu wypełnieniu się w eschatonie. Zasadą rządzącą historią nie jest jednak fatalizm, ślepy przypadek czy cykliczność. Biblia ukazuje obraz dziejów, które mają swój zaplanowany początek, rozgrywają się według ściśle określonego Bożego zamiaru i zmierzają ku omegalnemu finałowi³³. Objawienie ukazuje ludzkości wewnętrzną logikę, cel i sens historii oraz wykazuje na jej osobowy aspekt.

Działanie rewelatywne Boga ma również wymiar noetyczny, czyli jest świadectwem doktrynalnym, którego treścią są prawdy o Bogu i człowieku. Ireneusz S. Ledwoń doprecyzowuje, iż jest to zespół racjonalnych pojęć mających służyć pomocą człowiekowi, który decyzję przyjęcia objawienia opiera także na racjach rozumowych. Dzięki objawieniu ujętemu w przystępnym dla człowieka języku, Bóg informuje o swojej naturze i sensie zbawczych wydarzeń. Równocześnie rewelacja – jako doktryna pozostająca w służbie osoby ludzkiej – ma wymiar *praxis*, w którym człowiek dowiaduje się, jak powinien żyć, aby wsparty łaską Bożą, mógł osiągnąć zbawienie, czyli odnaleźć się w osobowym „Ty” Boga (personalizujący aspekt objawienia). Prawdy Boże zostały przekazane przez Boga, proroków i Apostołów. Doktrynalny charakter rewelacji swój szczyt osiągnął w Ewangelii przyniesionej przez Jezusa Chrystusa, skierowanej do wszystkich ludzi³⁴. Doktrynalne prawdy o Bogu i człowieku przesiąknięte są personalistycznym wymiarem, gdyż są darem osobowego Boga i dotyczą osoby człowieka.

Podjmując zagadnienie form objawienia, ks. prof. Marian Rusecki podkreśla, iż Bóg zwracając się do człowieka, posługuje się sposobami najwłaściwszymi dla jego możliwości poznawczych. Niewidzialny Bóg wyrażając siebie, używa dostrzegalnych znaków. Te znaki naprowadzają na niewidzialną obecność Boga i o Nim świadczą. We współczesnej teologii fundamentalnej wyróżnia się zasadniczo dwie formy objawienia Bożego: słowo i czyn³⁵.

W komunikacji międzyludzkiej słowo odgrywa zasadniczą rolę, pozwala nawiązać dialog. Dlatego Bóg (najczęściej za pośrednictwem proroków) używa słowa, aby zwrócić się do człowieka. Chce nawiązać z ludźmi osobowy kontakt i przekazać im tajemnicę życia

³³ Tamże, s. 54.

³⁴ I.S. Ledwoń, *Objawienie Boże. III. Objawienie historyczne*, LTF, s. 868; E. Kopec, *Pojęcie objawienia Bożego*, w: *Dogmatyka katolicka. Tom wstępny*, red. W. Granat, Lublin 1965, s. 104.

³⁵ KO 2.

Bożego, która w innej formie na obecnym etapie dziejów nie może być objawiona. Chodzi tu między innymi o prawdy Boże, takie jak Trójca Święta czy partycypacja człowieka w Bożym życiu. Słowo jest też ściśle osobową formą objawienia. Nie tylko komunikuje treści, ale także wzywa do odpowiedzi. W ten sposób doprowadza do zaistnienia więzi, która odsłania partnera dialogu. Słowo umożliwia wejście w wewnętrzne życie drugiej osoby³⁶. Obok charakterystycznego dla dawnej apologetyki noetycznego wymiaru słowa, dziś eksponuje się jego dynamiczny charakter. Towarzysząca mu łaska sprawia, iż Boże słowo ma moc sprawczą, co potwierdza także biblijne jego określenie – *dābār*³⁷. Objawia i jest sposobem samodarowania Boga. On mocą słowa powołuje do istnienia, kieruje dziejami świata i dzięki towarzyszącej mu łasce dokonuje zbawienia. Jezus Chrystus jest Słowem, które stało się Ciałem, czyli osobowym czynem Boga. W Nim, w pełny i definitywny sposób, wypowiedział się Bóg³⁸.

Fenomenologia antropologiczna i teologiczna ustaliła, że osoba wyraża się zarówno w słowie, jak i w czynie³⁹. Wnętrze osoby wyraża się bowiem także przez działania, gesty. Historia zbawienia i objawienia zapisana jest działaniami Bożymi, które pozwalają przeżywać spotkanie ludzi z Nim. Wydarzenia te bowiem prowadziły do dialogu, czyli stawały się dla odbiorców ukonkretnieniem objawienia. Widać to w opiece Jahwe nad Izraelem, ale najwyraźniej w ziemskich dziełach wcielonego Syna Bożego, a szczególnie w wydarzeniach paschalnych⁴⁰. Osobowe działania Boga objawiają Syna, ale także dokonują zbawienia.

Rusecki w początkowej fazie swej twórczości wyróżnia jeszcze teofanie będące połączeniem słów i wydarzeń jako oddzielną formę objawienia⁴¹. W późniejszych pracach wymienia jednak już tylko słowo i dzieło⁴². Jednakże dla zaprezentowania całości dorobku lubelskiego profesora warto wspomnieć także o teofaniach, stanowiących swoiste połączenie słów i czynów. Chociaż na obecnym etapie historii zbawienia żaden

³⁶ M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*. t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, s. 190; tenże, *Chrześcijaństwo pełnił zbawienia*, w: *Filozofować w kontekście teologii. Problem religii prawdziwej*, red. P. Moskal, Lublin 2004, s. 83n.

³⁷ Zob. X. Leon-Dufour, *Słowo Boże*, STB, s. 877-881; U. Szwarc, *Słowo Boże*, LTF, s. 1106-1114.

³⁸ M. Rusecki, *Elementy personalistycznej teologii fundamentalnej Objawienie ujęciu Edwarda Kopcia*, RT KUL 32(1985), nr 2, s. 30; tenże, *Objawienie Boże wezwaniem do zbawczego dialogu*, s. 54; tenże, *Zbawczy wymiar objawienia*, s. 410-412.

³⁹ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 308; H.U. von Balthasar, *Parole et histoire*, w: *La parole de Dieu en Jésus-Christi*, red. H. Cornelis i in., Paryż 1961, s. 251-267.

⁴⁰ M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*. t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, s. 189n.

⁴¹ Tenże, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, s. 190; tenże, *Objawienie Boże wezwaniem do zbawczego dialogu*, s. 54.

⁴² Tenże, *Traktat o Objawieniu*, s. 122n.

człowiek nie widział Boga, to On zechciał mu się ujawnić przez bezpośrednie i osobiste znaki. Biblia opisuje ukazanie się Boga wprost w widzialnej postaci⁴³. Przykładem jest Mojżesz, który na Synaju doświadcza manifestacji Jahwe. Na przestrzeni historii wybrani ludzie dostępowali przywileju częściowego widzenia Boga. Teofanie opisane w Księdze Rodzaju i Wyjścia nie tylko są manifestacją Bożej obecności, Jego wyzwalającego działania, lecz stanowią także zapowiedź przyszłych zjawień, o czym zaświadczyli prorocy⁴⁴. Najdoskonalszą teofanią jest jednak Jezus. Będąc Synem Bożym, zaistniał w konkretnej czasoprzestrzeni i stał się widzialnym znakiem Jego obecności. Jako jedyny w dziejach jest zatem – jak zauważa Rusecki – Teofanem Boga⁴⁵. Starotestamentalne teofanie potwierdzają Bożą obecność i zwiastują ostateczne ukazanie się Boga w Jezusie Chrystusie.

Z prezentowanych rozważań lubelskiego profesora płynnie konkluzja, że formy objawienia są ze sobą wzajemnie połączone. Słowo tłumaczy Boże działanie i znaki teofanijne. Dzięki niemu możliwe staje się właściwe odczytanie wydarzeń zbawczych w historii i poznanie ich sensu. Teofania odbierana jako znaki, mogłaby być odczytana wieloznacznie. Słowo wskazuje jednak na właściwy sposób rozumienia. Z kolei dzieła Boże potwierdzają sprawczą moc słowa, ukazują, iż są one słowem-mocą, słowem-zbawieniem⁴⁶. Niniejsze zagadnienie zostanie jeszcze podjęte w kontekście objawieniowej funkcji cudu. Również teofanie rozumie się dziś nie tylko jako bezpośrednie widzenie Boga, lecz również jako doświadczenie Jego obecności w dziełach oraz słowach⁴⁷. Wszystkie formy współzachodzą na siebie, dopełniają się i uzasadniają. Najdoskonalszą kumulacją wszystkich form objawienia jest osoba Jezusa Chrystusa, nauczającego słowem i dokonującego wielkich dzieł Bożych. On jest najwyższą teofanią, znakiem Boga. Jak wykazuje Rusecki, każda z form Bożego objawienia, jak również jego podmiot i przedmiot mają charakter personalistyczny i znakowy.

Po zaprezentowaniu teorii dotyczącej kwestii objawienia Bożego, niezbędnej dla prowadzenia teologiczno-fundamentalnej refleksji chrystologicznej w spójny sposób,

⁴³ W Piśmie Świętym doświadczenie teofanii staje się udziałem Abrahama, Mojżesza, Eliasza itp. Jezus zaś wprost wskazuje na siebie jako na teofanię Boga. Po zmartwychwstaniu jako taki zostaje też rozpoznany (R. Guardini, *Objawienie: natura i formy objawienia*, Warszawa 1957, s. 78).

⁴⁴ M. Rusecki, *Objawienie*. III. *W teologii*, EK t. 14, kol. 169.

⁴⁵ Tenże, *Wiarygodność chrześcijaństwa*. t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, s. 190.

⁴⁶ Tenże, *Bóg objawiający się w dziełach*, AK 118(1992), nr 3, s. 456-458; Tenże, *Objawienie Boże wezwaniem do zbawczego dialogu*, s. 55.

⁴⁷ Tenże, *Wiarygodność chrześcijaństwa*. t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, s. 190.

przejdziemy do problematyki historyczności Jezusa. Jest ona bowiem istotną kwestią pozwalającą uwiarygodnić ziemski charakter posłannictwa Jezusa z Nazaretu.

1.2. Figury i proroctwa Starego Testamentu zapowiadające Mesjasza

Poszukując odpowiedzi na pytanie dotyczące boskiej tożsamości Jezusa z Nazaretu, ks. prof. M. Rusecki sięga w swojej analizie badawczej do proroctw i figur mesjańskich. Stanowią one wyraz troski Boga o człowieka, gdyż zapowiadają przyjście Mesjasza, który będzie sprawcą upragnionego odkupienia i przyniesie zbawienie. Już na wstępie należy się odciąć od błędnej idei mesjanizmu królewskiego czy politycznego. Jezus sam wskazywał, że nie o ziemskie kategorie budowania królestwa czy wyzwolenia mu chodzi (por. J 18, 36). Bóg, zgodnie ze swoją ekonomią i pedagogią, przekazywał stopniowo zapowiedzi przyjścia Mesjasza, a ich szczególnym odbiorcą i przekazicielem uczynił naród wybrany. Obietnice te ujawniły się w tzw. figurach chrystologicznych i proroctwach⁴⁸. Liczne zapowiedzi złożone w historii Izraela zespoliły się z biegiem czasu w jeden nurt mesjański, który stanowił ważny element tożsamości Żydów i pozwalał z nadzieją wyczekiwać kolejnych interwencji Boga⁴⁹. Ostateczna i doskonała realizacja zapowiedzi mesjańskich nastąpiła w Jezusie Chrystusie, którego Osoba i misja potwierdza wypełnienie się Pism (por. Łk 4, 21).

W tym kontekście dla Ruseckiego zasadniczą kwestią jest potrzeba skupienia się na figurach i proroctwach, które traktują o przyjściu Mesjasza. Analizując Stary Testament, dostrzegamy takie osoby, rzeczy i wydarzenia, które będąc typem i zapowiedzią, wyraźnie posiadają swój antytyp w Jezusie Chrystusie, w sakramentach Kościoła czy wydarzeniach eschatologicznych. Korzystając z patrystycznej zasady jedności obu Testamentów, która podpowiada, aby patrzeć na starotestamentalne osoby i wydarzenia jako na zapowiadające Jezusa Chrystusa oraz jednocześnie dostrzegać

⁴⁸ Tenże, *Traktat o Objawieniu*, s. 259n.

⁴⁹ T.D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2000, s. 61; J. Kulisz, *Bóg w Jezusie*, Warszawa 1989, s. 47.

w nich już działającego Chrystusa-Logos, lubelski profesor wyszczególnia i porządkuje mesjańskie figury w dwie grupy: osobowe i nieosobowe.

W celu uchwycenia przesłania pierwszego zbioru warto, patrząc na poszczególne starotestamentalne postacie, wskazać jakie treści dotyczące Zbawcy ukazują oni jako Jego figury osobowe. Mesjasz widziany jest jako Wyzwoliciel, który uwalnia z niewoli. Przywołuje zatem na myśl pierwszego człowieka – Adama. Na zasadzie przeciwieństwa św. Paweł o Jezusie powie jako o Drugim Adamie, który przybędzie naprawić, co popsuł pierwszy człowiek, gdy ściągał na siebie grzech i śmierć (Rz 5, 12-21; 1 Kor 15, 20-22.45-48). Prorocy i apokaliptyka żydowska ukazują uwolniony od jarzma grzechu świat jako nowy raj (por. Iz 2, 4; 11, 6; Oz 2, 20; Am 9, 13). Także Noe, odpowiadając na Boże wezwanie, ratuje swój lud od niebezpieczeństwa potopu, do czego później nawiązuje obmycie w wodzie chrzcielnej dokonywane przez Chrystusa. Rusecki, przywołując myśl Teofila z Antiochii, Justyna, Ireneusza, Orygenesusa i Augustyn, dodaje, że Jezus – Archetyp Noego – przez śmierć i zmartwychwstanie ratuje swój lud i chroni go w Kościele – nowej arce⁵⁰.

Typem Chrystusa jest także Abraham. Patriarcha stał się ojcem narodu wybranego, Jezus natomiast przez odkupienie utworzy nowy lud Boży, żyjący Jego dziedzictwem. Ponadto Abraham był stroną aliansu z Bogiem, zaś Jezus podczas ostatniej wieczerzy i na krzyżu stał się sprawcą Przymierza Nowego, które przypieczętował własną krwią.

Rusecki do zbioru osobowych figur mesjańskich zalicza również Izaaka. Już niezwykle narodziny syna Abrahama odnieść należy do przyjścia na świat Pomazańca Bożego. Ponadto Izaak miał stać się żywą ofiarą złożoną Bogu, co bezpośrednio odsyła do śmierci Jezusa i Jego zmartwychwstania (Hbr 11, 41-44). Bóg złożył także swojego Syna w ofierze, aby darować ludziom winy i dać im zbawienie (Ga 4, 21-19; Rz 8, 32). Natomiast małżeństwo Izaaka z Rebeką odczytywać należy jako typ związku Jezusa z Jego Kościołem⁵¹.

⁵⁰ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 261; K. Leśniewski, *Typologia Adama – Chrystus w dziełach świętego Ireneusza z Lyonu*, RT KUL 41(1994), z. 7, s. 63-75.

⁵¹ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 261; M. Szram, *Jezus Chrystus. III. Dzieje*, A. Jezus Chrystus w zapowiedziach, *Figury*, EK t. 7, kol. 1319n.

Kolejną figurą mesjańską jest biblijny Józef. Lubelski teolog podaje liczne motywy tego wskazania. Imię Józef oznacza „tego, który widzi Boga”. Jezus nieustannie widzi swojego Ojca, jest w Jego obecności. W ucieczce Józefa przed braćmi upatrywać należy zapowiedzi prześladowań Mesjasza. Ponadto fakty z życia patriarchy: sprzedanie przez braci (Rdz 37), żywienie ich w czasie głodu i przebaczenie, znajdują odniesienie do życia Jezusa. On był wydany przez ucznia za 30 srebrników, w Eucharystii karmił wierzących swoim ciałem, a na krzyżu przebaczył oprawcom.

Niezwykle bogactwo analogii odnaleźć można w życiu Mojżesza i Jezusa. Mojżesz wyprowadził naród izraelski z niewoli egipskiej, co jest figurą paschy dokonanej przez Jezusa, której mocą dokonało się wyzwolenie z niewoli grzechu (Iz 48, 21-23; 51, 9-11; Oz 2, 14n.). Sugestywne jest także przymierze na Synaju, które odnieść należy do nowego i wiecznego przymierza Jezusa Chrystusa. Mojżesz jest typem Jezusa, który stał się nowym i jeszcze większym Prawodawcą, Nauczycielem, Pośrednikiem⁵².

Teolog z KUL analogię w sensie typu i antytypu upatruje w postaci Jozuego, który wprowadził naród wybrany do Ziemi Obiecanej. Jezus prowadzi swój lud do niebieskiej ojczyzny. Już imię Jozue (hebr. „Bóg zbawia”) przywołuje na myśl Mistrza z Nazaretu, który przynosi Dobrą Nowinę i zastępuje dawne Prawo. Orygenes i Euzebiusz dopatrywali się, w dokonanym dzięki Jozuemu podbiciu grzesznego Jerycha (Joz 6, 1-21), typu upadku grzeszników, który został zainicjowany przez wydarzenia paschalne Jezusa.

Figurą Chrystusa jest Dawid. Mesjasz pochodzi z rodu Dawida, jest dziedzicem królestwa (Mt 1, 1; Łk 4, 27; J 7, 42). Jak biblijny król przez Saula, tak i Jezus, jest prześladowany i doznaje cierpień. Zaś spożywający zakazane chleby pokładne Dawid wskazuje na Jezusa, który jest Panem szabatu (Mt 12, 3-8)⁵³.

Jako mądry król i budowniczy świątyni Salomon zaliczony został także do grona figur mesjańskich. Jezus wzbudza podziw swoją mądrością, jest w opinii

⁵² M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 262; T. Jelonek, *Rodzaje nowotestamentalnej typologii Mojżesz – Chrystus*, RBiL 27(1974), nr 4-5, s. 211-215.

⁵³ M. Szram, *Jezus Chrystus. III. Dzieje*, A. *Jezus Chrystus w zapowiedziach, Figury*, EK t. 7, kol. 1320; M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 262; A. Tronina, *Jozue – Jezus. Biblijna typologia zbawiciela*, „*Verbum Vitae*” 26(2002), nr 1, s. 41-56.

świadców kimś większym niż Salomon (Mt 12, 42). Jego mądrość pochodzi od Boga, który objawia człowiekowi sens życia i ostateczny jego cel. Zmartwychwstały jest antytypem Salomona, który wybudował świątynię jerozolimską. Zgodnie z zapowiedzią Jezus Chrystus wniósł nową, duchową świątynię (J 2, 19-21).

Grupę osobowych figur mesjańskich Rusecki dopełnia o postacię Eliasza i Jonasza. Zgodnie z opisem ze Starego Testamentu Eliasz był prorokiem i nauczycielem. Jezus jest natomiast prorokiem czasów eschatologicznych (Mt 16, 14; 21, 11). Jonasz jest figurą zmartwychwstania Jezusa. Starotestamentalny prorok spędził trzy dni we wnętrzu ryby (Jon 2, 1), wskazując na przebywanie Jezusa tyle samo czasu we wnętrzu ziemi, aż do momentu Jego rezurekcji⁵⁴.

Druga grupa figur skupia zwierzęta i przedmioty, które wskazują na określone fakty związane z przeszłymi dziełami Mesjasza. Do najważniejszych Rusecki zalicza baranka ofiarnego (Iz 53, 7). Staje się on typem Jezusa, który zawisł na drzewie krzyża. Krew baranka ratuje od zagłady pierworodnych w Egipcie (Wj 12). Podobnie od śmierci wybawia wytryskująca krew Zbawiciela. Chrystus – Baranek, poprowadzony na rzeź, oddaje dobrowolnie swoje życie w ofierze na krzyżu (Rdz 22, 13). Tę analogię potwierdzają słowa Jana Chrzciciela, który określa Jezusa mianem Baranka Bożego (J 1, 29-34)⁵⁵.

Na antycypację krzyżowej śmierci naprowadza starotestamentalny opis węża miedzianego, którego, zgodnie z zaleceniem Boga, Mojżesz polecił umieścić na drewnianym palu (Lb 21, 8-9). Izraelici, którzy podnieśli wzrok i utkwili go w wykonanej figurze, ratowali swoje życie na pustyni. W podobny sposób wierzący, którzy wpatrzeni będą w wywyższonego na drzewie krzyża Jezusa, zachowają swoje życie na wieczność. (J 3, 13-15).

Kolejną figurą, którą przywołuje Rusecki, jest obłok wskazujący Izraelitom drogę na pustyni. Jezus także wyznacza kierunek życia, którego ostatecznym celem jest wieczność. Manna, dana podczas wędrówki do Kanaan za pokarm (Wj 16, 14n.), wskazuje także na Jezusa, który karmi lud swoim ciałem (J 6). Na te nieosobowe figury zwrócili już uwagę Klemens z Aleksandrii i Augustyn.

⁵⁴ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 262.

⁵⁵ M. Szram, *Figury*, kol. 1320n.

Z kolei za Tertulianem figury chrztu dopatrywać się należy w lasce Mojżesza, która przemieniła wody Nilu w krew (Wj 7, 19-20). Mesjasz z żywiołu wody i swojej krwi uczynił źródło chrztu, przez który każdy człowiek może rozpocząć nowe życie. Analogiczne oczyszczenie dokonało się także w wodach Jordanu, który wybawia od trądu Syryjczyka Naamana (2 Krl 5). W ten sposób w starotestamentalnych znakach zostaje stopniowo zapowiedziany sakrament, który zanurza w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa⁵⁶.

Ukazując za Ruseckim powyższe wybrane figury, warto podkreślić, iż źródłem treści na temat Mesjasza jest uprzedzające działanie Logosu, który przez określonych ludzi i rzeczy przygotowywał ludzkość na swoje przyjście⁵⁷. Bóg manifestuje swoją obecność na różne sposoby i nieustannie chce dawać się poznać. Jego osoba, objawiająca się w Jezusie, jest najdoskonalszym, osobowym kluczem do zrozumienia kierowanych przez Niego komunikatów, także w wymiarze figur chrystologicznych.

Rusecki prezentując zapowiedzi mesjańskie, sięga także do prorocत्व. Traktować je należy jako swoistą obietnicę Boga, którą składa On przez usta proroków określonej społeczności, a w rzeczywistości całej ludzkości. W istocie ich wypełnienie jest potwierdzeniem wiarygodności nie tylko proroka, ale także zapewnieniem o stałej obecności i trosce Boga, który konsekwentnie realizuje swój plan zbawczy. Dlatego lubelski teolog postuluje konieczność szerszego rozumienia prorocत्व. Pełnią one bowiem dwie funkcje: motywacyjną i objawieniową. Chcąc odczytać ich sens teologiczny, należy spojrzeć na nie w perspektywie historiozbawczej. Nie chodzi zatem o patrzenie na prorocत्व wyłącznie jako na przepowiadanie przyszłości, ale o dostrzeżenie w nich realizującego się planu Bożego, w którym On chce się objawiać człowiekowi i go zbawić⁵⁸. Rusecki tłumaczy, że „przyszłość dotyczy nie tyle samych faktów historycznych, ile ich zbawczego sensu. Stąd wypełnienie prorocत्व, to przede wszystkim zrealizowanie się ich w misterium osoby Jezusa Chrystusa, a nie tylko wypełnianie się poszczególnych przepowiedni Starego Testamentu w Nowym Testamencie”⁵⁹. Wypełnienie zapowiedzi

⁵⁶ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 263.

⁵⁷ Tamże, s. 263n.

⁵⁸ Tenże, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, Lublin 2010, s. 99n.; R. Fisichella, *La profezia come segno di credibilità della rivelazione*, w: *Gesù Rivelatore. Teologia fondamentale*, red. tenże, Casale Monferrato 1988, s. 208-226; I.S. Ledwoń, *Skryptyrystyczny argument*, LTF, s. 1103-1105.

⁵⁹ M. Rusecki, J. Mastej, *Uzasadnianie w teologii fundamentalnej*, RTFiR 2(2010), s. 71n.

nie jest tylko dopełnieniem jakiejś historii, ale w osobie Chrystusa zyskuje aktualny wymiar motywacyjny i objawieniowy⁶⁰.

Zadaniem proroka jest przekazywanie Ludowi Bożemu wiadomości, którą otrzymał od Boga. Stąd w Księdze Ozeasza proroka określa się mianem *nabi* (Oz 9, 7), czyli „powołany” lub *ro'eh* (1 Sm 9, 9), czyli „widzący”. Jest on przekazicielem treści, które umożliwią poznanie woli Jahwe. Osobowy Bóg nie chce być niedostępny, posługuje się wybranymi przez siebie ludźmi, którzy otrzymawszy specjalny charyzmat Jego Ducha, pozwolą Mu pozostawać w żywej łączności z człowiekiem. Księga Wyjścia wskazuje: „Aaron, brat twój, będzie twoim prorokiem. Ty powiesz mu wszystko, co ci rozkażę, a Aaron, brat twój, będzie przemawiał do faraona” (7, 1 n). Bóg wkłada swoje słowa w usta proroka (Iz 51, 16; Jr 1, 9)⁶¹. Personalistyczno-znakowy charakter tej komunikacji uwidacznia także, iż główną motywacją wzbudzania i działalności „mężów Bożych” (1 Krl 20, 28) jest pragnienie zbawienia ludzi, czyli doprowadzenie do ostatecznej jedności stworzenia ze Stwórcą. Proroctwa stanowią część objawienia Bożego, widzący mają ogłaszać nadejście nowej rzeczywistości, która nastanie wraz z Mesjaszem. Przyjście na świat Chrystusa oznaczać będzie także wyzwolenie z niewoli i inaugurację królestwa Bożego. Już starotestamentalni prorocy podkreślają, że obejmie ono całą ludzkość⁶².

Jak wspomniano, misja „mężów Bożych” nie ogranicza się wyłącznie do zapowiadania wydarzeń mających nadejść. Działając z polecenia Boga, interpretują oni także wydarzenia zbawcze z historii. Sięgając w przeszłość, wydobywają sens dzieł dokonanych przez Jahwe, uświadamiają Jego nieustanną obecność i konkretne działania zbawcze. Dzięki ich objaśniającemu słowu możliwe staje się odczytanie i przyjęcie objawienia Bożego⁶³. Trzeba również zauważyć, że Rewelatorem i Interpretatorem Bożego planu jest sam Jezus, który nie tylko zapowiada wydarzenia przyszłe, ale też pozawala zrozumieć znaczenie słów, które wypełniają się w Jego osobie. Jest posłany przez Ojca i wiernie wypełnia Jego zamiar⁶⁴. Jednak Jezus przekracza starotestamentalnych „widzących”, gdyż sam staje się realizatorem objawienia

⁶⁰ Tenże, *Traktat o Objawieniu*, s. 391-393; T. Dola, *Chrystologia fundamentalna*, s. 222-224; I.S. Ledwoń, *Skryptyrystyczny argument*, s. 1105n.

⁶¹ G. Witaszek, *Prorok*, LTF, s. 970-972; P. Beauchamp, *Prorok*, STB, s. 783-792; T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, Kraków 1993, s. 47-59.

⁶² M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 227.

⁶³ Tenże, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, s. 86.

⁶⁴ W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, t. 1: *Religijna świadomość Jezusa z Nazaretu*, Warszawa 1962, s. 133.

i wypełnieniem nadziei mesjańskiej. Będzie o tym mowa szerzej w dalszej części pracy, przy analizie Jego boskiej świadomości.

Naród wybrany przywiązywał wyjątkową wagę do Pism i Proroków. Ich przechowywanie i przekazywanie stanowiło jeden z fundamentalnych przejawów wierności tradycji i wierze. Szacunek do świętych tekstów podkreśla także fakt, iż były one często przez Żydów przywoływane i reflektowane, a ich wiarygodności, jako zawierających Słowo Boga, właściwie nikt nie kwestionował. Tematyka proroctw o Mesjaszu koncentruje się wokół kwestii Jego pochodzenia, życia oraz męczeńskiej śmierci⁶⁵. Zgodnie z zasygnalizowanym już postulatem M. Ruseckiego, aby proroctwa rozumieć nie tylko historycznie (realizacja zapowiedzi), ale przede wszystkim w sensie religijnym, czyli jako wyraz działania Jezusa Chrystusa od momentu stworzenia świata, zostaną przedstawione kluczowe objawienia „widzących” Starego Testamentu.

Prorocy zapowiadali przyście na świat Pomazańca Bożego. Zgodnie ze wzmianką w Księdze Rodzaju, Mesjasz narodzi się z niewiasty i przynależć będzie do rodzaju ludzkiego (Rdz 3, 15). Jako następca Abrahama i Dawida ma pochodzić z narodu wybranego (Rdz 22, 18; Iz 11, 1n.). Na realizację niniejszych zapowiedzi powołują się ewangeliści (por. Mt 1, 1-17; 22, 42; Łk 1, 32; J 7, 41, 41n.). W ten sposób Maryja jako wybrana przez Boga, stała się tą, która potwierdza nadejście Pomazańca Pańskiego. Jej zmieszanie – „nie znam męża” (Łk 1, 34) – odczytane przez pryzmat proroctwa Izajasza (7, 14), osadza wyraźnie zwiastowanie w planie Bożym. Głębszego znaczenia nabierają także słowa przybywającego anioła, który oznajmia: „oto poczniesz i porodzisz Syna, któremu nadasz imię Jezus. Będzie On wielki i będzie nazwany Synem Najwyższego, a Pan Bóg da Mu tron Jego praojca, Dawida. Będzie panował nad domem Jakuba na wieki, a Jego panowaniu nie będzie końca” (Łk 1, 27.31-33). To z rodu Dawida – zgodnie z Bożą zapowiedzią – miał wyjść król nad królami, który wyzwoli Izraela (por. Mt 1, 1-17; 22, 42; Łk 1, 32; J 7, 41n.; 2 Tm 2, 8)⁶⁶.

Następny fakt dotyczący spełnienia nadziei mesjańskiej związany jest z Janem Chrzcicielem. Prorok Malachiasz zaznacza, że znakiem nadejścia Pana będzie uprzedzenie Go przez Bożego wysłańca (Ml 3, 1). Jan wzywa do nawrócenia, które jest przygotowaniem na bliskie przyście Pana (Mt 3, 1-6). Największy z proroków rozpoznaje

⁶⁵ E. Zawiszewski, *Mesjanizm w Księdze proroka Daniela*, RT KUL 9(1962), z. 4, s. 17-19.

⁶⁶ M. Rusecki, *Chrystus ostateczną podstawą dialogu międzyreligijnego*, w: *Servo veritatis. Materiały Międzynarodowej Konferencji dla uczczenia 25-lecia pontyfikatu Jego Świątobliwości Jana Pawła II*, red. S. Koperek, S. Szczur, Kraków 2003, s. 897n.

Mesjasza w Jezusie z Nazaretu i zgodnie z zapowiedzią otrzymaną od Boga, wskazuje na Tego, który idzie po nim, a któremu nie jest godzien rozwiązać rzemyka u sandałów (J 1, 26-33)⁶⁷.

Także zapowiedź miejsca narodzin Pomazańca wskazuje na Jezusa z Nazaretu. Siedem wieków wcześniej – posłany przez Boga Micheasz – mówił o Betlejem, z którego wyjdzie przedwieczny Władca Izraela (Mi 5, 1-4a). Na tę zapowiedź powołali się kapłani żydowscy kierujący mędrców ze wschodu do tego „nie zgoła najlichszego spośród głównych miast Judy” (Mt 2, 5 n)⁶⁸.

Proroctwa dostarczają szeregu informacji dotyczących przyszłego życia i działalności Mesjasza. Jak zanotowali ewangelisci, Jezus sam odwoływał się do tych zapowiedzi, gdy uzdrawiał, wskrzeszał i głosił Dobrą Nowinę. Prorok Izajasz zapowiadał: „Duch Pana Boga nade mną, bo Pan mnie namaścił. Posłał mnie, by głosić dobrą nowinę ubogim, by opatrywać rany serc złamanych, by zapowiadać wyzwolenie jeńcom i więźniom swobodę; aby obwieszczać rok łaski Pańskiej, i dzień pomsty naszego Boga; aby pocieszać wszystkich zasmuconych” (Iz 61, 1 n). Na wypełnianie tych słów w swoim życiu wskazuje Jezus w synagodze: „Dziś spełniły się słowa, któreście usłyszeli” (Łk 4, 21). Ważnymi cechami osobowości wyczekiwanego Mesjasza miały być także jego łagodność i postawa miłosierdzia, które dostrzec można wyraźnie w Jezusie (por. Ez 34, 23n.; 37, 24n.; Mt 12, 15-21)⁶⁹.

Wyjątkowość posłannictwa Mesjasza miała zostać potwierdzona przez niezwykle okoliczności Jego śmierci. Zachariasz przekazuje proroctwo mówiące o Mesjaszu wydanym za trzydzieści srebrników: „Jeżeli to uznacie za słuszne, dajcie mi zapłatę, a jeżeli nie – zostawcie ją sobie! I odważyli mi trzydzieści srebrników” (Za 11, 12). Nawiązaniem do tamtego opisu są Mateuszowe interpretacje pojawiające się w opisie zdrady dokonanej przez Judasza. Za wydanie Jezusa uczeń otrzymał także trzydzieści srebrników. Pieniądze, które później chciał zwrócić, zostają przeznaczone na zakup pola garncarza (por. Mt 27, 3-10). Proroctwa mesjańskie zawarte w Starym Testamencie dotyczą także męki i śmierci Chrystusa (Iz 53), do czego nawiązują ewangelisci. Jezus był

⁶⁷ M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, s. 91; J. Homerski, *Jezus Chrystus*, III. *Dzieje*, 1. *Proroctwa*, EK t. 7, kol. 1317; A. Zawadzki, *Mesjaństwo w Ml 3,1-5 i jego deuteronomistyczna korekta: studium egzegetyczno-historyczne*, „The Biblical Annals” 5(2015), z. 2, s. 375-403.

⁶⁸ M. Rusecki, *Chrystus ostateczną podstawą dialogu międzyreligijnego*, s. 898; T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, s. 150.

⁶⁹ M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, s. 91.

ubiczowany, ukoronowany cierniem przez żołnierzy, bity po głowie, opluwany i wyszydzany (por. Mt 27, 27-31). Droga na Golgotę kończy się ukrzyżowaniem. Zgodnie z proroctwem (Za 12, 10) przebite zostały ręce i nogi Jezusa, a o Jego szatę rzucony został los. Jezus konając, dostaje do ust gąbkę z octem (por. Łk 23, 33n. i par.; J 19, 29)⁷⁰. Należy również wspomnieć, iż Jezus sam wypowiadał proroctwa zapowiadające okoliczności swojej męki, śmierci oraz zmartwychwstania⁷¹. Poświęcony im zostanie pierwszy paragraf trzeciego rozdziału, który podejmie kwestię staurologiczno-rezurekcyjnej świadomości Jezusa. W tym miejscu trzeba jednak zaznaczyć, iż Jezus całą swoją misję odczytuje i przedstawia jako wypełnianie planu Bożego, którego elementem są także słowa odnoszące się do Mesjasza, a które wcześniej przekazane zostały prorokom.

Przywołane proroctwa stanowią bardzo ważny materiał do argumentacji za wiarygodnością mesjańskiej godności Jezusa. Zastanawiać się jednak trzeba, dlaczego nie dla wszystkich? Choć przyczyn tego faktu jest wiele, za główną należy uznać niezrozumienie przesłania kierowanego przez proroków. Wobec tego ciągle aktualny pozostaje postulat ich analizowania, aby dotrzeć do istoty, a tym samym umożliwić odbiorcy rzetelne ich rozumienie. Pomocą może być propozycja M. Ruseckiego, który ujmuje proroctwa w koncepcji znaku. Okazuje się bowiem, iż zawierają one wszystkie elementy składowe struktury *semejonu*. Słowo, będące nośnikiem zapowiedzi, zarówno zapisane, jak i niezapisane, stanowi stronę widzialną, empiryczną znaku. Jest nią zatem również jego konkretna realizacja w osobie Jezusa z Nazaretu. Stronę niewidzialną, nadprzyrodzoną znaku stanowi działanie Boga, który przez proroctwo manifestuje „tu” i „teraz” swoją Osobę i wolę zbawczą. Nie da się prawidłowo odczytać proroctw, jeśli pominie się którykolwiek z tych elementów⁷².

O spójności koncepcji znakowej w odniesieniu do proroctw świadczy występowanie kolejnych par elementów strukturalnych. Słowo jest nośnikiem komunikatu. Bóg jest nadawcą, który zwraca się do osoby bądź społeczności jako do odbiorców, by zapraszać do zbawczego dialogu⁷³. Tu dochodzi jednak do sytuacji wyjątkowej – Bóg staje się zarówno wytwórcą znaku, jak i jego Interpretatorem. Zachodzi

⁷⁰ Tenże, *Traktat o Objawieniu*, s. 265n.; tenże, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, s. 91n.; W. Tyloch, *Pieśni Sługi Jahwe w drugiej części Księgi Izajasza*, RBiL 11(1958), nr 4, s. 273-291.

⁷¹ M. Rusecki, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, Warszawa 2006, s. 68-85.

⁷² Tenże, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, s. 101.

⁷³ W toku analizy prowadzonej przez Ruseckiego wyłania się także personalistyczny charakter proroctw, których nadawcą i odbiorcą są odpowiednio osoba Boga i osoba człowieka. Również forma komunikacji posiada personalistyczny charakter.

okoliczność doskonałej komunikacji, która umożliwia pełne zrozumienie przesłania widzących. Wcielone Słowo umożliwia poznanie najwłaściwszego sensu proroctwa. Zaproponowaną koncepcję uzupełniają odniesienie i kod. Ze swej natury znak nie może koncentrować odbiorcy na elemencie znaczącym, którym – przypomnijmy – w tym wypadku są słowa wypowiedziane i pozostawione w księgach. Niezbędne jest dotarcie do odniesienia, czyli sensu. Jak wynika także z powyższej prezentacji, najgłębszym sensem jest Jezus Chrystus. Natomiast kodem, czyli ostatni elementem strukturalnym znaku, jest dokonane w Nim Boże objawienie⁷⁴.

Dzięki koncepcji znakowej łatwiejsze staje się zrozumienie istoty problemu nierozpoznania Mesjasza w Jezusie z Nazaretu przez Jemu współczesnych i kolejne pokolenia. Pomijanie któregoś z elementów strukturalnych znaku proroctwa skutkuje wypaczeniem ich przesłania i przeznaczenia. Dokonując pogłębionej refleksji nad tym problemem, lubelski teolog rozważa udziały nauk historycznych, szczegółowych, teologicznych i filozoficznych w rozpoznaniu proroctw. Odnosząc się do zasygnalizowanej powyżej trudności w nierozpoznaniu proroctw, za główne przyczyny należy uznać po pierwsze niewłaściwe podejście do Pism, tj. niezajomość Biblii, wybiórcze podejście do jej treści, całkowite rozdzielenie Starego i Nowego Testamentu skutkujące niedostrzeganiem powiązań między nimi i ich wewnętrznej jedności. Druga grupa błędów związana jest ze rozumieniem działania Boga. Stwórca od początku realizuje plan zbawienia, który rozgrywa się w historii. Pomocą w rozpoznaniu Bożych znaków jest ofiarowana człowiekowi łaska, na którą dana osoba musi być jednak otwarta. Trzeba wreszcie przypomnieć, iż istotną przyczyną nierozpoznania w Jezusie Mesjasza, szczególnie przez Jemu ówczesnych, była błędna koncepcja Bożego Pomazańcza, którą ograniczono do funkcji polityczno-nacjonalistycznej, zatracając jej istotowe znacznie duchowo-religijne. W związku z tym nie dziwi fakt, że wraz ze śmiercią Jezusa na krzyżu, wszelkie pokładane w Nim nadzieje mesjańskie ludzi tak myślących, zostały rozwiązane⁷⁵.

Zaproponowana przez lubelskiego teologa koncepcja proroctwa jako znaku w dużym stopniu umożliwia odczytanie zapowiedzi mesjańskich zgodnie z ich znaczeniem. Sprawia, iż proroctwa mesjańskie stają się bardziej czytelne poprzez zwrócenie uwagi na ich sens, który znajduje się na poziomie nadprzyrodzonym. Religijne

⁷⁴ M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, s. 101n.; tenże, *Znak*, LTF, s. 1375-1378; tenże, *Funkcje cudu jako znaku*, RT KUL 27(1980), z. 2, s. 51-70.

⁷⁵ Tenże, *Bóg w historii ludzkości*, „Przewodnik katolicki” 50(1986), s. 1, 4; tenże, *Traktat o Objawieniu*, s. 266.

przesłanie „widzącego” odsłania pełną treść, gdy odnieść je do kodu, który stanowi całość objawienia. Osobowy dialog między Bogiem a człowiekiem pokazuje, iż Mesjasz przybywa, aby stając się kulminacyjnym punktem historii, przywracać ludzkości utraconą godność i pełnię wolności. W końcu ks. Rusecki podkreśla personalistyczny charakter proroctw przez wskazanie ich Autora i odbiorców, a także osobowego sposobu komunikacji. Bóg zatem w słowach i czynach objawia się jako wierny Partner dialogu, który pragnie z miłości udzielać siebie człowiekowi⁷⁶.

Warto na koniec dodać, że proroctwa stanowią podstawę jednego z najstarszych argumentów za wiarygodnością chrześcijaństwa. Wypowiedziane i spisane na wiele wieków przed przyjściem na świat Jezusa z Nazaretu, wypełniają się w Jego osobie. Argument skrypturystyczny stanowił już dla pierwszych chrześcijan bardzo mocny materiał przemawiający za zasadnością ich wiary. Miał on istotne znaczenie szczególnie dla neofitów wywodzących się z tradycji judaistycznej, gdyż opierał się w dużej mierze na znanych im tekstach świętych⁷⁷. Jezus Chrystus był wyczekiwany, Jego nadejście, działalność i śmierć zostały zapowiedziane. Jest to zarazem jedyna postać pośród tzw. założycieli religii, którą takie historycznie zapowiedzi poprzedzają, a nie powstały dopiero po ich przyjściu na świat i wystąpieniach⁷⁸.

Przedstawione motywy pozwalają patrzeć na Jezusa jako wypełnienie Bożego planu. Słowa znajdują spełnienie w faktach z życia Jezusa. W ramach prowadzonej refleksji chrystologicznej bardzo istotne jest jednak odwołanie się do historycznych świadectw potwierdzających życie i działalność Jezusa, w których ostatecznie spełniły się słowa Pisma.

1.3. Historyczność osoby Jezusa z Nazaretu

Ksiądz M. Rusecki stawia problem dotyczący historyczności Jezusa, podkreślając jego niezmienną aktualność. Choć może się bowiem wydawać, iż kwestia istnienia Jezusa z Nazaretu jest rozstrzygnięta i dziś nie ma w tym obszarze żadnych wątpliwości, to ciągle

⁷⁶ Tenże, *Jean Mouroux elementy personalistycznej koncepcji objawienia*, s. 15n.

⁷⁷ M. Szram, *Apologeci wczesnochrześcijańscy*, LTF, s. 71-78.

⁷⁸ I.S. Ledwoń, „... i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*, Lublin 2012, s. 269-278.

istotne jest, aby to przeświadczenie oparte było na solidnych podstawach, czyli argumentach historycznych. W przeciwnym wypadku może okazać się, że chrześcijanin w obliczu jakiegoś rzekomo nowego i przełomowego odkrycia pozostanie bezradny w kwestii tak fundamentalnej, jak historyczne istnienie Jezusa.

Tymczasem jest to sprawa niezmiernie ważna, gdyż oparta na Jezusie Chrystusie wiara posiada bardzo istotne umocowanie w historycznym potwierdzeniu misji, którą wypełniał. Dla człowieka wiary dociekania te wiążą się także z kluczową kwestią zbawienia. Fikcyjność osoby Jezusa, oznaczałby również niezaistnienie Jego dzieła zbawczego, a całe chrześcijaństwo można by wtedy sprowadzić do religii mitycznej⁷⁹. Realność ziemskiego bytowania Jezusa skłania do pytania o wiarygodne świadectwa, które tę obecność poświadczają. A dalej, na ile wyłaniający się z nowotestamentalnych pism i wiary Jezus, jest tym, którego wyznajemy? Kościół katolicki bowiem nauczając o Jezusie Chrystusie, podkreśla jedność i tożsamość Osoby dostępnej historii i wierze⁸⁰.

Istnienie Jezusa oraz pochodzenie od Niego chrześcijaństwa jest faktem znanym od dwóch tysiącleci. Wiek XIX przyniósł jednak próby zakwestionowania tych, wydawałoby się dotychczas oczywistych, stwierdzeń. Rusecki podstaw tłumaczenia genezy chrześcijaństwa z pominięciem osoby Jezusa upatruje w oświeceniowych nurtach filozoficznych (idealizm, materializm), nowej koncepcji religioznawstwa, mitologii i zaistniałej w ich wyniku różnej interpretacji dziejów. Na ich gruncie narodziły się teorie negujące historyczność Jezusa jako fundamentu chrześcijaństwa, które lubelski profesor dzieli na: mitologiczne, idealistyczne, synkretyczne, symboliczne, socjalistyczno-socjalne, marksistowskie, lingwistyczne i strukturalistyczne⁸¹.

⁷⁹ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 240n.; zob. J. Wojtysiak, *Spory o Jezusa z Nazaretu. Rekonstrukcja filozoficzna*. „Znak” 647(2009), nr 4, s. 92-106.

⁸⁰ RM 6.

⁸¹ Teorie mitologiczne próbowały doszukiwać się początków chrześcijaństwa w historyzacji mitu (Ch.F. Dupuis), mitu solarnego (W.B. Smith) albo deifikacji Jezusa. H.S. Reimarus choć nie zanegował istnienia Jezusa z Nazaretu, to głosił, że był On nieudolnym działaczem nacjonalistycznym, którego postać wykorzystali po śmierci Jego uczniowie, aby osiągnąć prywatne cele. Przypisali mu zatem cudowne dzieła (w tym zmartwychwstanie) i stworzyli mit nadziejskiego bohatera. B. Bauer zakwestionował wiarygodność źródeł historycznych dotyczących Jezusa, twierdząc, że w istocie postać ta zaistniała dopiero w pismach preewangelistów, a następnie u Marka i jego następców.

Teorie idealistyczne wyrosły na heglizmie i próbowały tłumaczyć, że w postaci Jezusa łączą się starotestamentalne idee, wyobrażenia i legendy mesjańskie. Jest On zatem, jak twierdził D.F. Strauss, upersonifikowaną ideą stosunku bóstwa do ludzkości, czego potwierdzeniem są m.in. przypisywane mu cuda. Odrzucając historyczny walor Ewangelii Strauss i jego naśladowcy (Drewns, Brandt), zaprzeczyli także istnieniu Jezusa, który miał być tylko mitem personifikującym różne religijne idee.

Charakteryzując teorie synkretyczne, Rusecki zwraca uwagę na fakt, że zaczęły rozwijać się one wraz z ponownym odkryciem religii starożytnego Wschodu, sięgnięciem do filozofii idealistycznej, ewolucją w naukach historycznych i pragnieniem stworzenia syntezy dziejów. Zaowocowało to stwierdzeniem przez

Zwraca on także uwagę, że współcześnie głosi się tezy podważające możliwość dotarcia przez pryzmat wiary do Jezusa historycznego. Twierdzi się, że język religijno-biblijny jest bezsensowny lub niezdolny do oddania dziejowego znaczenia Chrystusa. Katolicka krytyka dysponuje jednak licznymi świadectwami, które przemawiają za realnym istnieniem Jezusa w historii. W Nim spinają się dzieje, które zmierzały do Niego, a w okresie „pochrystusowym” żyją Jego wydarzeniem, zmierzając do finalnego wypełnienia⁸². Stąd tak ważne jest przedstawienie tych świadectw, co też jest celem niniejszego paragrafu.

Próby wymazania z dziejów świata Jezusa z Nazaretu okazują się daremne, gdyż dostępne są konkretne materiały potwierdzające, że On rzeczywiście żył na ziemi. Na wstępie trzeba zaznaczyć, iż wydawać by się mogło, że ilość świadectw jest stosunkowo niewielka. Tłumaczy to między innymi fakt, że Palestyna w tamtym czasie była mało znaczącą częścią Imperium Rzymskiego. Ówczesni historycy nie interesowali się kolejnym wędrownym kaznodzieją, którego pewna grupa obwołała Mesjaszem.

niektórych badaczy (W. Heitmüller, H. Weinel, T. Zieliński, R. Gansinic, A. Drews, T. Jensen), że chrześcijaństwo zaistniało jako synteza elementów różnych religii. Najbardziej rozpowszechniona wersja tej teorii wskazuje na połączenie judaizmu z jego ideą mesjanizmu oraz wpływów hellenistycznych w kwestii doktrynalno-organizacyjnej. Chociaż na temat historycznego istnienia Jezusa większość z wymienionych badaczy wypowiadała się pozytywnie, to twierdzili oni równocześnie, że wcielenie, zmartwychwstanie oraz treść głoszonej nauki zostały mu przypisane przez uczniów, aby umotywić Jego bóstwo. W podobnym tonie wypowiadali się przedstawiciele teorii symbolicznej (Couchoud, Drews, Jansen, Radliński, Niemojewski) postulujący patrzenie na Jezusa jako na personifikację mitów astralno-solaro-lunarnych i symboli idei religijnych.

Teorie socjalistyczno-socjalne genezy chrześcijaństwa upatrują nie w osobie Jezusa Chrystusa, a w efekcie walki klas patrycjusz i plebejusz na przełomie I i II wieku. Jezus miał stać się dla uciskanej warstwy społecznej symbolem walk rewolucyjnej. Udaremniiony przewrót, którego miał dokonać Jezus, wymusił późniejszą idealizację Jego osoby (K. Kautsky, R. Eisler, L. Feuerbach, Ch. Hainchelin).

Teorie marksistowskie w kwestii Jezusa opowiadały się zasadniczo za historyzacją mitu. Mieli stworzyć go bogacze i wyzyskiwacze, chcący za jego pomocą uspokoić klasy sobie podległe. Wierzący w Jezusa mieli w przyszłym świecie upatrywać poprawy swojego losu i godzić się ze swoim doczesnym uciskiem. Zakwestionowano autentyczność wszelkich źródeł pozachrześcijańskich i próbowano przekonywać o tendencyjności materiałów wywodzących się z kręgów chrześcijaństwa (N.M. Nikolski, A.W. Łunczarski, S.I. Kowalikow, Z. Poniowski).

Teorie lingwistyczne swój początek biorą w zainteresowaniu sensem i znaczeniem języka, znaków i symboli religijnymi zawartych w Nowym Testamencie. Badania szkoły liberalnej (A. Harnack, E. Troeltsch, J. Wellhausen) choć ukazywały Jezusa jako szlachetną postać, to odbierały Jego życiu i działalności teologiczne przesłanie. Natomiast R. Bultmann, M. Kähler i W. Marxsen sugerowali całkowite odejście od rozstrzygnięcia kwestii historyczności Jezusa, na rzecz zajęcia się egzystencjalnym znaczeniem słowa Bożego, w którym ma tkwić istota chrześcijaństwa.

Teorie strukturalistyczne w bardzo ograniczonym stopniu uznają historyczność Jezusa. Ponadto całkowicie marginalizują Jego rolę w dziejach świata lub przeakcentowują rolę słowa Bożego (G. Ebeling, M. Foucauld, E. Fuchs, J. Lacan). (Por. M. Rusecki, *Historyczność Jezusa Chrystusa. Współczesne teorie kwestionujące historyczność Jezusa Chrystusa*, w: *Jezus Chrystus. Ikona historii i wiary*, red. R. Dziuba, Lublin 2004, s. 52-61; tenże, *Współczesne kontestacje osoby Jezusa Chrystusa*, w: *„Do kogoż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego”*, red. J. Misiurek, A.J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1998, s. 157-172; C. Teklak, *Zarys marksistowskich badań nad Jezusem z Nazaretu*, SCC, s. 289-300).

⁸² M. Rusecki, *Historyczność Jezusa Chrystusa*, LTF, s. 505.

W religijnie synkretycznym Rzymie uwaga skupiona była raczej na dokonaniach władców, a nie na poczynaniach niższych warstw społecznych. Należy także pamiętać, iż literatura z I wieku wskutek burz dziejowych mogła w znacznej mierze zagać⁸³. Tym cenniejsze są dostępne dziś rzymskie, żydowskie i islamskie świadectwa o Jezusie. Wydawać się może, iż ich bardzo silnym walorem wiarygodnościowym jest właśnie to, że pochodzą spoza środowiska chrześcijańskiego, a więc trudno zarzucić ich autorom jakiś interes w ewentualnej konfabulacji. Rusecki przytacza najwartościowsze świadectwa potwierdzające historyczne istnienie Jezusa z Nazaretu. Do rzymskich źródeł zliczyć należy pisma: Pliniusza Młodszeo, Swetoniusza, Tacyta i Tallosa Samarytanina.

U piszącego do cesarza Trajana w 112 roku Pliniusza Młodszeo – namiestnika rzymskiej prowincji Bitynii i Pontu – istnienie Jezusa nie wzbudza wątpliwości. Zastanawia go natomiast boski kult jaki oddają mu chrześcijanie. W Imperium Rzymskim takowy należał się wyłącznie cesarzowi, a wszelkie odstępstwa były surowo karane. Mimo to chrześcijanie pozostawali wierni nowej religii, gromadząc się przed wschodem słońca na modlitwie i śpiewając pieśni ku czci Chrystusa (*essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere*). Wypływa stąd wniosek, iż na początku II wieku chrześcijaństwo było już znane i wywodziło się od Chrystusa. Autentyczność listu Pliniusza Młodszeo nie jest kwestionowana⁸⁴.

Pośrednio na Jezusa wskazuje też sekretarz Hadriana – Swetoniusz w poświęconej Klaudiuszowi części swojego dzieła *De vita Caesarum* z około 120 roku. W *Vita Neronis* (16, 2) pojawia się wzmianka o chrześcijanach jako o „wyznawcach nowego i zbrodniczego zabobonu”, natomiast w drugim fragmencie z *Vita Claudii* (25, 3-4) Swetoniusz wzmiankuje o dekrete wypędzającym z Rzymu Żydów (w tym chrześcijan), którzy „bezustannie wicherzyli, podżegani przez jakiegoś Chrestosa”. Choć Jezus nigdy w Rzymie nie był, to informacje te potwierdzają obecność Jego wyznawców w stolicy Imperium. Fakt szybkiego rozprzestrzeniania się nowej religii świadczy o jej dynamiczności, a pośrednio także o osobie jej Założyciela⁸⁵.

⁸³ Tenże, *Pozachrześcijańskie świadectwa o historycznym istnieniu Jezusa*, w: *Najważniejsza jest miłość. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Waleriana Słomki*, red. M. Chmielewski, Lublin 1999, s. 363; E. Kopeć, *Historyczne istnienie Jezusa*, w: *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, red. W. Granat, E. Kopeć, Lublin 1988, s. 81.

⁸⁴ M. Rusecki, *Historyczność Jezusa Chrystusa*. IV. *Świadectwa pozachrześcijańskie*, s. 513n.

⁸⁵ Tamże, s. 513n.; J. Banak, *Świadectwa niechrześcijańskie o Jezusie Chrystusie*, AK 99(1982), z. 2, s. 250-265; H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 1., Warszawa 2010, s. 230, 237n.

Niezwykle cenne okazuje się świadectwo Tacyty. W *Rocznikach* (15, 44-45) dotyczących panowania cesarza Trajana opisuje on pożar Rzymu za panowania Nerona: „tych, których znienawidzono dla ich sromot, a których gmin chrześcijanami nazwał. Początek tej nazwie dał Chrystus, który za panowania Tyberiusza skazany został na śmierć przez prokuratora Poncjusza Piłata, a przytłumiony na razie zgubny zabobon wybuchnął nie tylko w Judei, gdzie się to zło wylęgło, lecz także w stolicy, dokąd wszystko, co potworne albo sromotne, zewsząd napływa i licznych znajduje zwolenników”. Pożar Rzymu w roku 64 miał być spowodowany chęcią pomsty na chrześcijanach, którzy – jak zanotował historyk około roku 120 – wywodzą się od skazanego na śmierć przez Piłata Chrystusa. Tacyt potwierdza zatem istnienie Jezusa w konkretnym czasie i miejscu, a przy tym określa Go jako Założyciela nowej religii. Nie powinno natomiast dziwić, iż jako obywatel rzymski nazywa ją „zgubnym zabobonem”. Autentyczność tekstu jest powszechnie uznawana, a informacje o Jezusie historyk mógł zaczerpnąć z *Commentarii principis, Acta senatus*⁸⁶.

Najstarsze niechrześcijańskie świadectwo pochodzi od Thallosa Samarytańskiego, który był dworskim kronikarzem Tyberiusza. Juliusz Afrykańczyk w *Chronographai* wyjaśnia zjawisko ciemności, przywołując kronikę Thallosa: „ciemności te w trzeciej księdze swego dzieła Thallos nazwał zaćmieniem słońca, ale jak mi się wydaje, niesłusznie” (PG 10, 90). Stanowi to ślad znanej już w roku 50 tak zwanej *Ewangelii Męki*⁸⁷.

Kolejne źródła na temat istnienia Jezusa z Nazaretu, które wymienia lubelski profesor, pochodzą od autorów żydowskich: Józefa Flawiusza, Lucjana z Samosat, Mara bar Sarapion. Rusecki dołącza do nich świadectwo *Talmudu*, księgi *Toledot Jessuah* oraz świadectwa idei Kahal Jahwe.

Józef Flawiusz jako żydowski kapłan i uczoney znał bardzo dobrze środowisko palestyńskie. W dziele *Iudaike archaiologia (Antiquitates Iudaicae)* z około 93-94 roku autor w rzetelny sposób opisuje dzieje narodu wybranego od początku do powstania antyrzymskiego (66 r.). Wspomina o Jezusie dwukrotnie. Pierwszy raz, gdy odnotowuje, że „w tym czasie żył Jezus, człowiek mądry, jeśli w ogóle można go nazwać człowiekiem. Czynił bowiem niezwykle rzeczy (cuda) i był nauczycielem ludzi, którzy z radością

⁸⁶ M. Rusecki, *Historyczność Jezusa Chrystusa*, s. 514; H. Seweryniak, *Tajemnica Jezusa*, Warszawa 2001, s. 100-102.

⁸⁷ M. Rusecki, *Historyczność Jezusa Chrystusa*, s. 514n.

przyjmowali prawdę. Poszło za nim wielu Żydów, jako też pogan. On był Chrystusem. A gdy wskutek doniesienia najznakomitszych u nas mężów Piłat zasądził go na śmierć krzyżową, jego dawni wyznawcy nie przestali go miłować. Albowiem trzeciego dnia ukazał się im znów jako żywy, jak to o nim przepowiadali boscy prorocy. I odtąd, aż po dzień dzisiejszy, istnieje społeczność chrześcijan, którzy od niego otrzymali nazwę” (18, 3, 3). Określenie Jezusa tytułem Mesjasza może wskazywać na interpolacje tego fragmentu. Rzeczywiście jest mocno wątpliwe, żeby Żyd użył takiego określenia, jednak nie do utrzymania jest też zarzut, iż cały fragment opisujący Jezusa został dołączony później. Józef Flawiusz nawiązuje bowiem raz jeszcze do osoby Jezusa, pisząc dalej o arcykapłanie Annaszu II, który: „zwołał Sanhedryn i stawił przed sądem Jakuba, brata Jezusa zwanego Chrystusem, oraz kilku innych” (20, 9, 1). Józef Flawiusz przywołuje zatem postać Jezusa, którą musiał wcześniej w swoim dziele przywołać. Przytoczone fragmenty *Testimonium Flavianum* zaświadczać o historycznym istnieniu Jezusa, są autentyczne, a ewentualna interpolacja dotyczyć może jedynie przypisywanych tej Osobie boskich prerogatyw⁸⁸.

Kolejne świadectwo o Jezusie odnaleźć można w dziele Lucjana z Samosaty *Peri tes Peregrium teleutes*⁸⁹ z około 170 roku. Wprawdzie przesiąknięte jest ono prześmiewczym tonem, ale nie kwestionuje historycznego Jezusa. Fragment określa Go mianem sofisty, maga i wędrownego nauczyciela, który za krzewienie wiary mesjańskiej został ukrzyżowany w Palestynie. W innym tonie, bo mówiącym o „mądrym królu” (bez wymieniania imienia Jezus) zabitym przez swój naród, pokarany zburzeniem ich stolicy, w I wieku pisał Mara syn Serapiona.

Również w *Talmudzie* znaleźć można fragmenty na temat okoliczności śmierci Jezusa – zabity w święto Paschy za uprawianie magii i uwodzenie ludu. Tekst ten pochodzi sprzed roku 70. Choć w dalszych fragmentach wyraźnie da się zauważyć tendencje do zniesławiania Jezusa, to jego realność nie była kwestionowana. Historyczne istnienie Jezusa potwierdzają również pomniejsze fragmenty zawarte w *Toledoth Jessuah*

⁸⁸ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 250-253; J. Kudasiewicz, *Biblia – historia – nauka. Rozważania i dyskusje biblijne*, Kraków 1986, s. 264-266; T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski, *Możliwość dotarcia do historii Jezusa*, w: *Teologia fundamentalna*, t. 3: *Objawienie i Chrystus*, red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś, Kraków 1999, s. 68n.; J. Radożycki, *Świadectwo Józefa Flawiusza o Chrystusie (Testimonium Flavianum). Stan obecny zagadnienia – autentyczność tekstu i próby rekonstrukcji formy pierwotnej (Antig. 18; 63-64)*, w: *Józef Flawiusz. Dawne dzieje Izraela. cz. 2*, Warszawa 1997, s. 887-890; M. Skierkowski, *Problemy i perspektywy współczesnych badań na źródłach poznania Jezusa Chrystusa*, w: *Historia – wiara – nauka. Źródła poznania Jezusa Chrystusa*, red. P. Artemiuk, Płock 2018, s. 20-26.

⁸⁹ *O zgonie Peregrinosa*, w: Lukian, *Pisma wybrane*, Warszawa 1957, s. 223-242.

z I wieku (rodowód, historia) i pośrednio wskazują na to sami nawróceni Żydzi, dla których Jezus był postacią współczesną. Stopniowe odchodzenie od Tory i dotychczasowej wiary musiało wiązać się z głębokim przeświadczeniem historyczności Założyciela chrześcijaństwa⁹⁰.

Rusecki wymienia jeszcze świadectwa pośrednie, takie jak: idea Kahał Jahwe (Kościół jako nowy Lud Boży musi mieć za założyciela autentyczną postać), żywa tradycja żydowska (mimo kontrowersji judaizm nie zakwestionował samego faktu istnienia Jezusa), podziały w narodzie żydowskim (na tych, którzy w Jezusie rozpoznali Mesjasza bądź nie). Motywy te *implicite* wskazują na historyczne istnienie Jezusa. Warto także wspomnieć w tym kontekście o pochodzących z różnych kręgów żydowskich świadectwach współczesnych. Dla J. Klausnera, M. Bubera, D. Flussera i G. Vermèsa, Jezus był postacią wybitną i intrygującą; kwestia faktyczności Jego istnienia w dziejach jawi się dla nich jako oczywista⁹¹.

Teolog z KUL przypomina również, że historycznej prawdziwości istnienia Jezusa nie kwestionuje islam. W stanowiącym znacznie późniejsze świadectwo *Koranie*, Jezus przedstawiony jest obok Abrahama, Mojżesza, Eliasza i Jana Chrzcicielna jako prorok. Choć nie jest nazywany Bogiem, bowiem dla muzułmanów nie ma Boga poza Allahem, to Jezus w wierze islamu uczestniczy w zbawczym planie (sura 3, 42-61; 19, 16-21)⁹².

W teologii fundamentalnej mówi się o argumencie *ex silentio*, który wskazuje na fakt, że starożytni autorzy, nawet kwestionujący nadprzyrodzony wymiar egzystencji Jezusa, nie mieli wątpliwości, co do Jego historyczności⁹³. Zauważa się, że pod adresem wyznawców nowej religii kierowane były w starożytności różne oskarżenia, jednak nie kwestionowano istnienia jej Założyciela, co byłoby argumentem koronnym przeciw doktrynie tej wiary. Wreszcie chrześcijaństwo nie mogło być tworem symbiozy różnych religii, ponieważ samo sprzeciwiało się synkretycznej religii rzymskiej, za co jego

⁹⁰ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 251n.

⁹¹ Tenże, *Historyczność Jezusa Chrystusa*, s. 512n.; tenże, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 54n.; H. Seweryniak, *Tajemnica Jezusa*, s. 81-118; tenże, *Teologia fundamentalna*, t. 1, s. 217-241; M. Skierkowski, *Uczłowieczony Bóg. Chrystologia fundamentalna*, Płock 2013, s. 12-56; M. Michalski, *Refleksje na tematy religijne*, Warszawa 1969, s. 81; K. Adam, *Jezus Chrystus*, Poznań 1936, s. 82; J. Banak, *Świadectwa niechrześcijańskie o Jezusie Chrystusie*, AK 99(1982), s. 250-265; C. Teklak, *Józef Flawiusz – świadek historyczności Jezusa z Nazaretu*, RT KUL 32(1985), z. 2, s. 67-76; W. Beilner, *Die Frage nach historischen Jesus als Strukturelement einer neutestamentalischen Theologie*, Salzburg 1968.

⁹² M. Rusecki, *Fenomen chrześcijaństwa. Wkład w kulturę*, Lublin 2001, s. 47n.

⁹³ Tenże, *Historyczność Jezusa Chrystusa*. I. *Czas narodzin Jezusa*, s. 516.

członkowie karani byli prześladowaniami. Z przedstawionych powyżej świadectw pozachrześcijańskich wynika zatem, że Jezus z Nazaretu był postacią historyczną.

Dla autorów świadectw pochodzących z kręgów chrześcijaństwa wiarygodne mównie o Mistrzu z Nazaretu zakłada, że nie był On postacią mityczną czy wymyśloną przez uczniów. Wiara, którą wyznawali, opierała się na realnie istniejącym Jezusie, którego obecności część z nich była nawet naocznymi świadkami. Do zbioru źródeł chrześcijańskich Rusecki zalicza materiały biblijne, czyli przede wszystkim Ewangelie, ale także Dzieje Apostolskie, Listy Apostolskie i Apokalipsę. Teolog przywołuje także źródła apokryficzne i materiały archeologiczne, które pośrednio potwierdzają istnienie Jezusa⁹⁴.

Aby rozbudzić wiarę, nie wystarczy stwierdzić, iż Jezus istniał, potrzeba poznać więcej aspektów dotyczących Jego misji, działalności i wreszcie zbawczego dzieła. Stosowana przez M. Ruseckiego metoda interpersonalnego poznania zakłada, że osoby nie da się poznać dyskursywnie. Poznanie interpersonalne polega na spotkaniu z drugą osobą i doświadczeniu jej duchowego wnętrza przez znaki. Nie jest jednak możliwe, aby osiągnąć to w pełni, dlatego poznanie takie musi być opisowe i syntetyzujące. Chodzi tu o intuicyjne objęcie całej osoby. Pewność poznania osiąga się poprzez powtarzanie doświadczeń i zestawianie z efektami poznania innych⁹⁵. Stąd chcąc zbliżyć się do osoby Jezusa Chrystusa, trzeba świadectw świadków, którzy wspólnie pozwolą przedstawić Jego wiarygodny obraz. Bez wątpienia takimi spisаныmi świadectwami są źródła biblijne, wśród których kluczowe miejsce zajmuje Dobra Nowina.

Wszyscy czterej ewangeliści potwierdzają istnienie Jezusa, a przy tym stanowią główne źródło informacji na temat Jego życia. Według relacji zawartych w tych najważniejszych dla chrześcijaństwa księgach Biblii, Jezus z Nazaretu urodził się za czasów cezara Augusta, podczas panowania króla Heroda (Łk 1,5)⁹⁶, w czasie trwającego

⁹⁴ W LTF wyszczególniono jeszcze pisma wczesnochrześcijańskie (*Testimonia, Didache, Pasterz Hermasa, List do Rzymian* Klemensa I Rzymskiego, *Listy Ignacego Antiocheńskiego, List Barnaby, List Polikarpa ze Smyrny*). Natomiast do źródeł pośrednich zaliczony został także żywy przekaz (fakt Maryi Matki, fakt religii chrześcijańskiej, fakt Kościoła; osoba Maryi świadczy o historycznym istnieniu Jezusa). (Zob. J. Mastej, *Historyczność Jezusa*, III. *Świadectwa chrześcijańskie*, LTF, s. 508n.).

⁹⁵ C.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2013, s. 345-362; T. Dola, *Chrystologia fundamentalna*, s. 222n.

⁹⁶ Problem ustalenia dokładnej daty narodzin Jezusa został podjęty w VI w. przez mnicha Dionizego Małego. Jednak w swoich dociekaniach pomylił się on o 4 lata, gdyż wskazał na czas 754 lata po założeniu Rzymu. W istocie, jak wskazano u Mk i Łk, Jezus przyszedł na świat za panowania Heroda Wielkiego, a ten zmarł w roku 750. Zatem Jezus musiał urodzić się 4 lata przed naszą erą. Z kolei uwzględniając wydarzenia opisane przez Mt (przybycie mędrców, ucieczka do Egiptu, rzeź chłopców), trzeba tę datę przesunąć o kolejne 2 lata. Dodatkowo wzmianka u Łk o spisie ludności skłania do zmiany o kolejne 3 lata. W rzeczywistości zatem znamienny, także dla powszechnej historii, fakt narodzin Jezusa musiał mieć miejsce między 4-7 rokiem przed naszą erą. Należy jednak kolejny raz podkreślić, iż ten błąd nie ma

spisu ludności dokonanego przez Kwiryniusza (Łk 2,2). Jako Syn Maryi i, jak uważano, Józefa, mieszkał w Nazarecie, gdzie przez 30 lat prowadził życie ukryte. Publiczne wystąpienia mające miejsce w Palestynie trwały przez rok (według Synoptyków) lub 3 lata (według Ewangelii św. Jana). Działalność ta, skupiona wokół nauczania i realizacji niezwykłych znaków, porwała znaczną rzeszę ludzi. Jezus w tym czasie prowadził również dyskusje i spory z faryzeuszami i saduceuszami, co ostatecznie doprowadziło do postawienia Go w stan oskarżenia przed Poncjuszem Piłatem, który 14 lub 15 dnia miesiąca nizan skazał Go na śmierć przez ukrzyżowanie. Opisane w Ewangeliach zdarzenia świadczą o historycznym istnieniu Jezusa⁹⁷.

Także św. Paweł, choć zasadniczo odnosi się w swoich listach do zbawczego sensu wydarzeń z życia Mesjasza, potwierdza kolejne historyczne szczegóły odnoszące się do Niego: pochodzenie od Abrahama (Ga 3,16) i Dawida (Rz 1, 2; 2 Tm 2,8), narodziny z niewiasty (Ga 4, 4), z rozkazu Poncjusz Piłata umęczenie i przybicie do krzyża (1 Tm 6, 3; 1 Tes 2, 15), złożenie ciała Jezusa w grobie (1 Kor 15, 4)⁹⁸. Także pozostałe listy zawarte w Nowym Testamencie oraz Dzieje Apostolskie służą jako materiał potwierdzający historyczność Jezusa⁹⁹. Apokalipsa natomiast, choć ukazuje Go w aspekcie ponadhistorycznym, we fragmentach nawiązujących do Jego ziemskiego życia potwierdza, że jest On „wiernym świadkiem” (por. Ap 1, 1.2.5; 2, 13) i zapowiedzianym Mesjaszem, którego postawa podczas aresztowania i śmierci stanowi dla prześladowanych chrześcijan najdoskonalszy wzór¹⁰⁰.

Profesor z KUL wymienia również apokryfy, które choć nie posiadają tak wysokiego stopnia wiarygodności historycznej, jak kanoniczne księgi Nowego Testamentu, także zaświadcza o historyczności Jezusa. Przynależąc do piśmiennictwa gnozy chrześcijańskiej, miały na celu uzupełnienie istniejących świadectw ewangelicznych. Ich powstanie już w czasach starożytnych dowodzi faktycznego zainteresowania osobą

znaczenia dla treści wyznawanej przez chrześcijan wiary i dla wartości historycznej Nowego Testamentu (por. M. Rusecki, *Historyczność Jezusa Chrystusa*. I. Czas narodzin, LTF, s. 595n).

⁹⁷ Tenże, *Traktat o Objawieniu*, s. 241-243; J. Kudasiewicz, *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1969, s. 231n.; J. Mastej, *Historyczność Jezusa*, III. Świadectwa chrześcijańskie, LTF, s. 507.

⁹⁸ M. Rusecki, *Historyczne istnienie Jezusa. Źródła poznania*, s. 185; J. Szłaga, *Chrystus jako nowy Adam w Listach Pawłowych*, RT KUL 22(1975), z. 1, s. 85-96; R.E. Brown, *The Problem of Historicity in John*, „The Catholic Biblical Quarterly” 24(1962), s. 1-14; J. Kudasiewicz, *Łukasz – Ewangelista historii zbawienia*, RT KUL 32(1985), z. 1; s. 75-98.

⁹⁹ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 242-245; zob. M. Skierkowski, *Uczłowieczony Bóg. Chrystologia fundamentalna*, s. 78-142; E. Stanuła, *Jezus Chrystus. I Historyczność*. 3. Pisma wczesnochrześcijańskie, EK t. 7, kol. 1299-1301.

¹⁰⁰ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 244n.

Jezusa z Nazaretu. W tym kontekście przywołać należy szczególnie: *Protoewangelię Jakuba*, *Historię dzieciństwa Jezusa*, *Ewangelię Tomasza*, *Ewangelię według Nazarejczyków*, *Ewangelię Ebionitów*, *Ewangelię według Hebrajczyków* i *Ewangelię Egipcjan*, *List Apostołów*, *Dzieje Pawła i Tekli*, *Dzieje Jana*, *Apokalipsę Piotra*. Apokryfy, choć zawierają fałszywy obraz Chrystusa, to zrodziły się z pozabiblijnej tradycji, u podstaw której jest autentyczna osoba Jezusa¹⁰¹.

Źródła archeologiczne potwierdzają wiele przywoływanych powyżej treści źródeł spisanych. Rusecki zaznacza, że wykopaliska zaświadczać o istnieniu prawie wszystkich postaci opisanych w Łk 2, 1-2 i 3, 1-2. Potwierdzono historyczne istnienie między innymi wspomnianych w Ewangeliach: Augusta Oktawiana (*Monumentum Ancyranum* w Ankarze), wielkorządcy Syrii Kwiryniusza (inskrypcje w Antiochii Pizydyjskiej), Heroda Wielkiego (monety), Tyberiusza i Piłata (inskrypcja w świątyni w Cezarei Palestyńskiej). Prace archeologów odsłoniły fragment muru świątyni Jerozolimskiej z czasów, gdy podziwiał ją Jezus, a odkrycia związane z pracami w bazylice Grobu Bożego potwierdzają autentyczność miejsca ukrzyżowania Go¹⁰².

Omówione świadectwa ewangeliczne nasuwają pytanie o historyczną prawdę w nich zawartą. Kulowski profesor w tym kontekście zwraca uwagę na dwa rozumienia samej historii, które oddają terminy z języka niemieckiego: *Historie* (*historische*) i *Geschichte* (*gesichtliche*). Pierwsze pojęcie określa próby ustalenia faktów stwierdzonych, *bruta facta*, czyli jest suchą faktografią. Bogatszy znaczeniowo jest termin *Geschichte*, który poszerza rozumienie zdarzeń o procesy doświadczane przez ich uczestników. Taka historia poszukuje sensu, który niejednokrotnie wymaga zmiany perspektywy zobiektywizowanego zrozumienia. Dlatego pojęcie *Geschichte* lepiej oddawać będzie prawdę historyczną Ewangelii¹⁰³.

Dobra Nowina nie jest wyłącznie zbiorem faktów czy biogramem Jezusa. Jako odrębny rodzaj literacki ma, informując czytelnika o faktach z życia Jezusa, przekonać go

¹⁰¹ Tamże, s. 246-248; zob. M. Skierkowski, *Uczłowieczony Bóg. Chrystologia fundamentalna*, s. 57-77; J. Mastej, *Historyczność Jezusa*, III. *Świadectwa chrześcijańskie*, LTF, s. 508n.; H. Langkammer, *Jezus Chrystus*. I. *Historyczność*. A.1.2. *Apokryficzne*, EK t. 7, kol. 1299.

¹⁰² M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 248n.; J. Mastej, *Historyczność Jezusa*, III. *Świadectwa chrześcijańskie*, s. 509; L. Stefaniak, *Nowy Testament w świetle badań współczesnej paleontologii i archeologii*, „Znak” 13(1961), s. 966-981; E. Stanula, *Jezus Chrystus*, I. *Historyczność*, A.1.3. *Pisma wczesnochrześcijańskie*, EK t. 7, kol. 1301; H. Muszyński, *Jezus Chrystus*, I. *Historyczność*, A. 2.1. *archeologiczne*, EK t. 7, kol. 1302.

¹⁰³ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 245n.; H. Waldenfels, *Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie*, Monachium 1969, s. 192-194; C.S. Bartnik, *Historia ludzka i Chrystus*, Katowice 1987, s. 7-18, 310-324; J. Kulisz, *Wprowadzenie do teologii fundamentalnej*, Kraków 1995, s. 70-73.

do wiary. W takim celu została spisana. Jednakże nie można wychodzić także z założenia, iż Ewangelie nie mają wartości historycznej. Świadczenie życia Jezusa (Mateusz, Jan) oraz uczniowie apostołscy, którzy spisali Dobrą Nowinę, znali prawdę o Jezusie i Jego nauce, którą następnie spisali według swoich planów redakcyjnych. Wydarzenia z życia Mistrza poddali teologicznej interpretacji w świetle wydarzeń paschalnych. Jak przekonuje Rusecki, Ewangelie zawierają również prawdę historyczną. Fakty stanowią osnowę zbawczych wydarzeń. W tym sensie nie do utrzymania są także poglądy starające się przekonywać, że Ewangelie miały powstać w sposób anonimowy, jako wytwór pierwszych wspólnot, zlepek motywów zaczerpniętych z innych religii, czy jako mity albo legendy. Sugerowanie, że ewangeliści byli wyrafinowanym kłamcami, także nie znajduje potwierdzenia w faktach. Osoby te bowiem prostotą życia, umiłowaniem prawdy, za którą gotowi byli nawet oddać życie, potwierdzają swoją wiarygodność¹⁰⁴.

Wydaje się także, że próby kwestionowania dostępu do historycznego Jezusa przy użyciu źródeł nowotestamentalnych, przewycięża chrystologia semejotyczna. Marian Rusecki podkreśla, że chcąc poznać Jezusa Chrystusa, należy warstwę historyczną połączyć z teologiczną. Mające bowiem strukturę znaku Boże działanie, wyraża się w sferze widzialnej, to jest historycznej i nadprzyrodzonej. Oznacza to, że osoba Jezusa Chrystusa jednocześnie mieści się w kategoriach historycznych i je przekracza. Elementem znaczącym znaku jest w tym przypadku historyczność i człowieczeństwo Jezusa, które wskazują na Jego Bóstwo jako na element znaczący. Sam fakt istnienia nie jest zatem jeszcze wystarczający do poznania i zrozumienia Osoby, stąd ogromnie ważną rolę spełniają źródła chrześcijańskie na czele z Ewangelią, które pozwalają zbliżyć się do Jezusa Chrystusa – osobowego znaku Boga. Dzięki holistycznemu ujęciu, które daje koncepcja znaku, również nowotestamentalne księgi stają się rzetelnymi źródłami poznania¹⁰⁵.

¹⁰⁴ M. Rusecki, *Historyczność istnienia Jezusa z Nazaretu. Źródła poznania*, s. 141n.; zob. G. Dziewulski, *Znaczenie kategorii świadectwa w refleksji nad historycznością wydarzeń Jezusa Chrystusa*, w: *Historia – wiara – nauka. Źródła poznania Jezusa Chrystusa*, Płock 2018, s. 246-309; R. Biniek, *Sukcesja apostołska jako gwarancja wiernego przekazu świadectwa uczniów o Jezusie Chrystusie*, w: *Historia – wiara – nauka. Źródła poznania Jezusa Chrystusa*, Płock 2018, s. 222-245.

¹⁰⁵ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 257; R. Latourelle, *Le Christ signe de la Révélation selon la constitution „Dei Verbum”*, Gr 47(1966), s. 587-709; zob. H. Witczyk, *Wiarygodność historyczna Ewangelii. Nowe kierunki badań*, w: *Historia – wiara – nauka. Źródła poznania Jezusa Chrystusa*, red. P. Artemiuk, Płock 2018, s. 70-116.

Ewangelie zawierające historię skerygmatyzowaną, opisaną przez pryzmat wiary, oparte są na faktach z życia Jezusa¹⁰⁶. Poszczególni redaktorzy Dobrej Nowiny porządkowali swoje dzieła, nadając im określony układ kompozycyjny i akcentując ulubione tematy teologiczne, które eksponowali potem w spisywanych księgach. Dla wszystkich jednak historia ma wartość fundamentalną. Marek wyakcentował przyście oczekiwanego Syna Bożego, który swoją godność potwierdził czynami i znakami. Mateusz, gdy pisał o rodowodzie Mesjasza, podkreślił Jego umocowanie w historii zbawienia. Łukasz zaznaczył, że spisana przez niego księga jest wiarygodna, bo oparta została na wnikliwych badaniach i relacjach naocznych świadków. Wreszcie Jan, który, będąc podobnie jak Mateusz bezpośrednim uczestnikiem części opisywanych zdarzeń, mógł poszczycić się wyjątkową znajomością miejsc, środowisk i zwyczajów, które zawarł w swojej Ewangelii¹⁰⁷. Choć żaden z ewangelistów nie rości sobie praw do tworzenia kroniki, wszyscy opierają się na prawdziwych faktach. Piszą według własnego planu redakcyjnego, a przy tym podają interpretacje wydarzeń. Wszystko to, aby ostatecznie przybliżyć czytelnikowi ich zbawczy sens. Wiara splata się u nich wyraźnie z historią. Ukazanie Jezusa Chrystusa w kategorii znaku Boga, pozwala ująć integralność bosko-ludzkiej Osoby. Postać, w którą wierzyli pierwsi chrześcijanie, nie jest mityczna, lecz poznawalna i jeszcze bliższa w świetle wiary świadków¹⁰⁸. Ewangelistom zależało na dotarciu do bezpośrednich relacji (Łk 1, 1-4). W świetle tych relacji Jezus przedpaschalny jest tożsamy z Tym, w którego deklarują wiarę (Dz 2, 14-41; Dz 10, 42; Mt 1, 1.27; Mk 1,

¹⁰⁶ Sama autentyczność Ewangelii, będącej głównym biblijnym źródłem na temat Jezusa, nie budzi dziś wątpliwości. Ich pochodzenie od Apostołów – Mateusza i Jana oraz uczniów apostoelskich (Marka i Łukasza) – zostało potwierdzone już w II wieku (Papiasz, Ireneusz). W samych początkach chrześcijaństwa teksty Ewangelii były znane i pieczołowicie przechowywane. Późniejsza analiza tekstów potwierdza to stwierdzenie. Ewangelie synoptyczne powstały między 70 – 90., a Janowa między rokiem 99 – 100., na co wskazują inne teksty z tamtego czasu oraz odnaleziony papirus P 66 z roku 125. Biblijstka wypracowała najpowszechniej dziś używane kryteria, które potwierdzają historyczną wiarygodność przekazu Ewangelii: 1. Kryterium wielorakiej tradycji (dany fakt opisany jest we wszystkich lub w większości źródeł przy niezmienności w obrębie danego gatunku); 2. Kryterium różnicy (zdarzenia i wypowiedzi, które odbiegają od ówczesnej tradycji); 3. Kryterium zgodności (opisy nie odbiegają zasadniczo od środowiska powstania); 4. Kryterium prawdopodobieństwa i nieprawdopodobieństwa (zawierają także prawdy trudne, niewygodne, pozornie niekorzystne); 5. Kryterium spójności stylu Jezusa (nauczania, wypowiedzi); 6. Kryterium wystarczającego wytłumaczenia (konsekwencje słów i czynów). [Por. H. Seweryniak, *Świadectwo i sens*, t. 1, Warszawa 2010, s. 270-316]. Natomiast w kwestii kryteriów kanoniczności ksiąg Nowego Testamentu M. Rusecki wymienia: 1. Używanie w liturgii jako księgi Pisma Świętego, 2. apostoelskie pochodzenie (autorstwo autora lub oparcie na katechezach i nauczaniu apostoelskim); 3. Budująca treść (Por. M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 488).

¹⁰⁷ M. Rusecki, *Historyczność Jezusa Chrystusa*, s. 506; C.S. Bartnik, *Historia ludzka i Chrystus*, s. 70-95; zob. Ch. Allen, *The Human Christ. The search for the historical Jesus*, Nowy Jork – Londyn – Toronto 1998.

¹⁰⁸ J. Mastej, *Historyczna prawdziwość wydarzeń objawieniowych*, w: *Apologia religii*, red. P. Moskal, Lublin 2011, s. 207-222.

1; Flp 2, 11). Rusecki podkreśla zatem, że proces redakcji Ewangelii łączy wiarę gminy popaschalnej z historycznym życiem i działalnością Jezusa z Nazaretu. Na każdym z jego etapów prawda historyczna została wiernie zachowana i przekazana¹⁰⁹. Wszystko to sprawia, że Ewangelie stanowią również źródło poznania Jezusa z Nazaretu, który jest Chrystusem.

Prezentowane przez lubelskiego profesora źródła stanowią z historycznego punktu widzenia dowód na istnienie Jezusa z Nazaretu. Materiały pochodzące ze środowisk pozachrześcijańskich zasługują na szczególną uwagę, z uwagi na fakt, iż choć niejednokrotnie nacechowane są niechęcią, a nawet wrogością do chrześcijaństwa, to przekazują prawdę o historyczności Założyciela nowej religii. Nie brakuje również śladów Jego życia i działalności w odkryciach archeologicznych. Jak zauważano, prawdę o istnieniu Jezusa przekazują także ujęte przez Ruseckiego źródła chrześcijańskie. Bezzasadne jest twierdzenie, że Nowy Testament jest zapisem wyłącznie subiektywnych przeżyć uczniów czy wręcz opowiadaniem pokroju mitu. Redaktorzy ksiąg zadbali, aby ich treść była wiarygodna, czyli osadzona na historycznych wydarzeniach z życia Jezusa Chrystusa. Zakres podjętej problematyki oraz położone akcenty pozwalają stwierdzić, iż w wyżej zaprezentowanych badaniach Rusecki konsekwentnie budował chrystologię personalistyczno-znakową.

Dzięki solidnemu oparciu na materiałach źródłowych, które pozwalają potwierdzić historyczne istnienie Jezusa z Nazaretu, można przejść do kwestii Jego mesjańskiej świadomości. Zagadnienie to zostanie podjęte w następnym paragrafie.

1.4. Świadomość boskiej godności Jezusa Chrystusa

Obecny i działający w historii Jezus Chrystus chciał zostać rozpoznany. Podstawową kwestią w tym procesie jest jednak stwierdzenie, jaka była autodeklaratywna świadomość Jezusa. Czy pokładana w Nim nadzieja mesjańska znajduje oparcie w przeświadczeniu Jezusa, co do boskości własnej osoby? Problem transcendentnej świadomości Jezusa wraz z argumentami uzasadniającymi Jego

¹⁰⁹ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 246, 470-480; zob. J. Kudasiewicz, *Jezus historii a Chrystus wiary*, Lublin 1987, s. 61-100; J. Mastej, *Jezus historii – Chrystus wiary*, LTF, s. 567-572; M. Skierkowski, *Apologia Jezusa historycznego. Kilka uwag metodologicznych*, „Znak” 647(2009), nr 4, s. 24-55; J. Maciejewski, *Jezus historii – Chrystus wiary*, „Znak” 647(2009), nr 4, s. 10-13.

roszczenia stanowi niezmiernie ważne zagadnienie chrystologii fundamentalnej¹¹⁰. Ostatecznie bowiem procedura badawcza prowadzona w teologii fundamentalnej zmierza do wykazania za kogo uważał się Jezus z Nazaretu i kim był¹¹¹.

Chcąc wykazać mesjańską świadomość Jezusa rozumianą jako ciągły strumień świadomości, w którym On sam ma przeświadczenie, iż posiada podmiotowość bosko-ludzką, nie można skupiać się wyłącznie na tytułach chrystologicznych i działalności cudotwórczej, jak czyniła to tradycyjna apologetyka. Marian Rusecki, za współczesnymi teologami, uważa, że stanowi to zaledwie część badań nad tym zagadnieniem. Takie ujęcie w istocie posłużyło uzasadnianiu jedynie na gruncie argumentów: skrypturystycznego, taumaturgicznego i rezurekcyjnego, gdzie poszukiwano motywów pochodzących jak gdyby z zewnątrz objawienia. Jednak wraz z rozwojem nauk teologicznych i psychologicznych zaczęto całe zagadnienie rozumieć szerzej. Nie chodzi tylko o słowne deklaracje Jezusa, lecz o całokształt osoby Jezusa, który wyraża się przez postawy względem Boga Ojca, ludzi i świata. Trzeba także wziąć pod uwagę słowa i czyny wyrażone bezpośrednio, jak i te pochodzące ze świadectwa innych o Jezusie. Dopiero taki integralny obraz pozwala uchwycić istotę zagadnienia¹¹². Zdaniem Ruseckiego nie ma już potrzeby rozdzielania świadomości deklaratywnej (za kogo się uważał?) i motywacyjnej Jezusa (jak uzasadnia roszczenia), bowiem są one aspektami tej samej rzeczywistości¹¹³. Celem niniejszego paragrafu będzie zatem prezentacja opracowanych przez lubelskiego profesora, wyżej wymienionych aspektów, w których Jezus objawia świadomość swojej boskiej godności.

Rusecki podkreśla, że choć Jezus posiadał boską świadomość cały czas, to jednak nie zdecydował się na ujawnianie jej od razu i całkowicie. Odkrywał swój mesjański sekret stopniowo. Takie działanie miało znaczenie pedagogiczne, bowiem wielkość, niewyobrażalność i wyjątkowość tego faktu mogłaby *przerosnąć* odbiorców. Ponadto chciał uniknąć identyfikacji z powszechnie rozumianym w ówczesnym środowisku żydowskim pojęciem mesjasza. Rozpowszechniana głównie przez kręgi zelockie, ale obecna niemal w powszechnej świadomości opinia, iż dzieło wyzwolenia dokonane przez Pomazańca będzie związane z przemianą doczesnych struktur politycznych

¹¹⁰ T. Dola, *Chrystologia fundamentalna*, s. 219.

¹¹¹ Problem samego dotarcia do świadomości Jezusa zostanie omówiony w paragrafie poświęconym Jego staurologiczno-rezurekcyjnej świadomości (3.1).

¹¹² M. Rusecki, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 71.

¹¹³ Tenże, *Traktat o Objawieniu*, s. 391-393.

i społecznych, było niezgodne z ideą królestwa Bożego, które głosił Jezus (Mk 11, 1-11; 12, 13-17 par.; Mt 10, 34; Łk 22, 36-38). Mistrz z Nazaretu nigdy nie nazywał się Mesjaszem, aby uczniowie mogli stopniowo odkrywać nową treść określającą Jego posłannictwo. Czynił to poprzez przypowieści, naprowadzając na właściwą interpretację swoich dzieł, aż ku finałowi w wydarzeniach paschalnych¹¹⁴.

Jezus z Nazaretu objawił swoją podmiotowość bosko-ludzką poprzez stosowanie formuły „Ja jestem”. Było to określenie, swoiste imię, które wskazywało na Jahwe i znane było już w Starym Testamencie. Oznacza ono Byt, którego istotą jest samoistnienie. Jezus wskazuje na swoją boską naturę, posługując się formułą *Ego eimi*, którą często wzbogaca o dopowiedzenia (Ja jestem...Drogą, Prawdą, Życiem, Chlebem życia, Pasterzem, Krzewem winnym i in.). Określenie siebie „życiem” jest wskazaniem na posiadanie przez Jezusa niezatracalnego istnienia wiecznego, które przynależy tylko Bogu. Jako partycypujący w Bożej egzystencji ma prawo życie przywracać zarówno w wymiarze fizycznym (wskrzeszenia), jak i duchowym (odpuszczenie grzechów). Przez swoje zmartwychwstanie Jezus dał także człowiekowi dostęp do pełni życia. Określenie „Krzew winny” wskazuje na uczestnictwo w tej uszczęśliwiającej rzeczywistości. Dzięki Jezusowi możliwa jest osobowa relacja z Bogiem, który zaprasza człowieka do partycypacji w pełni życia w Nim. Imię umożliwia zatem także dostęp do świętości Boga¹¹⁵. Pozwala nie tylko na identyfikację, ale i na nawiązanie osobowej więzi. Choć Jezus nigdy nie powiedział wprost, że jest Bogiem, to fakt ten ujawnił w używanym przez Niego i zarazem samoobjawieniowym określeniu „Ja jestem”.

Rusecki wyraża przekonanie, że mesjańska świadomość ujawnia się także w określeniu Jezusa jako Nauczyciela. Mesjasz dokonuje wielu zmian, również polegających na przywróceniu istoty rzeczy. Prawda ta wyraża się w Jego odniesieniu do Prawa. Mistrz z Nazaretu niejednokrotnie występuje przeciw zastanemu rygoryzmowi czy moralizatorstwu, które zatracają ducha Bożych nakazów. Jezus stawia siebie nawet ponad Mojżesza i reinterpretuje dekalog obwieszczając przykazanie miłości („słyszeliście, że powiedziano przodkom [...]. Ja wam powiadam [...]” por. Mt 5, 1-48). Jest nie tylko Nauczycielem, ale także Bożym Prawodawcą. Jaskrawym przykładem jest

¹¹⁴ Tenże, *Mesjańska świadomość Jezusa. 2. Styl samoobjawiania się Jezusa*, LTF, s. 781-782; tenże, *Za kogo uważał się Jezus? (Mesjańska świadomość Jezusa)*, BChD, s. 146n.; C.S. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987, s. 174n.

¹¹⁵ M. Rusecki, *Mesjańska świadomość Jezusa*, s. 782; tenże, *Traktat o Objawieniu*, s. 302n.; S. Rabiej, „*Ego eimi*” w *Ewangeliu św. Jana znakiem godności Jezusa*, CT 58(1988), nr 2, s. 25-27.

również podejście do szabat. Działając cuda, łamie zakazy, świadomie wskazując na właściwą interpretację świętowania w duchu miłości i służby. Tym samym udowadnia, iż Bóg nieustannie działa, a królestwo Boże, które nastaje, opiera się na Nowym Przykazaniu. Jezus jest równy Ojcu, dlatego może określić się także Panem szabat (Łk 6, 5)¹¹⁶.

Boską tożsamość Jezusa potwierdza także Jego doskonałość osobowa¹¹⁷. Będąc Bogiem, nie musi czynić pokuty, doskonalić się duchowo. On transcenduje wielkie starotestamentalne postacie: Abrahama (istnieje przedwiecznie – por. J 8, 58b), Mojżesza (objawia podstawę Prawa – Mt 5, 21.27.31), Dawida (jest Synem Bożym – por. Mt 22, 41-46), Salomona (jest Mądrością i Świątynią – por. Mt 12, 42) oraz Jonasza (jest Słowem Bożym wzywającym do nawrócenia – Mt 12, 39-42)¹¹⁸. Jezus świadomie stawia się ponad te autorytety, choć zdaje sobie sprawę, iż ze strony Żydów może być oskarżony o bluźnierstwo. Na transcendentną świadomość Syna Bożego naprowadzają również wypowiedzi, w których mówi o aniołach, które mu służą i będą mu towarzyszyć przy Jego powtórny przyjsciu (Mt 12, 39.47; Mt 16, 26-27; Mt 24, 30-31).

Argumentem przemawiającym za posiadaniem boskiej świadomości były dokonywane przez Jezusa dzieła. Zarówno podczas egzorcyzmów, uzdrowień, wskrzeszeń, jak i podczas cudów ukazujących władzę nad naturą, Jezus daje do zrozumienia, że przemawiają one za Jego Bożą tożsamością (por. J 10, 37). On wie, iż cuda nie są przypadkowym następstwem zdarzeń, lecz wypełnianiem zbawczego planu, którego realizację zleca mu Ojciec (por. J 2, 14n., 5, 36; 12, 32n.). Szerzej temat świadomości staurologiczno-rezurekcyjnej zostanie omówiony w trzecim rozdziale.

¹¹⁶ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 271-273.

¹¹⁷ Z pozoru może się wydawać, że harmonijne istnienie w Jezusie wiedzy boskiej i ludzkiej nie jest możliwe. Jezus będąc człowiekiem, widzi Boga, lecz sam rezygnuje z wiedzy uszczęśliwiającej, płynącej z oglądania Go. Ma świadomość swojej zbawczej misji, także w perspektywie całej historii zbawienia. Jezus posiadał także wiedzę doświadczalną, dlatego poznawał i rozwijał się. Dotyczyło to również życia duchowego, którego wzrost w Chrystusie odnotowuje autor Ewangelii w słowach: „czynił postępy w mądrości, w latach i w łasce” (Łk 2, 52). Zharmonizowany i doskonały jej rozwój powiązany był z uniżeniem się i przyjęciem ludzkiej natury. Obecność wiedzy uszczęśliwiającej od momentu wcielenia kwestionowali niektórzy teologowie XX wieku (m.in. H. Schell) i moderniści. Ich poglądy zostały potępione przez papieża Piusa X. Większość współczesnych teologów uważa, iż Jezus od początku miał widzenia Boga, gdyż tego wymagało objawienie nauki o zbawieniu. Tym samym, posługując się ludzkimi kategoriami, Jezus głosi Ewangelię, która synchronicznie zespala transcendentne pochodzenie i uwzniośloną mądrość ludzką. Podobnie ma się rzecz ze wzrostem świadomości bycia Synem Boga. Z wiekiem Jego relacja z Ojcem wzrasta, pozwalając mu doświadczać wyjątkowości tego synostwa (zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Świadomość jaką Jezus miał o sobie i swoim posłaniu*, OWDT, s. 238-248; J.M. Popławski, *Mesjańska świadomość Jezusa*, LTF, s. 786-788).

¹¹⁸ K. Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia*, Poznań – Warszawa – Lublin 1975, s. 68-75, 83-93; J. Myśków, *Zagadnienia apologetyczne*, Warszawa 1986, s. 117.

Jednak już w tym momencie trzeba podkreślić, że dokonywane przez Jezusa paschalne dzieło rozwija się za Jego wiedzą i pełnym przyzwoleniem¹¹⁹. Tylko On, jako Mesjasz, może je wypełnić.

Marian Rusecki analizując dokonania apologetyki w kwestii boskiej świadomości Jezusa, przywołuje nadzwyczajne kwalifikacje intelektualne Mistrza z Nazaretu, które przewyższały możliwości rozumu ludzkiego. Taki bowiem wniosek nasuwa się, gdy zauważamy z jaką łatwością Jezus odpowiada na podchwytliwe nawet pytania adwersarzy, potrafi przejrzeć zamysły innych i trafnie odczytuje ich myśli. W swojej nauce nigdy nie błądzi, dając zawsze trafne rady, niejednokrotnie zaskakujące. Jako obdarzony nadludzkimi kwalifikacjami etyczno-moralnymi nie mógł wprowadzać ludzi w błąd. Jego świętość potwierdza także absolutna bezgrzeszność (por. J 8, 45). W czasie ziemskiej egzystencji ukazuje postawę głębokiej modlitwy i całkowitego oddania się woli Bożej, które owocują między innymi prawdomównością, pokorą oraz bezwarunkową miłością bliźniego¹²⁰.

Rusecki podkreśla, że boską świadomość Jezusa wyczytać można także z Jego relacji z Bogiem Ojcem. Stwierdzenia Jezusa: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30) oraz „kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14, 9) poświadczają o współistotności Jednorodzonego Syna z Ojcem. Syn istnieje w Ojcu, dlatego tylko On mógł Go objawić. Boska świadomość nie została w nim zaszczepiona, lecz wynika z ontycznej jedności – preegzystencji Syna (por. J 8, 58). Stawianie się Jezusa na równi z Jahwe zostało przez Żydów odczytane jako bluźnierstwo, za które chcieli Go ukamieniować¹²¹. Dzięki wcieleniu poznanie Boga staje się możliwe w nowy, doskonalszy sposób¹²².

Na niezwykłą więź z Ojcem, będącą podstawą równości Syna i Ojca, wskazuje także aramejski zwrot *Abba*, który zalicza się do *ipsissima verba Iesu*. Dla Żyda jest on wyrazem bardzo osobistej, bliskiej zażyłości. Tak dzieci – w czasach Jezusa – zwracały się do swoich ziemskich rodziców. Tym bardziej musiał dziwić w ustach Jezusa z Nazaretu. Mimo to On konsekwentnie go używał, dając wyraz synowskiej tożsamości¹²³. Warto zatem zauważyć

¹¹⁹ Zob. M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 329-336.

¹²⁰ Tenże, *Mesjańska świadomość Jezusa*, s. 784.

¹²¹ Tenże, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 73n.

¹²² Tenże, *Mesjańska świadomość Jezusa*, s. 784.

¹²³ Tenże, *Traktat o Objawieniu*, s. 300; J. Jeremias, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Stuttgart 1966, s. 59; A. Kiejza, *Abba*, LTF, s. 27; T. Węclawski, *Abba. Wobec Boga Ojca*, Kraków 1999, s. 286; H. Seweryniak zwraca uwagę na fakt, że synowskie *Abba* w ustach Jezusa wypowiedziane jest również z najgłębszym szacunkiem jako inwokacja świętości. Wskazuje na to także

słowa Ojca, które potwierdzają relację do Jezusa, padające w momencie chrztu w Jordanie (por. Mk 1, 11) oraz podczas przemienienia na górze Tabor (por. Mt 17, 5), gdy Mistrz z Nazaretu nazwany zostaje przez Ojca mianem „Syn umiłowany”. Los Jezusa jest szczególnie bliski Ojcu w niebie, który nieustannie pozostaje z Nim w głębokiej istotowej relacji. Nazywając Boga swoim Ojcem (Mt 10, 32; 11, 27; 12, 50; 16, 17; 20, 23; 26, 32), Jezus wyraźnie odróżnia swoją relację od powszechnego synostwa wyrażającego się chociażby w słowach Modlitwy Pańskiej (por. Mt 6,9; Łk 11,2). On jest jedno z Ojcem i Jemu jest równy przez swoją strukturę bytową¹²⁴.

Następstwem synostwa Jezusa jest także realizacja powierzonej Mu przez Ojca misji. Syn jest posłany, aby ukazywać miłość Ojca wyrażającą się w dziele zbawienia człowieka¹²⁵. Lubelski teolog potwierdzenie tych tez znajduje między innymi w przypowieści o przewrotnych rolnikach, w której posłany do odebrania części plonów z winnicy syn gospodarza scharakteryzowany został jako „ukochany” (por. Mk 12, 1-11)¹²⁶. Inny fragment Ewangelii: „Ja Go [Ojca] znam, bo od Niego jestem i On Mnie posłał” (J 7, 29) wyraża wprost świadomość misji, która pochodzi od Boga¹²⁷.

Lubelski teolog poszerza listę obecnych w apologetycznej tradycji motywów skłaniających do uznania transcendentnej świadomości Jezusa, odwołując się do Jego relacji z ludźmi. W spotkaniu z człowiekiem objawia się Osoba niezwykła, z jednej strony bliska, dająca się poznawać, a z drugiej skrywająca nieosiągalną dla człowieka głębię ducha. Jezus potrafi kochać bezwarunkowo wszystkich, nie wyklucza nikogo. Z ogromnym zaufaniem lgną do Niego chorzy, słabi, skrzywdzeni i społecznie wykluczeni, którzy widzą w Nim wybawiciela. Choć powszechnie odrzuceni, w Jego królestwie mają uprzywilejowane miejsce¹²⁸. Wymowna staje się w tym kontekście także tworzona wspólnota stołu. Jezus nie tylko potrafi biesiadować z grzesznikami czy ludźmi rytualnie nieczystymi, ale poprzez ten gest uprzedza zbawczą ucztę końca czasów. Odrzuceni, a nawet grzesznicy, nie tylko znajdują miejsce przy boku Jezusa, lecz mogą być pewni Jego wszechogarniającej miłości, która ratuje od potępienia. Wcielony Logos jest solidarny z potrzebującymi, pochyła się nad ich losem i niesie ocalenie, wybiera do grona

nauczanie św. Pawła i wiara pierwotnego Kościoła, który pozostawił ten zwrot w modlitwie niczym relikwię (H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 1, s. 323).

¹²⁴ M. Rusecki, *Mesjańska świadomość Jezusa*, s. 784n.; tenże, *Dzieła Jezusa Chrystusa. 2. Autoapologia*, w: *Jezus Chrystus. Ikona historii i wiary*, red. R. Dziura, Lublin 2004, s. 163n.

¹²⁵ J. Ratzinger, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, Kielce 1995, s. 19.

¹²⁶ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 301n.

¹²⁷ Tenże, *Mesjańska świadomość Jezusa*, s. 785.

¹²⁸ Por. A. Pietrzak, *Opcja na rzecz ubogich znakiem wiarygodności Kościoła*, Pieniężno 2002, s. 135.

najbliższych współpracowników ludzi, którzy wywodzą się z niższych klas społecznych. W ten sposób sprzeciwia się zastanym schematom, wzbudza podziw i przekonanie, iż Mesjasz przynosi nowy porządek. Równocześnie te czyny Jezusa mają charakter znaków – królestwo Boże nadeszło wraz z obecnym Mesjaszem – rzeczywistość widzialna odsyła do czasów eschatycznych, w których ucztować będą zbawieni¹²⁹.

W analizie mesjańskiej świadomość Jezusa ks. Rusecki zwraca także uwagę na relację Mistrza z Nazaretu do świata i dziejów. Przejawem posiadania świadomości swojej centralnej roli w dziejach jest przekonanie o realizacji w Nim proroctw mesjańskich. Mówi o tym wprost podczas nauczania w synagodze (por. Łk 4, 16-25), rozmawiając w drodze do Emaus (por. Łk 24, 3-35), czy odnosząc się do pytania uczniów Jana Chrzciciela (por. Mt 11, 2-6). Przeświadczenie to przedłuża się w wyznaniu pierwotnego Kościoła, a wyraża się w stwierdzeniach typu: „aby się wypełniło Pismo” i „według Prawa”¹³⁰. Posłannictwo Jezusa wynika także z wcześniej wspomnianej świadomości misji otrzymanej od Boga Ojca. Świadczą o tym zwroty: „zostałem posłany”, „przyszedłem”, „Syn Człowieczy przyszedł” głosić Dobrą Nowinę (Mk 1, 38), wypełnić Prawo i Proroków (Mt 5, 17). Dokonane dla człowieka i świata zbawcze dzieło, które swoje centrum osiągnęło w wydarzeniach paschalnych, argumentuje za świadomością mesjańską Jezusa. Szczególnie Ewangelia Janowa przesyciona jest tymi akcentami. Jezus przypieczętował męką i śmiercią istotę swojego przesłania, w którym głosił miłość bezwarunkową, także nieprzyjaciół. To dzieło ogarnia ludzi wszystkich czasów i znajduje swoje wypełnienie w nowej wspólnoty Kościoła, w której Mesjasz pozostaje obecny aż do skończenia czasów. On nie tylko założył Eklezję, ale kontynuuje i aktualizuje w niej swoje dzieło zbawcze. Całe dzieło jest zamierzone i świadomie realizowane przez Jezusa Chrystusa¹³¹. Świat zmierza do spełnia w Chrystusie, który przez wcielenie i zmartwychwstanie ukazał sens dziejów, a na końcu czasów będzie jego sędzią (por. Mt 24, 30; Łk 21, 27; Mk 13, 26). On spina dzieje całego świata i każdego człowieka.

¹²⁹ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 286-289; tenże, *Chrytologiczne podstawy dialogu międzyreligijnego*, „Dialog międzyreligijny. Studia religiologiczne”, red. H. Zimoń, Lublin 2004, s. 43n.

¹³⁰ M. Rusecki, *Mesjańska świadomość Jezusa*, s.785-786; J. Pierron, P. Grelot, *Posłannictwo*, STB, s. 719-725.

¹³¹ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 323, 326n.; zob. tenże, *Boska geneza Kościoła*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. tenże, K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2005, s. 65-78; M. Rusecki, *Eklezjotwórczy wymiar Eucharystii*, w: *Jezus eucharystyczny*, red. tenże, M. Cisło, Lublin 1997, s. 169-175; M. Rusecki, J. Mastej, *Eklezjotwórczy wymiar modlitwy*, *Ecclesia de oratione vivit. Kościół rodzi się w modlitwie*, red. J. Perszon, Toruń 2008, s. 95-116; M. Rusecki, *Urzeczywistnianie się Kościoła dziś*, „Universitas Gedanensis” 6(1994), nr 10, s. 5-14.

Zgodnie z myślą lubelskiego profesora przedstawione motywy wyrażają świadomość deklaratywną oraz motywacyjną Jezusa, jako Syna Bożego i Mesjasza, jako całość¹³². Odwieczny Logos objawia Boga, zbawczy plan względem świata i dziejów. W ten sposób również wyraża swoją transcendentną świadomość. Potwierdzają ją: doskonałość osobowa, przewyższanie godnością największych biblijnych postaci, moc odpuszczania grzechów, bycie Prawodawcą i Sędzią a także posłannictwo u Ojca. Zasadność swojej świadomości transcendentnej Jezus Chrystus ukazuje poprzez konkretne motywy personalistyczne – związane nie tylko z kwalifikacjami intelektualnymi, ponadludzkim intelektem i wiedzą, świętością oraz dobrocią, absolutnie bezgrzesznym życiem przepełnionym doskonałą służbą, ale także z dokonanymi dziełami. W Nim spełniły się zapowiedzi proroków, a wywyższony na krzyżu oddaje życie, po czym zmartwychwstaje i pozostaje w założonym uprzednio przez siebie Kościele¹³³.

Osobowe przymioty Jezusa ujmują także Jego boską naturę. Człowieczeństwo Jezusa jest „nośnikiem” bóstwa. Mesjasz, wyrażając się przez konkretne osobowe znaki, chce dać się poznać jako Bóg-Człowiek, aby nawiązać z ludźmi osobową więź. Jezus przedstawia człowiekowi swoją transcendentną tożsamość, a wraz z nią zbawcze zaproszenie do wejścia z Nim w relację. Jak zatem wynika z powyższej prezentacji, zgodnie z metodą stosowaną przez ks. Mariana Ruseckiego, właściwym sposobem odczytania mesjańskiej świadomości Jezusa jest uczynienie tego w kluczu personalistyczno-znakowym.

Zgodnie z prezentowaną przez lubelskiego teologa chrystologią należy w tym miejscu przejść do omówienia tytułów mesjańskich, które także niosą treści objawieniowe. Będzie to przedmiotem następnego paragrafu.

¹³² Wcześniejsze prace ks. Mariana Ruseckiego dotyczące mesjańskiej świadomości Jezusa oparte były jeszcze na dawnym schemacie.

¹³³ M. Rusecki, *Uzasadnienie wiarygodności chrześcijaństwa*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 21(2013), nr 1, s. 40; tenże, *Dzieła Jezusa Chrystusa. 2. Autoapologia, w: Jezus Chrystus. Ikona historii i wiary*, red. R. Dziura, Lublin 2004, s. 165-167.

1.5. Personalistyczno-znakowy wymiar tytułów chrystologicznych

W poprzednim paragrafie zostały już przywoływane niektóre godnościowe tytuły Jezusa, lecz w celu przedstawienia spójnie i całościowo zagadnienia, zostanie mu poświęcony niniejszy paragraf. Wymaga tego bowiem koncepcja znakowo-personalistyczna chrystologii. Na początku warto jednak przytoczyć ważny postulat formułowany przez lubelskiego teologa, aby nie ograniczać omawiana tytułów chrystologicznych wyłącznie do trzech znanych dawnej apologetyce: Mesjasza, Syna Bożego i Syna Człowieczego. Nowy Testament zawiera ponad pięćdziesiąt tytułów chrystologicznych, niektóre z nich pochodzą od samego Jezusa, inne nadane Mu zostały przez ludzi. Niemniej jednak wszystkie potwierdzają jedną prawdę o Jego boskiej tożsamości¹³⁴. Ci, którzy byli bezpośrednimi świadkami nauczającego, działającego, umęczonego, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Pana przekazują spójny obraz wyrażający wiarę ukształtowaną dzięki osobie i życiu Jezusa. Nie mniejsze znaczenie w odczytywaniu tytułów mesjańskich ma również ich interpretacja w świetle Starego Testamentu¹³⁵.

Powodem uwzględniania przez dawną apologetykę tylko trzech wspomnianych tytułów była chęć uchronienia się od zarzutu nieobiektywności. Uważano, iż pod uwagę winno się brać wyłącznie sformułowania dotyczące mesjańskiej godności, które sięgają

¹³⁴ Marian Rusecki wymienia następujące: „Alfa i Omega, Amen, Apostoł, Arcykapłan, Baranek, Baranek bez skazy, Baranek Boży, Baranek Nieskalany, Baranek zabity, Baranek jakby zabity, Bóg, Bóg-Człowiek, Bóg miłości i pokoju, Bóg mój, Bóg z nami, Bóg żywy, Chleb Życia, Chrystus Bóg, Chrystus Jezus, Człowiek, Dziecię, Eliasz, Emmanuel, Fundament, Galilejczyk, Głowa, Głowa Ciała – Kościoła, Głowa Kościoła, Gwiazda świecąca poranna, Ja jestem, Jednorodzony, Jego Syn, Jezus, Jezus Chrystus, Jezus Nazarejczyk, Jezus z Nazaretu, Kamień odrzucony, Głowica Węgła, Kamień, który stał się głownią, Kapłan, Kapłan na wzór Melchizedeka, Król, Król Izraela, Król królów, Król Żydowski, Krzew Winny, Który jest, który był i który przychodzi, Lew z pokolenia Judy, Mąż, Mężczyzna, Mistrz, Najwyższy Pasterz, Nasz Pan, Nasz Zbawiciel, Nauczyciel, Nazarejczyk, Nieskalana ofiara, Obraz Boga niewidzialnego, Odrośl Dawida, Pan, Pan Jezus, Pan Jezus Chrystus, Pan Jezus Chrystus Uwielbiony, Pan mój, Pan nasz, Pan nasz Jezus, Pan nasz Jezus Chrystus, Pan panów, Pascha, Pasterz i Stróż, Pełnia Boża, Pierworodny, Pierworodny Umarłych, Pierwszy i ostatni, Początek, Początek i koniec, Początek stworzenia Bożego, Pomazaniec, Poprzednik, Poręczyciel lepszego przymierza, Pośrednik, Pośrednik Nowego Testamentu, Potomek Dawida, Potomek Jessego, Prawdomówny, Prawdziwy, Prorok, Przychodzący w Imię Pańskie, Rabbi, Rabbi-Nauczyciel, Rzecznik u Ojca, Siedzący na koniu, Siedzący na obłoku, Słowo, Słowo Boga, Słowo Życia, Sługa Świątyni, Sprawiedliwy, Syn, Syn Abrahama, Syn Błogosławiony, Syn Boga Najwyższego, Syn Boga Żywego, Syn Mój, Syn Najwyższego, Syn Ojca, Syn Umiłowany, Syn Dawida, Świadek wierny i prawdomówny, Światło na oświecenie pogan, Światłość świata, Święty, Święty Boga, Święty Boży, Ten, co ma klucz Dawida, Ten, co ma siedem Duchów Boga i siedem gwiazd, Ten, co otwiera, a nikt nie otworzy, Ten, który się przechadza wśród siedmiu złotych świeczników, Ten, który trzyma siedem gwiazd w prawej ręce, Umiłowany, Wielki Pasterz owiec, Wielki Prorok, Wierny, Władca, Władca królów ziemi, Władca Święty i prawdziwy, Wódz i Zbawiciel, Wschodzące słońce, Wszechmogący, Wybrany, Zasiadający na tronie, Zbawca, Zbawca Ciała, Zbawca nasz, Zbawiciel, Zbawiciel nasz, Żyjący, Żyjący na wieki wieków” (M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 351-352).

¹³⁵ M. Rusecki, J. Mastej, K. Kaucha, *Metodologia teologii fundamentalnej*, s. 364.

czasów przedpaschalnych i wprost wskazują na Jezusa Chrystusa. Również współcześnie zarzut ten jest kierowany ze strony niektórych kręgów antykatolickich. Postulują oni, aby określenia pochodzące od ludzi wiary traktować wręcz jako przeszkodę do tworzenia rzetelnego obrazu Jezusa. Tymczasem dzięki dowartościowaniu roli świadectwa osoby poznającej, używanej w metodzie interpersonalnego poznania, zasadne i wręcz konieczne stało się sięganie do relacji świadków. Właśnie dzięki wielkości źródeł można mówić o rzetelności wypowiedzi dotyczących Jezusa Chrystusa, który jako osoba może być poznany w ten sposób. Zestawiając relacje i porównując je, można ustalić zbieżności bądź różnicowania. Podobieństwo wyników badań prowadzonych przez wielu badaczy wzmacnia ich walor naukowy¹³⁶.

Drugim problemem, jaki zauważa Marian Rusecki, jest kwestia czasu używania danego tytułu mesjańskiego. Niektórzy (między innymi Rudolf Bultmann) próbują dowodzić, że sformułowania z okresu popaschalnego są nieprzydatne podczas omawiania niniejszego zagadnienia¹³⁷. Tymczasem, jak zaznacza Rusecki, „wierzący w Niego wyrażali swą wiarę w mesjańską godność Jezusa za pomocą tych tytułów. Dzięki zmartwychwstaniu Chrystusa uczniowie Jego zrozumieli w pełni sens nauki i dzieł przez Niego dokonanych, dlatego mogli pełniej i dojrzalej wyrazić, za kogo uważali Jezusa i kim On był dla nich”¹³⁸. Intuicyjne poznanie Zbawiciela wyraża się również w pogłębianiu refleksji nad Jego Osobą. Właśnie dzięki spotkaniu z Jezusem mogli sformułować określenia, które oddawały przekonania wcześniej w nich ukształtowane¹³⁹. Wielość występujących tytułów chrystologicznych, w stosunku do okresu przedpaschalnego, świadczy o tym, jak bogate były to doświadczenia i jak silnie umotywowane stały się racje ich wyrażenia w formie podanej do wierzenia. Dlatego w zbiorze tytułów mesjańskich łączy się obraz przedstawiony wprost przez Jezusa z odczytanym przez uczniów i innych świadków¹⁴⁰.

Aby przybliżyć mesjańską świadomość Jezusa, która wyrażona została w tytułach godnościowych, zostaną omówione reprezentatywne określenia przed- i popaschalne. Ich prezentacja, dokonana na podstawie osiągnięć Ruseckiego, pozwoli także wyraźniej

¹³⁶ Zob. Tamże, s. 293-301; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z chrystologii*, OWDT, s. 114.

¹³⁷ D.T. Tomczyk, *Rudolfa Bultmanna koncepcja kerygmatu pierwotnego Kościoła a pojęcie τὸ κήρυγμα w Nowym Testamencie*, „Scriptura Sacra” 24(2020), s. 139-143.

¹³⁸ M. Rusecki, *Chrystus ostateczną podstawą dialogu międzyreligijnego*, s. 902.

¹³⁹ M. Rusecki, *Za kogo uważał się Jezus? Mesjańska świadomość Jezusa*, BChD, s. 146.

¹⁴⁰ Tenże, *Traktat o Objawieniu*, s. 353.

uchwycić ich personalistyczno-znakowy charakter. W świetle twórczości profesora zasadne jest traktowanie tytułów chrystologicznych jako osobowych znaków. Ich istotową treścią jest bowiem objawienie Syna Bożego, który chce – także przy ich pomocy – ukazać siebie i zapraszać do kształtowania personalistycznej relacji. Jak ma to miejsce w przypadku znaku Bożego, jego kodem interpretacyjnym jest całość objawienia, dzięki któremu możliwe staje się rozpoznanie obecnego i działającego Jezusa Chrystusa. Zewnętrzne przejawy życia Jezusa, do których odwołują się tytuły chrystologiczne, pozwalają wejść w tajemnicę Jego bosko-ludzkiej Osoby.

Jednym z najważniejszych określeń Jezusa z Nazaretu był tytuł Mesjasza. Oznacza on osobę namaszczoneą, obdarzoną specjalnym posłannictwem. Wywodzi się z języka aramejskiego (*mesziha*), ma swój odpowiednik w języku hebrajskim (*masziah*), zaś po grecku brzmi *christos*. W Starym Testamencie namaszczani byli królowie (1 Sm 24, 7; 2 Sm 1, 4), arcykapłani (Kpł 4, 3), kapłani (2Mch 1, 10) oraz patriarchowie (Ps 105, 15; Iz 45,1)¹⁴¹. Poprzez akt ten byli obdarowywani szczególnymi prerogatywami i zadaniami przez Boga. Na temat oczekiwań wobec Mesjasza w Izraelu oraz zabarwienia politycznego tej idei mowa był już w poprzednim paragrafie, dlatego w tym miejscu przejdzie się do kwestii przyjęcia tego tytułu.

Jezus nigdy siebie nie nazwał się Mesjaszem. Tym samym nie chciał identyfikować się z polityczną wizją Pomazańca, która dominowała w tamtym czasie wśród Żydów. Pozwolił jednak tak siebie określić i zaakceptował go (trzykrotnie) także po to, aby stopniowo przywracać właściwe znaczenie terminu. Czyni tak w rozmowie z Piotrem pod Cezareą Filipową (Mt 16, 13-20), przed Wysoką Radą – gdy pozwala się ukrzyżować jako „Król żydowski” (Mk 15, 26) oraz podczas rozmowy z Samarytanką (J 4, 26). W drugim przypadku tytuł „Król żydowski” jest dla Izraelitów konsekwencją bycia Mesjaszem i pochodzenia z dynastii Dawidowej (2 Sm 7, 12-16)¹⁴².

Marian Rusecki, odwołując się do wniosków L. Sabourina, J. Kramera i H.E. Tödta, przywołuje jeszcze wydarzenie na pustyni (Mt 4, 1-11). Jezus odrzuca tam szatańskie pokusy i konsekwentnie realizuje Boży plan. Nie chodzi w nim o zaspokojenie doczesnych pragnień ani o zdobycie panowania nad ziemskimi królestwami, ale o pełnienie woli Ojca. Szatan ustępuje w tym momencie wobec potęgi Mesjasza. Zarówno przedmiot pokus, jak

¹⁴¹ Tamże, s. 353; P.E. Bonnard, P. Grelot, *Mesjasz*, STB, s. 467n.

¹⁴² R. Tomczyk, *Tytuły chrystologiczne*, LTF, s. 1280; A. Jankowski, *Jezus Mesjasz Syn Boży*, „Znak” 26(1974), s. 1067-1078; Ł. Kamykowski, *U źródeł wiary Kościoła*, w: *Teologia fundamentalna*, t. 3. *Objawienie i Chrystus*, red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś, Kraków 1999, s. 129-134.

i realizowana przez Jezusa misja, zaznaczona w tej scenie, utożsamia Mistrza z Nazaretu z tym należycie pojętym godnościowym tytułem¹⁴³.

Z Mesjaszem, którym jest Jezus, nadeszło królestwo Boże. Cuda, które temu towarzyszą, stanowią także podstawę rozpoznania w Nim Chrystusa. Uzdrawienia, egzorcyzmy, ale także głoszenie z mocą Dobrej Nowiny, wywołują wśród tłumów podziw i rodzą pytanie: „czyż On nie jest Mesjaszem?” (J 4, 29). Wyłaniające się natomiast z przypowieści Jezusa obrazy królestwa Bożego wskazują na, z nastaniem czasów, wyczekiwanego Mesjasza, choć wymagają od słuchaczy jeszcze zrozumienia czym jest władanie Boga. Również dlatego najpełniej tytuł ten mógł wybrzmieć dopiero w pierwotnej wspólnocie popaschalnej, której poznanie po zesłaniu Ducha Świętego zostało oświecone światłem zmartwychwstania¹⁴⁴.

Rusecki przekonuje, że podobnie ma się rzecz z określeniem „Syn Człowieczy” (hebr. i aram. *ben-‘adam*, *bar-‘enas*). Tytuł ten występuje u synoptyków aż 69 razy i 13 razy w Ewangelii według św. Jana. Jezus identyfikuje się z nim, używa go osobiście, choć nie w formie bezpośredniej, a przez porównywanie się do niego („podobny do” albo „jakby”). Jego znaczenie, podobnie jak w przypadku tytułu Mesjasz, zostaje przez Jezusa wzbogacone. W Starym Testamencie określenie „syn człowieczy” jest właściwie synonimem słowa „człowiek”. Psalmi oraz proroctwa operując tym terminem, podkreślają uniżenie, grzeszność i kruchość człowieka (Iz 51, 12; Ez 1, 28; Ps 11, 4, Ps 14, 2 n.; Ps 89, 48). W Księdze Daniela postać Syna Człowieczego dodatkowo odznacza się niezwykle prerogatywami: odwieczne istnienie, sądzenie, przebywanie blisko Boga, transcendowanie świata (Dn 7, 13n.). Proroctwa podkreślają szczególną rolę noszącego to miano podczas wydarzeń końca czasów. Dlatego Jezus używa tytułu „Syn Człowieczy” również w kontekście rzeczywistości eschatycznej, wiążąc go z zapowiedzią nowego świata (Mt 25, 31.34), królowania z Ojcem (Ap 1, 5.12-16), a także z ofiarniczym oddaniem życia (Mk 8, 31)¹⁴⁵. Nazwanie się Mistrza z Nazaretu mianem Syna Człowieczego, w kontekście przysługujących temu tytułowi prerogatyw, takich jak zasiadanie po prawicy Wszechmogącego i nadejście na obłokach niebieskich (por. Mk 14, 62), stało się podstawą skazania go przez Wysoką Radę za uzurpację boskiej godności.

¹⁴³ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 354-355; H. Seweryniak, *Tajemnica Jezusa*, s. 291.

¹⁴⁴ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 355-357; R. Tomczyk, *Tytuły chrystologiczne*, s. 1280n.

¹⁴⁵ J. Delorme, *Syn Człowieczy*, STB, s. 921-924; C.S. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, s. 79-81; Z. Chromy, *Boska świadomość Jezusa Chrystusa w ujęciu J. Ratzingera*, w: *Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2017, s. 172-177.

Jezus odsłania rozumienie tytułu „Syna Człowieczego”. Tytuł ten to nazwa teologiczno-historyczna i oznacza ludzkiego protoplastę. Każdy człowiek pochodzi od Boga. Jezus jako Syn Człowieczy doświadczał zarówno porzucenia, jak i samotności i skazania na śmierć. Jednak On ostatecznie zmartwychwstał i triumfuje w chwale (Mk 9,10; Mt 3,10; Mt 26, 64). Syn Człowieczy otworzył także bramy królestwa niebieskiego dla wierzących w Niego (Mt 10, 32-33)¹⁴⁶. Po raz kolejny zatem Jezus opierając się na znanym tytule, objaśnia go i używa do objawienia ludziom prawdy o sobie.

Przywoływanym przez Ruseckiego tytułem, który wskazuje na szczególną relację Jezusa z Ojcem, jest „Syn Boży”. Choć w Starym Testamencie określenie to pojawia się w nawiązaniu do aniołów, którzy trwają blisko Stwórcy (por. Ps 29; Hi 1, 6), to znaczenie pojęciowe tego terminu poszerza się wraz z prorocstwem Natana. Bóg obdarzył szczególnym błogosławieństwem królewskich potomków Dawida i polecił nazywać ich swoimi synami (2 Sm 7, 14). Na temat wyjątkowej relacji Syna i Ojca, preegzystencji, świadectwa podczas chrztu w Jordanie mowa była w poprzednim paragrafie, dlatego nie ma potrzeby tego powtarzać. Jezus wprost nie nazwał siebie Synem Bożym, zastępował je prostym wyrażeniem „Syn”. Niemniej jednak zwrot taki pojawia się w wypowiedzi uczniów (Mt 14, 33), setnika (Mk 15, 39), stojących pod krzyżem (Mt 27, 40), ale również archanioła Gabriela (Łk 1,32-35) i złych duchów (Mk 4, 3). Także ewangelisti podkreślają boską godność Jezusa Chrystusa. Święty Marek i święty Jan robią to już na początku Ewangelii (Mk 1, 1; J 3, 17), a autor Dziejów Apostolskich buduje w oparciu o ten tytuł refleksję teologiczną o wierze i zmartwychwstaniu (9, 20)¹⁴⁷.

Lubelski profesor wskazuje na występujący w Biblii tytuł „Syn Dawida”. Wiąże się on ze wspominaną już obietnicą Bożą, iż potomek tego władcy zasiądzie na tronie doskonałego królestwa. Autorzy natchnieni nie mieli wątpliwości, że ten mesjański tytuł przynależy Jezusowi. Genealogia rozpoczynająca Ewangelię według św. Mateusza (Mt 1, 1-17) oraz wzmianka w Ewangelii według św. Łukasza (Łk 2, 1-7) ukazują Jezusa jako potomka rodu Dawida. W ewangeliach synoptycznych tytuł ten występuje łącznie 25 razy, a u św. Jana pośrednio raz (7, 40-44). Określenie „Syn Dawida” pada w kontekście działalności cudotwórczej Jezusa (por. Mt 9, 27; Mt 25, 22; Mt 12, 23). Mesjański wymiar zawarty w tym tytule wyłania się jeszcze wyraźniej, gdy zestawimy zapowiedź objęcia tronu

¹⁴⁶ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 357-359; H. Langkammer, *Syn Człowieczy w Ewangeliiach synoptycznych*, w: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1974, s. 137-142.

¹⁴⁷ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 359-361; A. Jankowski, *Jezus Mesjasz Syn Boży*, s. 1067-1078.

(Łk 1,32; Rz 1, 3-4) z uroczystą, choć odmienną intronizacją, która dokonała się na krzyżu. Jezus Chrystus łączy w sobie pochodzenie z rodu królewskiego i synostwo Boże, będąc oczekiwanym od wieków Synem Dawida¹⁴⁸. Podczas Zesłania Ducha Świętego Piotr poucza o wyższości bezgrzesznego i zmartwychwstałego Jezusa nad biblijnym królem. Godząc się zaś przyjąć ludzką naturę, Syn Dawida wywyższył ją (Dz 2, 22-36; Rz 1, 3)¹⁴⁹.

Do przedpaschlanych tytułów ks. Rusecki zalicza także określenie „Nauczyciel”. Jezus był uważany za uosobienie mądrości, nauczanie uczynił bardzo istotną kwestią swojej publicznej działalności, nic zatem dziwnego, iż postrzegany był przez Jemu współczesnych jako przynoszący mądrość (Mk 5, 35; 9, 5; 10, 51). Ponadto jako *Rabbi* gromadzi wokół siebie grono uczniów (Mk 2, 14), którzy mają wiernie przekazać to, czego sami się od Niego nauczyli. Jednak w osobie Jezusa wielu odkrywa kogoś więcej niż wybitnego pedagoga. Rozpoznają w Nim bowiem Najwyższego Nauczyciela, czyli Boga (Ps 71, 17). Jezus nie tylko wskazuje drogę życia i daje na niej konkretne wskazania (Ps 25, 4; 143, 10), lecz sam wierne ją wypełnia. Co więcej świadkowie wyraźnie dostrzegali inne podejście do wygłaszanych treści. Przykładem jest wypowiedź Jezusa: „nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić” (Mt 5, 17). Zwraca uwagę słowo „przyszedłem” (gr. *elthon*), które wskazuje na posłannictwo Jezusa skierowane od Ojca (por. Mk 1, 38; J 8, 42), czyli świadczy o transcendentnej świadomości Jezusa. Nierzadko występujący w wypowiedziach Mistrza z Nazaretu zwrot: „A ja wam powiadam” przemawia za suwerennością jego nauczania i równości samemu Bogu, od którego pochodzi objawienie¹⁵⁰. Jezus potwierdza swoją boską świadomość jako prawodawca. Dopełnieniem nauczycielskiej wiarygodności, które dostrzega ks. Rusecki, są dzieła Jezusa. Jego cudom towarzyszy objaśniające je słowo. Ponadto słowo boskiego Nauczyciela wypędza złe duchy (Mk 1, 25), uwalnia z grzechów (Mk 2, 5), uzdrawia i ratuje człowieka (Mk 1, 14-16), wskrzesza zmarłych (Mk 5, 41). Jezus działa mocą swojego słowa. Jako Bóg wypowiada słowo sprawcze (słowo-czyn). Dla świadków, którzy określają Mistrza z Nazaretu mianem Nauczyciel (Mk 10, 51; Mk 9, 5; Mk 5, 35) jest jasne,

¹⁴⁸ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 362n.; R. Tomczyk, *Tytuły chrystologiczne*, s. 1283; zob. J. Łach, *Jezus Syn Dawida*, Warszawa 1973.

¹⁴⁹ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 363; R. Tomczyk, *Tytuły chrystologiczne*, s. 1283; A. Jankowski, *Biblijna teologia czasów*, Kraków 2001, s. 9-15.

¹⁵⁰ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 364; C.S. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, s. 78n.; Ł. Kamykowski, *Jezus w świetle swojej nauki i czynów*, s. 90n.

że mają do czynienia z kimś więcej niż zwykły rabbi. On jest Wysłannikiem Boga, który ma tego świadomość, Mesjaszem słów i czynów¹⁵¹.

Po prezentacji tytułów godnościowych, które pojawiają się w Biblii przed narracją o zmartwychwstaniu, zostaną zaprezentowane wybrane tytuły popaschalne, które można wyprowadzić z oświadczeń Jezusa o sobie. Doświadczenie ludzi wiary pozostawiło bogactwo sformułowań, które akcentowały poszczególne przymioty i zadania rozpoznanego Boga-Człowieka. Marian Rusecki nie omawia szczegółowo wszystkich tytułów, skupił się na wybranych, które zostaną przedstawione¹⁵².

Jezus przychodzi na świat jako dziecko, w którym wybrani rozpoznają władcę. Choć cechuje go odmienne od powszechnego pojmowanie władania, jest wielokrotnie nazywany Panem i Królem. Stary Testament z szacunku dla imienia Bożego zastępuje je słowem *Adonai* (Pan, mój Bóg). Podobny zabieg znaleźć można w Septuagincie, gdzie użyto terminu *Kyrios*. Tytuł ten wiąże się z określonymi cechami. Jezus, choć nigdy sam się tak wprost nie określił, nazwany zostaje Panem, który jest najwyższym prawodawcą (Mk 2, 28; J 13, 13), wywyższonym po zmartwychwstaniu władcą dziejów i ludzkości (Dz 2, 34-36), który na końcu czasów będzie sądził żywych i umarłych (Mt 7, 22; Łk 6, 46)¹⁵³. Tomasz wyznał wiarę w bóstwo Jezusa w słowach: „Pan mój i Bóg mój” (J 20, 28). We wspólnocie popaschalnej tytuł chrystologiczny Pan stawiany był na równi z tytułami Syn Człowieczy i Mesjasz (utożsamiano Mesjasza z Panem), natomiast zwrot „Jezus jest Panem”, uważa się za pierwotną formułę wyznania wiary (Rz 10, 9; 1 Kor 12,3). Paweł Apostoł nadał tytułowi *Kyrios* wymiar królewski i boski – Zmartwychwstały jest Panem Kościoła (1 Kor 4, 19), całego świata i ludzkości (Rz 14, 9), zasiadającym po prawicy Ojca w niebie (Dz 2, 32-35). Pan pozostaje obecny w swoim Kościele, który oczekuje na paruzję. Widać zatem jak wspólnota popaschalną pogłębiła refleksję na temat tytułu *Kyrios*¹⁵⁴.

Podobne przesłanie niesie nazwanie Jezusa Królem. Izrael utożsamia upragnionego władcę ze zwycięstwem, panowaniem pokoju i nastaniem sprawiedliwości (Iz 9, 1-6; Mi 5, 1-5; Jr 23, 5n.). W centrum nauczania Mistrza z Nazaretu jest królestwo Boże. Choć Jezus podczas uroczystego wjazdu do Jerozolimy pozwolił obwołać się królem

¹⁵¹ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 365.

¹⁵² Tamże, s. 352.

¹⁵³ B. Jankowski, *Panem jest Chrystus*, AK 47(1947), s. 184-191.

¹⁵⁴ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 365-367; R. Tomczak, *Tytuły chrystologiczne*, s. 1283-1284; W. Rubinkiewicz, *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, s. 259n.

(Łk 19, 38; J 12, 13), to później, w odpowiedzi na zapytanie Piłata, wskazuje na królestwo spoza tego świata (J 18, 36). On ma świadomość, że Jego posłannictwo jest innego rodzaju. Tytuł króla żydowskiego stanie się motywem drwin oponentów podczas ubiczowania i pod krzyżem (Mk 15, 18; Mt 27, 42). Jak podkreślają ewangeliści, Jezus jest Królem, który wyraził swoją wszechmoc poprzez dobrowolne oddanie życia, został okryty chwałą przez zmartwychwstanie, a na końcu czasów zostanie mu ostatecznie przekazana przez Ojca władza panowania nad światem (J 18, 36; Ap 11, 15). Jezus ma zatem świadomość bycia Królem, jednak Jego władanie różni się od wyobrażeń ówczesnych Żydów, ono w pełni objawi się w Jego królestwie na końcu czasów¹⁵⁵.

Monarsze przymioty Jezusa nie do końca pokrywają się z tymi, które znają Jego ówcześni świadkowie. Stąd nie brakuje również innych tytułów, które w nowy sposób określają Chrystusa. Pierwotnie termin Sługa Boży przypisywany był znamienitym przedstawicielom narodu wybranego, takim jak Abraham, Mojżesz czy Dawid (Rdz 26, 24; Wj 14, 31; Joz 24, 29; 2 Sm 3, 18), później wskazywał także na proroków i kapłanów (Ps 134, 1). Jednak kluczowe dla zrozumienia tego tytułu jest prorocтво Izajasza, w którym występuje tajemnicza postać Sługi Jahwe (Iz 42, 1-4; 49, 1-7; 50, 4-11; 52, 13-53). Jest on w szczególnej zażyłości z Bogiem, ale jest także doświadczany cierpieniem i prześladowaniem. Jezus jest sługą, który dobrowolnie bierze na siebie cierpienia ludu. Bezwarunkowo kieruje się zasadą miłości, która łączy się z poświęceniem. Zastrzega, iż nie chce, aby mu usługiwano, ale sam pragnie dawać siebie (Łk 22, 27). Jezus identyfikował się z tym tytułem, czego dowodem jest cała Jego posługa, natomiast szczególne wymownym wyrazem stał się gest obmywania nóg uczniom podczas ostatniej wieczerzy (J 13, 1-5). Ewangelista Mateusz ukazuje Go jako cichego i pokornego (Mt 11, 29). Poświęcenie Jezusa jest całkowite, co doskonale potwierdza Jego męka i śmierć na krzyżu. Sługa Boży musiał cierpieć, ale i zatriumfował. Spłaciwszy okup za grzeszników, dostąpi uwielbienia¹⁵⁶. Sługa Jahwe swoim uniżeniem daje dowód i przykład prawdziwego życia dla innych.

Chrystus zapewnia o swojej obecności nawet po odejściu z tego świata. Właśnie dlatego św. Mateusz w swojej Ewangelii przywołuje zrealizowane prorocтво Izajasza o nadejściu Emmanuela – „Boga z nami” (Mt 1, 23; Iz 7, 14). Sam Jezus przez formułę „Ja jestem”, potwierdza swoją bliskość i deklaruje ją aż do skończenia świata” (Mt 28, 20).

¹⁵⁵ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 371-373.

¹⁵⁶ Tamże, s. 368-370.

Określając Jezusa Emmanuelem, pierwsi chrześcijanie wyczekują także rychłego spotkania podczas paruzji (1 Kor 16, 22; Ap 22, 13)¹⁵⁷.

Osobowo-znakowy charakter mają także tytuły, które odsłaniają kolejne elementy misji, jaką na ziemi spełnia Jezus Chrystus. Wśród nich Rusecki wymienia tytuł proroka (*nabi*, „widzący”, „mąż Boży”, „wysłannik Jahwe”), którym w Starym Testamencie określano ludzi, którzy występują w roli nauczycieli, cudotwórców, męczenników, przekazujących wolę Bożą i wieszczących nastanie ery mesjańskiej¹⁵⁸. Jednak w Pwt 18, 15-22 występuje zapowiedź proroka, który stanie się pośrednikiem zbawienia. Będzie on wstawiał się za swoim ludem u Boga, a później poniesie za niego śmierć (Pwt 4, 21; 9, 18). Jezus sam nie nazywał się tym tytułem, mówił jedynie o Janie Chrzcicielu jako o największym z proroków (Mt 11, 13). Uczniowie jednak tytułują go tym mianem, jako że jest posłany przez Boga i przynoszący objawienie i słowo Boże (Łk 4, 31-37), co potwierdza niezwykłymi czynami (J 5, 14, Łk 7, 16)¹⁵⁹. Jego dzieła realizują zapowiadane w Starym Testamencie królestwo eschatologiczne. Ewangelie podkreślają wyższość Jezusa nad dotychczasowymi prorokami, bowiem On jest posłany do wszystkich ludzi (Mk 2, 17), ma władze odpuszczania grzechów oraz poprawiania i uzupełniania Prawa, które dopełnił swoją misją¹⁶⁰. Jezus ma świadomość, że realizuje mesjańskie proroctwa i że nastanie wraz z Nim era eschatologiczna (Łk 4, 21). Rusecki zauważa zatem, że „prorok jest jak usta samego Boga, słowa Jezusa są wypełnieniem słów samego Boga”¹⁶¹.

Stopniowo rozwijana refleksja teologiczna prowadziła do coraz głębszego rozumienia Jezusowego dzieła odkupienia. Zawierając Nowe Przymierze, stał się On nowym Pośrednikiem między ludźmi a Bogiem (Ga 3, 16). Przez wcielenie Jezus upodobnił się do ludzi i mógł ostatecznie pojednać wszystkich z Ojcem, kładąc kres dotychczasowym niedoskonałym pośrednictwom (por. Hbr 7, 25; 1 Tym 2, 5). Odkupienie dokonało się poprzez śmierć Jezusa na krzyżu. Znany z opisu wyjścia z Egiptu baranek, którego krew uchroniła Izraelitów, znalazł odniesienie do wydarzeń Nowego Przymierza. Jezus zostaje nazwany przez Jana Chrzciciela Barankiem Bożym (J 1, 29). Wymownym nawiązaniem do ofiary przebłagalnego zwierzęcia jest także milczenie Jezusa przed

¹⁵⁷ Tamże, s. 377n.

¹⁵⁸ P. Beauchamp, *Prorok*, s. 783-788.

¹⁵⁹ J. Kudasiewicz, *Słowo Jezusa jest pełne mocy*, RBiL 33(1980), nr 2, s. 101-104; Ł. Kamykowski, *Jezus w świetle swej nauki i czynów*, w: *Teologia fundamentalna*, t. 3: *Objawienie i Chrystus*, red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś, Kraków 1999, s. 89n.

¹⁶⁰ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 367n.; R. Tomczak, *Tytuły chrystologiczne*, s. 1285n.

¹⁶¹ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 368.

Sanhedrynem (Mt 26, 93) i wobec Piłata (J 19, 9). Motyw paschalnego baranka dla pojawia się także w Ewangelii św. Jana (J 1, 29), popaschalnej katechezie św. Piotra (1 P 1, 18-19), Liście do Hebrajczyków (Hbr 9, 12-15) i Apokalipsie (Ap 5, 6)¹⁶². Przelana krew Chrystusa – Baranka Bożego ratuje ludzkość od śmierci i jedna ją z Bogiem. Tym samym Jezus daje się rozpoznać i w konsekwencji określać jako Arcykapłan, który składa doskonałą ofiarę z siebie (Hbr 4, 14; 5, 1-4). Tworzy nowe kapłaństwo, gdyż łączy w sobie rzeczywistość boską i ludzką. W przeciwieństwie do poprzedników nie jest ograniczony Prawem, lecz głosi miłość jako nadrzędną jego zasadę (Mt 5, 20-48; Mt 22, 34-40)¹⁶³.

Rusecki przypomina, że naród wybrany szukając ratunku u Boga, wyczekiwał przyjścia Zbawiciela, który przewycięży opresje i wszelkie przeciwności (Pwt 32, 15; Sdz 15, 18; Iz 12, 2; 17, 10, 49, 6). Zbawicielem w sensie ścisłym mógł być tylko Jahwe, ale termin ten zostaje związany także z wyczekiwanym Mesjaszem¹⁶⁴. W tym duchu przedstawiają Jezusa Ewangelie (Łk 1, 47; 2, 11-12). On przez słowa i czyny objawia się jako przynoszący wyzwolenie. Daje już temu wyraz, gdy wskrzesza, uzdrawia i egzorcyzmuje. Jednak Jego dzieło, będzie dużo donioślejsze – uratuje ludzi od największego zagrożenia, jakim jest grzech i śmierć (Dz 7, 35; Ga 3, 19; 1 Tm 2, 5). Refleksja popaschalna przyczyniła się do jeszcze wyraźniejszego dostrzeżenia w tytule „Zbawiciel” bożego dzieła dokonanego przez Jezusa, który otworzył wszystkim drogi ku pełni życia (por. Hbr 5, 9)¹⁶⁵.

Na koniec jeszcze jeden tytuł omawiany przez lubelskiego teologa, który także, choć nie był użyty przez Jezusa osobiście, został z Nim utożsamiony: Słowo Boże – nie tyle oznaczające filozoficzny Logos, ile odnoszące się do personifikowanej starotestamentalnej Mądrości Bożej (Prz 8, 1-18) i Ducha Bożego (Rdz 1, 2; Hi 33, 4) – odsyła do dzieła stwarzania świata i człowieka. Dlatego już w Janowym prologu zaznaczona została preegzystencja Słowa, które uczestniczy w kreacji *universum* (1, 1-14). Właściwością słowa jest jego funkcja komunikacyjna. Prorocy wygłaszali treści przekazywane im przez Boga, Jezus natomiast jest słowem skierowanym bezpośrednio od Ojca (J 12, 50; Hbr 1, 3-4). Wypełniając wiernie misję nadaną z góry, posługuje się także słowem, którego naucza (Mk 4, 33), rozświecając życiowe ciemności, objawia (Mk 1, 22) i daje życie (J 6, 63). Od przyjęcia tych treści zależy owocność Bożej łaski, która niczym

¹⁶² M.É. Boismard, *Baranek Boży*, STB, s. 63n.

¹⁶³ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 373n.

¹⁶⁴ R. Rubinkiewicz, *Wstęp do Nowego Testamentu*, s. 258.

¹⁶⁵ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 374-376; C.S. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, s. 88n.

ziarno wydaje największy plon na żyznej ziemi (Mt 13, 23). Jezusowi wystarczy słowo wypowiedziane z mocą, by dokonywać cudów będących znakami Bożego królestwa (Mt 8, 8.16). *Logos* tworzy Kościół, w którym zostają powołani apostołowie (Mt 18, 18) i w którym nie przestanie się głosić życiodajnego słowa Bożego, jako dowód nieustannej obecności Chrystusa pośród swojego ludu (Ap 19, 13)¹⁶⁶.

Przywołane tytuły godnościowe integralnie wpisują się w personalistyczno-znakowe ujęcie przez Ruseckiego chrystologii fundamentalnej. Pozwalają spójnie ujmować boską i ludzką naturę Jezusa, który, czy to poprzez bezpośrednio objawione, czy odnoszone do Niego tytuły, pragnie być poznany jako prawdziwy Mesjasz. Tytuły chrystologiczne są wyrazem refleksji ludzi, którzy doświadczając osoby Jezusa Chrystusa – czy to w czasie Jego ziemskiego życia, czy po Jego zmartwychwstaniu – rozpoznali w Nim Boga, zgłębiali Jego naturę i realizację zbawczego planu. Tytuły mesjańskie odsyłają zatem do prawdy o Bogu-Człowieku.

* * *

Problem personalistyczno-znakowego charakteru objawienia Bożego w Jezusie Chrystusie w ujęciu M. Ruseckiego obejmuje, jak wykazano, zagadnienia chrystologicznych figur i prorocत्व Starego Testamentu, historyczność Jezusa z Nazaretu, a także świadomość boskiej godności Jezusa Chrystusa wyrażonej w całości Jego postaw i uwyrażnionej w tytułach mesjańskich. Powyższą problematykę poprzedza wprowadzenie w teorię objawienia Bożego.

W opinii omawianego autora, rzeczywistość objawienia Bożego najtrafniej oddają koncepcje personalistyczna oraz znakowa, w świetle których rozumiane jest ono jako łaskawe darowanie się osobowego Boga, przez które chce On człowiekowi nie tylko ukazać swoje istnienie i naturę, ale także zaprosić go do międzyosobowego dialogu zbawczego, osobowej wspólnoty miłości, życia z Nim na wieki w niebie. Personalistyczny charakter posiadają również formy tej komunikacji, czyli słowo i czyn. Objawienie, podobnie jak znak, ma również strukturę wydarzeniową i misteryjną. Wyraźnie

¹⁶⁶ E. Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einen Lebenden*, Frankfurt 1991, s. 389-457; M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 378-380; C.S. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, s. 90n.

dostrzegalne jest to nie tylko w Jezusie, którego lubelski profesor określa znakiem Boga, ale także we wspomnianych formach objawienia. Rusecki słusznie łączy koncepcję semejotyczną z elementami symbolowej, jako że umożliwia to właściwe uchwycenie obecności Boga w Jego rewelatywnym działaniu. Jest to ważne dopowiedzenie, które znajduje uzasadnienie szczególnie na gruncie chrystologii (Chrystus łączy w sobie boskie z ludzkim) i eklezjologii (Kościół jednoczy w sobie elementy nadprzyrodzone z ludzkimi). Lubelskiemu teologowi bliska była także koncepcja historiozbawcza objawienia, jednak jej zastosowanie do ukazywania objawienia i jego wiarygodności ma miejsce zasadniczo *implicite*.

Marian Rusecki uważa, że prorocтва i figury mesjańskie nie miały wyłącznie charakteru argumentacyjnego, gdyż oznajmiały i realizowały zbawczą wolę Bożą. Jezus objawiał Boga, sam jest Bogiem objawionym i jednocześnie realizuje ekonomię zbawczą. W świetle przedstawionych treści zasadnym postulatem Ruseckiego jest również to, żeby nie tylko prorocтва, ale także figury odczytywać jako znaki osobowe (szczególnie figury osobowe). Przy ich pomocy Bóg chce docierać do człowieka i realizować swój zbawczy plan. Natomiast próba zbudowania przez lubelskiego teologa znakowej koncepcji argumentacji z prorocत्व jest zasadna z uwagi na wskazanie w nich wszystkich elementów strukturalnych *semeionu*. Zastosowanie kategorii znaku umożliwia odczytanie starotestamentalnych zapowiedzi mesjańskich w sposób holistyczny i zgodnie z zamierzeniem ich Twórcy.

Rusecki przywołuje źródła potwierdzające historyczność osoby Jezusa z Nazaretu. Zagadnienie to także wpisuje się w personalistyczno-znakową chrystologię. Wprawdzie omawiany autor nie koncentrował się w badaniach szczególnie mocno na tym zagadnieniu, niemniej prezentował w syntetycznej formie najbardziej reprezentatywne świadectwa pochodzące zarówno z kręgów pozachrześcijańskich, jak i ze środowiska wczesnego chrześcijaństwa. Niewątpliwym walorem pierwszych jest odpieranie zarzutu o ich interesowność, czyli podejrzeń, że mogły powstać z inspiracji wyznawców nowej religii. Drugie natomiast, jak wyjaśniają stwierdzenia kulowskiego profesora, stanowią w pełni walentny materiał przemawiający za historyczną obecnością Jezusa Chrystusa, w którego wierzą chrześcijanie. Rusecki dosyć mało uwagi poświęcił zagadnieniu „Jezus historii – Chrystus wiary”, choć w czasie jego działalności naukowej kwestia ta była często podejmowana przez egzegezę i teologię fundamentalną. Sam zasadniczo ogranicza się do wybranych aspektów problemu i porusza go dość incydentalnie. Niemej jednak

zgromadzony przez niego materiał stanowi bardzo mocny fundament prawdy o historycznym istnieniu Jezusa.

Wykazanie mesjańskiej świadomości Jezusa zostało zrealizowane przez omawianego autora na podstawie nie tylko werbalnych wypowiedzi Mistrza z Nazaretu, ale także przez odniesienie się do Jego postawy wobec Ojca, ludzi i świata. Jezus ma pełną świadomość odnośnie swojej boskiej tożsamości. Objawiający się Syn jest najpełniejszym znakiem Ojca. Jezus współistnieje z Ojcem i jest Synem wypełniającym Jego wolę. Posłany, potwierdza swoimi czynami osobę Posyłającego. Sam transcenduje wszelkie ludzkie kategorie istnienia i jednocześnie ukazuje najgłębszą prawdę o człowieku i jego powołaniu. Jezus Chrystus wskazuje także ostateczny kierunek dziejów i ostateczną realizację świata w Nim. Warto podkreślić, że Rusecki ujmuje zagadnienie mesjańskiej świadomości Jezusa z wykorzystaniem kategorii osoby oraz znaku.

Dla poznania świadomości Jezusa Chrystusa ważne są także świadectwa osób, które w Niego uwierzyły. Dlatego lubelski teolog prezentując tytuły chrystologiczne, nie pomija tych nadanych przez wspólnotę popaschalną, stanowią one bowiem teologiczną refleksję ludzi, którzy towarzyszyli Jezusowi. Takie podejście Rusecki opiera na racjach podawanych przez metodę interpersonalnego poznania, właściwą dla teologii personalistycznej. Przedstawione przez lubelskiego profesora tytuły mesjańskie są opracowane w kategoriach osobowych i znakowych. Oddają one bowiem bosko-ludzką naturę Jezusa, która przez nie się wyraźnie ukazuje.

Powyższy rozdział w sposób syntetyczny prezentuje zagadnienie personalistyczno-znakowego charakteru objawienia Boga w Jezusie Chrystusie w ujęciu ks. Mariana Ruseckiego. W drugim rozdziale niniejszej dysertacji zostaną podjęte zagadnienia związane z działalnością Jezusa Chrystusa, przez którą objawia się Jego osoba oraz realizuje się Jego zbawcza misja.

II. Personalistyczno-znakowe rozumienie działalności Jezusa Chrystusa

Fakt obecności w dziejach ludzkości Jezusa posiada dla teologii fundamentalnej zasadnicze znaczenie. Zainaugurowany w ten sposób kulminacyjny etap historii zbawienia wypełniony jest Jego rewelatywną działalnością. O ile dawna apologetyka zawężała ten obszar do wymiaru noetycznego, o tyle dziś w teologii fundamentalnej, w której objawienie jest ujmowane w ramach koncepcji personalistycznej, podkreśla się, iż osoba wyraża się tak w słowie, jak i w czynie¹. Nie chodzi jednak o dostrzeżenie wyłącznie zewnętrznej zależności – jednego podmiotu, ale o próbę dotarcia do związku istotowego. Słowo Boże jest sprawcze, a czyn wyraża i upostaciowuje słowo². Obie formy wyrazu osoby wzajemnie się uzupełniają i dopełniają, o czym poucza również *Vaticanum II*: „plan objawienia urzeczywistnia się przez czyny i słowa wewnętrznie z sobą powiązane, tak że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone, słowa zaś obwieszczają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą. Najgłębsza zaś prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka jaśnieje nam przez to objawienie w osobie Chrystusa, który jest zarazem pośrednikiem i pełniącym całość objawienia”³. Słowo Boże objawia i realizuje zbawienie w konkretnym czynie, działanie wskazuje na stwórczy i egzystencjalny wymiar słowa⁴. Jezus Chrystus – Słowo wcielone, posiadający naturę bosko-ludzką, objawił się człowiekowi jako Osoba w słowach i czynach.

Pogłębione badania biblijne oraz patrystyczne pozwoliły szerzej wykazać, iż Syn Boży w historii samoudziela się przez słowa oraz dzieła przez Niego dokonywane. Znamiennym rysem objawienia jest również jego realizacja w znakach, które są dostępne percepcji ludzkiej. Przez wcielenie Logos stał się znakiem Boga. W ludzkiej naturze Syna Bożego ludzkości udzielony został dostęp do Jego bóstwa. Zatem słowa i czyny Mesjasza są objawieniem Boga, co uzmysławia także Marian Rusecki⁵.

¹ E. Kopeć, *Pojęcie i przekazywanie Objawienia w nauce Sobory Watykańskiego II*, RT KUL 14(1967), z. 2, s. 26n.; zob. C.S. Bartnik, *Słowo i czyn*, Lublin 2006.

² KKK 51-53; M. Rusecki, *Bóg objawiający się w dziełach*, AK 118(1992), nr 3, s. 450.

³ KO 2.

⁴ M. Rusecki, *Wierzyć moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w XX wieku*, Katowice 1988, s. 91.

⁵ Tenże, *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007, s. 309.

Centralnym tematem nauczania Jezusa Chrystusa jest królestwo Boże. Dzięki treści i sposobowi przekazywania orędzia słuchacze mogą nie tylko zbliżyć się do rzeczywistości, którą zwiastuje i przynosi Jezus, ale także poznać Jego samego jako jej osobowe centrum, w którym znajduje ostateczną realizację⁶. Mesjasz głosząc i realizując królestwo Boże jednocześnie uobecnia pełnię czasów zbawienia, jest pełnią królestwa Bożego. Cała Dobra Nowina zwiastowana jest w słowach i czynach. Wymownym tego znakiem są uzdrowienia, wskrzeszenia, egzorcyzmy i cuda wiary. Królestwo Boże zespała wszystkie symboliczne działania i gesty potwierdzone cudownymi czynami. W swojej ziemskiej działalności Chrystus zaświadcza, iż jest Mesjaszem słów i czynów (por. Łk 24, 19). Wewnątrz związek obydwu form objawienia Syna Bożego dotyczy także działalności cudotwórczej. Dzięki towarzyszącemu słowu zdarzenie zostaje objaśnione i nabiera sensu. Powiązanie czynów ze słowami pozwala wyjść poza sferę fizykalną cudu i wyprowadzić jego walor motywacyjny⁷.

Zamierzeniem niniejszego rozdziału jest ukazanie wiodących kwestii związanych z działalnością Jezusa Chrystusa, jakie rysują się w świetle badań prowadzonych przed lubelskiego teologa. Przedsięwzięcie to zostanie zrealizowane poprzez omówienie problematyki głoszonego przez Jezusa królestwa Bożego jako rzeczywistości osobowej objawionej i spełnionej przez znaki. Następnie zostaną ukazane kwestie związane z cudownymi czynami Mistrza z Nazaretu. W twórczości Mariana Ruseckiego problematyka cudu jest wiodąca, dlatego zostaną jej poświęcone dwa kolejne paragrafy. Pierwszy będzie miał charakter metodologiczny, drugi będzie praktycznym ukazaniem jakie funkcje pełnią cuda Jezusa. Oba aspekty wpisują się w personalistyczno-semiologiczną chrystologię.

Omawiana problematyka związana jest także z wydarzeniami paschalnymi, jednak z uwagi na ich wielowymiarowość i obszerność tematu, poświęcony zostanie im kolejny rozdział.

⁶ Tenże, *Królestwo Boże w funkcji eklezjotwórczej w świetle „Lumen Gentium”*, w: *Scripturae Lumen. Biblia i jej oddziaływanie. Ewangelia o Królestwie*, red. A. Paciorek i in., Lublin 2009, s. 332.

⁷ R. Tomczyk, *Ewolucja interpretacji cudów Jezusa w teologii XX wieku w ujęciu M. Ruseckiego*, SCC, s. 122.

2.1. Proklamacja orędzia o królestwie Bożym

Przyjście Mesjasza było wyczekiwany momentem, który oznaczał radykalny przełom. Jego obecność inaugurowała nowy czas, dlatego wiązano ją z niezwykłymi znakami jako realizację pragnień o przemianie istniejącego świata. Wobec destrukcyjności grzechu, któremu poddał się człowiek, konieczna była odnowa. Dopiero nowy porządek, który zaprowadzi Bóg, jest ratunkiem dla rodzaju ludzkiego. Profesor Marian Rusecki zagadnienie królestwa Bożego wyraża, posługując się kategorią semejotyczno-personalistyczną⁸. Treść niniejszego paragrafu koncentrować się będzie na wskazaniu znaków potwierdzających nadchodzącą wraz z Jezusem Chrystusem rzeczywistość zbawczą oraz na wyakcentowaniu osobowych aspektów głoszonego przez Niego orędzia.

Królestwo Boże jako nowa, osobowa rzeczywistość, która zapanuje w sercach ludzkich i ogarnie cały świat, stało się centralnym tematem przepowiadania Jezusa Chrystusa oraz celem wszelkich podejmowanych przez Niego działań. Oczywiście sam termin „królestwo Boże” nie był w Jego czasach nowy. Jego fundament zakorzeniony jest mocno w Biblii. W Starym Testamencie można zaobserwować stopniowy rozwój idei królowania Boga⁹. W najstarszych warstwach *Pięcioksięgu*, w opisach pobytu na pustyni (Wj 15, 18; Lb 23, 31) i we fragmentach dotyczących podboju Kanaanu (1 Sm 4, 4; 2 Sm 6, 2; 2 Krl 19, 15) znaleźć można tytułowanie Jahwe mianem „króla” (hebr. melek). W późniejszym okresie rozwija się idea ziemskiego władcy jako reprezentanta Boga. Izraelici podziwiając sąsiednie narody, chcą ustanowienia władcy, który będzie im przewodził (1 Sm 9, 1 - 10, 16; 12, 1-2.13; 1 Krn 17, 13n.; 28, 5). Szczególne miejsce wśród monarchów zajmowała dynastia Dawida (2 Sm 7, 13-n.; Ps 2, 7; 89, 27). Częstotliwość odniesień do godności królewskiej Jahwe wzrasta w tekstach z okresu najazdów i niewoli babilońskiej (zwłaszcza Ps, Jr, Ez, prorocy mniejsi, Dn). Pogłębionej refleksji ulega także samo rozumienie królestwa Bożego. Jahwe *melek*, który z niewoli egipskiej wprowadza do Ziemi Obiecanej, przedstawiany jest jako gwarant pomyślności, wiodący ku zwycięstwu, który będzie otaczał nieustanną opieką swój lud (Wj 15, 18; Lb 23, 21).

⁸ M. Rusecki, *Idee przewodnie Soboru Watykańskiego II*, w: *W czterdziestolecie Soboru Watykańskiego II. Refleksja Wydziału Teologii KUL*, red. A. Czaja, L. Górka, J. Pałucki, Lublin 2007, s. 54.

⁹ A. Nowicki, *Królestwo Boże*, LTF, s. 692; zob. R. Bartnicki, *Wypowiedzi o nadejściu królestwa Bożego*, SCC, s. 608-611.

Wszepochęga i dominacja Boga nad innymi władcami była w okresie królewskim wyraźnie podkreślana (Ps 93, 2; 29, 5-11, 103, 19; Jr 46, 18; Am 9, 7). Po wygnaniu babilońskim świadomość ta ugruntowuje się i podlega dalszemu rozwojowi (Iz 44, 6; Za 14, 9.16-17)¹⁰. Tylko Bóg może zapewnić trwałe bezpieczeństwo, gdyż króluje nad całym niebem i ziemią. Panowanie Jahwe jest wieczne i ma wymiar eschatyczny. W czasie ostatecznym Bóg wstąpi na tron i w pełni objawi swoją potęgę (Iz 40, 3-5; 43, 15; Mi 4, 7). Potomek Dawida zaś będzie tym, który ukonstytuuje przyszłe królestwo sprawiedliwości i pokoju (Am 9, 11; Mi 5, 1-4; Iz 7, 14; Jr 23, 5; Ez 37, 24). Do wspomnianych idei nawiązywać będzie także Jezus, głosząc naukę o królestwie Bożym¹¹.

Trzeba zatem stwierdzić, iż w środowisku, w którym działa Mistrz z Nazaretu, Bóg odbierany jest powszechnie jako Ten, który roztacza nieustanną opiekę na ludzi, jest ich najpotężniejszym wspomóżycielem. Gdy nastanie stosowny czas, Jahwe definitywnie potwierdzi swoje panowanie. Wszystkie Ewangelie ukazują zaangażowanie Chrystusa w proklamację nowej rzeczywistości zbawczej. Jezus wielokrotnie wprost podejmuje ten temat. Ponadto wypowiedzi mówiące o królestwie Bożym mają także silne historyczne oparcie. Zawierają bowiem unikalne zwroty i wyrażenia, które klasyfikują je jako *ipsissima verba et facta Iesu*¹². Ponadto występują we wszystkich rodzajach logiów Jezusa, co udowadnia, iż zostały przekazane przez Nowy Testament bez modyfikacji stylistycznych czy teologicznych¹³.

Exegeci potwierdzają, iż Jezus świadomie idee królestwa Bożego oparł na istniejącym oczekiwaniu, lecz niewątpliwą nowość stanowi głoszenie nadejścia owego królestwa wraz z Jego przyjściem. Świadectwo Jezusa posiada wyjątkowy charakter ze względu na eschatologiczne urzeczywistnienie potwierdzone przez realizację obietnic Bożych dotyczących przyjścia Mesjasza i królestwa Bożego. Kwestia ta została już szerzej omówiona przy tytułach godnościowych, w poprzednim rozdziale. Owo „już” i „jeszcze nie” nie jest zawieszeniem w beczynności, lecz oznacza skonkretyzowanie w czasie idei,

¹⁰ L. Stachowiak, *Królestwo Boże w najstarszych tradycjach Starego Testamentu*, w: *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, red. tenże, M. Filipiak, Lublin 1976, s. 11-16.

¹¹ S. Szymik, *Królestwo Boże*. I. *W Biblii*. A. *W Starym Testamencie*, EK t. 9, kol. 1338n.; J. Kudasiewicz, *Królestwo Boże w nauczaniu Jezusa*, RT KUL 30(1983), nr 6, s. 155-157; M. Skierkowski, *Uczłowieczony Bóg. Teologia fundamentalna*, Płock 2013, s. 329-331.

¹² M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 470-480; J. Kudasiewicz, J. Mastej, *Ipsissima verba et facta Iesu*, LTF, s. 543-546.

¹³ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 481-491; J. Kudasiewicz, *Królestwo Boże*, I. *W Biblii*. A. *W Starym Testamencie*, EK t. 9, kol. 1339-1340.

która ostatecznie się urzeczywistnia¹⁴. Już Jan Chrzciciel wyraża pewność, że nastał czas stosowny. Rusecki przypomina, że Syn Boży przynosi i proklamuje królestwo, z którym się ostatecznie utożsamia w wydarzeniach paschalnych¹⁵.

Teolog z Lublina przychyła się do określania Jezusa stosowanym przez Orygenes terminem *autobasilea*. Gdy przyjrzeć się bosko-ludzkiej naturze wcielonego Syna Bożego, widać wyraźnie, że najdoskonalej urzeczywistnia On królestwo Boże, personifikuje je. Rusecki stwierdził, że „wcielony Syn Boży jako Bóg-Człowiek reprezentuje je [królestwo Boże] w pełni; Jego człowieczeństwo – ludzkość przynależą doń, bóstwo – zbawczy wymiar tegoż królestwa, dzięki któremu odróżnia się od królestw czysto ziemskich, i jest terenem zbawczych działań bożych, a zarazem eschatycznym celem oraz ukoronowaniem całej historii zbawienia”¹⁶. Obie prawdy stają się jeszcze czytelniejsze, gdy weźmie się pod uwagę, że wewnątrz związek Jezusa z królestwem jest nierozzerwalny, co skłania do wniosku, iż Syn Człowieczy jest wielkim znakiem tego królestwa¹⁷.

Szczególnym sposobem przybliżania rozumienia Bożego królestwa są przypowieści. Ewangelści zanotowali ich łącznie 40, co stanowi pokaźną ilość, zważywszy na fakt, iż cały Stary Testament zawiera zaledwie 10 tego typu opowiadań. Podczas działalności Jezusa stanowią one bardzo istotny nośnik orędzia o królestwie Bożym. Dzięki nim słuchacze poznają prawdę o dynamice tej, jeszcze wydaje się niepozornej, rzeczywistości, która niczym ziarno gorczycy na początku jest mała, lecz później rozrośnie się do niebotycznych rozmiarów (Mk 4, 30-32)¹⁸. Wzrostu nie determinują czynniki ludzkie, bowiem plon pochodzi z Bożego zasiewu, który rozwija się sukcesywnie przez cały czas (por. Mk 4, 26-29). Jezus sieje „ziarna Dobrej Nowiny”, które we właściwym czasie wydadzą nieprzebrany plon. Bóg jest tego gwarantem, lecz od człowieka zależy, w jakim stopniu przygotuje mu w swoim sercu korzystną do wzrostu glebę. Królestwo Boże jest do końca niezasłużonym darem, niczym skarb odnaleziony na roli czy wyłowiona perła (Mt 13, 43-46). Można więc zauważyć, że choć głoszone przez Jezusa orędzie związane jest z rzeczywistością eschatyczną, to Jego słowa sprzężone są

¹⁴ T. Dola, *Teologia misterium życia Jezusa*, Opole 2002, s. 126n.; H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, Kraków 1991, s. 191n.

¹⁵ M. Rusecki, *Funkcje cudu*, Sandomierz – Lublin 1997, s. 218.

¹⁶ Tenże, *Traktat o cudzie*, Lublin 2006, s. 400.

¹⁷ Tenże, *Funkcje cudu*, s. 219; A. Groot, *Das Wunder im Zeugnis der Bibel*, Salzburg 1965, s. 46n.; R. Latourelle, *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, Montreal – Paryż 1986, s. 328n.; J. Kudasiewicz, *Królestwo Boże w nauczaniu Jezusa*, s. 158.

¹⁸ H. Seweryniak, *Tajemnica Jezusa*, Warszawa 2001, s. 235-237.

także z aktualną sytuacją życiową każdego człowieka¹⁹. Posługując się plastyczną formą wyrazu słownego, Jezus wzywa wszystkich słuchaczy do zatroszczenia się o swój udział w rzeczywistości zbawionych poprzez przyjęcie i wcielenie we własne życie powszechnego orędzia o królestwie Bożym, które On sam przynosi i urzeczywistnia. Przypowieści można zatem również odczytywać jako znaki, które niosą komunikat zbawczy. Ich sens, który objawia Jezus, płynie zaś z całości objawienia.

Oczekiwanie na Mesjasza wypełniło się w Jezusie z Nazaretu, gdyż wraz z Nim nadeszło królestwo Boże. Wymownym znakiem tego była uczta w Kanie Galilejskiej. Jak zauważają C.K. Barret, M. E. Boismard, F. Braun, J. P. Charlier, A. Groot, A. Weiser i inni, wydarzenia związane z pierwszym dokonaniem przez Jezusa cudem w swojej wymownej symbolice oddają prawdę o czasach mesjańskich. Według niniejszych autorów nadejście ery mesjańskiej wyrażają następujące elementy opisywanego wydarzenia: zaślubiny, uczta, oblubieńcy weselni i wino obietnicy. W Starym Testamencie zawarcie przymierza Jahwe ze swoim ludem przyrównywano do zaślubin. Bóg troszczył się o ten związek, lecz druga strona wielokrotnie dopuszczała się kolejnych zdrad i oddalała się od Boga – źródła życia. Jedynie pozostająca wierna „reszta Izraela” oczekiwała na Wybrańca, który zawrze definitywne przymierze nieograniczone ludzką słabością (Iz 54, 4-8; 62, 4n.). W tym świetle można zrozumieć, dlaczego Jezus chętnie utożsamiał się z Oblubieńcem. Warto dopowiedzieć, że On jednak przynosi alians nie tylko wybranym, ale wszystkim narodom. Wieczne przymierze zostaje zawarte niczym zaślubiny, po których następuje uczta weselna. W cudownych zdarzeniach z Kany można dostrzec swoistą intronizację w nowej rzeczywistości Bożego panowania. Współbiednikom dane jest doświadczać wydarzeń, które uprzedzają ostateczne wstąpienie Jezusa na tron krzyża²⁰. Trwające wesele antycypuje eschatologicznie ucztę mesjańską. Wymownym elementem przyjęcia ślubnego w Kanie jest w opinii M. Ruseckiego wino. Jego cudowne pojawienie się nie tylko wyraża pomoc Boga, ale przez podkreślaną obfitość staje się wyrazem mnogości darów przynoszonych przez Mesjasza. Wino, podobnie jak krew, jest pieczęcią zawartego przymierza²¹. Królestwo Boże realnie zaistniało wraz z Jezusem, który czyniąc znaki, urzeczywistniał je. Wydarzenie z Kany wraz z przedstawioną interpretacją, przywołane

¹⁹ H. Langkammer, *Królestwo Boże w przypowieściach*, w: *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1976, s. 137-140.

²⁰ M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 368; R. Tomczyk, *Współczesna interpretacja funkcji motywacyjnej cudów Jezusa*, CT 44(1996), nr 4, s. 74; R.H. Fuller, *Die Wunder Jesu in Exegese und Vergündigung. Theologische Perspektiven zur gegenwärtigen Problemlage*, Düsseldorf 1967, s. 108.

²¹ M. Rusecki, *Funkcje cudu*, s. 227-230.

w książce *Funkcje cudu*, wpisuje się w osobowo-znakową chrystologię lubelskiego teologa.

Niezwykłe czytelnym znakiem nastania nowej rzeczywistości zbawczej są dokonywane przez Jezusa egzorcyzmy. Ksiądz Rusecki wiąże je z uzdrowieniami²². Tak bowiem sugeruje logika biblijna, twierdząc, że mają one tę samą przyczynę – Szatana. Przyzwolone przez człowieka działanie złego ducha sprowadziło na świat cierpienie. Zło zadomowiło się w sercach ludzkich i sukcesywnie ujawnia się w kolejnych grzechach. Późniejsza tradycja żydowska działanie demona wiązała ze stanem choroby i umierania. Szatan chce zaszkodzić nie tylko doczesności człowieka, ale dąży do pozbawienia go szczęścia wiecznego. Biblia wyraża niejednokrotne wołanie ludzkości o pomoc Boga, którego moc jest nieporównywalnie większa od złego (między innymi Ps 116; 1 J 4, 4). Panowanie Jahwe oznacza, że siły zła działają tylko w ramach Jego opatrnościowego rządzenia światem i historią²³. W każdej chwili mocą Bożą może dokonać się wyzwolenie z trudnego doświadczenia. W ten sposób egzorcyzmy stają się wyzwoleniem od władzy diabła i triumfem Boga, znakiem Jego panowania.

Działalność Jezusa zdumiewa świadków i w tej kwestii. Dotychczas bowiem w celu wypędzenia demona przyzywano interwencji Boga. Mistrz z Nazaretu egzorcyzmuje natomiast własną mocą. Naturalnie przypisywanie sobie takich prerogatyw spotkało się ze sprzeciwem niektórych świadków, a nawet oskarżeniem o szarlataństwo. Po opisanym przez św. Łukasza wypędzeniu złego ducha z niemego, Jezus odpiera powyższy zarzut przez ukazanie jego wewnętrznej niespójności. Gdyby rzeczywiście posługiwał się szatańską władzą, to ujawnione w ten sposób mocarstwo okazałoby się podzielone i w konsekwencji nie mogłoby się ostać. Słabszy nie mógłby zapanować nad mocniejszym (Łk 11, 14-19). Dalej w opisie przywołanego wydarzenia padają słowa: „A jeśli Ja palcem Bożym wyrzucam złe duchy, to istotnie przyszło już do was królestwo Boże” (Łk 11, 20). Tym samym Jezus ujawnia się jako Mesjasz, który przemienia świat i ogłasza nadejście pełni królestwa Bożego. Użyty w powyższej wypowiedzi grecki czasownik *engiken* występuje w aoryście, co wyraża urzeczywistnianie się eschatycznego dzieła na oczach

²² Tenże, *Uniwersalizm zbawienia w Jezusie Chrystusie w nauce Vaticanum II*, w: *Uniwersalizm chrześcijaństwa a pluralizm religijny. Materiały z sympozjum Tarnów-Kraków, 14-15 kwietnia 1999*, red. S. Budzik, Z. Kijas, Tarnów 2000, s. 64.

²³ M. Rusecki, *Chrystologiczne podstawy dialogu międzyreligijnego*, w: *Dialog międzyreligijny. Studia religiologiczne*, red. H. Zimoń, Lublin 2004, s. 44; R. Tomczyk, *Ewolucja interpretacyjna cudów Jezusa w teologii XX wieku w ujęciu M. Ruseckiego*, s. 118; T. Dola, *Teologia misteriów życia Jezusa*, s. 135.

obserwatorów i potwierdza przybycie wyczekiwanego Mesjasza²⁴. Egzorcyzmy Jezusa jawią się zatem jako dobitne znaki nadejścia nowego królestwa.

Bóg w swoim planie dąży do przywrócenia pierwotnego ładu stworzenia. Mesjasz zwyciężając Szatana, odnawia człowieka na ciele i duszy. Potwierdzeniem boskiej mocy są również uzdrowienia. Judaizm bardzo często odpuśczenie grzechów wiąże z powrotem do zdrowia (Mk 2, 1-12; J 9, 34). Jezus podejmuje walkę z Szatanem. Obrazują to chociażby sceny kuszenia na pustyni, polemiki z faryzeuszami, egzorcyzmów oraz zdrady Judasza. Ostatecznie nie pozostawia jednak złudzeń, iż jako wszechmocny definitywnie miażdży królestwo złego. Ksiądz M. Rusecki zauważył, iż każde uzdrowienie i wskrzeszenie potwierdza zwycięstwa Jezusa nad Szatanem, bowiem uwalnia od skutków grzechu – chorób i śmierci²⁵. W Nowym Jeruzalem nie będzie już cierpienia, chorób ani zła (Ap 21, 5n.). Cudownie podźwignięci z choroby, a także Ci, którzy doświadczyli odpuśczenia grzechów stają się osobowymi znakami nadejścia królestwa, dostrzegalnymi już w obecnej rzeczywistości.

Proklamacja królestwa Bożego przez Jezusa dokonuje się w niezwykle sposób. Mistrz z Nazaretu przemawia do ludu z boskim autorytetem. Inaczej niż poprzedzający go prorocy On nie tylko Boga widział czy słyszał, ale jest z Ojcem złączony wyjątkową więzią, którą ludziom udaje się rozpoznać w usłyszanym słowie²⁶. Ponadto, jak zostało to także ukazane w poprzednim rozdziale, będąc Słowem Bożym, jest ciągłym Rewelatorem. Powierza przekaz Dobrej Nowiny uprzednio wybranym uczniom, którzy głoszą, co sami zobaczyli i usłyszeli. Mistrz z Nazaretu realizuje plan Ojca bez niepotrzebnego wdawania się w kazuistykę, gdyż sam jest przecież Panem szabat. Swoją postawą i mądrością wywołuje podziw i udowadnia, iż przewyższa wszystkich nauczycieli i uczonych w Piśmie (por. Mt 7, 28n.). Również inaczej niż prorocy, zamiast formuły typu „To mówi Pan”, swoje wypowiedzi poprzedza słowami „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam” (Mt 5, 26; 6, 2.5.16), które w greckim tekście są transliteracją hebrajskiego *amen, amen*. Wprawdzie w polskich przekładach zwrot ten tłumaczy się najczęściej jako „zaprawdę, zaprawdę”, w istocie jednak u Żydów wyrażał on przyłgnięcie do Boga. *Katechizm Kościoła katolickiego* tłumaczy, że słowo *amen* łączy się z *wierzyć*. Bóg jest wierny swoim

²⁴ M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 399-403.

²⁵ Tenże, *Funkcje cudu*, s. 225n.

²⁶ Tenże, *Chrześcijaństwo pełni zbawienia*, w: *Filozofować w kontekście teologii. Problem religii prawdziwej*, red. P. Moskal, Lublin 2004, s. 66.

obietnicom. Jest wierny, godny absolutnego zaufania, jest „Bogiem prawdy” (dosłownie: „Bóg amen”), dlatego Jezus przemawiając, ujawnia swój autorytet oparty na prawdzie Bożej właśnie przez użycie zwrotu „amen, amen”²⁷. Syn Boży jest słowem objawionym i realizatorem objawienia. Sam Jezus jest *Amen* – „boskim gwarantem swoich słów i czynów”²⁸.

Treść głoszonego przez Jezusa orędzia jest ściśle związana z Ojcem. Jezus działa w przeświadczeniu wypełniania Jego woli, będąc z Nim doskonale zjednoczony (por. J 17, 21), dlatego treść przesłania jest ściśle określona²⁹. Pragnieniem Boga jest, aby ludzie przyjęli zbawcze zaproszenie do zjednoczenia się z Nim, stąd Jezus zachęca, by odkrywać w Bogu *Abba*. Jest to nowość, nie tyle jeśli chodzi o istotę – Bóg bowiem zawsze objawiał się jako bliski swojemu stworzeniu – lecz o głoszenie nowej rzeczywistości królestwa Bożego. Jezus uświadamia, iż otwarta została nowa przestrzeń pozwalająca przyjąć eschatologiczne zbawienie. Takie przesłanie zawarte zostało chociażby w słowach modlitwy „Ojcze nasz” (Łk 11, 2-4; Mt 6, 8-13), która wzywa do uświęcenia Bożego imienia i wyraża pragnienie przyjścia królestwa Ojca. Jezusowe nauczanie jest przeświadczeniem o wykonywaniu woli Tego, który Go posłał i do którego zmierza. Jednocześnie towarzysząca Mu pewność stałej obecności Ojca prowadzi Chrystusa do wychodzenia ku ludziom z Dobrą Nowiną³⁰. Rusecki podkreśla, w kontekście posłania apostołów, iż głoszący królestwo Boże uczestniczą w posłaniu samego Mistrza³¹. Naturalnym następstwem doświadczenia bliskości Jezusa powinna być chęć przekazywania swojego doświadczenia innym, by królestwo się powiększało i obejmowało coraz więcej ludzi. Tym samym wierzący – na podobieństwo Chrystusa – stają się dla świata znakiem nadejścia *Basileia tou Theou*.

Z orędzia Jezusa wynika, że aby doświadczyć nowej rzeczywistości zaistniałej wraz z przyjściem Mesjasza, trzeba wzniesć się ponad literę Prawa. Nie ono bowiem winno być

²⁷ KKK 1061-1063; M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 311; T. Dola, *Tajemnica Jezusa*, s. 217n.

²⁸ Tamże, s. 218.

²⁹ Ks. T. Dola wskazuje na cztery grupy tematów przepowiadania na temat królestwa Bożego: pierwsza dotyczy nowej relacji człowieka z Bogiem, która staje się możliwa wraz z przyjściem Syna Człowieczego, druga koncentruje się na miłości nieprzyjaciół, trzecia osnuta jest wokół przesłania z Kazania na Górze, a czwarta skupia się na stosunku Jezusa do Tory. (Por. T. Dola, *Teologia misteriów życia Jezusa*, s. 131n).

³⁰ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 299-301; J. Kudasiewicz, *Królestwo Boże w nauczaniu Jezusa*, s. 153 n.; H. Langhammer, „Przyjdź królestwo Twoje”, RT KUL 38-39(1991-1992), z. 1, s. 76-79; zob. tenże, *Bóg Ojciec w świetle Nowego Testamentu*, Radom 1999; por. J. Ratzinger, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, Kielce 1994, s. 19n.

³¹ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 324.

motywem działań. Nauka Jezusa jednoznacznie określa, iż w relacjach międzyludzkich oraz bosko-ludzkich jedynie miłość umożliwia autentyczną więź. Ona dynamizuje życie, pozwala wznosić się ponad podziały i odkrywać potencjał bycia dla drugiego. Jezus głosi miłość, która zakłada także poświęcenie dla drugiego. Dzięki takiej postawie możliwe jest dostrzeżenie nawet we wrogu bliźniego i przewyciężenie grzechu. Dlatego Jezus nigdy nie wyklucza, a swoją miłością odsłania godność każdego człowieka. W królestwie Bożym fundamentalnym prawem jest *caritas*³².

Chcąc przybliżyć swoim słuchaczom nową rzeczywistość, Jezus musiał skonfrontować się z Torą. Choć trudno dziś jednoznacznie określić Jego podejście do *Pięcioksięgu* (nowotestamentowe teksty pozostają pod silnym wpływem popaschalnej refleksji), to można z pewnością stwierdzić, że Jezusowi zależy przede wszystkim na ukazaniu słuchaczom woli Bożej. Jako bezpośredni jej wyraziciel zapewnia On o nieustannej trosce o naród wrazonej również w Jego przyjściu i obwieszczeniu nadejścia królestwa Bożego. Jezus Chrystus jest Słowem Bożym, zatem nie musi skupiać się na rozstrzyganiu dyskusji wokół interpretacji Pisma. Prawnicze dywagacje nad tekstem Tory zagrażają bowiem istocie Bożego słowa, którą jest spotkanie z Bożą wolą, pełne jej zaufanie, by w ten sposób móc skutecznie podążać ku królestwu³³.

Za głoszonym słowem podążają czyny Jezusa. Wypowiadane treści stają się jeszcze bardziej wiarygodne, gdy obserwatorzy przekonują się osobiście o ich sile sprawczej, jak ma to miejsce w przypadku cudów. Wewnętrzna spójność gestów i działań Jezusa, którą potwierdzają niezwykle czyny, staje się dostrzegalna w perspektywie urzeczywistnianego przez Niego królestwa³⁴. Równocześnie za autentycznością Jezusa przemawiają także gesty i postawy wobec innych, szczególnie celników, grzeszników, kobiet i dzieci. Jezus żyje tak, jak naucza i głosi urzeczywistnianie królestwa Bożego, które dzięki otwarciu na każdego człowieka posiada osobowy wymiar. Syn Boży ukazuje równość w godności wszystkich powołanych do życia. Nie uznaje podziałów i przywilejów z racji pochodzenia czy statusu społecznego. Zamiast tego promuje

³² Tenże, *Traktat o Kościele*, Lublin 2015, s. 290; tenże, *Boska geneza Kościoła*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. tenże, K. Kaucha, J. Mastej, s. 72n.; T. Dola, *Teologia misteriów życia Jezusa*, s. 131-133; tenże, *Objawieniowy wymiar orędzia o Królestwie Bożym*, w: *Człowiek i Kościół w dziejach. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Kazimierzowi Doli z okazji 65. rocznicy urodzin*, red. B. Kopiec, N. Widok, Opole 1999, s. 431-432; J. Mcdermott, *Królestwo Boże w Nowym Testamencie*, ComP 6(1986), nr 2, s. 22.

³³ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 271-273; T. Dola, *Teologia misteriów życia Jezusa*, s. 134.

³⁴ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 317n.

postawę bycia dla drugiego. Osobiście deklaruje, iż „nie przyszedł, aby Mu służono, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mk 10, 45). Jego pokora unaocznia nowy wzór panowania, w którym wspólnota sióstr i braci życie dla siebie. Będąc świadkiem miłości Bożej, Jezus oddaje się do dyspozycji Ojca, a przez to i wszystkich ludzi, jako pokorny sługa³⁵.

Wcielony Syn Boży wypełniając plan zbawienia, przywraca pierwotny porządek społeczny. Niejednokrotnie spotykało się to ze sprzeciwem ze strony wrogich mu środowisk. Miało to miejsce chociażby wtedy, gdy zasiadał do stołu z ludźmi wyłączonymi poza margines. Jezus znosi podział na grzeszników i czystych. Każdy potrzebuje nawrócenia, bowiem nie ma ludzi bez grzechu³⁶. Jezus staje jeszcze bliżej tych, których grzech przygniótł, współczuje i przebacza, przynosi pomoc. Dlatego Ignęli do Niego chorzy, niewładni, biedni, a On sam nie stronił także od odsuwanych na bok celników i prostytutek. Wykroczeniem poza dotychczasowe normy społeczne stają się zaproszenia do stołu osób niegodnych (Mt 9, 10; 21, 31n.; Mk 2, 15; 15, 1). W ten sposób udowadnia, iż królestwo Boże pozostaje otwarte dla wszystkich, niczym rozwarte na oścież drzwi zapraszające na wyborną ucztę. Każdy ma możliwość nawrócenia i skorzystania z zaproszenia³⁷.

Z analogicznym zjawiskiem mamy do czynienia także w przypadku kobiet. W patriarchalnym społeczeństwie ich rola bardzo często była ograniczana. Wielokrotnie również dochodziło do ich dyskryminacji. Emilia Ehrling wskazuje nawet jak rabini, posługując się Prawem, nauczali o niższości kobiet względem mężczyzn³⁸. Ograniczona była także ich rola w Synagodze. Odmawiana przez Żydów modlitwa osiemnastu błogosławieństw zawiera podziękę Bogu za nieprzyjście na świat jako kobieta³⁹.

Tymczasem, jak przekonuje lubelski teolog, zarówno nauki, jak i postawa Jezusa rysują odmienny obraz niewiasty. Bóg stwarzając ludzi, obdarzył ich identyczną godnością. Dlatego i miejsce w królestwie Bożym dostępne jest bez względu na płeć. Jezus

³⁵ Tenże, *Urzeczywistnianie się Kościoła dziś*, „Universitas Gedanensis” 6(1994), nr 10, s. 13n.; T. Dola, *Teologia misteriów życia Jezusa*, s. 134n.

³⁶ M. Rusecki, *Uniwersalizm zbawienia w Jezusie Chrystusie w nauce Vaticanum II*, s. 64.

W *Katechizmie Kościoła katolickiego* stwierdzono: „Ci, którzy sądzą, że nie potrzebują zbawienia, są zaślepieni sami w sobie” (KKK 588).

³⁷ C. Tresmontant, *Jezus naucza*, Warszawa 1973, s. 144n.

³⁸ E. Ehrling, *Biblia o kobiecie*, RBiL 28(1975), nr 6, s. 249n.

³⁹ E. Adamiak, *Milcząca obecność*, Warszawa 1999, s. 48.

traktuje kobiety na równi z mężczyznami. W swoim nauczaniu posługuje się w jednakowym stopniu przykładami z życia kobiet i mężczyzn. Słudzy oczekują Pana – Panny Oblubieńca (Łk 12, 35-37; Mt 25, 1-3). Obok natrętnego przyjaciela (Łk 11, 5-8) pojawia się i naprzykrzająca się wdowa (Łk 18, 1-8), która dzięki swojej wytrwałości zostaje wysłuchana. Radość z grzesznika wracającego do Boga obrazuje zarówno pasterz odnajdujący zabłąkana owcę (Łk 15, 9-10), jak i kobieta, która poszukiwała zagubionej drachmy (Łk 15, 8-10). Zdaniem Ruseckiego można mówić o swoistej „symetrii odniesień”, która cechuje nauczanie Jezusa⁴⁰. Przesłanie Dobrej Nowiny jest uniwersalne, co potwierdza także grono kobiet podążających za Mistrzem z Nazaretu (Łk 8, 1-3). Fakt korzystania z nauk przez niewiasty był tyleż szokujący, co i znamieny. Jezus aprobuje tę bliskość i daje temu wyraz chociażby w domu Marii i Marty, gdzie chwali postawę zasłuchanej Marii. Lecz Mistrz z Nazaretu potrafi z miłością patrzeć nawet na kobiety upadłe oraz uchodzące za rytualnie nieczyste. W nich także dostrzega dzieci Boże, choć Prawo nakazywało je kamienować (Pwt 22, 22)⁴¹. Jezus zwraca się z miłością również ku innowiercom, czego wyrazem jest prowadzona przez Niego przy studni Jakuba rozmowa z Samarytanką (J 4, 27). Wreszcie wybiera właśnie kobiety na zwiastunki najbardziej doniosłej prawdy o zmartwychwstaniu, licząc się przy tym z możliwością podważenia przesłania pochodzącego od niewiarygodnych w świetle prawa świadków (Mt 28, 1-10)⁴². Trzeba również zauważyć, że Jezus zawsze broni godności kobiet i nie pozwala na ich krzywdzenie (por. Mk 14, 3-10). W przesłaniu Ewangelii widać wyraźnie, że niewiastom, na równi z mężczyznami, przysługuje prawo słuchania słowa Bożego, doświadczania mesjańskiego zbawienia i udziału w królestwie Bożym⁴³.

Jeszcze jedną grupą, do której stosunek staje się proleptycznym znakiem królestwa Bożego, są dzieci. Rusecki przypomina, iż chociaż potomstwo traktowano wśród Izraelitów jako przejaw Bożego błogosławieństwa i powód do dumy, to najmłodszy z racji niedojrzałości nie byli przedmiotem szczególnego zainteresowania judaizmu. Jezus natomiast już przez swoje przyjście na świat jako dziecko ukazuje rolę i doniosłość tych kruchych istot. W czasie publicznej działalności mówi jasno uczniom: „Dopuszczcie dzieci

⁴⁰ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 283; H. Seweryniak, *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock 2001, s. 237.

⁴¹ A. Comastri, *Abba – Ojczy!*, Warszawa 1999, s. 94n.

⁴² Jan Paweł II, *Mulieris dignitatem. List apostolski o godności i powołaniu kobiety*, Watykan 1988, nr 15; M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 284-285.

⁴³ R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983, s. 120; L.R. Moran, *Chrystus w historii zbawienia*, Lublin 1994, s. 237-244.

i nie przeszkadzajcie im przyjść do Mnie; do takich bowiem należy królestwo niebieskie” (Mt 19, 14). Przedstawia je w ten sposób jako wzór ucznia, który potrafi bezwarunkowo zaufać Ojcu. Ponadto dziecięca wiara jest szczerą, potrafią całym sercem kochać, dlatego Jezus przestrzega: „Jeśli się nie odmienicie i nie staniecie jak dzieci, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego” (Mt 18, 3)⁴⁴. Najmniejsi zostają postawieni w centrum nie w imię źle rozumianego wychowania, ale ponieważ jako najślabsi potrafią powierzyć swój los Największemu i odczytać Jego pragnienie względem swoich umiłowanych dzieci.

Uzupełniając myśl Ruseckiego na temat głoszenia królestwa Bożego, warto zauważyć, iż prawdę o nowym Ludzie Bożym wyrażają także wypowiedziane przez Jezusa podczas Kazania na Górze słowa błogosławieństw (Łk 6, 20b-23; Mt 5, 3-12). Z jednej strony są one skierowanym do ludzi wszystkich czasów pouczeniem, z drugiej stają się proklamacją zbawienia, które dokonuje się w osobie Chrystusa. Szczęścia prawdziwego doświadczać mogą ubodzy, gdyż dzięki swojemu stanowi już partycypują w nowej rzeczywistości. Termin ten we wspólnocie Izraela wiązał się wcześniej z doświadczeniem nędzy wygnania – zarówno w wymiarze polityczno-ekonomicznym, jak i religijnym – jako konsekwencją niewierności Bogu i narodowi. Później biednymi określano cierpiących prześladowania za trwanie przy Torze⁴⁵. Tymczasem dla Jezusa ubodzy są to przede wszystkim ludzie, którzy w pokorze zaufali Bogu, nie roszcząc sobie prawa do zbawienia, tylko ze względu na pochodzenie. Jezusowe słowa zataczają jeszcze szersze kręgi. Błogosławieni są także głodni, płaczący, a zatem Ci, którzy mają się źle, borykają się z trudnościami. Ich szczęście nie jest odsunięte w czasie do nieokreślonej przyszłości, lecz może rozpocząć się już w momencie przyjęcia orędzia Jezusa. Wybranie nie dokonało się dzięki przemianie całego Izraela, ale dzięki decyzji Boga, który sam określił moment zbawienia człowieka. Udział staje się możliwy już teraz i dokonuje się pośród ludzi otwartych na miłosierdzie. Nową społeczność wybranych można dostrzec w ludziach pokornie realizujących w życiu orędzie nawrócenia i zawierzenia⁴⁶.

Dopełnieniem osobowych znaków królestwa Bożego, w misji Jezusa, była śmierć na krzyżu. Z pozoru wydaje się ona zaprzepaszczeniem niemal wszelkich

⁴⁴ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 285n.

⁴⁵ H. Merklein, *Jesus, Kinder des Reiches Gottes*, w: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, t. 2: *Traktat Offenbarung*, red. W. Kern, H.J. Pottmayer, M. Seckler, Tybinga 2000, s. 120n.; A. Paciorek, *Jezus z Nazaretu. Czasy i wydarzenia*, Częstochowa 2015, s. 247-251.

⁴⁶ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 286-289; A. Pietrzak, *Znaki wiarygodności Kościoła*. 11. *Opcja na rzecz ubogich*, LTF, s. 1390-1392.

dotychczasowych działań i zakwestionowaniem wiarygodności Mesjasza. Tymczasem orędzie o królestwie ma w śmierci swoją kulminację, gdy powróci do Izajaszowego proroctwa o Słudze Jahwe, który miał oddać życie w ofierze „za grzechy wielu” (Iz 53, 11). Krzyż nie przekreślił wiarygodności Jezusowego orędzia, lecz właśnie w przewidziany sposób dopełnił procesu zbawienia i je uwiarygodnił. Krzyż był zapowiedziany i konieczny, co zresztą potwierdził uprzednio sam Jezus (Mk 14, 25). Jednak ostateczne znaczenie krzyża odsłania się dopiero w świetle zmartwychwstania⁴⁷. Dzięki Bożej interwencji wskrzeszenia Jezusa, eschatologiczna perspektywa ukazała, że królestwo Boże osiągnęło swój cel. Zmartwychwstały Chrystus doświadcza już nowego stworzenia, którego świat ciągle musi wyczekiwać. Wydarzenia paschalne są zatem także znakami realizacji królestwa Bożego wypełnionego w osobie Jezusa Chrystusa⁴⁸.

Boże działania podejmowane względem człowieka zawsze nastawione są na jego absolutne dobro. Można zatem stwierdzić, iż w ujęciu M. Ruseckiego królestwo Boże jest rzeczywistością osobową, którą potwierdza zaszczerpione w sercach ludzkich pragnienie odnowienia świata i wolności od działania zła. Jezus realizował je przez słowa i czyny, które należy odczytywać jako znaki. Personalistyczny charakter proklamowanego królestwa wyraża się w perspektywie nowej wspólnoty z Bogiem, dzięki której człowiek będzie mógł osiągnąć pełnię swojego jestestwa. To jest celem Stwórcy, który posyłając Mesjasza, poprzez znaki wskazuje, iż królestwo Boże zostało zainaugurowane wraz z Nim i jest obecne już na ziemi, rozwija się w Kościele, ale ostatecznie ukierunkowane jest na wypełnienie się w Nowym Jeruzalem. Cała dzielność wcielonego Syna Bożego skoncentrowana jest na udostępnianiu zbawienia ludziom wszystkich czasów.

Zagadnienie związku królestwa Bożego z Kościołem zostanie omówione w czwartym rozdziale. W tym miejscu zaznaczyć jednak można, iż dla Ruseckiego Eklezja jest etapem urzeczywistniania się królestwa Bożego. Początkiem tego procesu było wcielenie Syna Bożego, który pozostaje obecny i działający we wspólnocie Ludu Bożego. Królestwo Boże zaistnieje natomiast w pełni w czasie eschatycznym⁴⁹.

Dalszy tok rozważań skłania do wnikliwszej analizy cudów będących niezwykle istotnym elementem objawienia Jezusa Chrystusa, na co także szczególną uwagę zwrócił

⁴⁷ M. Rusecki, *Krzyż w wydarzeniach paschalnych. Aspekt teologicznofundamentalny*, w: *Diligis Me? Pasce: księga jubileuszowa dedykowana Biskupowi Sandomierskiemu Wacławowi Józefowi Świerżawskiemu na pięćdziesięciolecie święceń kapłańskich 1949-1999*, red. S. Czerwik, Sandomierz 2000, s. 523-526; tenże, *Krzyż. IV. W wydarzeniu Paschalnym*, LTF, s. 716-718.

⁴⁸ M. Dola, *Teologia misterium życia Jezusa*, s. 136n.

⁴⁹ M. Rusecki, *Funkcja cudu*, s. 231.

w swojej twórczości ks. Rusecki. Choć w powyższej części pracy zostały już wspomniane egzorcyzmy i niektóre uzdrowienia, to działalność taumaturgiczna Jezusa badana w ramach personalistyczno-znakowej chrystologii pozwala głębiej zrozumieć ich istotę oraz funkcje.

2.2. Cuda jako osobowe znaki Boga

Problematyka cudu obecna była w myśli chrześcijańskiej od samego początku. Już dla pierwszych wyznawców Chrystusa zdarzenia cudowne stanowiły jeden z filarów wiary w boskie posłannictwo Mistrza z Nazaretu. Nie tylko bezpośrednie ich doświadczanie, ale także przywoływanie pociągało wierzących do określonych postaw, umacniało w trudnościach, służyło jeszcze większemu zaufaniu Bogu, motywowało do poświęceń, a nawet oddania życia. Nauczanie Jezusa i świadectwo Jego życia utwierdzają pokolenia chrześcijan w przekonaniu, iż Taumaturg opisany na kartach Ewangelii i Dziejów Apostolskich, jest Synem Bożym. Cuda, należąc do rzeczywistości religijnej, prowadzą otwartego na transcendencję człowieka do pełnego odczytania i przyjęcia objawienia w Jezusie Chrystusie.

Nie brakuje jednak głosów kwestionujących istotę zdarzeń cudownych. Wpisuje się je w poczet legend czy wyrażeń metaforycznych, uważając, że Istotna Najwyższa nie może dokonywać niczego, co przeczyłoby prawom przyrody i rozumu. Nie ma Ona wręcz prawa do ingerowania w bieg historii (deizm, racjonalizm). Z drugiej strony nie brakuje opinii, że cuda zdarzają się powszechnie, a ich autorem są ludzie, którzy posiadli niezwykle siły czy potrafili ujarzmić kosmiczną energię⁵⁰.

Powyższe racje sprawiły, że dla Ruseckiego teoria cudu stanowiła niezwykle ważną kwestię w poznaniu znaczenia dzieł Jezusa. Tej tematyce zostanie poświęcony niniejszy paragraf. Zdaniem lubelskiego teologa ujęcie całości problematyki najtrafniej wyrażają kategorie osoby i znaku, stąd – po ukazaniu źródeł nowego podejścia do kwestii rozumienia i biblijnym zdefiniowaniu cudu – wyeksponowane zostaną elementy personalistyczne zagadnienia. Następnie przejdzie się do teorii znaku oraz jej

⁵⁰ Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993, s. 53-55; zob. M. Rusecki, *Problem cudu w religiach pozachrześcijańskich*, Lublin 2001, s. 19-55.

zastosowania do problematyki cudu. Całość koncepcji zostanie dopełniona kategorią symbolu religijnego, która również pojawia się w twórczości Ruseckiego.

Na przestrzeni historii chrześcijaństwa rozumienie cudu ulegało w teologii ewolucji⁵¹. Nie wchodząc w szczegółową analizę jej kolejnych etapów, trzeba stwierdzić, że filozoficzna koncepcja cudu utrzymywała się w apologetyce od średniowiecza do XX wieku. Cud miał potwierdzać boskie posłannictwo Jezusa i cieszyć się absolutnym charakterem. Twierdzono, iż zdarzenia cudowne w najdoskonalszy sposób dowodzą prawdziwości objawienia i tym samym znajdują się niejako poza jego treścią⁵². Takie ujęcie utrzymało się w nauczaniu Kościoła, co widać w soborowej konstytucji *Dei Filius*⁵³. Na zmiany koncepcji cudu w XX wieku wpłynął rozwój nauk biblijnych i patrystycznych oraz nurty nowożytnej filozofii. Postulowano powrót do pierwotnego rozumienia cudu, pojmowanego przez Jezusa. Równocześnie wzmożone zainteresowanie teorią znaku, jakie w tym czasie da się zauważyć, wpłynęło ostatecznie na sformułowanie semejotycznej koncepcji cudu.

Za autorów, którzy położyli fundament pod nową koncepcję cudu, Rusecki uznaje między innymi: B. Pascala, J.H. Newmana, E. Müllera i M. Blondela. Blaise Pascal w dziele *Myśli*⁵⁴ zauważył ścisły związek zachodzący między cudem a objawieniem. Jak próbował wykazać, polega on na wzajemnym uzasadnianiu siebie, co także wzmacnia walor probatywny cudu. Ponadto francuski filozof postulował rozpatrywanie funkcji motywacyjnej cudu w oparciu o argument skrypturystyczny oraz osobę Jezusa Chrystusa⁵⁵. Przynależność cudu do objawienia, w *Two essays on biblical and Ecclesiastical Miracle*⁵⁶, podkreślał także kard. John Henry Newman, który przekonywał, iż ze względu na swoją dobitność cud jest najwyższym motywem wiarygodności objawienia, jednakże w celu uzyskania jednoznaczności jego interpretacji wymagane jest połączyć go z innymi argumentami. W badaniach wykazał, że cud przynależy do rzeczywistości religijnej, dlatego jego istotowego przeznaczenia należy poszukiwać w Bogu jako przyczynie

⁵¹ Szeroko na ten temat: zob. M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 17-210.

⁵² H. Waldenfels, *Offenbarung. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, Fryburg 1977, s. 99-107; A. Kolping, *Fundamentaltheologie*. t. 1, Münster 1968, s. 14-31; A. Aderwald, *Znakowe ujęcie cudu we współczesnej teologii fundamentalnej. Koncepcja Księdza Mariana Ruseckiego*, SCC, s. 99-101.

⁵³ Zob. Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o wierze *Dei Filius*, kan. III 3, 4.

⁵⁴ Warszawa 1952.

⁵⁵ M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, 216-225; tenże, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, Lublin 1991, s. 280-299; tenże, *Cud w apologetycznej myśli Błażeja Pascala*, RT KUL 37(1990), z. 2, s. 5-20.

⁵⁶ Londyn 1881.

celowej⁵⁷. Trzeci z wymienianych autorów przyczynia się do dostrzeżenia w cudzie kontynuacji stworzenia, dzięki któremu człowiek może wejść na wyższy poziom bytowania i osiągnąć zbawienie. Müller również łączył objawienie z wydarzeniami cudownymi. Twierdził, iż w obydwu przypadkach mamy do czynienia z dziełami Bożymi, które wyróżnia wspólne przeznaczenie, jakim jest dobro człowieka. Swoją siłę czerpią ze zmartwychwstania Chrystusa⁵⁸. Znamienity wkład w odnowienie rozumienia cudu wniósł także M. Blondel. Pisał on wprost o cudzie jako o znaku, którego właściwe przyjęcie jest związane z łaską oraz musi zakładać wiarę. Dopiero wtedy bowiem osiągnięty zakładany przez boskiego Wytwórcę cel i dostrzegalny staje się sens znaku. Zdaniem Ruseckiego autor *L'Action*⁵⁹ przez wykazywanie, iż cud daje człowiekowi przystęp do jedności z Bogiem, włączył ów znak w ekonomię zbawienia⁶⁰.

Biblia, obok Tradycji, zawsze należała do głównych źródeł teologii katolickiej. Jednak dopiero w XX wieku, w wyniku pogłębionej refleksji nad naturą historii, przeobrażeniu ulega sposób jej odczytywania. Historia przestaje być nauką starającą się wyłącznie zrekonstruować fakty. Równie ważne okazuje się dotarcie do przyczyn i motywów zaistniałych faktów. Źródła biblijne zaczęto badać, korzystając z metody historyczno-krytycznej. Zdecydowanie mówi się też o potrzebie rozróżniania faktów świeckich od religijnych. Biblia opisuje fakty, które wymagają interpretacji. W ten sposób dotrzeć można do opisu historii zbawienia⁶¹. W nowej optyce podejścia do tekstu natchnionego cuda postrzega się jako element planu zbawienia uprzednio zapowiedzianego i przeprowadzonego przez Boga.

Opierając się na powyższym założeniu, M. Rusecki zauważa, iż w Piśmie Świętym na określenie wydarzenia cudownego używa się najczęściej wyrażień: hebr. *ôth* (gr. *semeion*, łac. *signum*), które wskazuje na znak zapowiadający ważne wydarzenia; hebr. *geburah* (gr. *dynamis*, łac. *virtus*), które odnosi się do wzniosłego czynu Boga; hebr. *me'asé* (gr. *ergon*), które jest rozumiane jako dzieło Boże w historii. Tylko sporadycznie

⁵⁷ M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 225-238; tenże, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, s. 300-318; tenże, *J.H. Newmana religijne rozumienie cudu*, w: *Logos i historia*, red. K. Macheta, K. Gózdź, M. Kowalczyk, Lublin 1991, s. 116-129.

⁵⁸ Tenże, *Cud*, s. 277.

⁵⁹ M. Blondel, *L'Action*, Paryż 1893.

⁶⁰ M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 238-247; tenże, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, s. 319-334; tenże, *Rola podmiotu w uzasadnianiu cudu w apologetyce M. Blondela*, AK 115(1990), z. 1, s. 48-55.

⁶¹ Tenże, *Uwagi o metodzie historycznej w apologetyce*, RT KUL 23(1976), z. 2, s. 37-58; C.S. Bartnik, *Historia zbawienia indywidualna i subiektywna*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, red. K. Wojtyła i in., Lublin 1973, s. 77-83; C.S. Bartnik, *Personalistyczna koncepcja historii*, „Biuletyn Towarzystwa Przyjaciół Teologii i Filozofii Chrześcijańskiej” 3(1973), s. 137.

natomiast napotkać można terminy hebr. *môphêt* (gr. *teras*, łac. *miraculum*) czy hebr. *nihla' ôth* (gr. *thaumasia*), które akcentują psychologiczną warstwę wydarzenia, jego spektakularność wywołującą zdziwienie i strach⁶². Już zatem z samej terminologii płynie wniosek o teologicznym charakterze cudu, poprzez który Bóg objawia się w historii. To sprawia, iż zdarzenia cudowne w pełni przynależą do objawienia, są jego częścią, a nie jak uważano w dawnej apologetyce, stanowią wyłącznie zewnętrzne potwierdzenie jego prawdziwości.

Należy także przypomnieć, że lud Starego Testamentu cudami określał zarówno zdarzenia, w których Bóg przekraczał prawa natury (niektóre plagi egipskie – Wj 7, 12, wskrzeszenie zmarłych - 1 Krl 17, 17-24), jak i opatrnościowe interwencje w naturalny cykl przyrody (wyjątkowa obfitość plonów – Iz 55, 13, zesłanie deszczu – Hi 5, 9n.)⁶³. Naród wybrany wspomina stworzenie świata i człowieka oraz wyjście z niewoli egipskiej jako wyraz miłości Boga. Szczególnie dobitnie przemawiają interwencje Jahwe dokonywane nawet wobec niewierności Izraela. Cudowne działania Boże są wezwaniem do nawrócenia, powrotu do wierności przymierzu, o czym przypominają prorocy. Według Izraelitów, aby dostrzec obecność i skuteczność Bożych interwencji, konieczna jest wiara i swoista wrażliwość na dostrzeganie znaków, bowiem Jahwe czyni dobro człowiekowi także przez zdarzenia bardzo subtelne czy pozornie oczywiste. Nowy Testament prezentuje podobny sposób rozumienia cudu, potwierdzając tym samym, że tego rodzaju wydarzenia są wyrazem zbawczej woli Boga realizowanej w znakach⁶⁴. W świetle Biblii cuda należy odczytywać jako wkroczenie Boga w historię. Są to znaki potwierdzające Jego zbawcze działanie oraz domagające się responsu ze strony człowieka.

Znamienne efekty przyczyniające się do powstania nowej koncepcji cudu przyniosły również pogłębione badania nad myślą ojców Kościoła. Dotychczas bardzo często marginalizowano dorobek patrystyki, ograniczając się jedynie do przywoływania cytatów na potwierdzenie formułowanych tez. Wkład autorów zgromadzonych wokół *Sources chrétiennes* pozwolił zrewidować zagadnienia teologiczne podejmowane przez ojców. Dokonywało się to przez uprzednie wydobywanie podstawowych idei, wokół których osnuta była ich myśl. Wykazano, iż do najważniejszych należą: idea historii

⁶² M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 250; tenże, *Cud*, LTF, s. 271.

⁶³ Zob. H. Haag, *Wunder*, w: *Bibel-Lexikon*, red. H. Haag, Einsiedeln – Zurych – Kolonia 1968, kol. 1900-1901; E. Beck, *Cud*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, tłum. z niem. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1999, s. 195n.

⁶⁴ M. Rusecki, *Objawieniowy i motywacyjny charakter cudów Jezusa*, BChD, s. 151n.; G. Szamocki, *Znaczenie cudów w Biblii*, „Studia Gdańskie” 21(2007), s. 51-58.

zbawienia, postrzeganie objawienia w sposób osobowy i historiozbawczy, chrystocentryzm, idea rekapitulacji oraz sakramentalne postrzeganie rzeczywistości. Człowiek w twórczości ojców Kościoła ukazywany jest jako osoba będąca w dialogu z Bogiem. Komunikacja ta dokonuje się przez znaki, poprzez które Bóg zaprasza do wspólnoty życia rozpoczynającej się w pełni wolną decyzją wiary. Rusecki zauważa, że pogłębione studium patrystyczne było kolejnym z czynników, który wpłynął na odnowienie rozumienia cudu. W tym świetle przestają być one wyłącznie potwierdzeniem Bożej wszechmocy, a stają się znakami prowadzącymi ku osobowemu Chrystusowi. Ponadto w XX wieku zaczęto także wracać w teologii do augustynizmu. Wiodące stają się – będąc także reakcją na ówczesny silnie akcentowany determinizm racjonalistyczny i racjonalizm – idee woluntaryzmu, podkreślanie roli wolnej woli, znaczenie łaski w poznaniu, idea historii zbawienia oraz chrystocentryzm⁶⁵. Znalazło to także oddźwięk w odchodzeniu od taktowania cudu jako imperatywnego dowodu.

W postrzeganiu cudu jako znaku zasadniczą rolę odegrała także semiotyka, która powstała na gruncie XIX-wiecznej logiki. Początkowo w jej obszarze zajmowano się badaniami dotyczącymi języka oraz funkcjami znaków językowych. Rozwijane następnie przez kolejne dyscypliny naukowe (filozofia, antropologia, historia religii, matematyka, estetyka, socjologia, biologia, medycyna, teoria informacji) zainteresowanie teorią znaku doprowadziło do wspólnych wniosków, iż znak jest nośnikiem sensu i sposobem komunikacji międzypersonalnej. Na gruncie historii religii stwierdzono, iż Bóg nawiązuje z człowiekiem dialog, posługując się znakami. Osiągnięcia semiologii zaowocowały także na gruncie nauk teologicznych. Można to dostrzec szczególnie w sakramentologii, liturgice, teologii cudu, a także chrystologii (Chrystus jako znak Boga), eklezjologii (Kościół jako znak Chrystusa) oraz teorii apologetyki⁶⁶. Rusecki podkreśla, iż semiotyka jest ciągle rozwijana i metodologicznie jeszcze nie jest w pełni dojrzała. Niemniej jednak odegrała już doniosłe znaczenie w rozumieniu cudu oraz określeniu jego funkcji⁶⁷.

Kolejnymi czynnikami, które przyczyniły się do odnowionego patrzenia na zdarzenia cudowne, są nurty filozoficzne, które przedmiotem szczególnego zainteresowania czynią istnienie określonej jednostki ludzkiej, jej sens oraz poznanie. Zdaniem lubelskiego teologa na szczególne miejsce zasługują: fenomenologia,

⁶⁵ Tenże, *Traktat o cudzie*, s. 251; tenże, *Problem dowodzenia z cudu w „drugiej szkole augustyńskiej”*, RT KUL 35(1988), z. 2, s. 65-81.

⁶⁶ Tenże, *Traktat o cudzie*, s. 252n.

⁶⁷ Tamże, s. 254.

egzystencjalizm i personalizm. Filozofowie zaliczani do pierwszego z wymienionych systemów chcą dotrzeć do istoty rzeczy ujawniającej się w doświadczeniu bezpośrednim. W tym celu należy wydobyć to, co zakryte, a jedynie dające o sobie wyraz przez fenomeny. W ten sposób możliwe staje się poznanie głębi i sensu osoby, rzeczy czy zjawiska⁶⁸. Założenia te znalazły zastosowanie w teorii cudu, który również doświadczany jest jako zjawisko konkretne, lecz odsyłające do ukrytego sensu. Przedstawiciele kolejnego ze wspomnianych nurtów w różnych jego wariantach próbują jednostkę ludzką umiejscowić w kontekście przeżywanych przez nią uwarunkowań. W egzystencjalizmie podkreśla się przy tym rolę indywidualności, wolności, przygodności i niepoznawalności⁶⁹. Dla teologii oznacza to pogłębienie refleksji nad spotkaniem człowieka z Bogiem. Uwidoczniono, że kontakt z Jezusem przeżywany jest nie tyle przez poznawanie informacji o Jego życiu, ile przez odczytywanie znaków, poprzez które objawiający się Bóg daje poznać swoje osobowe wnętrze. Poznanie to angażuje wszystkie władze poznawcze człowieka. Trzecim nurtem filozoficznym, który wpłynął na współczesne postrzeganie cudu, jest personalizm. Jego przedstawiciele przyznają osobie nadrzędną rolę w hierarchii bytów. Podkreślają także, iż osoba zajmuje najwyższe miejsce wśród wartości, które winny służyć jej wzrastaniu. Zwłaszcza na gruncie personalizmu chrześcijańskiego, który czerpie z objawienia Bożego i tradycji chrześcijańskiej, opracowano zagadnienia szczególnie pomocne dla teologii. Zauważono, iż w odniesieniu do człowieka, będącego istotą duchowo-cielesną, poznanie sensoryczne czy dyskursywne jest niewystarczające. Aby bowiem dotrzeć do jego wnętrza, należy przyjąć i zinterpretować różnego rodzaju znaki, którymi się komunikuje. Drogą poznania interpersonalnego dochodzi się do zaufania i zawierzenia osobie. Dlatego najwyższą formą poznania międzyosobowego jest miłość. Zmianie uległo również rozumienie innych spektrów teologicznych. Przywołując wnioski z początku niniejszej pracy, wspomnieć należy o personalistycznym rozumieniu objawienia. Jego istotą jest ujawnienie się osobowego Boga, który przez słowa, czyny i dzieła (będące znakami) dąży do dialogu z człowiekiem. Adresat apelu może odpowiedzieć wiarą, która jako akt osobowy angażuje całego człowieka i skłania go ku postawie zawierzenia Bogu⁷⁰. Reinterpretacji musiała ulec też kategoria wiarygodności,

⁶⁸ A. Stępień, *Fenomenologia*, EK t. 5, kol. 124-126.

⁶⁹ M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 255; zob. T. Langan, *Pierwotna rewolta egzystencjalistyczna*, w: *Historia filozofii współczesnej*, red. É. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer, Warszawa 1979, s. 79-99.

⁷⁰ R. Guardini, *Objawienie: Natura i formy Objawienia*, Warszawa 1957, s. 15nn.

niebędącej już cechą zdania, lecz sumą cech osoby, które skłaniają do zawierzenia jej⁷¹. W ten sposób odsłania się horyzont personalistycznego rozumienia zdarzeń cudownych.

Na osobowy charakter cudów wskazują osobowe strony komunikacji. Rusecki krytycznie odnosi się do powszechnie przyjmowanej w apologetyce koncepcji, która uwydatnia transcendencję fizykalną cudu zawężającą jego rolę do bycia „pieczęcią objawienia”. Zamiast tego ujmuje cud jako środek komunikacji międzyosobowej – znak „Kogoś” dla „kogoś” i znak „czegoś”. *Miraculum* pełni funkcję komunikującą i informującą⁷². Bóg poprzez cud manifestuje swoją obecność w empirycznej rzeczywistości. Na autoepifanię Boga wskazuje stosowana przez Jezusa przy okazji niektórych cudów formuła „Ja jestem”. Bardzo często zresztą wzbogacona o dopowiedzenia, które świadczą o osobowych atrybutach Chrystusa⁷³. Cud, właściwie przyjęty, pozwala doświadczać Boga obecnego i działającego „tu i teraz”. Aspekt ten zostanie bliżej przedstawiony w kolejnym paragrafie. „Bóg w cudzie niejako zapala światło swojej obecności i jest w nim tak obecny, jak duch w ludzkim ciele” – pisze Rusecki. Można zatem powiedzieć o samodarowaniu się Boga, który przychodzi z pomocą i darem. Bóg czyniąc niezwykle znaki, daje się rozpoznać jako pragnący dobra dla człowieka. Miłość i hojność Boga sprawiają, iż zwraca się On do człowieka z ofertą zbawczą⁷⁴. Ma ona charakter dynamiczny, gdyż aktualizuje się w czasie, stosownie do okoliczności, w jakich człowiek spotyka Boga. Znak cudowny uwydatnia osobowe cechy Boga, takie jak dobroć, miłość i wolność. Cuda ukazują bowiem, że Bóg nie tylko ratuje ciało, lecz jest także dawcą dóbr duchowych⁷⁵. Niczym niezdeterminowane działanie Boże jest nacechowane troską o zbawczy horyzont egzystencji człowieka. Ostatecznie bowiem domaga się adekwatnego adresata – to jest drugiej osoby – który może przyjąć ów dar i skłonić się ku podjęciu interakcji.

Niewątpliwie najwyższym wyrazem zaangażowania Boga na rzecz człowieka jest dzieło dokonane przez Jezusa Chrystusa, będącego osobowym centrum historii zbawienia. W swoim Synu Bóg objawia siebie i daje się poznać jako osoba. On wynosi cuda

⁷¹ E. Kopeć, *Znaczenie personalistycznej koncepcji wiary dla apologetyki współczesnej*, RT KUL 11(1964), z. 2, s. 5n.

⁷² M. Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie*, s. 363-371; tenże, J. Mastej, *Uzasadnianie w teologii fundamentalnej*, RTFiR 57(2010), z. 2, s. 72; zob. R. Guardini, *Wunder und Zeichen*, Würzburg 1959, s. 39-50.

⁷³ M. Rusecki, *Teofanijny charakter cudu*, CT 57(1987), z. 4, s. 46.

⁷⁴ Tenże, *Elementy personalistycznej teologii fundamentalnej w ujęciu Edwarda Kopcia*, RT KUL 32(1985), z. 2, s. 32.

⁷⁵ Tenże, *Teofanijny charakter cudu*, s. 45n.

ponad poziom empiryczny, nadając im wymiar świadectwa, które wzywa do wiary⁷⁶. Cuda biblijne naprowadzają na Mesjasza, wskazują na Niego i objawiają Go. Wcielenie ukazało Jezusa Chrystusa jako cel wszystkich cudów, gdy sam stał się wielkim cudem-znakiem. Oznacza to, iż wydarzenia cudowne ujawniają Go w historii i znajdują w Nim sens chrystologiczny i zbawczy⁷⁷. Cuda nie są bezosobowymi wydarzeniami, lecz w istotowy sposób łączą się z osobą Boga-Człowieka.

Personalistyczny charakter cudu wiąże się także z adresatem, do którego jest skierowany. Rusecki eksponując zbawczy charakter cudu, podkreśla, iż skierowany jest on przede wszystkim do człowieka, który ze swej natury jest kompetentny do rozpoznania jego przeznaczenia i stania się partnerem spotkania. Chociaż każdy człowiek może być podmiotem rozpoznania cudu, omawiany autor wskazuje określone dyspozycje religijno-moralne, które pozwalają trafnie odczytać tego rodzaju znaki: potrzeba określonej wiedzy o świecie i prawidłowościach w nim zachodzących, nieodrzucaenia istnienia Boga i otwartości na rzeczywistość nadprzyrodzoną, by na drodze poznania religijno-naukowego dostrzec nadprzyrodzoność Bożego działania wraz z jego religijnym kontekstem⁷⁸. Wskazane cechy odnoszą się do osoby ludzkiej, stąd wniosek, iż skierowany do człowieka cud jest zdarzeniem interpersonalnym.

Jak można zauważyć na podstawie przywoływanych już stwierdzeń, koncepcja znakowego rozumienia cudu nie jest nowa. Jej początki odnaleźć można już w literaturze biblijnej i patrystyce. W związku ze wzmożonym zainteresowaniem teologów powraca w XIX i XX wieku, a zwłaszcza po *Vaticanum II*⁷⁹. Zastosowanie niniejszej idei skutkuje związaniem cudu z objawieniem i powrotem do ściśle biblijnego patrzenia na cud, czyli w jego religijnym, a nie filozoficzno-przyrodniczym wymiarze. Za twórców semejotycznej koncepcji cudu uchodzą: J. Mouroux, E. Masura, J. Clémence, A. Liegé, C. Dumont, L. Monden, R. Latourelle, R. Guardini, J.P. Charlier i E. Dhanis⁸⁰. Stopniowo rozwijali oni kolejne aspekty związane z zastosowaniem kategorii znaku w taumaturgii. Problemem, który zadaniem M. Ruseckiego pozostawał na marginesie, była kwestia rozumienia

⁷⁶ Tenże, D. Kowalczyk, *Personalistyczny argument*, LTF, s. 909.

⁷⁷ Tenże, *Traktat o cudzie*, s. 250 n.; tenże, *Elementy personalistycznej teologii fundamentalnej w ujęciu Edwarda Kopcia*, RT KUL 32(1985), z 2, s. 32; E. Kopeć, *Teologia fundamentalna*, Lublin 1976, s. 76n.

⁷⁸ M. Rusecki, *Objawieniowy i motywacyjny charakter cudów Jezusa*, s. 155; tenże, *Traktat o cudzie*, s. 459-469; tenże, *Rola podmiotu w uzasadnianiu cudu w apologetyce M. Blondela*, s. 55n.; tenże, *Elementy personalistycznej teologii fundamentalnej w ujęciu Edwarda Kopcia*, s. 33.

⁷⁹ M. Rusecki wśród najbardziej zasłużonych autorów wymienia: L. Fonka, L. Filona, P. Schanza, E. Nourry'ego, E. Portalié, F. Mallela, J. Martina, E. Le Roya, L. Grandmaisona, J. Huby'ego, F. Lavergnego.

⁸⁰ Szczegółowa bibliografia wymienionych autorów: zob. M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 607-632.

samego znaku. Powszechnie, za E. Masurem, przyjmowano, iż posiada on dwa wymiary: widzialny i niewidzialny, stronę formalną i nieformalną. Pozwalało to na wyjście poza wyłącznie fizykalne rozumienie cudu i zwrócenie się ku elementowi nadprzyrodzonemu, na który naprowadza zdarzenie odbierane zmysłami⁸¹.

Rusecki wiąże kategorię znaku z omawianymi już osiągnięciami personalistów w kwestii rozumienia cudu. Przywołuje między innymi J. Mouroux, R. Guardiniego, A. Liégé, A. Dondeyne, E. Dhanisa, L. Mondena, E. Kopia jako autorów, którzy wnieśli wkład w ujęcie cudu jako osobowego znaku⁸². Pozwoliło mu to nie tylko doprecyzować elementy strukturalne semejotycznej koncepcji cudu, ale także wykazać te jego funkcje, które dotychczas wydawały się niezauważane bądź pomijane.

Funkcjom cudu poświęcony będzie kolejny paragraf, natomiast teraz zostanie omówiona struktura znaku w zestawieniu z personalistyczno-semejologicznym rozumieniem cudu. Uprzednio trzeba jednak, jak sugeruje lubelski teolog, przybliżyć sposób, w jaki dokonuje się poznanie przez znak. Jest ono bowiem typem poznania pośredniego⁸³. Opierając się na teorii P. Guirauda⁸⁴, M. Rusecki podkreśla, iż znak jest czymś więcej niż instrumentem, przy pomocy którego dokonuje się poznanie. Dzięki zastosowaniu osiągnięć personalizmu w semiotyce dostrzeżona została kluczowa rola wytwórcy i odbiorcy znaku oraz jego przeznaczenie. Znak jest środkiem komunikującym treści i zapraszającym do reakcji. Jest jednak nie tylko przekaźnikiem informacji, ale niesie ze sobą określony sens. Zasadniczą funkcją znaku jest zatem interpersonalna łączność i transmisja określonych informacji⁸⁵.

W tak rozumianej naturze znaku wyróżnić można następujące pary strukturalne: komunikat i jego nośnik, nadawca i odbiorca, odniesienie i kod. Pierwsza wskazana para pojęć jest składową elementu materialnego znaku, który niesie dany komunikat. Znak zawiera element znaczący (*significant*) i znaczony (*significat*) oraz tryb znaczeniowy. Między elementem znaczącym a znaczącym występuje stosunek konwencjonalny, zaistniały na mocy umowy posługujących się znakiem. Rusecki doprecyzowuje teorię znaku na potrzeby zastosowania jej do problematyki cudu. Zauważa, iż w przypadku cudu element znaczący stanowi zdarzenie nacechowane niezwykłością. Ten racjonalnie

⁸¹ M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 258n.

⁸² Tamże, s. 259.

⁸³ Z. Kraszewski, *Logika – nauka rozumowania*, Warszawa 1975, s. 14n.

⁸⁴ Zob. P. Guiraud, *Semiologia*, Warszawa 1974.

⁸⁵ M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 260-263; Tenże, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, s. 355-358.

niewytłumaczalny element jest nośnikiem komunikatu. Dzięki odmienności od naturalnych zjawisk element empiryczny zwraca uwagę odbiorcy i w ten sposób spełnia właściwą sobie rolę, czyli w przypadku cudu – przekazuje orędzie Boże (element znaczony). Element empiryczny nie może odznaczać się dziwacznością czy sensacyjnością. Inaczej utrudniałby, czy wręcz uniemożliwiałby dotarcie do zasadniczej treści. Bóg wybiera daną rzecz czy osobę, aby stała się znakiem, jednak nie zawsze musi się to wiązać z zaprzeczeniem prawom przyrody. Niejednokrotnie wystarczy, iż dojdzie do ich przewyższenia albo zaistnienia w nich jakiegoś wyjątku⁸⁶. Element materialny cudu nie jest jego istotą. On tylko, podobnie jak ma to miejsce w znaku, naprowadza na element znaczony, który jest nośnikiem sensu i w konsekwencji nadaje mu charakter religijny. Rusecki podkreśla ponadto, że w znaku-cudzie związek między *significatem* a *significantem* nie jest konwencjonalny, jak ma to zazwyczaj miejsce w znaku naturalnym. W przypadku cudu to Bóg nadaje określone znaczenie temu związkowi w sposób bezpośredni lub przy pomocy delegowanych w tym celu cudotwórców⁸⁷. Dopiero po połączeniu elementu znaczonego ze znaczącym wydarzenie niezwykle staje się znakiem Boga. Kolejną sygnalizowaną parą w strukturze znaku jest jego twórca i odbiorca. Bóg jako wytwórca cudu chce przez niego nawiązać osobowy kontakt z człowiekiem i zaprosić go do uczestnictwa w swoim życiu. Aby odbiorca mógł odczytać znaczenie cudu, musi odnieść go do kodu, którym jest objawienie. Istnienie kodu wynika z potrzeby właściwej i jednoznacznej interpretacji znaku. W ten sposób zrozumiąły staje się także sens cudu-znaku⁸⁸.

Rusecki z powodzeniem transponuje teorię znaku na problematykę cudu, a także ją doprecyzowuje. Pozostaje jednak nierozstrzygniętą kwestią obecność rzeczywistości nadprzyrodzonej w cudownym znaku. Czy jest ona już w nim obecna, czy tylko na nią naprowadza? Lubelski teolog diagnozuje źródło tej rozbieżności. Twierdzi, iż błąd związany jest z niepełnym rozumieniem cudu jako znaku. Gdy cud-znak interpretuje się przez element zjawiskowy, konieczne jest akcentowanie jego odniesienia do innej rzeczywistości, do której ów znak odsyła. Istota cudu bowiem nie sprowadza się do

⁸⁶ Tenże, *Traktat o cudzie*, s. 266n.; tenże, *Funkcje cudu jako znaku*, RT KUL 27(1980), z. 2, s. 62; tenże, *Znak*, LTF, s. 1375-1378.

⁸⁷ Tenże, *Traktat o cudzie*, s. 267-269; A. Anderwald, *Znakowe ujęcie cudu we fundamentalnej. Koncepcja Księdza Mariana Ruseckiego*, s. 105n.

⁸⁸ M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 271n.; tenże, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, s. 367-369.

elementu materialnego. Bardziej zasadne wydaje się zatem stanowisko autorów, którzy oba te elementy łączą.

Podkreślając, iż cud jest dziełem objawieniowym, w którym Bóg działa „tu i teraz”, Rusecki proponuje, aby uzupełnić teorie cudu-znaku o pojęcie symbolu⁸⁹. Dokonując szczegółowej analizy jego współczesnego rozumienia, stwierdza, iż w rozumieniu religijno-teologicznym symbol zespala dwie rzeczywistości heterogenne i zachowuje swoją wartość⁹⁰. Tak rozumiany łączy element materialny, widzialny ze znaczeniowym, to jest religijnym. Cud łączy zatem element naturalny i nadprzyrodzony, stając się zdarzeniem obawiającym rzeczywistość świętą. Kategoria symbolu pogłębia personalistyczne rozumienie cudu, pomagając wyraźniej dostrzec bezpośredniość spotkania Boga z człowiekiem wraz ze zbawczymi jego następstwami. Ponadto w tym ujęciu lepiej uwidacznia się uczestnictwo w boskiej naturze osoby mirakulowanej. Natomiast dla innych odbiorców, na przestrzeni historii, cud, analogicznie do objawienia, byłby aktualizacją historii zbawienia. Aby jednak zaznaczyć dostęp do Boga realizujący się w cudownym zdarzeniu, należy pojęcie znaku rozszerzyć o kategorię symbolu. Symbol religijny scala dwa różne elementy, które są heterogenne w stosunku do siebie. Dzięki temu cud ujęty zostaje jako wydarzenie tego samego rzędu co objawienie, a nawet jest epifanią Boga⁹¹.

Przeprowadzona analiza metodologicznych aspektów cudu potwierdza, iż omawiany autor konsekwentnie posługuje się kategoriami personalistycznymi i semejotycznymi. Podejmując kolejne zagadnienie w ramach chrystologii fundamentalnej, jakim jest problematyka cudu, ujmuje je jako Boży znak, uwzględniając jego osobowe uwarunkowanie.

2.3. Personalistyczno-znakowe aspekty funkcji cudów

Wraz ze znakovym rozumieniem cudów, ewolucji ulega także rozumienie ich funkcji. O ile bowiem w dawnej myśli chrześcijańskiej ograniczano ich znaczenie do

⁸⁹ Tenże, *Cud*, s. 279.

⁹⁰ Zob. tenże, *Traktat o cudzie*, s. 280-283; tenże, *Pojęcie symbolu religijnego, a możliwość zastosowania go w teologii*, SP 4 (1994), nr 4, s. 89-109; M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. 343-448.

⁹¹ Tenże, *Traktat o cudzie*, s. 277-290; tenże, *Cud jako znak i symbol*, RT KUL 28(1981), z. 2, s. 89-94; tenże, *Cud*, s. 279.

jednego z kluczowych sposobów potwierdzania boskiego posłannictwa Jezusa, to ujęcie tej problematyki zaproponowane przez Ruseckiego odsłania o wiele szersze perspektywy. W świetle wyżej sformułowanych wniosków nie do utrzymania jest określenie „dowód z cudu” jako motywu absolutnej wiarygodności. Podejście takie stosowane było od średniowiecza aż do XX wieku. Omawiany zwrot ku Biblii i myśli ojców Kościoła oraz nowe prądy w filozofii doprowadziły do przywrócenia w teologii funkcji cudu, jaką nadał im sam Jezus⁹².

Na wstępie trzeba zaznaczyć, iż lubelski teolog nie przekreśla motywacyjnego waloru cudów, lecz w wyniku poczynionych badań wykazuje, iż jest on zawarty w każdej przez niego zaproponowanej funkcji i się z nią integralnie łączy. „Jak każda moneta o równej wartości ma swój awers i rewers, tak i cud występuje w formie rewersu (funkcji motywacyjnej) dla równych funkcji, jakie pełni”⁹³. Cuda dokonane przez Jezusa zawsze są działaniami ukierunkowanymi na wywołanie w człowieku reakcji polegającej na zainteresowaniu objawieniem, przyjęciu go w wierze i życiu w relacji z Bogiem. Bezzasadne jest zatem, jak przekonuje omawiany autor, ujmowanie osobno funkcji motywacyjnej. Zamiast tego wyeksponowany zostanie walor argumentacyjny w każdej z pięciu zaproponowanych funkcji⁹⁴. Trzeba też zaznaczyć, że ze względu na specyfikę cudu, należy ujmować jego funkcje w terminologii teologicznej, inaczej niż ma to miejsce w przypadku znaków lingwistycznych.

Dzięki pogłębionemu rozumieniu cudu jako znaku, w którym jest on sposobem komunikacji międzyosobowej, staje się jasne, iż treść jaką chce przekazać nadawca, ma ściśle określony cel, którym jest wzbudzenie reakcji adresata. Pierwotnie ks. Rusecki

⁹² W kwestii historycznej autentyczności cudu, M. Rusecki posługuje się kryteriami wypracowanymi przez współczesną egzegezę, znanymi z badań nad autentycznością świadectw o Jezusie. Są to: kryterium wielorakiego potwierdzenia, kryterium zgodności cudów Jezusa ze środowiskiem palestyńskim, kryterium nieciągłości i niezgodności, kryterium wyjaśnienia koniecznego. Po spełnieniu niniejszych źródła opisujące cuda poddawane zostały krytyce literacko-historycznej polegającej na analizie wewnętrznej zrozumiałości opowiadania oraz zgodności istoty wobec występujących różnic w szczegółach. Dopełnieniem stał się sprawdzian zgodności teologicznej. Stwierdzono zatem, iż są bardzo silne podstawy, aby twierdzić, że przekazy dotyczące cudów Jezusa są wiarygodne i są opisem autentycznych zdarzeń (Por. M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, 293-306; tenże, *Kryteria historyczności cudów Jezusa*, RT KUL 54(2007), z. 6, s. 317-334; zob. N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, Londyn 1967, s. 39-49; K. Romaniuk, *Jezus historii a Chrystus wiary. Refleksja metodologiczna*, RT KUL 23(1976), z. 1, s. 39-42; tenże, *Problematyka metodologiczna teologii nauczania Jezusa*, RT KUL 29(1982), z. 1, s. 62-66).

⁹³ M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 293.

⁹⁴ Podobnie jak niemethodologiczna jest typologia prezentowana w tradycyjnej egzegezie i apologetyce, dzieląca cuda na: egzorcyzmy, uzdrowienia, wskrzeszenia i cuda nad naturą. Przy takim podziale dochodzi do rozłączności poszczególnych klas (np. rozdzielane są egzorcyzmy, wskrzeszenia, uzdrowienia). Ponadto sprowadzenie cudów wyłącznie do funkcji motywacyjnej skutkowało sytuacją, w której o boskiej godności Jezusa musiały świadczyć cuda z dwóch osobnych grup (por. R. Tomczyk, *Cuda Jezusa*, LTF, s. 289-293).

zapropował cztery funkcje cudu: objawieniową, zbawczą, eklezjotwórczą i wiarotwórczą⁹⁵. W późniejszych opracowaniach wskazuje jeszcze na chrystologiczny wymiar cudu⁹⁶. Zostaną one omówione w niniejszej części pracy wraz z próbą wyakcentowania ich personalistyczno-znakowego charakteru.

Dostrzeżenie przez Ruseckiego w cudzie elementu objawieniowego nie jest odkryciem całkowicie nowym. Źródła biblijno-patrystyczne wskazują na działanie Boga w cudzie, eksponują jednak bardziej aspekt działaniowo-sprawczy Boga, niż moment Jego obecności. Rusecki natomiast wykazuje, że cud jest teofanią i w istotowy sposób przynależy do objawiania. Korzystając ze znakowego ujmowania cudu oraz z dokonań takich autorów, jak R. Guardini, E. Lohmeyer, B. Wenisch, O. Betz, W. Grimma, L. Mondena, E. Kopeć, W. Hładowski, H.U. von Balthasar, wydobywa przesłanki przemawiające za epifanią Boga w cudzie. Tym samym wykazuje, iż Bóg w cudownym zdarzeniu obecny jest „tu i teraz”, stając się Bogiem obecnym i działającym⁹⁷.

Rozważania na temat rewelatywnej funkcji cudu ks. Rusecki rozpoczyna od analizy samego fenomenu teofanii. Dotychczas bowiem przeważało myślenie sugerujące, że działanie Boże było niezależne od adresata. Bóg objawiał się w sposób, który nawet nie wymagał wiary. Chcąc zobiektywizować ten sposób manifestacji Boga, koncentrowano się na znaku teofanijnym. Tymczasem – jak przypomina B. Wenisch – Biblia przedstawia cud jako akt interpersonalny. Bóg w tym zdarzeniu jest obecny i chce dać się doświadczyć. Istotne dla uchwycenia pełni znaku jest więc opisanie całego kontekstu zdarzenia. Dzięki temu można w cudzie dostrzec znacznie więcej niż nadzwyczajność wydarzenia i wnikać w ów moment spotkania, gdy człowiekowi dane jest obcować ze świętością. Choć działanie cudowne nie wyczerpuje działalności Boga w świecie, to manifestacja Jego obecności dokonuje się w nowy dla człowieka sposób. Poprzez swoje słowo i czyn Bóg wychodzi z inicjatywą osobowej relacji⁹⁸. Jak ujmuje to za R. Guardinim M. Rusecki: „Znak cudowny staje się boskim «Ty» wobec ludzkiego «ja» i daje człowiekowi bezpośredni dostęp do «Ty» Boga”⁹⁹.

Znak Boży nie ma na celu wzbudzenia podziwu. Takie skupienie się na stronie empirycznej prowadziłyby co najwyżej do uznania ponadnaturalnej przyczyny zdarzenia.

⁹⁵ *Wierście moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX w.*, Katowice 1988.

⁹⁶ *Traktat o cudzie*, s. 291-444.

⁹⁷ Tamże, s. 307.

⁹⁸ Tamże, s. 307-309; B. Wenisch, *Geschichten oder Geschichte. Theologie des Wunders*, Salzburg 1991, s. 194.

⁹⁹ Tenże, *Wierście moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX w.*, s. 51.

Ten wymiar winien natomiast naprowadzać na fakt samoudzielania się Boga w cudzie. Co więcej Bóg w tym znaku w swoisty sposób jest obecny i przez niego się wyraża. Czyni to, chcąc nie tylko uświadomić swoją obecność, przekazać informacje, lecz również oddziaływać na człowieka – prowadząc go do zbawienia. Staje się zatem odpowiedzią na pragnienia ludzkie. Stwórca chce jednak dawać człowiekowi więcej niż tylko doczesne dobra, gdyż chce obdarzyć go pełnią życia. W ten sposób objawiony zostaje bonatywny wymiar cudu. Dobro nadprzyrodzone zostaje człowiekowi udzielone w najwyższym stopniu przez dar osoby Jezusa, który jest znakiem Boga. W Chrystusie człowiek odnajduje wzór osoby i skuteczny sposób personifikacji. Tym samym może poznać siebie, a stawszy się dzieckiem Bożym, doświadcza dobra pochodzącego wprost od Niego i może dzielić się nim z innymi ludźmi¹⁰⁰. Tak wielki dar potwierdza motywację Darczyńcy i osobowy charakter cudu.

Rewelatywna funkcja cudu pociąga za sobą potrzebę poszerzenia znakowego ujmowania cudu o omawianą wcześniej kategorię symbolu. Zdaniem M. Ruseckiego lepiej wyraża on naturę cudu i jego walor motywacyjny. Ma on bowiem tę specyfikę, że precyzyjniej ujmuje moment teofanijny – Bóg jest obecny w cudzie. Tym samym cud zostaje uwiarygodniony osobą Sprawcy dzieła. Dopiero gdy dojdzie do spotkania człowieka z Bogiem w znaku-symbolu, cud zaczyna pełnić rolę objawieniową i motywacyjną. Cud nie ma charakteru absolutnego – nie zmusza do uznania, pozostawia wolność interpretacji niezwykłych wydarzeń. Przyjmując koncepcję znaku-symbolu cudu, nabiera on charakteru prawdopodobnego, który respektując godność człowieka, naprowadza na rozpoznanie objawienia¹⁰¹. W rzeczywistości zatem, gdy dojdzie do rozpoznania Boga jako aktualnie obecnego w fakcie cudownym, może stać się on „argumentem” skłaniającym do opowiedzenia się za prawdziwością teofanii.

Cud nie może znajdować się poza objawieniem. Powyższa prezentacja pozwala stwierdzić, że cuda są formą objawienia, jego istotową częścią. W nim Bóg manifestuje swoją obecność i zaprasza do przyjęcia zbawczych darów. Strona empiryczna wydarzenia cudownego naprowadza na działającego w nim Boga¹⁰². Ku temu stwierdzeniu skłania także stosowana przez Jezusa przy okazji niektórych cudów formuła *Ego eimi* („Ja jestem”). Uczniowie odczytują ją jako wyraz boskiej godności Mistrza, co ma miejsce

¹⁰⁰ Tenże, *Bonatywny charakter cudu*, w: *Z zagadnień dobra i zła według Biblii*, red. J. Filis, Lublin 1990, s. 65-83.

¹⁰¹ M. Rusecki, *Funkcja cudu*, s. 311-313; Tenże, *Cud jako znak i symbol*, s. 89-94.

¹⁰² Tenże, *Traktat o cudzie*, s. 313.

między innymi w opisie kroczenia po jeziorze i uciszeniu burzy (Mt 14, 27; Mk 6, 50; J 6, 20). Mistrz z Nazaretu, niczym Jahwe, przychodzi do swojego ludu, przybywa w chwale jak Bóg do Mojżesza (Wj 33, 21-23). Jezus wypowiadając znane ze Starego Testamentu słowa: „Ja jestem”, identyfikuje się z Bogiem Jahwe. Przykładem może być tu rozmowa z Samarytanką oraz słowa wypowiedziane podczas pojmania w Ogrójcu. Reakcją świadków, nawet pogan, jest pokłon, podobnie jak miało to miejsce podczas teofanii Jahwe w gorejącym krzewie, gdzie Bóg się przedstawił jako istniejący i obecny¹⁰³.

Autoepifanijne *Ego eimi* zostaje przez Jezusa niejednokrotnie uzupełnione o objaśniające dopowiedzenia, które odsłaniają nowe aspekty Jego osobowości. On jest chlebem, który daje życie (J 6, 33); zmartwychwstaniem i życiem (J 11, 25). Wydarzenia paschalne dają ostateczne potwierdzenie prawdziwości i są rozwinięciem tych terminów. Ciało i krew Chrystusa są zadatkami życia wiecznego i przygotowują ludzi na ucztę niebieską. Jezus jest Zbawicielem, który daje udział w nowym życiu, które On w pełni już posiada¹⁰⁴. W Chrystusie eschatyczna rzeczywistość staje się dostępna „tu i teraz” dla każdego wierzącego w Niego. Formuła „Ja jestem” w ustach Jezusa świadczy o nadejściu czasu mesjańskiego i realizacji zbawienia.

Do wniosków na temat objawieniowej funkcji cudu lubelskiego teologa skłania także ich struktura znakowa. Cud składa się z elementu teratycznego oraz towarzyszącego mu słowa. Podobnie zatem jak objawienie, które dokonuje się w dwóch dopełniających się formach – czynie i słowie. Słowo kieruje ku czynowi, który je potwierdza. Czyn odsyła do słowa, aby można było go interpretować i odczytać jego sens. Cud zatem rozpatrywany wyłącznie od strony fizycznej, jak każdy znak pozostaje wieloznaczny. Tym samym cud bez słowa ztraca walor motywacyjny. Co więcej – bez słowa Bożego cud nie mógłby w ogóle zaistnieć. Organiczny związek słowa i cudu ks. Rusecki opisuje, używając stwierdzenia św. Augustyna: „cud jest jakby słowem widzianym z zewnątrz, słowo zaś cudem widzianym od wewnątrz. Słowa i cuda są jakby dwoma aspektami tego samego wydarzenia”¹⁰⁵. Struktura znakowa wymaga kodu interpretacyjnego, którym jest objawienie Boże, którego pełnia dokonana się w Jezusie

¹⁰³ Tamże, s. 316; S. Rabiej, „*Ego eimi*” w Ewangelii św. Jana znakiem bożej godności Jezusa, CT 58(1988), nr 2, s. 24.

¹⁰⁴ M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 317-319; A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978, s. 157-194; S. Hofbeck, *Semeion. Der Begriff des Zeichens im Johannesevangelium unter Berücksichtigung seiner Vorgeschichte*, Münsterschwarzach 1970, s. 143n.

¹⁰⁵ M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 325.

Chryście. Dzięki niemu wydarzenie cudowne ujawnia głębię treści, zyskuje jednoznaczność; słowo zaś staje się sprawcze¹⁰⁶.

Rusecki uważa, że wartość objawieniowa cudu zawarta jest w słowie. Od elementu materialnego trzeba dość do słowa, które objaśnia istotę dokonanego przez Boga dzieła. Egzegeza opisów cudu jest czymś więcej niż interpretacją tekstu dążącą do poznania ukrytego sensu – stwierdza H. Thielicke. W tym przypadku głównym zadaniem jest dotarcie do autora, który „wypowiada się” w słowie-czynie, Boga obecnego w cudzie¹⁰⁷. Warto przypomnieć, że Słowem Bożym i wielkim znakiem dla narodów jest Jezus Chrystus. Cud ujmowany w kategorii znaku-symbolu swoje uzasadnienie znajduje w osobie Słowa¹⁰⁸. Funkcja motywacyjna cudu zależna jest zatem od predyspozycji odczytującego cud: jego otwartości na transcendencję oraz możliwości interpretacji cudu. Dzięki takiej postawie można odczytać cud nie tylko jako zewnętrzną pieczęć, ale również jako integralną część rewelatywnej rzeczywistości, którą przedstawia Bóg.

Jak już wspomniano, dawna apologetyka cud traktowała jako dowód boskiego posłannictwa Jezusa i właściwie zawężała jego zaistnienie do tej roli. Jezus nie tylko realizuje czyny przynależne Bogu (rozmnożenie chleba, uzdrawianie paralityka, wskrzeszenie Łazarza itp.), lecz podczas dokonywania cudów wprost powołuje się na boskie kompetencje (Mt 2, 10)¹⁰⁹. Współczesna teologia fundamentalna sięga również do motywów potwierdzających transcendentne prerogatywy Jezusa w oparciu o dokonane przez Niego cuda, jednak zdaniem ks. Ruseckiego z tej perspektywy spełniają one raczej funkcję chrystologiczną (mesjańską)¹¹⁰. Niezwykłe znaki do niczego nie zmuszają człowieka, lecz dzięki swojej dwuwymiarowej strukturze odsyłają do ich Sprawcy, który przez nie może być skutecznie rozpoznany jako działający Bóg. Stwierdzając, że cuda pełnią w istocie funkcję chrystologiczną, lubelski teolog wykazuje, iż są one znakami misji Mesjasza oraz wypełnieniem Pism.

Misja Chrystusa jest ściśle związana z Bogiem Ojcem. Lubelski teolog przywołuje wypowiedzi, w których uwidacznia się równość i jedność Syna z Ojcem w dokonywanych dziełach (J 5, 21), wspólnym poznaniu (por. Mt 11, 27) i wszechmocy (por. Mt 28, 18). W dokonywanych przez Jezusa cudach dostrzec można działanie tego, który Go posłał.

¹⁰⁶ Tamże, s. 325n.; tenże, *Bóg objawiający się w dziełach*, s. 457-459.

¹⁰⁷ H. Thielicke, *Theologie der Anfechtung*, Tybinga 1949, s. 108.

¹⁰⁸ M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 326-328; R. Tomczyk, *Ewolucja interpretacyjna cudów Jezusa w teologii XX wieku w ujęciu M. Ruseckiego*, s. 113.

¹⁰⁹ M. Rusecki, *Cud*, s. 280.

¹¹⁰ Tenże, *Traktat o cudzie*, s. 311.

Ewangelia według św. Jana wyraża tę prawdę utożsamiając mądrość Bożą z *Logosem*, który uczestniczył w stworzeniu świata i jest jego ostatecznym celem. Jako Pantokreator i Zbawiciel, Syn jest równy Ojcu, posiada tę samą boską naturę. Niniejszą prawdę potwierdza uzdrowienie nad sadzawką Betesda (por. J 5, 17). Sprawcza moc Jezusa wynika z bycia jedno z Ojcem. Cuda Jezusa potwierdzają, że wypełnia On misję Ojca oraz jest Mu równy w boskiej godności¹¹¹.

Mesjański charakter dzieła Chrystusa wyrażają także cuda dokonane w szabat. Świątowanie przez Żydów dnia siódmego polegało na powstrzymaniu się od wykonywania pracy, odpoczynku na wzór Stwórcy i kulcie wyrażonym przez wspólną modlitwę, słuchanie Pisma i składanie ofiar. Choć szabat był skrupulatnie przestrzegany, to z czasem bardziej koncertowano się na stronie formalnej, pomijając przeżywanie go w duchu miłości i służby¹¹². Zgorszeniem dla przeciwników Jezusa były cuda dokonywane przez Niego w dzień świąteczny. Tymczasem On uzdrawiając w szabat, zachowuje jego istotę. Ukazuje, iż Bóg jest zawsze aktywny w wychodzeniu do człowieka (Mt 12, 9-14; Łk 6, 6-11). Syn Człowieczy nie zważając na reakcje tłumu, konsekwentnie realizuje zbawczy plan Boga, potwierdzając równocześnie, iż jest Panem szabatu¹¹³.

Boskim atrybutem Jezusa jest także władza odpuszczania grzechów. Ksiądz Rusecki analizując opis uzdrowienia paralytyka (Mt 9, 1-8), zauważa, że uleczenie obejmuje całego człowieka, zarówno w sferze fizycznej, jak i duchowej. Odwołując się do myśli Van der Loosea, lubelski teolog stwierdza, że przemiana wynika z holistycznej troski Boga o człowieka, dla którego moment cudownego uzdrowienia ciała wiąże się także z udzieleniem łaski i odpuszczaniem grzechów¹¹⁴. Cud jest zatem częścią ekonomii Bożej, w której otrzymane dobro dotyczy ciała i ducha ludzkiego. Mesjanistyczna interpretacja uzdrowienia i odpuszczenia grzechów była dla świadków na tyle wymowna, że sprowadza na Jezusa oskarżenie o bluźnierstwo. Konsekwencją posiadania władzy odpuszczania grzechów jest także bezgrzeszność i świętość boskiego Taumaturga, a ta była nie do zaakceptowania dla ludzi niepotrafiących rozpoznać Syna Bożego w Jezusie z Nazaretu¹¹⁵.

¹¹¹ M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 337-339; R. Tomczyk, *Ewolucja interpretacyjna cudów Jezusa w teologii XX wieku w ujęciu M. Ruseckiego*, s. 114.

¹¹² X. Léon-Dufour, *Szabat*, STB, s. 924-926.

¹¹³ M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 339n.

¹¹⁴ Tenże, *Wierzyć moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX w.*, s. 110; H. van der Loose, *The Miracles of Jesus*, Leida 1968, s. 257-262.

¹¹⁵ M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 340-342.

Cudowne znaki potwierdzają także nadejście ery mesjańskiej. Rusecki przywołując logion Mt 11, 2-6¹¹⁶, zauważa, iż niezwykle słowa i czyny, o których słyszą uczniowie Jana Chrzciciela, stają się argumentami przemawiającymi za uznaniem w Mistrzu z Nazaretu – Chrystusa. Jezus w tym celu nie używa nakazu. Wskazuje na jednoznaczność cudownych dzieł, które czyni. Ostatecznie jednak pozostawia pytającym wolność osądu. Spełniające się „tu i teraz” proroctwa Izajasza (29, 18; 35, 1-9; 61, 1-3) naprowadzają na decyzję, ale jej nie wymuszają¹¹⁷. Cuda „z jednej strony podnoszą problem chrystologiczny, z drugiej udzielają pośredniej odpowiedzi, że jest On tym, który miał przyjść, czyli że w świetle Pism i Jego taumaturgicznej działalności wraz z Nim nadeszła era mesjańska”¹¹⁸.

Istotnym elementem argumentacji związanej z chrystologiczną funkcją cudów są tytuły mesjańskie. Dawna apologetyka traktowała oba zagadnienia niezależnie od siebie¹¹⁹. Rusecki eksponuje związek między cudami a tytułami chrystologicznymi, co uwyrażnia jedność tezy chrystologicznej. Podkreśla, że tytuły, którymi Jezus zostaje nazywany w kontekście działań cudownych, są uzasadnione jako znaki rozpoznania boskiego Legata. Cudowne czyny znajdują w Mesjaszu uzasadnienie. Odnotowane w Ewangeliach tytuły: Syn Dawida, Święty Boży, Nauczyciel, Pan, Syn Człowieczy, stanowią zatem wyraz wiary świadków cudów, którzy mają świadomość, że doświadczyli Bożego działania¹²⁰.

W tym kontekście nie jest nawet istotne rozstrzygnięcie ich dokładnego pochodzenia, czyli ustalanie czy niektóre z nich pojawiły się dopiero w okresie popaschalnym. Bezpośrednią inspiracją ich nadania były dzieła dokonane przez Mistrza z Nazaretu – Jezusa Chrystusa. Marian Rusecki stwierdza: „Wyrażana w tytułach mesjańskich wiara pierwotnego chrześcijaństwa w boskie posłannictwo Jezusa nie była aprioryczna, lecz umotywowana zbawczym zdarzeniem Chrystusa, czyli Jego życiem, działalnością, męką, śmiercią i zmartwychwstaniem, w tym oczywiście i cudami

¹¹⁶ „Tymczasem Jan, skoro usłyszał w więzieniu o czynach Chrystusa, posłał swoich uczniów z zapytaniem: «Czy Ty jesteś Tym, który ma przyjść, czy też innego mamy oczekiwać?» Jezus im odpowiedział: «Idźcie i poznajcie Janowi to, co słyszycie i na co patrzycie: niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci doznają oczyszczenia, głusi słyszą, umarli zmartwychwstają, ubogim głosi się Ewangelię. A błogosławiony jest ten, kto we Mnie nie zwątpi»” (Łk 7, 18b-23).

¹¹⁷ Szerzej o proroctwach mesjańskich traktuje paragraf drugi poprzedniego rozdziału.

¹¹⁸ M. Rusecki, *Wiercie moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX w.*, s. 122.

¹¹⁹ Zob. R. Tomczyk, *Cud znakiem boskiego posłannictwa Jezusa*, RT KUL 40(1993), z. 2, s. 54-62.

¹²⁰ M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 350-355.

czynionymi przez Niego”¹²¹. Przyjęcie czy nadanie tytułów Jezusowi przez pierwszych chrześcijan było w istocie potwierdzeniem ich wiary w objawionego Syna Bożego. O czym mowa była już w ostatnim paragrafie poprzedniego rozdziału.

Cudowne znaki pomagają dostrzec w Jezusie zapowiedzianego Mesjasza i tym samym uwierzytelnić Jego misję. Objawiają Go jako boskiego Legata i uzasadniają te roszczenia, pełniąc funkcję chrystologiczną. Związana z nią rola motywacyjna zostaje w myśl przedstawionej analizy wzbogacona i pozwala ujmować cud jako „wewnętrzną” część objawienia. Jezus nie tylko przedstawia się jako Bóg, ale daje konkretne racje za wiarygodnością wysuwanych roszczeń. Cudami potwierdza swoją boską naturę. Jako posłany i równy Ojcu, czynami wskazuje także na swoją dobroć i świętość¹²². W tej perspektywie sformułowane w ramach dokonanych cudów tytuły są wyrazem rozpoznania Mesjasza i ujawniają racje, które przemawiają za tym.

Kolejna funkcja cudu odnosi się do kwestii zbawienia. Dawna apologetyka nie zajmowała się szczegółowo tym zagadnieniem, porzeczając jedynie na funkcji dowodowej cudu. Traktowano go jako zapowiedź i przygotowanie na najważniejsze wydarzenie zbawcze. Wyprowadzenie narodu wybranego z Egiptu czy wejście do Kanaanu poprzedzały niezwykle znaki Bożej opatrności. Miały one za cel utwierdzenie Izraelitów w przekonaniu, że Bóg realizuje swój plan oraz pomoc we właściwym zrozumieniu dzieł zbawczych dokonujących się w związku z nimi. W tym kluczu odczytywać należy także zdziałane przez Jezusa egzorcyzmy, cuda panowania nad naturą i uzdrowienia, które poprzedzają Jego mękę, śmierć i zmartwychwstanie. Niezwykłe zdarzenia pełnią zatem rolę zapowiadającą i przygotowującą na wydarzenia paschalne¹²³.

Podążając za tą myślą, ks. Rusecki dostrzega w soterycznej funkcji niezwyklej znaków rolę antycypującą – cuda wstępnie realizują już zbawienie¹²⁴. Przypomina, iż cała misja Jezusa miała na celu wyzwolenie człowieka i doprowadzenie go do zjednoczenia z Bogiem. Cuda są zapoczątkowaniem rzeczywistości, która w pełni stanie się udziałem zbawionych w czasach eschatycznych. Bóg względem człowieka działa zawsze w celach zbawczych. Skoro zatem Bożemu działaniu zawsze towarzyszy łaska, to i czyny cudowne

¹²¹ Tamże, s. 357n.

¹²² Tenże, *Wierzyć moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX wieku*, s. 110; L. Monden, *Le miracle signe du salut*, Brugia – Paryż 1960, s. 68n.

¹²³ M. Rusecki, *Wierzyć moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX wieku*, s. 142; tenże, *Soteryczny wymiar cudu*, CT 58(1988), z. 1, s. 75; A. Weiser, *Was die Bibel Wunder nennt*, Stuttgart 1980, s. 18; A. Groot, *Das Wunder im Zeugnis der Bibel*, Salzburg 1965, s. 31; A. Richardson, *The Miracle Stories of the Gospel*, Londyn 1936, s. 134n.

¹²⁴ M. Rusecki, *Cud*, s. 281.

stają się realizacją ekonomii zbawienia. Widać to wyraźnie podczas uzdrowień paralityków (np. paralytyka – Mk 2, 5-12) i w egzorcyzmach. Jezus wychodzi naprzeciw ludzkim trudnościom i obdarowuje nie tylko w wymiarze doczesnym – podnosząc z choroby, ale także nadprzyrodzonym – odpuszcza grzechy. W ten sposób eschatycznie zbawianie zyskuje swój dziejowy początek i realizację w historii¹²⁵.

Ksiądz Rusecki w dalszej analizie rozpatruje związek cudów z wydarzeniami paschalnymi. Szczególne miejsce w tym względzie zajmują cuda-znaki dokonane w szabat. Stały się one bowiem jednym z kluczowych motywów wydania Jezusa na śmierć. Ścisły związek cudownego wydarzenia z krzyżem odnaleźć można w Ewangelii Janowej. Przed przemianą wody w wino w Kanie Jezus zaznacza, iż nie nadeszła jeszcze „moja godzina” (J 2, 4). Jezusowa godzina chwały nastanie w momencie śmierci krzyżowej oraz chwalebного zmartwychwstania. Jednak jej inauguracją jest znak przemiany wody w wino. Tym samym w cuda Jezusa wpisana jest chwała krzyża¹²⁶.

Perspektywą ukazującą najwyraźniej zbawczą funkcję cudu jest zmartwychwstanie. Cuda prowadzą do rezurekcji i w jej świetle stają się bardziej czytelne oraz zrozumiałe. Chrystus spina całą historię zbawienia i stanowi jej osobowe centrum. Demonstracją tego stało się już wskrzeszenie Łazarza, gdy Jezus objawił się jako zmartwychwstanie i życie. Znak Łazarza jest z jednej strony manifestacją boskiej mocy Jezusa – Pana życia, ale także implikuje zmartwychwstanie, gdy Chrystus przejdzie do nowej egzystencji nadprzyrodzonej. Cuda dokonane przez Jezusa są zapowiedzią pokonania śmierci i uprzedzająco świadczą o rezurekcji. Ksiądz Rusecki wykazuje, iż także zmartwychwstanie jako kluczowe wydarzenie zbawcze, które nie ma sobie równego w historii, nadaje sens soteriologiczny wszystkim wydarzeniom cudownym biblijnego Starego i Nowego Testamentu. W świetle zmartwychwstania możliwe staje się odczytanie poszczególnych cudów jako zapowiedzi ostatecznego zbawienia człowieka i odnowienia świata w czasie powtórnego przyjścia Chrystusa. W ten sposób cuda, jako wewnętrzna część historii zbawienia, ujawniają także swój walor motywacyjny. Zmartwychwstanie łączy się z innymi cudami i nadaje im skuteczność zbawczą. Są one zaczątkiem nowej rzeczywistości dostępnej już teraz, a przy tym są wiarygodnym znakiem jej pełni w przyszłości¹²⁷.

¹²⁵ M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 364-366.

¹²⁶ Tamże, s. 367n.; E. Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes*, Tybinga 1966, s. 39; W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, Münster 1960, s. 94.

¹²⁷ M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 337-390; tenże, *Cud*, s. 281.

Omawiany autor w dalszym toku swoich analiz wykazuje, w jaki sposób cud przyczynił się do zaistnienia Kościoła. Tradycyjna teologia uważała, że jedynym „miejszem” cudów jest Kościół Rzymskokatolicki, stąd pełni on rolę swoistego weryfikatora ich autentyczności. Cuda budują wspólnotę wiernych i potwierdzają świętość życia niektórych jej członków. Obecnie w teologii podkreśla się wewnętrzny związek cudu z Kościołem. Jako przynależący do objawienia Bożego znak ten rodzi wiarę eklezjalną i stanowi o początku Eklezji.

Starając się pokazać eklezjotwórczą funkcję cudu, lubelski teolog rozpoczyna od ukazania, w jaki sposób w Starym i Nowym Testamencie kształtowała się idea królestwa Bożego, które stanowi eschatologiczną rzeczywistość zbawczą, do której zmierza Kościół. Bóg od początku okazuje szczególną troskę wobec narodu wybranego, między innymi gdy ratuje Saraj (Rdz 12, 14-17), daje upragnione potomstwo Abrahamowi (Rdz 21, 1-3), Izaakowi (Rdz 25, 21) i Jakubowi (Rdz 30, 22). Później Bóg wyzwala swój naród z egipskiej opresji i prowadzi go przez pustynię do Ziemi Obiecanej. Dokonane w tym czasie cuda są dla Izraelitów znakiem obecności Jahwe, który potwierdza, iż pragnie ich dobra i szczęśliwego życia. Boża wierność zostaje ostatecznie przypieczętowana darem Mesjasza, którego przyjście, związane z działalnością taumaturgiczną, rozpocznie szczególnie czas zbawczy, gdy królestwo Boże zostanie odbudowane (por. Iz 29, 1 n.; 35, 5; 61, 1)¹²⁸.

Nadejście Jezusa Chrystusa urzeczywistniło realizację królestwa Bożego. Wymownym tego znakiem są przywoływane już wielokrotnie egzorcyzmy i uzdrowienia. Apokaliptyka żydowska wiązała czas królestwa Jahwe z pokonaniem demona i definitywnym panowaniem Boga¹²⁹. W Ewangelii według św. Marka Jezus rozpoczyna publiczną działalność od wypędzenia złego ducha. Mistrzowi z Nazaretu posłuszne są żywioły przyrody, które utożsamiano z siedliskiem złych sił (Łk 11, 14-22). Demon zostaje pokonany, zwycięstwo Boga nad siłami złego już się rozpoczęło. Jezus wskazuje uczniom Jana Chrzciciela, że głoszone przez Niego orędzie i czynione cuda świadczą o realizacji zapowiedzi Starego Testamentu i nadejściu Bożego królestwa (Mt 11, 5)¹³⁰. Oddziaływanie Szatana nie ogranicza się do duszy ludzkiej, ale rozciąga się także na

¹²⁸ Tenże, *Wiercie moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX w.*, s. 191-196; J. Haspecker, *Wunder im Alten Testament*, w: *Theologische Akademie*, t. 2, red. K. Rahner, O. Semmelroth, Frankfurt n. Menem 1965, s. 31-37; A. Groot, *Das Wunder im Zeugnis der Bibel*, Salzburg 1965, s. 17-31; S. Nagy, *Chrystus w Kościele*, Wrocław 1982, s. 21-23.

¹²⁹ A. Weiser, *Was die Bibel Wunder nennt*, s. 108.

¹³⁰ M. Rusecki, *Wiercie moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX w.*, s. 199-205.

ciało. Chrystus zatriumfuje zatem nad chorobą i śmiercią. Dlatego cuda uzdrowień (Iz 35, 5n.) i wyzwolenia z grzechów (Jr 31, 34; Ez 36, 25) są oznaką nadejścia *Regnum Dei*. Ksiądz Rusecki podsumowuje: „Znaki cudowne zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu, przyczyniły się więc w znacznym stopniu do realizacji królestwa Bożego w jego ziemskiej fazie i pozwalały je rozpoznać jako rzeczywistość obecną w historii. W tym sensie były one motywami wiarygodności i eklezjalnej wiary”¹³¹.

Idąc za myślą omawianego autora, należy zauważyć, że cuda towarzyszą także zaistnieniu poszczególnych elementów Eklezji. Jako konstytutywne dla struktur Kościoła Rusecki wskazuje cuda mające związek z apostołatem, prymatem, głoszeniem słowa, sakramentami i świętością. Cudownymi zdarzeniami, które wpłynęły na kształt i rozumienie apostołatu oraz prymatu są: uciszenie burzy na morzu, kroczenie Jezusa po jeziorze i rozmnożenie chleba. Zawarte w Ewangelii według św. Mateusza opowiadanie o uciszeniu burzy na morzu jest wstępnym etapem wejścia w wiarę (Mt 8, 18-22). Apostołowie wsiadają do łodzi, w której można dostrzec symbol Kościoła. Podczas drogi mierzą się z wieloma trudnymi doświadczeniami, a nawet z zagrożeniem życia. Jednak cud, dzięki któremu zostają ocaleni, wzbudza wewnętrzne pragnienie bycia z Mistrzem. Zaufanie Jezusowi uczniowie wyrażają w prośbie: „Panie ratuj, bo giniemy”. Sytuacja ta pozwala im przekonać się, że Bóg jest nieustannie ze swoimi uczniami. Cud uciszenia burzy obrazuje dwuwymiarowość Kościoła – wołającego o pomoc oraz mającego w Bogu pewny ratunek. Podobne przesłanie niesie cud kroczenia Piotra po jeziorze (Mt 14, 28-31). Wspólnota, która traci z oczu Boga, zaczyna pogrążyć się w rozpacz i ginąć. Pan jest gwarantem bezpieczeństwa i pomocą nawet w obliczu najtrudniejszych życiowych doświadczeń. Jezus jest stale obecny wśród swoich uczniów i nieustannie ich wspiera. Pokarmem, który daje życie wspólnocie Mistrza jest „chleb życia”, o który mają troszczyć się apostołowie i ich następcy. Podobnie jak miało to miejsce podczas cudu rozmnożenia chleba (Mt 14, 13-21). Po zmartwychwstaniu Jezus nie przestaje nadawać ostatecznego kształtu strukturze Kościoła. Podczas chrystofanii zleca uczniom misję głoszenia, uświęcania i strzeżenia depozytu Ewangelii (Mt 28, 18-20). Natomiast nad Jeziorem Galilejskim nadaje Piotrowi władzę pasterską (J 21, 15-19). Geneza struktur Eklezji świadczy o ich randze i zbawczej skuteczności¹³². Profesor Rusecki stwierdza, iż „cuda

¹³¹ Tamże, s. 209; S. Légasse, *Les miracles de Jésus selon Matthieu*, w: *Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament*, red. X. Léon-Dufour, Paryż 1977, s. 245n.; A. Groot, *Der Wunder im Zeugnis der Bibel*, Salzburg 1995, s. 76, 81-97.

¹³² M. Rusecki, *Wierzenie moim dziełem. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX w.*, s. 209-213.

mają związek ze strukturą Kościoła i w pewien sposób wprowadzają w jego wnętrze i obrazują jego dwuwymiarową strukturę; cud, który ma strukturę znakową, wskazuje na obecność Chrystusa w Kościele i Jego działanie w wymiarze nadprzyrodzonym¹³³.

Wiara eklezjalna apostołów rodzi się wraz z działalnością taumaturgiczną Jezusa. Najbliżsi uczniowie są świadkami zdarzeń, które utwierdzają ich w przekonaniu, że podążają za Synem Bożym. Jednak zgodnie z zapowiedzią Mistrza z Nazaretu cuda towarzyszyły także podjętemu przez apostołów dziełu ewangelizacji. Piotr w wygłoszonej po Zesłaniu Ducha Świętego mowie odwołuje się do argumentu biblijnego. Lider wspólnoty łączy go bezpośrednio z cudami Jezusa (Dz 2, 22-36). Podobnie jak w Izraelu życie religijne chrześcijan opiera się na wspomnianiu i uobecnianiu dzieł Bożych. Przepowiadanie dotyczy wielkich dzieł Bożych, które wspólnota Kościoła wspomina, proklamuje oraz celebrowa w liturgii. W tym kontekście Rusecki dostrzega kolejny raz związek słów i czynów. Niezwykłe dzieła Boga pociągają uczniów do dzielenia się Dobrą Nowiną. W proklamacji Bożego słowa, cuda przedstawiane zostają jako wydarzenia zbawcze. Z kolei Ewangelia potwierdzana była towarzyszącymi jej cudami. Ten wewnętrzny związek sprawiał, iż dzieło ewangelizatorów w rozwijającym się Kościele odbierane było jako wiarygodne i wspierane przez Jezusa Chrystusa¹³⁴.

Marian Rusecki opierając się na myśli O. Cullmanna, A. Groota, J.M. van Cangha i J.P. Charliera, wskazuje także na podobieństwo między cudami a sakramentami. Cuda wskazywały i zapowiadały sakramenty. Dlatego w przemianie wody w wino podczas wesela w Kanie oraz w rozmnożeniu chleba dostrzec można zapowiedź Eucharystii i kapłaństwa; w uzdrowieniu paralytyka i odpuszczeniu mu grzechów – obraz sakramentu pokuty i pojednania; zanurzenie chromego w sadzawce stanowi zapowiedź chrztu świętego. Natomiast uczestnictwo Jezusa na weselu w Kanie odnieść można do sakramentu małżeństwa¹³⁵. Z drugiej strony można dostrzec związek między cudami a sakramentami widoczny na płaszczyźnie strukturalnej, co wyraża wspólna dla nich kategoria znaku. Zarówno cud, jak i sakrament posiadają dwuwarstwową strukturę, która

¹³³ Tenże, *Cud*, s. 282.

¹³⁴ Tenże, *Wierzę moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX w.*, s. 214n.; R. Tomczyk, *Ewolucja interpretacyjna cudów Jezusa w teologii XX wieku w ujęciu M. Ruseckiego*, s. 119.

¹³⁵ M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 413n.; zob. O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, Zurych 1950, s. 56-70; A. Groot, *Das Wunder im Zeugnis der Bibel*, Salzburg 1965, s. 74; zob. J. M. van Cangh, *La multiplication des pains et l'Eucharistie*, Paryż 1975; zob. J.P. Charlier, *Le signe de Cana. Essai de théologie johannique*, Bruksela – Paryż 1959, s. 70.

przez warstwę widzialną kieruje na boskiego Autora. Cuda i sakramenty wyobrażają działanie Boże i Jego skuteczność sprawczą¹³⁶.

Wspólnym celem zarówno sakramentów, jak i cudów staje się uświęcenie człowieka. Ksiądz Rusecki nowatorsko dostrzega uświęcającą rolę cudu w funkcji eklezjotwórczej. Człowiek, który doświadczył cudu, wszedł w nowy sposób bytowania. Jego udziałem stała się osobowa łaska Boża, która nie tylko zmieniła jego doczesny stan, ale wprowadziła go w unię z Panem. Wydarzenie to, choć bezpośrednio dotyka mirakulowanego, uświęca nie tylko jego samego, lecz udziela się całej wspólnoty. Cuda dokonujące się w Kościele personalizują społeczność eklezjalną i stanowią znaki zbawienia. Ponadto doświadczonego działania osoba wezwana jest do upodobniania się do Boga, także przez życie dla innych. Sama może stać się zatem narzędziem uświęcania Eklezji¹³⁷.

Cuda pełnią zatem istotną rolę w życiu Kościoła. Jak wykazuje ks. Rusecki stały się podstawą zaistnienia jego struktur oraz ich kształtu. Dynamizowały jego rozwój, budziły wiarę eklezjalną, towarzyszyły przepowiadaniu słowa Bożego i znacząco przyczyniały się do ustanowienia sakramentów świętych. Stały się przez to znakami obecności Jezusa w Jego Kościele i motywami Jego wiarygodności.

W badaniach nad rolą cudów prof. Rusecki odnosi je także do ich powiązania z wiarą. Należy przypomnieć, że w tradycyjnej teologii ujmowano cuda (główne *medium demonstrationis*) jako dowód natury intelektualnej. Niezwykłe zdarzenia traktowano jako główny motyw wiarygodności, który decyduje także o racjonalnym charakterze wiary. Upraszczając, można przyjąć, że w dawnej apologetyce cuda dowodziły prawdziwości objawienia i w ten sposób niejako wymuszały wiarę. Takie stanowisko w dużej mierze wynikało z konieczności konfrontowania się teologii z silnym oddziaływaniem racjonalizmu i determinizmu. Z drugiej strony nie brakowało opinii przeciwstawnych, w których cud traktowany był jako bariera dla aktu wiary. Rusecki zauważa jednak, iż w takim ujęciu pomijano adresata, do którego skierowany był ten – jak mniemano – absolutny i niekwestionowalny dowód¹³⁸.

¹³⁶ M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 414n.; R. Tomczyk, *Ewolucja interpretacyjna cudów Jezusa w teologii XX wieku w ujęciu M. Ruseckiego*, s. 120.

¹³⁷ M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 415n.

¹³⁸ Tamże, s. 419-421; R. Tomczyk, *Ewolucja interpretacyjna cudów Jezusa w teologii XX wieku w ujęciu M. Ruseckiego*, s. 117n.; zob. E. Seiterich, *Die Glaubwürdigkeiterkenntnis*, Heidelberg 1948; M.L. des Lauriers, *Dimensions de la foi*, Paryż 1952, s. 198-202; I.S. Ledwoń, *Objawienie chrześcijańskie i jego wiarygodność według Rene Latourelle'a*, Lublin 1996, s. 135-141; J. Mastej, *Od Objawienia do wiary. Personalistyczna koncepcja aktu wiary chrześcijańskiej*, Lublin 2001, s. 224-236.

Współcześnie przedstawiając wiarotwórczą funkcję cudu, sięga się do koncepcji personalistycznej. Wiara religijna angażuje całego człowieka, a nie tylko jego władze poznawcze. Jest ona odpowiedzią na zbawcze zaproszenie, które osobowy Bóg kieruje do człowieka. Cud jest jednym ze świadectw Boga. Oznacza to, że niezwykle znaki osadzone są „wewnątrz objawienia” i jednocześnie ujawniają jego zbawczy cel. Adekwatną odpowiedzią człowieka na Boże zaproszenie jest wiara polegająca na postawie zawierzenia Panu i Jego świadectwu. Bóg, ceniąc ludzką wolność, chce zbawić człowieka z jego udziałem. Dlatego skłaniając do zaufania, zwraca się do człowieka przez cuda, włączając je w interpersonalny dialog. Znaki te z jednej strony uwierzytelniają objawienie, z drugiej mogą dać człowiekowi wsparcie dla wiary. Jak podkreśla Rusecki, rozumienie w ten sposób cudu nie przekreśla jego racjonalnego wymiaru. Pozwala natomiast dostrzec go w kontekście całej osoby i uwydatnić jego walor motywacyjny¹³⁹.

Działanie Boże w cudzie może się początkowo wydać nie do końca zrozumiałe, gdyż wymaga od człowieka odpowiedniej interpretacji znaku. Bóg wychodzi jednak odbiorcy naprzeciw i uzdalnia go swoją łaską, która oświeca jego umysł, pobudza wolę i otwiera serce na transcendencję. Jest to także odpowiedź na pytanie dotyczące supozycji wiary w odbiorze cudu. Bóg powołuje człowieka do wiary i daje o sobie uwiarygadniające świadectwo, pomagając człowiekowi w odczytaniu znaków i odpowiedzi na nie. Jak wykazują: P. Broglie, R. Aubert, E. Kopeć, L. Mondem, J. Huby udział Boga w tym procesie jest konieczny i wyraża się zarówno w uczynieniu znaku cudownego, jak i w udzieleniu „narzędzi” do jego właściwego odczytania¹⁴⁰. A zatem łaska Boża otwiera człowieka na rzeczywistość nadprzyrodzoną, działając na rozum, wolę i sferę afektywną, co rodzi w człowieku pragnienie osiągnięcia tego dobra. Łaska uzdalnia do właściwego odczytania cudu i przygotowuje do odpowiedzi wiarą, która ostatecznie pozostaje w pełni dobrowolną decyzją człowieka¹⁴¹.

Następstwem przyjęcia apelu zawartego w cudzie jest zmiana postawy egzystencjalnej. Człowiek doświadczając własnej niewystarczalności i prosząc Pana

¹³⁹ M. Rusecki, *Funkcje cudu*, s. 259 n.; E. Kopeć, *Znaczenie personalistycznej koncepcji wiary w teologii współczesnej*, s. 8-17; R. Latourelle, *La révelation comme parole, témoignage et rencontre*, Gr 43(1962), s. 39-54; H. Fries, *Fundamentaltheologie*, Graz 1985, s. 286-290.

¹⁴⁰ M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 435; zob. G. de Broglie, *Les signes de la crédibilité de la révelation chrétienne*, Paryż 1964, s. 58-62; R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Leuven 1958, s. 50, 129, 758-781; E. Kopeć, *Walor motywacyjny cudów*, RT KUL 19(1972), z. 2, s. 99-110; L. Mondem, *Le miracle signe du salut*, Brugia – Paryż 1960, s. 58, 78n.; J. Huby, *Miracle et lumière de grâce*, „Recherches de science religieuse” 8(1918), s. 36-77.

¹⁴¹ Tamże, *Traktat o cudzie*, s. 435n.

o interwencję, otwiera się na zbawczy plan Boga. W konsekwencji oznacza to także podjęcie trudu kształtowania swojego życia w postawie dziecka Bożego. W ten sposób egzystencja ludzka nie tylko nabiera nowej jakości, ale także zyskuje głębszy sens¹⁴². Wiara pozwala zdynamizować osobowy rozwój, „dzięki temu staje się on [człowiek] w pełnijszy sposób podmiotem własnej egzystencji i wolnym partnerem zbawczego dialogu z Bogiem”¹⁴³.

Zaprezentowana przez Ruseckiego pisteologiczna funkcja cudu znacznie trafniej niż dawne ujęcia oddaje relację wiary i niezwykłych znaków, które skłaniają człowieka do wiary i potwierdzają jej słuszność. Cuda mogą stać się jednym ze znaczących motywów wejścia w życiowy dialog z Bogiem, lecz nie mogą stać się jednoznacznym dowodem dla wiary. Zdarzenia cudowne wzywają człowieka do zajęcia konkretnej postawy. Choć domagają się wiary, to do niej nie przymuszają, ale znacząco mogą na nią wpłynąć poprzez danie przystępu do nowej rzeczywistości, której już są częścią. Człowiek zadawszy sobie konieczny trud odczytania znaku cudownego i przyjęcia go, wsparty Bożą łaską, może w postawie otwartości odkryć ofertę zbawczą w nim zawartą i już uczestniczyć w egzystencji nowej jakości.

Rusecki proponując nową teologię cudu ze względu na funkcje, opiera się na nowym rozumieniu wiarygodności. Dla współczesnej teologii wydarzenie cudowne jest motywem wiarygodności w ujęciu osobowym. Ponieważ jest ono znakiem osobowym, nie może być dowodem w rozumieniu ścisłym. Osoby bowiem nie dowodzi się, lecz poznaje przez słowa, gesty i działania. Chrześcijaństwo jako religia objawiona i zbawcza zostaje uwiarygodnione przez Boga, który ujawnia się przez cudowne znaki. Dlatego, jak wykazano powyżej, prezentowane przez M. Ruseckiego funkcje cudu opracowane zostały z zastosowaniem kategorii personalistycznych i znakowych. Cuda Jezusa ujmowane są w ramach objawienia, łączą się z Chrystusem i Jego soterycznym dziełem, a także odnoszą się do rzeczywistości Kościoła i wiary chrześcijańskiej.

¹⁴² A.F. Dziuba, *Wiara jako wejście we wspólnotę życia z Bogiem*, „Collegium Polonorum” 7(1983-84), s. 40-58; tenże, *Dynamika człowieka wiary*, CT 61(1991), fasc. 2, s. 73-83;

¹⁴³ M. Rusecki, *Cud*, s. 282; zob. tenże, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, Lublin 2010, s. 398-412; tenże, *Z teologii wiary*, w: *Rok wiary - rok odnowy*, red. K. Kaucha, A. Pietrzak, W. Rebeta, Lublin 2013, s. 21-42, M. Rusecki, *Bonatywny charakter cudu*, s. 79; J. Mastej, *Od Objawienia do wiary*, s. 224-237.

* * *

W niniejszym rozdziale ukazano zagadnienia dotyczące działalności publicznej Jezusa. Na podstawie dorobku naukowego lubelskiego profesora przedstawiono kwestię głoszonego przez Chrystusa królestwa Bożego oraz czynionych cudów pod kątem ich znaczenia i funkcji. Wskazano na personalistyczne i znakowe ujmowanie tych zagadnień przez Ruseckiego.

Jezus jest realizatorem obietnic Bożych dotyczących królestwa Bożego. Zostało ono rozpoczęte w Nim i przez Jego działalność, a dziś jest kontynuowane w Kościele i przez Kościół oraz zmierza do eschatycznej pełni. Zaprezentowana treść niniejszego rozdziału potwierdza personalistyczny sposób ujmowania działalności Jezusa przez M. Ruseckiego. Nauczanie i postawa Mistrza z Nazaretu mają charakter osobowy, który zakłada równość w godności wszystkich ludzi i ich jednakowy przystęp do królestwa Bożego. Równocześnie rzeczywistość zbawcza zostaje udzielana człowiekowi w znakach. Przybliżają one rozumienie objawienia oraz są sposobem jego realizacji. Działalność Jezusa w tym zakresie nie ograniczana się tylko do głoszenia, gdyż objawiając siebie jako Mesjasza urzeczywistnia On panowanie Boga w świecie i sercach ludzkich, zapraszając ich do wejścia w osobową rzeczywistość wiary.

Profesor z KUL, choć bardzo owocnie korzysta z teorii znaku, to zastrzega, że cudu nie można utożsamiać wprost z tym pojęciem. Cud ze względu na religijny charakter, pochodzenie od Boga oraz zbawcze przeznaczenie stanowi rzeczywistość bogatszą, bo nadprzyrodzoną. Problem ten dodatkowo nasila się, gdy weźmie się pod uwagę, iż większość teologów pojęcie znaku rozumie jedynie jako funkcję wskazywania na inną rzeczywistość. W związku z tym problemem Rusecki uzupełnia koncepcję cudu o kategorię symbolu. Przez połączenie elementu symbolizującego z symbolizowanym, jak to ma miejsce w cudzie, wyraźnie dostrzec można aktualne działanie Boga dla dobra człowieka. Powyższe ujęcie jest ściśle związane z personalistycznym rozumieniem wydarzeń mirakulistycznych. Znak rozumiany osobowo, w przeciwieństwie do naturalnego, jest nie tylko komunikatem, ale posiada funkcję motywacyjną i ma charakter świadectwa. Cud jest więc wiarygodnym znakiem Boga skierowanym do człowieka. Lubelski teolog wykazuje, iż jest to moment działania Boga „tu i teraz”, który staje się osobowym świadectwem danym w konkretnym czasie i miejscu (aktualizacja objawienia

w historii). Interpersonalny wymiar cudu wzmocniony zostaje także przez dostrzeżenie w nim apelu, przez który Bóg inicjuje zbawczy dialog z człowiekiem oraz prowadzi do wiary w Niego oraz Jemu.

Ksiądz Rusecki wychodzi także poza uznawaną przez większość współczesnych teologów objawieniową i pisteologiczną funkcję cudu. Wykazując dodatkowo zaprezentowane funkcje: chrystologiczną, soteryczną i eklezjologiczną, omawiany autor wiąże je z walorem motywacyjnym cudu. Dzięki ujmowaniu cudu jako Bożego działania zbawczego, samo postrzeganie motywacyjnej funkcji może stać się wszechstronniejsze. Posługiwanie się znakową i symbolową koncepcją cudu, powiązaną z personalistycznym rozumieniem wiarygodności, pozwala trafniej ulokować cud w rzeczywistości religijnej i łączyć go z Chrystusem oraz innymi argumentami teologicznofundamentalnymi. W ten sposób wydarzenia cudowne mogą silniej przemawiać do współczesnego odbiorcy.

Na koniec należy jeszcze zauważyć, iż w twórczości lubelskiego teologa pojawia się także problem współczesnego rozpoznania cudu przez Kościół. Jest to jednak kwestia, która choć zawiera elementy chrystologiczne, dziś przynależy do eklezjologii, stąd w powyższej prezentacji została tylko wzmiankowana.

Niniejszy rozdział w sposób syntetyczny prezentuje zagadnienie osobowo-znakowej działalności Jezusa Chrystusa opracowane w oparciu o badania naukowe ks. prof. Mariana Ruseckiego. Zgodnie z sugestią zawartą we wstępie do niniejszego rozdziału należy dodać, że przedstawiona tematyka znajduje swoje dopełnienie w wydarzeniach paschalnych, stąd w kolejnej części pracy podjęta zostanie problematyka dotycząca misteriów męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa w ramach ukazania personalistyczno-semejotycznej chrystologii.

III. Personalistyczno-znakowy charakter misterium paschalnego

Życie Jezusa z Nazaretu było konsekwentnym wypełnianiem planu Ojca. Cała Jego działalność zmierzała do finału mającego dokonać się w Jerozolimie¹. Dociekania na temat historyczności tych zdarzeń stanowią konieczną podstawę do uznania dzieła Jezusa z Nazaretu, jednak nie wyczerpują tego zagadnienia. Paschalne misterium otworzyło bowiem przed ludzkością nową rzeczywistość, której poznanie udostępnione zostało w adekwatny dla percepcji człowieka sposób – poprzez znaki. Owa nadprzyrodzona rzeczywistość zbawcza ma na wskroś personalistyczny wymiar, dotyczy bezpośrednio osób Boga i człowieka. Prowadzone na gruncie teologii fundamentalnej, a wcześniej apologetyki, dociekania dotyczące *mysterium paschale Christi* wydają się w znacznej mierze zawęzić je do soterycznego i motywacyjnego wymiaru². Ksiądz prof. M. Rusecki znacząco pogłębia objawieniowy aspekt męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. W celu wzmocnienia waloru motywacyjnego oraz ukazania niniejszej tematyki w szerszym kontekście znaczeniowym, odczytuje je personalistyczno-znakowo. Nie bez znaczenia jest również spojrzenie na wzajemne powiązanie krzyża i zmartwychwstania, gdyż stanowią one w swej istocie jedno dzieło zbawcze.

Przedmiotem niniejszego rozdziału będzie analiza wydarzeń ostatnich ziemskich dni życia Jezusa Chrystusa w oparciu o chrystologię prezentowaną przez ks. prof. Mariana Ruseckiego. Zmierzać ona będzie do wykazania, iż kulowski teolog konsekwentnie realizował zamysł personalistyczno-znakowego jej budowania. Dociekania w tym zakresie rozpocząć należy jednak od kwestii dotyczącej tożsamości staurologiczno-rezurekcyjnej³ Jezusa. Realizacja planu Bożego wiązała się ze zgodą nań Syna Bożego, a ta zakłada, iż był On w pełni świadom, co Go czeka w Jerozolimie oraz jakie będzie mieć to znacznie dla Jego misji. W kolejnych paragrafach zostanie zaprezentowana

¹ K. Skalický, *Funkcyjne wydarzenia chrześcijaństwa: ukrzyżowanie i zmartwychwstanie Jezusa z Nazaretu*, w: *Chrześcijaństwo jutra*, red. M. Rusecki i in., Lublin 2001, s. 29-33.

² M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007, s. 315, 343.

³ Rusecki w celu wyrażenia świadomości Jezusa używa terminu „świadomość rezurekcyjna”. Natomiast w przypadku teologii posługuje się określeniem „rezurekcyjna” (zob. M. Rusecki, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, Warszawa 2006).

problematyka dotycząca ostatniej wieczerzy, której Jezus nadał wymiar paschalny, następnie krzyżowej śmierci Jezusa, Jego zmartwychwstania oraz znaków potwierdzających rezurekcję, czyli pustego grobu i chrystofanii paschalnych.

3.1. Staurologiczno-rezurekcyjna świadomość Jezusa Chrystusa

Paschalne dzieło dokonane przez Jezusa Chrystusa nie było sumą przypadkowych zdarzeń. Wydarzenia, które doprowadziły do śmierci i zmartwychwstania Mesjasza, były konsekwentną realizacją Bożego planu. W tym kontekście bardzo istotną kwestią staje się pytanie, w jaki sposób sam Jezus postrzegał te wydarzenia. Problem ten, zasadniczo pozostawiony na marginesie przez dawną apologetykę, odsłania potrzebę zadania pytania o świadomość wcielonego Syna Bożego w kwestii okoliczności swojej śmierci i jej znaczenia. Personalistyczne odczytywanie tej rzeczywistości implikuje założenie, iż decyzja o oddaniu życia na krzyżu, będąc osobowym aktem ludzkim, musiała być świadoma i dobrowolna.

Należy jeszcze w tym miejscu przypomnieć o aspekcie znakowym (i w niektórych kwestiach symbolowym) koncepcji chrystologii ks. M. Ruseckiego. Upatruje on elementu symbolizującego w człowieczeństwie Jezusa, zaś elementu symbolizowanego w Jego bóstwie. Oba elementy przenikają się, tworząc jednoosobową jedność bez zatracania swojej odrębności⁴. Na tej zasadzie można orzekać, że słowa i czyny (ujawniające także świadomość) Jezusa wyrażają naturę Boga-Człowieka.

W prowadzone na gruncie chrystologii fundamentalnej dociekania na temat świadomości staurologicznej włączył się także M. Rusecki. Wychodząc z faktu, iż Jezus kwestię swojej śmierci przedstawia w powiązaniu ze zmartwychwstaniem, lubelski teolog zagadnienie staurologicznej i rezurekcyjnej świadomości prezentuje łącznie⁵. Pierwszy termin oznacza bowiem odwieczną wiedzę, którą posiada Jezus Chrystus odnośnie swojej śmierci krzyżowej oraz jej ofiarniczego charakteru. Wcielony

⁴ M. Rusecki, *Pojęcie symbolu religijnego, a możliwość zastosowania go w teologii*, SP 4(1994), nr 3, s. 112.

⁵ Tenże, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 68n.; J.L. Espinosa, *Jak Jezus tłumaczył swoją śmierć?*, w: *Tajemnica Odkupienia*, red. L. Balter i in. (KolCom, t. 11), Poznań 1997, s. 195-210; J. Mastej, *Paschalna wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego w myśli teologicznej księdza profesora Mariana Ruseckiego*, SCC, s. 86.

Logos wypełnia posłannictwo otrzymane od Ojca. Jednocześnie widzi w swej śmierci akt zawarcia Nowego Przymierza między Bogiem a ludzkością, dzięki któremu zbawienie stanie się osiągalne dla rodzaju ludzkiego. Chociaż zatem każdy człowiek zdaje sobie sprawę z tego, że jego życie na ziemi dobiegnie kiedyś końca, to w przypadku Jezusa mowa jest nie tylko o przewidzeniu jej czasu i dokładnych okoliczności, lecz także o postrzeganiu jej w innym znaczeniu, które w pełni wyraża zmartwychwstanie. Świadomość rezurekcyjna wskazuje na przeświadczenie, że zostanie On wskrzeszony do nowego życia w chwale Ojca. Jezus interpretował bowiem konsekwentnie wydarzenia ze swojego życia na ziemi jako realizację planu zbawczego wobec ludzkości.

Przystępując do analizy zagadnienia niniejszego paragrafu, konieczne wydaje się przypomnienie na wstępie, iż jednym z atrybutów osoby jest świadomość, jaką posiada. Analiza osoby dokonana przez personalizm odsłania istnienie świadomości, która w jednostkowym realnym podmiocie istnienia i działania konstytuuje „ja”. Świadomość jest szczególnym atrybutem bytu osobowego, który rozumieć można jako swoistą „przestrzeń”, w której realizuje się rozumny i wolny czyn⁶. Trzeba przy tym zaznaczyć, iż osoba Jezusa Chrystusa, z racji podwójnej natury, obdarzona jest szczególnym rodzajem świadomości wykraczającym poza ludzkie kategorie. Z powodu boskiej natury Jezusa Jego postrzeganie i doświadczanie siebie jest odmienne od znanego nam. Chcąc przybliżyć się zatem do integralnego poznania Mesjasza, należy uwzględnić także kwestie wynikające z Jego transcendentnej świadomości. Wyrazem przeżywania siebie jako osoby Bożej jest także wiedza Jezusa dotycząca mających nadejść wydarzeń związanych z triumfem zmartwychwstania poprzedzonym przejściem przez śmierć⁷.

Celem zaprezentowania tematyki świadomości staurologiczno-rezurekcyjnej Syna Bożego, w oparciu o wyniki analiz M. Ruseckiego, poruszona zostanie najpierw problematyczna kwestia dotarcia do wiarygodnych źródeł poznania

⁶ R. Guardini, *Świat i osoba*, Kraków 1969, s. 170-175; S. Kowalczyk, R. Krajewski, *Osoba. I. W filozofii*, EK, t. 14, kol. 902n.; Z. Abrożewicz, *Filozoficzne korzenie jednostki i osoby. Personalizm i indywidualizm wobec kantyzmu*, „Diametros” 46(2015), s. 27n.; H. Vorgrimler, *Osoba*, NLT, s. 249; K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 60.; R.T. Flewelling, *Osobowość twórcza*, Warszawa 1998, s. 178-189.

⁷ Warto w kontekście prowadzonych rozważań jeszcze dopowiedzieć podstawową dla chrystologii kwestię, którą przypomniiała także Międzynarodowa Komisja Teologiczna: „Pełny dostęp do osoby i dzieła Jezusa Chrystusa ma miejsce wtedy, gdy unika się rozdzielnia Jezusa historii od Chrystusa przepowiadania. Nie można osiągnąć pełnego poznania Jezusa Chrystusa bez wiary wspólnoty chrześcijańskiej, która stoi u podstaw takiego widzenia faktów. Odnosi się to nie tylko do historycznego poznania Jezusa i genezy Nowego Testamentu, ale również do dzisiejszej refleksji chrystologicznej” (Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z chrystologii*, OWDT, s. 114).

życia wewnętrznego Jezusa Chrystusa. Następnie wskazane zostaną konkretne wypowiedzi, które potwierdzają, iż Jezus swoją śmierć rozumiał w perspektywie odkupienia i zbawienia. Dalej, opierając się na egzegezie biblijnej, zostaną bliżej omówione te wydarzenia z Biblii, które wiążą się z ujawnieniem świadomości staurologiczno-rezurekcyjnej wcielonego Syna Bożego. Rusecki podkreśla bowiem, że wszystkie słowa i czyny Jezusa traktować można jako znaki umożliwiające odczytanie Bożego objawienia w zakresie zbawczego planu wypełnionego ostatecznie w wydarzeniach paschalnych⁸. Analiza świadomości Jezusa zostanie dopełniona refleksją naukową z perspektywy antropologii i psychologii.

Rozpoczynając rozstrzygnięcie kwestii: czy Jezus przypisywał swojej śmierci znaczenie soteryczne i czy był świadom rezurekcji, trzeba zmierzyć się z zasadniczą trudnością polegającą na braku bezpośredniego dostępu do świadomości drugiej osoby. Ponadto nasze orzekania mogą być narażone na psychologizm, który wynika z subiektywnych narzędzi badawczych, jakimi są własna świadomość badającego i związane z nią subiektywne postrzeganie siebie.

Na podstawie wniosków wyciągniętych z wcześniejszych części pracy stwierdza się, iż drugą osobę poznaje się za pomocą pochodzących od niej znaków, słów, gestów, postaw, odniesień do siebie i innych. Jednak nie gwarantują one dotarcia do pełnej świadomości człowieka. Tym bardziej, gdy dodatkowo od poznawanej osoby dzieli nas dystans czasowy. Złożoność zagadnienia potęguje także wyjątkowy i transcendentny charakter staurologicznej oraz rezurekcyjnej świadomości Jezusa. Wykazanie zatem, co postuluje teologia, wiedzy Jezusa na temat własnej śmierci i powstania z martwych, wraz ze wszystkimi jej elementami, stanowi ogromne wyzwanie⁹. Nie jest to jednak przedsięwzięcie niemożliwe. Jezus sam prowokował dociekania na ten temat, pytając uczniów: „za kogo Mnie uważacie?” (Mt 16, 15). W zawiązku z tym zakładał możliwość wglądu w siebie¹⁰. Należy jednak, jak czynił to także prof. Rusecki, uwzględnić jedną z podstawowych zasad hermeneutycznych, według której dostęp do przedpaschalnego Jezusa możliwy jest tylko pośrednio. Dziś jednak dzięki wynikom

⁸ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 95-97, 208-309. Jest to myśl, o której poucza Sobór Watykański II w KO 2-4.

⁹ M. Rusecki, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 71.

J. Mastej przypomina, że w związku z transcendentną świadomością Mistrza z Nazaretu, pełne poznanie świadomości Jezusa może dokonać się tylko przez wiarę wspartą racjami rozumowymi (por. J. Mastej, *Paschalna wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego w myśli teologicznej księdza profesora Mariana Ruseckiego*, s. 86).

¹⁰ H.U. von Balthasar, *Świadomość Jezusa*, ComP 3(1983), nr 3, s. 53.

analizy historyczno-krytycznej możliwe stało się przezwyciężenie trudności związanej z popaschalnym charakterem tekstów Nowego Testamentu¹¹. W ten sposób pisma te należy traktować jako wiarygodne źródła poznania dwojakiego rodzaju świadomości Jezusa: odnoszącej się do śmierci oraz zmartwychwstania.

Zdaniem lubelskiego teologa świadomość staurologiczno-rezurekcyjną Jezus objawia przede swoje słowa i czyny. Staje się to wyraźnie dostrzegalne w momentach konfliktowych, do których dochodzi podczas spotkań z faryzeuszami, saduceuszami, zelotami i władzą rzymską. Przyczyną tych napięć są boskie roszczenia i mesjańska świadomość Jezusa. Do konfliktów z Żydami dochodzi między innymi przy okazji głoszonej przez Jezusa nowej interpretacji Prawa. Wywołuje ona narastającą wrogość starszyny żydowskiej, a w dalszej konsekwencji jej zabieganie o śmierć Nazarejczka (por. J 8, 40). Jezus zdaje sobie sprawę z zamiarów oponentów, dlatego niejednokrotnie unika z nimi spotkań (J 7, 1). Wie, iż zgodnie z Bożym planem Jego śmierć jest przewidziana w Jerozolimie podczas święta Paschy (por. J 8, 14; J 8, 22)¹². Mimo oporu ze strony przywódców religijnych głosi realizację przykazania miłości, co sprowadza na Niego oskarżenie o występowanie przeciw Prawu i łamanie „tradycji starszych” (por. Mk 7, 5). Konflikty w tej dziedzinie wywołuje stosunek do szabatu (Mk 1, 30; 2, 23n.; 3, 1; Łk 12, 10n.; 14, 1n.; J 5, 1n.) oraz sposób traktowania postów (por. Mk 5, 21n.)¹³. Jezus odnosząc się do zarzutów w tej kwestii, wyjaśnia: „czy goście weselni mogą pościć, dopóki pan młody jest z nimi? Nie mogą pościć, jak długo pana młodego mają u siebie. Lecz przyjdzie czas, kiedy zabiorą im pana młodego, a wtedy, w ów dzień, będą pościć” (Mk 2, 19n.). Oblubieniec zdaje sobie sprawę, że Jego czas na ziemi jest określony, zna go dokładnie. Mistrz z Nazaretu ma świadomość własnej śmierci, a także – jak można wywnioskować z kolejnych wypowiedzi – zmartwychwstania¹⁴. Najbardziej radykalnym wyrazem odstępstwa Jezusa od Prawa jest odpuszczanie przez Niego grzechów. W ten sposób przypisał On sobie prerogatywy najwyższego Prawodawcy i usytuował się na równi z Bogiem. Faryzeusze widząc, jak Jezus wybacza przewinienia paralitykowi, oskarżają Go o zgorszenie i bluźnierstwo (Mk 2, 1-12)¹⁵. Konsekwencją, z jaką Jezus zaprowadza nowy porządek królestwa Bożego, nawet mimo tak ostrej reakcji ze strony

¹¹ A.A. Napiórkowski, *Krzyż. III. Staurologiczna świadomość Jezusa*, LTF, s. 711.

¹² M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, Lublin 2010, s. 73.

¹³ Tamże s. 333.

¹⁴ Tenże, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 73.

¹⁵ A.A. Napiórkowski, *Krzyż. III. Staurologiczna świadomość Jezusa*, s. 712.

przeciwników, wyraża Jego świadomość wypełniania się w Nim planu Bożego dotyczącego śmierci i rezurekcji Mesjasza.

Uwagę zwracają także pouczenia, które Jezus kieruje do uczniów. Logia zebrane przez Mateusza, w tak zwanej mowie apostoelskiej, oddają klimat konfliktu oraz napięcia wiążącego się z przewidywaną przez Jezusa gwałtowaną śmiercią. Wskazuje w nich na następstwa pójścia za Nim – potencjalne konflikty nawet z najbliższymi (Mt 10, 34-39) oraz utratę życia (Mt 10, 28). Taka ofiara jest wpisana w życie prawdziwego ucznia, który współdzieli drogę Mistrza, niosąc swój krzyż cierpienia i poświęcenia: „Jeśli ktoś chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech mnie naśladuje. Bo kto chce zachować swoje życie, straci je; a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je” (Mt 16, 24n.). Wypowiedziom Jezusa towarzyszy jednak zapewnienie, iż wobec spraw Bożych utrata życia okazuje się tylko pozorną stratą (Mt 10, 39). Chrystus przykładem własnego życia potwierdza zasadność głoszonych nauk. Wykazuje, że jest świadom realizacji misji poświęcenia siebie w pełnym zaufaniu do Ojca, gdyż – jak głosi – On nie pozostawi Go pod władzą śmierci¹⁶.

Świadomość staurologiczna Jezusa odślaniająca się w zachęcie do naśladowania łączy się ze świadomością zmartwychwstania. Chrystus wyraża nie tylko przekonanie na temat swojej śmierci, ale również tego, że nie będzie ona ostatnim rozdziałem historii Jego życia. Podobnie będzie i w historii uczniów. Przekonuje o tym słowami: „Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić nie mogą. Bójcie się raczej tego, który dusze i ciało może zatracić w piekle. [...] Lecz, kto się mnie zaprze przed ludźmi, tego zaprę się i jak przed moim Ojcem, który jest w niebie” (Mt 10, 28.32). Jezus ma świadomość, że jako równy Ojcu nie zostanie ostatecznie pokonany przez śmierć. Podążanie za Mistrzem pozwala także na odkrywanie nowego horyzontu egzystencji w życiu wiecznym: „Cóż bowiem za korzyść odniesie człowiek, choćby cały świat zyskał, a na swej duszy szkodę poniósł?” (Mt 16, 26). Jezus wie, że przez krzyż przejdzie do chwały. Rusecki zauważa, że dopiero w perspektywie świadomości paschalnej w pełni zrozumiałe stają się słowa Jezusa: „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem. Kto we mnie wierzy, choćby i umarł, żyć będzie” (J 11, 25)¹⁷.

¹⁶ M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, s. 332; H. Langkammer, *Passio Domini nostril Iesu Christi. Nowy Testament o męce Chrystusa*, Wrocław 1996, s. 99n.; G. Riccotti, *Życie Jezusa Chrystusa*, Warszawa 1956, s. 496-660; J. Homerski, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań – Warszawa 1977, s. 253.

¹⁷ M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, s. 58; tenże, *Traktat o Objawieniu*, s. 332.

Kolejny element staurologiczno-rezurekcyjnej świadomości Jezusa związany jest z wyrażaniem przez Niego przeświadczeniem bycia prorokiem. Lubelski teolog objaśnia, że Jezus, objawiając się jako prorok czasów eschatycznych, zdaje sobie sprawę, iż podzieli los starotestamentalnych *widzących*, a zatem będzie odrzucony, wzgardzony i poniesie tragiczną śmierć. Podobnie jak Jeremiasz Syn Boży sprzeciwia się poczynaniom sprzedawców czyniących ze świątyni „jaskinię zbójców”. Przepędza ich z Domu Bożego, choć za ten czyn będzie musiał zapłacić najwyższą cenę (Łk 13, 31-33), jak to miało miejsce w przypadku wielu innych proroków. Zgodnie z przeznaczeniem *widzącego* Jezus upomina Jerozolimę (Mt 23, 37-39) oraz wytyka przewrotność uczynom w Piśmie i faryzeuszom (Mt 23, 29-36). Ewangelisci podkreślają, że zapowiedź zburzenia i odbudowy świątyni stała się głównym motywem postawienia Jezusa przed sądem (Mk 14, 56-58; J 2, 18-22; Dz 6, 13). Zapowiedzi śmierci Jezusa przewidują, że podobnie jak w przypadku innych proroków, będzie ona miała miejsce w Jerozolimie¹⁸.

Analizując problematykę świadomości staurologiczno-rezurekcyjnej, Rusecki przywołuje Jezusowe zapowiedzi męki i zmartwychwstania, w których jako prorok czasów eschatologicznych ujawnia On wprost wiedzę odnoszącą się do okoliczności śmierci oraz powstania do nowego życia¹⁹. Pierwsza z zapowiedzi poprzedzona jest pytaniem Jezusa o opinie na swój temat (por. Mk 8, 27-30; Mt 16, 27-30; Łk 9, 18-21). Gdy Piotr wyznaje: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16, 16), Jezus zabrania uczniom ujawniania innym swojej godności. Reakcja Jezusa wynikała

¹⁸ Tenże, *Krzyż w wydarzeniach paschalnych. Aspekt teologicznofundamentalny*, w: *Diligis Me? Pasce: księga jubileuszowa dedykowana Biskupowi Sandomierskiemu Wacławowi Józefowi Świerzawskiemu na pięćdziesięciolecie święceń kapłańskich 1949-1999*, t. 2, red. S. Czerwik, M. Mierzwa, R. Majkowski, Sandomierz 2000, s. 517n.

¹⁹ M. Rusecki, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 76.

Nie dla wszystkich teologów logia, w których Jezus mówi wprost o okolicznościach swojej śmierci, są wiarygodne historycznie. Dla przykładu Walter Kasper kwestionuje wypowiedzi, w których Jezus miałby wprost mówić o swojej męce, śmierci i zmartwychwstaniu. Niemiecki kardynał uważa, iż ich faktyczne zaistnienie przedpaschalne (tzw. *vaticinia ex eventu*) jest nie do pogodzenia z reakcją uczniów podczas męki Mistrza, a także początkową niewiarą w Zmartwychwstałego (por. W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mayence 1974, s. 134). Do zarzutów o podobnym zabarwieniu wysuwanych ze strony autorów, takich jak: M. Gunkel, M. Dibelisu, R. Bultmann, odnosi się ks. M. Rusecki. Zauważa, iż twierdzenie jakoby to pierwotna gmina była autorem wspomnianych słów Jezusa, wynika z błędnych założeń filozoficznych i antropologicznych i jest niezgodne z Ewangelią (*Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, s. 77). Poza tym Ewangelisci podkreślają wielokrotnie, iż mimo bezpośrednich uwag Jezusa na temat swojej śmierci i powstania z martwych uczniowie, aż do popaschalnych spotkań z Mistrzem, nie potrafili pojąć znaczenia tych słów (por. Mt 16, 22; Mk 8, 32b i in.). Uczeń M. Ruseckiego – J. Mastej dopowiada, że za autentycznością zapowiedzi męki i zmartwychwstania przemawia oszczędność słów i brak szczegółów oraz fakt, iż nie wszystkie one zrealizowały się dokładnie według opisu. Gdyby były wytworem gminy popaschalnej, z pewnością zadbano by o precyzyjność takich wypowiedzi Chrystusa. (por. J. Mastej, *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, Lublin 2009, s. 84).

z panującego wśród ówczesnych Izraelitów błędnego pojmowania posłannictwa Mesjasza Bożego sprowadzającego Go do roli wyzwoliciela z niewoli, restauratora królestwa Dawidowego i odnowiciela kultu Jahwe²⁰. Tymczasem droga życia Jezusa zmierza w stronę krzyża, który zostanie odczytany jako znak definitywnej porażki. W pierwszej zapowiedzi męki i zmartwychwstania (Mk 8, 32; Mt 16, 21-23; Łk 9, 22) Jezus posługuje się tytułem „Syn Człowieczy” (podobnie w kolejnych zapowiedziach), odnosząc się do swojej chwały powiązanej ze śmiercią. Pod Cezareą Filipową Mistrz po raz pierwszy nadaje jednak temu tytułowi rys cierpienia – będzie odrzucony przez starszych, arcykapłanów i uczonych w Piśmie²¹. Nawiązuje tym samym do postaci Sędziego z wizji Daniela (por. Dn 7, 13n.) i ciepłego Sługi Jahwe (por. Iz 52, 13-53). Jezus ma zatem świadomość, że w Nim spełnią się proroctwa, co też dobitnie podkreśla słowem „musi”. Plan Boży zakłada cierpienie i śmierć Syna Człowieczego. Perspektywa Jego powstania z martwych „po trzech dniach” wskazuje na krótkotrwałość tych trudnych doświadczeń (por. Wj 19, 11.16; Oz 6, 2) i chwalebny finał czekających Go wydarzeń, podczas których świadomie wypełnia wolę Ojca i które są mu znane²². Apostołowie nie byli w stanie przyjąć słów o losie swojego Mistrza, które usłyszeli, dlatego wywołują one w nich sprzeciw.

Druga zapowiedź męki i zmartwychwstania Jezusa (Mk 9, 30-32; Mt 17, 22n.; Łk 9, 43b-45) ukazuje konsekwentne niezrozumienie przez uczniów misji Syna Bożego²³. Użyta w tekście strona bierna czasownika „wydany”, interpretowana jako *passivum theologicum*, wskazuje na przyzwolenie Jezusa na mające nadejść dramatyczne wydarzenia. Bóg dopuszcza straszliwą mękę i śmierć swojego Syna. W wypowiedzi brak jednak użytego wcześniej zwrotu „musi”, co oznacza, że owo „wydanie w ręce ludzi” ma już miejsce. Jezusa spotyka już przemoc ze strony przeciwników. Wszystko to jest jednak

²⁰ H. Seweryniak, *Mesjanizm grup społecznych w Izraelu w epoce Jezusa*, „Studia Płockie” 25(1997), s. 22-24; tenże, *Świadectwo i sens*, Płock 2001, s. 246.

²¹ J. Mastej, *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 86; J. Kozyra, *Problem tytułu chrystologicznego „Syn Człowieczy” w Ewangeliach*, „Scripturae Lumen” 5(2001), nr 5, s. 57-80; I.S. Ledwoń, „... i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin 2006, s. 360-362; R. Tomczyk, *Tytuły chrystologiczne*, LTF, s. 1281n.

²² H. Langkammer, *Jezus wprowadza uczniów w tajemnicę swojej śmierci*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 3, red. S. Łach, M. Filipiak, H. Langkammer, Lublin 1978, s. 163.

²³ M. Rusecki, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 76n.

częścią opatrnościowego planu Bożego, którego sposobu realizacji Jezus jest świadomy²⁴.

Trzecia zapowiedź potwierdza poprzednie spostrzeżenia. Synoptycy zgodnie zapisali, że ma ona miejsce w drodze do Jerozolimy (Mk 10, 31-34; Mt 20, 17-19; Łk 18, 31-34). Fakt powyższy wyraża prawdę o tym, że całe życie Jezusa ukierunkowane jest na wydarzenia paschalne, które dokonają się w Świętym Mieście. Staurologiczno-rezurekcyjną świadomość Mistrza z Nazaretu potwierdza także kolejne uprzedzenie uczniów o swojej męce, śmierci i zmartwychwstaniu. Pojawiają się następnymi szczegółami tych zdarzeń: oskarżenie przez władzę żydowską i rzymską, ubiczowanie oraz śmierć na krzyżu (Mt 20, 19; Mk 10, 33). Wyraźnie wybrzmiewa konieczność cierpienia i śmierci, które jednak poprzedzą zmartwychwstanie „po trzech dniach”²⁵. Wszystkie zaprezentowane zapowiedzi w wyraźny sposób potwierdzają zatem, że Jezus miał świadomość okoliczności swojej śmierci i chwalebego zmartwychwstania.

Wyrazem świadomości staurologicznej i rezurekcyjnej Jezusa jest także Jego odniesienie do prorocत्व mesjańskich. Jezus ukazywał, iż sukcesywnie wypełniają się one w Jego życiu, męce i śmierci. Proroctwa Izajasza i Zachariasza mówiące o Mesjaszu nie były jednak powszechnie znane, a nawet jeśli, to najczęściej ich interpretacja była zniekształcona. Z czasem zaczęto nadawać im bowiem głównie znaczenie polityczne. Nauczanie rabinów w tej materii bywało rozbieżne, stąd sama znajomość prorocत्व nie oznaczała ich prawidłowego odczytania²⁶. Jezus nie adaptował prorocत्व do swojej misji, lecz wypełniając je, odkrywał ich pełne znaczenie. Starotestamentalne zapowiedzi dotyczące Chrystusa wraz z ich znakowym charakterem omówione zostały w oddzielnym paragrafie, w tym miejscu należy wskazać na prorocत्व dotyczące męki, śmierci i triumfu Mesjasza. Jezus jest świadom, że zgodnie z zapowiedzią będzie zdradzony i sprzedany za trzydzieści srebrników (Za 1, 12; por. Mt 27, 3). Jako Sługa Jahwe opisany u proroka Izajasza, który przez śmierć pojedna ludzi z Bogiem, doświadczy biczowania i męki oraz zostanie skazany na śmierć jako zbrodniarz (Iz 50, 6). Jego konanie będzie miało charakter ofiarny niczym baranka, którego prowadzą na rzeź: „ze

²⁴ J. Mastey, *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 88; M. Bednarz, *Jezus Sługą Pańskim według Nowego Testamentu*, Tarnów 2001, s. 86; H. Langkammer, *Jezus wprowadza uczniów w tajemnicę swojej śmierci*, s. 175.

²⁵ M. Rusecki, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 77; J. Mastey, *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 89; H. Langkammer, *Jezus wprowadza uczniów w tajemnicę swojej śmierci*, s. 199.

²⁶ M. Rusecki, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 65n.

złoczyńcami jest policzony, a on grzechy wielu wziął na siebie i z przestępcami się modlił” (Iz 53, 7). Rusecki wspomina także o psalmach, które zapowiadają tragiczne losy Bożego Pomazańca (przebicie rąk i nóg – Ps 22, 17-19; podanie żółci i octu – Ps 69, 22)²⁷. Ewangelie zaświadczać o realizacji w osobie Jezusa Chrystusa wszystkich wskazanych zapowiedzi. Wychodząc od prorocत्व Izajasza (5, 12) i Daniela (7, 13), Jezus objawia swoją tożsamość Syna Człowieczego. Jako triumfujący Zbawiciel przyjdzie On na końcu czasów w chwale, aby dokonać sądu nad światem (Mk 2, 28)²⁸.

Szczególnym *momentem znaków*, które odsyłają do wyjątkowej świadomości Jezusa jest ostatnia wieczerza. Mistrz z Nazaretu w Wieczerniku sam staje się nową Paschą. Wyznaje: „gorąco pragnąłem spożyć tę paschę z wami, zanim będę cierpiał” (Łk 22, 15). Dokonana w jej trakcie przemiana chleba w Jego ciało i wina w Jego krew jest znakiem nowej rzeczywistości zbawczej i w sposób sakramentalny uobecnia śmierć Jezusa²⁹. On sam staje się też Barankiem nowej Paschy, której nadaje odkupieńczy charakter. W ten sposób Mistrz z Nazaretu, w obliczu zbliżającej się śmierci, oddaje się uczniom w Eucharystii będącej również znakiem zmartwychwstania. Jak chleb jest łamany i rozdawany w czasie ostatniej wieczerzy, tak stanie się z ciałem Jezusa na Golgocie. Słowa: „Bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje, które za was będzie wydane!” (Łk 22, 19; par. Mk 14, 22; Mt 26, 26; 1 Kor 11, 24) są znakiem zbliżającej się śmierci i dobrowolnego oddania życia. Również Krew, „która za wielu będzie wylana” (Mt 26, 28), pozwoli uczniom stać się uczestnikami śmierci i zmartwychwstania Mistrza³⁰.

Staurologiczno-rezurekcyjna świadomość Jezusa ujawnia się także w wypowiedzianych przez Niego słowach: „zaprawdę powiadam wam: Odtąd nie będę już pił z owocu winnego krzewu, aż przyjdzie królestwo Boże” (Łk 22, 18; par. Mt 26, 29; Mk 14, 25). Wyrażają one przeświadczenie o bliskiej śmierci, przez którą Jezus osiągnie eschatyczne królestwo Boże³¹. Dokończeniem ostatniej wieczerzy będzie uczta we

²⁷ Tenże, *Krzyż w wydarzeniach paschalnych. Aspekt teologicznofundamentalny*, s. 517.

²⁸ Tamże, s. 518.

²⁹ M. Rusecki, *Eklezjotwórczy charakter Eucharystii*, LTF, s. 362n.; R. Bartnicki, *Eucharystia w Bożym planie zbawienia (I)*, RBL 50(1997), nr 1, s. 12n.

³⁰ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 335; A.A. Napiórkowski, *Krzyż. III. Staurologiczna świadomość Jezusa*, s. 713; J. Mastej, *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 67; H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Kraków 1993, s. 255.

³¹ M. Rusecki, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 83; H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, s. 255n.

wspólnocie eschatycznej. Jezus ma świadomość, że to nie krzyż, a zmartwychwstanie stanowi finał wydarzeń, które Go czekają³².

Zdaniem Ruseckiego w podobnym tonie wybrzmiewają słowa, w których Jezus wprost wskazuje na ustanowienie Nowego Przymierza (Mt 26, 28; Mk 14, 24; Łk 22, 20; 1 Kor 11, 25). Krew Jezusa Chrystusa w sakramentalny sposób urzeczywistnia nowy alians, który wypełni się w śmierci na krzyżu³³. Eucharystia natomiast umożliwia uczestnictwo w tym przymierzu z Bogiem – wiecznotrwałym dzięki Zmartwychwstałemu. Lubelski teolog przypomina, że Jezus jest świadomy historiozbawczego znaczenia nadchodzącej śmierci, widzi ją w kontekście całości planu Bożego³⁴. Ostatnia wieczerza potwierdza, że Zbawiciel rozciąga rozumienie swojej męki i krzyża na wydarzenia, które nastąpią po nich, a których także jest w pełni świadomy.

Konsekwencją głoszonego oraz urzeczywistnianego w dziełach królestwa Bożego była ostatecznie śmierć. Konflikty, do których dochodziło i panująca wokół Nazarejczyka atmosfera niebezpieczeństwa, wskazują, iż Jezus musiał posiadać permanentną świadomość celu realizowanej misji, która polegała na głoszeniu i urzeczywistnianiu swojego królestwa. Napiórkowski zauważa, iż „rozwiązaniem problemu staurologicznej świadomości Jezusa przed Paschą jest zatem integralne ujęcie Jego osoby i dzieła; idzie tu o wewnętrzną jedność królestwa Bożego i jego historycznego Pośrednika, którym jest Jezus, mający tego wyraźną świadomość”³⁵. Mistrz z Nazaretu wiedział kiedy i w jakich okolicznościach nastąpi „Jego godzina” (Mk 13, 32), ale także zdawał sobie sprawę, że nie zakończy ona zainaugurowanego wraz z Nim *Basileia tou Theou*. W świetle zmartwychwstania dostrzec można, że królowania Boga nie przekreśla egzekucja na Golgocie. Jezus ponosi dobrowolną ofiarę, bo zgadza się na wykonanie zbawczego dzieła i wie, że będzie triumfował w chwale Ojca³⁶.

³² J. Mastej, *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 67; S. Bielecki, *Ustanowienie Eucharystii w świetle tekstów Pisma Świętego Nowego Testamentu*, w: *Eucharystia. Misterium – ofiara – kult*, red. J.J. Kopeć, Lublin 1997, s. 45.

³³ M. Rusecki, *Krzyż, IV. W wydarzeniu paschalnym*, s. 716; J. Mastej, *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 68; H. Witczyk, *Nowa Ofiara podstawą nowego Przymierza (Hbr 8 - 9)*, „*Verbum Vitae*” 3(2003), nr 4, s. 177-209; A. Paciorek, *Eucharystia jako ofiara*, w: *Jezus eucharystyczny*, red. M. Rusecki, M. Cisło, Lublin 1997, s. 124.

³⁴ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 335; A. Jankowski, *Eucharystia jako „nasza Pascha” (1 Kor 5, 7) w teologii biblijnej Nowego Testamentu*, RBiL (1975), nr 3, s. 96n.; K. Romaniuk, *Eucharystia w przekazach biblijnych*, AK 75(1983), z. 2, s. 169.

³⁵ A.A. Napiórkowski, *Krzyż. III. Staurologiczna świadomość Jezusa*, s. 714.

³⁶ M. Rusecki, *Krzyż w wydarzeniach paschalnych. Aspekt teologicznofundamentalny*, s. 519; W. Granat, *Śmierć Jezusa Chrystusa na krzyżu jako misterium zbawcze*, w: *Jezus Chrystus – historia i tajemnica*, red. tenże, E. Kopeć, Lublin 1982, s. 226-246.

Osobowego przymiotu Jezusa Chrystusa, czyli jego świadomości staurologiczno-rezurekcyjnej M. Rusecki upatruje również w aspekcie antropologiczno-psychologicznym³⁷. Osoba stanowi siebie poprzez odniesienia do innych osób, także w wymiarze jej samoświadomości³⁸. Jezus ma świadomość bycia Synem Boga, którą wyraża przez miłość do Ojca oraz wynikające z niej pełne Jemu oddanie. Jest to świadomość w wymiarze psychologicznym, egzystencjalnym, ale także transcendentnym. Będąc Synem Boga, Jezus zna również sens nadchodzącej śmierci rozumianej jako zbawcza ofiara złożona w posłuszeństwie swojemu Ojcu. Staurologiczna świadomość nie wywołuje jednak u Jezusa rozpacz, zwątpienia czy załamania, gdyż nieustannie związana jest z pewnością, że dobry Ojciec nie pozwoli, by śmierć panowała nad Jego Synem (por. Dz 2, 24)³⁹.

Prowadzone rozważania można dopełnić osiągnięciami współczesnej psychologii, która lęk przed śmiercią ukazuje na trzech poziomach: biologicznym, psychologicznym i duchowym. O świadomości staurologicznej Jezusa świadczy fakt przeżywania przez Niego ich wszystkich. O pierwszym z nich orzeka się na podstawie fizjologicznej reakcji organizmu, na przykład wystąpienia krwawego potu w Ogrójcu (por. Łk 22,44) i przeszywających ciało dreszczy (por. Mk 14, 33). Psychologiczny poziom lęku doświadczanego przez Jezusa wywnioskować można z kolei z poczucia głębokiego smutku i zagrożenia, które wyrażał przed zbliżającą się męką (por. Mk 14, 34). Jezus czuje się opuszczony, nie chce przeżywać trudnych chwil w osamotnieniu, dlatego zaprasza uczniów do modlitwy i czuwania (por. Mk 14, 33n. 37). Natomiast z postaw i wypowiedzi, w których Mistrz z Nazaretu objawia świadomość sensu czekającej Go niebawem śmierci, wypływa wniosek o doświadczaniu przez Niego także duchowego wymiaru lęku (Mt 26, 42). Marian Rusecki podsumowuje: „Jezus zgadza się w wolę Ojca wbrew swej woli, która stawia opór próbie, albowiem jako Syn ufa swemu Ojcu. Ta synowska relacja pozwala mu zrozumieć sens woli Ojca znacznie głębiej niż mógłby to uczynić we własnych psychosomatycznych ograniczeniach”⁴⁰.

Zaprezentowanie treści badań lubelskiego teologa, pozwalają stwierdzić, iż Jezus posiadał zarówno świadomość staurologiczną jak i rezurekcyjną, które są

³⁷ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 336.

³⁸ Zob. C.S. Bartnik, *Misterium ludzkiego „ja”*, „Studia Włocławskie” 14(2012), s. 105-110.

³⁹ M. Rusecki, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 84; J. Mastej, *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 27; H.U. von Balthasar, *Świadomość Jezusa*, s. 61-64.

⁴⁰ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 336.

atrybutami osoby Boga-Człowieka. Ujawniana we wspomnianych aspektach wiedza Jezusa Chrystusa na temat śmierci i triumfu życia odsłania sens misji, którą podjął dobrowolnie i w posłuszeństwie Ojcu. W centrum tego posłania znajduje się krzyż, który nierozdzielnie łączy się ze zmartwychwstaniem.

3.2. Personalistyczno-znakowe rozumienie ostatniej wieczerzy i krzyża

Świadoma i konsekwentna realizacja przez Jezusa planu zbawienia znajduje swoją kulminację w wydarzeniach paschalnych. Mistrz z Nazaretu wiedział o swojej śmierci i ją niejednokrotnie zapowiadał, mimo to „zgorzenie krzyża” okazało się trudną próbą wiary dla jego uczniów. W czasach Jezusa krzyż był bowiem znakiem okrutnej i haniebnej śmierci, która, wydawało się, przekreślała mesjańskie nadzieje w Nim pokładane. Dla obecnych na Golgocie świadków widok Ukrzyżowanego między łotrami Skazańca oznaczał jedno – On nie mógł być tym, za kogo się podawał. Jednak potęga Boga sprawia, że ostatecznie krzyż staje się tronem chwały, na którym Chrystus dokonuje odkupienia ludzkości i zwycięża Szatana. *Crux Christi* stał się znakiem miłości oraz odpowiedzią Boga na grzech człowieka⁴¹.

Na wstępie rozważań niniejszego paragrafu nasuwa się jednak kwestia motywu skazania Jezusa na śmierć. Rusecki zauważa, że niektóre interpretacje biblistów i teologów protestanckich, a także części podążających za nimi badaczy katolickich, zdają się zawężać motyw śmierci Jezusa do przyczyn naturalnych. Rozumując w ten sposób upatruje się ją jako następstwo konfliktów Jezusa z faryzeuszami i innymi ówczesnymi autorytetami. Wskazuje się na wydarzenia takie, jak chociażby: cuda dokonane w szabat, niestosowanie się do zaleceń Prawa, a także roszczenie sobie przez Jezusa prerogatyw boskich. Tymczasem lubelski teolog wskazuje na inny horyzont przyczyn i wyraża głębokie przekonanie, iż „czysto naturalistyczne interpretacje śmierci Jezusa na krzyżu są błędne i nie uwzględniają ani planu zbawienia, ani jego realizacji przez Jezusa Chrystusa,

⁴¹ Zob. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 2012, s. 295-308; tenże/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu, cz. 2: Od wjazdu do Jerozolimy do zmartwychwstania*, Kielce 2011, s. 217-255; T. Dola, *Krzyż odpowiedzią Boga na grzech człowieka*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 44(2011), nr 2, s. 347-356.

który był w pełni (...) tego świadom”⁴². Konsekwentna realizacja planu Ojca – o której była mowa w poprzednim paragrafie – pozwala przyjąć, iż śmierć i zmartwychwstanie Jezusa są jego doniosłą częścią. Zdarzenia naturalne, w tym konflikty i spory, są jedynie przewidzianym przez Boga sposobem dokonywania się ekonomii zbawienia, na temat której Jezusa ma pełna wiedzę i która dzieje się za Jego przyzwoleniem⁴³.

Przechodząc do zasadniczej części niniejszego paragrafu należy przypomnieć, że jego celem jest ukazanie wydarzeń związanych z ostatnią wieczerzą oraz ze śmiercią Jezusa na krzyżu w ich osobowo-znakowym ujęciu dokonany przez M. Ruseckiego. Teologia katolicka podkreśla jedność misterium paschalnego, czyli centralnych wydarzeń zbawczych z tymi, które je antycypowały i były proleptycznie z nimi związane. W toku prowadzonych rozważań chrystologicznych w oparciu o twórczość lubelskiego teologa problematyka związana ze śmiercią Jezusa Chrystusa na krzyżu poprzedzona zostanie omówieniem paschalnego wymiaru zawarcia Nowego Przymierza i ustanowienia Eucharystii, co dokonało się w czasie ostatniej wieczerzy. Następnie zostaną zaprezentowane zagadnienia bezpośrednio dotyczące śmierci Jezusa: kwestia historyczności śmierci Jezusa na krzyżu, nowatorsko ujmowany przez Ruseckiego związek krzyża z cudami, objawieniowo-zbawczy charakter krzyża oraz jego nierozzerwalne powiązanie ze zmartwychwstaniem. Na koniec omówione zostanie egzystencjalne znaczenie krzyża dla człowieka.

Ksiądz Rusecki przybliżając znaczenie ostatniej wieczerzy w boskim planie zbawienia, sięga najpierw do jej starotestamentowych korzeni. Uczta paschalna w narodzie żydowskim obchodzona była dla upamiętnienia wielkich dzieł Jahwe, które uczynił dla narodu wybranego. Ich centrum stanowiło wyjście z niewoli egipskiej, przejście przez Morze Czerwone i wejście do Ziemi Obiecanej (Wj 12, 15-31). Równocześnie wiązała się ona z zapowiedzianą ostatecznej Paschy, której miał dokonać Mesjasz. Celebrowaniu co roku przez Izraelitów Paschy towarzyszyły określone elementy, które niczym znaki były nośnikami głębszych treści. Co roku w świątyni zabijano przeznaczonego na Paschę baranka, a jego krwią skrapiano odrzwia domów, w celu zapewnienia mieszkańcom ochrony przed zagładą. Mięso baranka przygotowywano na ogniu, który symbolizował oczyszczenie, a następnie spożywano wraz

⁴² M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 337.

⁴³ Tenże, *Krzyż w wydarzeniach paschalnych. Aspekt teologicznofundamentalny*, s. 519n.; tenże, *Traktat o Objawieniu*, s. 337; A.A. Napiórkowski, *Jezus Chrystus objawiony i objawiający. Chrystologia fundamentalna*, Kraków 2008, s. 125.

z winem. W ten sposób odbywano ucztę paschalną. Określony ryt, który zakładał posługiwanie się ustalonymi elementami w trakcie przygotowania do święta oraz podczas uroczystego posiłku w gronie domowników, miał pomóc wyrazić głębię znaczeniową dotyczącą realizacji Bożego planu w historii. Jezus celowo nawiązywał do tych znaków, aby je wypełnić⁴⁴.

Podobne rytuały pojawiły się w trakcie ostatniej uczy, którą kazał przygotować Jezus. Jednakże znaki jej towarzyszące nie były jedynie odwołaniem się do wydarzeń minionych. Jezus w Wieczerniku zawarł Nowe Przymierze, które, jak podkreśla Rusecki, „ostatecznie zostanie zawarte w ofierze krzyżowej, ale na ostatniej wieczerzy jest ono antycypacyjnie już wyrażone i faktycznie dokonane poprzez przeminę chleba w Ciało Jezusa Chrystusa i wina w Jego Krew, co wyraża śmierć oraz Odkupienie”⁴⁵. Jezus nie tylko nawiązał do dawnego aliansu z Synaju przez użycie podobnego rytu, ale zawarł Nowe Przymierze, na co osobiście wskazuje słowami: „To jest krew moja Nowego Przymierza” (Mt 26, 28; Mk 14, 24), „Ten kielich to Nowe Przymierze” (1 Kor 11, 25; Łk 22, 20). Jest to pakt, który choć koresponduje z wydarzeniem starotestamentalnym, posiada nową, bezprecedensową i nierozzerwalną jakość w relacji stworzenia ze Stwórcą.

Przymierze to ma charakter osobowy, jednak jego stroną nie są apostołowie. Na Synaju Jahwe zawarł przymierze z Izraelem, którego reprezentantem był Mojżesz. Niedoskonałość tego paktu wynikała ze słabości ludzkiej. Wyjątkowość i „wiecznotrwałość” nowego aliansu zapewnił Jezus, który przyjął na siebie rolę reprezentanta ludzkości⁴⁶. Posiadając bosko-ludzką naturę, a zatem będąc prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, pojednał w sobie wszystkich potomków Adama z Bogiem⁴⁷. Osoba Syna Bożego stała się pewnym gwarantem nowej rzeczywistości.

Znakiem wszystkich pokoleń Izraela, z którymi zawarte zostało przymierze na Synaju, było dwanaście kamiennych słupów. Okalały one ołtarz, który symbolizował Boga. W Nowym Przymierzu Jezus Chrystus składa na krzyżu swoje człowieczeństwo,

⁴⁴ R. Bartnicki, *Pascha żydowska a chrześcijańska ofiara Eucharystyczna*, STV 18(1980), nr 1, s. 101-103; M. Rucki, *Znaczenie rytuału w paschalnej liturgii rodzinnej w świetle księgi „Sefer habrachot”*, RBiL 72(2019), nr 1, s. 65-91; T. Dola, *Chrześcijańska pascha*, „Liturgia Sacra” (1995), z. 1-2, s. 45-47; C. Jakubiec, *Pacha*, RBiL 2(1949), nr 2, s. 134-140; G. Witaszek, *Baranek paschalnego wyjścia*, w: *Biblia o Eucharystii*, red. S. Szymik, Lublin 1997, s. 7-20.

⁴⁵ M. Rusecki, *Krzyż w wydarzeniach paschalnych. Aspekt teologicznofundamentalny*, s. 520.

⁴⁶ Tenże, *Traktat o Objawieniu*, s. 340n.; G. Witaszek, *Eucharystia jako Nowe Przymierze (Jr 31, 31-34)*, w: *Biblia o Eucharystii*, red. S. Szymik, Lublin 1997, s. 31-34.

⁴⁷ M. Rusecki, *Uniwersalizm zbawienia w Jezusie Chrystusie w nauce Vaticanum II*, w: *Uniwersalizm chrześcijaństwa a pluralizm religii*, red. S. Budzik, Z. Kijas, Tarnów 2000, s. 65n.

skrapiając je własną krwią. Uczniowie w Wieczerniku nie jako strony, lecz – dzięki spożyciu ciała i krwi – jako uczestnicy partycypują w skutkach zaistniałego aliansu. Apostołowie zostają także wyznaczeni jako odpowiedzialni za aktualizowanie dzieła dokonanego przez Pana podczas ostatniej wieczerzy przez jego sakramentalne uobecnianie („Czyńcie to na moją pamiątkę [...] Czyńcie to, ile razy pić będziecie, na moją pamiątkę” 1 Kor 11, 24n.). Tym samym uczniowie stają się reprezentantami ludu Nowego Przymierza, który stanowi cała ludzkość, nie tylko jej część wywodząca się z dwunastu pokoleń Izraela⁴⁸.

Ryt zawarcia przymierza na Synaju polegał na wylaniu przez Mojżesza krwi baranka ofiarnego po połowie na ołtarz i na lud. Wyrażało to najgłębszą jedność Boga ze swoim ludem. Przypieczętowaniem Nowego Przymierza stała się przelana krew Jezusa Chrystusa. Dokonało się to definitywnie na krzyżu, natomiast antycypacyjnie już w Wieczerniku. Nowy alians Boga z ludźmi zostaje zawarty nie przy użyciu krwi zwierzęcia, ale krwi Syna Bożego⁴⁹.

Wieczernik stał się miejscem Paschy Nowego Przymierza i jej niepowtarzalnego, ponadczasowego charakteru. Mistrz z Nazaretu sam stał się nową Paschą i ją ustanowił. Ofiarniczy charakter tego dzieła widoczny staje się w znaku baranka. Zarówno na Synaju, jak i w zwierzęciu ofiarniczym przygotowywanym na świętowanie corocznego *Pesah* istotą było oddzielenie ciała od krwi. Podczas Paschy Nowego Przymierza oddzielone zostają wino i chleb, które następnie przemienienie zostają w krew i ciało Chrystusa. Śmierć, którą poniesie „Baranek bez skazy” – Jezus Chrystus, zostaje antycypowana w Wieczerniku podczas ustanowienia Eucharystii. Rusecki zwraca także uwagę na fakt, że Jezus jako ciepłujący Sługa Jahwe, który wziął na siebie grzechy ludzi, utożsamiał się z barankiem cierpiącym. Nowa ofiara zastępuje dawne, bowiem jest doskonała. Jest ona jednorazowa i w pełni zbawcza, a w Wieczerniku dokonała się w sakramentalnej postaci⁵⁰.

⁴⁸ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 343; tenże, *Eklezjotwórczy wymiar Eucharystii*, w: *Jezus eucharystyczny*, red. tenże, M. Cisło, Lublin 1997, s. 169n.; R. Bartnicki, *Pascha żydowska a chrześcijańska ofiara eucharystyczna*, s. 97-124; F. Blachnicki, *Urzeczywistnianie się Kościoła w liturgii*, CT 37(1973), z. 1, s. 24-39; J. Kudasiewicz, *Historiozbawcza koncepcja Eucharystii*, w: *Sakramenty chrześcijańskiego wtajemniczenia*, red. tenże, Warszawa 1981, s. 173-222; J. Drozd, *Ostatnia Wieczerza nową Paschą*, Katowice 1977, s. 127-129.

⁴⁹ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 342; H. Witczyk, „Oto Baranek Boży zwyciężający grzech świata” (J 1, 29). *Eucharystia a „grzech świata”*, w: *Biblia o Eucharystii*, red. S. Szymik, Lublin 1997, s. 142-146.

⁵⁰ Tenże, *Eklezjotwórczy charakter Eucharystii*, s. 362n.

Lubelski teolog podkreśla, że ofiara z Wieczernika i ta złożona na krzyżu stanowią jedność. Łączy je osoba Chrystusa, który przemienił chleb w swoje ciało i wino w swoją krew, a następnie ofiarował na krzyżu siebie, dokonując Nowej Paschy – przejścia przez mękę i śmierć do zmartwychwstania. Syn Boży włączył także apostołów w swoje zbawcze dzieło. Dał im swoje ciało i krew jako pokarm i napój, aby już w czasie ostatniej wieczerzy stali się uczestnikami Jego śmierci i zmartwychwstania. Rusecki stwierdza: „ofiara sakramentalnie złożona na ostatniej wieczerzy stanowi jedno ze złożoną na krzyżu, czyli jest to ta sama ofiara oznaczająca przejście Syna do Ojca, a wraz z Nim wszystkich tych, którzy uwierzyli w Niego i uczestniczą w Jego życiu oraz stali się zaczątkiem nowego ludu Bożego, Kościoła”⁵¹. Odtąd rodząca się wspólnota Eklezji może karmić się Eucharystią, która w sposób bezkrwawy aktualizuje wydarzenia paschalne. Odkupieńcza ofiara Chrystusa stała się podstawą ocalenia od potępienia i pokarmem na życie wieczne⁵². Ostatnia wieczerza objawia także osobową miłość Boga do człowieka, która swój pełny wymiar osiągnęła na Golgocie⁵³.

Męka i śmierć Chrystusa na krzyżu stanowią następstwo wydarzeń z Wieczernika. Jak niejednokrotnie już wspomniano, fundamentalnym przymiotem osoby jest jej istnienie, realność⁵⁴. Profesor Rusecki zauważa, iż wiarygodność staurologiczna wychodzi od historyczności wydarzeń męki i śmierci Jezusa. Czasy nowożytnie przyniosły próby negacji realności opisów ewangelicznych. Próbowano zakwestionować istnienie Jezusa w ogóle, bądź podważyć wartość historyczną relacji dotyczących Jego męki i śmierci. W starożytności Celsus w *Alethes logos* zakwestionował prawdziwość Ewangelii, a doketyści, zakładając pozorne człowieczeństwo Jezusa, wykluczali Jego cierpienie i śmierć na krzyżu. W czasach nowożytnych historyczny charakter *crux Christi* podważali przedstawiciele racjonalistycznej egzegezy i religioznawstwa. Postulując konieczność definitywnej demitologizacji *Ewangelii*, F. Buni i U. Neuenschwander nalegali na odrzucenie wydarzenia krzyża. Także niektórzy przedstawiciele współczesnego judaizmu (H. Cohn, D. Flusser, J. Juster), traktujący pisma Nowego Testamentu jako stworzone w klimacie konfliktu młodego Kościoła z judaizmem, postulują całkowite

⁵¹ Tenże, *Traktat o Objawieniu*, s. 343.

⁵² Tenże, *Eklezjotwórczy wymiar Eucharystii*, s. 172; J. Mastej, *Paschalna wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego w myśli teologicznej księdza profesora Mariana Ruseckiego*, s. 90.

⁵³ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 315; zob. S. Kunka, *Krzyż Chrystusa krzyżem Syna. Personalistyczny przyczynek do trynitarniej koncepcji ekonomii zbawienia (1)*, „Teologia w Polsce” 8(2014), nr 1, s. 69-77.

⁵⁴ M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1975, s. 139-145.

zanegowanie ich historycznego waloru⁵⁵. Mimo tych opinii podstawowymi źródłami w badaniu kwestii śmierci Jezusa na krzyżu są Ewangelie i pisma nowotestamentalne, szczególnie te zawierające katechezy paschalne, formuły wiary i hymny liturgiczne⁵⁶. Ksiądz prof. Rusecki wykazuje, iż przy uwzględnieniu literackiej i teologicznej specyfiki Ewangelii, można nie tylko potwierdzić faktyczność ukrzyżowania i śmierci, ale także odtworzyć szczegóły związane z okolicznościami tych zdarzeń, chociażby takie jak datę i chronologię wydarzeń, przebieg procesu czy motywy skazania⁵⁷. Ważne dla historyczności są także przywoływane przez M. Ruseckiego świadectwa żydowskie i rzymskie⁵⁸. Szczegółowa analiza powyższych źródeł została już przeprowadzona w trzecim paragrafie pierwszego rozdziału. Wykazano, że historyczność wydarzeń związanych ze śmiercią Jezusa z Nazaretu zdaniem M. Ruseckiego jest bardzo dobrze udokumentowanym faktem, dlatego w tym miejscu przejdzie się do zagadnień teologicznych.

Lubelski profesor w nowatorski sposób wykazuje związek znaków cudownych z krzyżem. Wzajemne ich powiązanie znane było w apologetyce i w dużej mierze przeniknęło do współczesnej teologii fundamentalnej⁵⁹. Ograniczało się ono jednak do dostrzegania w działalności taumaturgicznej Jezusa bezpośredniej przyczyny oskarżeń, które w konsekwencji doprowadziły do wyroku skazującego na śmierć. Szczególnie cuda dokonane w szabat, które w opinii starszyny żydowskiej naruszały porządek ustalony przez Boga, stały się przyczyną napięć i ostatecznej decyzji o doprowadzeniu Nazarejczyka przed sąd. Rada Starszych była ponadto zaniepokojona rosnącym entuzjazmem związanym z osobą Jezusa, który sukcesywnie narastał po czynionych przez Niego niezwykłych znakach. Chcąc wykorzystać zaistniałą sytuację do własnych celów, starszyna zdecydowała się na skłonienie władzy rzymskiej do wydania wyroku śmierci

⁵⁵ I.S. Ledwoń, *Krzyż. I. Historyczność*, LTF s. 700n.; zob. przypis nr 81 w niniejszym rozdziale.

⁵⁶ Zob. M. Rusecki, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 39-48; I.S. Ledwoń, *Krzyż. I. Historyczność*, s. 701-708.

⁵⁷ Dla przypomnienia – rozbieżności, które pojawiają się w opisach poszczególnych ewangelistów, nie przekreślają wiarygodności opisów. W tzw. logice świadectw wskaźnikiem prawdziwości jest zgodność w istocie przy równoczesnej dywergencji w szczegółach. Za Guittonem M. Rusecki stwierdza, że brak zgodności w elementach drugorzędnych odsuwa podejrzenie o skopiowanie czy celową próbę stworzenia zależności między źródłami (zob. M. Rusecki, J. Mastej, K. Kaucha, *Metodologia teologii fundamentalnej*, Lublin 2019, s. 140; J. Guitton, *Le problème de Jésus et les fondaments de témoignage chrétien*, Paryż 1950, s. 42, 71, 153, 209-218).

⁵⁸ Zob. M. Rusecki, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 48-57.

⁵⁹ M. Rusecki, *Funkcje cudu*, Sandomierz – Lublin 1997, s. 165; tenże, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, Lublin 1991, s. 403; zob. E. Trocmé, *Jésus de Nazareth vu les témoins de sa vie*, Neuchâtel 1971, s. 122; A. Steiner, *Zu Grundfragen der Wundergeschichte*, w: *Wunder Jesu*, red. A. Steiner, V. Weymann, Zurych – Kolonia 1978, s. 15-34.

na Jezusa jako buntownika, podburzającego tłumy i zagrażającego porządkowi w prowincji. Widać zatem jak uczynione przez Jezusa cuda, stają się jednym z zasadniczych motywów oskarżenia i skazania na śmierć. W ten sposób cuda łączą się z krzyżem w ciąg przyczynowo-sprawczy.

Rusecki wskazuje na głębszy, teologiczny związek niezwykłych znaków ze śmiercią Jezusa. Jak wcześniej już wspomniano, cuda w historii Izraela zawsze poprzedzały wielkie wydarzenia zbawcze, dlatego stanowią integralną część Bożego planu. Zatem jak przekonuje lubelski teolog: „wydarzenia cudowne zawierają już w sobie jakby zabarwienie męki a nawet jej wymiar”⁶⁰. Ku takim wnioskom wyraźnie skłania kairologia cudu. Charakterystyczne w teologii św. Jana wyrażenie „moja godzina” (J 2, 4; 7, 6. 30; 8, 20; 17, 23; 13, 1; 17, 1) wskazuje na moment śmierci, jednak w „godzinie znaków” również dopatrywać się trzeba „godziny śmierci”. Bóg wybiera stosowny czas zarówno do zaistnienia cudów, jak i wywyższenia na krzyżu Syna Człowieczego⁶¹. Wewnętrzną relację między *miraculum* a *crucis* objawia także symbolika zaobserwowana w trakcie zaistnienia cudów. Używane podczas przemiany wody w wino na weselu w Kanie Galilejskiej stągwie, które przeznaczone były do rytualnych obmyć, wskazują na obmycie krwią Jezusa na Golgocie. „Dobre wino” stało się symbolem zbawienia, które ostatecznie dokona się przez krzyż i zmartwychwstanie. Rusecki przekonuje, że do analogicznych wniosków można także dojść podczas badania innych cudów Jezusa na przykład rozmnożenia chleba, wskrzeszenia Łazarza, chodzenia po jeziorze i uciszenia burzy, uzdrowień-egzorcyzmów⁶².

Soteryczne działanie Boga ma zasięg uniwersalny, zarówno w wymiarze miejsca, jak i czasu. Obejmuje wszystkie wydarzenia historii świętej i rzeczywistości. Zatem znaki cudowne nie tylko poprzedzały i zapowiadały wydarzenia z Golgoty, ale także z krzyża czerpały antycypacyjnie soteryczną łaskę i przez to już realizowały zbawienie. Uprzedzały również i zaczątkowo realizowały nowe eschatyczne stworzenie. Natomiast cuda, które dokonują się po wydarzeniach z Golgoty, są formą aplikacji odkupienia krzyżowego. Męka i śmierć są centrum planu przywrócenia stanu łaski, ale wszystkie wydarzenia historii świętej, także cuda, są jego realizacją⁶³.

⁶⁰ M. Rusecki, *Wierzyć moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX wieku*, Katowice 1988, s. 150n.

⁶¹ Tamże, s. 151n.

⁶² Tenże, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, s. 404.

⁶³ Tenże, *Traktat o cudzie*, Lublin 2006, s. 369n. Więcej na temat soterycznej funkcji cudów w trzecim paragrafie rozdziału drugiego niniejszej pracy.

Znamienne dla prof. Ruseckiego jest eksponowanie objawieniowego wymiaru krzyża. W tradycyjnej teologii śmierć Jezusa zwykło się rozpatrywać jako dzieło odkupienia i zbawienia. Tymczasem, jak dostrzega profesor z KUL, soteryczny wymiar śmierci Jezusa Chrystusa pociąga za sobą aspekt rewelacyjny⁶⁴. Rysująca się w tej perspektywie chrystologia semejotyczna ujmuje krzyż jako znak Bożej miłości⁶⁵. Zewnętrzny element tego znaku stanowią przecinające się belki, na których skonał Jezus z Nazaretu. Syn Boży na oddaje swoje życie w sposób całkowicie dobrowolny. Jak sam zaznaczał, Jego misja nie kończy się wraz z oddaniem ostatniego tchnienia, ale jest częścią planu przekraczającego ludzkie kalkulacje. Element nadprzyrodzony (niewidzialny) krzyża ujawnia się w jego ofiarniczym charakterze. Syn Boży na krzyżu składa siebie Ojcu jako przebłaganie za grzechy ludzkości. W kenozie Jezusa na Golgocie *crux* przestaje być znakiem hańby i potępienia, a staje się znakiem wywyższenia i uwielbienia. Na krzyżu Jezus objawia się jako Mesjasz, który buduje nowe, odkupione i eschatologiczne królestwo⁶⁶. W tej perspektywie ujawniony zostaje także motywacyjny charakter krzyża. Profesor Rusecki podkreśla, iż „ukazanie łączności pomiędzy tymi czynnikami oraz wymiaru objawieniowego i zbawczego krzyża ma prowadzić do uwiarygodnienia całego Chrystusowego Objawienia”⁶⁷.

Główną zatem prawdą, którą ukazuje znak na Golgocie jest miłość – istota wewnątrztrynitarnego życia osób Bożych. Krzyż objawia miłość Ojca do Syna i Syna do Ojca w Duchu Świętym. Ojciec posłał na świat Syna, aby dokonał pojednania ludzi z Bogiem (2 Kor 5, 19). Syn decyduje się na całkowite poświęcenie siebie przez cierpienie i ofiarę życia, w czym objawia swoje całkowite oddanie Ojcu. W tym dobrowolnym akcie Syn ogałaca się ze swojego bóstwa i udowadnia, że umiłował ludzkość „do końca”⁶⁸. Preegzystencja Jezusa osiąga szczyt, gdyż „nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś swoje życie oddaje za przyjaciół swoich” (J 15, 13). W wielkim dziele odkupienia i zbawienia Jezus objawia także Boga wiernego danym obietnicom, a przy tym czułego, solidarnego

⁶⁴ Tenże, *Zbawczy wymiar Objawienia*, ViCh, s. 417.

⁶⁵ Tenże, *Wiarygodność posłannictwa Jezusa Chrystusa*, „Symposium” 5(2000), nr 1, s. 30n.

⁶⁶ Tenże, *Traktat o Objawieniu*, s. 344.

⁶⁷ Tamże, s. 345.

⁶⁸ DiM 7; G. Iwiński, *Krzyż jako epifan odwiecznego posłuszeństwa Syna Bożego według nauczania Jana Pawła II*, w: *Ad veritatem noscendam. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Antoniemu Siemianowskiemu w 70. Rocznicę urodzin*, red. T. Hanelt, W. Szczerbiński, Gniezno 2001, s. 113n.; K. Kaucha, *Miłość za miłość. Wiarygodność chrześcijaństwa według Battisty Mondina*, Lublin 2000, s. 109-112; G. Barth, *Między znakiem krzyża a symbolem serca. Hermeneutyka miłości boskiej i ludzkiej Chrystusa*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 60(2013), t. 5, s. 105-118; W.M. Fac, *Rozumienie odkupienia w encyklice „Redemptor hominis”*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 56(2009), nr 1, s. 62n.

z ludzkością i pokornego. Jezus jest świadkiem najpiękniejszej miłości Boga do człowieka⁶⁹.

Krzyż, o czym przypomniał także Rusecki, objawia ponadto prawdę o człowieku⁷⁰. Niniejsze zagadanie wpisuje się w szerszy kontekst chrystologii personalistycznej, która akcentuje osobowy charakter epifanii, podczas której Bóg objawia człowiekowi także tajemnicę o nim samym i zaprasza do wspólnego życia. Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis* podkreślał, że w Chrystusie-Odkupicielu człowiek może odnaleźć prawdę o sobie samym, o drugim oraz o swoim ostatecznym przeznaczeniu⁷¹. Zaznacza równocześnie, że zasadniczą rolę w tym procesie zajmuje tajemnica krzyża. Z teologicznej perspektywy redefinicji podlega cierpienie i śmierć. Cierpienie nie jest karą za grzechy, choć pozostaje ich skutkiem. Umęczony Chrystus zapewnia, że jest Bogiem, któremu również to doświadczenie nie jest obce. Towarzyszy człowiekowi w cierpieniu, a nawet z nim współcierpi. Krzyż objawia, iż odkupienie dokonało się przez mękę, ale także „samo cierpienie zostało odkupione”⁷². Wiara w Chrystusa, który w męczarniach konał na krzyżu, nie oznacza apoteozy bólu, lecz daje okazję do uświęcenia go, przyjęcia własnego krzyża zmagania, co też stanowi ważny aspekt osobowego rozwoju człowieka⁷³. Życie z Chrystusem zostaje przedłużone na wieczność, dlatego śmierć staje się bramą, przez którą trzeba wejść do pełni życia. Dlatego, jak ujmuje to św. Paweł, „dla mnie bowiem żyć to Chrystus, a umrzeć – to zysk” (Flp 1, 21)⁷⁴. Krzyż uświadamia także prawdę o grzesznej kondycji człowieka. Dla Boga była ona motywacją podjęcia dzieła odkupienia i zbawienia. Bóg nie chciał dopuścić, aby ludzkość pozostawała pod zgubnym wpływem grzechu, który jej zagraża i rozlał się na cały świat. Decyduje się oddać swoje życie na drzewie krzyża, aby wyzwolić umiłowanego człowieka z niewoli Szatana, grzechu i potępienia. Kenoza krzyża to równocześnie szczyt miłości Boga⁷⁵. Lecz prawda o konieczności zbawczej

⁶⁹ M. Rusecki, *Zbawczy wymiar Objawienia*, s. 416; tenże, *Traktat o Objawieniu*, s. 345.

⁷⁰ Tamże, s. 345n.

⁷¹ RHm 8.

⁷² SD 19.

⁷³ J. Mastej, *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 131-136; S. Mędała, *Mądrość krzyża w życiu chrześcijańskim*, w: *Chrystus i Kościół. Wybrane teksty Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1979, s. 133-138.

⁷⁴ M. Rusecki, *Antropologia paschalna*, w: *Instaurare omnia in Christo. O zbawieniu, teologii, dialogu i nadziei. Profesorowi Wacławowi Hryniewiczowi OMI w 70. rocznicę urodzin*, red. P. Kantyka, Lublin 2006, s. 295; K. Berger, *Po co Jezus umarł na krzyżu*, Poznań 2004, s. 142-150; R. Cantalamessa, *Moc krzyża. Medytacje watykańskie II*, Kraków 2003, s. 77-81.

⁷⁵ M. Rusecki, *Bóg objawiający się w dziełach*, AK 84(1992), z. 3, s. 455; H.U. von Balthasar, *Jezus i przebaczenie*, ComP 6(1986), nr 2, s. 56n.; W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991, s. 147.; W. Granat, *Śmierć Jezusa*

ofiary Jezusa znajduje potwierdzenie także w głębokich pragnieniach doświadczanych przez człowieka: potrzebie akceptacji, przebaczenia, a przede wszystkim miłości. Człowiek potrzebuje zbawienia, jego aktualny stan uniemożliwia mu cieszenie się pełnią szczęścia i choć może dobrowolnie dysponować swoją wolnością, dopiero oddanie się Ukrzyżowanemu może przywrócić mu sens życia i odsłonić jego prawdziwą wartość. Krzyż ukazuje bowiem człowiekowi również prawdę o godności umiłowanego dziecka Bożego⁷⁶. Jan Paweł II pisał w swojej pierwszej encyklice: „Odkupienie, które przyszło przez krzyż, nadało człowiekowi ostateczną godność i sens istnienia w świecie, sens w znacznej mierze zagubiony przez grzech”⁷⁷. Dzięki krzyżowi odkupiony krwią Jezusa Chrystusa człowiek uświadamia sobie, że został stworzony na obraz i podobieństwo Boga i jest w stanie dostrzec swoje ostateczne powołanie.

Personalistyczno-semejotyczna chrystologia Mariana Ruseckiego zakłada także postrzeganie krzyża w łączności ze zmartwychwstaniem. Jego zdaniem błędem jest oddzielanie tych dwóch wydarzeń lub traktowanie ich wyłącznie jako bezpośrednio następujących po sobie. W istocie bowiem krzyż i zmartwychwstanie przynależą do jednego misterium paschalnego. Omawiany autor wyraża powszechne przekonanie, iż krzyż będąc ofiarą, stanowi pełnię odkupienia, natomiast rezurekcja jako przejście do rzeczywistości niebieskiej jest pełnią zbawienia. Już z tej perspektywy rysuje się wzajemne ich powiązanie. Krzyż wyzwala z niewoli grzechu, odbudowuje jedność między Bogiem a człowiekiem, jednak dopiero zbawienie doprowadza do zjednoczenia z Bogiem i uczestniczenia w Jego życiu. W nowej Passze Jezus przechodzi definitywnie z rzeczywistości ziemskiej do nadprzyrodzonej⁷⁸. Rusecki stwierdza jednoznacznie: „Krzyż i zmartwychwstanie nawzajem się implikują jako wydarzenia zbawcze, bez krzyża nie byłoby zmartwychwstania, bez zmartwychwstania krzyż nie miałby pełnego waloru odkupieńczego i zbawczego sensu”⁷⁹. Równocześnie krzyż uwiarygadnia Mesjasza, ale tylko gdy *crux* ujmowany jest z perspektywy zmartwychwstania. W innym wypadku byłby znakiem definitywnej porażki. Krzyż odczytany przez pryzmat wydarzeń poranka wielkanocnego stał się narzędziem wywyższenia, na którym objawiał się Syn Boży,

Chrystusa w dziejach na krzyżu jako misterium zbawienia, s. 241; J. Majewski, *Miłość ukrzyżowana. Nad teologią cierpienia Jana Pawła II*, Warszawa 1998, s. 108-110.

⁷⁶ J. Kremer, *Die Auferstehung Jesu Christi*, w: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, t. 2: *Traktat Offenbarung*, red. W. Kern, J. Pottmeyer, M. Seckler, Freiburg – Bazylea – Wiedeń 1985, s. 175-196.

⁷⁷ RHm 10.

⁷⁸ M. Rusecki, *Krzyż. IV. W wydarzeniu paschalnym*, s. 716.

⁷⁹ Tenże, *Krzyż w wydarzeniach paschalnych. Aspekt teologicznofundamentalny*, s. 523.

Chrystus, Kyrios, Pantokrator, Zbawiciel, Pośrednik między Bogiem a ludźmi⁸⁰. Potwierdzenie tego poglądu odnaleźć można w Ewangelii według św. Jana, która moment śmierci określa jako „godzinę” Jezusa, w której dokonuje się Jego wywyższenie i uwielbienie (por. J 12, 32). Na krzyżu ma miejsce objawienie chwały i wyniesienie nad ziemię Chrystusa, czyli Jego zmartwychwstanie. Stąd można powiedzieć, iż Chrystus zmartwychwstał z krzyża już w momencie śmierci. Naturalnie chodzi tu o wymiar soteriologiczny, a nie chronologiczny. Wzajemny związek krzyżowej śmierci i zmartwychwstania odnaleźć można także w katechezach paschalnych św. Piotra i św. Pawła (por. Dz 2, 22-36; 10, 39-41; 13, 28-31) oraz w *Credo* korynckim (por. 1 Kor 15, 3-5). Ich autorzy nauczają jednocześnie na temat śmierci Jezusa i Jego powstania do nowego życia jako wydarzeń nierozdzielnie ze sobą związanych, a przez to tłumaczących się wzajemnie. Zgodnie przedstawiają także oba wydarzenia, eksponując ich wymiar zbawczy. Rezurekcja pozwala zrozumieć sens ofiary krzyżowej jako dzieła odkupienia i zbawienia⁸¹.

Crux Christi stał się z czasem nie tylko graficznym motywem identyfikującym chrześcijan, ale także przenikał do kolejnych obszarów życia. Od początku używany w liturgii, rozpoczynający modlitwę, noszony na piersiach, służący jako gest błogosławieństwa. Krzyż ze znaku poniżenia stał się z czasem elementem rozpoznawczym, który kształtował kulturę cywilizacji zachodniej i odsyłał ku wydarzeniom na Golgocie. Dla chrześcijan pozostaje on niezmiennie symbolem odkupienia ludzkości i pojednania z Bogiem. Dzieło dokonane przez krzyż Zbawiciela jest

⁸⁰ Tamże, s. 523n.

⁸¹ Tenże, *Krzyż. IV. W wydarzeniu paschalnym*, s. 716n.

Na marginesie analiz dotyczących łączności krzyża ze zmartwychwstaniem M. Rusecki odnosi się do poglądów R. Bultmanna i W. Marxena, które korespondują z niniejszą tematyką. Bultmann uważał, iż kategoria historyczności odnosi się tylko do wydarzeń krzyża, zmartwychwstanie należy natomiast traktować wyłącznie w wymiarze wiary. Oba zdarzenia stanowią dla niego jedność, bo człowiek doznając śmierci, już staje się Synem Bożym i pokonuje zło. Bultmann twierdzi także, że Jezus zmartwychwstał tylko w kerygmacie, stąd sensem wiary paschalnej jest uwierzenie w Chrystusa aktualnie obecnego w tym kerygmacie, a nie prowadzenie dociekań na temat losów Jezusa po śmierci. Marxen, pomimo że uznaje wydarzeniowy charakter rezurekcji Jezusa, to sprowadza go do subiektywnego doświadczenia uczniów. Cudem określa przeświadczenie apostołów, iż Jezus nadal żyje. Podobnym cudem jest według niego zmartwychwstanie, którego istota tak naprawdę tkwi w powrocie uczniów do wiary po kryzysie krzyża. Doświadczenie to ma – według niego – charakter czysto wewnętrznego przeżycia; historyczne są jedynie świadectwa uczniów o „widzeniach”. Jak wspomniano już w pierwszym rozdziale niniejszej pracy, Rusecki ocenia przedstawione poglądy jako niezgodne z historią. Przywołani autorzy koncentrują się na *Geschichtliches*, a niemal całkowicie zapominają o *Historisches* oraz o ich związku. Pomijają pewność, że wydarzenia paschalne są faktem. Zdarzenia te nie ograniczają się wyłącznie do subiektywnych przeżyć uczniów. Ich wiara w zmartwychwstałego Mistrza nie mogłaby być trwała, gdyby rzeczywiście opierała się tylko na wewnętrznych przeświadczeniach. Bez racji obiektywnych chrześcijaństwo nie miałoby podstaw wiarygodności, a tym samym istnienia (M. Rusecki, *Krzyż. IV. W wydarzeniu paschalnym*, s. 717n.).

powszechne, dotyczy całego rodzaju ludzkiego, wszystkich czasów. Ojcowie Kościoła odczytując ten święty znak, tłumaczyli, iż jego pionowa belka łączy niebo z ziemią, pozioma natomiast obejmuje wszystkie narody (por. Ef 2, 16)⁸². Dawne narzędzie haniebnej śmierci stało się sposobem objawienia miłości Bożej i drogą ku zbawieniu. W tej perspektywie krzyż jest istotnym motywem wiarygodności chrześcijaństwa⁸³.

Dokonana prezentacja zagadnień związanych z Chrystusowym krzyżem przeprowadzona w oparciu o twórczość lubelskiego teologa, pozwala stwierdzić, iż konsekwentne zastosowanie przez niego kategorii znaku i osoby umożliwiło szersze spojrzenie na podejmowany w niniejszym paragrafie problem. Wydaje się także, że dzięki temu ujęciu silniej został on osadzony w całości współczesnej refleksji teologicznej. W tym kontekście mocniej wybrzmiewa walor objawieniowy i motywacyjny krzyża. Aby jednak argument staurologiczny, a także związane z nim: sperancyjny, agapetologiczny ukazały się w pełni, należy odnieść je do zmartwychwstania Jezusa Chrystusa.

3.3. Personalistyczno-znakowe rozumienie zmartwychwstania

Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa jest dla chrześcijaństwa wydarzeniem centralnym. Stanowi zwieńczenie misterium paschalnego, w którym dokonało się definitywne objawienie i zbawienie. Jezus Chrystus, który umarł na krzyżu, przeszedł do innego, Bożego życia. Ma to przełomowe znaczenie dla człowieka, gdyż w zbawczych owocach Zmartwychwstałego uczestniczy cała ludzkość. Nie powinno się zatem tego kluczowego wydarzenia redukować wyłącznie do argumentu przemawiającego za bóstwem Jezusa. Święty Paweł w znamienych słowach: „jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara” (1 Kor 15, 14) warunkuje sensowność wiary właśnie faktem zmartwychwstania. Stąd od początku w refleksji chrystologicznej Kościół zgłębia bogatą rzeczywistość fundamentalnej dla chrześcijaństwa prawdy o rezurekcji Pana. Stała się ona także treścią przepowiadania pierwszych świadków Jezusa⁸⁴. Zmartwychwstanie pozwoliło im głębiej

⁸² J. Salij, *Krzyż*, w: *Katolicyzm A-Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 2004, s. 224n.; X. Pikaza, *Znak Krzyża*, w: *Tajemnica Odkupienia*, L. Balter i in. (KolCom, t. 11), Poznań 1997, s. 244-249.

⁸³ M. Rusecki, *Krzyż*, s. 700.

⁸⁴ S. Calster, *Wiara w zmartwychwstanie i jej implikacje w życiu chrześcijan*, w: *Tajemnica Odkupienia*, red. L. Balter i in. (KolCom, t. 11), Poznań 1997, s. 291-293.

zrozumieć znaczenie słów i czynów Mistrza z Nazaretu, a potem nieść wiarę innym, dokonując przy tym chrztu świętego, który zanurza w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa⁸⁵.

W celu ukazania zmartwychwstania jako wydarzenia stanowiącego integralną część chrystologii personalistyczno-semejotycznej ks. Ruseckiego na początku omówi się zagadnienie realności rezurekcji. Uczynione to zostanie w oparciu o źródła nowotestamentalne (wyznania wiary, hymny liturgiczne, katechezy paschalne). Równocześnie, jako że mamy do czynienia z wydarzeniem ponadhistorycznym, wskazać należy także na jego misteryjność. Następnie przejdzie się do zbawczego wymiaru zmartwychwstania oraz, co rzadkie w teologii, jego objawieniowego znaczenia. Cenne będzie także wskazanie na wewnątrz zwiążek cudów z centralnym wydarzeniem zbawczym. Powstanie z martwych Jezusa nie stanowi hermetycznego wydarzenia, dlatego konieczne jest przedstawienie jego znaczenia dla człowieka i świata. Jednocześnie już na wstępie można zauważyć, iż poruszone zagadnienie będące integralną częścią chrystologii fundamentalnej, w ujęciu lubelskiego teologa posiada osobowo-znakowy charakter.

Dla teologii podstawowym źródłem dociekań dotyczących zmartwychwstania Chrystusa są księgi Nowego Testamentu. Specyfika tych tekstów polega na opisie historii zbawienia, która wiąże się z interpretacją wydarzeń na płaszczyźnie teologicznej. Nie można zatem rozumieć świadectw paschalnych odnoszących się do zmartwychwstania w kluczu ściśle historycznym, choć nie oznacza to, że są one całkowicie pozbawione tego charakteru. Nie można jednak pominąć kontekstu ich powstania oraz przeznaczenia, któremu miały służyć⁸⁶. W celu odczytania tekstów zgodnie z zamierzeniem autorów, niezbędne jest dokonanie właściwej analizy, która wydobywa ich zbawczy sens⁸⁷. Marian Rusecki wskazuje, iż świadectwa o zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa w Nowym Testamencie posiadają aspekt wydarzeniowy i misteryjny. Integralne ujęcie problematyki wymaga łącznego uwzględnienia tych aspektów.

Sięgając do najwcześniejszych tradycji paschalnych, można dotrzeć do racji przemawiających za realnością zmartwychwstania. Chodzi tu szczególnie o znajdujące się w listach Pawłowych i Dziejach Apostolskich formuły wiary, hymny liturgiczne

⁸⁵ L. Scheffczyk, *Zmartwychwstanie*, Warszawa 1984, s. 13-17.

⁸⁶ J. Mastej, *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 177.

⁸⁷ J. Kudasiwicz, *Biblia – historia – nauka. Rozważania i dyskusje biblijne*, Kraków 1986, s. 314-317; T. Dola, *Pojęcie zmartwychwstania Jezusa Chrystusa*, RS 6(1999), s. 20n.

i katechezy paschalne. Wyznania wiary akcentują aspekt wydarzeniowy faktu, czyli przejście ze śmierci do życia. Już najstarsze formuły przekonują o realności zmartwychwstania: „Bóg Go wskrzesił (ożywił, obudził) z martwych” (Rz 10, 9; 2 Tm 2, 8; Ga 1, 1; Kol 2, 12). Na podstawie dłuższego tekstu tak zwanego *Credo* korynckiego można dokonać bardziej szczegółowej analizy. Paweł Apostoł wyznając swoją wiarę, obwieścił: „Przekazałem wam na początku to, co przejąłem; że Chrystus umarł – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy, że został pogrzebany, że zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem; i że ukazał się Kefasowi, a potem Dwunastu” (1 Kor 15, 3-5)⁸⁸. Czasowniki: *apethanen* (umarł), *etafe* (został pogrzebany), *ofthe* (objawił się) zostały użyte w aoryście, co wskazuje na czynność dokonaną w przeszłości. Natomiast *egegertai* (zmartwychwstał i żyje) posiada formę czasu przeszłego dokonanego, aby pokreślić, iż opisane zdarzenie jest minione, lecz jego skutki trwają do dziś – Jezus powstawał z martwych i żyje w nowym stanie. Lubelski teolog reasumuje zatem, że mamy tu do czynienia z podwójną płaszczyzną. Pierwszą – historyczną (chronologia wydarzeń, którą stanowią: śmierć, złożenie go grobu, zmartwychwstanie i chrystofanie), drugą – teologiczną, wyrażoną w realizacji ekonomii zbawienia⁸⁹. Dla Pawła jest zatem oczywiste, iż mówi o wydarzeniu realnym, które posiada również głębszą interpretację. Rusecki potwierdza, że połączenie historyczności i teologicznej refleksji jest charakterystyczne także dla pozostałych formuł wiary, w których autorzy piszą o Jezusie, który faktycznie powstał z martwych, został uwielbiony i zrealizował plan zbawienia (por. Rz 1, 3n.; Ef 1, 7-10; 1 P 1, 18-21)⁹⁰.

Aspekt wydarzeniowy zawierają także katechezy paschalne. Współczesne badania biblijne, uwzględniające metodę *Form-, Tradition- i Redaktionsgeschichte*, jednoznacznie stwierdziły istnienie ustnej tradycji, dzięki której przekazywana była prawda o zmartwychwstaniu. Dotyczy to także nauczania apostołów Piotra i Pawła oraz diakona Szczepana. Łącznie są to dwadzieścia cztery katechezy zawarte w Dziejach Apostolskich, z których dziewięć wyraźnie traktuje o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa⁹¹.

⁸⁸ Sam formuła wyznania zamieszczonego w Liście do Koryntian nie jest autorstwa Pawła, apostoł powtarza ją, jak zresztą przyznaje wcześniej: „przekazałem wam [...], co przejąłem” (1 Kor 15, 3a). Paweł przywołuje dawną tradycję dotyczącą krzyża i zmartwychwstania, stanowiącą trzon jego głoszenia (J. Mastej, *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 179).

⁸⁹ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 346n.

⁹⁰ Tenże, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 153n.

⁹¹ Tamże, s. 158n.; H. Langkammer, *Śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa w najstarszych formułach wiary*, w: *W posłudze słowa Pańskiego. Księga pamiątkowa poświęcona ks. prof. dr. hab. Józefowi Kudasiewiczowi z okazji 70-lecia urodzin*, red. S. Bielecki, H. Ordon, H. Witczyk, Kielce 1997, s. 283-286; J. Dupuis, *Wprowadzenie do chrystologii*, Kraków 1999, s. 78.

Współcześnie uważa się, iż św. Łukasz w czasie ich redakcji korzystał z kazań i katechez apostoelskich, które odtworzył i umieścił w *Dziejach Apostoelskich*. Na ich starochrześcijański charakter wskazuje zawarta chrystologia (nieuwzględniająca ekspiacyjnego charakteru śmierci krzyżowej Jezusa ani soterycznego waloru rezurekcji) oraz zbieżność treści z *Credo* korynckim. Na tej podstawie potwierdza się istnienie pierwotnego kerygmatu apostoelskiego, który stał się podstawą między innymi katechez paschalnych zawartych w dziele Łukasza⁹².

Do pierwotnego nauczania o zmartwychwstaniu – obok wyznań wiary i hymnów liturgicznych – należą katechezy paschalne św. Piotra, św. Pawła i św. Szczepana. Zostały one wygłoszone w okresie presynoptycznym, a następnie spisane i zamieszczone w *Dziejach Apostoelskich*⁹³. Będąc rodzajem proklamacji zmartwychwstania, w swych treściach prezentują pierwotną chrystologię.

Pierwsza katecheza paschalna św. Piotra wygłoszona zostaje w Jerozolimie w dniu Pięćdziesiątnicy (por. Dz 2, 22-36). Apostoł kierując swoje nauczanie do Żydów, wychodzi od Pism i akcentuje mesjańskie posłuszeństwo Jezusa, którego śmierć i zmartwychwstanie są realizacją planu Bożego⁹⁴. Zmartwychwstały spełnia prorocstwo Dawida. Dalej św. Piotr przechodzi do argumentacji z chrystofanii, które potwierdzają, że Jezus Chrystus uwielbiony zasiada po prawicy Ojca jako Pan i Mesjasz. W drugiej katechezie paschalnej (por. Dz 3, 12-16) wygłoszonej po uzdrowieniu człowieka chromego od urodzenia, Piotr wyrzuca Żydom, że nie zrozumieli ekonomii zbawczej i wydali Mesjasza na śmierć. Apostoł rozbudowuje argument biblijny, przytaczając prorocstwo Mojżesza o powołaniu przez Boga Proroka, któremu należy się posłuszeństwo, bowiem od Niego zależy zbawienie. W nauczaniu apostoła wybrzmiewają również kolejne tytuły chrystologiczne: Sługa Boży, Święty i Sprawiedliwy, Dawca życia. Trzecia katecheza została wygłoszona przez Piotra przy okazji przesłuchiwania jego i Jana przed Sanhedrynem (Dz 4, 8-12, 19-20; 5, 29-32). Podobnie jak wcześniej padają w niej zarzuty nierozpoznania przez

⁹² E. Kopeć, *Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa jako realny fakt i wydarzenie zbawcze*, w: *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, red. W. Granat, E. Kopeć, Lublin 1982, s. 258n.; J. Mastej, *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 187.

⁹³ Na historyczność katechez paschalnych spisanych przez św. Łukasza w *Dziejach Apostoelskich* wskazują: fakt osobistego kontaktu autora tekstu z apostołami Piotrem i Pawłem; aramejski koloryt tekstów; zgodność treści i formy listu św. Pawła (1 Kor 15, 3-8) i mowy w Antiochii Pizydyjskiej (Dz 13, 23-41); zachowywanie zasad starożytnej historiografii (por. M. Rusecki, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 159-160; E. Kopeć, *Teologia fundamentalna*, Lublin 1976, s. 156n.).

⁹⁴ M. Rusecki, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 161n.; K.H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 2: *Bóg był w Chrystusie*, Kraków 1985, s. 132.

Izraelitów Mesjasza w Jezusie, który, jak zapowiadało Pismo, został zabity i zmartwychwstał. Przywołanie argumentu biblijnego uwypukla zbawcze znaczenie rezurekcji i ukazanie jej w ekonomii Bożej. Jezus Chrystus zostaje również nazwany „kamieniem węgielnym”, czyli założycielem i fundatorem chrześcijaństwa. Katecheza, zwłaszcza w części drugiej (druga mowa Piotra przez Wysoka Radą), mocno podkreśla aspekt soteriologiczny rezurekcji. Wydarzenie to jest uwielbieniem Tego, który zasiadł po prawicy Ojca i stał się uniwersalnym Władcą i Zbawicielem⁹⁵. Czwarta katecheza Piotra ma miejsce przy okazji nawrócenia setnika Korneliusza i jest adresowana do świata pogańskiego (Dz 10, 34-43). Apostoł przywołuje własne doświadczenia spotkań ze Zmartwychwstałym oraz przedstawia Jezusa jako namaszczonego Duchem Świętym, który dokonywał cudownych znaków uzdrowień i egzorcyzmów. Powtórzone zostały także zbawcze skutki zmartwychwstania⁹⁶.

Z kolei zamieszczona w Dziejach Apostolskich katecheza paschalna św. Pawła została przez niego wygłoszona w Antiochii i skierowana do Żydów i Greków (13, 16-41; 17, 22-31). Przedstawia rezurekcję Jezusa jak wydarzenie zbawcze, które warunkuje wiarę chrześcijańską. Na potwierdzenie wiarygodności tego wydarzenia Paweł przytacza argument skrypturystyczny i chrystofanie. Katecheza Pawła oraz jego listy w różnych aspektach ukazują naukę apostolską pierwszych wspólnot i ich życie liturgiczne, którego centralną część zajmuje prawda paschalna (np. Rz 1, 1-4; 2 Tm 2, 8)⁹⁷.

Katecheza św. Szczepana (Dz 7, 2-55) zawiera podobne elementy, co te św. Piotra i św. Pawła. Diakon rozwija ideę historii zbawienia przez przywoływanie kolejnych wydarzeń, w których Bóg prowadził Izraela, mimo przeszkód stawianych mu przez Lud „twardego karku i opornych serc i uszu”. Szczepan zaznacza, że w dziejach tych działał także Duch Święty. Nierozpoznanym przez adresatów mowy, czyli Sanhedryn i innych Żydów, finałem tej historii jest zakończona śmiercią i zmartwychwstaniem misja Jezusa Chrystusa. Diakon ukazuje zmartwychwstanie jako uwielbienie Jezusa, którego obrazu w widzeniu sam doświadcza⁹⁸. Rusecki stwierdza, że katechezy paschalne zawarte w Dziejach Apostolskich przekazują treści pierwotnego nauczania Kościoła, kładąc mocny akcent na argumentację uwierzytelniającą rezurekcję.

⁹⁵ M. Rusecki, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 163-165.

⁹⁶ Tenże, *Katechezy paschalne*, LTF, s. 608.

⁹⁷ Tamże, s. 609; W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin 1987, s. 107.

⁹⁸ M. Rusecki, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 167-170.

Jak wykazuje lubelski teolog, o ile formuły wiary i katechezy paschalne wyraźnie koncentrują się na stronie wydarzeniowej zmartwychwstania Jezusa, o tyle inna optyka wyłania się z hymnów liturgicznych, które w tajemnicy paschalnej skupiają się na aspekcie misteryjnym. Nie chodzi już zatem tylko o wydarzenia przejścia ze śmierci do życia, lecz o uwydatnienie Jezusa jako Pana uwielbionego i wywyższonego w chwale Boga. Liturgiczne hymny, pieśni oraz modlitwy wychwalają Jezusa jak Pana Chwały i używają wyrażen: wywyższenie, uwielbienie, gloryfikacja, wyniesienie na wyżyny niebieskie. Hymny opierają się na schemacie poniżenia i wywyższenia, w którym Syn Boży jako Sługa Jahwe uniża się, pozwala się wyniszczyć, a następnie dokonując odkupienia, zostaje uwielbiony i wywyższony ponad całe stworzenie. Kyrios, który zasiada po prawicy Ojca, zostaje otoczony czcią przez całe stworzenie. Schemat ten powtarza się, tak w szczegółowo analizowanych przez Ruseckiego hymnach: z Listu do Filipian (2, 6-11), z Pierwszego Listu do Tymoteusza (3, 16)⁹⁹, jak i w pozostałych (Kol 1, 15-20; Ef 2, 14-17; 4, 7-10; 5, 14; Rz 10, 5-8; Hbr 1, 3-4; 1 P 1, 20n.; 2, 22-24; 3, 18-22; 4, 6)¹⁰⁰. Teolog z KUL stwierdza, że „tradycje hymniczne ujmują bardziej od wewnątrz misterium Zmartwychwstałego, którego Bóg uwielbił, uczynił Panem wszechświata, który zasiada po prawicy Ojca, uczestniczy w pełni życia Bożego”¹⁰¹.

Jak już zaznaczano, istotnym elementem chrystologii personalistycznej jest konieczność integralnego ujęcia osoby Chrystusa, co jest widoczne w starochrześcijańskich źródłach dotyczących zmartwychwstania Jezusa. Występujące w nich dwa schematy (wydarzeniowy i misteryjny) rezurekcji splatają się, pozwalając pełniej oddać rzeczywistość rezurekcji. Cel powstania warunkuje formę dzieła. Wyznania wiary mające na celu utożsamienie Zmartwychwstałego z Jezusem z Nazaretu, podkreślają kontynuację życia i Jego widzialny powrót na ziemię. Hymny natomiast pogłębiają rozumienie wydarzenia o aspekt teologiczny poprzez wzbogacanie treści wydarzenia o prawdę dotyczącą „wywyższenia”, przemienienia oraz końca ziemskich dziejów Jezusa. W późniejszym czasie, gdy nastąpiła potrzeba chronologicznego uporządkowania zdarzeń paschalnych, powstają katechezy oraz narracje ewangeliczne, które starają się wiernie odtworzyć wydarzenia na podstawie relacji świadków

⁹⁹ M. Rusecki, *Formuły wiary i hymny liturgiczne w kerygmacie paschalnym*, RT KUL 52(2005), z. 9, s. 46-48.

¹⁰⁰ J. Dupuis, *Wprowadzenie do chrystologii*, s. 89n.; T.D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego. Dogmat chrystologiczny u ujęciu integralnym*, Kraków 2000, s. 163; K. Romaniuk, *Wiara w zmartwychwstanie. Pusty grób i pojawienie się Zmartwychwstałego Chrystusa*, Poznań 1985, s. 15n.; zob. H. Langkammer, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976.

¹⁰¹ M. Rusecki, *Formuły wiary i hymny liturgiczne w kerygmacie paschalnym*, s. 48.

i podkreślają, iż Jezus ciągle żyje i działa. Powrócono w nich zatem zasadniczo do schematu wydarzeniowego, gdyż lepiej nadawał się on do uzasadnienia wiary chrześcijańskiej¹⁰². Rusecki zauważa, że istnienie paralelne obu schematów w starożytnym orędziu paschalnym stało się podstawą wypracowania integralnej koncepcji zmartwychwstania, czyli takiej, która uznaje je za realny fakt i zbawcze misterium. Jezus dokonuje wydarzenia zbawczego. Przechodzi ze śmierci do życia nadprzyrodzonego w ciele uwielbionym. Zmartwychwstanie nie ogranicza się jednak do aspektu realnego wydarzenia, lecz przekracza ramy historii i ma charakter eschatologiczny¹⁰³.

Należy jeszcze w tym miejscu dodać, za księdzem profesorem, że istnieją dwa użyte w symbolach wiary sformułowania, które także wpisują się w pogłębione rozumienie misterium paschalnego. Chodzi o formułę „zstąpił do piekieł” – treściowo obecną w wierze chrześcijańskiej od początku, a do *Credo* dodaną w roku 370 na synodzie w Akwilei¹⁰⁴. oraz obecne już w *Credo* korynckim określenie: „trzeciego dnia”. W myśl wiary żydowskiej człowiek po śmierci udaje się do *szeolu* (gr. *hades*, łac. *infern*, *infernus*, pol. „piekło”, „piekła”), czyli do miejsca w głębi ziemi, gdzie panują ciemność, smutek i zagubienie. Tam oczekuje wyzwolenia. Formuła „zstąpił do piekieł” wiąże się ze starożytnym pojmowaniem budowy wszechświata, według której na górze znajdowało się niebo, a głęboko pod ziemią, w otchłaniach ci, którzy oczekują odkupienia i potępieni. Zastosowanie sformułowania podkreśla realność śmierci Jezusa i jej znaczenie. On umiera i zawiązuje wspólnotę z tymi, którzy odeszli przed Nim, wyzwala ich. Odkupienie i zbawienie, którego dokonuje, obejmuje cały rodzaj ludzki, a zatem także zmarłych przed śmiercią Jezusa. Antycypacyjnie działanie to rozciąga się na wszystkich sprawiedliwych, którzy odeszli przed historycznym przyjściem Jezusa. Chrystus przynosi im wyzwolenie i zbawczą mocą obejmuje cały wszechświat¹⁰⁵.

¹⁰² Tenże, J. Mastej, *Zmartwychwstanie*, LTF, s. 1369n.; zob. J. Mastej, *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 190-198.

¹⁰³ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 348; J. Mastej, *Paschalna wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego w myśli teologicznej księdza profesora Mariana Ruseckiego*, s. 94.

¹⁰⁴ Pierwotnie w formie: „zstąpił do podziemi” (*descendit ad inferna*). Znana dziś ze Składu Apostolskiego forma: „zstąpił do piekieł” (*descendit ad inferos*) pochodzi z Symbolu Atanazjańskiego (Z. Falczyński, *Znaczenie formuł "zstąpił do piekieł" i "trzeciego dnia"*, RS 6(1999), s. 41).

¹⁰⁵ M. Rusecki, J. Mastej, *Zmartwychwstanie*, s. 1370n.; M. Rusecki, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 171-176; L. Balter, *Zstąpienie do piekieł jako rzeczywistość zbawcza*, ComP 5(1985), nr 1, s. 74-77; M. Czajkowski, „Zstąpił do piekieł”, w: *Studio lectionem facere*, red. S. Łach, J. Szłaga, Lublin 1980, s. 179-183; T.D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, s. 142; K. Staniecki, *Soteriologiczne znaczenie Chrystusowego zstąpienia do piekieł*, STHŚO 5(1976), s. 91-94.

Formułę „trzeciego dnia” współczesna teologia interpretuje w sensie biblijnym i historiozbowczym. Dawna apologetyka chciała widzieć w niej odległość czasową od śmierci do zmartwychwstania (Wielki Piątek – poranek wielkanocny). Współczesna teologia fundamentalna eksponuje treść teologiczną. W Starym Testamencie „trzeci dzień” jest zapowiedzią zbawczej ingerencji Boga (ofiara Izaaka, uwolnienie braci Józefa z więzienia, zawarcie przymierza, uzdrowienie Ezechiasza, Jonasz przebywa we wnętrzu ryby i in.). Po trzech dniach Bóg zmienia bieg historii i zaprowadza czas zbawienia. Bóg zaingerował także po śmierci swojego Syna; wskrzesza Jezusa z martwych. Formuła „trzeciego dnia” wskazywać ma dobitniej na zbawcze działanie mocy Boga w zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa¹⁰⁶.

Starając się znaleźć odpowiedź na pytanie dotyczące rozumienia zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, Rusecki dokonuje szczegółowej analizy tekstów biblijnych oraz sięga do dokonań innych teologów w tym zakresie¹⁰⁷. Ostatecznie opowiada się za połączeniem koncepcji gloryfikacji somatycznej z historiozbowczą oraz dopełnienie ich aspektem agapetycznym. Nie można zatem rozumieć zmartwychwstania jako reanimacji somatycznej, czyli ożywienia ciała zmarłego. Jezus nie został wskrzeszony, jak na przykład Łazarz. Stąd nie można było zaobserwować samego momentu Jego wychodzenia z grobu. Zmartwychwstanie Jezusa opierało się na innych prawach, było wydarzeniem eschatycznym, czyli przejściem ze stanu śmierci do życia nadprzyrodzonego. Zmartwychwstały posiada ciało uwielbione i przynależy do jakościowo nowej rzeczywistości. Jezus Chrystus nie podlega już uwarunkowaniom życia ziemskiego, gdyż otrzymał nowe życie w Bogu. O tym nowym, uwielbionym ciele świadczy także sposób zjawiania się Chrystusa począwszy od poranka wielkanocnego. Nie podlega ono prawom biologii ani fizyki¹⁰⁸. Choć wydarzenie to jest w pełni realne, to zachowuje ponadhistoryczny charakter, gdyż nie da się ująć w ramy czasowo-

¹⁰⁶ M. Rusecki, J. Mastej, *Zmartwychwstanie*, s. 1371; M. Rusecki, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 176-189.

¹⁰⁷ Zob. J. Schmitt, *Jésus ressuscité dans la predication apostolique*, Paryż 1949; L. Cerfaux, *La composition de la premiere des Actes*, „Ephemeridices Thrologiae Lovaniensae” 13(1936), s. 666-691; J. Geiselmann, *Jesus der Christus. Die Urform des Apostolischen Kerygmas*, Stuttgart 1951; J. Guittou, *La probléme de Jésus. Divinité et resurrection*, Paryż 1953; E. Kopeć, *Zmartwychwstanie jako fakt realny*, s. 246-277; B. Rigaux, *Diec l'a réssuscité. Exégése et théologie biblique*, Gembloux 1973; J. Guilbert, *Il ressuscita la troisième jour*, Paryż 1976; P. Benoît, *L'ascension, w: Exégése et théologie*, Paryż 1961; zagdanienia te podejmowali także: W. Kasper, K. Lehmann, X. Léon-Dufour, P. Schonenberg.

¹⁰⁸ M. Rusecki, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 129 n.; tenże, J. Mastej, *Zmartwychwstanie*, s. 1368; M. Rusecki, *Czy Zmartwychwstanie jest cudem?*, w: *In Te Domine speravi. Księga poświęcona Księdzu Arcybiskupowi Bolesławowi Pylakowi, Metropolacie Lubelskiemu*, red. C.S. Bartnik, H. Langkammer, K. Gózdź, Lublin 1996, s. 219-221.

przestrzenne. Oznacza to także, iż rezurekcji nie da się z powodzeniem badać, posługując się metodami historycznymi, choć fakt zmartwychwstania został udostępniony przez znaki: pustego grobu, chrystofanii i wiary uczniów (szerzej ich tematyka zostanie ujęta w kolejnym paragrafie)¹⁰⁹. Koncepcja historiozbawcza zmartwychwstania bazuje na nowo zinterpretowanych danych biblijnych. Zastosowanie nowych osiągnięć badawczych (pochodzących z aktualnych metod biblijnych, filozofii języka, lingwistyki, hermeneutyki biblijnej, filozoficznej i teologicznej) pozwoliło na głębszą analizę gatunków literackich i struktur tekstu¹¹⁰. Umożliwiło to ustalenie, iż użycie takich wyrażen, jak „uwielbienie”, „wywyższenie” miało za zadanie ukazanie rezurekcji Jezusa jako wejścia w świat Bożej egzystencji, w życie nadprzyrodzone. Uczniowie chcieli przez to wyrazić, że Jezus został „wyniesiony na miejsce po prawicy Boga” (Dz 2, 33). Rozumienie rezurekcji pogłębione zatem zostało pod względem teologicznym i misteryjnym¹¹¹. Z drugiej strony zastosowanie w tym samym kontekście sformułowań, takich jak „został pogrzebany”, „ukazał się”, „zmartwychwstał” miało na celu podkreślenie historyczności wydarzenia¹¹².

¹⁰⁹ KKK 640-644; M. Rusecki, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 131.

¹¹⁰ Tamże, s. 133n.

¹¹¹ Tenże, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 135.

¹¹² Tym samym sceptycznie odnosi się do teorii zmartwychwstania, które próbują wydarzenie paschalne tłumaczyć czysto naturalistycznie, a tym samym zredukować chrześcijaństwo do tzw. religii naturalnej. Teorie te zasadniczo albo skupiają się na zakwestionowaniu historycznej wiarygodności relacji o zmartwychwstaniu Jezusa, albo nadają im interpretację zasadniczo różną od katolickiej teologii. Pierwsza z nich w czasach nowożytnych rozpowszechniła się głównie za sprawą H.S. Reimarus, który uznając uczniów za kłamców, oskarżał ich o rozpropagowanie stworzonej przez siebie historii o zmartwychwstaniu Mistrza celem zdobycia korzyści społecznych, politycznych i religijnych. Uczniowie wykradli ciało Jezusa i ogłosili, iż powstał On z martwych. Jak przekonuje M. Rusecki, poglądy te nie mają żadnych merytorycznych podstaw. Analiza życia uczniów wykazuje ich wysoki poziom moralny i prawość życia. Można zatem uważać, iż poglądy H.S. Reimarus („Vom Zwecke Jesus und seiner Jünger”, Brunzswik 1772) i im podobne (m.in. A. Mayer, A. Loisy R. Graves, H. Schonfield) wynikają wyłącznie z założeń naturalistycznych, które nie uznają rzeczywistości nadprzyrodzonej. Z kolei hipoteza letargu, która znalazła swoich propagatorów głównie za sprawą H.G.S. Paulusa, głosi, iż Jezus nie umarł na krzyżu, lecz został pochowany do grobu w stanie letargu, a po trzydniowej śpiączce wydostał się z grobu. Tymczasem materiał zawarty w Ewangeliach wyklucza taką ewentualność. Ogromnie osłabiony torturami Jezus potrzebowałby długiej rekonwalescencji, żeby podjąć jakąkolwiek aktywność. Przebity bok, z którego wypłynęła krew i woda, bezpośrednio wskazuje na śmierć na krzyżu. W świetle danych zawartych w Ewangelii teoria Paulusa jest nie do utrzymania. Podważać wiarygodność zmartwychwstania Jezusa starał się także D.F. Strauss („Das Leben Jesu. Kritisch bearbeitet”, 1835). W myśl jego hipotezy, tzw. wizji subiektywnej, krzyżowa śmierć Mistrza z Nazaretu miała rzeczywiście miejsce, jednak dalsza narracja ewangeliczna miała być wytworem subiektywnych przeżyć uczniów. Tymczasem halucynacji uczniów nie potwierdza ani forma przekazu paschalnego, ani fakt ogromnego zaangażowania uczniów w głoszenie zmartwychwstania, poświadczony niejednokrotnie poniesioną ofiarą z życia. Hipoteza krytyczno-literacka autorstwa R. Bultmanna i W. Marxsen obiera nieco inną perspektywę. Bultmann kwestionując realność zmartwychwstania, uznał je jedynie za interpretację przeżyć uczniów po wydarzeniu krzyża. Wiara w zmartwychwstanie jest, jego zdaniem, wiarą w zbawcze znaczenie śmierci Jezusa. Podobnie twierdził także Marxsen, dla którego cudem jest co najwyżej wiara uczniów w Zmartwychwstałego. W odpowiedzi na hipotezę krytyczno-literacką Rusecki przypomina, iż opisy wydarzeń paschalnych nie są czysto historyczne, choć nie pozbawione są tego elementu. Potwierdzają je opisy spotkań ze Zmartwychwstałym. Również pusty grób wydaje się takim argumentem. Dlatego redukcja zmartwychwstania wyłącznie do

Realność zdarzeniową oraz jednoczesny zbawczy charakter należy zdaniem lubelskiego profesora poszerzyć o aspekt agapetyczny. Wspólnotowa miłość Boga rozciąga się na całą historię – od stworzenia, przez objawienie, aż do odkupienia i zbawienia. Przez zastosowanie kategorii *agape* Rusecki podkreśla wybitnie personalistyczny charakter dzieła Bożego. Człowiek dążący do wyższych osobowych wartości, których pragnienie zostało zapisane w jego naturze, może należeć ich realizację dopiero w Bogu. On zaś wychodzi ku niemu w definitywny sposób właśnie w paschalnym dziele¹¹³. Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa jest otwarciem drogi do zmartwychwstania ludzi, będącego uczestnictwem w wiecznej miłości Boga¹¹⁴. Choć Rusecki nie pisze o tym wprost, to odczytując związek między historycznością a nadprzyrodzonym charakterem zmartwychwstania, można by stwierdzić, że wpisują się one w kategorie znaku. Wzajemnie się ze sobą łączą, odsyłają i pozwalają pełniej zrozumieć ich znaczenie. Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa jest zatem realnym faktem i zbawczym misterium.

W tym miejscu przejdzie się do tematu, który w tradycyjnej teologii podejmowany jest rzadko. O ile bowiem rezurekcję powszechnie interpretuje się jako wydarzenie zbawcze, o tyle Rusecki wydobywa wyraźnie jej wymiar objawieniowy, co także stanowi istotny element chrystologii personalistyczno-semejotycznej¹¹⁵. Narracje nowotestamentalne ukazują, iż wskrzeszenie Syna jest dziełem Boga Ojca (por. Mk 16, 6; Łk 24, 34; J 21, 14; Dz 2, 24.32; 3, 15; 4, 10; 5, 30; 10, 40; 13, 30; Rz 4, 24n.; 6, 4.9; 7, 4; 8, 11.34; 10, 9)¹¹⁶. Potwierdza to również wiara Kościoła pierwotnego, który w opiach zmartwychwstania używa strony biernej (Dz 2, 24.32; 3, 15; 4, 10; 5, 30; 10, 40; 13, 30; Rz 4, 24n.; 6, 4; 8, 11; 10, 9; 1 Kor 6, 14; 15, 15; 2 Kor 4, 14; Ga 1, 1; Ef 1, 20; 1 Tes 1, 10). Pierwsi chrześcijanie głosząc, że Bóg wskrzesił z martwych Jezusa (por. Kol 2, 12), wyrażali głęboką wiarę, iż to wielkie dzieło nie mogło dokonać się bez zaangażowania Ojca, który pragnie dopełnić definitywnego zbawienia całej ludzkości¹¹⁷.

osobistych przekonań uczniów jest błędem i stoi w sprzeczności z badaniami historycznymi i teologicznymi (por. M. Rusecki, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 86-101; M. Rusecki, J. Mastej, *Zmartwychwstanie*, s. 1372-1374).

¹¹³ M. Rusecki, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 138n.

¹¹⁴ Tenże, *Miłość jako motyw wiarygodności chrześcijańskiej*, w: *Miłość w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1993, s. 229-247.

¹¹⁵ M. Rusecki, *Zbawczy wymiar objawienia*, s. 415.

¹¹⁶ R. Rubinkiewicz, *Zmartwychwstanie Chrystusa – zmartwychwskreszenie nasze*, RT KUL 42(1995), z. 1, s. 89.

¹¹⁷ L. Scheffczyk, *Zmartwychwstanie*, s. 207-210; J. Mastej, *Zmartwychwstanie*, EK, t. 20, kol. 1451; G. O'Collins, *The Resurrection of Jesus Christ: some contemporary issues*, Milwaukee 1993, s. 3; W. Borowski, *Chrystologia rezurekcyjna Waltera Kaspera*, Sandomierz 2001, s. 139n.; J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, Kraków 2004, s. 260.

W zmartwychwstaniu najpełniej objawia się także sam Jezus Chrystus¹¹⁸. Wydarzenie to jako finał mesjańskiej działalności Syna Bożego ukazuje, iż zmartwychwstały Jezus jest „pełnym mocy Synem Bożym” (Rz 1, 4), który zasiadł po prawicy Boga (Mk 16, 19). Rezurekcja jest także dopełnieniem wcielenia, gdyż ludzka natura Chrystusa została przebóstwiona i uczestniczy w Bożym życiu¹¹⁹. Wywyższony Jezus z Nazaretu objawia pełnię bóstwa i ukazuje, że jest Panem życia i śmierci, Pantokratozem, Panem dziejów, Chrystusem kosmicznym, Głową wszystkiego stworzenia, uniwersalnym pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem¹²⁰. Cały wszechświat zostaje poddany pod stopy Jezusa (Ef 1, 20-22), który zapoczątkowuje jego eschatyczną przemianę.

Zmartwychwstanie Chrystusa jest także dziełem Ducha Świętego. Dzięki Jego ożywcemu działaniu zmanifestowanemu we wskrzeszeniu z martwych Jezusa, daje się poznać jako Pan i Ożywiciel (por. Rz 1, 4; 8, 11; 1 Kor 6, 14; 1 P 3, 18)¹²¹. Paraklet jest współsprawcą nowego życia i wywyższenia Chrystusa. Jest równocześnie pierwszym i najważniejszym świadkiem Zmartwychwstałego¹²². Działa także podczas chrystofanii, umożliwiając uczniom rozpoznanie powstałego z martwych Pana. Później umacnia ich do zaświadczenia wobec świata, iż Pan żyje i działa¹²³. Paraklet ożywia i jednoczy Kościół jako wspólnotę zgromadzoną wokół Zmartwychwstałego. Duch Święty przenika rezurekcją Syna Bożego, partycypuje w niej oraz sprawia, że przez wiarę jest ona nieustannie dostępna dla wierzących w powstałego z martwych Pana¹²⁴.

Zmartwychwstanie Jezusa jako dzieło Ojca dokonane przez Syna w Duchu Świętym jest objawieniem się Trójcy Świętej. Lubelski teolog podkreśla, iż rezurekcja nie jest tylko eschatycznym czynem Boga, ale Jego samoobjawieniem¹²⁵. Jest przy tym podstawą i najważniejszym kryterium wiarygodności Bożego posłannictwa Jezusa z Nazaretu. Obietnice mesjańskie zostają wypełnione w jedynym i uniwersalnym Pośredniku

¹¹⁸ M. Rusecki, *Zbawczy wymiar objawienia*, s. 417.

¹¹⁹ J. Mastej, *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 217; L. Scheffczyk, *Zmartwychwstanie*, s. 217.

¹²⁰ M. Rusecki, *Bóg objawiający się w dziejach*, s. 456; zob. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, s. 87-131, 227-271.

¹²¹ M. Rusecki, *Czy zmartwychwstanie jest cudem?*, s. 232.

¹²² J. Mastej, *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 223.

¹²³ T. Dola, *Teologia misteriów życia Jezusa*, Opole 2002, s. 264.

¹²⁴ J. Mastej, *Zmartwychwstanie*, EK, kol. 1451; S. Nagy, *Duch Święty a tajemnica Kościoła*, w: *Jan Paweł II. Dominus et Vivificantem. Tekst i komentarze*, red. A.L. Szafranski, Lublin 1994, s. 120.

¹²⁵ M. Rusecki, *Chrystus ostateczną podstawą dialogu międzyreligijnego*, w: *Servo veritatis. Materiały Międzynarodowej Konferencji dla uczczenia 250-lecia pontyfikatu Jego Świątobliwości Jana Pawła II*, red. S. Koperek, S. Szczur, Kraków 2003, s. 910.

zbawienia¹²⁶. Zmartwychwstanie jest wydarzeniem absolutnie bez precedensu, w którym potwierdzona zostaje nie tylko prawdziwość nauczania i działalności, lecz także bóstwo Jezusa¹²⁷. Warte zauważenia jest także, iż wydarzenie poranka wielkanocnego czyni chrześcijaństwo wyjątkowym spośród innych religii¹²⁸. Daje podstawy do uznania go za religię w pełni objawioną i zbawczą.

Dla chrystologii Ruseckiego ważna jest kwestia związku cudów ze zmartwychwstaniem. Na podstawie wniosków z poprzedniej części pracy (soteriologiczna funkcja cudów Jezusa)¹²⁹, należy stwierdzić, że Rusecki ukazuje ścisłą relację między wydarzeniami cudownymi przed- i popaschalnymi a zmartwychwstaniem. Cuda przedwielkanocne prowadzą do zmartwychwstania. Nie tylko chronologicznie je poprzedzają, lecz naprowadzają na zmartwychwstanie jako ich finalne dopełnienie. Fenomeny cudowne zapowiadają i antycypują proleptycznie rezurekcję. Widać to na przykładzie znaku wskrzeszenia Łazarza, poprzez który Jezus ukazuje się jako Pan Życia, który ma moc to życie przywrócić, ale także może dać nowe –już się niekończące. W zmartwychwstaniu to nowe życie zostaje utożsamione z Chrystusem¹³⁰. Równocześnie znaki cudowne w świetle zmartwychwstania stają się bardziej czytelne, nabierają głębszego sensu, a przez to zyskują właściwy walor motywacyjny.

Z kolei cuda popaschalne czerpią ze zmartwychwstania i je aktualizują. Dla człowieka oznaczają przy tym potwierdzenie realizacji zapowiedzi Jezusa dotyczącej zbawienia człowieka i przemiany świata¹³¹. Rusecki stwierdza zatem, że cuda pozostają w ścisłej łączności z centralnym wydarzeniem zbawczym, uzasadniają je i pozwalają doświadczać chwały Bożej, która w pełni rozbłysła w zmartwychwstaniu. Z tego też tytułu znaki-cuda przed- i popaschalne należy rozpatrywać zawsze w łączności z największym cudem Jezusa Chrystusa, czyli ze zmartwychwstaniem¹³². W kontekście

¹²⁶ J. Mastej, *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 221

¹²⁷ M. Rusecki, *Uniwersalizm zbawienia w Jezusie Chrystusie w nauce Vaticanum II*, s. 57.

¹²⁸ Tenże, *Traktat o religii*, Warszawa 2007, s. 525n.; I.S. Ledwoń, „... i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, s. 311-458; K. Kaucha, *Cóż to jest prawda? Argumentacja z prawdy za najwyższą wiarygodnością chrześcijaństwa na kanwie twórczości Josepha Ratzingera*, Lublin 2020, s. 113-116.

¹²⁹ Kwestia związku cudów przed- i popaschalnych ze zmartwychwstaniem została szeroko omówiona w paragrafie trzecim rozdziału drugiego.

¹³⁰ M. Rusecki, *Czy zmartwychwstanie jest cudem?*, s. 227; tenże, *Wierzyć moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX wieku*, s. 162-165; tenże, *Traktat o cudzie*, s. 377-397; S. Hofbeck, *Semeion. Der Begriff des Zeichens im Johannesevangelium unter Berücksichtigung seiner Vorgeschichte*, Munsterschwarzach 1970, s. 140-147.

¹³¹ M. Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, s. 410; J. Mastej, *Paschalna wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego w myśli teologicznej księdza profesora Mariana Ruseckiego*, s. 95n.

¹³² M. Rusecki, *Czy zmartwychwstanie jest cudem?*, s. 232n.

niniejszej dysertacji można także stwierdzić, iż cud, podobnie jak znak, w swoisty sposób odsyła do zmartwychwstania. Tym samym wskazują na zmartwychwstanie jako element znaczący znaku.

Z przeprowadzanych analiz wyłania się kolejne znaczenie rezurekcji Jezusa, na które szczegółowo wskazuje także lubelski teolog. Jest ono ważne w kontekście niniejszej pracy, gdyż ukazuje, jak Rusecki wydobywał personalistyczny oraz znakowy wymiar skutków zmartwychwstania. Znaczenie to bowiem nie ogranicza się wyłącznie do funkcji motywacyjnej, będącej na dodatek tylko w zasięgu świadków Zmartwychwstałego. Nie jest wyłącznie głównym motywem przemawiającym za bóstwem Jezusa, choć nie jest pozbawione i takiego charakteru. Skutki zmartwychwstania nie dotyczą tylko pierwszych chrześcijan, lecz w ich świetle Chrystus objawia się jako pośrednik zbawienia całej ludzkości.

Lubelski teolog poszukując znaczenia rezurekcji zauważa, że staje się ona podstawą releksji historii Jezusa Chrystusa. Uczniowie towarzysząc Mistrzowi, byli świadkami Jego cudów. Słuchali nauk Jezusa, a nawet była im ona objaśniana na osobności. O wydarzeniach, które dokonały się w Jerozolimie, zostali uprzedzeni. Mimo to nauka i dzieło Jezusa pozostawało dla nich nie do końca zrozumiałe, czego dowodzi chociażby reakcja na śmierć i ich zachowanie w kolejnych dniach. Dopiero zmartwychwstanie i zesłanie Ducha Świętego doprowadzają do zinterpretowania posłannictwa Jezusa na nowo¹³³. Uczniowie nie tylko przypomnieli sobie naukę Mistrza, ale poznali najgłębszy jej sens. Rusecki stwierdza, iż uczniowie „nie tworzyli historii, lecz ją w sposób zbawczy zinterpretowali. [...] W świetle zmartwychwstania odżywa cała historia Jezusa, a więc Jego nauczanie jako Boskiego Emisariusza, oraz znaczenie dzieł przez Niego dokonywanych. Historia Jezusa staje się wiarygodna w sensie objawieniowobawczym”¹³⁴. Potwierdzeniem uznania przez uczniów dzieła Jezusa za antycypację zbawienia ludzi oraz aktualizacji głoszonych przez Niego nauk stała się ich głęboka wiara, która niejednokrotnie okupiona była dobrowolnie podjętym cierpieniem i śmiercią¹³⁵. Wiara paschalna zbudowana jest nie tyle na abstrakcyjnych treściach, lecz

¹³³ P. Borto, *Teologicznofundamentalne znaczenie najstarszych nowotestamentalnych formuł wiary w zmartwychwstanie*, RT KUL 62(2015), z. 9, s. 62; M. Rusecki, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 213.

¹³⁴ Tamże, s. 213n.

¹³⁵ Tenże, J. Mastej, *Zmartwychwstanie*, s. 1371n.

na Zmartwychwstałym, zatem jest ukierunkowana nie przedmiotowo, ale osobowo¹³⁶. Równocześnie kulminacyjne wydarzenie historii zbawienia objaśniło sens wcielenia i ziemskiego posłannictwa Jezusa, a w dalszej konsekwencji stanowi o wyjątkowości chrześcijaństwa wśród innych religii¹³⁷.

Zmartwychwstanie rozpoczęło także epokę Ducha Świętego. Trzecia Osoba Trójcy Świętej związana jest stale z genezą Kościoła oraz jego zbawczą misją¹³⁸. Otwarta w rezurekcji ekonomia Ducha Bożego uczyniła Eklezję szczególnym miejscem zbawienia¹³⁹. Paraklet permanentnie prowadzi Kościół, jest źródłem jego życia i świętości. Wybitnym wyrazem tego są przepowiadane słowo Boże i sprawowane sakramenty święte, które stają się skuteczne w Kościele dzięki łasce Pana udzielanej przez Ducha Świętego¹⁴⁰. Obecność Prakleta sprawia, że wydarzenia śmierci i powstania do życia Jezusa aktualizują się w zbawczej tajemnicy. Zdaniem Ruseckiego oddziaływanie to rozlewa się na wszystkich ludzi i przekracza garncę widzialnych struktur Kościoła, niosąc światu nadzieję i przemianę¹⁴¹. Objawienie się Ducha Świętego w zmartwychwstaniu jest zatem także wydarzeniem osobowym, które przenika Chrystusową wspólnotę Kościoła¹⁴².

Nadzieja, której źródło bije w wydarzeniu paschalnym, przenika ludzkie dążenia. Człowiek w swoich najgłębszych pragnieniach egzystencjalnych potrzebuje i chce ocalenia. Świadomy własnej ograniczoności wie, iż nie może zbawić się sam. Stąd dzieło Jezusa Chrystusa staje się pomostem do pełni życia polegającego na egzystencji w Bogu. Zmartwychwstanie Jezusa jest zatem odpowiedzią Boga daną człowiekowi na pytanie o możliwość życia wiecznego, czyli zbawienia. Jest także motywem i rękojmnią wiary w powszechną rezurekcję, która dotyczy tak duszy, jak i przemienionego ciała (rezurekcja jest dopełnieniem wcielenia Syna Bożego)¹⁴³. Prawdę tę potwierdził Jezus

¹³⁶ P. Borto, *Teologicznofundamentalne znaczenie najstarszych nowotestamentalnych formuł wiary w zmartwychwstanie*, s. 62n.; R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria, Gli inizi*, Cinisello Balsamo 1996, s. 220.

¹³⁷ J. Mastej, *Funkcje Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa*, RT KUL 62(2015), z. 9, s. 85; Tenże, *Zmartwychwstanie*, kol. 1452; R. Fisichella, *La rivelazione: evento e credibilità. Saggio di teologia fondamentale*, Bolonia 1989, s. 291-303.

¹³⁸ M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, Lublin 2014, s. 106; L. Scheffczyk, *Zmartwychwstanie Jezusa*, s. 16; Z. Krzyszowski, *Zmartwychwstania a eklezjogeneza*, RS 6(1999), s. 55-80.

¹³⁹ M. Rusecki, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 223-227.

¹⁴⁰ Tenże, *Traktat o Kościele*, s. 138n.

¹⁴¹ Tenże, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 227-230.

¹⁴² W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t.1, s. 375n.

¹⁴³ M. Rusecki, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 227-230;

A. Ziegler, *Das Glück Jesu*, Stuttgart 1978, s. 22; J. Labrecht, *Znaczenie zmartwychwstania Jezusa dla człowieka*, ComP 5(1985), nr 2, s. 91-98; L. Scheffczyk, *Zmartwychwstanie*, s. 226.

swoim życiem i zmartwychwstaniem. Wyraża ją od początku Kościół w Piśmie Świętym (por. Rz 8, 11; 1 Tes 4, 15n.; 2 Tes 1, 7n.; 1 Kor 15, 52; Kol 2, 12; Ap 20, 11-15; Ap 21-22) oraz w najstarszych symbolach wiary¹⁴⁴.

Konsekwencje zmartwychwstania Jezusa rzutują także, zdaniem Ruseckiego, na nową antropologię paschalną, w której człowiek odczytany zostaje jako *homo paschalis*. Łączność człowieka z Chrystusem, która jest podstawowym warunkiem zrozumienia człowieka, sprawia, iż zyskuje on paschalny wymiar. Misja Jezusa odzwierciedla w ogromnej mierze losy człowieka, który także jest *homo viator* – zmierza w określonym kierunku, wyznaczającym sens jego egzystencji. „Jezus jest Pielgrzymem zmierzającym do największego sanktuarium Miłości w samym Bogu, do którego doszedł przez śmierć i zmartwychwstanie”¹⁴⁵ – stwierdził lubelski teolog. Cała ludzka egzystencja splata się z doświadczeniami, które przeżywał Jezus w swojej wędrówce przez ziemskie życie. Począwszy od trudności związanych z przyjściem na świat, poprzez doświadczanie chwil sukcesów i chwały, przez trudy pogardy i cierpienia, aż po śmierć i nowe życie¹⁴⁶. Tak jak Pascha Jezusa nie kończy się w momencie śmierci, tak życie ludzkie z jego wszystkimi doświadczeniami nie ma finału w śmierci. Przez pryzmat zmartwychwstania koniec ziemskiego życia jawi się jako warunek dojścia do celu wędrówki, jakim jest życie wieczne¹⁴⁷. Rezurekcja zatem ukonkretnia i urealnia czasy eschatyczne. Ich przedmiot odsłania się jako wypełnienie bytu ludzkiego (zbawienie) i przemiana świata. Rzeczywistość ta została ukazana świadkom chrystofanii. Dzięki zmartwychwstaniu ujawnia się azymut ludzkiej wędrówki przez życie, który kieruje ku pełnemu istnieniu w miłości, w sposób nieprzemijający¹⁴⁸. Rusecki, za nauczaniem Kościoła, podkreśla

¹⁴³ W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t.1, s. 231n.

¹⁴⁴ J. Ratzinger, *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, Poznań 1984, s. 183-195.

¹⁴⁵ M. Rusecki, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 236; zob. P. Teilhard de Chardin, *Środowisko Boże, Człowiek*, Warszawa 1964; G. Marcel, *Homo viator*, Warszawa 1959.

¹⁴⁶ M. Rusecki, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 238-242; K. Goźdz, *Fascynacja chrześcijaństwem*, SCC, s. 53n.; J. Mastej, *Funkcje Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa*, s. 93-95. Zagadnieniom tym w znacznej mierze poświęcone są także: encyklika Jana Pawła II *Redemptor hominis* (1979) oraz *List apostolski Salvifici doloris Ojca Świętego Jana Pawła II o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia* (2001).

¹⁴⁷ M. Rusecki, *Antropologia paschalna (homo Paschalis)*, w: *Instaurare omnia in Christo. O zbawieniu, teologii, dialogu i nadziei: profesorowi Wacławowi Hryniewiczowi OMI w 70. rocznicę urodzin*, red. P. Kantyka, Lublin 2006, s. 293; K. Goźdz, *Chrystologia zmartwychwstania Jezusa*, RT KUL 38-39(1991-1992), z. 2, s. 90.

¹⁴⁸ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 349; tenże, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 242; S. Czerwik, *Razem z Chrystusem powstaaliśmy zmartwych*, w: *Święte Triduum Paschalne. Komentarze biblijno-liturgiczne i medytacje*, red. tenże, J. Kudasiewicz, H. Witczyk, Kielce 2001, s. 366-370.

godność odkupionego człowieka oraz egzystencjalną konieczność personalizacji człowieka, do której droga jest mu udzielona przez paschalne dzieło Jezusa Chrystusa¹⁴⁹.

Chrystus, w którym wszystko miało swój początek i do którego wszystko zmierza (por. Ap 22, 13), przez swoje zmartwychwstanie dał zapowiedź finalnego spełnienia dziejów. Tym samym historia przestała być serią następujących po sobie przypadkowych wydarzeń podlegających ślepego losowi. Rezurekcja jako centralne wydarzenie dziejów zbawienia ukazuje, że zmierzają one ku wypełnianiu się w Bogu¹⁵⁰. Dotyczy to tak historii powszechnej, jak i indywidualnej historii życia każdego człowieka. Rusecki przypomina, iż „w chrześcijańskiej interpretacji dziejów wraz ze śmiercią człowieka, końcem życia, zakończeniem dziejów – nic się nie zamyka w bezsensie, anihilacji, ale znajduje ostateczne spełnienie w Chrystusie zmartwychwstałym. To On jest przyszłością historii i dziejów, finalnym i sensownym spełnieniem, nadzieją na nie”¹⁵¹. Historia otrzymała sens poprzez rozpoznanie prawzoru stworzenia w Chrystusie (por. Kol 1, 15-20) oraz udostępnianie przez Zmartwychwstałego eschatycznej nowości, ku której zmierza¹⁵². Uwielbiony Jezus stał się tym samym znakiem nowego stworzenia, które zaistnieje podczas paruzji, obejmując ludzkość i cały świat.

Ksiądz M. Rusecki w swoich badaniach potwierdza, iż zmartwychwstanie było dla uczniów zasadniczym motywem wiary, którą oparli na znakach pustego grobu i chrystofanii. Rezurekcja Jezusa Chrystusa jawi się w świetle przekazów biblijnych jako wydarzenie w pełni realne a jednocześnie eschatyczne, czyli związane z przejściem Jezusa do nowej nadprzyrodzonej rzeczywistości. W zmartwychwstaniu, które jest czynem Boga, samoobjawia się Jego osoba, która okazuje swoją miłość i wierność obietnicy oraz zapowiada osobowe spełnienie człowieka na wzór Tego, który powstał z martwych jako pierwszy. Ruseckiemu udało się połączyć objawieniowy i zbawczy wymiar dzieła paschalnego Jezusa. Dzięki temu rzeczywistość rezurekcji odsłania jeszcze głębsze znaczenie, którego aplikacja rozciąga się na losy świata i człowieka.

¹⁴⁹ Zob. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2000, s. 404; P. Liszka, *Zmartwychwstanie Jezusa: istota, struktura i znaczenie dla osób ludzkich*, „Studia Gnesnensia” 28(2014), s. 131n.; Por. D. Zając, *Teologia zmartwychwstania Chrystusa w ujęciu ks. Mariana Ruseckiego*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne”, 19(2018), nr 1, s. 199n.

¹⁵⁰ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 349.

¹⁵¹ Tenże, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 245.

¹⁵² Tamże s. 248; G.M. Salvati, *Chrystus – ośrodkiem kosmosu i historii*, w: *Tajemnica Trójcy Świętej*, red. L. Balter i in. (KolCom, t. 13), Poznań 2000, s. 237; G.A. Maloney, *Chrystus kosmiczny. Od Pawła do Teiharda*, Warszawa 1986, s. 40.

Zmartwychwstanie Jezusa jest bowiem nowym początkiem także dla ludzkości – odkupionej i zaproszonej do uczestnictwa w pełni osobowego życia razem z Chrystusem.

Zaprezentowane treści pozwalają stwierdzić, iż M. Rusecki konsekwentnie posługuje się kategoriami osoby i znaku, aplikując je do tematyki zmartwychwstania. Lubelski profesor ukazuje rezurekcję jako realny fakt i zbawcze misterium, co wyrażają źródła nowotestamentowe zawierające najstarsze tradycje popaschalne. W ich świetle zmartwychwstanie rozumieć należy nie tylko jako finał mesjańskiej misji Jezusa, lecz także jako objawienie pełni Jego bóstwa, co czyni je najważniejszym kryterium wiarygodności chrześcijaństwa będącego religią w pełni objawioną i zbawczą. Lecz w powstaniu z martwych Jezusa Chrystusa wypełnione i objawione zostały także czasy eschatyczne, w których osoba ludzka doświadczy swojej pełni, a już teraz ukazuje się jej nowy horyzont życia. Zmartwychwstanie zostało zmanifestowane w szeroko omawianych przez Ruseckiego znakach: chrystofanii i pustego grobu.

3.4. Personalistyczny charakter znaków wiarygodności zmartwychwstania

Kryzys krzyża zostaje przełamany w życiu apostołów w poranek wielkanocny. Wiara, która narodziła się wtedy, z nową mocą złączyła się z przekonaniem, iż Jezus, któremu towarzyszyli, a potem doświadczyli Jego śmierci jest Chrystusem, zmartwychwstałym i żyjącym. I choć żaden z ludzi nie był świadkiem samego zmartwychwstania, a fakt ten pozostaje empirycznie niedostępny dla człowieka, uzasadnieniem jego wiarygodności stały się pusty grób i chrystofanie paschalne¹⁵³. Choć na przestrzeni historii próbowano kwestionować ich autentyczność i rangę, to apologetyka a obecnie teologia fundamentalna wskazują na ich prawdziwość i kluczowe znaczenie dla wiary w realność rezurekcji.

Podstawą kontrowersji wokół pustego grobu i chrystofanii jest samo pojęcie zmartwychwstania, które – jak wykazano w poprzednim paragrafie – nie może być rozumiane jako reanimacja somatyczna czy gloryfikacja duchowa. Takiemu rozumieniu zaprzeczają opisane wcześniej nowotestamentalne źródła. Poszukiwania „naocznych

¹⁵³ M. Rusecki, *Zmartwychwstanie Chrystusa*, BChD, s. 168-170; J. Mastej, *Zmartwychwstanie*, kol. 1450n.

faktów”, które potwierdzałyby rezurekcję Jezusa, doprowadziły w apologetyce do uczynienia pustego grobu i chrystofanii paschalnych „materiałem dowodowym”, który miałby ostatecznie zamykać temat realności dzieła paschalnego¹⁵⁴. Zdaniem Ruseckiego trzeba zaznaczyć, że pusty grób i chrystofanie mogą stać się argumentem skłaniającym do wiary dopiero, gdy rozpatrywane będą na gruncie objawienia, gdzie w zmartwychwstaniu widzieć będzie się pełnię epifanii¹⁵⁵. Stąd rozstrzygnięcie kontrowersji związanych z pustym grobem wyłącznie na gruncie historycznym jest zasadniczym błędem. Nie da się bowiem oddać ich specyfiki, gdy pominiemy wymiar eschatyczny. Grób Jezusa, widziany z perspektywy badań archeologicznych, może jedynie wskazywać na fakt braku pozostawionego w nim ciała. Bez właściwej interpretacji religijnej pozostaje znakiem niejednoznacznym.

Podobnie ma się rzecz z ukazywaniem się Jezusa po zmartwychwstaniu. Z punktu widzenia historii można stwierdzić co najwyżej wiarę świadków chrystofanii. Następstwem tej wiary w postaci zmiany życia, całkowitego zaangażowania się w misję świadczenia o Jezusie, aż do gotowości oddania własnego życia, można by nawet doszukiwać się w czysto naturalistycznych motywacjach. Jednak podstawą tych zmian było niewątpliwie obok pustego grobu także – jak utrzymują świadkowie – spotkanie z żyjącym Panem, po Jego śmierci na krzyżu. Tymczasem odczytanie rzeczywistego doświadczenia świadków chrystofanii wskazuje na realność i ponadhistoryczność zmartwychwstania udostępnionego im w tym znaku¹⁵⁶.

Nie można także pominąć kwestii wzajemnej zgodności faktu pustego grobu i chrystofanii. Niejednokrotnie bowiem próbuje się rozpatrywać obie te kwestie niezależnie od siebie, jak gdyby dotyczyły odmiennych spraw. Tego typu zabiegi zmierzają w konsekwencji do mitologizacji całego wydarzenia rezurekcji¹⁵⁷. Tymczasem, jak wskazuje Rusecki, oba znaki ściśle są ze sobą związane i wynikają z siebie¹⁵⁸. Istotne jest zatem, że lubelski teolog prezentuje zagadnienia, o których traktuje niniejszy paragraf, używając jednolitej kategorii znaku, co pozwala je same oraz ich zawiązek ze zmartwychwstaniem prezentować w metodologicznie dojrzały sposób.

¹⁵⁴ M. Rusecki, *Pan Zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 143; tenże, *Pusty grób*, LTF, s. 987.

¹⁵⁵ Tenże, *Traktat o Objawieniu*, s. 314-317; zob. A.A. Napiórkowski, *Jezus Chrystus objawiony i objawiający. Chrystologia fundamentalna*, s. 134.

¹⁵⁶ J. Mastej, *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 199.

¹⁵⁷ L. Scheffczyk, *Zmartwychwstanie*, s. 119n.

¹⁵⁸ M. Rusecki, *Pusty grób i chrystofanie znakami zmartwychwstania. Aspekt metodologiczny*, RS 6(1999), s. 27.

Propozycją kulowskiego teologa, która umożliwia ukazanie realności przy jednocześniej ponadhistoryczności zmartwychwstania, jest zastosowanie znakowego (a w przypadku chrystofanii nawet elementów symbolowego) klucza interpretacyjnego, w którym stronie znaczonej odpowiada to, co uchwytnie zmysłom, a znaczącej – istotowa treść znaku. Nasuwa się jednak pytanie czy omawiany autor konsekwentnie stosuje te kategorie oraz o ich przydatność w budowanej przez niego chrystologii fundamentalnej.

Celem niniejszego fragmentu dysertacji będzie dokonanie usystematyzowanego przedstawienia znaków zmartwychwstania, na które powołuje się M. Rusecki. Zostaną omówione: pusty grób i chrystofanie paschalne, które dopiero odczytane jako osobowe znaki powstałego z martwych Jezusa trafnie oddają realność i wyjątkowość rezurekcji. Wówczas bowiem nie zawęży się ich tylko do poziomu czysto historycznego (który może być na różne sposoby kwestionowany), ale odsłania głęboką warstwę znaczeniową, czyli treść nadaną im przez Boga. Zachowując porządek chronologiczny zdarzeń, najpierw omówi się zagadnienie pustego grobu.

3.4.1. Pusty grób

Po śmierci na krzyżu ciało Jezusa zostało przeniesione do pobliskiego grobu należącego do Józefa z Arymatei, w którym nikt jeszcze nie był pochowany (por. Mt 27, 57-60; Mk 15, 42-47; Łk 23, 50-56; J 19, 38-42). Źródła ewangeliczne podają ponadto, iż wejście do tego grobu zostało zabezpieczone wielkim kamieniem i zapieczętowane. Z obawy przed wykradzeniem ciała grobu pilnowali strażnicy. Mimo tych środków po trzech dniach grób okazał się pusty, o czym jako pierwsze poinformowały kobiety. Relację z tych wydarzeń przekazują wszyscy ewangeliści (Mt 28, 1-8; Mk 16, 1-8; Łk 24, 1-12; J 20, 2-13). Tematykę grobu porusza także św. Paweł w Liście do Koryntian (1 Kor 15, 3-8)¹⁵⁹. Pusty grób jako potwierdzenie realności zmartwychwstania był jednak od początku kwestionowany. Z oczywistych powodów faktowi temu starali się zaprzeczać faryzeusze i saduceusze, głosząc, iż ciało Jezusa zostało wykradzione przez Jego uczniów¹⁶⁰. Co

¹⁵⁹ A.A. Napiórkowski, *Jezus Chrystus objawiony i objawiający. Chrystologia fundamentalna*, s. 132; H. Seweryniak, *Wiarygodność historyczna narracji o pustym grobie i chrystofaniach*, w: *Zmartwychwstanie dzisiaj*, red. M. Skierkowski, H. Seweryniak, Płock 2009, s. 86-89; J. Chmiel, *Pogrzeb Jezusa w świetle zwyczajów żydowskich*, RBiL 37(1984), nr 2, s. 119-127.

¹⁶⁰ M. Rusecki, *Pusty grób*, s. 987.

więcej przekupili nawet strażę. Natomiast od momentu spisania Ewangelii wydawało się, że argumentem przemawiającym za konfabulacją relacji z poranka wielkanocnego były niezgodności zawarte w czterech relacjach.

Odnosząc się do tego faktu, stwierdzić trzeba, że nowotestamentalne źródła zawierają rozbieżności w opisie liczby kobiet przybyłych do grobu (od jednej do trzech), momentu ich dotarcia (gdy jeszcze było ciemno, gdy weszło słońce bądź wczesnym rankiem). Niejednoznaczny pozostaje również powód wizyty (namaszczenie ciała, zobaczenie grobu) oraz szczegóły dotyczące zjawienia się aniołów (czy był to anioł w postaci młodzieńca, czy to on odsunął kamień, czy może było dwóch aniołów?)¹⁶¹. Rusecki przypomina jednak za J. Guittoum, iż wiarygodność różnych świadectw na temat jakiegoś wydarzenia, wynika z dywergencji w szczegółach relacji przy jednoczesnym zachowaniu konwencji w ich rdzeniu¹⁶². Rozbieżności wynikają z istnienia wczesnej tradycji o pustym grobie i z odmiennych celów redakcyjnych¹⁶³. O ewentualnym fałszerstwie można by mówić, gdyby zadbano o ujednolicenie przekazu. Ponadto powodem występowania części wspomnianych rozbieżności jest zastosowanie przez ewangelistów stylu apokaliptycznego na poziomie redakcji (wygląd aniołów, strach kobiet, trzęsienie ziemi). Zastosowanie tej konwencji, choć sprawia, że nie można wszystkich szczegółów traktować ściśle faktograficznie, to ostatecznie nie zaprzecza historyczności opisywanego wydarzenia. Kluczowe elementy pozostają zgodne: pusty grób, poranek odnalezienia, obecność kobiet oraz aniołów przy grobie oraz fakt zaistnienia w uczniach przekonania o tym, że Chrystus żyje¹⁶⁴.

Podobnie wnioski nasuwają się, gdy przyjrzymy się orędziu głoszonemu o rezurekcji. Od samego początku było ono oparte na świadectwie o pustym grobie. Zarówno mnogość tradycji, jak i elementy apologetyczne zastosowane w omawianych opisach ewangelicznych nie zaprzeczają prawdziwości opisanego wydarzenia. Świadczą jedynie o tym, że to fakt pustego grobu stał się powodem ich powstania¹⁶⁵.

¹⁶¹ Tenże, *Pan Zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 192n.; H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów współczesnych*, s. 276.

¹⁶² Tenże, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994, s. 106-108; tenże, *Pan Zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 193.

¹⁶³ Tenże, *Pusty grób i chrystofanie znakami zmartwychwstania. Aspekt metodologiczny*, s. 34n.; zob. E. Kotkowska, *Proces utrwalania przekonań w wiarygodność zmartwychwstania. Analiza zagadnienia na przykładzie J 20, 1-18*, w: *Historia – wiara – nauka. Źródła poznania Jezusa Chrystusa*, Płock 2018, s. 317n.

¹⁶⁴ A. Paciorek, *Jezus z Nazaretu. Czasy i wydarzenia*, Częstochowa 2015, s. 505; tenże, „Zmartwychwstał...” – orędzie wielkanocne w przekładzie św. Mateusza (28, 1-8), SCC, s. 878n.

¹⁶⁵ M. Rusecki, *Pusty grób*, s. 988n. A.A. Napiórkowski zauważa nawet, że najstarsza zachowana relacja o pustym grobie, która znajduje się w Mk 16, 1-8, nie posiada w ogóle elementów apologetycznych, a jedynie

Na historyczność i znaczenie pustego grobu, zdaniem Ruseckiego, naprowadza również konsekwentnie opisywana funkcja kobiet, jaką pełniły w związku z wydarzeniami poranka wielkanocnego. Udając się do grobu, by namaścić zwłoki zmarłego, zastanawiają się, kto odsunie im kamień. Zdziwione odkryciem braku ciała oraz słowami anioła o zmartwychwstaniu Jezusa, spieszą donieść o całym zdarzeniu uczniom. Kluczowe jest natomiast, iż ewangeliczne relacje nie pomijają roli kobiet, choć w świetle żydowskiego prawa ich świadectwo nie było uznawane za wiarygodne¹⁶⁶. Nie dziwi zatem, że początkowo słowa kobiet o zmartwychwstaniu nawet wśród apostołów i uczniów potraktowano jako „czczą gadaninę” i nie dawano im wiary (Łk 24, 11).

Henryk Seweryniak wylicza – pominięte przez Ruseckiego – dodatkowe motywy skłaniające do uznania historyczności pustego grobu. Zauważa, że relacje w kanonicznych ewangeljach, dotyczące wydarzeń poranka wielkanocnego, cechują się swoistą dyskrecją. Brak w nich fantastyki i mityczności, które można wyczytać na przykład w apokryficznej Ewangelii Piotra, gdzie opisano sam fakt zmartwychwstania Jezusa. Informacje zawarte w Nowym Testamencie są pozbawione spekulacji i wymaginowanych ubarwień¹⁶⁷. Istotna wydaje się także wzmianka o pozostawionych w grobie płótnach (Łk 24, 12; J 20, 6-8). Mało prawdopodobne jest, że złodzieje mający rzekomo wykraść ciało, traciliby czas na rozplątywanie ciała Jezusa z pogrzebowych płócien¹⁶⁸.

Marian Rusecki przywołuje opinię H. Staubingera, zdaniem którego istniejący w judaizmie kult grobów, zaprzecza możliwości stworzenia legendy przez uczniów. W Izraelu znany był kult miejsc pochówku znanych postaci: praojców, proroków, męczenników. Tymczasem brak jakichkolwiek wzmianek o kulcie związanym ze szczątkami Jezusa. Ewentualną legendę o pustym grobie można było wówczas szybko zweryfikować i zarzucić apostołom jej głoszenie w oparciu o kłamstwa¹⁶⁹. Nie wykorzystano jednak takiego motywu. Ponadto jeśli ciało miało zostać wykradzione, to

tłumaczy znacznie spotkania przy grobie (por. *Jezus Chrystus objawiony i objawiający. Chrystologia fundamentalna*, Kraków 2008, s. 133).

¹⁶⁶ M. Rusecki, *Pusty grób znakiem zmartwychwstania*, „Scripturae Lumen” 2(2010), s. 344; J. Kulisz, *Wprowadzenie do teologii fundamentalnej*, Kraków 1995, s. 177; V. Messori, *Mówią, że zmartwychwstał. Badania nad pustym grobem*, Kraków 2001, s. 60-73.

H. Seweryniak spekuluje, że właśnie ze względu na to prawo brak jest wzmianki o kobietach jako świadkach w liście do Koryntian (1 Kor 15, 5-8). Można przypuszczać, iż w ten sposób chciano chronić wiarygodność świadectwa o zmartwychwstaniu głoszonego Żydom (por. H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 1, Warszawa 2010, s. 472).

¹⁶⁷ Tamże, s. 473.

¹⁶⁸ Tamże, s. 474; zob. K. Kaucha, *Czy grób był naprawdę pusty? Całun turyński w teologii fundamentalnej*, RTFiR 59(2012), t. 4, s. 21-49.

¹⁶⁹ M. Rusecki, *Pusty grób*, s. 989.

także brak informacji o jakiejś grupie, która sprawowałaby kult z nim związany lub chociaż wzmianki o miejscu istnienia takiego kultu w starożytności¹⁷⁰. Trzeba zatem podkreślić, iż pierwotnie nie kwestionowano, że grób jest pusty. Kontrowersje wzbudzał sposób, w jaki zniknęło z niego ciało¹⁷¹.

Potrzeba nowego spojrzenia na problematykę pustego grobu wpływa w dużej mierze z popularyzacji nowożytnych teorii, które starały się zaprzeczyć jego historycznemu i motywacyjnemu walorowi¹⁷². Rusecki podjął się zadania syntetycznej prezentacji tych teorii i sformułowania odpowiedzi na stawiane przez nie zarzuty.

Pojawiające się od samego początku hipotezy (faryzeuszy i saduceuszy), w których pusty grób traktowano jako oszustwo dokonane przez uczniów, powróciły z nową siłą w XVII wieku za sprawą H.S. Reimarusa. Rozpropagował on teorię, w której to uczniowie wykradli ciało Jezusa, nie chcąc stracić uznania jako nauczyciele i spodziewając się przyszłych korzyści społecznych i religijnych. A. Mayer i A. Loisy utrzymywali, iż grób Jezusa w formie znanej z Biblii wcale nie istniał, gdyż ciało zdjęte z krzyża pogrzebano we wspólnej mogile. Zdaniem H. Paulusa pusty grób nie jest znakiem zmartwychwstania, bowiem wytłumaczyć go można hipotezą letargu. Zgodnie z nią Jezus nie umarł na krzyżu, a jedynie zapadł w stan śpiączki. Pochowany w grobie sam z niego wyszedł, gdy odzyskał przytomność dzięki trzęsieniu ziemi, które odsunęło kamień¹⁷³. Rusecki przypuszcza, że hipoteza ta najprawdopodobniej czerpie z poglądów gnostyków i manichejczyków o pozornym cierpieniu i śmierci Chrystusa¹⁷⁴. Znaczenie pustego grobu kwestionowała także teoria wizji subiektywnej autorstwa D.F. Straussa. Grób był wymysłem uczniów, stworzonym dla potwierdzenia zmyślonego przez nich zmartwychwstania Mistrza. Przedstawiciele szkoły mitu i rytuału oraz szkoły historycznoreligijnej konsekwentnie starali się wszystkie fakty związane z rezurekcją Jezusa sprowadzić do wierzeń zaczerpniętych z innych religii. Z kolei M. Goguel, twórca teorii gloryfikacji duchowej Jezusa, wskazując na brak wzmianek o pustym grobie we wczesnych wyznaniach wiary i hymnach liturgicznych, stwierdził, że ten element historii Jezusa zostały wymyślony

¹⁷⁰ H. Seweryniak, *Wiarygodność historyczna narracji o pustym grobie i chrystofaniach*, w: *Zmartwychwstanie dzisiaj*, s. 94; tenże, *Teologia fundamentalna*, t. 1, s. 475n.

¹⁷¹ J. Mastej, *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 210.

¹⁷² K. Romaniuk, *Wiara w zmartwychwstanie*, Niepokalanów 1993, s. 69-79; zob. W. Korabiewicz, *Tajemnica młodości i śmierci Jezusa*, Warszawa 1992; H. Mróz, *Jezus... fakty i mity*, Warszawa 1998; H. Kersen, E.R. Gruber, *Jezus ofiara spisku. Prawda o zmartwychwstaniu*, Gdynia 1995.

¹⁷³ M. Rusecki, *Pusty grób*, s. 987; tenże, *Pusty grób i chrystofanie znakami zmartwychwstania. Aspekt metodologiczny*, s. 34.

¹⁷⁴ Tenże, *Pusty grób znakiem zmartwychwstania*, s. 340n.

i dodany dużo później. Nie brakuje także współczesnych prób zakwestionowania historycznego istnienia pustego grobu i jego związku ze zmartwychwstaniem. Wychodząc z założenia, że w najstarszych przekazach św. Pawła nie ma wzmianki o pustym grobie, H. Grass, J. Wellhausen i W. Hirsch twierdzili, że historia opowiadająca o nim jest legendą¹⁷⁵. Natomiast zdaniem R. Bultmanna choć istnienie grobu Jezusa jest faktem, to nie można go wiązać ze zmartwychwstaniem Chrystusa. Narrację, którą znajdujemy w Ewangeliach, należy traktować wyłącznie jako wytwór pierwotnego chrześcijaństwa, nie mający wiele wspólnego z prawdziwymi wydarzeniami. Jeszcze radykalniej sprawę grobu Jezusa przedstawił E. Fuchs, twierdząc, iż stanowił on przeszkodę w uwierzenie w rezurekcję Mistrza z Nazaretu¹⁷⁶. Natomiast krytyka marksistowska wskazując na niezgodności narracji na temat wydarzeń paschalnych znajdujących się w Ewangeliach, odrzuciła całkowicie wiarygodność historyczną pustego grobu¹⁷⁷.

Powyższe teorie, jak ukazano to we wcześniejszej analizie¹⁷⁸, nie znajdują potwierdzenia we współczesnych badaniach. Rusecki stwierdza natomiast, że są one następstwem „przyjęcia różnych założeń filozoficznych (np. idealizmu, materializmu) do badań historycznych i religijnych, podważania historycznego waloru ksiąg nowotestamentalnych, w tym relacji o pustym grobie oraz specyficznego rozumienia zmartwychwstania”¹⁷⁹. Nie brakuje w nich zatem błędnych założeń metodologicznych, wybiórczego podejścia do faktów i dużej dowolności ich interpretacji.

Refleksja nad pustym grobem nie wyczerpuje się w stwierdzeniu jego historyczności, lecz skłania do pytania o rolę, jaką spełniał. Opierając się na relacjach ewangelicznych Rusecki, dzieląc opinię większości egzegetów, stwierdza, iż dla uczniów sam pusty grób nie był przyczyną wiary paschalnej. Informacja o otwartym grobie Jezusa nie wywołuje na początku nawet przypuszczenia o zmartwychwstaniu¹⁸⁰.

¹⁷⁵ Tamże, 341; tenże, *Pan Zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 191n.

¹⁷⁶ Tenże, *Pusty grób*, s. 987n.; E. Kopeć, *Teologia fundamentalna*, s. 167-171.

¹⁷⁷ M. Rusecki, *Pan Zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 192.

¹⁷⁸ Między innymi podczas omawiania historyczności śmierci Jezusa w paragrafie drugim niniejszego rozdziału.

¹⁷⁹ Tenże, *Pusty grób znakiem zmartwychwstania*, s. 340; Szerzej na ten temat – zob. W. Cisło, *Prezentacja i krytyka wybranych redukcjonistycznych prób wyjaśnienia Zmartwychwstania*, w: *Zmartwychwstanie dzisiaj*, red. M. Skierkowski, H. Seweryniak, Płock 2009, s. 142-162.

¹⁸⁰ M. Rusecki, *Pusty grób znakiem zmartwychwstania*, s. 344.

Wprawdzie Rusecki przyznaje, iż w czwartej Ewangelii pada stwierdzenie, iż Jan zobaczywszy pusty grób, prześcieradła i chustę, uwierzył, jednak to nie one same były przyczyną wiary paschalnej. Ta zawsze związana jest z darowaną łaską Bożą. Można by zatem przypuszczać, że w przypadku umiłowanego ucznia

Maria Magdalena płacząc nad pustym grobem, spytała o miejsce przeniesienia ciała i dopiero orędzie Anioła Pańskiego doprowadziło ją na zrozumienie, co się stało (J 20, 13-15)¹⁸¹. Należy zatem jednoznacznie stwierdzić, iż pusty grób nie jest dowodem rezurekcji, gdyż nieobecność ciała można wytłumaczyć inaczej¹⁸². Trzeba jednak zauważyć, że obecność ciała Jezusa byłaby dla ówczesnych ludzi nie do pogodzenia z informacją o Jego zmartwychwstaniu. Z Ewangelii jasno wynika, że pusty grób stał się drogą do odkrycia znaczenia Pism mówiących o powstaniu z martwych Mesjasza (J 20, 9)¹⁸³.

Omawiając problematykę pustego grobu, Rusecki przypomina, że dawna apologetyka do tego stopnia skupiła się na wykazywaniu historycznej wiarygodności pustego grobu, że chciała uczynić z niego ostateczny „dowód” na rezurekcję Jezusa Chrystusa. W ten sposób pominięta została jego rola znaczeniowa, którą nadał mu Bóg. Lubelski profesor wskazywał na kategorię znaku, która z powodzeniem pozwala wydobyć związek pustego grobu ze zmartwychwstaniem¹⁸⁴. Znak, jak wcześniej już omawiano, składa się z elementów widzialnego i niewidzialnego, będących odpowiednio jego stroną znaczącą i znaczoną. Rozumienie pustego grobu nie wyczerpuje się na widzialnej stronie wydarzenia. Element widzialny jest podstawą interpretacji i chroni przed bezpodstawną wiarą oraz ideologizacją¹⁸⁵. Szczególnie jednak w przypadku znaku religijnego ważna jest warstwa niewidzialna, czyli element znaczący *signum*. Dzięki orędziu Anioła Pańskiego ukazana zostaje odbiorom interpretacja faktu pustego grobu: „Anioł przemówił do niewiast: «Wy nie bójcie się! Gdyż wiem, że szukacie Jezusa Ukrzyżowanego. Nie ma go tu, bo zmartwychwstał, jak zapowiedział»” (Mt 28, 5n.), „powstał, nie ma Go tu” (Mk 16, 6). Dopiero kiedy pusty grób odczytuje się w łączności z przesłaniem Bożym przekazanym przez anioła oraz chrystofaniami, jest on właściwie rozumianym znakiem rezurekcji¹⁸⁶.

moment ujrzenia grobu związany był z darowaniem światła Ducha Świętego (M. Rusecki, *Pusty grób i chrystofanie znakami zmartwychwstania. Aspekt metodologiczny*, s. 35).

¹⁸¹ J. Mastej, *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 211.

¹⁸² KKK 640.

¹⁸³ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu, cz. 2: Od wjazdu do Jerozolimy do zmartwychwstania*, Kraków 2019, s. 265; A. Paciorek, *Jezus z Nazaretu. Czasy i wydarzenia*, s. 507; L. Scheffczyk, *Zmartwychwstanie*, s. 124; J. Mastej, *Paschalna wiarygodność chrześcijaństwa i Kościoła*, w: *Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2017, s. 145n.

¹⁸⁴ M. Rusecki, *Pusty grób i chrystofanie znakami zmartwychwstania. Aspekt metodologiczny*, s. 35; tenże, *Pusty grób*, s. 990.

¹⁸⁵ Tenże, *Pusty grób znakiem zmartwychwstania*, s. 344n.

¹⁸⁶ Tamże, s. 345.

W kontekście niniejszej dysertacji wydaje się także konieczne wskazanie pozostałych elementów strukturalnych znaku, które stanowią wyraźne potwierdzenie znakowego charakteru pustego grobu. Obok omawianych dwóch elementów, które są nośnikiem i treścią, znak posiada nadawcę, którym w tym wypadku jest Bóg posługujący się aniołem jako posłańcem oraz odbiorcę, do którego komunikat jest skierowany. Znak pustego grobu wskazał zmartwychwstanie Jezusa najpierw pierwszym świadkom, czyli kobietom, uczniom, a potem za ich przyczyną całemu światu. Wydaje się, że właśnie dobitność tego znaku jest przyczyną mnożących się w historii prób jego kwestionowania, jak miało to miejsce przykładowo w teoriach naturalistycznych. Efektem znaku ma być nawiązanie łączności, przekazanie komunikatu oraz skłonienie adresata do konkretnego działania. Dzieło misyjne, świadczanie i przepowiadanie, którego treścią stał się również pusty grób, stanowiły efekt odczytania znaku (w łączności z chrystofaniami) przez świadków i pozytywnego ustosunkowania się do jego treści. Aby znak prawidłowo odczytać, należy jeszcze wskazać jego odniesienie, kod, którym w przypadku pustego grobu jest objawienie. Jezus Chrystus w tym znaku potwierdza, iż jest zmartwychwstałym i żyjącym Panem, który otwiera człowiekowi drogę do powstania z martwych i życia wiecznego. Widać zatem, że prezentacja przez Ruseckiego pustego grobu jako znaku pozwala ująć szeroko jego rzeczywistość, a tym samym właściwie zrozumieć jego istotę i znaczenie¹⁸⁷.

Wydarzenia poranka paschalnego, z równoczesnym opustoszałym miejscem pochówku ciała Jezusa, stały się krokiem na drodze zmierzającej do rozpoznania nowej obecności zmartwychwstałego Pana¹⁸⁸. Do prawidłowego odczytania pustego grobu jako znaku rezurekcji konieczne jest jego ujmowanie w łączności z chrystofaniami. Rozdzielając te fakty – jak zaznacza Rusecki, powołując się na L. Scheffczyka – można je błędnie zinterpretować, uznając za opowieść nierealną, mityczną¹⁸⁹. Henryk Seweryniak wyjaśnia, iż pusty grób broni przed subiektywnym rozumieniem chrystofanii. Gdyby zmarginalizować znaczenie pustego grobu i uznać, że nawet z ciałem w nim pozostałym zmartwychwstanie byłoby możliwe (jak miało to miejsce w pewnym okresie rozwoju teologii zachodniej), łatwo można by zakwestionować samą rezurekcję Jezusa. Wówczas chrystofanie dałyby się wytłumaczyć urojoną wizją doświadczaną przez uczniów, którzy

¹⁸⁷ Zob. J. Mastej, *Paschalna wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego w myśli teologicznej księdza profesora Mariana Ruseckiego*, s. 95.

¹⁸⁸ KKK 640.

¹⁸⁹ M. Rusecki, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 195.

początkowo pogrążeni byli w traumie po śmierci swojego Mistrza¹⁹⁰. Oba znaki zatem są komplementarne, wzajemnie się objaśniają i dopełniają¹⁹¹.

3.4.2. Chrystofanie paschalne

Nowotestamentalne źródła potwierdzają, że rzeczywistość zmartwychwstania została udostępniona nie tylko w znaku pustego grobu. Wątpliwość i niepewność uczniów, która zrodziła się wobec braku ciała Jezusa, została ostatecznie rozwiana przez ukazanie się Zmartwychwstałego. Wydarzenia te były też momentem narodzin wiary paschalnej, która stała się podstawą misji Kościoła. Drugim w porządku chronologicznym, a zarazem najważniejszym znakiem rezurekcji Jezusa Chrystusa są chrystofanie paschalne. O ich zaistnieniu zaświadcza zgodnie świadectwa biblijne (Mt 28, 16-20; Mk 16, 7.9-20; Łk 24, 33-50; J 20, 19n.; 21, 1-23; Dz 1, 3; 10, 40n.; 13, 31; 1 Kor 9, 1; 15, 6-8; Ga 1, 12.16)¹⁹².

Podobnie jak w przypadku opisów wydarzeń pustego grobu, relacjom źródłowym dotyczącym zjawiania się Jezusa po rezurekcji towarzyszą rozbieżności. Dotyczą one świadków, ich liczby, miejsca i czasu¹⁹³. Niezgodności te, zdaniem XIX i XX-wiecznych badaczy z kręgów liberalnych, oświeceniowych i pozytywistycznych, stanowią dowód na niehistoryczność zdarzeń opisanych w Ewangeliach. Marian Rusecki opierając się na ustaleniach współczesnej egzegezy, odpiera ten zarzut, tłumacząc, iż rozbieżności

¹⁹⁰ H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 1, s. 478.

¹⁹¹ M. Rusecki, *Pusty grób*, s. 989.

¹⁹² J. Mastej, *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 210; F. Zeilinger, *Wiara w Zmartwychwstanie w Biblii*, Kraków 2011, s. 94-198; W. Tabaczyński, *Chrystofanie wielkanocne w świetle psychologii i psychopatologii*, SCC, s. 327n.

¹⁹³ Niezgodności dotyczące liczby: według relacji św. Pawła Chrystus ukazał się Kefasowi, jedenastu apostołom, pięciuset braciom, Jakubowi, wszystkim apostołom i samemu Pawłowi (1Kor 3-8); według Ewangelistów: Piotrowi (por. Łk 24, 34), jedenastu (por. Mt 28, 16-20; Mk 16, 14-18; J 20, 19n.), Marii Magdalenie i innym kobietom (por. Mt 28, 9n.; Mk 16, 9-11; J 20, 11-18), uczniom zmierzającym do Emaus (por. Łk 24, 13-35; Mk 16, 12), apostołom i pozostałym uczniom (por. Łk 24, 33-37), grupie siedmiu Apostołów i uczniów (por. J 21, 1n.). Rozbieżności dotyczące miejsc i czasu: św. Paweł właściwie nie podaje topografii chrystofanii; w Ewangelii św. Mateusza chrystofanie dokonują się w Galilei, bez podania dokładnego czasu; w Ewangelii św. Łukasza – w Jerozolimie i okolicach, w dniu Paschy; w Ewangelii św. Jana – w Jerozolimie i Galilei, w dniu Paschy i ósmego dnia; Ewangelia według św. Marka nie określa natomiast ani miejsca, ani czasu ukazywania się Jezusa po zmartwychwstaniu. Widzenie Zmartwychwstałego przez św. Pawła miało dokonać się, kiedy zmierzał do Damaszku (por. M. Rusecki, *Pan Zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 199 n.).

wynikają z faktu korzystania przez ewangelistów z istniejących wcześniej dwóch odmiennych tradycji. Zależnie od miejsca ukazywania się Jezusa nazywa się je jerozolimską i galilejską¹⁹⁴. Ta druga jest starsza, lecz Ewangelie częściej posługują się jerozolimską¹⁹⁵. Kolejnym motywem tłumaczącym rozbieżności, które występują w nowotestamentalnych narracjach o chrystofaniach paschalnych jest charakterystyka źródeł biblijnych. Opisują one historię skerygmatyzowaną, czyli ich celem nie jest odtwarzanie faktów, lecz podanie ich teologicznej interpretacji. Nie są świeckimi kronikami, lecz prezentują historię zbawienia, która zawarta jest w realnych wydarzeniach¹⁹⁶. Każdy z ewangelistów miał własny cel redakcyjny, dlatego uwypukla takie czy inne tematy. Wreszcie trzeba w tym miejscu przywołać logikę samych świadectw, która stwierdza, że niezgodność szczegółów w relacjach świadków, przemawia na korzyść prawdziwości wydarzenia. O wiarygodności podania rozstrzyga zgodność dotycząca istoty zdarzeń, a nie detali. Wynika to z faktu, że dana sytuacja „zastaje” poszczególne osoby w różnym momencie ich życia, oni sami mają odmienną percepcję, szczegóły nie przyciągają ich uwagi itd. Występujące różnice świadczą na rzecz wiarygodności relacji, gdyż udowadniają, że nie zostały one wcześniej wspólnie ustalone, nie nastąpiła fabularyzacja. Należy zatem stwierdzić, że zbieżna dla wszystkich relacji istota, czyli objawianie się Jezusa po zmartwychwstaniu oraz fakt występowania różnic w poszczególnych podaniach, wskazuje na wiarygodność świadectw. Natomiast istnienie dwóch tradycji oraz specyfika Ewangelii tłumaczą występujące rozbieżności¹⁹⁷.

W ujęciu lubelskiego profesora personalistyczno-znakowy charakter chrystofanii paschalnych wypływa z ich natury. Rusecki podkreśla, iż odnowione spojrzenie na rezurekcję Jezusa Chrystusa, będącą wydarzeniem eschatycznym (nowy akt stwórczy, wypełnienie sensu dziejów), rzutuje także na rozumienie ukazywania się Jezusa po

¹⁹⁴ M. Rusecki, *Chrystofanie paschalne znakiem zmartwychwstania*, w: *Z potrzeby serca... Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu doktorowi Edwardowi Pohoreckiemu dyrektorowi Instytutu Wyższej Kultury Religijnej przy KUL*, red. Z. Krzyszowski, K. Nowak, K. Sieczka, Lublin 2004, s. 180; X. Léon-Dufour, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Paryż 1971, s. 144-148; J. Kudasiewicz, *Jeruzalem – miejscem ukazywania się Zmartwychwstałego Chrystusa (Łk 24, 1-52)*, RT KUL 21(1974), z. 1, s. 51-60; tenże, *Wiera w Zmartwychwstanie, pusty grób, pojawianie się zmartwychwstałego Chrystusa*, Kraków 1981, s. 70-75; E. Kopeć, *Chrystofanie jako znak zmartwychwstałego Chrystusa*, RT KUL 25(1978), z. 2, s. 24; P. Borto, *Znaki Zmartwychwstania*, w: *Chrześcijańskie świadectwo dzisiaj*, red. tenże, D. Swend, Radom 2012, s. 94-99.

¹⁹⁵ J. Mastej, *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 202.

¹⁹⁶ M. Rusecki, *Pan Zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 201.

¹⁹⁷ Tenże, *Chrystofanie paschalne znakiem zmartwychwstania*, s. 181-183.

Do zarzutów przeciw realności chrystofanii, które opierają się na hipotezie o doświadczeniu przez uczniów subiektywnych wizji, odniesiemy się przy omawianiu kolejnych elementów struktury chrystofanii.

zmartwychwstaniu¹⁹⁸. Współczesne interpretacje wskazują na trzy podstawowe aspekty popaschalnych chrystofanii: inicjatywę Chrystusa, rozpoznanie Go oraz posłanie apostołów¹⁹⁹.

Ukazywanie się Zmartwychwstałego jest realizacją zamysłu Boga. Na takie rozumienie naprowadza już fakt użycia w ewangeljach terminu *ófhé*, który tłumaczy się jako „dać się zobaczyć, pozwolić się widzieć”, czy „Bóg uczynił Go widzialnym”²⁰⁰. Słowem tym opisywane są w Biblii także starotestamentalne teofanie Boga (np. Rdz 12, 7; 17, 1; 22, 14; 31, 13; Wj 3, 2.16). Chrystofanie paschalne mają charakter personalistyczny, gdyż są w istocie łaskawym działaniem osobowego Boga, poprzez które Zmartwychwstały ukazuje się jako istniejący w nowy sposób²⁰¹. Ukazywanie się Jezusa Chrystusa jest osobowym darem dla człowieka. Spotkanie to ma cel zbawczy, jednoczy człowieka z Bogiem i stanowi zaproszenie do nawiązania wspólnoty życia²⁰².

Jezus ukazuje się, kiedy chce i komu chce, On ofiarowuje w ten sposób siebie²⁰³. Reakcja uczniów – zaskoczenie, zmieszanie – jest dodatkowo bardzo istotny czynnik uwiarygadniający realność wydarzeń. Stanowi bowiem jeden z argumentów przeciw podejrzeniom o subiektywne wizje, których mogliby doświadczać uczniowie. Rozpoznanie przez uczniów Mistrza przychodziło z pewnym trudem. Ewangelie zaznaczają, że uczniowie na początku nie oczekiwali wcale Zmartwychwstałego, a okoliczności, w których się zjawiał, były dla nich nieoczekiwane²⁰⁴.

Kolejnym elementem chrystofanii paschalnych w ujęciu M. Ruseckiego jest rozpoznanie Ukazującego się. Podstawowym problemem związanym z identyfikacją Jezusa z Nazaretu w zmartwychwstałym Chrystusie, był Jego nowy sposób bytowania. Wraz z przejściem do rzeczywistości eschatycznej Jego ciało zostało uwielbione. Wprawdzie ma ono ciągłość z ciałem ukrzyżowanego, lecz jest teraz ożywione dzięki Duchowi Świętemu. Ciało Jezusa nie podlega już zasadom miejsca i czasu –

¹⁹⁸ Tenże, *Pan Zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 201.

¹⁹⁹ Tamże, s. 203.

²⁰⁰ Tamże, s. 204; E. Kopeć, *Chrystofanie jako znak zmartwychwstania Chrystusa*, s. 23n.; J. Kudasiewicz, *Wiara w Zmartwychwstanie, pusty grób, pojawiania się Zmartwychwstałego Chrystusa*, s. 83-87; J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, s. 263.

²⁰¹ M. Rusecki, *Pan Zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 202.

²⁰² J. Mastej, *Personalistyczny charakter chrystofanii paschalnych w ujęciu ks. prof. Edwarda Kopcia (1918-1999)*, RT KUL 66(2019), z. 9, s. 10n.

²⁰³ Tamże, s. 11; J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Trzeciego dnia zmartwychwstał*, w: Paweł VI, J. Ratzinger/Benedykt XVI, R. Cantalamessa, A. Pronzato i in., *Przesłanie Zmartwychwstania*, Kraków 2007, s. 22n.

²⁰⁴ M. Rusecki, *Chrystofanie paschalne*, s. 201.

Zmartwychwstały zjawia się w pomieszczeniu mimo drzwi zamkniętych (por. J. 20, 19-26), nieoczekiwanie pojawia się w Wieczerniku (por. J 24, 37n.), pozwala się widzieć wybranym²⁰⁵. Innym powodem trudności z identyfikacją Chrystusa popaschalnego był także wspomniany wcześniej brak wiary uczniów w rezurekcję, której do końca nie zakładali, a wcześniej nie mogli nawet pojąć. Dlatego, gdy Zmartwychwstały ukazywał się uczniom, ci stopniowo odkrywali w Nim osobę, którą znali. Uczniom zmierzającym do Emaus Jezus dał się rozpoznać dzięki wykładaniu Pism, rozmowie, a ostatecznie dzięki błogosławieństwu i łamaniu chleba (por. Łk 24, 30-32). Maria Magdalena rozpoznała Jezusa dopiero, gdy Ten zwrócił się do niej po imieniu. (por. J 20, 11-16). Tomasz potrzebował zobaczyć rany na ciele Ukazującego się (por. J 20, 24-28). Świadkowie chrystofanii widzieli najpierw człowieka, podróżnego (por. Łk 24, 15n.), ogrodnika (por. J 20, 15), a dopiero potem identyfikowali go jako Mesjasza i Pana²⁰⁶. Żeby dokonało się rozpoznanie potrzebna była Boża łaska. Rozpoznanie w zmartwychwstałym Chrystusie Jezusa historycznego dokonuje się ostatecznie dzięki wierze²⁰⁷.

Zdaniem Ruseckiego kwestię identyfikacji w chrystofaniach właściwie oddaje zastosowanie kategorii znaku i symbolu. Element empiryczny w tym przypadku stanowi uwielbione ciało Chrystusa, a niewidzialny – bóstwo Jezusa. Rozpoznanie przez uczniów, że Zjawiający się jest Jezusem, nie było łatwe, gdyż element widzialny znaku chrystofanii nie jest podobny do analogicznego w znakach konwencjonalnych. Uwielbiony Chrystus bytuje w nowym ciele, w dotąd nieznanym dla człowieka sposób. Ich dezorientacja zostaje jednak przewyżczona dzięki łasce wiary, której mocą „przypomnieli” sobie naukę Mistrza i prorocstwa mesjańskie. Dzięki wierze uczniowie rozpoznali w Zjawiającym się Jezusa, który jest Bogiem²⁰⁸. Dopełnieniem koncepcji znaku jest zastosowanie pojęcia symbolu w węższym ujęciu, czyli jako splatającego w sobie element symbolizujący z symbolizowanym. Chrystofanie, ujmowane jako symbol, łączą uwielbioną naturę ludzką i bóstwo Chrystusa. Zjawiający się jest zatem Mesjaszem i Panem obecnym wśród uczniów²⁰⁹.

Warto także zaznaczyć, iż poznanie to miało również ściśle personalny charakter – dotyczyło rozpoznania Osoby przez osobę. Chrystus rozmawiał, spożywał posiłek,

²⁰⁵ A. Paciorek, *Jezus z Nazaretu. Czasy i wydarzenia*, s. 510n.

²⁰⁶ M. Rusecki, *Pan Zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 204n.

²⁰⁷ KKK 643; zob. D. Gardoki, *Jezus z Nazaretu. Mesjasz Królestwa, Syn Boży i Droga do Ojca. Studium analityczno-krytyczne chrystologii Jona Sabrino*, Warszawa 2006, s. 382n.

²⁰⁸ M. Rusecki, *Pan Zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 202n.

²⁰⁹ Tenże, *Chrystofanie paschalne*, s. 203.

pozwalają się dotykać. Zmartwychwstały dał się widzieć, aby zacieśnić osobową więź z uczniami. Rozpoznanie tożsamości Mesjasza ukrzyżowanego i powstałego z martwych jest wynikiem osobowego doświadczenia przez świadków całej Jego osoby²¹⁰. Przez wymianę relacji o widzeniu Pana świadkowie obiektywizowali swoje przeżycia. Wracając do słów Mistrza, przypominali sobie starotestamentalne zapowiedzi mesjańskie; słowa Jezusa, w których przepowiedział paschalne wydarzenia; znaki, które czynił i dzieło ostatnich dni przed śmiercią. Pomogło to stwierdzić, że ukazuje im się żyjący Jezus – Mesjasz Pański²¹¹. Dzięki wierze, będącej również aktem osobowym, uczniowie odczytali w pełni znak chrystofanii.

Wiara paschalna dotycząca realności zmartwychwstania zakłada prawdziwość cudownych zjawień Chrystusa. Choć posiadają one charakter nadprzyrodzony, to były doświadczeniami obiektywnymi. Stara się to wykazać teologia fundamentalna²¹². Dlatego lubelski profesor krytycznie odnosi się do prób tłumaczenia chrystofanii wyłącznie w kategorii wewnętrznych przeżyć uczniów. Ewangelie wyraźnie opisują, iż świadkowie „widzieli” i „słyszeli” Chrystusa podczas Jego ukazywania się. Byli jednak krytyczni, z początku nawet powątpiewali. Zmartwychwstanie jest w historii precedensem, a jego głoszenie *novum* w ówczesnym świecie²¹³. Z relacji ewangelicznych da się wyczytać, iż uczniowie po śmierci Jezusa nie ulegli jakiejś długotrwałej nostalgii; chcą raczej wrócić do zajęć, które znali, zamykając pewien rozdział w swoim życiu. Ponadto czas, który upłynął od śmierci Mistrza do pierwszych zjawień się, był krótki. Wyklucza to możliwość długotrwanie narastających napięć, myśli, a w konsekwencji stanu ekstazy połączonej z halucynacjami. Trzeba jeszcze zwrócić uwagę na fakt, że chrystofanie dotyczą zazwyczaj grupy osób, które później mogły swoje doświadczenia zweryfikować w oparciu o relacje innych świadków. Wyklucza to możliwość zbiorowej sugestii, którą sugerowali promujący hipotezę wizji subiektywnych (D.F. Strauss, M. Goguel)²¹⁴. Wszystkie te argumenty wykluczają traktowanie popaschalnych zjawień Jezusa jako złudzeń, których doświadczali psychicznie załamani uczniowie.

²¹⁰ J. Mastey, *Personalistyczny charakter chrystofanii paschalnych w ujęciu ks. prof. Edwarda Kopcia (1918-1999)*, s. 11n.; tenże, *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 207; T. Dola, *Teologia misterium życia Jezusa*, s. 301.

²¹¹ M. Rusecki, *Pan Zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 203.

²¹² Tenże, *Chrystofanie paschalne znakiem zmartwychwstania*, s. 183.

²¹³ J. Kulisz, *Wprowadzenie do teologii fundamentalnej*, s. 162-166; M.S. Wróbel, *Faryzeusze i saduceusze wobec zmartwychwstania*, „*Verbum Vitae*” 15(2009), s. 150-154; A. Rebic, *Wiara w zmartwychwstanie w Starym Testamencie*, *ComP* 11(1991), nr 1, s. 10-19.

²¹⁴ M. Rusecki, *Chrystofanie paschalne*, s. 202.

Trzecim elementem chrystofanii, który prezentuje kulowski profesor, jest przekazanie uczniom misji. Apostołowie otrzymują od Zmartwychwstałego zadanie budowania Kościoła. Jednocześnie dane im jest zapewnienie, iż będzie On im towarzyszył przez wszystkie dni, aż do skończenia świata (por. Mt 28, 20). Apostołowie mają głosić Dobrą Nowinę całemu światu, udzielać chrztu i odpuszczać grzechy (por. Mt 28, 19; Mk 16, 15-18; Łk 24, 48n.; J 20, 22; Mt 28, 10; J 20, 17). Mają oni również czuwać nad wiernym przekazem objawienia Bożego²¹⁵. Wymownym momentem było także nadanie władzy prymacjalnej Piotrowi. Dokonało się ono podczas chrystofanii nad Jeziorem Galilejskim, po cudownym połowie ryb (por. 21, 15-19). Piotr ma czuwać nad wspólnotą wiernych i ją prowadzić. Popaschalne ukazywanie się Jezusa związane jest z narodzinami wiary i posłannictwa Kościoła²¹⁶. W kontekście niniejszej dysertacji należy także zaznaczyć, iż Rusecki Kościół prezentuje jako znak-symbol posiadający personalistyczny charakter. Chrystus jest obecny w Kościele i go współtworzy. W Eklezji, wspólnocie osób Bożych i ludzkich, dokonuje się ciągły proces personalizacji przez komunię elementu symbolizującego z symbolizowanym²¹⁷. Szczegółowo zagadnienie to zostanie omówione w następnym rozdziale.

Przy tej okazji warto wspomnieć o jeszcze jednym argumente przemawiającym za obiektywnością chrystofanii. Misja Kościoła oraz fakt jego trwania przez wieki świadczą o realnym i jednocześnie nadprzyrodzonym charakterze popaschalnych zjawień Jezusa Chrystusa. Rusecki stwierdził: „gdyby Kościół powstał w wyniku działań czysto ludzkich, nie mógłby istnieć w ciągu wieków; upadłby jak wiele ludzkich kultur i cywilizacji, a Kościół trwa i działa na mocy chrystofanii i paschalnego doświadczenia uczniów”²¹⁸.

Lubelski teolog chrystofanie prezentuje jako w pełni realne wydarzenia i najważniejszy znak zmartwychwstania Jezusa. Zjawienie się Pana w ciele uwielbionym

²¹⁵ Tamże, s. 202; A.A. Napiórkowski, *Jezus Chrystus objawiony i objawiający. Chrystologia fundamentalna*, s. 140n.; K. Lehman, *Jezus Chrystus zmartwychwstały. Medytacje*, Wrocław 1993, s. 82n.

²¹⁶ J. Mastej, *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 205.

²¹⁷ M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 30n.

²¹⁸ Tenże, *Chrystofanie paschalne znakiem zmartwychwstania*, s. 186. Przywołane kontrargumenty przeciwko twierdzeniu, iż chrystofanie były w istocie tylko wizjami subiektywnymi świadków, M. Rusecki odnosi także do widzenia Chrystusa, którego doświadczył św. Paweł pod Damaszkiem (por. Dz 9, 3-10; Ga 1, 12-17). Mimo, że osoba Zmartwychwstałego była widziana i słyszana tylko przez Pawła, nie można wnioskować, iż widzenie to było wytworem chorobliwego entuzjasty, który przeżywał wewnętrzne rozterki. Wizja pod Damaszkiem miała miejsce już podczas działalności ewangelizacyjnej Kościoła, nie u jego początku. Paweł w widzeniu otrzymuje zadanie włączenia się w dzieło misyjne. Dlatego wydarzenia spod Damaszku miały miejsce po wniebowstąpieniu Pana (por. M. Rusecki, *Pan Zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, s. 207n.).

stanowiło doświadczenie rzeczywistości nadprzyrodzonej, która przekraczała możliwości wyłącznie zmysłowe. Potrzeba było łaski Bożej, aby odczytać treść tego znaku. Chrystofanie jako wydarzenia na wskroś personalistyczne, ostatecznie stały się przyczyną osobistej wiary ich świadków, ale także inauguracją misji Kościoła, która objęła wszystkich ludzi.

* * *

Podsumowując rozważania na temat misterium paschalnego w ujęciu M. Ruseckiego, należy stwierdzić, że ukazują one personalistyczno-znakowe ujmowanie chrystologii fundamentalnej także w tym obszarze. W aspekcie personalistyczno-znakowym zostały zaprezentowane kolejno: staurologiczno-rezurekcyjna świadomość Jezusa Chrystusa, problematyka ostatniej wieczerzy i krzyża, rozumienie rezurekcji oraz znaki wskazujące na jej wiarygodność.

Zgodnie z ujęciem Ruseckiego zagadnienia staurologicznej oraz rezurekcyjnej świadomości Jezusa zaprezentowano razem. Słowa i czyny Jezusa zawarte w Nowym Testamencie pozwalają stwierdzić, że Jezus miał pełną świadomość czasu, okoliczności i znaczenia swojej śmierci oraz tego, że nie będzie ona kresem Jego życia. Istotne w rekonstrukcji świadomości było odniesienie się do starotestamentalnych prorocत्व dotyczących Mesjasza, na których realizację powoływał się Jezus. Jako szczególny czas znaków ujawniających świadomość staurologiczno-rezurekcyjną została wskazana ostatnia wieczerza, podczas której Jezus ustanowił Eucharystię jako antycypację ofiary na krzyżu, a jednocześnie wyraził przekonanie dotyczące swojego powstania z martwych. Należy przyznać, że równoczesna prezentacja świadomości staurologicznej i rezurekcyjnej, wyrażona w osobowych znakach słów i czynów Jezusa, pozwala nie tylko potwierdzić uprzednią wiedzę Jezusa na temat całości paschalnych wydarzeń, ale także zauważyć ich wzajemne dopełnianie się i wyjaśnianie. Mistrz z Nazaretu zdawał sobie sprawę, że konsekwentnie wypełnia misję powierzoną mu przez Ojca.

Prezentacja zagadnień związanych z krzyżem poprzedzona została teologiczną refleksją nad wydarzeniami z Wieczernika, które bezpośrednio go uprzedzały i antycypowały. Rusecki wskazał dwa główne tematy związane z ostatnią wieczerzą: zawarcie Nowego Przymierza jako nowej rzeczywistości osobowej i ustanowienie

Eucharystii. Podkreślono, że ostania wieczerza i krzyż ściśle związane są zarówno z ofiarą złożoną na krzyżu, jak i ze zmartwychwstaniem. Podkreślana przez Ruseckiego historyczność wydarzeń męki i śmierci Jezusa z Nazaretu potwierdza podstawową prawdę o realności Jego osoby i dzieła. Na uwagę zasługuje ukazanie przez profesora z Lublina związku krzyża z cudami Jezusa nie tylko na poziomie zewnętrznym (przyczyny oskarżenia i skazania na śmierć krzyżową), ale i teologicznym. W tym sensie „godzina znaków” wskazuje na „godzinę śmierci”. Wydarzenia staurologiczne stanowią centrum i cel cudownych znaków, które zapowiadały i uprzedzająco czerpały zbawczą skuteczność z krzyża. Wyeksponowano także zauważony przez Ruseckiego objawieniowy wymiar śmierci Jezusa, w którym krzyż ukazuje się jako znak Bożej miłości i wierności obietnicom. Przedstawiono także kwestię jedności krzyża i zmartwychwstania jako jednego misterium zbawczego, które już na Golgocie objawia Chrystusa – Króla i Zbawiciela.

Warto zwrócić uwagę na to, że Rusecki wyszedł poza wyłącznie dowodową funkcję zmartwychwstania. Prezentował je w integralny sposób, czyli jako wydarzenie realne i misteryjne. Dlatego – za profesorem – przywołano najstarsze tradycje paschalne, a następnie ukazano rezurekcję jako przejście Jezusa mocą Bożą do nowego nadprzyrodzonego życia w ciele uwielbionym. Zgodnie z myślą lubelskiego teologa omówiono objawieniowo-zbawczy wymiar zmartwychwstania. Rezurekcja Jezusa związana jest z cudami. Niezwykłe znaki dokonywane przez Jezusa prowadziły i antycypowały zmartwychwstanie, z kolei cuda popaschalne aktualizowały rezurekcję, zapowiadając pełnię zbawienia. Tym samym jawi się ona jako kulminacja wydarzeń w historii zbawienia i dziejów świata i ma kluczowe znaczenie dla każdego człowieka, który dzięki niej zaproszony jest do pełnej realizacji osobowej w Chrystusie.

W chrystologii Ruseckiego znakami zmartwychwstania są pusty grób i chrystofanie paschalne. Zarówno pusty grób, jak i chrystofanie są prezentowane w jednolitej kategorii znaku. Jak podkreślał Rusecki, sam pusty grób nie jest argumentem potwierdzającym wiarygodność rezurekcji. Dopiero w powiązaniu z chrystofaniami i wiarą paschalną staje się znakiem prawdziwości zmartwychwstania. Dzięki zastosowaniu kategorii *semejónu* ukazany został teologiczny aspekt pustego grobu. Natomiast w opracowaniu kwestii chrystofanii paschalnych lubelski teolog podkreślał, że semejotyczne i symboliczne ich prezentowanie holistycznie oddaje naturę zjawień Zmartwychwstałego, podczas których w uwielbionym ciele manifestuje się Jego bóstwo.

Na koniec należy zauważyć, że Rusecki w rozważaniach dotyczących misterium paschalnego stosował konsekwentnie – wyakcentowaną wyraźnie lub *implicite* – kategorię personalistyczno-znakową. Pozwoliło mu to całościowo ujmować zagadnienia chrystologiczne, a także wprowadzać do wykładu chrystologicznego nowatorskie aspekty – jak widać to było wyraźnie w przypadku ukazania objawieniowego wymiaru krzyża i zmartwychwstania oraz związku tych wydarzeń z cudami. Trzeba jednak stwierdzić, że zwłaszcza aspekt rewelacyjny wydarzeń paschalnych został przez omawianego autora rozwinięty w umiarkowanym stopniu.

IV. Chrystyczność Kościoła w perspektywie personalistyczno-znakowej

Zjawisko utraty zaufania do Kościoła zauważalne jest nie tylko w krajach Europy Zachodniej. Coraz wyraźniej dostrzec je można także na rodzimym gruncie. Popularne w niektórych kręgach chrześcijan stwierdzenie: „Jezus tak, Kościół nie” znajduje swój wyraz w postawach osób, które na swój sposób przeżywaną wiarę chcą pogodzić z rozczarowaniem instytucją, która ich zdaniem sprzeniewierzyła się swojemu Założycielowi i nie spełnia już ich oczekiwań. Złożona problematyka tego zjawiska skłania do pytań o tożsamość i wiarygodność Kościoła. Z pewnością tego typu postawy nie są jednak zjawiskiem nowym. W istocie, jak stwierdza ks. M. Rusecki, ich korzenie odnaleźć można chociażby w dziedzictwie oświecenia, kryzysie instytucjonalizmu, protestantyzacji mentalności katolików czy rezonujących błędach ludzi Kościoła. Bez wątplenia można za lubelskim teologiem przyznać, że kluczowym problemem jaki się wyłania w tej kwestii, jest przede wszystkim błędne rozumienie Kościoła¹. Równocześnie potwierdza się postulowana przez M. Ruseckiego potrzeba ujednoczenia całości przedmiotu teologii fundamentalnej w zakresie faktu chrystologicznego i eklezjologicznego.

Nawiązując do stwierdzeń ze wstępu pracy, ważne jest dostrzeżenie, że autentyczność i wyjątkowość Eklezji wynika z jej chrystyczności. Kościół jest Chrystusowy, dlatego ta chrystyczność stanowi o jego tożsamości i wyjątkowości. Uwydatnia się ona zarówno w genezie wspólnoty, będącej osobowym dziełem Jezusa o określonej przez Niego strukturze, jak i w nieustannym urzeczywistnianiu się Kościoła przez Chrystusa i w Chrystusie. Rozstrzyga ona także ostatecznie o wiarygodności

¹ M. Rusecki, *Dlaczego niektórzy akceptują Chrystusa, a odrzucają Jego Kościół?*, w: *Problemy współczesnego Kościoła?*, red. tenże, Lublin 1997, s. 107-116.

Warto zwrócić także uwagę na aspekt lingwistyczny. Polskie słowo „kościół” pochodzi z łacińskiego słowa *castellum*, które oznacza twierdzę, zamek. Utrwalone w językach germańskich słowo (ang. *church*, niem. *Kirche*) wywodzi się z greckiego *kyriake*, co odnosiłoby się do „domu pańskiego” (*kyriake oikia*). Jedynie w językach romańskich występuje określenie, które czerpie wprost z biblijnego terminu *ekklesia* – gr. zebranie, zgromadzenie (franc. *église*, wł. *chiesa*) (por. W. Granat, *Kościół*, w: *Katolicyzm A-Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 2004, s. 213). Rusecki posługuje się również określeniem „Eklezja”, które wiąże nazewnictwo z biblijnym znaczeniem, a dodatkowo żeńska forma gramatyczna pomaga przystępniej wyrazić teologię Kościoła jako Świętej Matki.

wspólnoty. Nie można bowiem zrozumieć Kościoła bez odniesienia do Jezusa Chrystusa, którego jest dziełem i stanowi przedłużenie Jego ziemskiej działalności. Jednocześnie nie da się w pełni uchwycić osoby, posłannictwa i misji Syna Bożego, pomijając Jego działalność eklezjotwórczą. Przy czym trzeba zaznaczyć za M. Ruseckim, iż nie chodzi tu o wskazanie pojedynczego zdarzenia z życia Jezusa, lecz o Jego proeklezjalną postawę, dzięki której zaistniała bosko-ludzka rzeczywistość zbawcza. Pojawia się zatem potrzeba, aby w rozważaniach prowadzonych na gruncie chrystologii fundamentalnej ukazać problematykę osobowej genezy Eklezji, jak czyni to omawiany autor (4.1).

Dorobek przedsoborowej eklezjologii apologetycznej był skoncentrowany na zagadnieniach związanych z boskim pochodzeniem, autorytetem i władzą, zatem był w znaczącej mierze refleksją nad zewnętrznymi strukturami Eklezji. Starano się w ten sposób wykazać jej boskie pochodzenie i charakter. Dokonana na gruncie teologii fundamentalnej odnowa po *Vaticanum II* prowadzona była w kierunku syntetycznego ujęcia rzeczywistości Kościoła, z wyraźnym zaznaczeniem jej misteryjności. Analogicznie bowiem do objawienia, Eklezja ma strukturę bosko-ludzką². Błędem, który pokutuje w znacznej mierze także w świadomości wielu katolików, jest redukcjonistyczne patrzyenie na złożoną rzeczywistość Kościoła, jedynie w jej wymiarze instytucjonalnym. Chrystyczność Eklezji zawarta jest również w jej osobowej naturze, co wyraża się w znamienym pytaniu stawianym przez lubelskiego profesora – kim jest Kościół? (4.2).

Wyrazem nieustannej działalności Chrystusa w Kościele, która niewątpliwie potwierdza też jego prawdziwość, jest żywotność wspólnoty. Przy zachowaniu nieprzerwanej ciągłości, w życiu Eklezji dostrzegalne są procesy osobowe: stawania się, rozwijania, uświęcania i budzenia wiary. Chrystus nie przestaje działać, dzięki działalności prowadzonej przez i w Kościele chce docierać do każdego człowieka i zapewniać mu środki zbawcze, dokonując procesu personalizacji człowieka. Jednocześnie także w tych kwestiach uwyrażnia się personalistyczny oraz znakowy charakter Eklezji (4.3).

Przyjęta struktura pracy i zakres problematyki tego rozdziału wyznaczają na koniec potrzebę omówienia zagadnienia wiarygodności Kościoła. Rusecki sporo uwagi poświęcił tej ważnej kwestii, czemu daje wyraz podjęciem próby budowania argumentacji za objawieniowo-zbawczym charakterem Eklezji. Konieczne okazało się przebudowanie

² M. Rusecki, J. Mastej, K. Kaucha, *Metodologia teologii fundamentalnej*, Lublin 2019, s. 239-241; zob. M. Jagodziński, *Eklezjalne kształty komunii*, Radom 2012, s. 9-22.

znanej z poprzednich wieków *via notarum*. W ten sposób lubelski profesor proponuje i rozwija koncepcję znaków wiarygodności Kościoła, dzięki którym odbiorca może w bardziej klarowny sposób odczytać wspólnotę Chrystusową i z moralną pewnością uznać jej bosko-ludzki charakter. Natomiast ponieważ Eklezja jest wspólnotą osobową, dlatego i znaki jej wiarygodności muszą mieć personalistyczny charakter i trwać w łączności z Chrystusem (4.4).

4.1. Personalistyczny wymiar genezy Kościoła

Pytanie dotyczące początku Kościoła zajmuje w teologii znamienne miejsce. Bez wątplenia zaistnienie Kościoła związane jest z osobą Mistrza z Nazaretu, nie ma jednak powszechnej zgody odnośnie związku, jaki łączy Jezusa z Eklezją. Próbuje się kwestionować katolickie przeświadczenie, że Kościół został założony przez Chrystusa, który nadał mu także określone struktury. Na przestrzeni historii genezę Chrystusowej wspólnoty starano się sprowadzić do motywów o charakterze czysto naturalnym, tłumacząc, iż grupa ta zawiązała się na drodze przypadku czy z powodu operatywności liderów stojących na jej czele. Z drugiej strony również wśród katolików niejednokrotnie dominowało nieściśle, czy wręcz błędne rozumienie początków Kościoła, które rzutowało (i w pewnym względzie nadal rzutuje) także na pozostałe zagadnienia eklezjologiczne³. Stąd potrzeba prowadzenia badań nad tym zagadnieniem jest nie tylko uzasadniona, ale wręcz nagląca. Odpowiedział na nią także ks. Rusecki, który w sposób dogłębny oraz twórczy starał się na gruncie teologii fundamentalnej opracować zagadnienie, które zostanie przedłożone w niniejszym paragrafie⁴.

Właściwym opisaniem genezy Kościoła wydaje się odczytanie jej w ramach całościowej chrystologii personalistyczno-znakowej, której inicjatorem był lubelski teolog. W tym celu rozpocznie się od wskazania braków dawnej eklezjologii apologetycznej oraz przedstawienia nowych ujęć niniejszego zagadnienia wypracowanych na gruncie eklezjologii fundamentalnej. Następnie, za kulowskim

³ Tenże, *Dlaczego niektórzy akceptują Chrystusa a odrzucają Jego Kościół?*, s. 105-116.

⁴ Przekrojowo największe dokonania M. Ruseckiego w tej dziedzinie opisane zostały m.in. w: Z. Krzyszowski, *Mysterium Ecclesiae w myśli naukowej księdza profesora Mariana Ruseckiego*, SCC, s. 123-128.

profesorem, omówione zostanie najbardziej znane niekatolickie ujęcia genezy Kościoła, które negują Jego historyczno-misteryjny wymiar. Zasadnicza część paragrafu dotyczyć będzie katolickich ujęć problematyki powstania Kościoła – od zawężonego po lansowaną i rozwijaną przez omawianego autora koncepcję integralną. Zgodnie z posoborową teologią uzasadnione jest bowiem nie tyle doszukiwanie się pojedynczego momentu ukonstytuowania się Kościoła, ile odczytanie całokształtu działalności Jezusa, uchwycenie procesu zmierzającego do zaistnienia wspólnoty zbawczej. Dopiero w świetle tych działań Jezusa Chrystusa dostrzec można unikalność Kościoła jako powołanego i od początku prowadzonego przez Syna Bożego.

Celem zrozumienia współczesnych ujęć genezy Kościoła w teologii katolickiej, należy uprzednio przyjrzeć się dziedzictwu apologetyki w tej kwestii i wskazać jej braki. Dawniejsze bowiem rozumienie Eklezji było zawężone do kategorii społeczno-jurydycznych, co sprawiało, że teologowie starali się wskazać te przedsięwzięcia Jezusa, które prowadziły do utworzenia instytucjonalnych struktur Kościoła. Dlatego wydarzenia związane z prymatem i apostołatem traktowano jako najbardziej właściwe do określania początku Kościoła⁵. Jak zauważył Rusecki, była to droga błędna. Nie ujmuje ona bowiem całej rzeczywistości Kościoła jako pochodzącego od Chrystusa. Wydaje się natomiast, iż była ona na tyle uzasadniona, że stanowiła ówczesną odpowiedź na poglądy protestantów i modernistów, którzy starali się zanegować boskie pochodzenie widzialnych struktur Kościoła. Tymczasem proces rodzenia się Eklezji jest częścią zbawczego planu Boga, a jego realizacja, dokonana przez Zbawiciela, stanowi ostatni etap historii zbawienia⁶. Kościół jest przy tym z natury rzeczywistością bosko-ludzką. Gdy zatem na Eklezję patrzeć jako na osobową wspólnotę Boga z ludźmi, wówczas każde działanie Jezusa, które zmierzało do wzbudzenia wiary, należy odczytać jako czynność eklezjotwórczą⁷. Jezus od

⁵ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007, s. 427n.; C.S. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, s. 83n.

⁶ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 429; tenże, J. Mastej, K. Kaucha, *Metodologia teologii fundamentalnej*, s. 257.

Katechizm Kościoła katolickiego naucza, że „Rodzina Boża” staje się i urzeczywistnia stopniowo w kolejnych etapach historii ludzkiej. Kościół był „zapowiedziany w figurach już od początku świata, cudownie przygotowany w historii narodu izraelskiego i w Starym Przymierzu, założony «w czasach ostatecznych», został ukazany przez wylanie Ducha, a osiągnięte swoje wypełnienie w chwale na końcu wieków” (KKK 759; zob. KK 2). Zob. C.S. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, s. 17-82; S. Nagy, *Ty jesteś Piotr, czyli Skala i na tej Skale zbuduję Kościół mój. Studium o widzialnym Kościele*, Częstochowa 2009, s. 27-68; A.A. Napiórkowski, *Geneza, natura i posłanie Kościoła*, w: *Teologia fundamentalna*, t. 4: *Kościół Chrystusowy*, red. T. Dzidek i in., Kraków 2003, s. 71-105; H. Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, Warszawa 1996, s. 23-29.

⁷ M. Rusecki, J. Mastej, K. Kaucha, *Metodologia teologii fundamentalnej*, s. 257; M. Rusecki, *Kościół. II. Geneza*, LTF, s. 662.

wcielenia, przez głoszenie Dobrej Nowiny i podejmowaną działalność, aż po wydarzenia paschalne dokonuje zrodzenia Kościoła. Na każdym bowiem etapie życia Mesjasza widać, że formował On wspólnotę międzyosobową: człowieka z Bogiem (wymiar wertykalny) oraz braci w wierze (wymiar horyzontalny). To na drodze świadomej i dobrowolnej odpowiedzi człowieka rodzi się wyjątkowa, osobowa wspólnota⁸. Trzeba jednak już w tym miejscu podkreślić, że częścią tego procesu są także ustanowione przez Chrystusa struktury, które umożliwiają dalsze rodzenie się Kościoła. W eklezjogenezie należy zatem uwzględnić działania Jezusa podejmowane w celu zaistnienia Kościoła w wymiarze nadprzyrodzonym oraz naturalnym⁹.

Rusecki podkreślał, że Chrystusowa wspólnota ma charakter osobowy i dynamiczny. Na takie stwierdzenie naprowadza już fakt, iż życie Eklezji splata się z życiem poszczególnych osób, które zaproszone są do tworzenia i umacniania więzi z Bogiem. Kościół zatem nieustannie rodzi się w czasie i przestrzeni (*aedificatio continua*). Rusecki nazywa ów proces permanentną eklezjogenezą, która dokonuje się w różnych epokach i kulturach. Kościół nieprzerwanie staje się, rodzi, wzrasta i dojrzewa. Lubelski teolog posługiwał się obrazowym porównaniem, stwierdzając, że przez Chrystusa i w Chrystusie Kościół zaistniał, jak gdyby na etapie embrionalnym: „w zarodku Kościoła zawarte są wszystkie jego możliwe fazy rozwoju, niewykraczające jednak poza Jego «genetyczny kod»”¹⁰. Dzięki procesom nieprzerwanie zachodzącym w Eklezji mocą Ducha Świętego, następuje urzeczywistnianie się dzieła Jezusa Chrystusa w historii¹¹. Zagadnienie to zostanie bliżej przedstawione w trzecim paragrafie. W tym miejscu trzeba jednak zaznaczyć, że genezy Kościoła nie można rozumieć statycznie, lecz dynamicznie. Natomiast dzięki ustanowionym przez Jezusa Chrystusa strukturom, Eklezja pomimo przeobrażeń zachowuje niezmienną tożsamość¹².

⁸ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 428; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii*, OWDT, s. 201.

Przy tej okazji trzeba także zwrócić uwagę na kwestię stosowanej terminologii. Rusecki sugeruje, iż w przypadku genezy Kościoła właściwe będą określenia typu „rodzi się”, „zostaje powołany do istnienia”. Współgrają one bowiem z rozumieniem Kościoła jako bosko-ludzkiej wspólnoty. Natomiast unikać należy w tym kontekście wyrażen, takich jak „założyć” czy „zbudować”, gdyż sugerują one instytucjonalne rozumienie Eklezji (M. Rusecki, *Kościół. II. Geneza*, s. 662).

⁹ M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, Lublin 2005, s. 94; Tenże, *Boska geneza Kościoła*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. tenże, K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2005, s. 66.

¹⁰ M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 107.

¹¹ Tenże, *Traktat o Objawieniu*, s. 429; tenże, *Traktat o Kościele*, s. 94.

¹² Tamże, s. 107.

Zdaniem Ruseckiego prezentacja genezy Kościoła uwzględnić musi także krytyczne spojrzenia na teorie, które za cel obrały sobie zakwestionowanie Chrystusowego pochodzenia Eklezji. Od XVIII wieku daje się zauważyć znaczący rozwój tych idei, które w XIX i XX wieku osiągają swój szczyt. Wtedy to wypracowano założenia, które starały się sprowadzić genezę Kościoła do kategorii naturalistycznych, kulturowych, socjalnych bądź ideologicznych. Oświeceniowy racjonalizm dał podstawę zanegowania wszystkiego, co jest niedostępne poznaniu naturalnemu. Założenia, w myśl których rzeczywistość może być poznana wyłącznie metodami empirycznymi, kontynuowano na gruncie nauk w pozytywizmie i scjentyzmie. Kościół jako rzeczywistość o charakterze nadprzyrodzonym wykraczał poza wspomniane kategorie, zatem jego pochodzenie starano się wytłumaczyć w ściśle naturalistyczny sposób. Po tej samej linii podążył także XIX i XX-wieczny idealizm oraz materializm¹³.

W powyższe założenia wpisuje się teologia liberalna pozostająca pod wpływem skrajnego racjonalizmu i naturalizmu. Według H.S. Reimarus Kościół powstał w wyniku oszustwa. Uczniowie Jezusa mieli początkowo wierzyć, że ich Mistrz powoła do istnienia polityczne królestwo, w którym będą piastować zaszczytne stanowiska. Doświadczwszy jednak zawodu w związku ze śmiercią Jezusa na krzyżu, postanowili głosić wymyśloną przez siebie teorię, że Jezus żyje, a realizacją obiecanego królestwa jest Kościół. Zdaniem Reimarus uczniowie wykreowali na własny użytek teorię, w którą następnie sami uwierzyli¹⁴.

Oszustwa, jako sposobu ukonstytuowania się wspólnoty Kościoła, starali się dopatrywać także liczni naśladowcy wspomnianego wyżej orientalisty z Hamburga. Wśród nich był R.J. Wipper, którego poglądy zostały wpisane w religioznawstwo marksistowskie. Wipper uważał, iż początków chrześcijaństwa należy szukać w II i III wieku, w których zrodziło się ono jako ruch bogatych kapłanów żydowskich i hellenistycznych. U podstaw Kościoła miała leżeć chęć wykorzystywania klasy ubogich i zdobycia większej władzy przez grupę hierarchów. W XX wieku sporą popularność zyskały także poglądy mitologizujące osobę Jezusa i genezę chrześcijaństwa. Ich główni przedstawiciele (G.L. Bauer, D.F. Strauss, B. Bauer, A. Drews, A. Niemojewski, J. Hempel) starali się w synkretyzmie mitów o charakterze religijnym, nie tylko upatrywać

¹³ Tamże, s. 95; J. Kulisz, *W kręgu zagadnień i problemów teologii fundamentalnej*, Warszawa 1996, s. 59-113; tenże, *Jezus w świetle historii*, Warszawa 1989.

¹⁴ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 95; C.S. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, s. 60.

początków Kościoła, ale nawet stworzenia postaci jego Założyciela. Według nich Jezus z Nazaretu był postacią mityczną, którą stworzono na wzór wschodnich bóstw znanych z tamtejszych legend. Z czasem mit ten został uhistoryczniony, a jednym z jego następstw jest dość dynamicznie rozwijająca się wspólnota wyznawców¹⁵.

Rusecki przywołuje także teorie przedstawicieli szkoły historyczno-religijnej (F.C. Baur, W. Wrede, W. Bousset, T. Zieliński), którzy początek Kościoła datowali dopiero na drugi wiek po wydarzeniach opisywanych w Ewangeliach. Badacze ci stawiają tezę, że choć Jezus rzeczywiście istniał, to nie powołał do istnienia Kościoła. Wspólnota chrześcijańska miała natomiast powstać w oparciu o dokonany synkretyzm religii grecko-rzymskiej z judaizmem. Dopiero później, w wyniku ewolucji judaizmu w aspekcie doktrynalnym i organizacyjnym, zaczęto łączyć powstanie tej wspólnoty z osobą Jezusa, choć nadal jedynie w wymiarze społeczno-instytucjonalnym. Przedstawiciele szkoły krytyczno-literackiej (K.A. Hasse, A. Sabatier, K.H. Weizäcker, N. Weiss, W. Troeltsch, A. von Harnack, M. Dibelis, R. Bultmann) przyczynili się do ugruntowania tezy zaprzeczającej istotowemu związkowi Chrystusa z Kościołem. Zakwestionowali historyczny walor pism Nowego Testamentu, uznając je jedynie za dzieło powstałe pod wpływem wiary popaschalnej uczniów. Niemożliwe stało się zatem ustalenie historyczności działań eklezjotwórczych dokonanych przez Jezusa. Zdaniem przedstawicieli szkoły krytyczno-literackiej Kościół jest dziełem wspólnot popaschalnych. Twierdzono, iż skoro nie da się powiązać historycznego Jezusa z Chrystusem wiary, nie ma podstaw także do łączenia Jezusa z ukonstytuowaniem się Eklezji¹⁶.

Zakwestionowanie chrystycznej genezy Kościoła miało miejsce również w ramach szkoły eschatologicznej, której przedstawiciele o protestanckiej proweniencji utrzymują, że Jezus nigdy nie miał intencji założenia Kościoła, a chodziło mu jedynie o wspólnotę wiary. Miała się ona rozwijać przez chrzest i być umacniana dzięki Eucharystii. Instytucjonalny Kościół jest więc wytworem ludzkim i jako taki nie jest potrzebny do zbawienia. Miał powstać akcydentalnie, gdy uczniowie przenieśli treści czasów

¹⁵ M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 96; C.S. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, s. 62-66.

Wymienieni badacze swoje poglądy na genezę Kościoła zamieszczają w następujących pracach: G.L. Bauer, *Entwurf einer Hermeneutik des Altes Testament und Neuen Testament*, Lipsk 1799; D.F. Strauss, *Leben Jesu, kritisch bearbeiter*, Tybinga 1835; tenże, *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte*, Berlin 1865; A. Drews, *Die Christus-Mythe*, Jena 1909; A. Niemojewski, *Objaśnienia katechizmu*, Warszawa 1907; tenże, *Legendy*, Warszawa 1902; B. Bauer, *Das entdeckte Christentum*, Zurych 1843; J. Hempel, *Ewangelie, ich powstanie i znaczenie*, Warszawa 1959.

¹⁶ M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 96n.; C.S. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, s. 66-72.

eschatycznych na Jezusa zakładającego królestwo Boże. Stąd też w teologii protestanckiej mówi się raczej o królestwie Bożym jako o rzeczywistości eschatologicznej, pomijając jednak jego ziemską fazę, którą uważa się za zaistniałą w wyniku niezrealizowanych oczekiwań ludzkich¹⁷.

Teologia katolicka rzeczywistość Eklezji wiąże z Chrystusem w wymiarze zarówno historycznym, jak i misteryjnym. Profesor z KUL wyróżnił w myśli katolickiej dwie zasadnicze koncepcje genezy Kościoła: zawężoną i integralną. Propagatorzy pierwszej z nich starają się wskazać konkretne wydarzenie z życia Jezusa, które można by uznać za początek wspólnoty wiary. Część teologów średniowiecznych (między innymi Duns Szkot) oraz współczesnych (między innymi J.A. Möhler, G. Baraúna) dopatruje się takiego momentu w przyjęciu ludzkiej natury przez Syna Bożego. W ten sposób wcielenie zainicjowało bosko-ludzką rzeczywistość będącą „miejscem” zbawienia. Ostatecznie Jezus inkorporował w Kościół po zmartwychwstaniu, gdy stworzył swoje społeczne ciało. Zatem podczas inkarnacji Syn Boży, mocą Ducha Świętego, wcielił się w jednostkową naturę ludzką, a po zmartwychwstaniu – w społeczną naturę ludzką. Inne zdanie wyraził z kolei św. Ambroży, widząc moment eklezjotwórczy w wydarzeniach krzyża. W koncepcji staurologicznej Kościół wypływa z przebitego boku Jezusa. Rusecki zauważył jednak, że na metaforze trudno budować teorię eklezjogenetyczną. Przywołuje natomiast soteryczny wymiar krzyża i ofiary, z której rodzi się lud Boży. Wydarzenia paschalne mają decydujące znaczenie dla powstania Kościoła, lecz dzieło zbawcze Jezusa wyraża całe Jego życie, także działalność przedwielkanocna. Zatem zarówno koncepcja inkarnacyjna, jak i staurologiczna, choć opierają się na słusznych założeniach, w zbyt małym stopniu uwzględniają całokształt życia i działalności Jezusa. Dlatego współczesna teologia fundamentalna opowiada się za koncepcją integralną, według której w genezę Kościoła wpisują się wydarzenie z całego życia Jezusa – od wcielenia, przez krzyż aż po zesłanie Ducha Świętego¹⁸. Koncepcja ta uwydatnia także personalistyczny charakter zaistnienia Kościoła odczytywany z perspektywy całokształtu osoby Jezusa Chrystusa.

Zaistnienie Eklezji widzieć należy w szerokiej perspektywie ekonomii zbawienia. Jawi się jako Kościół trwający od początku, od stworzenia świata i człowieka. Jego definitywne zaistnienie poprzedzają starotestamentalne zapowiedzi dotyczące Ludu

¹⁷ M. Rusecki, *Kościół*. II. *Geneza*, s. 663; tenże, *Traktat o Kościele*, s. 97n.; C.S. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, s. 72-76.

¹⁸ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii*, OWDT, s. 201n.

Bożego. Plan Boga przebiega od Adama, Abla, przez poszczególne przymierza z Noem, Abrahamem i Mojżeszem, w wyniku których tworzy się *kahal Jahwe (Ecclesia)*. Było to zgromadzenie Izraela wokół Boga, w którym dokonywała się realizacja obietnic Jahwe¹⁹. Historia zbawienia realizująca się w dziejach narodu wybranego zmierzała do osoby i dzieła Mesjasza. Zamysł Trójcy Świętej dotyczący Kościoła zostaje ostatecznie zrealizowany w życiu i działalności Jezusa²⁰. Jego punktem wyjścia jest wcielenie Syna Bożego, czyli przyjęcie przez Boga ludzkiej natury. W ten sposób nastąpiło najdoskonalsze zjednoczenie Boga i człowieka, będące zasadą procesu zbawczego, którym jest pojednanie stworzenia ze Stwórcą. Wraz z Jezusem Chrystusem jako Głową, narodził się także *in nucleo* cały organizm zbawczy, ciało Chrystusa, Lud Boży²¹. Wcielenie warunkowało pełnię objawienia i zbawienia w Jezusie, które trwa i aktualizuje się w Kościele i przez Kościół²².

Kolejną czynnością eklezjotwórczą (określaną w teologii jako akt fundacyjny), na którą zwrócił uwagę Rusecki jest nauczanie Jezusa. Omawiany teolog rozumie je jako zwołanie (gr. *ekkaleo*). Głoszenie przez Jezusa słowa Bożego sprawia, iż gromadzą się wokół Niego ludzie, którzy, odpowiadając na wezwanie Nauczyciela, zaczynają tworzyć wspólnotę wiary. Najwyraźniej jest ona dostrzegalna w gronie apostołów, lecz obejmuje znacznie szersze kręgi uczniów i słuchaczy. Skuteczność tego głoszenia związana jest zarówno z nowością treści prezentowanych przez Jezusa z Nazaretu, jak również z ich transcendentalną mocą (por. Mk 1, 27). Dobra Nowina jest odpowiedzią na najistotniejsze pytania człowieka dotyczące jego kondycji doczesnej oraz ostatecznego przeznaczenia. Ponadto słowo pochodzące od Jezusa Chrystusa związane jest zawsze z taską, która dodatkowo tworzy zaistniałą wspólnotę religijną i zbawczą²³.

Ważnym motywem gromadzenia się wokół Jezusa rzeszy ludzi była Jego postawa proegzystencjalna. Zdaniem Ruseckiego należy ją zaliczyć do aktów eklezjotwórczych

¹⁹ M. Rusecki, *Rola Ducha Świętego w Kościele według encykliki „Dominus et Vivificantem” Jana Pawła II*, RT KUL 45(1998), z. 2, s. 9; tenże, *Misterium Kościoła w konstytucji „Lumen gentium” Soboru Watykańskiego II*, w: *„Kiedy się gromadzi cały Kościół” (1 Kor 14, 23). Ecclesia, quid dicis de te ipsa? W 40. rocznicę Konstytucji dogmatycznej o Kościele Lumen gentium Soboru Watykańskiego Drugiego*, red. J. Morawa, A.A. Napiórkowski, Kraków 2005, s. 238-240; zob. C.S. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, s. 89-93; H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 2, Warszawa 2010, s. 44.

²⁰ KKK 758.

²¹ C.S. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, s. 94.

²² M. Rusecki, *Kościół. II. Geneza*, s. 664.

²³ Tamże, s. 664n.; tenże, *Traktat o Objawieniu*, s. 101; P. Rabczyński, *Kościół Jezusa Chrystusa: szkic do eklezjologii Benedykta XVI*, „Forum Teologiczne” 16(2015), s. 154-157; H. Langkammer, *Nowy Testament o Kościele*, Wrocław 1995, s. 54-56.

i eklezjogenetycznych. Jezus zaprasza do siebie wszystkich. Uprzywilejowanymi adresatami Jego działalności są ludzie słabi i wyłączeni ze społeczności. Nie zważa On na pochodzenie czy stan posiadania. Łamie przyjęte konwenanse i uprzedzenia, docierając do każdego, kto zechce Go przyjąć. Uzdrawia chorych, daje pokarm zgłodniałym, odpuszcza grzechy. Postawa Jezusa nacechowana jest miłosierdziem i pełnym oddaniem. Wszystko to sprawiło, że grono osób, które uwierzyły w Niego, dynamicznie powiększało się również po wniebowstąpieniu²⁴.

Istotnym aktem rodzenia się Kościoła, według analiz dokonanych przez lubelskiego profesora, jest realizacja przez Jezusa obietnic królestwa Bożego. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że istotne zagadnienia dotyczące królestwa Bożego były już omówione w rozdziale drugim. W tym miejscu zostaną zaprezentowane te, które związane są z powstaniem Eklezji. Stary Testament zawiera ideę *Basileia tou Theou* i uznać ją należy za rzeczywiste zapoczątkowanie Kościoła. Było ono zapowiedzą mesjańskiego królestwa i pre-Kościółem. Z formowaniem się królestwa Jahwe związane były towarzyszące mu cuda. Wielkie dzieła Boże w historii Izraela stawały się czynnikiem zespalającym naród i wzywającym do społecznego wyznawania wiary. Ich późniejsze wspomnienie pomagało tę wiarę podtrzymywać i przekazywać kolejnym pokoleniom. Izrael gromadził się wokół Jahwe, a zaistniałe cuda interpretował jako dowód Jego troski.

Jezus swoje przyjście określił jako nastanie królestwa Bożego, co obwieszczał w mowach od początku swojej publicznej działalności. Jednocześnie zaznaczał, iż Jego królestwo ma charakter definitywny, gdyż jest związane z osobą Syna Bożego, która stanie się gwarantem trwałości i wierności nowego przymierza²⁵. Jezus zaczął urzeczywistniać panowanie Boga przez cudowne znaki zapowiedziane wcześniej przez proroka Izajasza. Dobitnym przejawem nastania wraz z Jezusem królestwa Bożego były cuda-egzorcyzmy i cuda-uzdrowienia. W nich nastąpiło przewyciężenie królestwa Szatana i nastanie panowania Boga. W pełni *Basileia tou Theou* została urzeczywistniona w męce, śmierci i zmartwychwstaniu Syna Bożego²⁶. Przy tej okazji Rusecki czyni uwagę, że królestwo Boże ma większy zasięg niż Kościół, bowiem obejmuje też eschatologiczną

²⁴ M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 101n.; tenże, *Traktat o Objawieniu*, s. 283-286.

²⁵ Tenże, *Traktat o Kościele*, s. 102; A.A. Napiórkowski, *Geneza, natura i postanie Kościoła*, s. 86-88; H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, Katowice 2003, s. 238-241; A. Schillebeeckx, *Church, The human story of God*, Nowy Jork 1994, s. 139-144; L. Balter, *Jezus budowniczy Kościoła*, AK 84(1992), z. 1, s. 53n.

²⁶ M. Rusecki, *Wierzyć moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX wieku*, Katowice 1988, s. 187-209; tenże, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, Lublin 1991, s. 412-437; tenże, *Funkcje cudu*, Sandomierz – Kraków 1997, s. 206-233, tenże, *Traktat o cudzie*, Lublin 2006, s. 390-408.

sferę zbawienia. Eklezja jest początkową fazą tego królestwa, gdyż stanowi jego realizację w doczesności. Jak potwierdzają cudowne czyny, w budowanie królestwa Bożego na ziemi Jezus wpisał także powstanie Kościoła²⁷.

Warto w tym miejscu przywołać również inne cuda Syna Bożego, które wpisują się w genezę Eklezji. W obrazie łodzi odpływającej od brzegów Rusecki widział metaforę Kościoła. Skierowane przez Mistrza zaproszenie do wypłynięcia z Nim w niełatwą podróż będzie związane z doświadczeniem egzystencjalnego zagrożenia. Jezus zapewnia jednak o swoim wsparciu. Cuda, których uczniowie są świadkami, utwierdzają w nich przekonanie, że z Tym, któremu posłuszne są nawet wichry i jezioro, są bezpieczni²⁸. Kościół nigdy nie może zwątpić w zbawczą, czyli ocalającą moc Jezusa, stąd cud chodzenia po jeziorze (Mt 14, 28-31) odczytać należy jako wezwanie do bezgranicznego zaufania Chrystusowi. Jest ono równocześnie zapewnieniem o Jego stałej bliskości. Wobec rozpaczliwego wołania Piotra: „Panie, ratuj mnie!” Chrystus zapewnił apostołów, a pośrednio całą wspólnotę Ludu Bożego, że wpatrzona w Niego będzie doświadczać niezwykłych Bożych znaków i nie zginie. Podobne znaczenie ma cud rozmnożenia chleba (Mt 14, 13-21). Fakt powierzenia uczniom zadania nakarmienia tłumów wskazuje bowiem na eklezjalny wymiar wydarzenia. Jezus dokonuje cudu, który zapewni ludziom pokarm, lecz w misję rozdysponowania go włącza apostołów. Uczniowie najpierw proszą Mistrza o pomoc, a potem uczestniczą w Jego dziele. Jak na pustkowiu pokarm doczesny, tak później już „chleb życia” apostołowie będą dawać wszystkim, którzy podążają za Jezusem²⁹. Cuda potwierdzały zatem słowa oraz postawę Jezusa niosące ludziom pomoc i pocieszenie. Działalność taumaturgiczna Mistrza z Nazaretu sprawiła, że w wielu zrodziła się wiara w Niego³⁰.

Niewątpliwie jednym z kluczowych aktów eklezjotwórczych, akcentowanym już wcześniej mocno przez apologetykę, było ustanowienie Dwunastu z Piotrem na czele. Rusecki przypomina jednak, iż wydarzeń tych nie można rozumieć jedynie jako

²⁷ Tenże, *Kościół*. II. *Geneza*, s. 665; zob. A. Groot, *Das Wunder im Zeugnis der Bibel*, Salzburg 1965; R.H. Fuller, *Der Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung. Theologische Perspektiven zur gegenwärtigen Problemlage*, Düsseldorf 1967; R. Latourelle, *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, Montreal – Paryż 1986; R. Pesch, *Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage*, Freiburg 1970; A. Nowicki, *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego*, Wrocław 1995.

²⁸ M. Rusecki, *Funkcje cudu*, s. 235; zob. L. Ryken, J.C. Wilhoit, L. Tremper, *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, Warszawa 1998, s. 476n.; X. Léon-Dufour, *Etudes d'Evangelia*, Paryż 1965, s. 162.

²⁹ M. Rusecki, *Funkcje cudu*, s. 236; zob. S. Légasse, *Les miracles de Jésus selon Matthieu*, w: *Les miracles de Jésus selon la Nouveau Testament*, red. X. Léon-Dufour, Paryż 1977, s. 245.

³⁰ M. Rusecki, *Eklezjotwórczy wymiar Eucharystii*: w: *Jezus eucharystyczny*, red. tenże, Lublin 1997 s. 168.

ukonstytuowania przez Jezusa jurydycznego zwierzchnictwa w Kościele. Udzieloną przez Jezusa władzę i misję apostołów winno się rozpatrywać w wymiarze nadprzyrodzonym i zbawczym. Na taki wniosek naprowadza bowiem fakt, że nadanie urzędu prymacjalnego i mandatu misyjnego ma miejsce po zmartwychwstaniu, a zatem po dokonaniu pełni objawienia i zbawienia³¹. Choć Jezusowi z Nazaretu towarzyszyło wielu ludzi, Dwunastu zajmowało wśród nich od początku szczególne miejsce. Zostali wybrani przez Mistrza, powołani po imieniu i zaproszeni do wyjątkowej misji³². Już ich liczba jest symbolicznym odniesieniem do dwunastu pokoleń Izraela, co sugeruje, iż widzieć w nich należy reprezentantów całego nowego narodu wybranego³³. Jezus przygotowywał Dwunastu do misji, którą miał im powierzyć, poprzez indywidualne wyjaśnianie znaczenia swoich mów i czynów oraz powierzanie im zadań, poprzez które Go reprezentowali (por. Mk 4, 34; Łk 10, 17-20). Ostatecznie apostołom zlecona zostaje misja nauczania, uświęcania i pasterzowania owczarni Chrystusowej (por. Mt 28, 18-20). Wśród Dwunastu szczególne miejsce zajmował Szymon Piotr, którego Jezus ustanowił swoim widzialnym zastępcą na ziemi (por. Mt 16, 16nn.; Mk 3, 16; Łk 5, 1-11). Po wyznaniu przez rybaka wiary w Syna Bożego, Jezus deklaruje, że Piotr stanie się fundamentem Kościoła, a jego postanowienia obejmować będą także rzeczywistość nadprzyrodzoną (por. Mt 16, 13-19)³⁴. Jezus modlił się, aby Piotr wytrwał w wierze. Po zmartwychwstaniu Szymon Piotr otrzymał od Pana władzę prymacjalną, która sprawiła, że stał się pasterzem całej Chrystusowej owczarni³⁵. Rusecki konstatuje: „Powołanie Dwunastu z Piotrem na czele, nadanie im mandatu

³¹ Tenże, *Traktat o Kościele*, s. 103n.

³² „I ustanowił Dwunastu, aby Mu towarzyszyli, by mógł wysyłać ich na głoszenie nauki, i by mieli władzę wypędzać złe duchy. Ustanowił więc Dwunastu: Szymona, któremu nadał imię Piotr; dalej Jakuba, syna Zebedeusza, i Jana, brata Jakuba, którym nadał przydomek Boanerges, to znaczy synowie gromu; dalej Andrzeja, Filipa, Bartłomieja, Mateusza, Tomasza, Jakuba, syna Alfeusza, Tadeusza, Szymona Gorliwego i Judasza Iskariotę, który właśnie Go wydał.” (Mk 3, 14-19). Szerzej: zob. H. Langkammer, *Uczniowie, grupa dwunastu, apostołowie*, STV 14(1976) nr 2, s. 73-76.

³³ A.A. Napiórkowski, *Geneza, natura i posłanie Kościoła*, s. 90.

³⁴ „Jezus zapytał ich: «A wy za kogo Mnie uważacie?» Odpowiedział Szymon Piotr: «Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego». Na to Jezus mu rzekł: «Błogosławiony jesteś, Szymonie, synu Jony. Albowiem nie objawiły ci tego ciało i krew, lecz Ojciec mój, który jest w niebie. Otóż i Ja tobie powiadam: Ty jesteś Piotr [czyli Skala], i na tej Skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą. I tobie dam klucze królestwa niebieskiego; cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie.» (Mt 16, 15-19).

³⁵ „A gdy spożyli śniadanie, rzekł Jezus do Szymona Piotra: «Szymonie, synu Jana, czy miłujesz Mnie więcej niżeli ci?» Odpowiedział Mu: «Tak, Panie, Ty wiesz, że Cię kocham». Rzekł do niego: «Paś baranki moje!» I znówu, po raz drugi, powiedział do niego: «Szymonie, synu Jana, czy miłujesz Mnie?» Odparł Mu: «Tak, Panie, Ty wiesz, że Cię kocham». Rzekł do niego: «Paś owce moje!». Powiedział mu po raz trzeci: «Szymonie, synu Jana, czy kochasz Mnie?» Zasmucił się Piotr, że mu po raz trzeci powiedział: «Czy kochasz Mnie?» I rzekł do Niego: «Panie, Ty wszystko wiesz, Ty wiesz, że Cię kocham». Rzekł do niego Jezus: «Paś owce moje!» (J 21, 15-17).

misyjnego oraz sukcesji, a także gwarancja obecności Chrystusa z uczniami aż do końca świata, mają charakter eklezjotwórczy – stanowią stałe wyposażenie Kościoła”³⁶.

Genezy Eklezji upatrywać winno się także w wydarzeniach ostatniej wieczerzy. Ksiądz profesor przypomina, że są one antycypacją śmierci na krzyżu i zmartwychwstania Jezusa, dlatego powinny być rozpatrywane zawsze w łączności z nimi. W Wieczerniku ustanowiona zostaje Eucharystia, która będzie uobecniać paschalne dzieło Zbawiciela i stanie się centrum życia Kościoła³⁷. Wypowiedziane przez Jezusa słowa: „Ten kielich to Nowe Przymierze we Krwi mojej...” (Łk 22, 20; 1 Kor 11, 25) wskazują wyraźnie na nowy alians, będący odnowieniem i pogłębieniem przymierza synaickiego, ale przede wszystkim podstawą Kościoła, czyli nowego Ludu Bożego. Nowe Przymierze, zawarte ostatecznie na krzyżu, zostało antycypacyjnie wyrażone w czasie ostatniej wieczerzy poprzez przemianę chleba w ciało Jezusa Chrystusa i wina w Jego krew³⁸. Ta krew przymierza, która zostanie wylana za uczniów, jak i „za wielu” (por. Mk 14, 24), czyli także za Kościół, jest ofiarą ekspiacyjną. Poprzez spożycie tej krwi apostołowie zostali dopuszczeni do udziału w Nowym Przymierzu. Czynność ta będzie następnie ponawiana we Mszy Świętej, która aktualizuje wydarzenia paschalne i scala lud Przymierza. Jezus podczas ostatniej wieczerzy, słowami: „to czyńcie na moją pamiątkę”, ustanowił także sakrament kapłaństwa, dzięki któremu sprawowana będzie w Kościele sakramentalna ofiara. W ten sposób utwierdził nową społeczność w świecie i dał jej życiodajny pokarm na drogę do wieczności³⁹. Ustanowienie przez Jezusa w Wieczerniku: Eucharystii, Nowego Przymierza i kapłaństwa wpisuje się zatem w genezę Eklezji.

Katechizm Kościoła katolickiego odwołując się do nauki *Vaticanum II*, poucza, iż Kościół narodził się przede wszystkim „z całkowitego daru Chrystusa dla naszego zbawienia, uprzedzonego w ustanowieniu Eucharystii i zrealizowanego na krzyżu”⁴⁰. Definitywny akt powstania Kościoła mógł zaistnieć dopiero po dopełnieniu zbawczego

³⁶ M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 104.

³⁷ Tamże, s. 105; tenże, *Krzyż w wydarzeniach paschalnych. Aspekt teologicznofundamentalny*, w: *Diligis Me? Pasce: księga jubileuszowa dedykowana Biskupowi Sandomierskiemu Wacławowi Józefowi Świerżawskiemu na pięćdziesięciolecie święceń kapłańskich 1949-1999*, t. 2, red. S. Czerwik, M. Mierzwa, R. Majkowski, Sandomierz 2000, s. 521; zob. T. Jelonek, *Eucharystia i Kościół*, RBiL 33(1980), z. 2, s. 280-283; J. Kudasiewicz, *Elementy eklezjalne w tekstach ustanowienia Eucharystii*, w: *Kościół w świetle Biblii*, red. J. Szłaga, Lublin 1984, s. 61-65.

³⁸ M. Rusecki, *Eklezjotwórczy wymiar Eucharystii*, w: *Jezus eucharystyczny*, red. tenże, M. Cisło, Lublin 1997, s. 170n.; tenże, *Eklezjotwórczy charakter Eucharystii*, LTF, s. 362.

³⁹ Tamże, s. 173.

⁴⁰ KKK 766; zob. KK 3.

dzieła przez śmierć i zmartwychwstanie oraz zesłanie Parakleta⁴¹. Marian Rusecki łączy rozważania dotyczące eklezjotwórczej roli krzyża ze staurologiczną świadomością Jezusa. Odkupiciel zdawał sobie sprawę ze sposobu, w jaki dopełni się Jego misja pojednania ludzkości z Bogiem (por. Mt 16, 21). Na krzyżu składa dobrowolną ofiarę z siebie, by urzeczywistniło się dzieło odkupienia. W ten sposób zaistniał nowy Lud Boży, czyli Jego Kościół. Na Golgocie zawarte zostało także ostatecznie Nowe Przymierze. Krzyż nie tylko ma znaczenie kościołotwórcze, ale dzięki zmartwychwstaniu wypływa z niego siła uzdalniająca do permanentnej eklezjogenezy⁴². Z krzyża bije źródło i moc słowa Bożego i sakramentów świętych, które stają się aplikacją wysłużonej łaski odkupienia i zbawienia. Szczególnie przez chrzest i Eucharystię człowiek zdobywa nową jakość ontyczną. Już nie jest stworzony, ale i odkupiony⁴³. Krzyż jest podstawą przebóstwienia osoby ludzkiej. Widać zatem, że śmierć Jezusa na krzyżu zajmuje kluczowe miejsce w genezie Kościoła.

W opracowaniach naukowych ks. M. Rusecki sporo uwagi poświęca eklezjotwórczemu wymiarowi rezurekcji⁴⁴. Zmartwychwstanie jest finalnym wydarzeniem genezy Kościoła. W nim zostało bowiem dopełnione dzieło zbawienia, dzięki któremu człowiek może zjednoczyć się z Bogiem⁴⁵. Wiara uczniów, która narodziła się po rezurekcji, w czasie chrystofanii, pozwoliła im utożsamić Jezusa ziemskiego z Chrystusem⁴⁶. Zmartwychwstały objawił się wtedy jako Pan czasów, Pantokrator, centrum historii. Do Niego zmierzają dzieje i w Nim się zakończą podczas paruzji. Jezus jest obecny nieustannie w swoim Mistycznym Ciele (por. Mt 28, 20). W tym kontekście Kościół ukazuje się jako ostatni etap historii zbawienia. Dzięki Chrystusowi Eklezja została zrodzona i wraz z Nim będzie trwała aż do końca czasów. Ostatecznie trzeba także zauważyć, że z wydarzeń paschalnych Kościół Chrystusowy czerpie swoją skuteczność w wypełnianiu zbawczej misji w świecie⁴⁷.

⁴¹ J. Mastej, *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, Lublin 2009, s. 249; L. Scheffczyk, *Zmartwychwstanie*, Warszawa 1984, s. 262.

⁴² M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 105n.; tenże, *Krzyż w wydarzeniach paschalnych. Aspekt teologicznofundamentalny*, s. 523-526.

⁴³ KL 5; zob. W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, Lublin 1987, s. 77-80.

⁴⁴ M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s.106; tenże, *Kościół. II. Geneza*, s. 666; tenże, *Kiedy powstał Kościół?*, „Niedziela” 39(1996), nr 17, s. 15.

⁴⁵ KK 5.

⁴⁶ J. Mastej, *Paschalna geneza wiary chrześcijańskiej*, RT KUL 51(2004), z. 9, s. 106-110.

⁴⁷ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 437.

Prezentację omawianego zagadnienia ks. prof. Rusecki dopełnił ukazaniem roli Ducha Świętego w procesie eklezjogenezy. Trzecia Osoba Trójcy Świętej współpracuje z Jezusem Chrystusem w powstaniu Kościoła. Jak wskazał sam Jezus – jako Mesjasz jest namaszczony Duchem (Dz 10, 37n.), który na Nim nieustannie spoczywa i towarzyszy Jego misji (por. Iz 11, 1-3; 61, 1 n.; Łk 4, 16-21). O aktywnym udziale Ducha Świętego trzeba mówić w kontekście całej działalności Jezusa (KO 20), poczynając od aktu wcielenia (Łk 1, 26-38)⁴⁸. Najwyraźniej jednak działanie to objawiło się w tajemnicach paschalnych, które, jak wspomniano, stanowią także dla Kościoła wydarzenia fundacyjne. Epifania Ducha dokonała się podczas ostatniej wieczerzy. Duch ożywił też ciało Jezusa, był sprawcą wywyższenia i uwielbienia Syna Bożego; objawił się także w dniu Pięćdziesiątnicy, gdy został ofiarowany jako osobowy dar dla Kościoła. Paraklet doprowadza dzieło Jezusa do końca, pozostając w Eklezji, uświęcając, ożywiając i pouczając Ją (por. J 20,22)⁴⁹. Jego działanie towarzyszy dziełu ewangelizacji, nieomylnemu nauczaniu Kościoła (pod określonymi warunkami), przyczynia się do zgłębiania objawiania, a w sakramentach aktualizuje zbawcze wydarzenia dokonane przez Jezusa. Zstąpienie Ducha Świętego objawiło misyjny charakter Chrystusowego Kościoła i dzięki Jego łasce wspólnota eklezjalna wzrasta kwantytatywnie i duchowo⁵⁰.

Wnioski płynące z przedstawionej analizy twórczości lubelskiego teologa wskazują na osobowy charakter genezy Kościoła. Niemożliwe jest wyjaśnienie powstania Eklezji w oderwaniu od historyczności Jezusa Chrystusa i Jego osoby. Kościół zrodził się na płaszczyźnie osobowej, dzięki suwerennym decyzjom i świadomym działaniom Syna Bożego, które objawiły także jego Założyciela. Osoba i misja Syna Bożego wyrażone zostały w Eklezji, w której dokonuje się dzieło zbawienia. Rusecki wykazuje przy tym, iż dzięki Chrystusowi zrodziła się wspólnota wiary, w którą wpisana została hierarchiczna struktura apostołatu i prymatu. Elementy te nie tylko zaistniały z woli Jezusa, ale wręcz stanowią o tożsamości Eklezji. Chrystyczność Kościoła, tak dostrzegalna w jego powstaniu, znalazła także wyraz w jego istocie.

⁴⁸ KO 23n.; M. Rusecki, *Rola Ducha Świętego w Kościele według encykliki „Dominus et Vivificantem” Jana Pawła II*, s. 11; A. Czaja, *Credo in Spiritum Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej*, Lublin 2003, s. 102-105.

⁴⁹ M. Rusecki, *Rola Ducha Świętego w Kościele według encykliki „Dominus et Vivificantem” Jana Pawła II*, s. 12.

⁵⁰ M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 106n.

4.2. Misterium i struktura Kościoła

Z zaprezentowanej powyżej genezy Kościoła wyłania się obraz wspólnoty powołanej do istnienia przez Jezusa, której nadał On poprzez konkretne działania także określoną formę i przeznaczenie. Teologia, próbująca opisać złożoną rzeczywistość tej społeczności, stara się wytłumaczyć w najbardziej precyzyjny sposób jej istotę, naturę i misję, a zatem elementy, które wyróżniają Kościół spośród innych, świeckich społeczności. Na przestrzeni wieków wypracowano wiele modeli starających się najlepiej oddać rzeczywistości Eklezji⁵¹. Ostatni sobór, który mocno akcentował powrót do źródeł biblijnych i patrystycznych, wyraźnie zainspirował do ujmowania Kościoła jako specyficznego bosko-ludzkiego bytu osobowego. Równocześnie wskazał na historiozbawcze i sakramentalne rozumienie Kościoła. Drogą tą w naukowej refleksji podążał także ks. M. Rusecki, który na gruncie eklezjologii fundamentalnej dokonał analizy misterium i struktur Kościoła poprzez zastosowanie kategorii personalistycznych i znakowo-symbolowych. Trzeba zauważyć już na wstępie, że lubelski profesor w swoich opracowaniach naukowych bardziej uwydatnia aspekt strukturalny, co znajdzie także wyraz w niniejszym przedłożeniu.

Niniejszy paragraf ma na celu przedstawienie odpowiedzi teologa z KUL na pytanie dotyczące tożsamości Eklezji, czyli przemyśleń na temat tego, jak należy rozumieć Chrystusowy Kościół, aby uchwycić zamysł jego Twórcy. Dokona się to w oparciu o koncepcje Kościoła, których propagatorem był omawiany autor. Wspólnota powołana do istnienia przez, i w Jezusie Chrystusie otrzymała od Niego także wszelkie potrzebne elementy, które umożliwiają realizację zbawczej misji. Elementy te tworzą określoną strukturę, która gwarantuje uświęcanie członków społeczności, a przy tym stanowi tożsamość Kościoła. Opisał je także M. Rusecki, co skłania ku zaprezentowaniu tej kwestii w dalszej części niniejszego paragrafu. Zadbał o to, aby były one obecne w jego opracowaniach i „ustawił je” metodologicznie⁵². Dopełnieniem tematu będzie natomiast podjęcie kwestii władzy w Kościele.

⁵¹ C.S. Bartnik, *Kościół*, I. *Kształtowanie się pojęcia*, EK, t. 9, kol. 997-1000; tenże, *Kościół*, Lublin 2009, s. 17-64; I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010, s. 469n.

⁵² Z. Krzyszowski, *Mysterium Ecclesiae w myśli naukowej księdza profesora Mariana Ruseckiego*, s. 128n.

W dociekaniach dotyczących natury i tożsamości Kościoła sięgnąć należy – chociaż przekrojowo – do sposobu, w jaki kształtowała się tradycyjna eklezjologia, celem osadzenia teologii M. Ruseckiego w kontekście nauczania ostatniego soboru, którego jest spadkobiercą i kontynuatorem. Nauka o Kościele zaczęła rozwijać się w XIII wieku. Wprawdzie wcześniej twórcza refleksja w tym zakresie rozwijana była przez ojców Kościoła, lecz do ich dorobku całościowo sięgnięto dopiero współcześnie. Nie można także pominąć faktu, iż choć św. Tomasz położył zdecydowany nacisk na dwa wymiary Chrystusowej wspólnoty, ukazując jednocześnie związek widzialnego Kościoła jako Ciała Mistycznego z Chrystusem, to namysł teologów jemu współczesnych oraz zdecydowanej większości następców praktycznie całkowicie przebiegał po linii tak zwanej eklezjologii instytucjonalnej. W jej ramach skupiano się przede wszystkim na stronie widzialnej, hierarchicznej i jurydycznej Kościoła. Początki tak uprawianej nauki o Kościele sięgały reformy gregoriańskiej, a jej dynamiczny rozwój związany był szczególnie z czasami reakcji na rosnący w siłę protestantyzm. Katolicyzm zmuszony do obrony instytucjonalnych struktur eksponuje wtedy elementy widzialnego Kościoła. Znalazło to swój wyraz w nauce Soboru Trydenckiego i w myśli następnych pokoleń teologów (R. Bellarmin)⁵³. Gallikanizm i febronianizm, które starały się umniejszyć rangę władzy papieskiej, utwierdziły katolickich teologów w słuszności rozwijania silnych podstaw nauki o prymacie i sukcesji⁵⁴. Jakkolwiek przez cały czas przeświadczenie o organicznym związku widzialnej strony Eklezji z Chrystusem było obecne, to pod wpływem wspomnianych okoliczności zdawało się ono w eklezjologii schodzić na dalszy plan lub wręcz, jako pewna oczywistość, bywało całkowicie pomijane.

Trzeba stwierdzić, że eklezjologia instytucjonalna zajmuje się przede wszystkim elementem organizacyjnym Kościoła, koncentrując swoją uwagę na opisie rysu hierarchicznego (apostolskiego) a następnie monarchicznego (prymacjalnego). Rusecki tłumaczy, że w obu elementach upatrywano istotę społecznego charakteru Kościoła, a ich rozumienia poszukiwano w ówczesnych strukturach życia zbiorowego⁵⁵. W ten sposób uwydatniono rolę Piotra i jego następców, którzy obejmowali zwierzchnictwo nad całym Ludem Bożym. Posługując się argumentami opartymi na historyczności biblijnych

⁵³ M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 51n.; A. Kubiś, *Rozwój eklezjologii katolickiej*, w: *Teologia fundamentalna*, t. 4: *Kościół Chrystusowy*, red. T. Dzidek i in., Kraków 2003, s. 28-34; Y. Congar, *L'idée chez saint Thomas d'Aquin de l'Église*, w: *Esquisses du mystère de l'Église*, red. tenże, Paryż 1953, s. 59-91.

⁵⁴ M. Schmaus, *Katolische Dogmatik*, t. 3: *Die Lehre von der Kirche*, Monachium 1958, s. 484n.; zob. B. Kumor, *Febronianizm*, EK, t. 5, kol. 83n.; tenże, *Gallikanizm*, EK, t. 5, kol. 834-836.

⁵⁵ M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 53.

przesłanek, wykazywano zasadność prymatu biskupa Rzymu, sukcesji oraz potrójnej władzy udzielonej apostołom i ich następcom. Hierarchię kościelną ujmowano jako zgodną z wolą Jezusa kontynuację urzędu apostołatu. W dalszej części eklezjologia instytucjonalna przechodziła do zagadnień związanych z prawdziwością Kościoła, czyli jego pochodzeniem i trwaniem w Chrystusie. Czyniono to w oparciu o tak zwane kryterium „znamion” czy „not”. Na tej podstawie stwierdzano trwanie Chrystusowego Kościoła jedynie we wspólnocie katolickiej.

Na odnowę eklezjologii trzeba było czekać do XIX wieku. Wtedy to w szkole tybińskiej (J.A. Möhler) zaczęto rozwijać ideę Kościoła jako rzeczywistości bosko-ludzkiej, czyniąc analogię do unii hipostatycznej. Podkreślano, że Chrystus inkorporował w społeczność wierzących i się z nią związał. Równocześnie w szkole rzymskiej (G. Perrone, K. Schrader, J.B. Franzelin) rozwijano rozumienie Kościoła jako Mistycznego Ciała. Idea ta została podjęta później przez papieży Leona XIII (encykliki *Satis cognitum i Divinum illud munus*) i Piusa XII (encyklika *Mystici Corporis Christi*). Odcięto się wyraźnie od tak zwanego naturalizmu eklezjologicznego, który redukował Kościół do zjawiska społeczno-prawnego oraz od fałszywego mistycyzmu ograniczającego rzeczywistość Eklezji do wymiaru wewnętrznych przeżyć⁵⁶. Wiek XX przynosi dalsze istotne zmiany w eklezjologii. W bibliстыce rozwinięto ideę Ludu Bożego, którą z powodzeniem zastosowano do rozumienia Kościoła (L. Cerfaux, P. Benoit, P. Grelot). Podkreślano dynamiczny charakter Eklezji, w której Chrystus i Duch Święty aktualizują wydarzenia zbawcze (R. Guardini). Akcentowano misteryjny charakter Kościoła (J. Mouroux) oraz opracowano eklezjologię sakramentalną (O. Semmelroth, K. Rahner, E. Schillebeeckx). Natomiast z inspiracji ruchów ekumenicznych zaczęto pochylać się nad zagadnieniem prawdziwości Kościoła, eklezjalności wspólnot niekatolickich oraz dialogu z innymi kulturami i religiami (J. Daniélou, H. de Lubac, Y. Congar, M.D. Chenu)⁵⁷.

Opierając się na nauce Soboru Watykańskiego II, stanowiącej przełom w ciągle przeważającej wówczas eklezjologii instytucjonalnej, ks. prof. Rusecki skierował uwagę na *misterium* Kościoła. Określenie *misterium*, zastosowane w konstytucji *Lumen gentium* (KK 1), już na wstępie sygnalizuje pewną trudność w opisie Kościoła wynikającą z Jego natury. Rzeczywistości Kościoła nie można poznać na drodze poszukiwań wyłącznie

⁵⁶ Tamże, s. 54-56; A. Kubiś, *Rozwój eklezjologii*, s. 34-40; zob. W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, Friburg – Basel – Wiedeń 1962; J.R. Geiselman, *Die katholische Tübinger Schule. Ihre Eigenart*, Freiburg 1964.

⁵⁷ M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 57.

zmysłowo-racjonalnych, gdyż wówczas ograniczono by ją do wymiaru społecznego, instytucjonalnego czy prawnego. Wobec bosko-ludzkiej natury Eklezji niezbędne jest zaangażowanie poznania przez wiarę. Dzięki niemu bowiem – przekonywał lubelski teolog – staje się możliwe wniknięcie w stronę nadprzyrodzoną oraz osadzenie Kościoła w zbawczej ekonomii Bożej⁵⁸.

Rusecki przypominał, że określeń natury Kościoła należy poszukiwać w źródłach biblijnych. W Starym Testamencie znajdujemy wiele obrazów i figur zapowiadających oraz określających Eklezję. Do najważniejszych zaliczyć należy: matka, ród, plemię, Jeruzalem, naród, reszta, lud Boży, królestwo Boże, świątynia. Nowy Testament również dostarcza obrazów, które wyszczególnia konstytucja *Lumen gentium*. Są to: owczarnia, rola uprawna, drzewo oliwne, krzew winny, winnica wybrana, Ciało Chrystusa, Zgromadzenie Święte, Oblubienica Chrystusa i inne (KK 8). Już na podstawie samej ilości i różnorodności używanych przez Biblię określeń wnioskować można o niemożności ujęcia Eklezji jednym terminem oraz o jej złożonej, dwuwymiarowej (niczym objawienie) strukturze⁵⁹. Lubelski teolog szczególną uwagę skierował jednak na biblijne wyrażenie „lud Boży”, odsuwając jak gdyby na dalszy plan popularne w teologii katolickiej określenie „Mistyczne Ciało”. Podkreślił jednak, że Lud Boży należy rozumieć w kategoriach biblijnych i historiozbawczych. W Starym Testamencie tym mianem określano społeczność Izraela (*kahal Jahwe*). Wskazuje ono zatem na wymiar wspólnotowy, widzialny. Zawarcie Nowego Przymierza przez Jezusa Chrystusa sprawiło, że wyrażenie „lud Boży” zyskało powszechny i eschatologiczny wymiar. Dotyczy społeczności wszystkich czasów, narodów i kultur, stanowiąc szczególną własność Syna Bożego. Równocześnie wyraża dwuwymiarową strukturę Kościoła, gdyż akcentuje nie tylko jego element widzialny, ale także nadprzyrodzony. W określeniu „lud Boży” Eklezja jawi się wyraźnie nie tylko jako instytucja zbawcza, lecz jako faktyczna, osobowa obecność Boga w historii ludzkości⁶⁰. Podkreśla się także, że trafniej oddaje ono osobowy charakter więzi Boga z ludźmi, która stanowi fundament Kościoła. Mamy zatem do czynienia z terminem obejmującym aspekty: historyczny, dynamiczny i personalistyczny.

⁵⁸ Tamże, s. 59n.; KKK 770; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii*, OWDT, s. 204n.

⁵⁹ C.S. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, s. 16-28; S. Nagy, *Chrystus w Kościele*, Wrocław 1982, s. 19-47.

⁶⁰ M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 26; S. Nagy, *Chrystus w Kościele*, s. 59-61; R. Łuszczuk, *Pojęcia Kościoła jako Ludu Bożego w eklezjologii Vaticanum II*, RT KUL16(1967), z. 2, s. 48; K. Rahner, *Kirche und Sakrament*, Fryburg 1961, s. 13.

Można zatem stwierdzić, że określenie „lud Boży” wpisuje się z powodzeniem w sakramentalno-znakową koncepcję Eklezji.

Marian Rusecki podkreślał, iż rzeczywistości Kościoła nie można ograniczyć do roli „narzędzia” zbawiania świata, gdyż grozi to reistycznym traktowaniem Eklezji. Jako zbiorowość osób, Kościół jest „jedną osobą w wielu osobach” (H. Mühler). Wyraźnie podkreśla to propagowana przez lubelskiego teologa personalistyczna koncepcja Eklezji. Kościół realizuje się w relacji człowieka do Boga oraz przez Boga do drugiego człowieka. W wymiarze wertykalnym oznacza to, że każdy członek wspólnoty zbawczej pozostaje w indywidualnej relacji z osobą Chrystusa i Jego dziełami; natomiast w wymiarze horyzontalnym widać to w więziach między ludźmi. Wzorem relacji międzyosobowej jest Trójca Święta, która wyraża doskonałą komuniję Osób, przy jednoczesnym stanowieniu zasady życia bosko-ludzkiej wspólnoty⁶¹. Eklezja jest podmiotowością społeczną o strukturze religijnej, zatem pojedyncza osoba nie może stanowić Kościoła, choć bez osób nie mógłby on w ogóle istnieć. W centrum tej zbiorowości stoi Chrystus, który łączy całą społeczność, dając także wzór skierowania człowieka ku Bogu⁶². Zgodnie z koncepcją inkarnacyjną, wpisującą się w personalistyczne rozumienie Eklezji, Rusecki zauważa, iż Chrystus po zmartwychwstaniu wcielił się w społeczną naturę Kościoła. Stało się to zgodnie z zapowiedzią ogłoszoną przez Chrystusa, że powstanie do życia razem z tymi, którzy będą kontynuować Jego dzieło. Zaistniała w ten sposób nowa rzeczywistość ontyczna jest tworzona przez wierzących, którzy trwają w łączności z Chrystusem. Należy zatem podkreślić, że Eklezję tworzą interpersonalne więzi Jezusa z członkami Ludu Bożego oraz braci między sobą⁶³.

Kościół nie istnieje poza osobami Bożymi i osobami ludzkimi. Podobnie jednak jak w Trójcy Świętej, w której każda z Osób jest odrębna, tak w Ludzie Bożym każda osoba ma swoją odrębność, podmiotowość. Kościół istniejąc w osobach, przez nie się również wyraża. „Bóg objawiający się i zbawiający niejako wchodzi w osobę ludzką, w ludzki byt osobowy, w nim zamieszkuje, a nawet wchodzi w istnienie Boże, włącza się w nie, wdraża, jednoczy z Osobą Bożą, partycypuje w Jej bycie i istnieniu (...) Można powiedzieć,

⁶¹ H. Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, s. 55-57; M. Jagodziński, *Trynitarnie podstawy Kościoła jako komunii*, STV 42(2004), nr 1, s. 51-79.

⁶² M. Rusecki, *Wiarygodność Kościoła w Polsce jako rzeczywistości personalistycznej i dynamicznej*, „Studia Warmińskie” 30(1993), s. 380n.

⁶³ Tenże, *Chryściana ikoniczność Kościoła w świetle nauczania Jana Pawła II. Szkic zagadnienia*, w: *Jana Pawła II inspiracje chrystologiczne*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin – Kielce – Kraków, s. 147; C.S. Bartnik, *Ze współczesnego rozumienia Kościoła*, w: *Wiarygodność Kościoła wobec przemian w Polsce. Quo vadis Ecclesia Polonorum?*, red. M. Rusecki, Pelplin – Lublin 1994, s. 25-37.

że Kościół w jakimś sensie staje się i istnieje w osobie (mikrokościół) i ma wymiar komunijno-wspólnotowy (*Communio personarum* – Jan Paweł II), co wyraża się w jego transcendentnym charakterze wertrykalnym i horyzontalnym (zjednoczenie z braćmi)” – konkluduje Marian Rusecki razem ze swoim uczniem⁶⁴.

Dwuwymiarowość Kościoła – którą wyraża także koncepcja personalistyczna – wskazuje, iż jest on zjednoczeniem pierwiastka ludzkiego i boskiego (KKK 770n.) pozostającym, jak dwie natury Chrystusa, połączone, lecz niez mieszane. Eklezja nie jest społecznością tylko stworzoną, ludzką. Nie ogranicza się również do rzeczywistości boskiej. Kościół stanowi pełnię przez połączenie obu tych zbiorowości posiadających dwa wymiary bytowania i w ten sposób stanowi nową jakość osobową⁶⁵.

Wyraźnie obrazuje to również koncepcja znakowa. Rozwijając soborowe stwierdzenie, iż Kościół jest „niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KK 1), kulowski profesor dokonuje dalszej analizy natury Eklezji, koncentrując uwagę na określeniu *signum*. Uważa bowiem, że choć nie zostało ono jeszcze w tym kontekście wystarczająco opracowane, to lepiej niż *mysterium* tłumaczy zagadnienie sakramentalności Kościoła. Eklezja jako integralnie związana z Chrystusem jest Jego szczególnym znakiem. Jest zatem sakramentem, czyli zawiera już w sobie odniesienie, na które wskazuje. Chrystus i Jego zbawcze dzieło istnieją w Kościele⁶⁶.

Tłumaczenie w ten sposób soborowego określenia „sakrament” – zdaniem Ruseckiego – skłania nawet ku zastosowaniu kategorii symbolu. Symbol łączy bowiem element widzialny i niewidzialny. Zgodnie z symbolową koncepcją eklezjologii Chrystus jest epifanią Boga, natomiast Kościół – chrystofanią⁶⁷. Podkreśla się, że Jezus Chrystus współtworzy Eklezję, a jako uwielbiony w nowy sposób jednoczy się ze wspólnotą wierzących. Na tej drodze zaistniał nowy byt, który na wzór swojego Współzałożyciela posiada dwa elementy go konstytuujące. Jak Chrystus łączy w sobie boską i ludzką naturę, tak Kościół zespala element symbolizujący, naturalny, którym jest wspólnota wierzących

⁶⁴ Tenże, J. Mastej, *Eklezjotwórczy wymiar modlitwy w świetle „Katechizmu Kościoła Katolickiego”*, w: *Homo orans*, red. J. Misiurek, J.M. Popławski, Lublin 2000, s. 118; M. Rusecki, *Teologiczny personalizm społeczny Jana Pawła II*, w: *Personalizm polski*, red. tenże, Lublin 2008, s. 429-440.

⁶⁵ C.S. Bartnik, *Kościół*, III. *Byt osobowy*, EK, t. 9, kol. 1010; W. Prawda, *Ks. Mariana Ruseckiego apologia Kościoła. Zarys problematyki*, „Kultura – Media – Teologia” 44(2001), s. 26-30.

⁶⁶ M. Rusecki, *Mysterium Kościoła w Konstytucji „Lumen gentium” Soboru Watykańskiego II*, s. 241-250; zob. KKK 774.

⁶⁷ M. Rusecki, J. Mastej, K. Kaucha, *Metodologia teologii fundamentalnej*, s. 255; zob. A. Dulles, *Models of Church*, Nowy Jork 1987.

oraz element symbolizowany, nadprzyrodzony, czyli boski. Oba elementy są heterogenne i połączone w komunii, tworząc nową ontyczną i egzystencjalną jakość. Chrystus przenika wspólnotę wiernych, dokonując jej symbolizacji (personalizacji). Proces ten, choć nastąpił w pełni w wyniku zbawczych działań paschalnych Jezusa, jest kontynuowany w życiu Kościoła. Im bardziej bowiem wspólnota wierzących przeniknięta jest Bożym życiem, tym wyraźniej widać w niej działania elementu symbolizowanego. Kościół według tej koncepcji jest zatem rozumiany jako symbol zjednoczenia osobowego⁶⁸.

Kulowski profesor przyznał, że dla jednolitego ujmowania przedmiotu teologii fundamentalnej jako faktu chrystologicznego i eklezjologicznego, obok personalistycznej i znakowej (czy lepiej symbolowej) koncepcji Kościoła, przydatne jest także uwzględnienie kategorii historiozbawczych. Eklezja objawiona została jako część historii zbawienia. Łączy dzieje stworzenia z Bożymi działaniami dokonywanymi w celu zbawienia człowieka. Daje to w konsekwencji pewne podstawy do sformułowania koncepcji Kościoła jako istniejącego od początku świata (św. Augustyn, św. Ireneusz z Lyonu, św. Justyn), preegzystującego w Bożym planie i wcielonego w historię. Wydarzenia Starego Testamentu prowadzą ku Chrystusowi jako pełni czasów i historii. On jest przyczyną ostatecznego zaistnienia Kościoła będącego ostatnim etapem historii zbawienia, zmierzającym do wypełnienia w eschatonie⁶⁹. Dzięki tej przypomnianej przez *Vaticanum II* koncepcji uwydatniony zostaje dynamizm Eklezji oraz jej postrzeganie jako społeczności osób związanych z Bogiem, także na zasadzie historii. Należy zauważyć, że również kategoria historiozbawcza domaga się odwołań personalistycznych, z uwagi na fakt opierania się na pojęciu osoby, jej rozumieniu.

Kościół powołany do istnienia przez Jezusa rozwijał się już w początkowej fazie. Jego dalsze przeobrażenia w historii dokonują się w ramach zawartej w Nim potencjalności. Zachowując swoją tożsamość – zgodnie z zamierzeniem Założyciela – dokonuje się nieustanne ukonkretnianie eklezjotwórczych działań Jezusa. Wyrazem tego są budowane struktury Kościoła. Ich prawdziwość, czyli zgodność z Bożą wolą, wynika z konkretnych decyzji Jezusa, na przykład z mandatu otrzymanego przez Piotra

⁶⁸ M. Rusecki, *Pojęcie symbolu religijnego, a możliwość zastosowania go w teologii*, SP 4 (1991), s. 117-122; tenże, J. Mastey, K. Kaucha, *Metodologia teologii fundamentalnej*, s. 256.

⁶⁹ Tamże, s. 254; K. Gózdź, *Historiozbawcza koncepcja Kościoła*, RT KUL 45(1998), z. 2, s. 40-46; C.S. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987, s. 151-254; J. Groot, *Nowa definicja Kościoła*, w: *Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II*, red. B. Lambert, Warszawa 1968, s. 13-24.

i apostołów, dzięki któremu ich działania na ziemi są uznawane także w królestwie niebieskim⁷⁰.

Kulowski profesor jako przykłady budowania struktur w Duchu Chrystusa wymienia ustanowienie trójstopniowej hierarchii (diakon, prezbiter, biskup), ustalenia kanonu Pisma Świętego, ustanowienie liczby sakramentów oraz rytów ich sprawowania. Dokonało się to przez posługę apostołów i ich następców, co czyni ich współbudowniczymi Kościoła⁷¹. Choć Rusecki nie zagłębiał się w analizę poszczególnych elementów struktury Kościoła, to wzbogacił refleksję na ich temat poprzez odniesienie niektórych z nich do zagadnień związanych z problematyką cudu. Niezwykłe czyny Jezusa zmierzały do nadania Jego wspólnocie pewnych struktur organizacyjnych i zasad życia nadprzyrodzonego⁷².

W tej kwestii należy zwrócić uwagę na posługę Piotra oraz kolegium biskupów (jako pochodzących z nadania Chrystusa) w funkcji przekazu objawienia. Rusecki wymienia fakty biblijne i historyczne, z których wynika wyjątkowa rola Szymona Piotra. Znamienne są w tym kontekście: zmiana imienia dokonana osobiście przez Jezusa z Nazaretu (Mt 16, 18n.), umieszczenie Piotra jako pierwszego w wykazie apostołów (Mk 3, 16-19), określenie go mianem „pierwszy” (Mt 10, 2-4) oraz obecność Szymona w kluczowych momentach życia Mistrza z Nazaretu⁷³. Bardzo istotny dla uzasadnienia prymatu jest, opisywany już przy okazji tematyki genezy Kościoła, logion Jezusa spod Cezarei Filipowej, w którym mowa jest o tym, że Piotr otrzymał władzę kluczy (Mt 16, 18n.). Został on poprzedzony wypowiedzią Jezusa, w której wspomina cud rozmnożenia chleba, co też wpisuje się w tezę Ruseckiego na temat roli niezwykłych czynów w procesie eklezjogenezy. Obietnica prymacjalna została przedstawiona w trzech obrazach: skały, kluczy oraz związywania i rozwiązywania. Pierwszy z nich wskazuje na fundament, jedność i trwałość, której gwarantem będzie Piotr. Apostoł był głównym odpowiedzialnym za przekaz i interpretację objawienia. Kolejne obrazy (klucze, związywanie i rozwiązywanie) odnoszą się do zwierzchnictwa nad całą wspólnotą Kościoła. Decyzje pierwszego spośród uczniów i jego następców mają szczególną rangę,

⁷⁰ M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 103-104, 107. Zagadnienie to zostanie rozwinięte w paragrafie czwartym niniejszego rozdziału.

⁷¹ Tenże, *Traktat o Kościele*, s. 108; Z. Krzyszowski, *Mysterium Ecclesiae w myśli naukowej księdza profesora Mariana Ruseckiego*, s. 129; A. Nowicki, *Kościół. III. Struktury*, LTF s. 667-676; C.S. Bartnik, *Kościół, II. Geneza*, EK, t. 9, kol. 1003.

⁷² M. Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, s. 427.

⁷³ H. Langkammer, *Nowy Testament o Kościele*, s. 46-52; M. Żmudziński, *Prymat*, LTF, s. 975-981.

bowiem będą respektowane także w rzeczywistości niebieskiej. Uzupełnieniem religijnego znaczenia prymatu Piotra i jego następców jest zawarte w Ewangelii według św. Jana potrójne pytanie Jezusa skierowane do Piotra o jego miłość (J 21, 15-17). Z wypowiedzi Zmartwychwstałego wyczytać można przekaz dotyczący istoty przewodnictwa w Eklezji, jest nim posługa wspólnocie poprzez przekaz wiary. Również społeczność pierwotnego Kościoła wraz z Pawłem potwierdzała wyjątkową rangę Piotra, między innymi przez przedstawianie go jako reprezentanta Dwunastu i kierownika-koordynatora apostołów (Dz 1, 15-26; 2, 14-36.38-40; 15, 7-11). Świadectwa biblijne ustanowioną przez Jezusa Chrystusa posługę Piotra i jego następców łączą zatem z odpowiedzialnością za grono apostołów i całą wspólnotę Kościoła⁷⁴.

Odnosząc się do struktury Eklezji, lubelski profesor przybliżył także znaczenie kolegium biskupów. Jezus powołując do istnienia Kościoła, przewidział w Nim szczególną rolę dla wybranych przez siebie uczniów oraz ich następców. Mają oni zapewnić trwanie elementów instytucjonalnych. Grono Dwunastu stało się pierwszymi, którzy stanowiąc apostołat, zapewnią kontynuację misji zbawczej Chrystusa oraz zagwarantują zachowanie tożsamości Eklezji. Rusecki podkreśla, iż motywu ustanowienia Dwunastu winno się poszukiwać w kategoriach rewelatywno-zbawczych. Apostołowie, jako świadkowie objawienia dokonanego przez, i w Jezusie Chrystusie, mają następnie wprowadzać w synostwo Boże wszystkich ludzi. Są zatem kontynuatorami dzieła, w którym sami partycypowali. Zostali bowiem uprzednio przygotowani do wypełnienia swej misji. Jezus tłumaczył im znaczenie swoich nauk i dzieł, aby następnie oni mogli nauczać, objaśniać i głosić (por. Mt 10, 1-40; 13, 10-53; J 2, 21)⁷⁵. Apostołowie zostali zaproszeni do towarzyszenia w najważniejszych dziełach swojego Mistrza, byli świadkami cudów uzdrowień i wypędzania złego ducha, wskrzeszeń, przemienienia na górze Tabor i wreszcie wydarzeń misterium paschalnego. Następnie, już jako świadkowie, mają kontynuować misję nauczania tego, co zostało im udzielone i stać na straży wierności przekazu objawienia. Ponadto Dwunastu, jako jedyni wybrani, uczestniczyło w zawieraniu Nowego Przymierza we krwi Jezusa, którego pamiątką jest

⁷⁴ M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 264-266; zob. S. Nagy, *Chrystus w Kościele*, s. 118-152; H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 2, s. 94-137.

M. Rusecki uzupełnia powyższe zagadnienie o analizę racji prymatu rzymskiego, która jednak wykracza poza przedmiot dociekań niniejszego paragrafu (zob. M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 545-559).

⁷⁵ M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 270n.; H. Langkammer, *Nowy Testament o Kościele*, s. 79-81.

Eucharystia. Przedłużanie tych wydarzeń dzięki ich posłudze realizuje się nieprzerwanie, zapewniając sakramentalno-liturgiczne życie wspólnocie Kościoła⁷⁶.

Kontynuacja misji Chrystusa poprzez wspólne posłannictwo apostołów stanowi także uzasadnienie dla kolegialności i instytucjonalności. Jako reprezentanci nowotestamentalnego Ludu Bożego i posłani, by udostępnić objawieniowo-zbawcze dzieło Jezusa, stali się zespołem kierującym życiem wspólnoty. Apostołowie animują życie pierwszej gminy w wymiarze kultu, nauczania i organizacji. Realizowana przez nich misja jest zawsze oparta na więzi z Chrystusem i dokonuje się w duchu ewangelicznym. Zewnętrznym przejawem tego, będzie ich jedność i służba⁷⁷. Rusecki w tym kontekście dodał także, iż przestrzenną i czasową uniwersalność Kościoła zapewnia sukcesja. Sięga ona korzeniami początku popaschalnej wspólnoty, gdy w miejsce Judasza wybrany został Maciej (Dz 1, 15-26). O świadomości apostołów doniosłości sprawy ich sukcesorów świadczy ponadto fakt ustanowienia przez nich „siedmiu” do posługi (Dz 6, 1-7) oraz prezbiterów⁷⁸. Podkreśla się, że sama idea sukcesji pochodzi od Jezusa i jest nie tylko „narzędziem” zapewniającym przekaz objawienia kolejnym pokoleniom, lecz osobistym zaangażowaniem się Boga, w którym łączą się boskie i ludzkie działania zapewniające ciągłość posłannictwa apostołów⁷⁹. Pośrednicząc w łasce, przekazując objawienie oraz kierując wspólnotą Ludu Bożego, apostołowie, a potem ich następcy w realny sposób kontynuują zbawczą działalność Chrystusa, stanowiąc tym samym konieczny element składowy Eklezji⁸⁰.

Kulowski teolog poczynił jeszcze w tym względzie uwagę odnoszącą się do ustroju Kościoła. Stwierdził, że fakt definitywnego ustanowienia przez Jezusa posługi apostołatu i prymatu po zmartwychwstaniu wskazuje na ich szczególną rangę oraz zbawcze skutki. Cuda bowiem, jako znaki, nie tylko poprzedzają ważne wydarzenia, wskazując na ich doniosłość, ale także związane są z towarzyszącą im łaską. Nie inaczej jest w przypadku urzędów w Kościele, które należy odczytywać zgodnie z zamysłem Jezusa. Osoby je sprawujące uczestniczą w potrójnej władzy Chrystusa i Jego zbawczej misji⁸¹. Podobnie

⁷⁶ M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 272n.; H. Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, s. 81-85.

⁷⁷ M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 273.

⁷⁸ S. Nagy, *Chrystus w Kościele*, s. 159.

⁷⁹ M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 274; J. Morawa, *Sukcesja apostołowska*, LTF, s. 1141-1147; S. Nagy, *Chrystus w Kościele*, s. 196-211; C.S. Bartnik, *Uwagi do nauczania o władzy i ustroju Kościoła*, RT KUL 18(1971), z. 2, s. 26n.

⁷⁹ M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 12n.

⁸⁰ Tamże, s. 275.

⁸¹ Tamże, s. 124.

jak cud, który jest udzielaniem się Boga, tak kolegium apostołów z Piotrem na czele jest znakiem obecności Chrystusa w Kościele. Nie można zatem na wspomniane urzędy patrzeć wyłącznie w kategoriach naturalnych i organizacyjnych⁸². Dwunastu z Piotrem na czele oraz ich następcy odpowiadają przede wszystkim za wierny przekaz Bożego objawienia i służą realizacji zbawienia. Są kontynuatorami i wykonawcami zbawczej misji Chrystusa w świecie. Takie zadanie i jego natura na dalszy plan odsuwa rozumienie władzy w Kościele w kategoriach socjologicznej i juredydycznej. Rusecki, także w tym wymiarze życia Eklezji, eksponuje aspekty teologiczne i personalistyczne. Powołując się na wnioski O. Semmelrotha, profesor z KUL stwierdza, iż „władzę w Kościele uważa się za znak zewnętrznego zaangażowania się Chrystusa w Kościół; pełni ona niejako rolę zewnętrznego pośrednika”⁸³. Kościół w swoich strukturach jest wprawdzie hierarchiczny, lecz nie oznacza to, że traci przez to swój personalny charakter. Lud Boży tworzą wszyscy członkowie Chrystusowej wspólnoty, tak hierarchia, jak i laikat, wspólnie uczestnicząc w budowaniu Kościoła w świecie. Papież pełni swój urząd wraz z kolegium biskupów, biskupi w łączności z kapłanami, natomiast proboszczowie z wiernymi. Wszyscy członkowie, z zachowaniem swojej podmiotowości, uczestniczą we właściwy sobie sposób w życiu i posłannictwie Chrystusowego Kościoła⁸⁴. Natomiast wspólnym mianownikiem zespalaającym wszystkie poziomy hierarchii jest wzajemna służba w duchu *caritas* realizująca się w stałym powiązaniu z osobami Bożymi⁸⁵.

Podsumowując, należy stwierdzić, iż Rusecki wydobywa personalistyczne rysy zagadnień związanych z rozumieniem natury Kościoła i jego struktur. Z propagowanych przez lubelskiego teologa koncepcji tłumaczących rzeczywistość chrystycznej Eklezji wyłania się jej dwuwymiarowy, teandryczny, osobowy i znakowo-symbolowy obraz. Kościół to bosko-ludzka społeczność osób osadzona w czasie i przestrzeni, która zmierza do eschatycznego spełnienia. Teologiczne spojrzenie na Eklezję uwzględnia także kwestię osobowego działania w niej Chrystusa uwielbionego. Stanowiąc rzeczywistość dynamiczną, poddaje się ona procesom przeobrażeń, jednak zachowuje swą ciągłość instytucjonalną i charyzmatyczną, gdyż obecne w niej i żywe są więzi z Chrystusem i braćmi⁸⁶. Ostatni sobór nie odrzucił instytucjonalnych struktur Eklezji, ale włączył je

⁸² Tamże, s. 128.

⁸³ Tenże, J. Mastej, K. Kaucha, *Metodologia teologii fundamentalnej*, s. 262; zob. O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt nad Menem 1955, s. 280.

⁸⁴ M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 12n.

⁸⁵ Tamże, s. 165; S. Nagy, *Władza w Kościele*, LTF, s. 1336.

⁸⁶ M. Rusecki, *Urzeczywistnianie się Kościoła dziś*, „Universitas Gedanensis” 6(1994), nr 10, s. 8.

w teologiczne rozumienie. W tym też duchu ujmuje je ks. Marian Rusecki, który eksponuje ich personalistyczny i znakowy charakter.

Zgodnie z tym, co wielokrotnie w niniejszej dysertacji już podkreślano, Kościół staje się i wzrasta w osobach wierzących, dlatego w toku dalszych analiz niezbędne jest podjęcie kwestii urzeczywistniania się Eklezji. Stanie się to przedmiotem dociekań kolejnego paragrafu.

4.3. Personalistyczno-znakowe urzeczywistnianie się Kościoła

W przeciwieństwie do apologetyki i tradycyjnej teologii dogmatycznej, które koncentrowały się na kwestii uzasadniania struktur Kościoła, współcześnie znacznie większą uwagę poświęca się dynamizmowi Eklezji, który przejawia się w działalności bosko-ludzkiej wspólnoty w świecie i kulturach. Zgodnie z wolą Jezusa i z Jego udziałem rzeczywistość Kościoła nie ogranicza się do zamkniętego wydarzenia dokonanego przed wiekami, lecz wraz z nowymi członkami oraz w ich życiu nieustannie się rozwija. Proces ten dokonuje się w wymiarze historycznym i osobowym. Kościół jest nieustannie wspólnotą „w drodze”, której witalność – pochodząca od Jezusa Chrystusa – wyraża się w każdym członku wspólnoty. Eklezja ciągle odnawia się, rozwija i uświęca. W teologii proces permanentnej eklezjogenezy znalazł wyraz w ideach: *Ecclesia in via*, *Ecclesia semper reformanda*, *aeddificatio continua*⁸⁷.

W tym miejscu niniejsze opracowanie bierze za cel zaprezentowanie tematyki zaanonsowanej w tytule paragrafu w oparciu o dorobek naukowy ks. prof. Mariana Ruseckiego. Dokona się to według schematu, jakim posłużył się sam lubelski teolog w swoim artykule, w którym podejmował to zagadnienie. Urzeczywistnianie się Kościoła można zatem ująć w czterech aktywnościach: nauczanie apostoelskie – *martyria*, wspólnota braterska – *koinonia*, łamanie chleba i modlitwa – *leitourgia* oraz służenie bliźnim – *diakonia*⁸⁸. Jest do podział oparty na działalności pierwszej wspólnoty chrześcijan (Dz 2, 42), który stanowi niezmiennie aktualne źródło refleksji nad procesem urzeczywistniania się Chrystusowego Kościoła.

⁸⁷ H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 2, s. 55n.

⁸⁸ M. Rusecki, *Urzeczywistnianie się Kościoła dziś*, s. 5-14.

Rusecki przyznaje, że klasyfikację aktywności, która urzeczywistnia Kościół, zapożyczył od J.C. Hoekendijka i Y. Congara.

Prezentując zagadnienie permanentnej eklezjogenezy w ramach chrystologii, nie można zapominać, że dynamizacja życia Kościoła dokonuje się przez Chrystusa przy stałej asystencji posłanego przez Niego Ducha Świętego. Trzecia Osoba Trójcy Świętej zapewnia ciągłą aktualizację wydarzeń objawieniowo-zbawczych dokonanych w Jezusie Chrystusie. Całe życie Kościoła przeniknięte jest działaniem obiecanego przez Jezusa Parakleta, a szczególnie wyraźnie dostrzegalne jest ono w proklamowaniu słowa Bożego, sprawowaniu sakramentów i dialogicznym odniesieniu do świata⁸⁹. Ważnym motywem posłania Ducha Świętego przez Jezusa Chrystusa jest odpowiedź na potrzebę ciągłej odnowy wspólnoty Ludu Bożego. Wszelkie bowiem błędy, braki i grzechy członków Kościoła, którymi naznaczone jest ludzkie życie, potwierdzają konieczność duchowej przemiany⁹⁰. Dlatego interwencja Boga w uświęcanie człowieka nie była tylko jednorazowym aktem, lecz objawia się jako stała dyspozycja wychodzenia ku mierzącemu się z grzechem człowiekowi. Kościół, choć święty świętością Boga, potrzebuje ciągłego oczyszczenia swoich członków, permanentnego uświęcania. Zgodnie z zamysłem Jezusa Duch Święty staje się sprawcą uświęcania Eklezji, która w ten sposób wzrasta w swoich członkach, ilekroć ci poddają się działaniu zbawiającego Boga⁹¹.

Jedną z podstawowych dróg urzeczywistniania się Kościoła jest, zdaniem Ruseckiego, nauczanie będące przekazem Bożego słowa popartym osobistym świadectwem. Misyjny nakaz „idźcie i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28, 19) jest w istocie zaproszeniem nie tylko do przekazu treści, lecz – jak to wyraża użyte w nim słowo *matetheusate* – do czynienia uczniów. Od członków Kościoła, a zwłaszcza od podejmujących posługę nauczania, wymaga się nie tylko wnikliwego poznania prawd wiary i nieustannego pogłębiania ich rozumienia, lecz także życia zgodnego z ich treścią. Czyni to przekaz wiarygodnym i sprawia, że nauczający staje się świadkiem (*martyria, martyr*)⁹². W znaczeniu biblijnym świadek to nie tylko osoba, która widziała czy słyszała dane wydarzenie czy człowieka, lecz związała te doświadczenia ze swoim życiem w taki sposób, że stały się one treścią jej egzystencji. Jako swoistą konsekwencję tak rozumianego świadectwa podkreśla się gotowość do ponoszenia ofiary za głoszoną i wyznawaną prawdę. Poświęcenie weryfikuje, w jakim stopniu przyjęta prawda

⁸⁹ M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 139; tenże, *Traktat o Objawieniu*, s. 560n.

⁹⁰ KK 8.

⁹¹ J. Mastej, *Permanentna eklezjogeneza*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2005, s. 115.

⁹² M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 301; G. Dziewulski, *Świadek*, LTF, s. 1191-1193.

rzeczywiście stała się treścią życia. W tym kontekście M. Rusecki wskazuje na kolejną nieodzowną cechę świadka, którą jest łączność z przedmiotem świadectwa – z Jezusem Chrystusem. W innym razie istnieje bowiem bardzo duże niebezpieczeństwo błędnej interpretacji przekazywanych treści, a nawet całkowite rozminięcie się z przesłaniem Mistrza z Nazaretu. Misja nauczania i urzeczywistniania Kościoła wykracza poza wyłącznie intelektualny przekaz treści. Potwierdza to chociażby fakt, że do grona doktorów Kościoła zaliczeni zostali św. Katarzyna ze Sieny, św. Katarzyna z Avili czy św. Jan od Krzyża. Osoby te, choć nie były związane z kręgami uniwersyteckimi, pomagają zrozumieć istotę chrześcijańskiego przesłania⁹³.

Martyria jako nauczanie i świadectwo nie jest czynnością czysto naturalną, bowiem towarzyszy jej Boża łaska⁹⁴. Sobór Watykański II naucza, iż wszędzie, gdzie jest głoszone słowo Boże, tam działa Duch, który uzdalnia do zrozumienia usłyszanych treści i wprowadza w ich uświęcające działanie. Przez głoszenie słowa wspólnota wiernych zyskuje dostęp do poznania pełni prawdy, zwłaszcza zbawczej⁹⁵. Poza tym dzięki nauczaniu dokonywającemu się w Kościele Lud Boży może doświadczać nadprzyrodzonych skutków w życiu osobistym (przykładowo przez przywrócenie sensu egzystencji, ukierunkowanie na ostateczne spełnienie w wieczności, wskazanie konkretnego rozwiązania kryzysu) i społecznym (kościelnym). Wspomniane motywy skłaniają zatem do stwierdzenia, że dzięki głoszeniu słowa Bożego rodzi się wiara i gromadzi się wspólnota wierzących⁹⁶.

Wewnętrzny związek nauczania i świadectwa potwierdza także, zdaniem lubelskiego teologa, fakt powszechnego powołania do przekazywania światu Dobrej Nowiny. Choć w różnym zakresie, zarówno Urząd Nauczycielski, kapłani, katecheci, rodzice, jak i wszyscy ochrzczeni, wezwani są do zabiegania o wzrost Kościoła w sobie i w świecie. Nie tylko zatem następcy apostołów, ale cały Lud Boży zobowiązany jest do wspólnej troski o dobro bliźniego wyrażającej się między innymi dzieleniem się otrzymaną Prawdą. Wspólnym faktorem wszystkich głoszących jest nade wszystko potrzeba silnego związania głoszenia z przykładem osobistego życia, które w dużej mierze waloryzować będzie prezentowane treści i wyznaczać skuteczność przekazu⁹⁷.

⁹³ M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 301n.

⁹⁴ Tenże, *Współczesna eklezjogeneza*, AK 125(1995), z. 2-3, s. 230.

⁹⁵ KO 6, 22.

⁹⁶ KO 25, 26, 51; M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 140.

⁹⁷ Zob. EN 41.

W Kościele, będącym bytem osobowym, kluczową rolę odgrywają relacje między jego członkami. Opierając się na tym twierdzeniu, Rusecki zaliczył tworzenie wspólnoty braterskiej do momentów eklezjotwórczych. Kościół rozumie się jako wspólnotę osób – boskich i ludzkich. *Communio personarum* realizuje się we wzajemnej relacji członków, a jej zasadą jest panująca jedność, której wzór określają relacje pomiędzy osobami Trójcy Świętej. Elementem konstytutywnym Eklezji jest wspólne wyznawanie wiary. Kościół posiada bowiem podmiotowość społeczną, co oznacza, że również wiarę wyznaje jako społeczna całość. Wspólnota uczestniczy we wspólnej wierze Kościoła. Dlatego Rusecki zaznaczył, iż „jednostka i Kościół mają tę samą wiarę. Wiara Kościoła posiada jednak pewną transcendencję w stosunku do wiary jednostki. Jednostka żyje wiarą wspólnoty, wspólnota zaś ubogaca się wiarą jednostki. Jak wspólnota eklezjalna, tak i osoby wierzące uczestniczą w procesie przyjmowania rzeczywistości wiary i dzielenia się nią”⁹⁸.

Kościół rozwija się, gdy dokonuje się zwołanie, nauczanie, słuchanie. Wszystkie te czynności implikują wspólnotowy charakter eklezjogenezy. Wymienione działania gromadzą wierzących wokół Chrystusa stającego się w ten sposób swoistym zwornikiem zapewniającym tożsamość i żywotność całej Eklezji. Jak podkreślał Rusecki zachowanie jedności w relacji indywidualnej osoby do Boga, ale także poszczególnych wspólnot eklezjalnych między sobą, jest warunkiem trwania we wspólnocie Chrystusowej. Zdaniem kulowskiego teologa z naciskiem trzeba przypominać, że budowanie jedności dokonuje się na poziomie (tak wewnątrz, jak i między sobą): papieża, episkopatu, kapłanów, rodzin, parafii, narodów⁹⁹. Eklezja objawia się i ucieleśnia jako komunია stanowiąca wspólnotę wspólnot. W tym kontekście bardzo ważnym obszarem działań zmierzających do kształtowania wspólnoty jedności są również podejmowane dzieła ekumeniczne. Podziały wewnątrz samego chrześcijaństwa nie tylko zmniejszają jego skuteczność ewangelizacyjną, lecz stanowią poważny motyw zakwestionowania wiarygodności Kościoła w świecie¹⁰⁰.

Jedność braterska była od początku znakiem charakteryzującym i wyróżniającym wspólnotę wierzących w Chrystusa. Znamienne są opisane w *Dziejach Apostolskich* sceny z życia pierwszych chrześcijan¹⁰¹. W odbiorze wielu starożytnych pogan uznany był za

⁹⁸ M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 163; zob. A.F. Dziuba, *Wiara jako odpowiedź na zbawczą interwencję Boga*, SG 7(1982-1983), s. 263-282; tenże, *Jezus Chrystus drogą wiary Nowego Przymierza*, RS 2(1995), s. 59-78.

⁹⁹ M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 303.

¹⁰⁰ Tamże, s. 142; H. Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, s. 203.

¹⁰¹ A.J. Najda, *Jedność pierwotnego Kościoła w świetle Dziejów Apostolskich*, StTBł 31(2013), nr 1, s. 275-291.

niedorzeczny panujący wśród czcicieli Chrystusa bezwzględny zakaz wyrządzania krzywdy, cudzołóstwa, kradzieży oraz powszechne dzielenie się darami przy okazji sprawowania niedzielnych celebracji. *Koinonia* realizuje się na modlitwie i *agape* (Tertulian). Wyrazisty sposób życia członków pierwotnych wspólnot chrześcijańskich, w jedności z Bogiem i braćmi, przyciągał nowych członków, kształtując dynamicznie rozwijający się Kościół¹⁰².

Należy również zwrócić uwagę na fakt, że wspólnotowość dotyczy całego Kościoła – zarówno pielgrzymującego, jak również cierpiącego i triumfującego. Wspólnota „w drodze”, wspierana orędownictwem *Ecclesiae triumphantis*, jednoczy się w modlitwie za oczekujących na wejście do chwały nieba¹⁰³. W ten sposób wspólnota Kościoła nie zawęża się tylko do wymiaru doczesnego, lecz obejmuje przeszłość i przyszłość¹⁰⁴.

Wybitnie eklezjotwórczy charakter posiadają również liturgia i modlitwa. Kościół rodzi się w nowych członkach przez wiarę i chrzest święty¹⁰⁵. Sakramenty jako znaki Bożej łaski urzeczywistniają Eklezję. Przez dokonującą się w liturgii aktualizację wydarzeń zbawczych człowiek zyskuje w sakramentach dostęp do życia Bożego. Lubelski teolog szczególny nacisk kładzie na Eucharystię, którą określa jako najbardziej eklezjotwórczą czynność Kościoła¹⁰⁶. Należy zatem zwrócić uwagę, że Eucharystia nie tylko związana jest z zaistnieniem Kościoła przez wydarzenia z ostatniej wieczerzy, ale będąc z nakazu Jezusa (Łk 22, 19) nieustannie obecna w życiu wspólnoty, zapewnia jej trwanie oraz uobecnianie się przez wieki jako rzeczywistość osobowa. Każda Msza Święta jest celebracją misterium paschalnego. Dokonująca się w jej trakcie anamneza nie polega wyłącznie na przypomnieniu wydarzeń minionych, lecz każdorazowo włącza w uczestnictwo w zbawczych misteriach, które są aktualizowane na sposób sakramentalny¹⁰⁷. Eucharystia jest antycypowaniem misterium paschalnego. W Wieczerniku powstał nowy Lud Boży i zawarte zostało Nowe Przymierze. Sprawowanie sakramentu ciała i krwi Pańskiej gromadzi ten lud, który w celebracji odnawia świadomość przynależności do Eklezji i współtworzy Ją poprzez

¹⁰² M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 303n.; zob. F. Drączkowski, *Koncepcja miłości chrześcijańskiej w przekazach biblijno-patrystycznych*, w: *Miłość w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1993, s. 126-136.

¹⁰³ KKK 962.

¹⁰⁴ M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 304.

¹⁰⁵ Tenże, *Rola Ducha Świętego w Kościele według Encykliki "Dominus et Vivificantem" Jana Pawła II*, s. 13.

¹⁰⁶ Tenże, *Eklezjotwórczy charakter Eucharystii*, s. 364; tenże, *Traktat o Kościele*, s. 304.

¹⁰⁷ Tamże, s. 151; J. Mastej, *Permanentna eklezjogeneza*, s. 120; zob. L. Scheffczyk, *Die Die Heilszeichen von Brot un Wein. Eucharistie als Mitte christlichen Lebens*, Monachium 1973.

urzeczywistnianie realnej wspólnoty Boga z człowiekiem i ludzi między sobą. Podczas łamania chleba w konkretnym miejscu i czasie ma miejsce budowanie i umacnianie rzeczywistości Eklezji¹⁰⁸.

W tym kontekście Rusecki przypomina także związek ofiary Chrystusa z ofiarą ciała, czyli Kościoła. Podczas każdej Mszy Świętej Jezus Chrystus ofiarowuje się Ojcu, aktualizując dokonane przez siebie dzieło odkupienia i zbawienia. Równocześnie daje się Kościołowi w Jego ciele - „chlebie życia” oraz we krwi, która jest „prawdziwym napojem”. Wspólnota otrzymuje zatem zaproszenie do celebracji ofiary, ale także przyjmowania pokarmu, który zapewnia jej życie nadprzyrodzone. Sprawowanie Eucharystii uobecnia zbawcze misterium, czyli życie i zmartwychwstanie Chrystusa, co oznacza kontakt w liturgii z „całym” Chrystusem w Jego ciele i krwi. Uczestnicy celebracji włączają się w dzieło Boga-Człowieka¹⁰⁹. Postacie eucharystyczne przebóstwiają człowieka, który w ten sposób staje się uczestnikiem eschatycznej uczty niebieskiej w jej ziemskiej fazie. W tym wymiarze potwierdza się także, że personalistyczno-znakowe rozumienie Kościoła uwypukla Jego chrystyczność.

Realne uobecnianie Jezusa Chrystusa, dokonujące się w każdej Eucharystii sprawowanej na świecie, tworzy jedną, powszechną wspólnotę Kościoła¹¹⁰. Sakrament ciała i krwi Chrystusa kształtuje nie tylko więź człowieka z Bogiem, lecz także braci między sobą. Podczas celebracji liturgicznej chleb jest łamany i dzielony między jej uczestników zgromadzonych wokół Chrystusowego ołtarza. Oznacza to, że Eucharystia staje się znakiem wspólnoty funkcjonującej w duchu odpowiedzialności, wzajemnej troski oraz wychodzenia ku potrzebom innych. Uczestnicy celebracji wzywani są do dzielenia się sobą jako członkowie jednego ciała. Sami są bowiem obdarowani sakramentem stanowiącym rzeczywistą pomoc w tym zadaniu¹¹¹. Eucharystia jest zatem zasadą budującą Kościół także w wymiarze horyzontalnym, potwierdzającą personalistyczny wymiar wspólnoty.

¹⁰⁸ M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 152; P. Rabczyński, *Ustanowienie Eucharystii w dziele fundacji Kościoła*, „Studia Warmińskie” 57(2020), s. 174n.

¹⁰⁹ M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 152n.; zob. A. Nossol, *Ku eklezjalnej wspólnotcie eucharystycznej*, w: *Eucharystia i posłannictwo*, red. L. Górka, W. Hryniewicz, Warszawa 1987, s. 11-29; W. Przygoda, *Istota i posłannictwo Kościoła*, w: *Teologia pastoralna*, t 1: *Teologia pastoralna fundamentalna*, Lublin 2000, s. 135.

¹¹⁰ M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 153.

¹¹¹ Tamże, s. 304; zob. J.M. Szymusiak, *Zgromadzenie eucharystyczne wyrazem misterium Kościoła*, w: *Kościół w świetle Soboru*, red. H. Bogacki, S. Moysa, Poznań 1968, s. 97-143; R. Kamiński, *Wspólnototwórcza rola Eucharystii*, w: *Jezus eucharystyczny*, red. M. Rusecki, M. Cisło, Lublin 1997, s. 177-187; zob. B. Migut, *Liturgia jako teologia żywa*, Lublin 2019, s. 73-81.

W świetle powyższych stwierdzeń należy zauważyć, iż celebrowanie Eucharystii przyczynia się do zaistnienia królestwa Bożego w eschatonie. Jest ona wyrazem jego początku. Stanowi pokarm na życie wieczne, który do niego przygotowuje i wprowadza. Sprawowanie Mszy Świętej łączy wspólnotę całego Kościoła nie tylko na ziemi, ale także w niebie i czyśćcu¹¹².

Jednak nie tylko dokonująca się podczas zgromadzenia wiernych modlitwa liturgiczna posiada wymiar eklezjorodny. Kulowski profesor stwierdza, że każda forma spotkania z Bogiem, także dokonująca się w indywidualny sposób, urzeczywistnia Kościół. Modlitwa w imię Jezusa zawsze przyczynia się do kształtowania i zacieśniania interpersonalnej relacji z Bogiem (mikrokościół). Owocem tych działań jest personalizacja polegająca na osobowej realizacji, która prowadzi do pełni w osobie Syna Bożego. Człowiek dzięki modlitwie prowadzony jest do osobowej realizacji w wymiarze indywidualnym i społecznym we wspólnocie bosko-ludzkiej¹¹³. Człowiek w Kościele bowiem nigdy nie modli się sam. Dzięki mocy Ducha Świętego głos modlącego się łączy się z głosami całej wspólnoty, gromadząc i zespalaając Eklezję, która zmierza ku pełnej realizacji w Jezusie Chrystusie¹¹⁴.

Spotkanie i rozmowa z Bogiem posiadają również wymiar eklezjotwórczy przez ukierunkowanie człowieka na rzeczywistość eschatyczną. Modlitwa wprawdzie dotyczy doczesności, lecz zawsze zwrócona jest ku przyszłości. Przedstawiając Bogu swoje problemy i ograniczenia, człowiek wyraża pragnienie ostatecznego wyzwolenia, które opiera się na nadziei zbawienia objawionej w uwielbionym Panu. Nie oznacza to ucieczki od tego świata, lecz nowy sposób przeżywania doczesności. Modlitwa wypełniająca każdy etap życia daje wewnętrzne siły do mierzenia się z wyzwaniami ziemskiego pielgrzymowania dzięki wzbudzeniu świadomości pewnego oparcia na Wszechmogącym. Człowiek modląc się, nabiera nowej motywacji do angażowania się w realizację posłannictwa w świecie, a jego działania uzyskują nową perspektywę ostatecznej egzystencji z Bogiem. Nadzieja chrześcijańska, na której opiera się modlitwa, odnosi się

¹¹² M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 154; zob. W. Granat, *Sakramenty święte*, cz. 1: *Sakramenty w ogólności. Eucharystia*, Lublin 1961, s. 361-381; W. Świeżawski, *Eucharystia Chrystusa i Kościoła*, Kraków 1983.

¹¹³ M. Rusecki, J. Mastey, *Eklezjotwórczy wymiar modlitwy w świetle „Katechizmu Kościoła katolickiego”*, s. 129; R. Słupek, *Wyjątkowość Kościoła jako środowisko rodzenia się wiary*, w: *Wyjątkowość Kościoła katolickiego*, red. A.A. Napiórkowski, Kraków 2018, s. 171-175; zob. B. Gacka, *Personalistyczna eklezjologia*, w: *Historia i Logos*, red. K. Macheta, K. Góźdź, M. Kowalczyk, Lublin 1991, s. 205.

¹¹⁴ M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 172; zob. S. Urbański, *Nadzieja w modlitwie chrześcijańskiej*, w: *Nadzieja w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1992, s. 195-197.

przede wszystkim do spraw wiecznych i ku nim kierunkuje doczesne działania człowieka¹¹⁵.

Za lubelskim teologiem zauważyć trzeba także, że modlitwa buduje Kościół przez wyrażanie miłości do bliźniego. Jej treść obejmuje bowiem bardzo często także potrzeby innych ludzi. W ten sposób oracja staje się pomocą w osiągnięciu życia wiecznego przez pozostałych członków Kościoła¹¹⁶. Dzięki dialogicznemu kontaktowi z Bogiem cała Chrystusowa wspólnota – także triumfująca w niebie i pokutująca w czyśćcu – ubogaca się darami i umacnia wzajemne więzi. Modlitwa prywatna, podobnie jak liturgia, prowadzi człowieka przez doczesność w nadziei ostatecznego spełnienia w wieczności, co oznacza, iż wpływa na urzeczywistnianie się Eklezji.

Udzielająca się w sakramentach i dialogu z Bogiem łaska uzdalnia członków Kościoła do jeszcze wierniejszego naśladowania Chrystusa, który „nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz, żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mk 10, 45). Dlatego Rusecki wskazuje *diakonię* jako kolejny sposób ustawicznego stawiania się Eklezji¹¹⁷. Od początku istnienia cechą charakteryzującą chrześcijaństwo była postawa miłości wyrażającej się w służbie. Bezinteresowna, zdolna do poświęceń *agape* zespalała wspólnotę eklezjalną i czyniła ją pociągającą dla nowych członków. Postawa służby wypływającej z miłości stała się normą i zasadą życia chrześcijan¹¹⁸. W ten sposób przez otrzymywanie od Boga i przekazywanie innym miłości dokonuje się także we współczesnym świecie nieustanne budowanie cywilizacji miłości¹¹⁹.

Diakonia chrześcijańska jest odpowiedzią na miłość Boga. On jest Miłością (1 J 4, 8), z której zrodził się Kościół i nieustannie się staje. Jezus Chrystus dokonując misji zbawczej, prowadzi człowieka do wypełnienia w Bogu-Miłości. Bóg jest wzorem i źródłem miłości, do której uzdalnia przez swoje słowo, sakramenty i modlitwę¹²⁰. Miłość stanowi podstawę wzrostu i spełnienia Eklezji. Wypływająca z niej służba człowiekowi uwiarygadnia także Kościół w świecie. Rusecki stoi na stanowisku, że wielkość Kościoła należy mierzyć jego *diakonią* i ofiarą. Zarówno problemy natury doczesnej, jak

¹¹⁵ M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 174.

¹¹⁶ Tenże, J. Mastej, *Eklezjotwórczy wymiar modlitwy w świetle „Katechizmu Kościoła katolickiego”*, s. 132.

¹¹⁷ M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 305.

¹¹⁸ J. Mastej, *Permanentna eklezjogeneza*, s. 124; K. Kaucha, *Diakonia*, LTF, s. 306n.; J. Mastej, *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 296-298.

¹¹⁹ M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 164n.

¹²⁰ Tenże, *Miłość jako motyw wiarygodności chrześcijańskiej*, w: *Miłość w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1993, s. 242n.; P. Sokołowski, „*Deus caritas est*”. *Teologicznofundamentalne rozumienie „agape”*, RT KUL 54(2007), s. 41-58.

i duchowej, stanowią wyzwanie dla wspólnoty eklezjalnej i wezwanie do odpowiedzi w duchu braterskiej służby, zgodnie z wezwaniem Pana. Przez niesienie pomocy potrzebującym, stawanie po stronie pokrzywdzonych, dotkniętych nędzą, a także poprzez życie w postawie autentycznej służby każdego dnia, Kościół podnosi swój autorytet i wiarygodność w świecie¹²¹. Zarówno zatem *diakonię* w wymiarze wertykalnym (między Bogiem a człowiekiem), jak i wynikającą z niej dymensję horyzontalną (międzyludzką i ludzi ze światem) winno się odczytać jako źródło nieustannej eklezjogenezy.

Reasumując, należy potwierdzić, iż w ujęciu ks. prof. Mariana Ruseckiego Kościół Chrystusowy jawi się jako istniejący i urzeczywistniający się w osobach i przez osoby. Jego rozwój, działalność oraz permanentne życie i rodzenie się mają charakter wybitnie personalistyczny, co wyraża dynamiczny charakter Kościoła realizujący się w *martyrii, koinonii, leiturgii i diakonii*. Wsparte mocą Ducha Świętego życie w łączności z Chrystusem, czyli zachowywanie z Nim osobowych więzi, owocuje nową jakością egzystencji przeżywanej w jedności z eklezjalną wspólnotą. Partycypacja w Eklezji zachęca także do dzielenia się wiarą i wejścia na drogę prowadzącą ku osobistemu i wspólnotowemu spełnieniu. Urzeczywistnianie się wspólnoty skłania jednak do zadania pytania o kryterium weryfikacji Kościoła, zatem o znaki jego wiarygodności w świecie.

4.4. Personalistyczny charakter znaków wiarygodności Kościoła

Tradycyjna apologetyka kwestię weryfikacji Kościoła jako instytucji boskiej rozstrzygała przez odwołanie się do jego znamion. O notach Eklezji pisali już św. Ignacy Antiocheński, św. Ireneusz, św. Cyprian, Tertulian i św. Augustyn i inni. Pośród licznych *not* i *signorum*, które określały istotne cechy Kościoła, największy nacisk kładziono na jedność, świętość, powszechność i apostołskość, które weszły także do *Credo* nicejsko-konstantynopolitańskiego. W renesansie znaczenie znamion zredukowano zasadniczo do ich wartości argumentacyjnej, co wyraziła *via notarum*. W okresie walki z reformacją strona katolicka wykazywała, że zamierzone przez Chrystusa cztery wspomniane cechy Kościoła realizują się wyłącznie w *Ecclesia Romana*. Pomijano jednak fakt, że także inne wspólnoty (np. prawosławne Kościoły wschodnie) cieszą się jednością, świętością,

¹²¹ M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 305n.

apostolskim pochodzeniem i uniwersalnością¹²². Również teologowie protestanccy od początku występują przeciwko katolickiej interpretacji znamion oraz ich zastosowaniu do weryfikacji prawdziwości Kościoła¹²³.

Mimo że dawne rozumienie not jako widzialnych znaków ustąpiło w późniejszym namyśle naukowym, nadal pojawiają się kwestie, które skłaniają do podjęcia głębokiej refleksji nad *via notarum* jako najbardziej adekwatnym sposobem odpowiedzi na pytanie o chrystyczność Kościoła¹²⁴. Marian Rusecki włączył się w zadanie rozwijania odnowionego spojrzenia na zagadnienie wiarygodności Eklezji. Przyznał, że znamiona pozostają podstawą eklezjalnej tożsamości, jednak wskazywał na niedoskonałości *via notarum* i podkreślał konieczność jej przepracowania poprzez dokonanie uściśleń i niezbędnych poprawek. W swoich badaniach zdiagnozował, że dotychczasowemu ujęciu słusznie zarzuca się brak jednolitości i prawidłowości rozumienia poszczególnych znamion i pojęć. Ponadto pojawia się problem stosowania racjonalnej czy teologicznej metody. Wnioskując ze struktur Kościoła albo z ewangelicznych wypowiedzi Chrystusa, niektórzy autorzy (J. Salaverri, R. Garrigou-Lagrange, E. Masour, J. Misków) utrzymują, iż znamiona stanowią nadane przez Założyciela, widzialne i konieczne przymioty zrealizowane w Eklezji. Posoborowe spojrzenie skłania jednak do patrzenia na noty nie tylko w wymiarze daru, ale także zadania, które wymaga ciągłej realizacji (H. Küng, C.S. Bartnik, J.A. Sayés, A. Lang, S. Nagy, H. Waldenfels). Wynika to ze współczesnych ujęć Kościoła akcentujących jego dynamiczny charakter. Analogicznie zatem na znamiona nie można patrzeć jako na statyczne i zewnętrzne wobec Kościoła, lecz raczej jako na znaki jego osobowego misterium¹²⁵. Rusecki stwierdził także, że dawne noty (u niego określone jako znaki ogólne) odnoszą się bardziej do natury Kościoła, natomiast znaki (szczegółowe) do jego misji¹²⁶.

¹²² H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 2, s. 18n.; K. Kaucha, *Znamiona Kościoła*, LTF, s. 1393n.

¹²³ M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994, s. 249n.

¹²⁴ R. Latourelle, *Chiesa: Motivo di credibilita*, w: *Dizionario di teologia fondamentale*, red. tenże, R. Fisichella, Asyż 1990, s. 162-191; K. Kaucha, *Wiarygodność Kościoła*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2005, s. 335-339; K. Kaucha, *Miłość za miłość. Wiarygodność chrześcijaństwa według Battisty Mondina*, Lublin 2000, s. 281-291; H. Seweryniak, *Sposoby uzasadniania wiarygodności Kościoła w nowszej literaturze teologicznej*, w: *Wiarygodność Kościoła. Materiały z sympozjum w Kamieniu Śląskim w dniach 2-3.04.1998*, red. T. Dola, Opole 1997, s. 27-48; W. Hryniewicz, *Nasza pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, s. 85-91; H. Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, s. 193-197; J. Morwa, *Znaki prawdziwości Kościoła*, w: *Teologia fundamentalna*, t. 4: *Kościół Chrystusowy*, red. T. Dzidek i in., Kraków 2003, s. 108-114.

¹²⁵ M. Rusecki, *Noty Kościoła w współczesnej debacie teologicznej*, „Świdnickie Studia Teologiczne” 5(2008), nr 5, s. 41-47; tenże, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, s. 249n.

¹²⁶ Tenże, *Znaki wiarygodności Kościoła*, LTF, s. 1381n.

Wobec zasygnalizowanych trudności lubelski teolog proponuje holistyczną koncepcję wiarygodności Eklezji, którą opiera na koncepcji semejotycznej. Podkreśla bowiem, że prawdziwość Kościoła wykazywać należy zgodnie z przyjętą koncepcją Eklezji. Wyprowadzone z objawienia Bożego znakowo-osobowe pojmowanie rzeczywistości Chrystusowej wspólnoty Rusecki skorelował z takim samym rozumieniem wiarygodności. Wynikiem tych działań stało się opracowanie znakowej koncepcji wiarygodności Kościoła¹²⁷. Uzasadnienie zastosowania kategorii *signum* wynika bowiem z bosko-ludzkiej natury Eklezji, która jest znakiem Chrystusa i rzeczywistością historyczno-misteryjną. Jej prawdziwości nie da się zatem wykazywać na podstawie dowodów, lecz właśnie pośrednio – przez znaki¹²⁸. Ustawienie w taki sposób prezentowanego zagadnienia ma pozwolić na szersze i integralne rozumienie znamion, a także umożliwić wzbogacenie podjętej problematyki o nowe znaki-argumenty wydobywane stosownie do potrzeb danych czasów i sposobu myślenia odbiorców¹²⁹. Podjęta zostanie także kwestia rozpoznania wyżej wymienionych *signorum*.

Rusecki prezentuje dwie grupy znaków wiarygodności: znaki związane bardziej z naturą Kościoła i jego misją (Piotra, kolegium apostołskieg, jedności, świętości, powszechności, apostołskości) oraz wynikające z działalności Eklezji (agapetologiczny, prakseologiczny, martyrologiczny, kulturotwórczy). W *Leksykonie teologii fundamentalnej* zamieszczone zostały dodatkowo odwołujące się do antropologii i aksjologii argumenty za wiarygodnością chrześcijaństwa, które w ujęciu lubelskiego profesora podprowadzają pod kwestię wiarygodności Kościoła: bonatywny, sperancyjny, kaloniczny, werytatywny czy agapetologiczny. Dwa pierwsze, które opracował omawiany autor, zostaną zaprezentowane w niniejszej dysertacji; pozostałe, powstałe dzięki jego uczniom, dostępne są we wspomnianym leksykonie oraz częściowo w *Traktacie o wiarygodności chrześcijaństwa*¹³⁰. Niniejszy paragraf ma za zadanie ukazanie wspomnianych znaków wiarygodności Kościoła jako stanowiących integralną część personalistyczno-semejotycznej teologii fundamentalnej w opracowaniu ks. M. Ruseckiego.

¹²⁷ Tenże, *Czy Kościół w Polsce jest wiarygodny?*, w: *Wiarygodność Kościoła wobec przemian w Polsce. Quo vadis Ecclesia Polonorum?*, red. tenże, Pelplin – Lublin 1994, s. 144-148; K. Kaucha, *Wiarygodność Kościoła i jej uzasadnienie w twórczość naukowej M. Ruseckiego*, SCC, s. 138.

¹²⁸ M. Rusecki, *Znaki wiarygodności Kościoła*, s. 1381.

¹²⁹ Tenże, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, s. 250.

¹³⁰ K. Kaucha, *Agapetologiczny argument*, LTF, s. 31-35; tenże, *Kaloniczny argument*, LTF, s. 598-601; tenże, J. Kędzierski, *Werytatywny argument*, LTF, s. 1316-1320; M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, Lublin 2010, s. 172-197, 211-226.

Znak Piotra, inaczej prymacjalny, odwołuje się do roli biskupa Rzymu, który każdorazowo pełniąc posługę następcy apostoła Piotra, jest nie tylko widzialną głową Kościoła, ale także jego fundamentem. Niewidzialną głową wspólnoty eklezjalnej jest Chrystus, natomiast papież jest Jego zastępcą na ziemi. Następcy Piotra, zgodnie ze wskazaniem Mistrza z Nazaretu, są odpowiedzialni za jedność powierzonego im ludu, przekaz wiary chrześcijańskiej i realizację zbawczej misji. Rusecki ubolewa jednak nad faktem, iż znak ten dla wielu katolików w dzisiejszym świecie nie jest w pełni czytelny, gdyż wielu misję Piotra odczytuje wyłącznie w kategoriach społeczno-politycznych i ekonomicznych. Znak prymacjalny, mimo że w dużym stopniu uznawany przez katolików, bardzo często jest redukowany. Wielu z nich nie dostrzega w prymacie św. Piotra wyjątkowego znaczenia religijno-moralnego, na którym w głównej mierze opiera się autorytet papieża¹³¹.

Znak kolegium apostołowskiego związany jest z sukcesorami apostołów, czyli kolegium biskupów z papieżem jako jego widzialną głową. Kolegium biskupów, uczestnicząc w kapłaństwie Chrystusa, uobecnia Jego działanie szczególnie przez posługi nauczania, uświęcania i pasterzowania. Znak ten związany jest zatem z instytucjonalną strukturą Kościoła widzialnego. Członkowie kolegium przez trwanie w jedności ze sobą i papieżem stają się dla świata znakiem jedności Ciała Chrystusowego i działania w nim Ducha Świętego, a tym samym nadprzyrodzonego charakteru Kościoła¹³². Kolegialność Kościoła wyraża braterstwo i wzajemną troskę, z zachowaniem podziału kompetencji zgodnie z panującą we wspólnocie Ludu Bożego hierarchicznością. W pełnieniu potrójnej posługi udział mają nie tylko kapłani, ale również wierni świeccy. Wymowa wiarygodności znaku kolegium apostołowskiego nierozzerwalnie związana jest z zaangażowaniem całej wspólnoty w proces nauczania, uświęcania i troski pasterskiej¹³³.

Znak jedności wyraża się zarówno w wymiarze wertykalnym, czyli przez więź osób Bożych z ludźmi, jak i horyzontalnym – członków Ludu Bożego między sobą. Waleń argumentacyjny tego znaku zależy od rzeczywistej siły wspomnianych więzi. Im są one

¹³¹ Tenże, *Znaki wiarygodności Kościoła*. 1. *Znak Piotra*, LTF, s. 1382; M. Żmudziński, *Martyrologiczny charakter prymatu Biskupa Rzymu*, SCC, s. 150-153; R. Słupek, *Współczesne przemiany w katolickiej teologii prymatu biskupa Rzymu*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 28(2019), nr 2, s. 32-35; zob. J. Perszon, *Realizacja prymatu Biskupa Rzymu w dyskusji nad „Ut unum sint” Jana Pawła II*, SCC, s. 444-455.

¹³² M. Rusecki, *Znaki wiarygodności Kościoła*. 2. *Znak Kolegium Apostołowskiego*, LTF, s. 1382n.

¹³³ Tenże, *Kościół*. IV. *Znaki wiarygodności Kościoła*, EK, t. 9, kol. 1019; zob. A. Nowicki, *Dwunastu jako znak wspólnoty Jezusa Chrystusa*, SCC, s. 411-420.

silniejsze, tym mocniej wybrzmiewają na rzecz wiarygodności Kościoła. Największe zagrożenie dla jedności stanowi grzech, który prowadzi do rozbicia zarówno więzi z Bogiem, jak i więzi w wymiarze wertykalnym, a przez to staje się jednocześnie zgorszeniem dla świata¹³⁴.

Znak świętości Kościoła oparty jest na nadprzyrodzonej świętości obecnego i działającego w nim Boga. Od strony Ludu Bożego oznacza natomiast zjednoczenie człowieka z Bogiem, co wyraża się również poprzez życie w łasce pomagającej w pełnieniu Jego woli. Rusecki podkreśla jednak, że aby znak ten mógł być w pełni czytelny, musi być poparty postawą proegzystencji wierzących. Świętość wewnętrzna musi być wyrażona na zewnątrz. Lubelski teolog widzi ją jednak nie tylko w tzw. czynach heroiczych (między innymi męczeństwie), lecz przekonuje, że wyrażać się ona może w wypełnianiu codziennych obowiązków w duchu chrześcijańskim, czyli ze względu na dobro Boga i bliźniego¹³⁵.

Znak powszechności nie ogranicza się tylko do historyczno-geograficznej obecności Eklezji. Kościół Chrystusowy, będąc środowiskiem zbawienia, ma dostęp do ludzi wszystkich czasów, jest otwarty na każdego człowieka. Posiadając także wszelkie wartości zbawcze, jakich człowiek potrzebuje do osobowego spełnienia się, ma nieustannie aktualne zadanie docierania do wszystkich społeczności i kultur i realizowania swojej nadprzyrodzonej misji. Jak zauważa Rusecki, walor tego znaku najmocniej wybrzmiewa, gdy obecność Kościoła dostrzegalna jest we wszystkich obszarach jego obecności oraz gdy człowiek świadomy jest konieczności osobowej realizacji w Bogu, a nie w innych dobrach¹³⁶.

Znak apostołowości wyraża się przez zachowanie prawidłowej sukcesji kolegium biskupów pochodzącej od kolegium Dwunastu oraz przez przyjmowanie w całości ich nauczania. Kolegium biskupów w jedność z papieżem stanowi Nauczycielski Urząd Kościoła i jest podmiotem nauczania. Jego treść stanowi depozyt objawienia Bożego. Rusecki przypominał, że w myśl współczesnej eklezjologii przedmiot nauczania nie

¹³⁴ M. Rusecki, *Znaki wiarygodności Kościoła*. 2. *Znak jedności*, LTF, s. 1383.

¹³⁵ Tenże, *Znaki wiarygodności Kościoła*. 3. *Znak świętości*, LTF, s. 1383; tenże, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, s. 231-251; zob. J. Uliasz, *Nieustanna nowość argumentu martyrologicznego*, SCC, s. 333-346.

¹³⁶ M. Rusecki, *Znaki wiarygodności Kościoła*. 5. *Znak powszechności Kościoła*, LTF, s. 1384; tenże, *Wiarygodność Kościoła w Polsce jako rzeczywistości personalistycznej i dynamicznej*, s. 386.

ogranicza się do przekazu prawd wiary wyrażonych w dogmatach, lecz również rozszerza się na kwestie moralno-etyczne¹³⁷.

Przechodząc do *signum* wiarygodności Eklezji odczytywanych przez kulowskiego teologa, w działalności Kościoła wskazać należy najpierw znak agapetologiczny. Skonstruowany on został w oparciu o najwyższą cnotę teologalną i wartość, czyli miłość (gr. *agape*, łac. *caritas*). Boża miłość do człowieka wyraziła się w najpełniejszy sposób w zbawczej misji Syna. Jezus zakładając Kościół, wpisał *caritas* w naczelną zasadę funkcjonowania bosko-ludzkiej wspólnoty. Wzajemne okazywanie sobie miłości oraz obdarowywanie nią innych (nawet nieprzyjaciół) jest cechą charakteryzującą uczniów Chrystusa – „po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli się będziecie wzajemnie miłowali” (J 13, 35). Wyjątkowość fenomenu miłości chrześcijańskiej objawia się między innymi przez modlitwę za nieprzyjaciół, bezinteresowne niesienie pomocy nawet wrogom, nakaz traktowania wszystkich jak braci¹³⁸. Bóg nauczył i napełnia członków Kościoła swoją miłością, dlatego powinni oni ją dalej nieść do środowisk rodzinnych, zawodowych, ekonomicznych i politycznych. Wydaje się, iż obecnie agapetologiczny znak wiarygodności Kościoła przemawia w świecie najsilniej przez posługę charytatywną (także przez tak zwaną opcję na rzecz ubogich¹³⁹). Jego czytelność zależy jednak od tego, na ile miłość wprowadzana jest w życie Eklezji. Ponadto aby znak ten wybrzmiał w pełni, musi mu towarzyszyć świadomość natury Kościoła będącego rzeczywistością opartą na miłości, a zatem konieczna jest łączność ortopraxi z ortodoxią¹⁴⁰.

Znak prakseologiczny ma swój fundament w przeświadczeniu o działaniu Boga w świecie oraz we wierze w ostateczne ukierunkowanie na spełnienie człowieka w Stwórcy. Jezus o swojej boskiej tożsamości zaświadczył przez czyny, do których zalicza się także założony przez Niego Kościół. Członkowie Chrystusowej Eklezji wezwani są do potwierdzania wyznawanych prawd przez czynienie konkretnego dobra w świecie. Nie można bowiem miłować tylko słowem czy językiem, potrzeba potwierdzenia zażyłości

¹³⁷ Tenże, *Znaki wiarygodności Kościoła*. 6. *Znak apostołowości Kościoła*, LTF, s. 1384; tenże, *Fundamentalne znaczenie Tradycji w Kościele*, w: *Tradycja i kościelne tradycje*, red. J. Jezierski, Olsztyn 2004, s. 95-122; tenże, *Traktat o Objawieniu*, s. 545-559.

¹³⁸ Tenże, *Wiarygodność Kościoła w Polsce jako rzeczywistości personalistycznej i dynamicznej*, s. 387.

¹³⁹ Zob. A. Pietrzak, *Znaki wiarygodności Kościoła*. 11. *Opcja na rzecz ubogich*, LTF, s. 1390-1392.

¹⁴⁰ M. Rusecki, *Wiarygodność Kościoła w Polsce jako rzeczywistości personalistycznej i dynamicznej*, s. 387n.; tenże, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, s. 264-280; K. Kaucha, *Znaki wiarygodności Kościoła*, 7. *Znak agapetologiczny*, LTF, s. 1386; zob. W. Przygoda, *Świadectwo w służbie ewangelii*, Lublin 2012.

z Bogiem w działaniu względem Niego i bliźnich (1 J 3, 18). Święty Jakub napomina, że wiara bez uczynków jest martwa (Jk 2, 18). Znak prakseologiczny jest ze swej istoty tym autentyczniejszy i czytelniejszy, im silniej prawdy wiary przekładają się na sposób życia członków Kościoła, przez co ukazują oni światu chrystyczność Eklezji¹⁴¹.

Znak martyrologiczny Rusecki odczytuje w dwojaki sposób. Męczeństwo przez oddanie życia, ze względu na wiarę w Boga i bliźniego, będące najwyższym stopniem świadectwa oraz świadectwo dawane w życiu zgodnym z nakazami Jezusa – równie autentycznie, choć mniej dobitnie ukazujące wiarygodność Kościoła. Jezus domagał się od swoich uczniów świadectwa wiary (Mt 10, 32n.; Mk 8, 38; Łk 9, 26). Jednocześnie zapewniał o nagrodzie wiecznej dla tych, którzy wytrwają przy Nim do końca (Mt 24, 13). Ponosząc śmierć na krzyżu i zmartwychwstając, dał świadectwo głoszonym słowom. Od początku chrześcijaństwa, wraz ze wzmaganiem się prześladowań, świadectwo męczenników i towarzyszący im kult przyczyniały się do uwiarygodniania Kościoła. Odważnie wyznawana wiara i doskonalenie cnót moralnych uznawane są za jeden z przejawów świętości. Kościół ze swojej natury jest wspólnotą Ludu Bożego dającą świadectwo wiary. Realizuje się to na różne sposoby. *Martyrium*, jak podkreślał Rusecki, unaocznia się także w świadectwie życia odznaczającego się odważnym i konsekwentnym głoszeniem prawd wiary oraz potwierdzaniem prawdziwości nauki Chrystusa przez czyny w codziennym życiu. Jest to życie zgodne z zamysłem Boga i wpływa na afirmację wiary wyznawanej w Eklezję będącą Jego wspólnotą. Potwierdzają to zastępy świętych i męczenników – zarówno uroczyście ogłoszonych przez Kościół, jak i szerzej nieznanym¹⁴².

Znak kulturotwórczy odczytany zostaje jako uwiarygadniający Kościół przez dostrzeżenie wkładu ludzi Kościoła w różne dziedziny kultury: materialną, umysłową, duchową, moralną i religijną. W różnym stopniu pozytywny wpływ Kościoła w tej materii zauważany jest nie tylko przez ludzi wywodzących się z jego kręgów. Myśliciele, tacy jak przykładowo M. Machovec, L. Kołakowski, R. Garaudy, uznają rolę chrześcijaństwa w powstaniu i rozwoju cywilizacji europejskiej oraz promocji wartości ogólnoludzkich. Jednak nie chodzi tu tylko o osiągnięcia w dziedzinie edukacji, literatury, architektury,

¹⁴¹ M. Rusecki, *Znaki wiarygodności Kościoła*. 8. *Prakseologiczny znak wiarygodności Kościoła*, LTF, s. 1386n.; tenże, *Argument prakseologiczny w teologii fundamentalnej*, RT KUL 34(1987), z. 2, s. 111-135; tenże, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, Lublin 2010, s. 252-263.

¹⁴² Tenże, *Czy Kościół w Polsce jest wiarygodny?*, s. 154; tenże, *Kościół*. IV. *Znaki wiarygodności Kościoła*, kol. 1019n.; K. Kaucha, *Znaki wiarygodności Kościoła*. 9. *Znak martyrologiczny*, LTF, s. 1387-1389.

sztuki czy muzyki. Rusecki podkreśla, że za największy wkład Kościoła w kulturę uznawać należy przemianę osobową człowieka (uświęcenie) i tworzenie wspólnoty wierzących. Choć działalność ta jest stosunkowo słabo obecna w powszechnej świadomości jako kulturotwórcza, to stanowi fundament wiarygodności chrześcijaństwa i Kościoła jako źródeł niezmiennych wartości¹⁴³.

Zwłaszcza w późniejszych dziełach lubelskiego teologa wyraźnie widać z powodzeniem podejmowane próby budowania argumentów, przemawiających za wiarygodnością chrześcijaństwa i Kościoła, odwołujących się do aksjologii. Ujmując wartości w perspektywie teologicznofundamentalnej, prezentuje je jako znaki wyrażające naturę Eklezji. Dostrzegając bowiem, jak tłumaczy jego uczeń – K. Kaucha, że wartości są podstawą kultury i mają stronę widzialną (wytwory kultury), która nie powinna zatrzymywać odbiorcy wyłącznie na sobie, lecz ma odsyłać do właściwych sobie treści. Wskazuje na to również ich osobotwórczy, sensotwórczy i kulturotwórczy charakter¹⁴⁴. Ponieważ człowiek przeżywa wartości jako istniejące poza nim (nie jest ich twórcą, ale odkrywcą), wnioskować można, iż pochodzą one od Bytu Wyższego. Człowiek poruszając się w świecie wartości, przekonuje się, że ich istnienie odsyła do Wartości Najwyższej jako ich źródła i pełni. Wyrażone w tej płaszczyźnie objawienie ukazuje człowiekowi Boga, który nadaje sens i porządek aksjologiczny. Najwyższy umożliwia człowiekowi nie tylko odczytanie i partycypację w świecie wartości, ale również osobowe spełnienie na drodze ich realizacji w życiu. Chrystus i Jego Kościół zostają objawione człowiekowi jako źródło, wzór i urzeczywistnienie się prawdy, dobra, piękna, miłości i nadziei. Jeśli zatem wiarygodność Kościoła manifestuje się na drodze aksjologicznej, należy ją tak samo uzasadniać¹⁴⁵. Na tej podstawie zostały opracowane argumenty: agapetologiczny, bonatywny, kaloniczny, sperancyjny i werytatywny. Zgodnie z zapowiedzią w tym miejscu zaprezentowane zostaną argumenty z dobra i nadziei, których skonstruowania podjął się prof. Rusecki.

Kościół niesie światu prawdę o Trójjedynym Bogu jako źródle dobra. Bonatywny argument, chociaż w ujęciu Ruseckiego wprost dotyczy wiarygodności chrześcijaństwa, to zawiera w sobie także odniesienie do kwestii wiarygodności Kościoła. Argument ten zatem można odczytać w kategorii osobowego znaku prawdziwości Eklezji. Opiera się on

¹⁴³ M. Rusecki, *Znaki wiarygodności Kościoła*. 10. Kulturotwórczy znak wiarygodności Kościoła, LTF, s. 1390.

¹⁴⁴ K. Kaucha, *Wiarygodność Kościoła i jej uzasadnienie w twórczości naukowej M. Ruseckiego*, s. 142-145.

¹⁴⁵ M. Rusecki, *Co to są wartości chrześcijańskie?*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, red. tenże, Lublin 1997, s. 511-520.

na przeświadczeniu, że od Boga pochodzi wszelkie dobro i On jest jego absolutnym wyrazem. Przekonuje o tym Pismo Święte, które od pierwszych stron Starego Testamentu jest zapisem szczodrego działania Najwyższego względem świata i człowieka. Dobroć Boża najpełniej objawiła się w darze i misji Syna Bożego. Jezus jest Tym, który „przeszedł, dobrze czyniąc” (por. Dz 10, 38). Działalność wcielonego Syna Bożego była wyrazem spełnienia się dobra mającego nadejść wraz z upragnionym Mesjaszem. Jezus przychodzi z pomocą potrzebującym – czyli tym, którzy się źle mają – nie tylko przynosząc dobro w wymiarze doczesnym, ale jak wyraźnie ukazuje między innymi działalność taumaturgiczna, pragnąc obdarowywać *bonum* nadprzyrodzonym. Uzdrawiając czy egzorcyzmując leczył ciało i duszę człowieka. Również nauczanie Jezusa wyrażało zatroskanie o autentyczne dobro swojego ludu. Wreszcie męka, śmierć i zmartwychwstanie zaświadczały najdobitniej o hojności Boga, który zbawiając człowieka, chce obdarzyć go dobrami wiecznymi i nieogarniętymi. Kościół będąc dziełem Chrystusa przepełnionym Jego obecnością, objawiony został także jako środowisko realizacji dobra. Zgodnie z wolą Założyciela urzeczywistnia się to przede wszystkim w porządku duchowym przez głoszenie Ewangelii i sprawowanie sakramentów. Dzięki tym działaniom człowiek ma dostęp do dóbr nadprzyrodzonych, które stanowią fundament jego relacji z Bogiem i umożliwiają realizację zbawienia. Uczestnicząc za ich przyczyną w Bożym życiu, człowiek następnie pociągany jest do realizacji dobra w porządku doczesnym. W ten sposób we wspólnocie Kościoła rozwijają się dzieła charytatywne¹⁴⁶. Dzięki znaczącemu zaangażowaniu członków Kościoła prowadzone są hospicja, przytułki, domy pomocy; sprawowana jest opieka nad chorymi, opuszczonymi, zepchniętymi na margines społeczeństwa. Dobro odczytywane w kategoriach znaku osobowego odsłania w tych dziełach motywację uwiarygadniającą Kościół jako aktualizujący objawienie i zbawienie¹⁴⁷.

Również w sperancyjnym argumente M. Ruseckiego, choć dotyczy bezpośrednio uwiarygodnienia chrześcijaństwa, odnaleźć można wskazania odnoszące się do rzeczywistości Kościoła. W tym wymiarze można zatem odczytać go jako znak wiarygodności Eklezji. Znak-argument sperancyjny skonstruowany został w oparciu o wiarę we wszechmoc i miłosierdzie Boga. Przyczyny dostrzegalnego kryzysu nadziei

¹⁴⁶ M. Rusecki, *Bonatywny argument*, LTF, s. 152-154.

¹⁴⁷ Tenże, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, s. 205n.; M. Kalinowski, *Wspólnota nadziei. Realizacja zasad życia społecznego w ruchu hospicyjnym*, Lublin 2007.

związane są z różnymi zjawiskami. Rusecki wskazuje na paradoksy rządzące światem, na przykład dynamiczny rozwój cywilizacyjny wyrażający się chociażby w nowych zdobyciach technologicznych przy jednoczesnym szerzeniu się cywilizacji śmierci; z jednej strony hołduje się humanizmowi jako wartości najwyższej, a z drugiej sprowadza się człowieka do roli konsumenta, czy decyduje się o jego życiu w oparciu o przydatność społeczeństwu¹⁴⁸. Filozofie M. Heideggera, J.P. Sartra, A. Camusa, A. Schopenhauera, R. Nietzschego, którymi w dużej mierze przesiąknięty jest współczesny człowiek, przyczyniły się do wytworzenia prądu humanizmu tragicznego, który podkreśla absurd istnienia¹⁴⁹. Również przeżywana sytuacja ekonomiczna i społeczna rodzi w wielu ludziach rozczarowanie i prowadzi do doświadczania różnego rodzaju kryzysów. Niewystarczalne okazują się próby osadzenia nadziei wyłącznie na naturalistycznych motywach. Postęp w dziedzinie medycyny czy techniki okazuje się odpowiedzią tylko na potrzeby materialne, co nadzieję na nich opartą czyni krótkotrwałą i niewystarczającą. Objawienie roztoczyło nowy horyzont egzystencji człowieka. Dzięki łaskawemu darowaniu się Boga ludzkość wypatrywać może dóbr uszczęśliwiających i w nowy sposób patrzeć w przyszłość. Przedmiotem nadziei jako cnoty teologalnej jest szczęście wiekuiste. Rusecki dostrzegał jednak, iż wielu chrześcijan zawęża przedmiot nadziei do wymiaru eschatologicznego, pomijając tym samym antropologiczny i historyczny jej aspekt. Skutkuje to oderwaniem wiary i nadziei od życia chrześcijańskiego w świecie i historii. Opierając się w znacznej mierze na myśli J. Moltmanna, teolog z KUL starał się ukazać szerszy wymiar „argumentacji z nadziei”¹⁵⁰. Wskazał mianowicie, że historię postrzegać należy przez pryzmat Bożych obietnic. Przeszłość odczytywać można jako serię zrealizowanych zamierzeń Pana. Człowiek ma zatem uzasadniony powód domniemywać, iż jako wierny i stały, a jednocześnie dobry, Bóg pewnie prowadzi go

¹⁴⁸ Tenże, *Sperancyjny argument*, LTF, s. 1126.

¹⁴⁹ M. Heidegger akcentował, że człowiek jest bytem ku śmierci. F. Nietzsche przekonując o śmierci Boga, *de facto* pozbawił egzystencję ludzką wymiaru duchowego. A. Camus, zaprzeczając obecności Boga w świecie, przekonywał o absurdalności życia i porównywał je do pracy Syzyfa. A. Schopenhauer podkreślał absurdalność egzystencji, której nie da się w żaden sposób przewyciężyć; marzenie o szczęściu sprowadza się do ułudy i jest daremną przeszkodą w popełnieniu samobójstwa (zob. D.K. Sikorski, *Martin Heidegger*, w: *Słownik myśli filozoficznej*, red. M. Kuziak i in., Warszawa – Bielsko-Biała 2008, s. 360-368; M. Kuziak, *Fryderyk Nietzsche*, w: *Słownik myśli filozoficznej*, red. M. Kuziak i in., Warszawa – Bielsko-Biała 2008, s. 312-318; D.K. Sikorski, *Albert Camus*, w: *Słownik myśli filozoficznej*, red. M. Kuziak i in., Warszawa – Bielsko-Biała 2008, s. 395-401; D.K. Sikorski, *Artur Schopenhauer*, w: *Słownik myśli filozoficznej*, red. M. Kuziak i in., Warszawa – Bielsko-Biała 2008, s. 246-254).

¹⁵⁰ Zob. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Monachium 1969; D. Swend, *Chrześcijaństwo wobec promocji laickiej wizji świata*, w: *Chrześcijańskie świadectwo dzisiaj*, red. P. Borto, D. Swend, Radom 2012, s. 59-84.

przez życie, nadając jego przyszłości wymiar sperancyjny. Jego niewątpliwym potwierdzeniem jest zmartwychwstanie Chrystusa. Nadaje ono sens wszelkim ludzkim poczynaniom, gdyż osadza je w nowej perspektywie. Wydarzenia paschalne są „już tu” i równocześnie „jeszcze nie”, gdyż otwierają na finalne spełnienie obietnic Bożych. Życie z tą świadomością napędza rzeczywistość doczesną sensem i wartościami przy równoczesnym skierowaniu jej na dobra nieprzemijające. W istocie zatem wybór chrześcijaństwa (oraz wspólnoty Kościoła) nie jest ucieczką od świata, lecz wejściem w niego z nową siłą i zaangażowaniem się, celem przekształcania i przygotowywania na realizację planów Boga dotyczących ostatecznej przyszłości. Ufając Bogu, wierzący ma pewność, że może w Nim złożyć swoją przyszłość. Lubelski teolog podkreśla, że taka nadzieja stanowi skuteczną odpowiedź na antysperancyjny klimat czasów współczesnych. Pozwala przewyższać trudności i wieść życie z jasno wyznaczonym celem. Nadzieja chrześcijańska niesie ze sobą optymizm, co z kolei motywuje także do podejmowania starań o „lepszy” świat. Czytelność znaku-argumentu sperancyjnego tkwi w jego odczytaniu w odniesieniu do osoby Boga. Dzięki konkretnym dziełom, wśród nich obiecanemu przez Chrystusa Kościołowi, nadzieja chrześcijańska jawi się jako uzasadniona. Eklezjalna wspólnota, która ją głosi, odsłania przed światem podstawę swojej egzystencji i funkcjonowania, którą jest osoba Zbawiciela¹⁵¹.

Pozostałe argumenty – kaloniczny¹⁵², werytatywny¹⁵³, agapetologiczny¹⁵⁴ (przedstawiony wcześniej) także w znaczącym stopniu wpisują się w wyznaczoną przez Ruseckiego koncepcję znaków wiarygodności Kościoła. Stanowią w ten sposób zbiór motywów opartych na wartościach, które skutecznie mogą skłonić do odkrycia w Eklezji wiarygodnego dzieła i przestrzeni Bożej prezencji. Objawione i realizujące się nieustannie w Kościele prawda, dobro, piękno, miłość, świętość i tym podobne traktować należy zatem jako znaki uwiarygadniające Eklezję Jezusa Chrystusa.

Żaden w wyżej wymienionych znaków nie spełni swojego zadania uwiarygadniania Kościoła, jeśli nie będzie we właściwy sposób rozpoznany. Rusecki charakteryzuje trzy czynniki, które stanowią punkt wyjścia odczytywania przedstawionych motywów przemawiających za bosko-ludzką naturą i misją Eklezji.

¹⁵¹ M. Rusecki, *Bonatywny argument*, s. 1127-1131.

¹⁵² Zob. K. Kaucha, *Kaloniczny argument*, LTF, s. 598-601.

¹⁵³ Zob. Tenże, J. Kędziński, *Werytatywny argument*, LTF, s. 1316-1320; K. Kaucha, „Cóż to jest prawda?”. *Argument z prawdy za najwyższą wiarygodnością chrześcijaństwa na kanwie twórczości Josepha Ratzingera*, Lublin 2020.

¹⁵⁴ Zob. Tenże, *Agapetologiczny argument*, LTF, s. 31-35.

Pierwszym jest posiadanie właściwego pojęcia Kościoła (zagadnienie to zostało przedstawione w drugim paragrafie). Przy błędnych lub nieściślych założeniach, np. instytucjonalnej koncepcji Eklezji, opisane znaki będą co najwyżej usprawiedliwiać taką wizję albo stanowić motyw kwestionowania wiarygodności¹⁵⁵. Drugim czynnikiem jest pewne minimum dyspozycji intelektualnych odbiorcy, na które składa się konieczność posiadania całości oglądu Kościoła, czyli nietraktowanie pojedynczych przypadków jako normy. Klasycznym przykładem jest generalizacja stanu duchowieństwa przez pryzmat skandalu wywołanego przez jednostki¹⁵⁶. Niezbędny jest również czas, gdyż dany znak może być wyraźnie dostrzeżony dopiero z dalszej perspektywy. Dla przykładu dzieła charytatywne rozwijają się niejednokrotnie bardzo powoli, a cicha pomoc niesiona przez wielu anonimowych katolików, choćby w czasie drugiej wojny światowej, dopiero po latach została odkryta i doceniona. Niezbędna jest także pewna powściągliwość w ocenie i sądach, gdyż życie ludzkie ma wiele etapów i jest wielopłaszczyznowe. Niejednokrotnie motywacje najszlachetniejszych czynów pozostają długo bądź nawet do końca ukryte. Kluczowe dla uchwycenia fenomenów życia Kościoła jako znaków Jego wiarygodności są także określone dyspozycje moralne. Przy zamknięciu na rzeczywistość eklezjalną, złej woli i uprzedzeniach, niezmiernie trudno dostrzec nawet dobitne znaki uwiarygadniające Kościół. Zostaną one wypaczone i zdyskredytowane. Potrzeba zatem dobrej woli i otwartości, by wydać rzetelną opinię na temat Chrystusowej wspólnoty¹⁵⁷.

Realizując cel niniejszego paragrafu, jakim była prezentacja znaków wiarygodności Kościoła, należy przyznać, iż posiadają one charakter osobowy. Wynika to z przyjętej przez M. Ruseckiego koncepcji Eklezji jako Ludu Bożego zjednoczonego z Chrystusem i tworzącego osobową wspólnotę wiary. Znaki uwiarygadniające tę wspólnotę rozpatrywane są w łączności z Chrystusem i są osobowe. Lubelski teolog stwierdził: „gdzie istnieje Kościół, tam Chrystus, gdzie jest obecny Chrystus w życiu wspólnoty, tam jest Kościół, tam Kościół od strony nadprzyrodzonej jest wiarygodny, bo Chrystus działa i świadczy o swym skutecznym zbawczym działaniu”¹⁵⁸.

Z perspektywy zaprezentowanych treści można stwierdzić, że nakreślona przez Mariana Ruseckiego koncepcja może stanowić, lepszą niż przedsoborowe, formę uwiarygodniania Kościoła. Opisane znaki bowiem precyzyjniej oddają naturę Eklezji – jej

¹⁵⁵ M. Rusecki, *Znaki wiarygodności Kościoła*. II. *Rozpoznanie znaków wiarygodności Kościoła*, LTF, s. 1392.

¹⁵⁶ Tenże, *Dlaczego niektórzy akceptują Chrystusa, a odrzucają Kościół?*, s. 312-314.

¹⁵⁷ Tenże, *Znaki wiarygodności Kościoła*. II. *Rozpoznanie znaków wiarygodności Kościoła*, s. 1392n.

¹⁵⁸ Tenże, *Czy Kościół w Polsce jest wiarygodny?*, s. 147n.

misteryjność, nadprzyrodzoność, a także osobowy charakter. Ponadto profesor z KUL wskazuje nowe znaki wiarygodności Kościoła i przyczynia się do powstania kolejnych, opartych o kluczowe wartości. Zaprezentowany koncept niesie ze sobą niebezpieczeństwo błędnego odczytania *signum*, dlatego Rusecki pokusił się również o wskazanie ogólnego kryterium (w formie procedury naukowej) właściwego odczytania znaków mających skłonić odbiorcę do odkrywania wiarygodności Chrystusowego Kościoła.

* * *

Ostatni rozdział niniejszego opracowania prezentuje chrystyczność Kościoła w rozumieniu osobowo-znakowym. Aspekt ten w teologiczno-fundamentalnej myśli M. Ruseckiego jest widoczny na wszystkich podejmowanych płaszczyznach, czyli w genezie, misterium i strukturze, urzeczywistnianiu się oraz wiarygodności Kościoła.

Przedstawione powyżej treści ukazują fakt, że lubelski profesor wyraźnie eksponował tematykę eklezjotwórczą. Wskazał błędy niekatolickich teorii genezy Eklezji, które w głównej mierze oparte są na naturalistycznych założeniach. W ten sposób merytorycznie zakwestionował poglądy pozytywistyczne, scjentystyczne, teologii liberalnej, marksistowskie oraz wywodzące się ze szkół: historyczno-religijnej, krytyczno-literackiej oraz eschatologicznej. Negowały one w istocie misteryjność bądź historyczność Kościoła. Przedstawione zostały także katolickie teorie: zawężone (inkarnacyjna, staurologiczna) oraz lansowana przez omawianego autora – integralna, która wydobywa także osobowy, znakowy oraz historiozbawczy aspekt procesu eklezjogenezy. Kościół został zamierzony i zrodzony przez Boga przez właściwe osobie słowa i czyny. Początki Eklezji związane są z życiem Jezusa, które zaczęło przenikać (symbolizować) wspólnotę. Dalszy jej rozwój nie przebiega jednak po linii pojedynczego wydarzenia, które można by uznać za definitywną inaugurację Chrystusowej wspólnoty, lecz ukazywany jest przez Ruseckiego jako efekt całego życia Jezusa – od wcielenia po zesłanie Ducha Świętego. W tym świetle ujęte zostały także nauczanie, królestwo Boże, cuda, wybór Dwunastu i Piotra, proegzystencja Jezusa oraz wydarzenia misterium

paschalnego. W Kościół wpisana jest zatem od początku jego chrystyczność, a tym samym osobowy, to jest bosko-ludzki charakter.

Drugi paragraf został poświęcony pojęciu Eklezji, a zatem kwestii kształtu i tożsamości nadanej jej przez osobę Syna Bożego. Rusecki zdecydowanie odciął się od instytucjonalnej koncepcji, podążając ścieżką wyznaczoną przez współczesną myśl teologiczną. Akcentował dwuwymiarowość Kościoła, czyli jego bosko-ludzką naturę, osobowy i sakramentalny (symbolowy) charakter. Eklezję stanowi wspólnota osób Bożych i osób ludzkich, zbudowana i rozwijająca się w oparciu o interpersonalne relacje. Odpowiadając na Boży apel, człowiek współtworzy osobową, niepowtarzalną i całkowicie unikatową strukturę eklezjalną. Dynamizm Kościoła wyrażony w życiu wspólnoty, rozrastającej się ilościowo i jakościowo, również potwierdza jej personalistyczny charakter. Rusecki, choć skupiał się bardziej na teologii Kościoła, niż na jego strukturze, podkreślał ich osobowy wymiar. W ten sposób przedstawione zostały papieństwo i episkopat oraz kolegalność. Każdy członek Ludu Bożego, zachowując podmiotowość, współuczestniczy w budowaniu Kościoła przez apostołstwo i partycypację w misji wspólnoty.

Sakramentalny charakter Kościoła, na który często wskazuje literatura teologiczna po Soborze Watykańskim II, został w myśli lubelskiego profesora wzbogacony o ujęcie Kościoła jako znaku-symbolu, który łączy element transcendentny i immanentny. Omawiany autor skłania się w swoich pracach ku symbolowej koncepcji, twierdząc, iż najlepiej oddaje ona łączność elementu widzialnego i niewidzialnego Kościoła. Chrystus jest epifanią Boga, a Kościół chrystofanią. Ponadto zauważono, że jak Jezus Chrystus łączy w sobie dwie natury, tak wspólnota wiernych jest z Nim zespolona, tworząc Kościół. Elementem naturalnym (symbolizującym) jest lud Boży zjednoczony wzajemnymi więziami, a nadprzyrodzonym (symbolizowanym) jest Bóg, który nadaje tej wspólnotcie nowy byt. Chrystus nie tylko jest obecny w Kościele, lecz również go współtworzy. On przenika wspólnotę wiernych, dokonując jej personalizacji. Proces ten M. Rusecki określa mianem symbolizowania. Teolog zauważył, że wspólnota im bardziej przeniknięta jest Chrystusem, tym staje się czytelniejszym symbolem Bożej obecności.

Dynamiczny, a zatem osobowy charakter Kościoła znajduje wyraz w permanentnym urzeczywistnianiu się Eklezji. Temu zagadnieniu poświęcony został trzeci paragraf. Zgodnie z koncepcją M. Ruseckiego przedstawiono cztery podstawowe aktywności, w których tworzy i aktualizuje się Kościół. W ten sposób zostały

przedstawione: *martyria*, jako nauczanie i świadectwo; *koinonia*, czyli zawiązywanie wspólnoty braterskiej; *leiturgia*, czyli Eucharystia i modlitwa; *diakonia* rozumiana jako służba człowiekowi wypływająca z miłości. Każda z tych działalności wpisała się w personalistyczno-znakową teologię fundamentalną omawianego autora.

Ostatnia część niniejszego rozdziału skoncentrowana została na tematyce znaków wiarygodności Kościoła. Zaprezentowane zostały *signa*: Piotra, kolegium apostołów z Piotrem na czele, jedności, świętości, powszechności i apostolskości. Warto podkreślić, iż noty Kościoła zostały przez Ruseckiego również konsekwentnie opracowane według zaproponowanej koncepcji znaku. W dalszej części ujęte zostały opracowane przez profesora *signa* związane bezpośrednio z działalnością Kościoła: agapetologiczny, prakseologiczny, martyrologiczny i kulturotwórczy. Rusecki nie ograniczał się do już istniejących motywów wiarygodności Eklezji i odpowiadał na konieczność poszukiwania nowych. Na podstawie jego twórczości ukazano aspekty znakowe wybranych argumentów wiarygodności chrześcijaństwa. W tym duchu zademonstrowano bonatyczny oraz sperancyjny znak wiarygodności Eklezji. Jest jednak kwestią wymagającą rozstrzygnięcia klasyfikacja poszczególnych znaków, niektóre wydają się nachodzić na siebie znaczeniowo (prakseologiczny, kulturotwórczy, martyrologiczny, agapetologiczny), lub powtarzać (agapetologiczny – znalazł się zarówno w grupie wskazującej na działalność Kościoła, jak i na wartości).

Wskazana potrzeba ujednoczenia przedmiotu teologii fundamentalnej znalazła realizację w badaniach prowadzonych przez M. Ruseckiego. Posługując się personalistyczną i symbolową zasadą związku faktów chrystologicznego i eklezjologicznego, uzupełnioną o zasadę historiozbawczą, z powodzeniem prezentował zagadnienia dotyczące genezy, natury, struktury i urzeczywistnienia się Kościoła. Ponadto omawiany autor wyposażył czytelnika w zbiór motywów przemawiających za wiarygodnością Chrystusowej wspólnoty, które ujednoczył metodologicznie.

Zakończenie

Działalność lubelskiej szkoły teologii fundamentalnej, o której mowa była we wstępie, wnosi istotny wkład w rozwój refleksji teologicznej w Polsce. Architekt szkoły – ks. prof. Marian Rusecki – w prowadzonych badaniach naukowych nie tylko aplikował osiągnięcia innych ośrodków teologicznych – tak polskich, jak i zagranicznych – ale także wzbogacił teologię fundamentalną o nowe elementy. Doceniając adekwatność systemu personalistycznego do przedmiotu swoich badań oraz możliwość skutecznego zastosowania, częściowo tylko używanej dotychczas w teologii fundamentalnej, kategorii znaku, opracował wybrane zagadnienia dotyczące faktu chrystologicznego w spójnej koncepcji personalistyczno-znakowej. Potrzeba takiego przedsięwzięcia zrodziła się z przeobrażeń dokonujących się we współczesnej teologii fundamentalnej będącej spadkobierczynią dawnej apologetyki. Aby zaprezentować fenomen Jezusa Chrystusa, daleko niewystarczające okazały się bowiem wcześniejsze ujęcia, które *de facto* redukowały Jego osobę i dzieło. Stąd uzasadnione było przekonanie lubelskiego teologa i lansowana przez niego teza, iż Jezus Chrystus – wcielony i „uhistoryczniony” Syn Boży w ludzkiej naturze – objawił się człowiekowi, jako osobowy znak Boga.

We wstępie został wskazany problem badawczy dotyczący zastosowania przez Ruseckiego metody personalistyczno-znakowej w obszarze chrystologii. Celem niniejszej pracy była prezentacja wypracowanej przez niego personalistyczno-znakowej chrystologii fundamentalnej. Całość problematyki ujęto w czterech rozdziałach, które zasadniczo wyczerpują podejmowane zagadnienie. Objawienie Boże, które omówiono na wstępie w aspekcie metodologicznym, ma zdaniem Ruseckiego charakter personalistyczny, na co wskazuje w pierwszej kolejności jego Autor, którym jest osobowy Bóg ukazujący i darujący się w najdoskonalszy sposób w Jezusie Chrystusie. Bóg jest również przedmiotem rewelacji, ukazuje swoją wolę zbawczą względem osoby ludzkiej, ale także prawdę o stworzeniu i sensie dziejów. Objawienie dokonało się w historii przez znaki Bożego działania – słowa i czyny, co również potwierdza jego personalistyczno-znakowy charakter. Wielkim znakiem Boga, a zarazem pełnią Jego objawienia jest Jezus Chrystus, który łączy w sobie naturę boską z ludzką. W przedmiot rewelatywnej działalności Boga wpisane są figury i prorocтва mesjańskie, które poprzedzały przyjście na

świat Syna Bożego. Istotną kwestią w ramach chrystologii fundamentalnej jest wykazanie faktu obecności w dziejach Jezusa z Nazaretu, dlatego w pracy dokonano prezentacji źródeł historycznych. Dysponujemy bowiem materiałami bezpośrednio i pośrednio potwierdzającymi Jego istnienie, co jest szczególnie ważne wobec teorii próbujących zakwestionować tę podstawową dla chrześcijaństwa prawdę. Rusecki zalicza do nich źródła pochodzące zarówno z kręgów chrześcijańskich, jak i pozachrześcijańskich: rzymskich, żydowskich i islamskich. Są one świadectwem o fundamentalnej prawdzie dotyczącej osoby Jezusa – Jego realnym istnieniu. Kolejnym zagadnieniem podejmowanym przez Ruseckiego w ramach chrystologii fundamentalnej, w aspekcie personalistyczno-znakowym, jest odpowiedź na pytanie, za kogo uważał się Jezus? Zatem kwestia Jego tożsamości i uzasadnienia wysuwanych roszczeń. Teolog z KUL podkreślał, iż źródłem mesjańskiej świadomości Jezusa jest Jego bosko-ludzka podmiotowość. Publikacje profesora wykazały, że Mistrz z Nazaretu swoją boską tożsamość wyrażał zarówno w sposób bezpośredni, jak i pośrednio, stąd konieczne jest odwołanie się do osobowych relacji Jezusa względem siebie, Ojca, ludzi, a także otaczającego Go świata. Zaprezentowane kwestie pozwoliły stwierdzić, że Jezus wiedział kim jest oraz że wyrażał to przeświadczenie przez całe swoje ziemskie życie. Potwierdza to zatem, że objawia się On jako najdoskonalszy znak Boga. Rusecki wskazywał także konieczność odniesienia się do większej ilości tytułów mesjańskich, niż czyniła to dawna apologetyka (Mesjasz, Syn Boży, Syn Człowieczy), nie pomijając także tych zrodzonych w świetle wiary wspólnoty popaschalnej. Osiągnięcia personalizmu dowartościowując kategorię świadectwa, dały bowiem podstawy do uznania, że pierwotna wspólnota, czerpiąc z doświadczenia osoby Jezusa, zidentyfikowała Go jako Boga-Człowieka, a w świetle objawienia (jako kodu znaku) nadała Mu określone tytuły godnościowe, które pozwalają szerzej zrozumieć Jego osobę i misję. Lubelski teolog wypuklił wiarygodność tych imion przez zastosowanie metody interpersonalnego poznania, którą dopełnia kategorią znaku. W ujęciu Ruseckiego wszystkie tytuły godnościowe traktować należy jako znaki odsyłające do osoby wcielonego Syna Bożego. Świadomość deklaratywna Jezusa, odsłaniając prawdę o Jego boskiej godności wyrażającej się także w czynionych przez Niego dziełach – a w szczególności wydarzeniach paschalnych – pozwoliły wspólnocie popaschalnej rozpoznać Zmartwychwstałego oraz we właściwy sposób odczytać Jego zbawcze posłannictwo (rozdział I).

W czasie swojej ziemskiej działalności wcielony Syn Boży dokonywał realizacji królestwa Bożego, stając się równocześnie jego najdoskonalszym osobowym znakiem. Rusecki ukazując personalistyczno-znakowy charakter misji Jezusa Chrystusa uwydatniał, iż jednym z głównych tematów Jego nauczania i działalności (także wyrażonej w postawach) było królestwo Boże. Potwierdzono zatem, że było ono realizowane w osobowych formach – słowach i czynach. Wypełnianie się *Basileia tou Theou* związane jest z perspektywą wspólnoty z Bogiem, w której osoba ludzka doświadcza swojej pełni. Do najistotniejszych znaków wyrażających rzeczywistość królestwa Bożego Rusecki zaliczał cuda, którym poświęcił znaczącą część działalności naukowo-badawczej. Niewątpliwym wkładem profesora w myśl teologicznofundamentalną było ich opracowanie w kategorii osobowych znaków. Wprawdzie ukazanie niezwykłych czynów Jezusa jako znaków nie jest nową ideą (Rusecki wyprowadza ją z literatury biblijnej i patrystycznej), jednak profesor z KUL w sposób innowacyjny podszedł do rozumienia samego *semeionu*, traktując go jako środek do kontaktu międzyosobowego, w którym Nadawca chce nie tylko przekazać adresatowi określone treści, ale skłonić go do określonej postawy. Uwypukła to zatem charakter personalistyczny zdarzeń cudownych Jezusa. Rusecki z powodzeniem zastosował kategorię osobowego znaku do rozumienia cudu. Dostrzegając niewystarczalność wspomnianej kategorii (wobec pochodzenia cudu od Boga oraz jego wymiaru rewelatywno-zbawczego), wskazywał na możliwość odwołania się do kategorii symbolu religijnego. Ponadto lubelski teolog odchodząc od dowodowej funkcji cudu, wskazywał na wieloaspektowe znaczenie wydarzenia cudownego jako znaku Boga. W aspekcie personalistyczno-znakowym zaprezentowane zostały zatem poszczególne funkcje cudu: rewelatywna, mesjańska, soteryczna, eklezjotwórcza i pisteologiczna. Ich opracowanie nie tylko znacząco poszerza rozumienie działalności mirakulistycznej Jezusa, lecz także kompleksowo wyraża aspekt motywacyjny, czyli pomagający człowiekowi podjąć w pełni osobową decyzję wiary będącą odpowiedzią na kierowane przez Boga w cudownych znakach zaproszenie (rozdział II).

Centralne w misji Jezusa wydarzenia paschalne Rusecki ujmował holistycznie. W zaprezentowanych na początku kwestiach świadomości staurologicznej i rezurekcyjnej wcielonego Syna Bożego podkreślona została ich łączność, co Rusecki argumentował faktem ukazywania przez Jezusa swojej śmierci w relacji do zmartwychwstania. Dotarcie do świadomości możliwe jest dzięki świadectwom

pozostawionym w pismach nowotestamentalnych i Tradycji. Na ich podstawie lubelski teolog ustalił, że osobowe formy wyrazu Mistrza z Nazaretu, czyli Jego słowa i czyny, dokonywane przez Niego zarówno w kontekście sytuacji konfliktowych, działalności prorockiej, jak i szczególnego momentu znaków w Wieczerniku, pozwalają jednoznacznie stwierdzić, że Jezus miał świadomość czasu, okoliczności i zbawczego znaczenia swojej śmierci oraz następującego po niej zmartwychwstania, co też niejednokrotnie wyrażał wprost i pośrednio. Antycypacją śmierci i rezurekcji Jezusa była ostatnia wieczerza, podczas której zawarł Nowe Przymierze i ustanowił Eucharystię – znaki zbawczej rzeczywistości. W aspekcie personalistyczno-znakowym Rusecki eksponował historyczność, czyli realność wydarzeń z Golgoty, a w wymiarze teologicznym – ścisły związek cudownych znaków z krzyżem, z którego owoców niezwykle *signa* czerpią zbawczą skuteczność. Lubelski teolog podkreślał, że śmierć Jezusa posiada także wymiar rewelacyjny – *crux* to znak miłości i wierności Boga. Śmierć na krzyżu była ofiarą przebłagalną (odkupieniem) i nie można jej oddzielać od zmartwychwstania będącego pełnym zbawieniem. Teolog z KUL przekonywał, że rezurekcja nie jest wyłącznie argumentem przemawiającym za bóstwem Jezusa, lecz należy ją odczytywać przede wszystkim z perspektywy objawieniowo-zbawczej. Jezus Chrystus dokonał zbawczego dzieła, w którym ostatecznie objawił się jako Pan i Zbawiciel. Również w tej kwestii dla Ruseckiego istotne okazało się jej powiązanie z tematyką mirakulistyczną. Cudowne znaki antycypowały rezurekcję i z jej perspektywy stawały się w pełni zrozumiałe. Z kolei te mające miejsce po wydarzeniach paschalnych aktualizują zmartwychwstanie, będąc zapowiedzią pełnego zbawienia osoby ludzkiej i odnowy świata na końcu czasów. Dla człowieka rezurekcja Jezusa jest wydarzeniem kluczowym, bowiem umożliwia mu nowy sposób istnienia i wprowadza w pełnię jego osoby, jest drogą jego personalizacji. Kategoria znaku (którą można rozszerzyć o elementy kategorii symbolu) oraz osoby znalazły także zastosowanie w podjętej problematyce pustego grobu i chrystofanii paschalnych, które w aspekcie personalistyczno-znakowym stają się wiarygodnymi świadectwami realności zmartwychwstania Jezusa Chrystusa (rozdział III).

W rozważaniach dotyczących faktu chrystologicznego omawiany autor widział także potrzebę zawarcia tematyki eklezjologicznej, jako że Kościół jest dziełem i osobowym znakiem (symbolem) Jezusa Chrystusa. Odnosząc się do twórczości teologa z KUL, wyeksponowano zatem zagadnienie eklezjogenezy, które ukazuje zaistnienie wspólnoty Chrystusowej jako efektu całego życia Jezusa. Chrystyczność Kościoła

potwierdzona jest na poziomie przenikania Eklezji przez Założyciela na każdym etapie jej osobowego życia. Ponieważ Kościół jest rzeczywistością dwuwymiarową, Rusecki ukazywał łącznie czynności Jezusa zmierzające do zaistnienia Eklezji w wymiarze widzialnym (historycznym) i nadprzyrodzonym. Ponadto, jako że powstanie tej wspólnoty związane jest z Chrystusowym powołaniem i zaproszeniem ludzi do komunii z Bogiem, mówić można o osobowym charakterze genezy Kościoła. Już w eklezjogenezie ujawniło się znakowe oraz personalistyczne rozumienie misterium Kościoła. W swojej twórczości Rusecki rozciągał to rozumienie na naturę Eklezji będącej wspólnotą osób Bożych i ludzkich o charakterze sakramentalnym (znak zbawienia i jedności). Kościół posiada zatem charakter osobowy, ale także znakowy. Eklezja jest chrystofanią, w niej zespala się Lud Boży z Chrystusem, który nieustannie przenika wspólnotę i dokonuje personalizacji człowieka. Rusecki stał także na stanowisku, że Chrystus powołując do istnienia Kościół, „wpisał” w niego wszystkie możliwe fazy rozwoju, dzięki czemu kolegium Dwunastu z Piotrem na czele oraz ich prawowici następcy ukonkretniają eklezjotwórcze działania Jezusa. Wspólnota Chrystusowa ze swojej natury jest osobowa: rodzi się, wzrasta, rozwija w swoich członkach, w kulturach i epokach. Dokonujący się proces permanentnej eklezjogenezy uwidocznił się w obszarach: *martyrii, koinonii, leiturgii i diakonii*. Podkreśla to osobowy dynamizm wspólnoty, którą nieustannie współtworzy Chrystus w komunii z wierzącymi w Niego. Na prawdziwość tej wspólnoty wskazują osobowe znaki wiarygodności, które Rusecki holistycznie prezentował w jednolitej kategorii semejotycznej. W ten sposób ukazano znaki: Piotra, kolegium apostoelskiego, jedności, świętości, powszechności i apostoelskości Kościoła, agapetologiczny, prakseologiczny, martyrologiczny i kulturotwórczy. Znaki te kompleksowo odwołują się do rzeczywistości Eklezji, a nie tylko ogniskują na jednym jej aspekcie czy przymiocie. Kategoria znaku, w którą włączone zostały także noty, pozwoliła lubelskiemu teologowi wyraźniej ukazać zakorzenienie wspólnoty w Chrystusie. Ponadto dała podstawy do poszukiwania nowych znaków jej wiarygodności. Wykazano zatem, iż formułowane przez Ruseckiego argumenty potwierdzające wiarygodność chrześcijaństwa zawierają także istotne treści pozwalające na ukazanie kolejnych znaków wiarygodności Kościoła (rozdział IV).

Do głównych osiągnięć pracy można zaliczyć:

- w miarę wszechstronne i wieloaspektowe opracowanie personalistyczno-znakowej chrystologii w ujęciu M. Ruseckiego z wyeksponowaniem aspektów stanowiących *novum* w twórczości architekta lubelskiej szkoły teologii fundamentalnej,

- wydobyte i uwypuklenie personalistyczno-znakowych aspektów poszczególnych zagadnień chrystologii fundamentalnej, które pojawiały się w dorobku M. Ruseckiego tylko pośrednio,

- pokazanie zastosowania metody personalistyczno-znakowej w prezentacji przez Ruseckiego treści odnoszących się do faktu chrystologicznego,

- prezentacja zagadnień eklezjologicznych w ramach chrystologii potwierdzająca łączność obu traktatów przez ujmowanie ich w jednolitych kategoriach personalistyczno-znakowych oraz ukazywanie jedności Chrystusa i Kościoła.

- wskazanie znaków wiarygodności Kościoła odczytanych z opracowanych przez Ruseckiego argumentów przemawiających za wiarygodnością chrześcijaństwa (znak bonatywny i separacyjny).

Z pracy wyłania się ostateczny wniosek natury ogólnej. Prezentacja faktu chrystologicznego w teologii fundamentalnej przy użyciu kategorii osoby i znaku znajduje uzasadnione racje w kontekście badań prowadzonych na gruncie całej współczesnej teologii. W myśli katolickiej podkreśla się, że personalizizm chrześcijański stanowi klucz do doktryny dogmatycznej, moralnej i społecznej Kościoła. Postawienie przez Ruseckiego w centrum badań osoby oddaje nie tylko fundamentalny fakt, iż jest ona podmiotem relacji Boga i bliźniego, ale także personalizuje problematykę wiary. Osoba ze swej natury wyraża się przez znaki, zatem istnieje racjonalna potrzeba odwoływania się do kategorii semejotycznych. Zaproponowana i konsekwentnie aplikowana kategoria osoby i znaku uwzględnia złożoność rzeczywistości religijnej i umożliwia jej bardziej precyzyjne wyrażenie. Twórczość naukowa lubelskiego teologa ukazuje, że przy odpowiednich ustaleniach całe objawienie Boże i Kościół mogą stanowić przedmiot badań postrzegany jako osobowy znak. I choć on sam posługiwał się kategoriami personalistyczno-znakowymi nie zawsze wskazując na nie wprost, można stwierdzić, iż uważał je za kluczowe w omawianiu na gruncie teologii fundamentalnej osoby Jezusa Chrystusa jako Boga godnego zawierzenia.

Niniejsza praca nie rości sobie pretensji do wyczerpującego opracowania dorobku ks. prof. Mariana Ruseckiego na polu całej teologii fundamentalnej. Trzeba także

zauważyć, że sam personalizm nie został jeszcze w sposób jednoznaczny i systematyczny opracowany. Jego podwaliny w polskim środowisku badawczym tworzył C.S. Bartnik i rozwijali kolejni teologowie, w tym M. Rusecki. Należy zastrzec, że dopiero gdy zostanie dopracowany personalizm systemowy, możliwe będzie stworzenie personalistycznej teologii fundamentalnej. Podobnie ma się rzecz z kwestią znaku. Semejotyczna koncepcja teologii fundamentalnej wymaga także dalszych doprecyzowań i rozwinięć, szczególnie w kwestii częściowo nachodzącej na nią i w pewnej mierze ją uzupełniającej, czyli w kategorii symbolu. Gdy nastąpi większa jednoznaczność pojęć w dziedzinie personalizmu i semejotyki, można będzie także bardziej precyzyjnie wypracować chrystologię personalistyczno-znakową. Ukazana w pracy perspektywa rysuje potrzebę dalszych badań rozciągających się na całość faktu eklezjologicznego ujmowanego w aspekcie personalistyczno-znakowym.

Wykaz skrótów

- AK – „Ateneum Kapłańskie”, Włocławek 1909-
- BChD – *Być chrześcijaninem dziś*, red. M. Rusecki, Lublin 1992.
- ComP- „Communio”, Międzynarodowy Przegląd Teologiczny, Poznań 1981-
- CT – „Collectae Theologica”, Lwów 1931-39, Warszawa 1949/50-
- DiM – Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, 1980.
- EdE – Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, 2003.
- EN – Paweł VI, Adhortacja apostołska *Evangelii nuntiandi*, 1975.
- Gr – Gregorianum. Commentari de re theologica et philosophica, Roma 1920-
- KK – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 1964.
- KKK – *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- KL – Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, 1963.
- KO - Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, 1965.
- KolCom – „Kolekcja Communio”, Poznań 1986-
- NLT – H. Vorgrimler, *Nowy Leksykon Teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 2005.
- OWDT – *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, red. J. Kudasiewicz, Kraków 2000.
- RBiL – „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, Kraków 1948-
- RHm – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 1979.
- RM - Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris mission*, 1990.
- RS – „Resovia Sacra”, *Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej*, Rzeszów 1994-
- RT KUL – „Roczniki Teologiczne” (1949-1991/92 „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”), Lublin 1949-
- RTFiR – „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii”, Lublin 2009-2013.
- SCC – *Scio cui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin*, red. I.S. Ledwoń, K. Kaucha, Z. Krzyszkowski, J. Mastej, A. Pietrzak, Lublin 2007.

SD – Jan Paweł II, List apostolski *Salvifici Doloris*, 1984.

SG – „Studia Gnesnensia”, Gdańsk 1975-

SP – „Studia Paradyskie”, Gościsko – Paradyż 1985-

STB – *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour i in., Poznań 1990.

STHŚO – „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” (do 1972 „Roczniki Teologiczne Śląska Opolskiego”), Opole 1968-

StTBł – „Studia Teologiczne”, Białystok – Drohiczyn – Łomża, 1983-

STV – „Studia Theologica Varsoviensia”, Warszawa 1963-

ViCh – *Vivere in Christo. Chrześcijański horyzont moralności. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Seweryna Rosika w 65. rocznicę urodzin*, red. A. Derdziuk, N. Nagórny, Lublin 1996.

Bibliografia

I. Pismo Święte i Dokumenty Magisterium Ecclesiae

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, Poznań 2003.

Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, Watykan 2015.

Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, Watykan 1980.

Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Watykan 1979.

Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, Watykan 1990.

Jan Paweł II, List apostolski *Salvifici doloris*, Watykan 1984.

Jan Paweł II, *Mulieris dignitatem. List apostolski o godności i powołaniu kobiety*, Watykan 1988.

Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 1994.

Paweł VI, Encyklika *Evangelium nuntiandi*, Watykan 1975.

Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o wierze *Dei Filius*, 1870.

Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 1964.

Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, 1964.

Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, 1963.

II. Literatura podstawowa

Rusecki M., *Antropologia paschalna (homo Paschalis)*, w: *Instaurare omnia in Christo. O zbawieniu, teologii, dialogu i nadziei: profesorowi Wacławowi Hryniewiczowi OMI w 70. rocznicę urodzin*, red. P. Kantyka, Lublin 2006, s. 290-298.

Rusecki M., *Argument prakseologiczny w teologii fundamentalnej*, RT KUL 34(1987), z. 2, s. 111-135.

Rusecki M., *Bonatywny argument*, LTF, s. 152-155.

Rusecki M., *Bonatywny charakter cudu*, w: *Z zagadnień dobra i zła według Biblii*, red. J. Filis, Lublin 1990, s. 65-88.

Rusecki M., *Boska geneza Kościoła*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. tenże, K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2005, s. 65-78.

Rusecki M., *Bóg objawiający się w dziejach*, AK 118(1992), nr 3, s. 448-459.

Rusecki M., *Bóg objawiający się w dziejach*, w: *Katechizm Kościoła katolickiego. Wprowadzenie*, red. M. Rusecki, E. Pudełko, Lublin 1995, s. 21-28.

Rusecki M., *Bóg w historii ludzkości*, „Przewodnik katolicki” 50(1986), s. 1, 4.

Rusecki M., *Chrystofanie paschalne znakiem zmartwychwstania*, w: *Z potrzeby serca... Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu doktorowi Edwardowi Pohoreckiemu*

- dyrektorowi Instytutu Wyższej Kultury Religijnej przy KUL, red. Z. Krzyszowski, K. Nowak, K. Sieczka, Lublin 2004, s. 178-187.
- Rusecki M., *Chrystologiczne podstawy dialogu międzyreligijnego*, „Dialog międzyreligijny. Studia religiologiczne”, red. H. Zimoń, Lublin 2004, s. 29-64.
- Rusecki M., *Chrystus ostateczną podstawą dialogu międzyreligijnego*, w: *Servo veritatis. Materiały Międzynarodowej Konferencji dla uczczenia 25-lecia pontyfikatu Jego Świątobliwości Jana Pawła II*, red. S. Koperek, S. Szczur, Kraków 2003, s. 887-912.
- Rusecki M., *Chryścyczna ikoniczność Kościoła w świetle nauczania Jana Pawła II. Szkic zagadnienia*, w: *Jana Pawła II inspiracje chrystologiczne*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin – Kielce – Kraków 2006, s. 133-151.
- Rusecki M., *Chrześcijaństwo pełnił zbawienia*, w: *Filozofować w kontekście teologii. Problem religii prawdziwej*, red. P. Moskał, Lublin 2004, s. 51-93.
- Rusecki M., *Co to są wartości chrześcijańskie?*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, red. tenże, Lublin 1997, s. 511-520.
- Rusecki M., *Cud jako znak i symbol*, RT KUL 28(1981), z. 2, s. 79-95.
- Rusecki M., *Cud w apologetycznej myśli Błażeja Pascala*, RT KUL 37(1990), z. 2, s. 5-20.
- Rusecki M., *Cud w myśli chrześcijańskiej*, Lublin 1991.
- Rusecki M., *Cud*, LTF, s. 282n.
- Rusecki M., *Czy Kościół w Polsce jest wiarygodny?*, w: *Wiarygodność Kościoła wobec przemian w Polsce. Quo vadis Ecclesia Polonorum?*, red. tenże, Pelplin – Lublin 1994, s. 143-156.
- Rusecki M., *Czy Zmartwychwstanie jest cudem?*, w: *In Te Domine speravi. Księga poświęcona Księdzu Arcybiskupowi Bolesławowi Pylakowi Metropolicie Lubelskiemu*, red. C.S. Bartnik, H. Langkammer, K. Gózdź, Lublin 1996, s. 219-233.
- Rusecki M., *Dlaczego niektórzy akceptują Chrystusa, a odrzucają Jego Kościół?*, w: *Problemy współczesnego Kościoła?*, red. Tenże, Lublin 1997, s. 107-116.
- Rusecki M., *Dzieła Jezusa Chrystusa. 2. Autoapologia*, w: *Jezus Chrystus. Ikona historii i wiary*, red. R. Dziura, Lublin 2004, s. 163-167.
- Rusecki M., *Eklezjotwórczy charakter Eucharystii*, LTF, s. 361-365.
- Rusecki M., *Eklezjotwórczy wymiar Eucharystii*, w: *Jezus eucharystyczny*, red. tenże, M. Cisło, Lublin 1997, s. 167-176.
- Rusecki M., *Elementy personalistycznej teologii fundamentalnej w ujęciu E. Kopcia*, RT KUL 32(1985), z. 2, s. 23-36.
- Rusecki M., *Fenomen chrześcijaństwa. Wkład w kulturę*, Lublin 2001.
- Rusecki M., *Formuły wiary i hymny liturgiczne w kerygmacie paschalnym*, RT KUL 52(2005), z. 9, s. 37-50.
- Rusecki M., *Fundamentalna teologia*, LTF, s. 415-422.
- Rusecki M., *Fundamentalne znaczenie Tradycji w Kościele*, w: *Tradycja i kościelne tradycje*, red. J. Jezierski, Olsztyn 2004, s. 95-122.
- Rusecki M., *Funkcje cudu jako znaku*, RT KUL 27(1980), z. 2, s. 51-70.
- Rusecki M., *Funkcje cudu*, Sandomierz – Lublin 1997.

- Rusecki M., *Historyczność Jezusa Chrystusa*, B. Współczesne teorie kwestionujące historyczność Jezusa Chrystusa, w: *Jezus Chrystus. Ikona historii i wiary*, red. R. Dziuba, Lublin 2004, s. 52-61.
- Rusecki M., *Historyczność Jezusa Chrystusa*. I. Czas narodzin Jezusa, LTF, s. 505n.
- Rusecki M., *Idee przewodnie Soboru Watykańskiego II*, w: *W czterdziestolecie Soboru Watykańskiego II. Refleksja wydziały teologii KUL*, red. A. Czaja, L. Górka, J. Pałucki, Lublin 2007, s. 45-68.
- Rusecki M., *Imię Boże „Ja jestem”*, ComP 14(1994), nr 1, s. 3-13.
- Rusecki M., *Istota i geneza religii*, Lublin-Sandomierz 1997.
- Rusecki M., J. Mastej, K. Kaucha, *Metodologia teologii fundamentalnej*, Lublin 2019.
- Rusecki M., J. Mastej, *Zmartwychwstanie*, LTF, s.1367-1375.
- Rusecki M., *J.H. Newmana religijne rozumienie cudu*, w: *Logos i historia*, red. K. Macheta, K. Gózdź, M. Kowalczyk, Lublin 1991, s. 116-129.
- Rusecki M., *Jean Mouroux elementy personalistycznej koncepcji objawienia*, RT KUL 47(2000), nr 9, s. 13-29.
- Rusecki M., *Katechezy paschalne*, LTF, s. 606-609.
- Rusecki M., *Kiedy powstał Kościół?*, „Niedziela” 39(1996), nr 17, s. 15.
- Rusecki M., *Kopeć Edward (1918-99)*, LTF, s. 651-653.
- Rusecki M., *Kościół*. II. Geneza, LTF, s. 662-667.
- Rusecki M., *Kościół*. IV. Znaki wiarygodności Kościoła, EK t. 9, kol. 1019n.
- Rusecki M., Kowalczyk D., *Personalistyczny argument*, LTF, s. 907-911.
- Rusecki M., *Królestwo Boże w funkcji eklezjotwórczej w świetle „Lumen Gentium”*, w: *Scripturae Lumen. Biblia i jej oddziaływanie. Ewangelia o Królestwie*, red. A. Paciorek i in., Lublin 2009, s. 331-350.
- Rusecki M., *Kryteria historyczności cudów Jezusa*, RT KUL 54(2007), z. 6, s. 317-334.
- Rusecki M., *Krzyż*. IV. W wydarzeniu paschalnym, LTF, s 715-718.
- Rusecki M., *Krzyż w wydarzeniach paschalnych. Aspekt teologicznofundamentalny*, w: *Diligis Me? Pasce: księga jubileuszowa dedykowana Biskupowi Sandomierskiemu Wacławowi Józefowi Świerzawskiemu na pięćdziesięciolecie święceń kapłańskich 1949-1999*, t. 2, red. S. Czerwik, M. Mierzwa, R. Majkowski, Sandomierz 2000, s. 511-527.
- Rusecki M., Mastej J., *Eklezjotwórczy wymiar modlitwy w świetle „Katechizmu Kościoła katolickiego”*, w: *Homo orans*, red. J. Misiurek, J.M. Popławski, Lublin 2000, s. 115-133.
- Rusecki M., Mastej J., *Eklezjotwórczy wymiar modlitwy, Ecclesia de oratione vivit. Kościół rodzi się w modlitwie*, red. J. Perszon, Toruń 2008, s. 95-116.
- Rusecki M., Mastej J., *Metodologia teologii fundamentalnej. Demonstratio christiana*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2(2007), s. 97-115.
- Rusecki M., Mastej J., *Uzasadnianie w teologii fundamentalnej*, RTFiR 2(2010), s. 61-80.
- Rusecki M., *Mesjańska świadomość Jezusa*, LTF, s. 780-786.
- Rusecki M., *Miłość jako motyw wiarygodności chrześcijańskiej*, w: *Miłość w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1993, s. 229-247.

- Rusecki M., *Miłość jako motyw wiarygodności chrześcijańskiej*, w: *Miłość w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1993, s. 229-247.
- Rusecki M., *Misterium Kościoła w konstytucji „Lumen gentium” Soboru Watykańskiego II*, w: *„Kiedy się gromadzi cały Kościół” (1 Kor 14, 23). Ecclesia, quid dicis de te ipsa?” W 40. rocznicę Konstytucji dogmatycznej o Kościele Lumen gentium Soboru Watykańskiego Drugiego*, red. J. Morawa, A. Napiórkowski, Kraków 2005, s. 227-255.
- Rusecki M., *Noty Kościoła we współczesnej debacie teologicznej*, „Świdnickie Studia Teologiczne” 5(2008), nr 5, s. 39-67.
- Rusecki M., *O pojęciu znaku religijnego*, „Studia Semiotyczne” 19-20(1994), s. 258-281.
- Rusecki M., *Objawienie Boże wezwaniem do zbawczego dialogu*, BChD s. 49-57.
- Rusecki M., *Objawienie Boże, I. Koncepcje Objawienia i ich teologicznofundamentalne implikacje*, LTF, s. 859-864.
- Rusecki M., *Objawienie. III. W teologii*, EK t. 14, kol. 163-177.
- Rusecki M., *Objawieniowy i motywacyjny charakter cudów Jezusa*, BChD, s. 151-156.
- Rusecki M., *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, Warszawa 2006.
- Rusecki M., *Pojęcie symbolu religijnego, a możliwość zastosowania go w teologii*, SP 4(1994), s. 89-130.
- Rusecki M., *Pozachrześcijańskie świadectwa o historycznym istnieniu Jezusa*, w: *Najważniejsza jest miłość. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Waleriana Słomki*, red. M. Chmielewski, Lublin 1999, s. 361-375.
- Rusecki M., *Problem cudu w religiach pozachrześcijańskich*, Lublin 2001.
- Rusecki M., *Problem dowodzenia z cudu w „drugiej szkole augustyńskiej”*, RT KUL 35(1988), z. 2, s. 65-81.
- Rusecki M., *Pusty grób znakiem zmartwychwstania*, „Scripturae Lumen” 2(2010), s. 339-346.
- Rusecki M., *Pusty grób*, LTF, s. 987-990.
- Rusecki M., *Rola Ducha Świętego w Kościele według encykliki „Dominus et Vivificantem” Jana Pawła II*, RT KUL 45(1998), z. 2, s. 5-19.
- Rusecki M., *Rola podmiotu w uzasadnianiu cudu w apologetyce M. Blondela*, AK 115(1990), z. 1, s. 48-57.
- Rusecki M., *Soteryczny wymiar cudu*, CT 58(1988), z. 1, s. 71-87.
- Rusecki M., *Sperancyjny argument*, LTF, s. 1126-1132.
- Rusecki M., *Struktura naukowa teologii fundamentalnej*, STV 22(1984), nr 1, s. 35-67.
- Rusecki M., *Teofanijny charakter cudu*, CT 57(1987), z. 4, s. 39-54.
- Rusecki M., *Teologiczny personalizm społeczny Jana Pawła II*, w: *Personalizm polski*, red. tenże, Lublin 2008, s. 429-440.
- Rusecki M., *Traktat o cudzie*, Lublin 2006.
- Rusecki M., *Traktat o Kościele*, Lublin 2015.
- Rusecki M., *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007.
- Rusecki M., *Traktat o religii*, Warszawa 2007.
- Rusecki M., *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, Lublin 2010.

- Rusecki M., *Uniwersalizm zbawienia w Jezusie Chrystusie w nauce Vaticanum II*, w: *Uniwersalizm chrześcijaństwa a pluralizm religii*, red. S. Budzik, Z. Kijas, Tarnów 2000, s. 52-71.
- Rusecki M., *Urzeczywistnianie się Kościoła dziś*, „Universitas Gedanensis” 6(1994), nr 10, s. 5-14.
- Rusecki M., *Uwagi o metodzie historycznej w apologetyce*, RT KUL 23(1976), z. 2, s. 37-58.
- Rusecki M., *Uzasadnienie wiarygodności chrześcijaństwa*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, 21(2013), nr 1, s. 33-42.
- Rusecki M., *Wiara jako odpowiedź człowieka na Boże objawienie*, w: *Katechizm Kościoła katolickiego. Wprowadzenie*, red. M. Rusecki, E. Pudełko, Lublin 1995, s. 43-54.
- Rusecki M., *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994.
- Rusecki M., *Wiarygodność Kościoła w Polsce jako rzeczywistości personalistycznej i dynamicznej*, „Studia Warmińskie” 30(1993), s. 377-390.
- Rusecki M., *Wiarygodność posłannictwa Jezusa Chrystusa*, „Symposium” 5(2000), nr 1, s. 19-35.
- Rusecki M., *Wierzyć moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX wieku*, Katowice 1988.
- Rusecki M., *Współczesna eklezjogeneza*, AK 125(1995), z. 2-3, s. 226-234.
- Rusecki M., *Współczesne kontestacje osoby Jezusa Chrystusa*, w: „Do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego”, red. J. Misiurek, A.J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1998, s. 157-172.
- Rusecki M., *Współczesne teorie apologetyczne*, CT 51(1981), fasc. 4, s. 5-42.
- Rusecki M., *Współczesne ujęcie przedmiotu teologii fundamentalnej*, „Studia Warmińskie” 46(2009), s. 255-272.
- Rusecki M., *Z teologii wiary*, w: *Rok wiary – rok odnowy*, red. K. Kaucha, A. Pietrzak, W. Rebeta, Lublin 2013, s. 21-42.
- Rusecki M., *Za kogo uważał się Jezus? (Mesjańska świadomość Jezusa)*, BChD, s. 146-151.
- Rusecki M., *Zbawczy wymiar Objawienia*, ViCh, s. 409-418.
- Rusecki M., *Zmartwychwstanie Chrystusa*, BChD, s. 168-174.
- Rusecki M., *Znak*, LTF, s. 1375-1378.
- Rusecki M., *Znaki wiarygodności Kościoła*, LTF, s. 1381-1384, 1386, 1390, 1392n.

III. Opracowania

- Anderwald A., *Znakowe ujęcie cudu we współczesnej teologii fundamentalnej. Koncepcja Księdza Mariana Ruseckiego*, SCC, s. 99-110.
- Bartnik C.S., *Metoda znakowo-personalistyczna u ujęciu Profesora Mariana Ruseckiego*, SCC, s. 69-74.
- Dola T., *Metody teologicznofundamentalne szkoły lubelskiej*, RT KUL 65(2018), z. 9, s. 25-39.

- Dola T., *Personalistyczna koncepcja teologii fundamentalnej ks. Marina Ruseckiego*, SCC, s. 59-68.
- Dola T., *Znakowa koncepcja Objawienia ks. prof. Mariana Ruseckiego*, „*Studia Theologiae Fundamentalis*” 1(2010), s. 77-86.
- Góźdź K., *Fascynacja chrześcijaństwem*, SCC, Lublin 2007, s. 47-58.
- Guzowski K., *Personalizm Objawienia i wiary w ujęciu ks. prof. Mariana Ruseckiego*, SCC, s. 75-82.
- Kaucha K., *Doctor Credibilitatis śp. ks. prof. dr hab. dr hc Marian Jan Rusecki (22 III 1942-15 XII 2012)*, RTFiR 60(2013), t. 5, s. 5-12.
- Kaucha K., *Lubelska szkoła teologii fundamentalnej i jej osiągnięcia*, RT KUL 65(2018), z. 9, s. 11-24.
- Kaucha K., *Lubelska szkoła teologii fundamentalnej*, w: *Encyklopedia 100-lecia KUL*, t. 1, red. E. Gigilewicz i in., Lublin 2018, s. 634n.
- Kaucha K., *Wiarygodność Kościoła i jej uzasadnienie w twórczości naukowej M. Ruseckiego*, SCC, s. 133-146.
- Krzyszowski Z., *Mysterium Ecclesiae w myśli naukowej Księdza Profesora Mariana Ruseckiego*, SCC, s. 123-132.
- Ledwoń I.S., *Problematyka teologiczno-religijna w myśli ks. Mariana Ruseckiego*, SCC, s. 157-172.
- Mastej J., *Dorobek lubelskiej szkoły teologicznej w zakresie chrystologii*, RT KUL 65(2018), z. 9, s. 75-90.
- Mastej J., *Paschalna wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego w myśli teologicznej Księdza Profesora Mariana Ruseckiego*, SCC, s. 83-98.
- Mastej J., *Patrystyczne podstawy personalistyczno-znakowej koncepcji cudu Marina Ruseckiego*, „*Vox Patrum*” 79(2021), s. 259-276.
- Nagy S., *Sekcja Teologii Fundamentalnej*, w: *Księga pamiątkowa w 75-lecie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Wkład w kulturę polską w latach 1968-1993*, red. M. Rusecki, Lublin 1994, s. 188-197.
- Prawda W., *Ks. Mariana Ruseckiego apologia Kościoła. Zarys problematyki*, „*Kultura – Media – Teologia*” 44(2021), s. 24-41.
- Skóra Ł., *Bibliografia prac ks. prof. dr hab. Mariana Ruseckiego*, Warszawa 2019.
- Tomczyk R., *Ewolucja interpretacji funkcji cudów Jezusa w teologii XX wieku w ujęciu M. Ruseckiego*, SCC, s. 111-122.
- Zajac D., *Teologia zmartwychwstania Chrystusa w ujęciu ks. Mariana Ruseckiego*, „*Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne*”, 19(2018), nr 1, s. 196-204.
- Żmudziński M., *Martyrologiczny charakter prymatu Biskupa Rzymu w świetle publikacji M. Ruseckiego*, SCC, s. 147-156.

IV. Literatura pomocnicza

- Abrożewicz Z., *Filozoficzne korzenie jednostki i osoby. Personalizm i indywidualizm wobec kantyzmu*, „Diametros” 46(2015), s. 1-29.
- Adam K., *Jezus Chrystus*, Poznań 1936.
- Adamiak E., *Milcząca obecność*, Warszawa 1999.
- Allen Ch., *The Human Christ. The search for the historical Jesus*, Nowy Jork – Londyn – Toronto 1998.
- Aubert R., *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Leuven 1958.
- Balter L., Jezus budowniczy Kościoła, AK 84(1992), z. 1, s. 42-54.
- Balter L., *Zstąpienie do piekieł jako rzeczywistość zbawcza*, Comp 5(1985), nr 1, s. 73-87.
- Balthasar H.U. von, *Jezus i przebaczenie*, Comp 6(1986), nr 2, s. 48-61.
- Balthasar H.U. von, *Parole et histoire*, w: *La parole de Dieu en Jésus-Christi*, red. H. Cornelis i in., Paryż 1961, s. 251-267.
- Balthasar H.U. von, *Świadomość Jezusa*, Comp 3(1983), nr 3, s. 53-64.
- Balthasar H.U. von, *W pełni wiary*, Kraków 1991.
- Banak J., *Świadczenia niechrześcijańskie o Jezusie Chrystusie*, AK 99(1982), z. 2, s. 250-265.
- Barth G., *Między znakiem krzyża a symbolem serca hermeneutyka miłości boskiej i ludzkiej Chrystusa*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 60(2013), t. 5, s. 105-118.
- Bartnicki R., *Eucharystia w Bożym planie zbawienia (I)*, RBiL 50(1997), nr 1, s. 2-16.
- Bartnicki R., *Pascha żydowska a chrześcijańska ofiara Eucharystyczna*, STV 18(1980), nr 1, s. 97-124.
- Bartnicki R., *Wypowiedzi o nadejściu królestwa Bożego*, SCC, s. 605-616.
- Bartnicki S., *Wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego według kardynała Avery Dullesa*, Lublin 2013.
- Bartnik C.S., *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987.
- Bartnik C.S., *Dogmatyka Katolicka*, t. 1, Lublin 2000.
- Bartnik C.S., *Historia ludzka i Chrystus*, Katowice 1987.
- Bartnik C.S., *Historia zbawienia indywidualna i subiektywna*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, red. K. Wojtyła i in., Lublin 1973, s. 77-83.
- Bartnik C.S., *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982.
- Bartnik C.S., *Kościół*, I-III, EK t. 9, s. 994-1001.
- Bartnik C.S., *Kościół*, Lublin 2009.
- Bartnik C.S., *Misterium ludzkiego „ja”*, „Studia Włocławskie” 14(2012), s. 105-110.
- Bartnik C.S., *Objawienie człowieka*, STV 12(1974), nr 1, s. 193-201.
- Bartnik C.S., *Personalistyczna koncepcja historii*, „Biuletyn Towarzystwa Przyjaciół Teologii i Filozofii Chrześcijańskiej” 3(1973), s. 134-143.
- Bartnik C.S., *Personalizm*, Lublin 2013.
- Bartnik C.S., *Podmiot i przedmiot w poznaniu personalistycznym*, RT KUL 35(1988), z. 2, s. 13-24.
- Bartnik C.S., *Słowo i czyn*, Lublin 2006.

- Bartnik C.S., *Uwagi do nauczania o władzy i ustroju Kościoła*, RT KUL 18(1971), z. 2, s. 21-33.
- Bartnik C.S., *Ze współczesnego rozumienia Kościoła*, w: *Wiarygodność Kościoła wobec przemian w Polsce. Quo vadis Ecclesia Polonorum?* red. M. Rusecki, Pelplin – Lublin 1994, s. 25-37.
- Bartoszek A., *Imię Jahwe w Izraelu*, ComP 14(1994), nr 1, s. 36-48.
- Bauer B., *Das entdeckte Christentum*, Zurych 1843.
- Bauer G.L., *Entwurf einer Hermeneutik des Altes Testament und Neuen Testament*, Lipsk 1799.
- Beauchamp P., *Prorok*, STB, s. 783-792.
- Beck E., *Cud*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, tłum. z niem. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1999, s.195-197.
- Bednarz M., *Jezus Sługa Pańskim według Nowego Testamentu*, Tarnów 2001.
- Beilner W., *Die Frage nach historischen Jesus als Strukturelement einer neutestamentalischen Theologie*, Salzburg 1968.
- Benoit P., *L'ascension*, w: *Exégèse et théologie*, Paryż 1961.
- Berger K., *Po co Jezusa umarł na krzyżu*, Poznań 2004.
- Bielecki S., *Ustanowienie Eucharystii w świetle tekstów Pisma Świętego Nowego Testamentu*, w: *Eucharystia. Misterium – ofiara – kult*, red. J.J. Kopec, Lublin 1997, s. 37-50.
- Biniek R., *Sukcesja apostołska jako gwarancja wiernego przekazu świadectwa uczniów o Jezusie Chrystusie*, w: *Historia – wiara – nauka. Źródła poznania Jezusa Chrystusa*, Płock 2018, s. 222-245.
- Blachnicki F., *Urzeczywistnianie się Kościoła w liturgii*, CT 37(1973), z. 1, s. 24-40.
- Boismard M.É., *Baranek Boży*, STB, s. 63-65.
- Bokwa I., *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010.
- Bonnard P.E., Grelot P., *Mesjasz*, STB, s. 467-472.
- Borowski W., *Chrystologia rezurekcyjna Waltera Kaspera*, Sandomierz 2001.
- Borto P., *Teologicznofundamentalne znaczenie najstarszych nowotestamentalnych formuł wiary w zmartwychwstanie*, RT KUL 62(2015), z. 9, s. 55-76.
- Borto P., *Znaki Zmartwychwstania*, w: *Chrześcijańskie świadectwo dzisiaj*, red. tenże, D. Swend, Radom 2012, s. 85-112.
- Böttigheimer Ch., *Lehrbuch der Fundamentaltheologie: die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, Freiburg-Bazylea-Wiedeń 2016.
- Brogie G. de, *Les signes de la crédibilité de la revelation chrétienne*, Paryż 1964.
- Brown R.E., *The Problem of Historicity in John*, „The Catholic Biblical Quarterly” 24(1962), s. 1-14.
- C.S. Bartnik, *„Osoba” w Trójcy Świętej*, CT 53(1983), fasc. 2, s. 17-27.
- Calster S., *Wiara w zmartwychwstanie i jej implikacje w życiu chrześcijan*, w: *Tajemnica Odkupienia*, red. L. Balter i in., (KolCom t. 11), s. 289-300.
- Cangh J. M. van, *La multiplication des pains et l'Eucharistie*, Paryż 1975.
- Cantalamessa R., *Moc krzyża. Medytacje watykańskie II*, Kraków 2003.

- Casale U., *Il Dio comunicatore e l'avventura della fede – Saggio di teologia fondamentale*, Lindau 2019.
- Cerfaux L., *La composition de la premiere des Acte*, „Ephemeridices Thrologiae Lovaniensae” 13(1936), s. 666-691.
- Charlier J.P., *Le signe de Cana. Essai de théologie johannique*, Bruksela – Paryż 1959.
- Chmiel J., *Pogrzeb Jezusa w świetle zwyczajów żydowskich*, RBiL 37(1984), nr 2, s. 119-127.
- Cisło W., *Prezentacja i krytyka wybranych redukcjonistycznych prób wyjaśnienia Zmartwychwstania*, w: *Zmartwychwstanie dzisiaj*, red. M. Skierkowski, H. Seweryniak, Płock 2009, s. 142-162.
- Chromy Z., *Boska świadomość Jezusa Chrystusa w ujęciu J. Ratzingera*, w: *Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2017, s. 169-190.
- Comastri A., *Abba – Ojczy!*, Warszawa 1999.
- Congar Y., *L'idée chez saint Thomas d'Aquin de l'Église*, w: *Esquisses du mystère de l'Église*, red. tenże, Paryż 1953.
- Cullmann O., *Urchristentum und Gottesdienst*, Zurych 1950.
- Czaja A., *Credo in Spiritum Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej*, Lublin 2003.
- Czajkowski M., „Zstąpił do piekieł”, w: *Studio lectionem facere*, red. S. Łach, J. Szłaga, Lublin 1980, s. 179-183.
- Czerwik S., *Razem z Chrystusem powstaliśmy zmartwych*, w: *Święte Triduum Paschalne Komentarze biblijno-liturgiczne i medytacje*, red. tenże, J. Kudasiewicz, H. Witczyk, Kielce 2001, s. 366-370.
- Delorme J., *Syn Człowieczy*, STB, s. 920-924.
- Dizionario di teologia fondamentale*, red. R. Latourelle, R. Fisichella, Asyż 1990.
- Dola T., *Chrystologia fundamentalna*, LTF, s. 219-224.
- Dola T., *Chrześcijańska pascha*, „Liturgia Sacra” (1995), z. 1-2, s. 45-54.
- Dola T., *Krzyż odpowiedzi Boga na grzech człowieka*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 44(2011), nr 2, s. 347-356.
- Dola T., *Objawieniowy wymiar orędzia o Królestwie Bożym*, w: *Człowiek i Kościół w dziejach. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Kazimierzowi Doli z okazji 65. rocznicy urodzin*, red. B. Kopiec, N. Widok, Opole 1999, s. 427-434.
- Dola T., *Pojęcie zmartwychwstania Jezusa Chrystusa*, RS 6(1999), s. 15-26.
- Dola T., *Teologia misteriów życia Jezusa*, Opole 2002.
- Drączkowski F., *Koncepcja miłości chrześcijańskiej w przekazach biblijno-patrystycznych*, w: *Miłość w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1993, s. 126-136.
- Drews A., *Die Christus-Mythe*, Jena 1909.
- Drozd J., *Ostatnia Wieczerza nową Paschą*, Katowice 1977.
- Dulles A., *A History of Apologetics*, San Francisco 2006.
- Dulles A., *Models of Church*, Nowy Jork 1987.
- Dulles A., *Models of Revelation*, Nowy Jork 1983.
- Dupuis J., *Wprowadzenie do chrystologii*, Kraków 1999.

- Dzidek T., Kamykowski Ł., Napiórkowski A., *Możliwość dotarcia do historii Jezusa*, w: *Teologia fundamentalna*, t. 3: *Objawienie i Chrystus*, red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś, Kraków 1999, s. 63-85.
- Dziewulski G., *Martyrologiczny charakter Objawienia*, SCC, s. 247-262.
- Dziewulski G., *Świadek*, LTF, s. 1191-1193.
- Dziewulski G., *Znaczenie kategorii świadectwa refleksji nad historycznością wydarzeń Jezusa Chrystusa*, w: *Historia – wiara – nauka. Źródła poznania Jezusa Chrystusa*, Płock 2018, s. 246-309.
- Dziewulski G., *Znaczenie kategorii świadectwa w refleksji nad historycznością wydarzenia Jezusa Chrystusa*, w: *Historia – wiara – nauka*, red. P. Artemiuk, Płock 2018, s. 246-309.
- Dziuba A.F., *Wiara jako odpowiedź na zbawczą interwencję Boga*, SG 7(1982-1983), s. 263-282; tenże, *Jezus Chrystus drogą wiary Nowego Przymierza*, RS 2(1995), s. 59-78.
- Dziuba A.F., *Wiara jako wejście we wspólnotę życia z Bogiem*, „Collegium Polonorum” 7(1983-84), s. 40-58. Dziuba A.F., *Dynamika człowieka wiary*, CT 61(1991), fasc. 2, s. 73-83.
- Ehrling E., *Biblia o kobiecie*, RBiL 28(1975), nr 6, s. 245-252.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966.
- Espinosa J.L., *Jak Jezus tłumaczył swoją śmierć?*, w: *Tajemnica Odkupienia*, red. L. Balter i in., (KolCom t. 11), Poznań, s. 195-210.
- Fac W.M., *Rozumienie odkupienia w encyklice „Redemptor hominis”*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 56(2009), nr 1, s. 59-64.
- Falczyński Z., *Znaczenie formuł "zstąpił do piekieł" i "trzeciego dnia"*, RS 6(1999), s. 39-54.
- Fisichella R., *La profezia come segno di credibilità della rivelazione*, w: *Gesù Rivelatore. Teologia fondamentale*, red. tenże, Casale Monferrato 1988, s. 208-226.
- Fisichella R., *La rivelazione: evento e credibilità. Saggio di teologia fondamentale*, Bologna 1989.
- Flewelling R.T., *Osobowość twórcza*, Warszawa 1998.
- Fries A. H., *Fundamentaltheologie*, Graz 1985.
- Fuller R.H., *Der Wunder Jusu in Exegese und Verkündigung. Theologische Perspektiven zur gegenwärtigen Problemlage*, Düsseldorf 1967.
- Fundamentalatheologie*, t. 2: *Die konkret-geschichtliche Offenbarung Gottes*, red. A. Kolping, Regensburg 1985.
- Gacka B., *Personalistyczna eklezjologia*, w: *Historia i Logos*, red. K. Macheta, K. Gózdź, M. Kowalczyk, Lublin 1991, s. 196-205.
- Gardoki D., *Jezus z Nazaretu. Mesjasz Królestwa, Syn Boży i Droga do Ojca. Studium analityczno-krytyczne chrystologii Jona Sabrino*, Warszawa 2006.
- Geiselman J., *Jesus der Christus. Die Urform des Apostolischen Kerygmas*, Stuttgart 1951.
- Geiselman R., *Die katholische Tübinger Schule. Ihre Eigenart*, Freiburg 1964.
- Giblet J., Gredot P., *Przymierze*, STB, s. 825-833.
- Gnilka J., *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, Kraków 2004.
- Gózdź K., *Chrystologia zmartwychwstania Jezusa*, RT KUL 38-39(1991-1992), z. 2, s. 87-96.

- Gózdź K., *Historiozbawcza koncepcja Kościoła*, RT KUL 45(1998), z. 2, s. 35-46.
- Gózdź K., *Personalizm systemowy ks. Czesława Bartnika*, w: *Personalizm polski*, red. M. Rusecki, Lublin 2008, s. 403-414.
- Granat W., *Kościół*, w: *Katolicyzm A-Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 2004, s. 213-224.
- Granat W., *Sakramenty święte*, cz. 1: *Sakramenty w ogólności. Eucharystia*, Lublin 1961.
- Granat W., *Śmierć Jezusa Chrystusa na krzyżu jako misterium zbawcze*, w: *Jezus Chrystus – historia i tajemnica*, red. tenże, E. Kopec Lublin 1982, s. 226-246.
- Groot A., *Das Wunder im Zeugnis der Bibel*, Salzburg 1965.
- Groot J., *Nowa definicja Kościoła*, w: *Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II*, red. B. Lambert, Warszawa 1968, s. 13-24.
- Guardini R., *Objawienie: natura i formy objawienia*, Warszawa 1957.
- Guardini R., *Świat i osoba*, Kraków 1969.
- Guardini R., *Wunder und Zeichen*, Würzburg 1959.
- Guilbert J., *Il ressuscita la troisième jour*, Paryż 1976.
- Guiraud P., *Semiologia*, Warszawa 1974.
- Guitton J., *La problème de Jésus. Divinité et resurrection*, Paryż 1953.
- Guitton J., *Le problème de Jésus et les fondaments de témoignage chrétien*, Paryż 1950.
- Haag H., *Wunder*, w: *Bibel-Lexikon*, red. H. Haag, Einsiedeln 1968, kol. 1899-1901.
- Handbuch der Fundamentaltheologie t. 2: Traktat Offenbarung*, red. W. Kern, H.J. Pottteyer, M. Seckler Freiburg – Bazylea – Wiedeń 1985.
- Haspecker J., *Wunder im Alten Testament*, w: *Theologische Akademie*, t. 2, red. K. Rahner, O. Semmelroth, Frankfurt n. Menem 1965.
- Hempel J., *Ewangelie, ich powstanie i znaczenie*, Warszawa 1959.
- Hładowski W., *Metoda oglądowa w apologetyce*, CT 25(1959), s. 20-40.
- Hofbeck S., *Semeion. Der Begriff des Zeichens im Johannesevangelium unter Berücksichtigung seiner Vorgeschichte*, Munsterschwarzach 1970.
- Homerski J., *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań – Warszawa 1977.
- Homerski J., *Jezus Chrystus*, III. *Dzieje*, 1. *Proroctwa*, EK t. 7, kol. 1317-1319.
- Hryniewicz W., *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin 1987.
- Hryniewicz W., *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, Lublin 1987.
- Hryniewicz W., *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991.
- Huby J., *Miracle et lumière de grâce*, „Recherches de science religieuse” 8(1918), s. 36-77.
- Iwiński G., *Krzyż jako epifan odwiecznego posłuszeństwa Syna Bożego wg nauczania Jana Pawła II*, w: *Ad veritatem noscendam. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Antoniemu Siemianowskiemu w 70. Rocznicę urodzin*, red. T. Hanelt, W. Szczerbiński, Gniezno 2001, s. 109-124.
- Jagodziński M., *Trynitarnie podstawy Kościoła jako komunii*, STV 42(2004), nr 1, s. 51-79.
- Jakubiec C., *Pascha*, RBiL 2(1949), nr 2, s. 134-140.

- Jankowiak A., Romaniuk K., *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, Kraków – Poznań 1998.
- Jankowski A., *Biblijna teologia czasów*, Kraków 2001.
- Jankowski A., *Biblijna teologia przymierza*, Katowice 1985.
- Jankowski A., *Eucharystia jako „nasza Pascha” (1 Kor 5, 7) w teologii biblijnej Nowego Testamentu*, RBiL (1975), nr 3, s. 89-100.
- Jankowski A., *Jezus Mesjasz Syn Boży*, „Znak” 26(1974), s. 1067-1078.
- Jankowski B., *Panem jest Chrystus*, AK 47(1947), s. 184-191.
- Jelonek T., *Eucharystia i Kościół*, RBiL 33(1980), z. 2, s. 280-283.
- Jelonek T., *Prorocy Starego Testamentu*, Kraków 1993.
- Jelonek T., *Rodzaje nowotestamentalnej typologii Mojżesz – Chrystus*, RBiL 27(1974), nr 4-5, s. 211-215.
- Jeremias J., *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Stuttgart 1966.
- Kalinowski M., *Wspólnota nadziei. Realizacja zasad życia społecznego w ruchu hospicyjnym*, Lublin 2007.
- Kamiński R., *Wspólnototwórcza rola Eucharystii*, w: *Jezus eucharystyczny*, red. M. Rusecki, M. Cisło, Lublin 1997, s. 177-187.
- Kamykowski Ł., *Jezus w świetle swej nauki i czynów*, w: *Teologia fundamentalna*, t. 3: *Objawienie i Chrystus*, red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś, Kraków 1999, s. 86-114.
- Kamykowski Ł., *U źródeł wiary Kościoła*, w: *Teologia fundamentalna*, t. 3: *Objawienie i Chrystus*, red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś, Kraków 1999, s. 115-158.
- Käsemann E., *Jesu letzter Wille nach Johannes*, Tybinga 1966.
- Kasper W., *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, Freiburg – Basel – Wiedeń 1962.
- Kasper W., *Jesus der Christus*, Mayence 1974.
- Kaucha K., *Agapetologiczny argument*, LTF, s. 31-35.
- Kaucha K., *Cóż to jest prawda? Argumentacja z prawdy za najwyższą wiarygodnością chrześcijaństwa na kanwie twórczości Josepha Ratzingera*, Lublin 2020.
- Kaucha K., *Czy grób był naprawdę pusty? Całun turyński w teologii fundamentalnej*, RTFiR 59(2012), t. 4, s. 21-49.
- Kaucha K., *Diakonia*, LTF, s. 306-309.
- Kaucha K., *Kaloniczny argument*, LTF, s. 598-601.
- Kaucha K., Kędzierski J., *Werytatywny argument*, LTF, s. 1316-1320.
- Kaucha K., *Miłość za miłość. Wiarygodność chrześcijaństwa według Battisty Mondina*, Lublin 2000.
- Kaucha K., *Miłość za miłość. Wiarygodność chrześcijaństwa według Battisty Mondina*, Lublin 2000.
- Kaucha K., *Teologia personalistyczna*, w: *Koncepcje teologii katolickiej*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A.A. Napiórkowski, Kraków 2013, s. 87-110.
- Kaucha K., *Wiarygodność Kościoła*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2005, s. 335-359.

- Kaucha K., *Znaki wiarygodności Kościoła*, 7. Znak agapetologiczny, LTF, s. 1385n.
- Kaucha K., *Znaki wiarygodności Kościoła*, 9. Znak martyrologiczny, LTF, s. 1387-1389.
- Kaucha K., *Znamiona Kościoła*, LTF, s. 1393-1396.
- Kersen H., Gruber E.R., *Jezus ofiara spisku. Prawda o zmartwychwstaniu*, Gdynia 1995.
- Kiejza A., *Abba*, LTF, s. 27n.
- Kolping A., *Fundamentaltheologie*. t. 1, Münster 1968.
- Kopeć E., *Chrystofanie jako znak zmartwychwstałego Chrystusa*, RT KUL 25(1978), z. 2, s. 21-29.
- Kopeć E., *Chrystofanie jako znak zmartwychwstania Chrystusa*, RT KUL 25(1978), z. 2, s. 21-29.
- Kopeć E., *Chrystologia w świetle historii zbawienia*, RBiL 6(1953), s. 74-85.
- Kopeć E., *Chrystologiczna koncepcja w teologii*, RT KUL 22(1975), z. 2, s. 59-71.
- Kopeć E., *Historyczne istnienie Jezusa Chrystusa*, w: *Jezus Chrystus. Historia i Tajemnica*, red. W. Granat, E. Kopeć, Lublin 1982, s. 73-99.
- Kopeć E., *Historyczne istnienie Jezusa*, w: *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, red. W. Granat, E. Kopeć, Lublin 1988, s. 73-99.
- Kopeć E., *Pojęcie i przekazywanie Objawienia w nauce Sobory Watykańskiego II*, RT KUL 14(1967), z. 2, s. 17-32.
- Kopeć E., *Teologia fundamentalna*, Lublin 1976.
- Kopeć E., *Walor motywacyjny cudów*, RT KUL 19(1972), z. 2, s. 99-110.
- Kopeć E., *Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa jako realny fakt i wydarzenie zbawcze*, w: *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, red. W. Granat, E. Kopeć, Lublin 1982, s. 246-284.
- Kopeć E., *Znaczenie chrystologicznej koncepcji w teologii współczesnej*, w: *Chrystocentryzm w teologii*, red. tenże, Lublin 1977, s. 7-16.
- Kopeć E., *Znaczenie personalistycznej koncepcji wiary dla apologetyki współczesnej*, RT KUL 11(1964), z. 2, s. 5-19.
- Korabiewicz W., *Tajemnica młodości i śmierci Jezusa*, Warszawa 1992.
- Kotarbińska J., *Pojęcie znaku*, „*Studia Logica*” 6(1957), s. 57-134.
- Kotkowska E., *Proces utrwalania przekonań w wiarygodność zmartwychwstania. Analiza zagadnienia na przykładzie J 20, 1-18*, w: *Historia – wiara – nauka. Źródła poznania Jezusa Chrystusa*, Płock 2018, s. 310-329.
- Kowalczyk S., Krajewski R., *Osoba*. I. *W filozofii*, EK t. 14, kol. 900-904.
- Kozyra J., *Problem tytułu chrystologicznego „Syn Człowieczy” w Ewangeliach*, „*Scripturae Lumen*” 5(2001), nr 5, s. 57-81.
- Kraszewski Z., *Logika – nauka rozumowania*, Warszawa 1975.
- Krąpiec M.A., *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1975.
- Kremer J., *Die Auferstehung Jesu Christi*, w: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, t. 2: *Traktat Offenbarung*, red. W. Kern, J. Pottmeyer, M. Seckler, Freiburg – Bazylea – Wiedeń 1985.
- Krzyszowski Z., *Nagy Stanisław*, LTF, s. 826n.
- Krzyszowski Z., *Zmartwychwstania a eklezjogeneza*, RS 6(1999), s. 55-80.
- Kubiś A., *Rozwój eklezjologii katolickiej*, w: *Teologia fundamentalna*, t. 4: *Kościół Chrystusowy*, red. T. Dzidek i in., Kraków 2003, s. 25-70.

- Kudasiewicz J., *Biblia – historia – nauka. Rozważania i dyskusje biblijne*, Kraków 1986.
- Kudasiewicz J., *Elementy eklezjalne w tekstach ustanowienia Eucharystii*, w: *Kościół w świetle Biblii*, red. J. Szłaga, Lublin 1984, s. 53-66.
- Kudasiewicz J., *Historiozbawcza koncepcja Eucharystii*, w: *Sakramenty chrześcijańskiego wtajemniczenia*, red. tenże, Warszawa 1981, s. 173-222.
- Kudasiewicz J., *Jeruzalem – miejscem ukazywania się Zmartwychwstałego Chrystusa (Łk 24, 1-52)*, RT KUL 21(1974), z. 1, s. 85-96.
- Kudasiewicz J., *Jezus historii a Chrystus wiary*, Lublin 1987.
- Kudasiewicz J., *Królestwo Boże w nauczaniu Jezusa*, RT KUL 30(1983), nr 6, s. 153-166.
- Kudasiewicz J., *Łukasz – Ewangelista historii zbawienia*, RT KUL 32(1985), z. 1; s. 75-98.
- Kudasiewicz J., Mastej J., *Ipsissima verba et facta Iesu*, LTF, s. 543-546.
- Kudasiewicz J., *Słowo Jezusa jest pełne mocy*, RBiL 33(1980), nr 2, s. 101-105.
- Kudasiewicz J., *Wiara w Zmartwychwstanie, pusty grób, pojawiania się Zmartwychwstałego Chrystusa*, Kraków 1981.
- Kudasiewicz J., *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1969.
- Kulisz J., *Bóg w Jezusie*, Warszawa 1989.
- Kulisz J., *Jezus w świetle historii*, Warszawa 1989.
- Kulisz J., *W kręgu zagadnień i problemów teologii fundamentalnej*, Warszawa 1996.
- Kulisz J., *Wprowadzenie do teologii fundamentalnej*, Kraków 1995.
- Kumor B., *Febronianizm*, EK. t. 5, kol. 83n.
- Kumor B., *Gallikanizm*, EK. t. 5, kol. 834-836.
- Kunka S., *Krzyż Chrystusa krzyżem Syna. Personalistyczny przyczynek do trynitarniej koncepcji ekonomii zbawienia (1)*, „Teologia w Polsce” 8(2014), nr 1, s. 69-77.
- Kuziak M., *Fryderyk Nietzsche*, w: *Słownik myśli filozoficznej*, red. M. Kuziak i in., Warszawa – Bielsko-Biała 2008, s. 312-318.
- Kwiatkowski W., *Apologetyka totalna, t.1: Religijna świadomość Jezusa z Nazaretu*, Warszawa 1962.
- Labrecht J., *Znacznie zmartwychwstania Jezusa dla człowieka*, ComP 5(1985), nr 2, s. 91-98.
- Langan T., *Pierwotna rewolta egzystencjalistyczna*, w: tenże, *Historia filozofii współczesnej*, red. É. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer, Warszawa 1979, s. 76-147.
- Langkammer H., „*Przyjdź królestwo Twoje*”, RT KUL 38-39(1991-1992), z. 1, s. 75-83.
- Langkammer H., *Bóg Ojciec w świetle Nowego Testamentu*, Radom 1999.
- Langkammer H., *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976.
- Langkammer H., *Jezus Chrystus. I. Historyczność. A.1.2. Apokryficzne*, EK t. 7, kol. 1298n.
- Langkammer H., *Jezus wprowadza uczniów w tajemnicę swojej śmierci*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki. t. 3*, red. S. Łach, M. Filipiak, H. Langkammer, Lublin 1978, s. 159-202.
- Langkammer H., *Królestwo Boże w przypowieściach*, w: *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1976, s. 135-142.
- Langkammer H., *Nowy Testament o Kościele*, Wrocław 1995.

- Langkammer H., *Passio Domini nostril Iesu Christi. Nowy Testament o męce Chrystusa*, Wrocław 1996.
- Langkammer H., *Syn Człowieczy w Ewangeliach synoptycznych*, w: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1974, s. 137-147.
- Langkammer H., *Śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa w najstarszych formułach wiary*, w: *W posłudze słowa Pańskiego. Księga pamiątkowa poświęcona ks. prof. dr. hab. Józefowi Kudasiwiczowi z okazji 70-lecia urodzin*, red. S. Bielecki, H. Ordon, H. Witczyk, Kielce 1997, s. 282-293.
- Langkammer H., *Uczniowie, grupa dwunastu, apostołowie*, STV 14(1976), nr 2, s. 67-84.
- Latourelle R., *Chiesa: Motivo di credibilita*, w: *Dizionario di teologia fondamentale*, red. tenże, R. Fisichell, Asyż 1990, s. 162-191.
- Latourelle R., *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, Asyż 1982;
- Latourelle R., *La révélation comme parole, témoignage et rencontre*, Gr 43(1962), s. 39-54.
- Latourelle R., *Le Christ signe de la Révélation selon la constitution „Dei Verbum”*, Gr 47(1966), s. 587-709.
- Latourelle R., *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, Montreal – Paryż 1986.
- Latourelle R., *Teologia della rivelazione*, Asyż 1983.
- Lauriers M.L. des, *Dimensions de la foi*, Paryż 1952.
- Ledwoń I.S., „... i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*, Lublin 2012.
- Ledwoń I.S., *Krzyż. I. Historyczność*, LTF, s. 700-708.
- Ledwoń I.S., *Objawienie Boże, II. Objawienie historyczne*, LTF, s. 865-870.
- Ledwoń I.S., *Objawienie chrześcijańskie i jego wiarygodności według René Latourelle'a*, Lublin 1996.
- Ledwoń I.S., *Skryptystyczny argument*, LTF, s. 1102-1106.
- Légasse S., *Les miracles de Jésus selon Matthieu*, w: *Les miracles de Jésus selon la Nouveau Testament*, red. X. Léon-Dufour, Paryż 1977, s. 227-247.
- Lehman K., *Jezus Chrystus zmartwychwstały. Medytacje*, Wrocław 1993.
- Léon-Dufour X., *Etudes d'Evangelia*, Paryż 1965.
- Léon-Dufour X., *Résurrection de Jésus et message pascal*, Paryż 1971.
- Leon-Dufour X., *Słowo Boże*, STB, s. 876-883.
- Léon-Dufour X., *Szabat*, STB, s. 924-926.
- Leśniewski K., *Typologia Adama – Chrystus w dziełach świętego Ireneusza z Lyonu*, RT KUL 41(1994), z. 7, s. 63-75.
- Liszka P., *Zmartwychwstanie Jezusa: istota, struktura i znaczenie dla osób ludzkich*, „Studia Gnesnensia” 28(2014), s. 125-135.
- Loose H. van der, *The Miracles of Jesus*, Leida 1968.
- Lukian, *Pisma wybrane*, Warszawa 1957.
- Łach J., *Jezus Syn Dawida*, Warszawa 1973.
- Łukaszuk T.D., *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego. Dogmat chrystologiczny ujęciu integralnym*, Kraków 2000.
- Łuszczuk R., *Pojęcia Kościoła jako Lud Bożego w eklezjologii Vaticanum II*, RT KUL 16(1967), z. 2, s. 41-62.

- Maciejewski J., *Jezus historii – Chrystus wiary*, „Znak” 647(3009), nr 4, s. 10-13.
- Majewski J., *Miłość ukrzyżowana. Nad teologią cierpienia Jana Pawła II*, Warszawa 1998.
- Maloney G.A., *Chrystus kosmiczny od Pawła do Teiharda*, Warszawa 1986.
- Marcel G., *Homo viator*, Warszawa 1959.
- Mastej J., *Funkcje Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa*, RT KUL 62(2015), z. 9, s. 77-100.
- Mastej J., *Historyczna prawdziwość wydarzeń objawieniowych*, w: *Apologia religii*, red. P. Moskal, Lublin 2011, s. 207-222.
- Mastej J., *Historyczność Jezusa*, III. *Świadectwa chrześcijańskie*, LTF, s. 507-509.
- Mastej J., *Jezus historii – Chrystus wiary*, LTF, s. 567-572.
- Mastej J., *Od Objawienia do wiary: personalistyczna koncepcja wiary chrześcijańskiej*, Lublin 2001.
- Mastej J., *Paschalna geneza wiary chrześcijańskiej*, RT 51(2004), z. 9, s. 97-113.
- Mastej J., *Paschalna wiarygodność chrześcijaństwa i Kościoła*, w: *Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2017, s. 135-151.
- Mastej J., *Permanentna eklezjogeneza*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2005, s. 113-125.
- Mastej J., *Personalistyczny charakter chrystofanii paschalnych w ujęciu ks. prof. Edwarda Kopia (1918-1999)*, RT KUL 66(2019), z. 9, s. 5-18.
- Mastej J., *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, Lublin 2009.
- Mastej J., Witaszek G., *Przymierze*, LFT, s. 981-983.
- Mastej J., *Zmartwychwstanie*, EK t. 20, kol. 1450-1452.
- Mcdermott J., *Królestwo Boże w Nowym Testamencie*, ComP 6(1986), nr 2, s. 17-34.
- Merklein H., *Jesus, Kinder des Reiches Gottes*, w: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, t. 2: *Traktat Offenbarung*, red. W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler, Tybinga 2000, s. 127-156.
- Messori V., *Mówią, że zmartwychwstała. Badania nad pustym grobem*, Kraków 2001.
- Mędała S., *Mądrość krzyża w życiu chrześcijańskim*, w: *Chrystus i Kościół. Wybrane teksty Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1979, s. 129-139.
- Michalski M., *Refleksje na tematy religijne*, Warszawa 1969.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z chrystologii*, OWDT, s. 111-132.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii*, OWDT, s. 197-236.
- Międzynarodowej Komisji Teologicznej, *Świadomość jaką Jezus miał o sobie i swoim posłaniu*, OWDT, s. 227-250.
- Migut B., *Liturgia jako teologia żywa*, Lublin 2019.
- Moltmann J., *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Monachium 1969.
- Monden L., *Le miracle signe du salut*, Brugia – Paryż 1960.
- Moran L.R., *Chrystus w historii zbawienia*, Lublin 1994.
- Morawa J., *Sukcesja apostołska*, LTF, s. 1141-1147.
- Morwa J., *Znaki prawdziwości Kościoła*, w: *Teologia fundamentalna*, t. 4: *Kościół Chrystusowy*, red. T. Dzidek i in., Kraków 2003, s. 107-200.

- Mróz H., *Jezus... fakty i mity*, Warszawa 1998.
- Muszyński H., *Jezus Chrystus*, I. *Historyczność*, A.2.1. archeologiczne, EK t. 7, kol. 1301n.
- Myśków J., *Zagadnienia apologetyczne*, Warszawa 1986.
- Nagy S., *Chrystus w Kościele*, Wrocław 1982.
- Nagy S., *Duch Święty a tajemnica Kościoła*, w: *Jan Paweł II. Dominus et Vivificantem. Tekst i komentarze*, red. A.L. Szafranski, Lublin 1994, s. 119-135.
- Nagy S., *Ty jesteś Piotr, czyli Skala i na tej Skale zbuduje Kościół mój. Studium o widzialnym Kościele*, Częstochowa 2009.
- Najda A.J., *Jedność pierwotnego Kościoła w świetle Dziejów Apostolskich*, StTBł 31(2013), nr 1, s. 275-291.
- Napiórkowski A.A., *Geneza, natura i postanie Kościoła*, w: *Teologia fundamentalna t. 4: Kościół Chrystusowy*, red. T. Dzidek i in., Kraków 2003, s. 71-105.
- Napiórkowski A.A., *Jezus Chrystus objawiony i objawiający. Chrystologia fundamentalna*, Kraków 2008.
- Napiórkowski A.A., *Krzyż. III. Staurologiczna świadomość Jezusa*, LTF, s. 710-715.
- Niemann F.J., *Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie*, Innsbruck 1983.
- Nossol A., *Ku eklezjalnej wspólnotie eucharystycznej*, w: *Eucharystia i posłannictwo*, red. L. Górka, W. Hryniewicz, Warszawa 1987, s. 11-29.
- Nossol A., *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978.
- Nowicki A., *Dwunastu jako znak wspólnoty Jezusa Chrystusa*, SCC, s. 411-420.
- Nowicki A., *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego*, Wrocław 1995.
- Nowicki A., *Kościół. III. Struktury*, LTF s. 667-677.
- Nowicki A., *Królestwo Boże*, LTF, s. 691-695.
- O'Collins G., *Fundamental Theology*, Londyn 1981.
- O'Collins G., *Rethinking Fundamental Theology. Toward a New Fundamental Theology*, Oxford 2011.
- O'Collins G., *The Resurrection of Jesus Christ: some contemporary issues*, Milwaukee 1993.
- Paciorek A., *„Zmartwychwstał...” – orędzie wielkanocne w przekładzie św. Mateusza (28, 1-8)*, s. 869-879.
- Paciorek A., *Eucharystia jako ofiara*, w: *Jezus eucharystyczny*, red. M. Rusecki, M. Cisko, Lublin 1997, s. 115-130.
- Paciorek A., *Jezus z Nazaretu. Czasy i wydarzenia*, Częstochowa 2015.
- Pascal B., *Myśli*, Warszawa 1952.
- Penna R., *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria, Gli inizi*, Cinisello Balsamo 1996.
- Perrin N., *Rediscovering the Teaching of Jesus*, Londyn 1967.
- Perszon J., *Realizacja prymatu Biskupa Rzymu w dyskusji nad „Ut unum sint” Jana Pawła II*, SCC, s. 444-455.
- Pesch R., *Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage*, Freiburg 1970.
- Pié-Ninot S., *Compendio di teologia fondamentale*, Brescia 2018.
- Pierron J., Grelot P., *Posłannictwo*, STB, s. 719-725.
- Pietrzak A., *Opcja na rzecz ubogich znakiem wiarygodności Kościoła*, Pieniężno 2002.
- Pietrzak A., *Znaki wiarygodności Kościoła. 11. Opcja na rzecz ubogich*, LTF, s. 1390-1392.

- Pikaza X., *Znak Krzyża*, w: *Tajemnica Odkupienia*, L. Balter i in., (KolCom t. 11), s. 244-256.
- Przygoda W., *Istota i posłannictwo Kościoła*, w: *Teologia pastoralna*, t 1: *Teologia pastoralna fundamentalna*, Lublin 2000, s. 117-149.
- Przygoda W., *Świadectwo w służbie ewangelii*, Lublin 2012.
- Rabczyński P., *Kościół Jezusa Chrystusa: szkic do eklezjologii Benedykta XVI*, „Forum Teologiczne” 16(2015), s. 153-163.
- Rabczyński P., *Ustanowienie Eucharystii w dziele fundacji Kościoła*, „Studia Warmińskie” 57(2020), s. 167-179.
- Rabiej S., „*Ego eimi*” w *Ewangelii św. Jana znakiem godności Jezusa*, CT 58(1988), nr 2, s. 19-27.
- Radożycki J., *Świadectwo Józefa Flawiusza o Chrystusie (Testimonium Flavianum). Stan obecny zagadnienia – autentyczność tekstu i próby rekonstrukcji formy pierwotnej (Antig. 18; 63-64)*, w: *Józef Flawiusz. Dawne dzieje Izraela. cz. 2*, Warszawa 1997, 887-890.
- Rahner K., *Kirche und Sakrament*, Fryburg 1961.
- Ratzinger J. /Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu, cz. 1: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2007.
- Ratzinger J. /Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu, cz. 2: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, Kielce 2011.
- Ratzinger J. /Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu, cz. 3: Dzieciństwo*, Kraków 2012.
- Ratzinger J. /Benedykt XVI, *Trzeciego dnia zmartwychwstał*, w: Paweł VI, J. Ratzinger /Benedykt XVI, R. Cantalamessa, A. Pronzato i in., *Przesłanie Zmartwychwstania*, Kraków 2007, s. 17-25.
- Ratzinger J., *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, Poznań 1984.
- Ratzinger J., *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, Kielce 1995.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 2012.
- Rebic A., *Wiara w zmartwychwstanie w Starym Testamencie*, ComP 11(1991), nr 1, s. 10-19.
- Riccotti G., *Życie Jezusa Chrystusa*, Warszawa 1956.
- Richardson A., *The Miracle Stories of the Gospel*, Londyn 1936.
- Rigaux B., *Diec l'a réssuscité. Exégése et théologie biblique*, Gembloux 1973.
- Romaniku K., *Krótki zarys historii zbawienia*, Poznań – Warszawa – Lublin 1975.
- Romaniuk K., *Eucharystia w przekazach biblijnych*, AK 75(1983), z. 2, s. 159-178.
- Romaniuk K., *Jezus historii a Chrystus wiary. Refleksja metodologiczna*, RT KUL 23(1976), z. 1, s. 39-48.
- Romaniuk K., *Problematyka metodologiczna teologii nauczania Jezusa*, RT KUL 29(1982), z. 1, s. 53-66.
- Romaniuk K., *Wiara w zmartwychwstanie*, Niepokalanów 1993.
- Romaniuk K., *Wiara w zmartwychwstanie. Pusty grób i pojawienie się Zmartwychwstałego Chrystusa*, Poznań 1985.
- Rosa S., *Teologia fundamentalna. Chrystologia*, t. 1, Tarnów 1995.
- Rubinkiewicz R., *Zmartwychwstanie Chrystusa – zmartwychwskrzeszenie nasze*, RT KUL 42(1995), z. 1, s. 85-93.

- Rubinkiewicz W., *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996.
- Rucki M., *Znaczenie rytuału w paschalnej liturgii rodzinnej w świetle księgi „Sefer habrachot”*, RBiL 72(2019), nr 1, s. 65-91.
- Rusecki M., *Eklezjotwórczy charakter Eucharystii*, LTF, s. 361-365.
- Ryken L., Wilhoit J.C., Tremper L., *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, Warszawa 1998.
- Salij J., *Krzyż*, w: *Katolicyzm A-Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 2004, s. 224n.
- Salvati G.M., *Chrystus – ośrodkiem kosmosu i historii*, w: *Tajemnica Trójcy Świętej*, red. L. Balter i in., (KolCom t. 13), Poznań 2000, s. 232-241.
- Scheffczyk L., *Die Heilszeichen von Brot und Wein. Eucharistie als Mitte christlichen Lebens*, Monachium 1973.
- Scheffczyk L., *Zmartwychwstanie*, Warszawa 1984.
- Schelkle K.H., *Teologia Nowego Testamentu, t. 2: Bóg był w Chrystusie*, Kraków 1985.
- Schillebeecks A., *Church, The human story of God*, Nowy Jork 1994.
- Schillebeecks E., *Jesus. Die Geschichte von einen Ledenden*, Frankfurt 1991.
- Schmaus M., *Katolische Dogmatik, t. 3: Die Lehre von der Kirche*, Monachium 1958.
- Schmitt J., *Jésus réssuscité dans la predication apostolique*, Paryż 1949.
- Schmitz J., *Offenbarung*, Düsseldorf 1988.
- Schnackenburg R., *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983.
- Seiterich E., *Die Glaubenwürdigkeiterkenntnis*, Heidelberg 1948.
- Semmelroth O., *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt nad Menem 1955.
- Seweryniak H., *Fundamentalne cechy objawienia biblijnego*, „Studia Płockie” 19-20(1991-1992), s. 7-19.
- Seweryniak H., *Mesjanizm grup społecznych w Izraelu w epoce Jezusa*, „Studia Płockie” 25(1997), s. 15-32.
- Seweryniak H., *Sposoby uzasadniania wiarygodności Kościoła w nowszej literaturze teologicznej*, w: *Wiarygodność Kościoła. Materiały z sympozjum w Kamieniu Śląskim w dniach 2-3.04.1998*, red. T. Dola, Opole 1997, s. 27-48.
- Seweryniak H., *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock 2001.
- Seweryniak H., *Święty Kościół powszedni*, Warszawa 1996.
- Seweryniak H., *Tajemnica Jezusa*, Warszawa 2001.
- Seweryniak H., *Teologia fundamentalna, t. 1-2*, Warszawa 2010.
- Seweryniak H., *Wiarygodność historyczna narracji o pustym grobie i chrystofaniach*, w: *Zmartwychwstanie dzisiaj*, red. M. Skierkowski, H. Seweryniak, Płock 2009, s. 81-115.
- Shorter A., Chapman G., *Revelation and his Interpretation*, Nowy Jork 1983.
- Sikorski D.K., *Albert Camus*, w: *Słownik myśli filozoficznej*, red. M. Kuziak i in., Warszawa - Bielsko-Biała 2008, s. 395-401.
- Sikorski D.K., *Artur Schopenhauer*, w: *Słownik myśli filozoficznej*, red. M. Kuziak i in., Warszawa - Bielsko-Biała 2008, s. 246-254.
- Sikorski D.K., *Martin Heidegger*, w: *Słownik myśli filozoficznej*, red. M. Kuziak i in., Warszawa - Bielsko-Biała 2008, s. 360-368.

- Skalický K., *Funkcyjne wydarzenia chrześcijaństwa: ukrzyżowanie i zmartwychwstanie Jezusa z Nazaretu*, w: *Chrześcijaństwo jutra*, red. M. Rusecki i in., Lublin 2001, s. 29-51.
- Skierkowski M., *Apologia Jezusa historycznego. Kilka uwag metodologicznych*, „Znak” 647(2009), nr 4, s. 24-55.
- Skierkowski M., *Problemy i perspektywy współczesnych badań na źródłami poznania Jezusa Chrystusa*, w: *Historia – wiara – nauka. Źródła poznania Jezusa Chrystusa*, red. P. Artemiuk, Płock 2018, s. 6-69.
- Skierkowski M., *Uczłowieczony Bóg. Teologia fundamentalna*, Płock 2013.
- Skierkowski M., *Wiara i wiarygodność w ujęciu ośrodka warszawskiego*, w: *Wiara – wiarygodność*, red. D. Wąsek, Kraków 2014, s. 87-102.
- Słupek R., *Współczesne przemiany w katolickiej teologii prymatu biskupa Rzymu*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 28(2019), nr 2, s. 23-39.
- Słupek R., *Wyjątkowość Kościoła jako środowisko rodzenia się wiary*, w: *Wyjątkowość Kościoła katolickiego*, red. A.A. Napiórkowski, Kraków 2018, s. 167-187.
- Sokołowski P., „*Deus caritas est*”. *Teologicznofundamentalne rozumienie „agape”*, RT KUL 54(2007), s. 41-58.
- Stachowiak L., *Królestwo Boże w najstarszych tradycjach Starego Testamentu*, w: *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, red. tenże, M. Filipiak, Lublin 1976, s. 11-16.
- Staniecki K., *Soteriologiczne znaczenie Chrystusowego zstąpienia do piekieł*, STHŚO 5(1976), s. 91-94.
- Stanula E., *Jezus Chrystus. I. Historyczność. A.1.3. Pisma wczesnochrześcijańskie*, EK t. 7, kol. 1299-1301.
- Stefaniak L., *Nowy Testament w świetle badań współczesnej paleontologii i archeologii*, „Znak” 13(1961), s. 966-981.
- Steiner A., *Zu Grundfragen der Wundergeschichten*, w: *Wunder Jesu*, red. A. Steiner, V. Weymann, Zurych - Kolonia 1978, s. 15-34.
- Stępień A., *Fenomenologia*, EK t. 5, kol. 124-126.
- Strauss D.F., *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte*, Berlin 1865.
- Strauss D.F., *Leben Jesu, kritisch bearbeiter*, Tybinga 1835.
- Swend D., *Chrześcijaństwo wobec promocji laickiej wizji świata*, w: *Chrześcijańskie świadectwo dzisiaj*, red. P. Borto, D. Swend, Radom 2012, s. 59-84.
- Szamocki G., *Znaczenie cudów w Biblii*, „Studia Gdańskie” 21(2007), s. 51-58.
- Szłaga J., *Chrystus jako nowy Adam w Listach Pawłowych*, RT KUL 22(1975), z. 1, s. 85-96.
- Szram M., *Apologeci wczesnochrześcijańscy*, LTF, s. 71-78.
- Szram M., *Jezus Chrystus. III. Dzieje. A. Jezus Chrystus w zapowiedziach, Figury*, EK t. 7, kol. 1319-1321.
- Szwarc U., *Słowo Boże*, LTF, s. 1106-1114.
- Szymik S., *Królestwo Boże. I. W Biblii. A. W Starym Testamencie*, EK, kol. 1338-1339.
- Szymusiak J.M., *Zgromadzenie eucharystyczne wyrazem misterium Kościoła*, w: *Kościół w świetle Soboru*, red. H. Bogacki, S. Moysa, Poznań 1968, s. 97-143.
- Świeżawski W., *Eucharystia Chrystusa i Kościoła*, Kraków 1983.

- Tabaczyński W., *Chrystofanie wielkanocne w świetle psychologii i psychopatologii*, SCC, s. 323-332.
- Teilhard de Chardin P., *Środowisko Boże, Człowiek*, Warszawa 1964.
- Teklak C., *Zarys marksistowskich badań nad Jezusem z Nazaretu*, SCC, s. 289-300.
- Teklak Cz., *Józef Flawiusz – świadek historyczności Jezusa z Nazaretu*, RT KUL 32(1985), z. 2, s. 67-76.
- Thielicke H., *Theologie der Anfechtung*, Tybinga 1949.
- Thüssing W., *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, Münster 1960.
- Tomczyk D.T., *Rudolfa Bultmanna koncepcja kerygmatu pierwotnego Kościoła a pojęcie τὸ κήρυγμα w Nowym Testamencie*, „Scriptura Sacra” 24(2020), s. 131-154.
- Tomczyk R., *Cuda Jezusa*, LTF, s. 289-293.
- Tomczyk R., *Tytuły chrystologiczne*, LTF, s. 1280-1287.
- Tomczyk R., *Współczesna interpretacja funkcji motywacyjnej cudów Jezusa*, CT 44(1996), nr 4, s. 61-94.
- Tresmontant C., *Jezus naucza*, Warszawa 1973.
- Trocme E., *Jésus de Nazareth vu les témoins de sa vie*, Neuchâtel 1971.
- Tronina A., *Jozue – Jezus. Biblijna typologia zbawiciela*, „Verbum Vitae” 26(2002), nr 1, s. 41-56.
- Tyloch W., *Pieśni Sługi Jahwe w drugiej części Księgi Izajasza*, RBiL 11(1958), nr 4, s. 273-291.
- Uliasz J., *Nieustanna nowość argumentu martyrologicznego*, SCC, s. 333-346.
- Urbański S., *Nadzieja w modlitwie chrześcijańskiej*, w: *Nadzieja w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1992, s. 167-202.
- Vorgrimler H., *Osoba*, NLT, s. 248-251.
- Waldenfells H., *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn – Monachium – Wien – Zurych, 1988.
- Waldenfels H., *O Bogu, Jezusie Chrystusie – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Kraków 1993.
- Waldenfels H., *Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie*, Monachium 1969.
- Waldenfels H., *Offenbarung. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, Fryburg 1977.
- Weiser A., *Was die Bibel Wunder nennt*, Stuttgart 1980.
- Wenisch B., *Geschichten oder Geschichte. Theologie des Wunders*, Salzburg 1991.
- Węclawski T., *Abba. Wobec Boga Ojca*, Kraków 1999.
- Witaszek G., *Baranek paschalnego wyjścia*, w: *Biblia o Eucharystii*, red. S. Szymik, Lublin 1997, s. 7-20.
- Witaszek G., *Eucharystia jako Nowe Przymierze (Jr 31, 31-34)*, w: *Biblia o Eucharystii*, red. S. Szymik, Lublin 1997, s. 21-34.
- Witaszek G., *Prorok*, LTF, s. 970-972.
- Witczyk H., *„Oto Baranek Boży zwyciężający grzech świata” (J 1, 29). Eucharystia a „grzech świata”*, w: *Biblia o Eucharystii*, red. S. Szymik, Lublin 1997, s. 127-149.

- Witczyk H., *Nowa Ofiara podstawą nowego Przymierza (Hbr 8 - 9)*, „Verbum Vitae” 3(2003), nr 4, s. 177-209.
- Witczyk H., *Wiarygodność historyczna Ewangelii. Nowe kierunki badań*, w: *Historia – wiara – nauka. Źródła poznania Jezusa Chrystusa*, red. P. Artemiuk, Płock 2018, s. 70-116.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1985.
- Wojtysiak J., *Spory o Jezusa z Nazaretu. Rekonstrukcja filozoficzna*. „Znak” 647(2009), nr 4, s. 92-106.
- Wróbel M.S., *Faryzeusze i saduceusze wobec zmartwychwstania*, „Verbum Vitae” 15(2009), s. 143-154.
- Zawadzki A., *Mesjaństwo w Ml 3,1-5 i jego deuteronomistyczna korekta: studium egzegetyczno-historyczne*, „The Biblical Annals” 5(2015), z. 2, s. 375-403.
- Zawiszewski E., *Mesjanizm w Księdze proroka Daniela*, RT KUL 9(1962), z. 4, s. 17-23.
- Zdybicka Z.J., *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993.
- Zeilinger F., *Wiara w Zmartwychwstanie w Biblii*, Kraków 2011.
- Ziegler A., *Das Glück Jesu*, Stuttgart 1978.
- Żmudziński M., *Prymat*, LTF, s. 975-981.

Spis treści

Wstęp	3
I. Personalistyczno-znakowy charakter objawienia Boga w Jezusie Chrystusie.....	16
1.1. Personalistyczno-znakowa koncepcja objawienia Bożego	17
1.2. Figury i prorocstwa Starego Testamentu zapowiadające Mesjasza.....	28
1.3. Historyczność osoby Jezusa z Nazaretu.....	38
1.4. Świadomość boskiej godności Jezusa Chrystusa.....	50
1.5. Personalistyczno-znakowy wymiar tytułów chrystologicznych	58
II. Personalistyczno-znakowe rozumienie działalności Jezusa Chrystusa	71
2.1. Proklamacja orędzia o królestwie Bożym.....	73
2.2. Cuda jako osobowe znaki Boga	85
2.3. Personalistyczno-znakowe aspekty funkcji cudów	95
III. Personalistyczno-znakowy charakter misterium paschalnego	113
3.1. Staurologiczno-rezurekcyjna świadomość Jezusa Chrystusa	114
3.2. Personalistyczno-znakowe rozumienie ostatniej wieczerzy i krzyża	125
3.3. Personalistyczno-znakowe rozumienie zmartwychwstania	136
3.4. Personalistyczny charakter znaków wiarygodności zmartwychwstania	152
3.4.1. Pusty grób	154
3.4.2. Chrystofanie paschalne.....	161
IV. Chrystyczność Kościoła w perspektywie personalistyczno-znakowej.....	170
4.1. Personalistyczny wymiar genezy Kościoła	172
4.2. Misterium i struktura Kościoła	185
4.3. Personalistyczno-znakowe urzeczywistnianie się Kościoła	196
4.4. Personalistyczny charakter znaków wiarygodności Kościoła	204
Zakończenie.....	219
Wykaz skrótów	226
Bibliografia	228

