

Jan Stępień

Organizacja pierwotnego Kościoła w listach św. Pawła

Studia Theologica Varsaviensia 2/1-2, 309-404

1964

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. JAN STĘPIEŃ

ORGANIZACJA PIERWOTNEGO KOŚCIOŁA W LISTACH ŚW. PAWŁA

Dzieło zbawcze Boga, dokonane przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, realizuje się i realizować będzie w Kościele aż do skończenia świata przy współdziałaniu ludzi. Ten współdziałający człowiek w dziele zbawienia obejmuje dwie funkcje: przekazywanie nauki o zbawieniu i przyjęcie jej z wiarą. Określił je apostoł wyraźnie w Rzym 10, 13—15: „A każdy, kto wzywa imienia Pańskiego, zbawion będzie (Joel 2, 32). Jakże jednak wzywać będą tego, w kogo nie uwierzyli? Albo jak uwierzą temu, kogo nie usłyszeli? A jak posłyszają, jeśli im nikt nie głosi (choris keryssontos)? I jak głosić będą, jeśli nie byli posłani, (eàn me apostonosin)?”

Funkcja druga — poznanie Boga i oddanie się jemu (wiara) uwarunkowana jest funkcją pierwszą — głoszeniem nauki przez ludzi, specjalnie w tym celu od Boga wybranych i posłanych, tj. apostołów.

I. Apostołowie.

1. Znaczenie terminu „apostoł”.

Wyraz gr. apóstolos oznacza w literaturze klasycznej flotę, komendanta marynarki wojennej (admirala), albo wreszcie załogę okrętu. Tylko u Herodota (I, 21; VI, 8) spotykamy ten termin w sensie „wysłannik”.

LXX wyrazem apóstolos, tłumaczy hebr. szaluach, użyty bądź jako imiesłów str. biernej — przez Boga posłany (Liczb

16, 28; Iz 6, 8), bądź jako rzeczownik — wysłaniec Boży (tylko w 1 Król 14, 6 — kod. A).

W N T wyraz apostoł występuje 79 razy, z czego 35 razy u Pawła (w tym raz w Hebr); 34 razy u Łukasza (6 razy w Ewangelii i 28 razy w Dz Ap); jeden raz u Mt, Mk i J; raz w 1 P; 2 razy w 2 P; raz w Ju i 3 razy w Apok — w znaczeniu, które nawiązuje do sensu, jaki termin ten posiada w St T, ale z dodatkiem nowej treści, właściwej tylko chrześcijaństwu.

Apostoł — jako termin techniczny w słownictwie chrześcijańskim używany jest i w sensie ścisłym i bardziej ogólnym. W pierwszym wypadku określa tych, których Chrystus ustanowił swymi świadkami a zwłaszcza świadkami swego zmartwychwstania. W drugim zaś oznacza przeważnie misjonarzy, rozesłanych do kościołów diaspory chrześcijańskiej.

a) Apostołowie — świadkowie Chrystusa.

Jest faktem, że termin „apostoł” występuje głównie u Pawła i jego ucznia Łukasza. Z tego jednak nie wynika, że przedtem był nieznany, i że stworzył go dopiero św. Paweł na własny użytek. Gdyby bowiem tak było, gdyby przełożeni Kościoła Jerozolimskiego nie nazywali się apostołami, to zupełnie niezrozumiałe byłoby przypisywanie sobie tego tytułu przez Pawła (ok. 20 razy) i to w tym celu przede wszystkim, aby wykazać swą równość z tymi właśnie czołowymi członkami pierwotnego Kościoła, których także nazywa apostołami (Gal 1, 17. 19; 1 Kor 9, 5; por. Gal 2, 9), tak samo, jak i ewangelie synoptyczne¹. To stosunkowo tak częste posługiwanie się przez Pawła terminem „apostoł” głównie w sensie ścisłym wyjaśnić łatwo polemicznym charakterem jego zwłaszcza wielkich listów i świadomością, że oddaje on najlepiej istotę jego (Pawłowego) powołania.

Łukasz, uczeń Pawła, używa również często terminu apostoł, szczególnie w Dz Ap. Wątpliwe jednak, czy zależny tu jest

¹ Mt 10, 2 i Mk 6, 30 w związku z misją do synów Izraela. Trudno przypuścić, aby stało się to pod wpływem Pawła.

od słownika Pawła, ponieważ nigdzie nie przyznaje mu wyraźnie tego tytułu w sensie ścisłym. W Dz Ap 14, 4. 14 zalicza go wprawdzie do apostołów — ale na równi z Barnabą, wymienając go przy tym na drugim miejscu (Dz Ap 14, 14)².

b) *Apostołowie — wysłannicy kościołów, misjonarze.*

To drugie — szersze znaczenie terminu „apostol” spotykamy prawie wyłącznie w listach Pawłowych. I tak w 2 Kor 8,23 mówi Paweł o apostołach — wysłannikach kościołów (apóstoloi ekklesion), którzy przekazać mają wraz z Pawłem biednym kościoła Jerozolimskiego owoce wielkiej kolekty gmin Macedonii i Achai. W tym samym sensie nazywany jest Epafrodyt apostołem Filipian (Fil 2, 25), ponieważ jako ich wysłannik i w ich zastępstwie służył pomocą Pawłowi (por. Fil 2, 30).

O apostołach — misjonarzach jest prawdopodobnie mowa w Rzym 16, 7: „Pozdrówcie Andronika i Juniana³, krewnych moich i współwięźniów, którzy się cieszą dużą powagą wśród apostołów (hoitines eisin episemoi en tois apostólois), a chrześcijanami stali się przede mną”. Wyrażenie: episemoi en tois apostólois można rozumieć dwojako: albo że Andronik i Junian znani są wśród apostołów, należąc do ich liczby, albo że cieszą się jedynie powagą w oczach apostołów, nie będąc sami apostołami. M. J. Lagrange uważa za jedyne możliwą pierwszą interpretację⁴. Fakt, że Andronik i Junian przyjęli chrzest przed Pawłem, oraz ich związek z kościołem Jerozolimskim mogły być źródłem tego szacunku, jakim cieszyli się wśród otaczających Pawła apostołów — misjonarzy.

Na czele tej grupy apostołów — misjonarzy umieszcza L. Cerfaux Sylwana i Tymoteusza, delegowanych do aposto-

² Por. L. Cerfaux, *Le Chrétien dans la théologie Paulinienne* (Lectio Divina 33) Paris 1962, 101.

³ Chryzostom, Hieronim i Ambrozjaster widzieli tu imię żeńskie, zaliczając Junię — niewiastę do liczby apostołów — misjonarzy. Wydaje się jednak, że Junias (Iounias) jest skrótem męskiego imienia gr. Juonianos.

⁴ Por. M. J. Lagrange, *Saint Paul, Épître aux Romains* (Études Bibliques) Paris 1931, 366.

latu przez Pawła. Sądzi nawet, że i Apollos należał do tego grona⁵. Być może, że i Paweł ich za takich uważał, ale faktem jest, że nigdzie w swoich listach apostołami ich nie nazwał. W adresach listów podaje Paweł chętnie obok swego — imiona współpracowników, znanych gminie, do której pismem się zwracał. Szacunek i życzliwość, jakie im okazywał, nie skłoniły go jednak, aby im przypisać tytuł apostołów. Do Tessaloniczan pisze dwukrotnie: „Paweł, Sylwan i Tymoteusz” (1 Tes 1, 1; 2 Tes 1, 1) — bez żadnych tytułów; do Filipian (1, 1): „Paweł i Tymoteusz, służy Chrystusa Jezusa”; do Koryntian (2 Kor 1, 1) i Kolosan (1, 1): „Paweł, apostoł Chrystusa Jezusa... i Tymoteusz brat”.

To samo należy powiedzieć i o Apollosie. Paweł ceni go niewątpliwie jako misjonarza, wymienia go nawet między Kefasem i sobą: „Wszystko bowiem jest wasze: Paweł, Apollos czy Kefas” (1 Kor 3, 22), ale nie nazywa go nigdzie apostołem.

L. Cerfaux za H. Lietzmann'em i ostatnie H. Fr. von Campenhausenem upatruje jeszcze tych apostołów — misjonarzy w 1 Kor 9, 5: „Czyż nie mamy prawa prowadzić z sobą siostry — niewiasty, jak inni apostołowie (hoi loipoi apóstoloi); bracia Pańscy i Kefas”? Uważa, iż nic nie wskazuje na to, aby „inni apostołowie” oznaczali tu wielkich apostołów; widoczna tu jest gradacja — od „innych apostołów” do braci Pańskich i Kefasa. Po co — pisze L. Cerfaux — przeciwstawiać w Koryncie Pawłowi i Barnabie wszystkich wielkich apostołów, którymi z wyjątkiem Kefasa, Jana i Jakuba, nie interesowały się dotąd kościoły w Koryncie i gdzie indziej⁶?

Otóż jest jeden moment i to tak ważny, iż zdaje się wykluczać po prostu podaną wyżej interpretację krytyki protestanckiej i L. Cerfaux. W 1 Kor 9, 1—6 Paweł broni swej godności apostołskiej i to w sensie ścisłym. Jest apostołem, ponieważ widział Chrystusa zmartwychwstałego i ponieważ założył kościół w Koryncie (w. 1—2). Oto obrona jego wobec tych, którzy go nagabują (w. 3). Bezpośrednio potem pisze: „Czyż nam

⁵ L. Cerfaux, *Le Chrétien*, dz. cyt., 103.

⁶ Tamże, 102; por. H. F. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1953, 22.

nie wolno jeść i pić?” (w. 4) „Czyż nie mamy prawa prowadzić z sobą siostry niewiasty, jak inni apostołowie... (w. 5). Ci „inni apostołowie” mogą tu oznaczać jedynie apostołów w sensie ścisłym, tzn. wielkich apostołów, którzy byli świadkami Chrystusowego zmartwychwstania, i którzy zakładali kościoły. Inaczej cała argumentacja Pawła byłaby daremna. Paweł wykazuje wszędzie swą równość z tymi właśnie apostołami, z ich powagą i przywilejami. Nigdzie nie utożsamia się ani z apostołami — misjonarzami, ani nawet z tak mu bliskimi współpracownikami jak Sylwan i Tymoteusz. Widzi zasadniczą różnicę między apostołatem swoim a ich misją. Dlatego odwoływanie się do praw i przywilejów tej grupy apostołów w sensie szerszym byłoby dla Pawła bezcelowe.

Gmina Koryncka mogła się nie interesować bliżej wszystkimi wielkimi apostołami, ale na pewno wiedziała, gdzie tkwi podstawa ich szczególnej godności. Paweł do tego właśnie nawiązuje, a potem wymienia spośród ich grona tych, którzy byli najbardziej znani i cieszyli się wyjątkową powagą w całym Kościele, a więc braci Pańskich, a głównie Kefasa.

Do grupy apostołów — misjonarzy nie można także zaliczyć wspomnianych w omawianym tekście (1 Kor 9, 5) „braci Pańskich”, jak to czyni krytyka niezależna. I to dla tej samej racji, która wyklucza tu rozumienie „innych apostołów” w sensie szerszym. Poza tym nie ma żadnej poważnej podstawy, aby odmówić Pawłowi przyznania tytułu apostołów w sensie ścisłym braciom Pańskim. Dwóch z nich: Szymon i Juda należało na pewno do grona „Dwunastu”. Chodzi jednak o to, czy w gronie tym był również i Jakub, brat Pański, o którym mówi Paweł w liście do Galatów 1, 19: *héteron de ton apostolon ouk eidon, ei me Jakobon ton adelfon tou Kyriou*. Innymi słowy, czy Jakub, syn Alfeusza, jeden z dwunastu (Mt 10, 3; Dz Ap 1, 13) jest identyczny z Jakubem Mniejszym (Mk 15, 40), bratem Pańskim, przełożonym Kościoła Jerozolimskiego (por. Mt 13, 55; Dz Ap 12, 17; 15, 13; 21, 18; Gal 1, 19; 2, 9. 12).

Przedstawiciele krytyki niezależnej (wśród nich Th. Zahn i ostatnio H. Fr. von Campenhausen⁷ oraz niektórzy spośród

⁷ Zob. *Kirchliches Amt*, dz. cyt., 21 n.

autorów katolickich⁸ utrzymują, że chodzi tu o dwu różnych Jakubów. Powołują się na dokumenty tradycji, w których obok dwóch Jakubów apostołów (Jakuba Większego, syna Zebedeusza i Jakuba, syna Alfeusza) występuje jeszcze trzeci — Jakub, brat Pański. Cytują tu: apokryf „*Recognitiones Clementis*”, Konstytucje Apostolskie, Euzebiusza, Jana Chryzostoma, Mariusza Wiktoryna i Ambrozjastra⁹. Zwracają uwagę na fakt, że bracia Pańscy w ewangeljach (Mt 2, 46—50; Mk 3, 31—55) i w Dz Ap (1, 14; por. 1 Kor 9, 5) odróżniani są od apostołów. Więcej, według J 7, 3—5 bracia Pańscy nie wierzyli w Jezusa. Jakub więc, brat Pański, nie mógł być apostołem, jednym z dwunastu.

Wobec tego i Paweł w Gal 1, 19 nie mógł go do tego grona zaliczyć. Tekst ten zwolennicy omawianej tu hipotezy tłumaczą w ten sposób: innego męża spoza apostołów nie widziałem, oprócz Jakuba, brata Pańskiego, albo innego z apostołów nie widziałem; widziałem tylko Jakuba, brata Pańskiego.

Jakkolwiek racje powyższe nie są bez znaczenia, to jednak bardziej prawdopodobna wydaje się opinia przeciwna, przyjęta dziś prawie powszechnie wśród katolików, że Jakub, brat Pański, jest identyczny z Jakubem, synem Alfeusza, jednym z Dwunastu¹⁰.

Tekst Gal 1, 19 jest zupełnie jasny: „innego zaś z apostołów nie widziałem, oprócz Jakuba, brata Pańskiego”. Héteros, podobnie jak állos oznacza często odróżnienie numeryczne; partykuła zaś ei me określa zwykle wyjątek¹¹. Stwierdza tu Paweł

⁸ Np. P. Schegg, P. Batiffol, A. Durand, O. Bardenhewer, P. Delatte, P. Gächter, a ostatnio L. Cerfaux (*Le Chrétien*, dz. cyt., 106 n.). Niektórzy zaś zajmują stanowisko niezdecydowane, np. A. Camerlynck i A. Brassac.

⁹ Por. H. Höpf — B. Gut — A. Metzinger, *Introductio specialis in Novum Testamentum*, Romae⁵ 1956, 468.

¹⁰ Tak sądzą m. i.: F. X. Reithmayr, F. Kaulen, J. Belser, R. Cornely, A. Merk, P. De Ambroggi, M. Meinertz, J. Chapman, M. J. Lagrange E. B. Allo, H. Höpf — B. Gut-A. Metzinger (*Introductio*, dz. cyt., 468 n.).

¹¹ Por. M. J. Lagrange, *Saint Paul. Épître aux Galates* (*Études Bibliques*), Paris⁴ 1942, 18 n.

tę samą godność apostołską Jakuba, którą posiadali Piotr i Jan. Ich trzech razem nazywano filarami Kościoła (Gal 2, 9).

Paweł nie mógł też posłużyć się tutaj terminem apostoł w sensie szerszym, ponieważ wtedy musiałby wymienić jeszcze Barnabę. Z Dz Ap 9, 27 wiemy, że wówczas znajdowało się w Jerozolimie przynajmniej dwóch apostołów (Barnaba przyprowadził Pawła do apostołów: *epilabómenos auton egagen pros tous apostólous*).

Łukasz w Dz Ap mówi tylko o dwóch Jakubach; tzn. o Jakubie synu Zebedeusza i Jakubie, synu Alfeusza. Od momentu, kiedy opowie o śmierci męczeńskiej pierwszego (Dz Ap 12, 2), drugiego nazywać będzie po prostu Jakubem (12, 17; 15, 13; 21, 18), jedynym jaki pozostał. Gdyby zaś Jakub, brat Pański, przełożony Kościoła Jerozolimskiego był różny od Jakuba apostoła, syna Alfeusza, to Łukasz powinienby to w jakiś sposób zaznaczyć. Fakt, że ów Jakub nazywa się raz synem Alfeusza, to znów synem Kleofasa, nie świadczy wcale, że chodzi tu o różne osoby. Kleofas bowiem lub Klopas jest zgrecyzowanym imieniem aramejskim Chalfai — Alfeusz. Z oddzielnego wymieniania braci Pańskich i apostołów nie należy wyciągać zbyt daleko idących wniosków, skoro np. w Dz Ap 5, 29 mowa jest o „Piotrze i apostołach” a w 1 Kor 9, 5 o „apostołach i Kefasie”. Z tekstu zaś J 7, 3—5 nie wynika bynajmniej, że wszyscy bracia Pańscy nie wierzyli w Jezusa. Jeśli zaś chodzi o tradycję, to jej poważniejsze świadectwa, bo pochodzące od pisarzy biblistów, utożsamiają Jakuba apostoła z Jakubem, bratem Pańskim: np. Orygenes, Klemens Aleks., Epifaniusz na Wschodzie, a Tertulian i Hieronim na Zachodzie¹².

W grupie apostołów — misjonarzy, ale w sensie pejoratywnym, umieścić trzeba tych „arcy — apostołów” (*hoi hyperlian apóstoloi*), o których wspomina Paweł w 2 Kor 11, 5. 13 i 12, 11. Są to judeo — chrześcijanie, którzy zasłaniając się powagą Kościoła Jerozolimskiego, usiłują narzucić praktyki judaizmu nawróconym poganom i sieją tylko zamęt w kościołach założonych przez Pawła. Są właściwie pseudo — apostołami, pra-

¹² Por. H. Höpfl-B. Gut-A. Metzinger, *Introductio*, dz. cyt., 469.

cownikami zdrażliwymi, którzy udają apostołów Chrystusa (2 Kor 11, 13)¹³.

Z przedstawionej wyżej analizy terminu „apostoł” wynika, że tytuł apostoła określał na początku misję otrzymaną od Chrystusa, a potem rozciągnięty został i na tych, którzy w tej misji uczestniczyli. Nie ulega jednak żadnej wątpliwości, że termin „apostoł”, którym określa Paweł siebie i innych wielkich apostołów, występuje zawsze w sensie ścisłym.

2. Kolegium apostołskie

Z terminem „Dwunastu” spotykamy się u Pawła jeden tylko raz w 1 Kor 15,5 w związku z wyliczaniem tych, którzy widzieli Chrystusa zmartwychwstałego. Czyni to Paweł w ten sposób: „Ukazał się Kefasowi, a potem Dwunastu. Potem ukazał się jednocześnie więcej niż pięciuset braciom ... Potem ukazał się Jakubowi, potem wszystkim apostołom. A w końcu po wszystkich ukazał się mnie”.

Powstaje więc problem, czy według Pawła grupa Dwunastu jest identyczna z grupą „wszystkich apostołów” (w. 7), a jeśli nie, to jaka zachodzi między nimi różnica.

a) Stanowisko krytyki niezależnej.

Przedstawiciele krytyki niezależnej odróżniają Dwunastu od apostołów. H. von Campenhausen pisze, że Dwunastu ustanowił Chrystus tylko na czas swej ziemskiej działalności. Nie byli oni kierownikami pierwotnej gminy chrześcijańskiej, jak to podaje Łukasz. Nie wspomina o nich jako o przełożonych Paweł (Gal 1, 18 nn.). Z wyjątkiem Piotra i synów Zebedeuszowych Jakuba i Jana, znamy właściwie tylko imiona Dwunastu. Nie widzimy ich postaci, ani historii. Nie stanowili oni nigdy jakiegoś zamkniętego grona i choć obecni na pierwszym ze-

¹³ W tym samym znaczeniu mówi o apostołach — misjonarzach Apok 2, 2. Późniejsza literatura chrześcijańska nie posługuje się już terminem „apostoł” w sensie szerszym. Tytuł ten przyznawany jest tylko tym, którzy swój mandat apostołski otrzymali bezpośrednio od Chrystusa zmartwychwstałego.

braniu gminy, nie odgrywali w niej żadnej istotnej roli. Byli głównymi, ale nie jedynymi świadkami zmartwychwstania Chrystusa i w tym znaczeniu stanowią powagę w Kościele. Wśród nich na pierwsze miejsce wysuwa się Piotr. Jemu pierwszemu ukazał się Chrystus zmartwychwstały i on pierwszy jako świadek tego zmartwychwstania — powołany misjonarz, rozpoczyna faktyczną działalność apostołską. Mimo powagi, jaką się cieszył wśród nawróconych Żydów i pogan, nie pełnił nigdy roli duchownego monarchy, pierwszego papieża, czy biskupa Jerozolimskiego; nie był też wówczas wodzem (Führer) grupy apostołów.

Jakub, brat Pański, nie należał do Dwunastu, ani nawet do grupy uczniów Chrystusa. Dopiero kiedy mu się ukazał Zbawiciel zmartwychwstały, Jakub przeżył nawrócenie, podobnie jak później Paweł i zajął uprzywilejowane miejsce wśród apostołów — misjonarzy gminy Jerozolimskiej.

Spośród Dwunastu tylko Piotr na pewno był apostołem. Apostołami byli nadto Paweł i Jakub, brat Pański i wielu innych, którzy widzieli Chrystusa zmartwychwstałego i otrzymali od Niego mandat, aby byli tegoż zmartwychwstania świadkami oraz aby nauczali i chrzcili narody. (Apostołowie więc to nie tylko misjonarze i nauczyciele, ale i założyciele gmin).

Funkcja ich była jednorazowa, związana tylko z pierwszą „apostołską” generacją. Zmartwychwstanie Chrystusa było wydarzeniem jedynym, którego pewności nie trzeba stwierdzać coraz nowymi objawieniami się Zbawiciela. Późniejsi biskupi nie są następcami apostołów, lecz tylko ich zastępcami. Jedność Kościoła nie oznacza jedności zorganizowanego Kościoła, lecz jedność świadectwa apostołów i ich powołania¹⁴.

b) *Opinia L. Cerfaux.*

Zdaniem L. Cerfaux w 1 Kor 15,5—8 chodzi o „tradycję”, o redakcję archaiczną, która powstała w dwu okresach, odpowiadających dwom momentom pierwotnego Kościoła. W pierw-

¹⁴ Por. H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt*, dz. cyt., 15—31.

szym Chrystus ukazuje się Piotrowi, a potem Dwunastu. Z kolei następują ukazania się mniej oficjalne, szczególnie to, którego świadkami było więcej niż pięćset braci razem zgromadzonych (εfάpαx). Drugi zaś okres rozpoczyna się wtedy, gdy Chrystus ukazuje się Jakubowi, a potem „wszystkim apostołom”. Wyrażenie „wszystkim apostołom” wskazuje, że stanowią oni grupę zamkniętą, do której należy i Jakub. Ta właśnie wizja Chrystusa zmartwychwstałego sprawiła, że Jakub przyłączył się do grupy uczniów Jezusa, a wraz z nim i inni bracia Pańscy, dając tym sygnał do wzmożenia propagandy chrześcijańskiej. I od tego momentu zaczyna się mówić raczej o „apostołach”, a nie o „Dwunastu”.

Symetria konstrukcji w. 5 i w. 7 nasuwa myśl, że pod względem literackim świadectwo Jakuba i „wszystkich apostołów” jest dorzucone do świadectwa starszego „Dwunastu”. Apostołowie więc tworzyliby grupę szerszą niż Dwunastu, powiększoną o Jakuba i braci Pańskich, którzy rzekomo do „Dwunastu” nie należeli. Grupa Dwunastu stanowiłaby więc bazę dla rozszerzonego później kolegium apostołowskiego. Nowi apostołowie nie zmieniają fizjonomii pierwotnej instytucji. Są poszerzoną grupą Dwunastu, uczestnicząc w jej przywilejach i posługując się jej dawnym tytułem.

Tradycja pierwotna doceniała widocznie tę poważną rolę grupy Dwunastu, skoro rozciągnęła jej autorytet na „wszystkich apostołów” i w krótkim czasie utożsamiła „Dwunastu” z „apostołami”. Jeden Paweł zachował wspomnienie z tego okresu, kiedy to utożsamienie jeszcze nie nastąpiło. Zależało mu nawet na tym, aby różnicę zachować. Chciał przecież wykazać, że i on jest apostołem takim jak Dwunastu. W tym celu musiał określić „apostoła” jednym jego przywilejem, a mianowicie, że widział Chrystusa zmartwychwstałego i że otrzymał misję, aby być świadkiem i heroldem zmartwychwstania.

Interpretację taką potwierdza, zdaniem L. Cerfaux, list do Galatów. W Gal 1, 16—17 mówi Paweł o swoim powołaniu pod Damazkiem i pisze dalej: „Ani przez chwilę nie radziłem się ciała i krwi, nie poszedłem też do Jerozolimy, do tych, którzy byli apostołami już przede mną”. Następnie dodaje: „Potem,

po trzech latach przybyłem do Jerozolimy, aby zobaczyć Kefasa i pozostałem u niego piętnaście dni. Innego zaś z apostołów nie widziałem, oprócz Jakuba, brata Pańskiego” (Gal 1, 18—19). Jest możliwe, pisze L. Cerfaux, że „ciało i krew” tworzą formę hendiadys z „apostołami, którzy byli przede mną”. Ale to nieważne. W każdym razie misja Pawła nie zależy od ludzi. On wie i nam to mówi, że w Jerozolimie jest grupa ludzi, zwanych apostołami, do której należą Kefas i Jakub, przy czym Kefas jest w niej postacią najbardziej reprezentatywną. To grupa „wszystkich apostołów”, o której mowa w 1 Kor 15. Paweł podkreśla, że jest im równy, gdy mówi o apostołach, którzy byli przed nim. Prawo do tego daje mu misja, którą otrzymał od Chrystusa.

Początkowo więc nazywano apostołami w sensie uprzywilejowanym chrześcijan Jerozolimy (Dwunastu i kilku innych), którzy widzieli Chrystusa i otrzymali oficjalny mandat świadczenia o Jego zmartwychwstaniu. Później dołączono do pojęcia apostołatu i inne elementy, jak misję Dwunastu w Galilei i obowiązek nauczania wszystkich narodów¹⁵.

c) *Krytyka opinii L. Cerfaux i H. von Campenhausen'a.*

1° *Krytyka opinii L. Cerfaux*

Wydaje się, że punktem wyjścia przedstawionych wyżej opinii jest założenie, że Jakub, brat Pański, nie należał do grona „Dwunastu”. Wykazaliśmy uprzednio, że racje przemawiające za tym nie są przekonujące. W każdym razie żaden z tekstów Pawłowych takiej hipotezy nie potwierdza.

L. Cerfaux przyznaje, że Paweł chciał wykazać, iż jest takim samym apostołem jak Dwunastu. Wobec tego czyż mogło mu naprawdę zależeć na tym, aby w 1 Kor 15, 5—8 podkreślać różnicę między „Dwunastu” a „wszystkimi apostołami”? Argumentacja Pawła ukaże się o wiele mocniejsza, jeśli „wszyscy apostołowie” (w. 7) są identyczni z grupą „Dwunastu” (w. 5). I nie ma poważnych argumentów, aby temu zaprzeczyć. Prze-

¹⁵ L. Cerfaux, *Le Chrétien*, dz. cyt., 106—108.

ciwnie, myśl taką podsuwa wyraźnie obiektywna interpretacja 1 Kor 15, 5—7.

W 1 Kor 15 podaje Paweł naukę o zmartwychwstaniu ciała. Uzasadnia je związkiem wiernych z Chrystusem. Chrystus zmartwychwstał, więc i my zmartwychwstaniemy. W związku z tym przypomina najpierw to, co Koryntianom już głosił, a mianowicie, że Chrystus umarł za grzechy nasze, że był pogrzebany i że zmartwychwstał (w. 3—4). Jest to artykułem wiary, który Koryntianie przyjęli (w. 1—2).

Aby jednak usunąć wszelkie wątpliwości co do faktu zmartwychwstania Chrystusa, Paweł odwołuje się do świadectwa. I teraz wymienia tych, którzy widzieli Chrystusa zmartwychwstałego: „Ukazał się Kefasowi, a potem Dwunastu. Potem ukazał się jednocześnie więcej niż pięciuset braciom razem, z których wielu żyje dotychczas, a niektórzy umarli. Potem ukazał się Jakubowi, potem wszystkim apostołom (w. 5—7). W tym wyliczaniu Paweł nie trzyma się zawsze porządku chronologicznego, choć dwa wymienione na początku ukazania się Chrystusa były naprawdę pierwsze i łatwo je zidentyfikować z tymi, które podają Łk 24, 34 i Mk 16, 14. Nie wylicza też Paweł wszystkich, jakie w istocie miały miejsce. Wybiera tych świadków, którzy posiadali większy autorytet bądź dla Koryntian, bądź dla jego przeciwników — judaizantów. Nie wspomina o kobietach. Podobne zjawisko spotykamy i w Ewangelii św. Jana, gdzie w r. 21, 14 czytamy: „tak to już po raz trzeci ukazał się Jezus uczniom”. Na pewno to nie jest ściśle, ponieważ pominięte zostało ukazanie się Chrystusa Marii Magdalenie, o czym podaje ta sama Ewangelia (20, 14—18).

Paweł wymienia więc najpierw Kefasa i Dwunastu (w. 5). „Dwunastu” jest tu niewątpliwie terminem technicznym, oznaczającym grupę. Wyrażenie: „wszyscy apostołowie” w w. 7 wskazywać może, że tym razem w grupie Dwunastu nie brakło nikogo, z wyjątkiem oczywiście Judasza Iszarioty — w odróżnieniu od ukazania się Chrystusa Dwunastu (w. 5), wśród których na pewno nie było Tomasza¹⁶. W tym wy-

¹⁶ Por. E. B. Allo, *Saint Paul. Première Épître aux Corinthiens* (Études Bibliques), Paris² 1934, 391—392.

padku wyrażenie „wszyscy apostołowie” oznaczałoby grupę Dwunastu w komplecie.

Tę prostą, prawie spontanicznie narzucającą się interpretację potwierdza świadectwo Łukasza, który utożsamia Dwunastu z grupą apostołów, pisząc wyraźnie w swej Ewangelii 6, 13: „A skoro nastał dzień (po całonocnej modlitwie Chrystusa na Górze), przywołał uczniów swoich i wybrał spośród nich dwunastu, których też nazwał apostołami”.

Tytułu „apostoł” nie stworzyła więc gmina chrześcijańska. Pochodzi on od Chrystusa i to wyjaśnię najlepiej ten szacunek, jakim się cieszył w całym Kościele.

Nie jest zaś trudne wytłumaczyć powściągliwość, z jaką tradycja ewangeliczna posługuje się wyrazem „apostoł”. Istotną cechą chrześcijańskiego apostołatu w sensie ścisłym jest posłanie przez Chrystusa. „Dwunastu” zaś posłał Pan Jezus raz jeden tylko za swego życia i to jedynie do synów Izraela (Mt 10; por. Mk 3, 13—19). Godność apostołów — wysłanników Chrystusa, ukaże się w pełnym blasku dopiero po jego zmartwychwstaniu, kiedy to Zbawiciel powie im: „Idźcie tedy i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28,19; por. Mk 16, 15). Jest więc zrozumiałe, że od tej chwili tytuł „apostoł” zaczął wypierać nazwę „Dwunastu”, zajmując jego miejsce w słownictwie chrześcijańskim. Paweł więc przekazuje nam w 1 Kor 15, 5—7 znaczenie pierwotne terminu apostoł, utożsamiając „wszystkich apostołów” z grupą Dwunastu ¹⁷.

2° *Krytyka opinii H. von Campenhausen'a.*

H. von Campenhausen podał wiele wypowiedzi bądź głośnych — bez żadnego uzasadnienia, bądź też niezgodnych z tekstem N T. Do pierwszej kategorii zaliczyć trzeba stwierdzenie, że Chrystus ustanowił Dwunastu tylko na czas ziemskiej działalności i że spośród Dwunastu tylko Piotr na pewno pełnił funkcję apostoła. „Gratis asseritur, gratis negatur”.

Inne wypowiedzi nie są zgodne ze świadectwami N T. Łu-

¹⁷ Por. H. J. Schoeps, Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte, Tübingen 1959, 65.

kasz pisze wyraźnie w Ewangelii, jak i w Dz Ap, że Dwunastu nazwał Chrystus apostołami i że ci apostołowie byli przełożonymi Kościoła. Potwierdza to i Paweł, gdy mówi, że Jakub, Kefas i Jan uważani za filary Kościoła, podali prawicę jemu i Barnabie na znak przymierza, aby szli do pogan, a oni do Żydów (Gal 2, 9). H. von Campenhausen poprzestaje znowu na stwierdzeniu, że świadectwo Łukasza, nie da się utrzymać¹⁸. Chyba tylko w obawie, że przyjmując świadectwo Łukasza, należałoby się również zgodzić na sukcesję apostołską. H. von Campenhausen broni się przed tym.

Prawdą jest, że zmartwychwstanie Chrystusa było wydarzeniem jedynym i jego pewności nie trzeba stwierdzać nowymi objawieniami się Zbawiciela. Ale funkcja apostołów nie ograniczała się przecież jedynie do świadczenia o zmartwychwstaniu Chrystusa. Zadaniem ich było nauczać i chrzczyć narody, zakładać gminy, strzec czystości nauki (Mt 28, 19 n.; 1 Kor 15, 1—11; Gal 1, 8—12). Zadanie to nie zostało ograniczone ani czasem ani przestrzenią. Kontekst najbliższy („A oto ja jestem z wami po wszystkie dni aż do skończenia świata”, Mt 28, 20) wskazuje, że trwać ma aż do skończenia świata. Nie może być więc związana tylko z pierwszą „apostołską” generacją.

3. Paweł w gronie apostołów.

Paweł nie należał do grupy Dwunastu. Mimo to oświadczą, że w apostołacie jest im równy, nie wyłączając spośród nich najgodniejszych. Czyni to głównie w listach do Koryntian i Galatów. Na początku (w listach do Tessaloniczan) nie bronił swej godności apostoła, ponieważ nikt jej nie kwestionował. Dopiero judaizanci, zaniepokojeni ożywioną jego działalnością, chcąc osłabić wpływ Pawła na chrześcijańskie gminy, zaczęli podnosić powagę Dwunastu, twierdząc, że tylko ci są prawdziwymi apostołami, którzy znali Chrystusa i którzy przez Niego zostali wybrani, pouczeni i wysłani jako świadkowie Jego zmartwychwstania. Paweł, mówili, który nie widział

¹⁸ H. von Campenhausen, Kirchliches Amt, dz. cyt., 15.

Chrystusa, nie mógł otrzymać od Niego misji; nie jest więc apostołem i jego nauczanie, niezgodne z nauką Dwunastu, jest nie do przyjęcia¹⁹.

Paweł zmuszony do obrony, nie waha się nazwać tych judaizantów, podających się za wysłanników i reprezentantów Dwunastu, fałszywymi apostołami i sługami szatana (2 Kor 11, 13—15). Wbrew temu, co głoszą o nim, stwierdza z mocą swą godność apostoła.

a) Powołany bezpośrednio przez Chrystusa.

Najwyraźniej i najmocniej mówi o tym Paweł w liście do Galatów 1, 1—2, 10. „Paweł apostoł nie od ludzi ani też przez człowieka, ale przez Jezusa Chrystusa i Boga Ojca, który go wzбудził z martwych” (Gal 1, 1). Sprawdzianem tego, że powołany został na apostoła przez Chrystusa, a nie przez ludzi, jest jego ewangelia, której nie nauczył się od ludzi, ale którą otrzymał przez objawienie Jezusa Chrystusa (Gal 1, 12). Dlatego to właśnie po nawróceniu nie odbierał nauki od uczniów, ani też nie przygotowywał się do chrztu. Zaraz rozpoczął sam nauczanie w synagogach Damaszku. Po trzech latach przybył do Jerozolimy, ale nie po naukę od tych, którzy byli przed nim apostołami, lecz aby zobaczyć i poznać Piotra, najwyższą powagę w Kościele. Pozostał u niego piętnaście dni. Przedstawił mu wtedy pewnie swoją naukę, swoje plany i uzyskał jego aprobatę. W tym czasie widział w Jerozolimie spośród apostołów jeszcze Jakuba, brata Pańskiego. Potem nastąpiła dłuższa przerwa w jego bezpośrednich kontaktach z Jerozolimą i kościołami Judei. Nic więc dziwnego, że z twarzy był im nieznan. Opowiadano tylko, wielbiąc jednocześnie Boga, że ten, który przedtem ich prześladował, teraz głosi wiarę, którą niegdyś burzył (Gal 1, 15—24).

Po czternastu latach (od nawrócenia) przybył znowu do Jerozolimy (Gal 2, 1—10; por. Dz Ap 15, 2—29) z Barnabą i Tytusem. Przedtem jednak, w czasie pierwszej podróży misyj-

¹⁹ Te zarzuty zostały rozwinięte w pismach pseudo-klementyńskich. Por. H. J. Schoeps, Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte, dz. cyt., 69—94.

nej, rozstrzygnął sam problem dla nawróconych pogan zasadniczy, uwalniając ich od praktyk mozaizmu. Teraz przedłożył swoją ewangelię, którą głosił wśród pogan, najwybitniejszym przedstawicielom gminy Jerozolimskiej: Kefasowi, Jakubowi i Janowi, którzy żadnych uwag nie uczynili (Gal 2, 6). Nawet Tytusa, który był Grekiem, nie przymuszono do obrzezania mimo propagandy ze strony „fałszywych braci” — judaizantów (Gal 2, 3—5). Mało tego, uznano, że apostołat wśród pogan został powierzony Pawłowi, tak jak Piotrowi wśród Żydów (Gal 2, 7—8; por. Rzym 11, 13). Jakub, Kefas i Jan podali prawicę Pawłowi i Barnabie na znak przymierza, aby szli do pogan, a oni do Żydów (Gal 2, 9).

Z treści Gal 1, 1—2, 10 wynika jasno, że Paweł jest apostołem z woli Jezusa Chrystusa, który go sam pouczył o wszystkim, w co ma wierzyć i czego nauczać. Jest więc równy innym apostołom. Oni są jedynie jego poprzednikami: byli przed nim (Gal 1, 17). Oni też uznali, że i jego nauka, jako pochodząca z tego samego Bożego objawienia, jest równie pewna jak i ich: „żadnych mi uwag nie uczynili” (Gal 2, 6). Paweł stawia się na równi z „filarami Kościoła” (Gal 2, 7—9), a nawet z Kefasem: został uznany za takiego samego apostoła wśród pogan, jakim był Piotr wśród Żydów.

b) Paweł świadkiem zmartwychwstania Chrystusa.

Zgodnie z wypowiedziami Piotra, apostoł winien być świadkiem zmartwychwstania Chrystusa (Dz Ap 2, 32). Wie o tym Paweł. Dlatego w 1 Kor 9, 1 pisze: „Azali nie jestem apostołem? Czyż Jezusa Pana naszego nie widziałem”? Widział Chrystusa zmartwychwstałego. Mówi o tym w 1 Kor 15, 8—9: „A w końcu po wszystkich ukazał się i mnie, niby poronionemu płodowi. Bom ja najmniejszy z apostołów, niegodny zwać się apostołem, ponieważ prześladowałem Kościół Boży”. Celem Pawła nie jest tutaj obrona jego godności apostoelskiej, lecz nauka o zmartwychwstaniu ciała. Podaje ją Paweł jako artykuł wiary i uzasadnia związek wiernych z Chrystusem. Chrystus zmartwychwstał, więc i my zmartwychwstaniemy.

Mówiąc o zmartwychwstaniu Chrystusa, odwołuje się Paweł do świadectwa. Wymienia więc Kefasa, Dwunastu, pięciuset braci, Jakuba, potem wszystkich apostołów. A w końcu, świadom, że jego świadectwo będzie miało dla Koryntian wagę szczególną, wymienia i siebie, zaliczając się wyraźnie do apostołów. Oni bowiem w odróżnieniu od pięciuset braci, którzy również widzieli Chrystusa zmartwychwstałego (1 Kor 15, 6), są świadkami specjalnie wybranymi (Dz Ap 10, 41), oficjalnymi i prawomocnymi. Do nich właśnie należy i Paweł. Prawda, że jest poronionym płodem: ostatnim apostołem co do czasu powołania, najmniejszym z nich, ponieważ przedtem prześladował Kościół. Ale mimo to i on widział Chrystusa tak samo, jak inni apostołowie — jego poprzednicy. Jest więc takim samym apostołem jak oni.

c) Cuda i sukces nauczania potwierdzają misję apostolską Pawła.

Autentyczność apostołatu Pawła potwierdzają cuda i sukcesy w jego pracy misyjnej.

1° C u d a. Równość swoją w apostołacie z Piotrem uzasadnia Paweł tym, że cuda, które znamionowały apostołat Piotra wśród Żydów, towarzyszyły także jego misji wśród pogan (Gal 2, 8). Aby się przekonać o prawdzie tych słów, wystarczy zajrzeć do Dz Ap i porównać drugą ich część, ukazującą działalność Pawła, z pierwszą, w której opisana jest działalność Piotra.

A oto, co nam na ten temat pisze:

1 Kor 2, 4—5: „A mowa moja i nauczanie moje nie polegały na przekonujących słowach mądrości, ale na okazaniu ducha i mocy, aby wiara wasza nie opierała się na mądrości ludzkiej, lecz na mocy Bożej”.

W tym samym liście, r. 12—14 mówi o obfitości darów nadprzyrodzonych, jakie Duch św. wylał na kościoły, które on — Paweł założył. Zrozumiałe dlatego dla Koryntian są słowa Pawła, skierowane do nich w drugim liście 12, 12—13: „A znaki mego apostołatu okazałem wam w pełnej cierpliwości, przez

cuda, oraz czyny dziwne i niezwykle. Bo w czymże staliście się mniejsi od innych kościołów? Chyba w tym, że nie byłem wam ciężarem”.

Do Rzymian 15, 18—19 pisze: „Nie odważę się bowiem mówić czegokolwiek, czego by Chrystus nie zdziałał przeze mnie dla posłuszeństwa pogan: słowem i czynem, mocą cudów i dziwów, potęgą Ducha Bożego, tak że od Jerozolimy wokół aż do Ilirii wypełniłem zadanie głoszenia ewangelii Chrystusowej”.

2° Sukces nauczania. W 1 Kor 9, 1—3 tak zwraca się do wiernych: „Czyż nie jestem apostołem? Czyż Jezusa, Pana naszego nie widziałem? albo czy dziełem moim nie jesteście wy w Panu? Jeśli dla innych nie jestem apostołem, wszakże dla was jestem, bo pieczęcią mego apostołatu jesteście wy w Panu. Oto obrona moja wobec tych, którzy mnie naga-bują”. Ten tekst jest znamienity. Łączy tu Paweł dwa sprawdziany swego apostołatu: główny i decydujący to fakt, że widział Chrystusa, który go wybrał i powołał. Drugi zaś, to sukces jego pracy. Zależny jest on od pierwszego: Chrystus bowiem nie mógłby błogosławić wysiłkom fałszywego apostoła.

W 2 Kor 3, 1—3 pisze: „Czy potrzebujemy jak niektórzy listów polecających do was lub od was? Wy jesteście listem naszym napisanym na sercach naszych, a znanym i czytany przez wszystkich ludzi. Jawną jest rzeczą, że jesteście listem Chrystusowym przez posługiwanie nasze, a napisanym nie atramentem, lecz Duchem Boga żywego”. Postawa Koryntian, ich żywa wiara i miłość uczynna, wskazują na Boże w nich działanie i stwierdzają, że Paweł jako narzędzie Boga w tej ich przemianie wewnętrznej — jest apostołem Chrystusa²⁰.

Nota. Chrystus Pan ustanowił Dwunastu jako fundament swego Kościoła. Definitywny jednak mandat otrzymało kolegium Dwunastu dopiero po zmartwychwstaniu Chrystusa, kiedy to Zbawiciel powierzył im misję świadczenia o Jego zmartwychwstaniu i kiedy Duch św. uczynił z nich organ objawie-

²⁰ Por. A. Médebielle, *Apostolat*, D B S I, 575—579.

nia dla zachowania i uzupełnienia nauki ewangelicznej. Od tego właśnie momentu sam Bóg przez Chrystusa zmartwychwstałego, zsyłającego Ducha św., przyłączył Pawła do grupy Dwunastu ²¹.

4. Władza apostołska.

Istotnym zadaniem apostoła jest nauczanie oraz zakładanie kościołów i sprawowanie w nich rządów. Zwróćmy uwagę na jedność, którą Paweł stwierdza wyraźnie lub suponuje w wykonywaniu tych funkcji apostołskich.

a) Jedność w nauczaniu.

Nauczanie — to głoszenie Ewangelii, która jest mocą Bożą ku zbawieniu każdego wierzącego (Rzym 1, 16; por. 1 Tes 1, 5). Ta Ewangelia jest jedna (Gal 1, 6 n.). Ani on, ani nawet anioł z nieba nie może jej zmienić (Gal 1, 8—9; 1 Kor 3, 11; 4, 6). Jest ona wspólna wszystkim apostołom: „Ale czy ja, czy oni (inni apostołowie): to samo głosimy i w to samo uwierzyliście” (1 Kor 15, 11). Wszyscy chrześcijanie winni ją przyjąć. To warunek ich zbawienia: „Przypominam wam, bracia, Ewangelię, którą wam głosiłem, którąście przyjęli, i w której trwacie, i przez którą zbawieni będziecie, jeśli ją zachowacie taką, jaką wam głosiłem; inaczej na próżności uwierzyli” (1 Kor 15, 1—2).

Ewangelia jest jedna i nienaruszalna, ponieważ przekazał ją Dwunastu sam Chrystus. Tę samą Ewangelię objawił i Pawłowi (Gal 1, 12). Jedno także jest zmartwychwstanie Chrystusa, którego oficjalnymi świadkami są apostołowie, a wśród nich i Paweł (1 Kor 15, 5—8. 11). Podstawą jedności nauczania apostołskiego jest także tradycja, (paradosis) o której wspomina Paweł często w swoich listach, poczynając od 2 Tes 2, 15: „Przeto, bracia, trwajcie niewzruszenie i trzymajcie się tradycji (paradoseis), któreście poznali czy to przez słowo żywe, czy też przez list nasz” (por. 2 Tes 3, 6). Podobnie w 1 Kor 11, 2: „A chwale was, bracia, że we wszystkim

²¹ Por. L. Cerfaux, *Le Chrétien*, dz. cyt., 113.

pamiętacie o mnie i trzymacie się tradycji (paradóseis), jak wam podałem (parédoka)". Do tej tradycji (paradosis) przywiązywał Paweł tę samą wagę, jaką dawniej — do tradycji judaistycznej (Gal 1, 14).

Ta tradycja chrześcijańska tworzyła się w oparciu o naukę Zbawiciela właśnie w tym czasie, kiedy Paweł pisał swe listy do założonych przez siebie kościołów. Zawierała ona pewien zasadniczy zespół prawd, obrzędów i obyczajów, które apostołowie przekazywali wszystkim wiernym.

Do zespołu prawd należała zapewne i formuła pierwotnego symbolu o zbawczej śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, którą odnajdujemy już w 1 Tes 1, 9—10: „Jak nawróciliście się do Boga od bałwanów, aby służyć Bogu żywemu i prawdziwemu i oczekiwać Syna Jego z niebios, tego, którego wzbudził z martwych, Jezusa, który nas wybawia od mającego nadejść gniewu” (por. 1 Tes 4, 14). Spotykamy ją również w 1 Kor 15, 3—4: „Najpierw bowiem podałem wam (paredoka), com też otrzymał (parelabon), że Chrystus umarł za grzechy nasze według Pisma i że był pogrzebany i że zmartwychwstał trzeciego dnia według Pisma”. W w. 11 tegoż rozdziału podkreśla, że tę samą naukę podają wszyscy apostołowie.

Do Rzymian (1, 12) pisze, iż pragnie ich widzieć, aby uradować się wspólną wiarą jego i ich. Dziękuje Bogu (Rzym 6, 17), że stali się z serca posłuszni tej formie nauki (typon didaches), która została im przekazana (eis hon paredothete).

Wzywa Kolosan, aby trwali w Chrystusie, umocnieni w wierze, o której zostali pouczeni, wystrzegając się błędów pochodzących z tradycji ludzkiej (kata ten paradosin ton anthropon), niezgodnej z nauką Chrystusa (Kol 2, 7—8).

Szczególnie mocno podkreślona jest wierność tradycji w listach pasterskich: „Strzeż, „Tymoteuszu, depozytu (ten paratheken); unikając światowych, czczych słów i sprzecznych twierdzeń rzekomej wiedzy. Niektórzy wyznając ją, odpadli od wiary” (1 Tym 6, 20—21).

To wierne przekazywanie tradycji gwarantuje Duch św., mieszkający w nas (2 Tym 1, 14).

Nauczanie apostołów polega na przekazywaniu tradycji (paradosis), jej interpretowaniu i w razie potrzeby uzupełnianiu zgodnie z nauką Zbawiciela.

b) Jedność w zakładaniu kościołów i rządzeniu.

Tę samą jedność, którą widzieliśmy w nauczaniu apostołów, obserwujemy także i w zakładaniu kościołów oraz w rządzeniu nimi. Wszystkie kościoły lokalne są w konkretnych miejscach reprezentantami Kościoła jednego, powszechnego, nad którym władzę przekazał apostołom sam Chrystus. Każdy z apostołów posiada pełnię władzy w Duchu św., ale apostołowie wykonują ją kolegialnie dla dobra Kościoła, który jest jeden w Bogu Ojcu i Panu Jezusie Chrystusie.

Działalność misyjna Pawła wśród pogan dokonywała się w porzuceniu i za aprobatą czołowych przedstawicieli kolegium apostoelskiego w Jerozolimie. Paweł przedłożył im ewangelię, którą głosił między poganami, aby nie na próżno stawać do zawodów (Gal 2,2). Wtedy Jakub, Kefas i Jan, uważani za filary, podali mu prawicę, na znak przymierza, aby siedł do pogan, a oni do Żydów (Gal 2, 9).

Jedność w rządzeniu gminami chrześcijańskimi wyraża się głównie w przestrzeganiu tradycji, obejmującej wspólne całemu Kościołowi obyczaje i obrzędy.

Do tych obyczajów, które stanowią prawo w całym Kościele, odwołuje się Paweł w 1 Kor, nakazując niewiastom w czasie nabożeństwa zakrywać głowę (11, 2—16) i nie zabierać głosu (14, 33—35). Pierwsze polecenie stara się Paweł uzasadnić najpierw tym, że nakrycie jest dla kobiety znakiem jej poddania ze względu na aniołów tzn., znakiem jej poddania mężowi, na wzór aniołów, które według pojęć żydowskich zakrywają twarz przed Bogiem (Iz 6, 2) i biorą udział w kulcie oddawanym Bogu (Ps 138, 1)²². Główną jednak jego racją i niepodlegającą żadnej dyskusji jest obyczaj przyjęty w całym

²² Por. M. Zerwick, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*, Romae² 1960, 379. Znaczenie exousia w 1 Kor 11, 10 zob. E. B. Allo, *Première Épître aux Corinthiens*, dz. cyt., 263—268.

Kościele: „Ale gdyby ktoś chciał spierać się o to, to my nie mamy takiego obyczaju ani też kościoły Boże” (1 Kor 11, 16)²³.

Drugie polecenie formuluje krótko: „Jak we wszystkich Kościołach świętych (hos en pasais tais ekklesiais ton hagon) niewiasty niech na zebraniach religijnych (en tais ekklesiais) milczą, bo nie pozwalają się im mówić, ale mają być poddane, jak mówi Prawo” (1 Kor 14, 33—34). I to polecenie wypływa z obyczajów przyjętych w kościołach, skąd wyszło Słowo Boże (1 Kor 14, 36). Te obyczaje Paweł sankcjonuje swoją powagą apostołską i podaje jako nakaz Pański (1 Kor 14, 37).

Porządek na ucztach eucharystycznych zaprowadza Paweł również w oparciu o tradycję, przekazując praktykowany w całym Kościele obrzęd odprawiania Wieczery Pańskiej (1 Kor 11, 23—25). Słowa apostoła w w. 23: „Ja bowiem otrzymałem od Pana” (ego gar parelabon apo tou Kyriou) oznaczają tutaj nie objawienie specjalne udzielone Pawłowi, lecz tradycję apostołską, pochodzącą od Chrystusa.

Znaczenie to podsuwa przede wszystkim kontekst. W rozdziałach 11—14 nie odpowiada już Paweł na postawione mu przez delegatów i list Koryntian konkretne zagadnienia, jak to miało miejsce w r. 7—10, lecz daje polecenia, które mają w gminie korynckiej przywrócić czystość tradycji (paradosis). Chodzi tu o przestrzeganie obrzędów wspólnych wszystkim kościołom, obrzędów, których on sam nie ustanowił. Wydaje się więc mało prawdopodobne, aby apostoł w rzeczy tak ważnej, jak sprawowanie wieczerzy Pańskiej, odwoływał się do osobistego objawienia, bez żadnej wzmianki, któraby usprawiedliwiała jakąkolwiek tutaj różnicę.

Sens tradycji potwierdza tu także analiza miejsc, gdzie Paweł posługuje się czasownikiem paralambanein: 1 Tes 2, 13;

²³ Ph. Bachmann i kilku innych egzegetów sądzą, że Paweł mówi tu o zwyczaju dysputowania, szczególnie miłym dla Koryntian. Jednak niesłusznie. Tu chodzi o zwyczaj zakrywania głowy w czasie nabożeństwa, przyjęty przez Kościół z obyczajów żydowskich. Por. E. B. Allo, *Première Épître aux Corinthiens*, dz. cyt., 262 i L. Cerfaux, *La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul (Unam Sanctam, 10)*, Paris² 1948, 197.

4, 1; 2 Tes 3, 6; Gał 1, 9. 12; 1 Kor 11, 23; 15, 1. 3; Fil 4, 9; Kol 2, 6; 4, 17. We wszystkich wypadkach podmiot paralambanein otrzymał to, co posiada, od innego człowieka. Gdy Paweł mówi o objawieniu, używa innych terminów technicznych: apokalypsis, mysterion (np. w kontekście 1 Kor 15, 51), faneroo. Przedmiotem objawień u Pawła są rzeczy ostateczne lub jego osobiste posłannictwo. To zaś, co dotyczy życia Chrystusa, wchodzi w zakres tradycji apostoelskiej.

Warto jeszcze zwrócić uwagę, że czasownik paralambanein łączy się z reguły z przyimkiem para, określającym tego człowieka, od którego się wiadomość, naukę przyjmuje. Jedynie w naszym tekście (1 Kor 11, 23) użył apostoł przyimka apó. Zapewne dlatego, aby podać pierwsze źródło tradycji, abstrahując od pośrednika — tych, którzy ją będą dalej przekazywali.

Tak więc tekst nasz można by sparafrazować w takiej formie: „Ja bowiem otrzymałem przez tradycję, która pochodzi od Pana, co też wam przekazałem”²⁴.

Zatem wszystkie te tradycje, o których wyżej była mowa, sięgają apostołów z Jerozolimy i Chrystusa jako pierwszego źródła nauczania apostoelskiego i instytucji Kościelnych.

Wyrazem troski o jedność tradycji, o wierne przestrzeganie obyczajów, przyjętych w całym Kościele, są i kary, jakie stosuje apostoł wobec winnych (2 Tes 3, 14—15; 1 Kor 5, 11; 1 Tym 1, 20; Tyt 3, 10—11). Na szczególną uwagę zasługuje kara ekskomuniki wydana na kazirodcę (1 Kor 5, 1—5), a zwłaszcza forma, w jakiej ją Paweł podał Koryntianom: „W imię Pana naszego Jezusa, zebrani razem, wy wespoń z moim duchem, z mocą Pana naszego Jezusa, wydajcie takiego szatanowi na zatracenie ciała, aby duch był zbawiony w dzień Pana Jezusa” (1 Kor 5, 4—5).

L. Cerfaux widzi tu słusznie podobieństwo do formuły pierwszego dekretu apostoelskiego, powziętego razem przez apostołów, prezbiterów, gminę i Ducha św. (Dz Ap 15, 22. 28). Moc Pana Jezusa, kierująca zgromadzeniem, w którym Paweł

²⁴ Por. E. B. Allo, *Première Épître aux Corinthiens*, dz. cyt., 309—316; L. Cerfaux, *La Théologie de l'Église*, dz. cyt., 197 n.

duchem bierze udział i wypowiada sentencję całej gminy, to Duch św. Decyzja grupy jest tutaj decyzją każdego uczestnika. Każdy naucza i decyduje w Duchu św., który kieruje zgromadzeniem; dlatego w konsekwencji reprezentuje autorytet całej wspólnoty. Byłby to więc jeszcze jeden przykład kolegialności w pełnieniu władzy apostołskiej.

Dary Ducha św. zostały udzielone całemu Kościołowi, a pełnię ich otrzymali apostołowie. Ten sam Duch św. będzie obecny w Kościele, stosownie do jego potrzeb i w apostołach, odpowiednio do ich funkcji. Decyzje gminy są zatwierdzane przez apostołów, a decyzje apostołskie stają się decyzjami gminy. Identyczność poglądów jest konsekwencją obecności Ducha św. zarówno w całej społeczności jak i w jej przełożonych²⁵.

c) *Rola Jerozolimy.*

1° *Kościół macierzysty.* Mimo proklamowanej przez Pawła niezawisłości, Jerozolima jest dla niego i dla założonych przezeń gmin Kościołem macierzystym, centrum religijnym i najwyższą instancją dla wszystkich chrześcijan.

Tessaloniczanom, wyróżniającym się chlubnie swoją postawą chrześcijańską w całej Macedonii i Achai (1. Tes 1, 3—8), stawia Paweł za wzór kościoły Boże, które są w Judei (1. Tes 2, 14). Z Jerozolimy rozeszła się wokół Ewangelia Chrystusowa (Rzym 15, 19). Paganie są dłużnikami świętych w Jerozolimie, ponieważ ich obrzędy i obyczaje są prawem obowiązującym we wszystkich gminach chrześcijańskich (o czym mówiliśmy uprzednio).

Z tekstu Gal 2, 2 „A szedłem (do Jerozolimy) zgodnie z objawieniami i przedłożyłem im Ewangelię, którą głoszę wśród pogan, z osobną zaś (przedkładem) znaczniejszym, aby nie na próżno stawać do zawodów” wynika, iż aprobata apostołów Jerozolimskich była koniecznym warunkiem realizowania posłannictwa Pawła. Nie bez znaczenia dla Pawła i wiernych w Galacji jest także fakt, iż Jakub, Kefas i Jan uważani

²⁵ Por. L. Cerfaux, *Le Chrétien*, dz. cyt., 113—114.

za filary, podali prawicę Pawłowi i Barnabie, na znak przy-
mierza, aby szli do pogan, a oni do Żydów (Gal 2, 9).

Godną uwagi jest również klauzula, dodana do tego przy-
mierza: „Bylebyśmy tylko pamiętali o ubogich, co też stara-
łem się pilnie wykonać” (Gal 2, 10). Ta kolekta na rzecz ubo-
gich świętych w Jerozolimie była na pewno w pojęciu Pawła
czymś więcej niż wyrazem miłości. Apostoł tak o niej pisze
w 2 Kor 9, 12—14: „Bo posługa w tej świętej sprawie (he dia-
konion tes leitourgias) nie tylko wypełnia to, czego brakuje
świętym, ale obfituje w liczne dziękczynienia, składane Bogu.
Ci, którzy doświadczają tej posługi, wielbią Boga za posłu-
szeństwo wasze w wyznawaniu Ewangelii Chrystusowej i za
szczerłość waszej wspólnoty (kai haploteti tes koinonias) z ni-
mi i ze wszystkimi i w swej modlitwie za was wyrażają tkli-
we uczucia względem was dla przeobfitej w was łaski Bożej”.
Nie ulega wątpliwości, że kolekta była znakiem zewnętr-
nym i sprawdzianem wspólnoty (tes koinonias) Kościoła i to
zarówno ze strony ofiarodawców — chrześcijan nawróconych
z pogaństwa, jak i tych, którzy te dary przyjmowali — świę-
tych kościoła Jerozolimskiego.

2° K e f a s. Wśród tych świętych w Jerozolimie pierwsze
miejsce zajmuje niewątpliwie P i o t r. Nie znajdziemy wpraw-
dzie w listach Pawłowych wyraźnego świadectwa o jego pry-
macie w tym sensie, w jakim ukazuje się on w ewangeliach,
ale mimo to niektóre wypowiedzi Pawła wskazują, że i on
prymat ten w pełni uznawał.

Już pisarze starożytni (Hieronim, Chryzostom, Teodoret,
Marcjon, Wiktoryn i Ambrozjaster) zwrócili słusznie uwagę
na Gal 1, 18—19; „Potem, po trzech latach (od momentu na-
wrócenia) przybyłem do Jerozolimy, aby zobaczyć Kefasa i po-
zostałem u niego piętnaście dni. Innego zaś z apostołów nie
widziałem, oprócz Jakuba, brata Pańskiego”. Pełne znaczenie
tej wypowiedzi ukazuje się w świetle kontekstu. Paweł oświad-
cza Galatom, że Ewangelia, którą głosi, jest jedna i nikt
nie może jej zmienić (Gal 1, 6—10). Pochodzi od Boga. Otrzy-
mał ją Paweł nie od ludzi, lecz przez objawienie Jezusa Chry-

stusa (Gal 1, 11—12). Aby wykazać prawdę tych słów, opowiada w skrócie, jak spędzał czas po swym nawróceniu. Nie poszedł do Jerozolimy, do tych, którzy byli apostołami już przed nim, ale udał się do Arabii, skąd znów wrócił do Damaszku. Apostołowi chodzi wyraźnie o to, aby przekonać Galatów, iż Ewangelii, którą głosi, nie nauczył się od ludzi, konkretnie — od apostołów w Jerozolimie. Nie miał, bo nie szukał po temu okazji (Gal 1, 13—17). Ten moment posiada tutaj wagę szczególną, tym więcej, że łączy się bezpośrednio z omawianym przez nas tekstem. Tok myśli apostoła wymagałby raczej, aby o pobycie w Jerozolimie nie wspominać. Mimo to Paweł tego faktu nie pomija. Był w Jerozolimie, po to, aby zobaczyć Kefasa, u którego pozostał piętnaście dni. Innych apostołów nie widział, oprócz Jakuba, brata Pańskiego (Gal 1, 18—19). Nie byli mu potrzebni. Musiał jednak stanąć przed Kefasem. Galatowie powinni to właściwie zrozumieć i nie mieć wątpliwości co do charakteru tego spotkania. Celem jego nie była oczywiście nauka Ewangelii, ale spełnienie obowiązku, który może wyjaśnić tylko najwyższa powaga, jaką posiadał Piotr wśród apostołów i w całym Kościele.

Z tekstu Gal 2, 7 („Gdy pojeśli, że była mi powierzona Ewangelia wśród pogan, tak jak Piotrowi wśród Żydów) wynika przynajmniej, że Paweł widział w Piotrze najwyższą instancję w kościele Jerozolimskim, skupiającym nawróconych Żydów.

Warto jeszcze podkreślić znamienne gradację w 1 Kor 9, 5; „Czyż nie mamy prawa prowadzić z sobą siostry niewiasty jak inni apostołowie i bracia Pańscy i Kefas?” Najpierw mówi tu Paweł o apostołach w ogóle, potem o wybranych spośród nich braciach Pańskich, wreszcie o tym, który jest pierwszym wśród wybranych, o Kefasie.

Niezwykłe wreszcie wymownym jest fakt, że Paweł, mówiąc o Piotrze, posługuje się tylko albo aramejskim jego imieniem Kefas — opoka (1 Kor 1, 12; 3, 22; 9, 5; 15, 5; Gal 1, 18; 2, 9. 11. 14), albo jego greckim odpowiednikiem Pétros (Gal 2, 7. 8); nigdy zaś nie nazywa go Szymonem. To imię Kefas, względnie Pictr przejął niewątpliwie od pierwotnej

gminy chrześcijańskiej, gdzie imię to stało się już imieniem własnym, wypierając pierwotne — Szymon.

Jest znamienne, że imię Kefas przetłumaczono na język grecki, choć jak wiadomo, imion własnych nie tłumaczono, lecz transkrybowano. Widocznie więc początkowo posługiwano się tym imieniem także jako przydomkiem, określającym czolową rolę Piotra w Kościele ²⁶.

Ciekawe światło rzucają na to zjawisko ewangelie i Dzieje Apostolskie. Otóż samo pierwotne imię Szymon spotyka się tutaj tylko 21 razy ²⁷, 7 razy — Szymon, zwany Piotrem ²⁸, 15 razy — Szymon Piotr ²⁹, a samo Piotr — ok. 130 razy. Widać z tego wyraźnie, jak pierwotne imię Szymon zanikało stopniowo, ustępując miejsca przydomkowi Piotr, który stał się w końcu imieniem własnym. Zjawisko to da się wytłumaczyć tylko tym, że imię Kefas — Piotr posiadało w pierwotnej gminie chrześcijańskiej znaczenie szczególne, że określało najwyższe stanowisko Piotra w Kościele.

Jeśli więc Paweł przejął od pierwotnej gminy chrześcijańskiej to nowe imię Kefas — Piotr i tylko nim się posługiwał w swych listach, to jeszcze jeden dowód, że i on ów prymat Piotra w Kościele w pełni uznawał.

3° Spór Antiocheński. Uznania przez Pawła prymatu Piotra nie osłabia w niczym spór Antiocheński, o któ-

²⁶ Na to imię Kefas zwrócił uwagę H. Strathmann w art.: Die Stellung des Petrus in der Urkirche, w: Zeitschrift für system. Theologie 20 (1943) 223—282. Ostatnio J. Schmid wykazuje, iż fakt, że imię Kefas wyparło pierwotne imię Szymon oraz że to nowe imię przetłumaczone zostało na język grecki, stanowi najpoważniejszy argument, że obietnica prymatu Piotra pochodzi wprost od Jezusa. Zob. Petrus „der Fels” und die Petrusgestalt der Urgemeinde, w: Theologisches Jahrbuch, wyd. A. Dánhardt, Leipzig 1964, 78—81.

²⁷ Mt 16, 17; 17, 25; Mk 1, 16. 29. 30. 36; 14, 37; Łk 4, 38 (dwa razy); 5, 3. 4. 5. 10; 22, 31 (dwa razy); 24, 34; J 1, 41. 42; 21, 15. 16. 17. Warto zauważyć, że wśród podanych wyżej tekstów w ośmiu wypadkach imię Szymon występuje w wypowiedziach Jezusa: Mt 16, 17; 17, 25; Mk 14, 37; Łk 22, 31 (dwa razy); J 1, 42; 21, 16. 17.

²⁸ Mt 4, 18; 10, 2; Łk 6, 14; Dz Ap 10, 5. 18. 32; 11, 13.

²⁹ Mt 16, 16; Łk 5, 8; J 1, 40; 6, 8. 68; 13, 6. 9. 24. 36; 18, 10; 21, 2. 3. 7. 11. 15.

rym wspomina Paweł w Gal 2, 11—14. Spór ten miał miejsce po Soborze Jerozolimskim, na którym apostołowie i prezbiterzy proklamowali wolność chrześcijan od jarzma Prawa Mojżeszowego (głównie obrzezania), dołączając jednak pewne klauzule. Są to tzw. klauzule Jakubowe dotyczące wstrzymania się nawróconych pogan od rzeczy ofiarowanych bałwanom, porubstwa, zwierząt zdławionych i krwi (Dz Ap 15, 23—29; por. 15, 19 n.; 21, 25). Klauzule te, zbliżone do nakazów noachickich, posiadały charakter lokalny (skierowane były tylko do braci w Antiochii, Syrii i Galacji, a więc wyłącznie do gmin chrześcijańskich, gdzie Żydzi stanowili jeśli nie większość, to w każdym razie jakąś większą grupę, z którą dla spokoju należało się liczyć) i przejściowy. Nic przeto dziwnego, że Paweł o tym dekrete nigdzie w swych listach nie wspomina. Procent Żydów w chrześcijaństwie stale malał, a w większości Kościołów założonych przez Pawła przeważali ilościowo poganie. Tam jednak, gdzie zachodziła tego potrzeba, jak w Derbe, Listrze, Ikonium i Antiochii Pizydyjskiej, zalecał „zachowanie ustaw uchwalonych przez apostołów i prezbiterów w Jerozolimie”, tzn. klauzul Jakubowych (Dz Ap 16, 4).

Miały one ułatwić współżycie nawróconych Żydów i pogan. Współżycie, ale nie wspólne uczty. Do tego było jeszcze daleko. Klauzule bowiem Jakubowe tylko w nieznacznym stopniu uwzględniały pokarmowe przepisy żydowskie ujęte w zawiły system, uzupełniany jeszcze przez ustną tradycję. Poza tym dekret soboru zwolnił od przestrzegania mozaizmu nawróconych pogan ale nie zaznaczył, że postanowienie to odnosi się także do chrześcijan — Żydów. Była w tym przezorność, oparta na zrozumieniu psychiki żydowskiej karmionej przez wieki przepisami rytuału.

Wiemy dobrze, że Paweł dążył zdecydowanie do pełnej jedności w Kościele Żydów i pogan. Wykorzysta po temu każdą okazję i czujnie będzie śledził postęp w tym kierunku, przeciwstawiając się mocno wszystkiemu, co postęp ten może zahamować.

Dopiero mając to wszystko na uwadze, możemy ocenić właściwie wystąpienie Pawła w Antiochii Syryjskiej. Jeśli

Piotr w Antiochii „jadał z poganami” (Gal 2, 12), to jeszcze jeden dowód, że wyprzedzał współbraci w zrozumieniu pełnej niezależności chrześcijaństwa od judaizmu. Potem, gdy przybyli niektórzy od Jakuba i poczęli się gorszyć jego postępowaniem, Piotr się zląkł i odłączył od pogan. Jakie to rozumiałe w świetle tego, co wiemy o nim z ewangelii!

Paweł nie mógł przejść nad tym do porządku. Tym bardziej, że za przykładem Piotra poszli i inni Żydzi, a nawet Barnaba (Gal 2, 13). Stanowisko takie, choć nie było sprzeczne z dekretem Jerozolimskim, mogło być interpretowane przez nawróconych pogan jako niezgodne z ewangelią Pawła, a przede wszystkim stawiało pod znakiem zapytania najistotniejszą w jego pojęciu cechę Kościoła: wspólnotę (koinonia) wszystkich wiernych w Chrystusie. Dlatego przeciwstawiał się temu publicznie i rzekł do Kefasa: „Jeżeli ty, będąc Żydem, żyjesz zwyczajem pogan, a nie Żydów (Piotr jadał przedtem z poganami), jak możesz zmuszać pogan, aby żyli obyczajem Żydów?” (Gal 2, 14). Nie ulega wątpliwości, że zwycięstwo Pawła w Antiochii było i Piotra zwycięstwem. Interwencja zaś Pawła okaże się tym bardziej uzasadniona, jeśli widział on w Piotrze najwyższą w Kościele powagę.

5. Przymioty moralne apostołów.

Nauka Pawła o apostołach byłaby niepełna, gdybyśmy uwzględnili tylko jej stronę dogmatyczną, pomijając aspekt moralny, który w listach Pawłowych zajmuje często miejsce szczególnie uprzywilejowane. Wzorem apostoła jest przecież on sam. Ukazemy więc przymioty moralne tak, jak je widzimy w jego listach, a więc heroiczną miłość względem Boga, z której jak ze źródła wypływają: ojcowska dobroć, bezinteresowność, roztropność i męstwo.

a) Heroiczna miłość względem Boga.

Ograniczymy się tu do podania samych tekstów Pawła, aby zbędnym komentarzem nie przesłaniać ich jasności i piękna. 1 Kor 13, 1—3; „Choćbym mówił językami ludzkimi i anielskimi, a miłości bym nie miał, byłbym jako miedź dźwięcząca

albo cymbał brzącający. I choćbym miał dar prorocstwa, znał wszystkie tajemnice i posiadał wszelką wiedzę, i miał tak wielką wiarę, iżbym góry przenosił, a miłości bym nie miał, niczym jestem. I gdybym na żywienie ubogich rozdał całą majątność moją, a ciało moje wydał na spalenie, a miłości bym nie miał, nic mi nie pomoże”.

2 Kor 5, 13—14: „Bo czy od zmysłów odchodzimy (na skutek gorliwości w pracy), to dla Boga, czy się powściągamy, to dla was. Albowiem miłość Chrystusa przynagła nas”.

2 Kor 12, 10: „Dlatego też znajduję upodobanie w słabościach, w obelgach, w niedostatkach, w prześladowaniach, w uciskach dla Chrystusa, bo gdy niedomagam, wtedy jestem mocny”.

Umiłowanie Chrystusa i tego ukrzyżowanego (Gal 6, 14; 1 Kor 2, 2), osiąga ten stopień, że Paweł może powiedzieć: „Z Chrystusem przybity jestem do krzyża. I żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus” (Gal 2, 19—20); „Stygmaty Jezusowe na ciele moim noszę” (Gal 6, 17). Jakże autentycznie wobec tego brzmią słowa Pawła skierowane do Rzymian: „Któż nas odłączy od miłości Chrystusowej? Utrapienie, ucisk, czy prześladowanie? Głód czy nagość? Niebezpieczeństwo czy miecz? Jako napisane jest, że dla ciebie to zabijają nas dzień cały, poczytują za owce skazane na rzeź. Ale w tym wszystkim zwyciężamy przez tego, który nas umiłował. Bo jestem pewien, że ani śmierć, ani życie, ani aniołowie, ani potęgi, ani rzeczy teraźniejsze, ani przyszłe, ani moce, ani co wysokie, ani co głębokie, ani żadne inne stworzenie nie zdoła nas odłączyć od miłości Bożej w Chrystusie Jezusie Pasu naszym” (Rzym 8, 35—39).

Podobnie i do Filipian: „Ale to, co było dla mnie korzyścią, dla Chrystusa uznałem za stratę. I owszem, wszystko uznam za stratę wobec wzniosłości poznania Chrystusa Jezusa, Pana mojego, dla którego porzuciłem wszystko i uznam za gnój, byle Chrystusa pozyskać” (Fil 3, 7—8).

To heroiczne umiłowanie Chrystusa, które znamionuje Pawła jako apostoła, harmonizuje w pełni z tym, czego domagał się od Piotra Zbawiciel, mianując go pasterzem Kościoła (J 21, 15—17).

b) Ojcowiska dobroć.

Apostoł tak miłuje swych braci w wierze, że chętnie gotów jest im oddać nie tylko Ewangelię Bożą, ale nawet i życie własne (1 Tes 2, 8). Jak ojciec swe dzieci prosi, zachęca i zaklina, by kroczyli drogą, wiodącą ich do królestwa i chwały (1 Tes 2, 11—12). Ta dobroć jest tak łaskawa i tak czuła, że Pawłowi nie wystarcza tu porównanie z sercem ojcowiskim. Pisze więc: „Staliśmy się łagodnymi pośród was jak matka karmicielka tuląca dzieci swoje” — *hos ean trofós thalpe ta heautes tekna* (1 Tes 2, 7).

Ta dobroć ojcowiska apostoła widoczna jest zwłaszcza w sposobie i formie napominania i karania winnych. Jaka tu delikatność! W gminie Tessalonickiej na skutek fałszywej agitacji parazyjnej niektórzy bracia zaprzestali pracy i wiedli życie nieporządne. Jak na to reaguje apostoł? W pierwszym liście prosi wszystkich, aby starali się usilnie o zachowanie spokoju, pilnując własnych spraw i własnymi pracując rękami, aby postępowanie ich przedstawiało się godnie oczom obcych i aby od nikogo nie potrzebowali wsparcia (1 Tes 4, 11—12). To nie pomogło. Wobec tego kilka miesięcy później przypomina im najpierw, jak sam pracował, będąc u nich, aby nie być dla nikogo ciężarem, a przede wszystkim, aby dać im wzór do naśladowania (2 Tes 3, 8—9). A potem tak pisze: „Dowiadujemy się, że niektórzy wśród was wiedą życie nieporządne nic nie robiąc, a zajmując się tylko błahostkami. Tym przeto rozkazujemy i (tych) napominamy w Panu Jezusie Chrystusie, aby pracując w spokoju własny chleb spożywali... A jeśli ktoś nie usłucha pouczenia naszego (przekazanego) w tym liście, tego sobie zaznaczcie i przestańcie z nim obcować, aby się zawstydził. Jednak nie uważajcie go za wroga, lecz upominajcie jak brata” (2 Tes 3, 11—15).

Delikatność w upomnieniu i ukaraniu wyraża się przede wszystkim w tym, że apostoł nie wymienia winnych z imienia, aby niepotrzebnie nikogo nie upokarzać. Aby to nie było rażące, nie wymienia w tym liście nikogo z imienia. Po wtóre przypomina, aby winnego nie uważać za wroga, ale traktować zawsze jak brata.

A oto jak Koryntianom tłumaczy swoje ostrzejsze wystąpienie: „A pisałem do was w wielkim utrapieniu i ucisku serca wśród łez obfitych, nie aby was zasmucić, ale byście poznali, jak wielką was darzę miłością (2 Kor 2, 4). Za upomnianym i ukaranym sam się wstawia: „Niech mu wystarczy to upomnienie, jakie otrzymał od wielu, tak że raczej powinniście mu darować i pocieszyć, aby nie pogrążał się w smutku bez miary. Dlatego proszę was, aby w jego sprawie zwyciężyła miłość” (2 Kor 2, 6—8).

c) Bezinteresowność.

Nigdy u apostoła nie powstała żadna ukryta chęć zysku (1 Tes 2, 5. 7). W trudzie i mozołach pracował rękami nocą i dniem, aby dla nikogo nie być ciężarem, choć jako apostoł Chrystusa mógł liczyć na utrzymanie go przez wiernych (2 Tes 3, 8—9). Ma do tego słuszne prawo. Uzasadnia je w 1 Kor 9, 7—12. Zresztą „tak i Pan postanowił, aby ci, którzy głoszą Ewangelię, z Ewangelii żyli” (1 Kor 9, 14). Ale z prawa tego nie korzystał, aby żadnej przeszkody nie stawiać Ewangelii Chrystusowej.

Woli umrzeć, niż utracić to, co jest jego chlubą, nagrodą. Głoszenie Ewangelii nie jest mu powodem do chwały. Zmusza go bowiem do tego konieczność i biada mu, gdyby Ewangelii nie głosił. To jego szafarstwo (oikonomia), zlecony mu obowiązek. Nagrodą jego i chlubą jest to, że Ewangelię daje darmo (1 Kor 9, 15—18).

d) Roztropność.

Przymiot ten widzimy we wszystkich pismach Pawła: w pochwałach i upomnieniach, w układzie treści listów i sposobie argumentacji. Najbardziej jednak znamienne wydają się dwa teksty: 1 Kor 8—10 i Filem.

W 1 Kor 8—10 odpowiada Paweł na pytanie Koryntian, czy godzi się pożywać pokarmy ofiarowane bożkom pogańskim. Sprawa jest nad wyraz delikatna. Z jednej bowiem strony apostoł podkreśla stale wolność dzieci Bożych, z drugiej zaś — liczyć się musi z konkretnymi warunkami, w jakich żyją ci,

do których się zwraca, z ich otoczeniem, wśród których są także mniej uświadomieni bracia. Tak więc im odpowiada: „Co się więc tyczy pokarmów ofiarowanych bożkom, to wiemy, że nie ma na świecie żadnego bożka i że jest tylko jeden Bóg..., od którego pochodzi wszystko i dla którego istniejemy i jeden Pan Jezus Chrystus, przez którego stało się wszystko i my przez Niego. Lecz nie wszyscy mają taką świadomość. Niektórzy bowiem, przyzwyczajeni jeszcze do bożka, spożywają mięso ofiarne jako złożone bałwanom i kala się (tak) słabe ich sumienie. Pokarm sam przez się nie ma znaczenia u Boga. Ani bowiem nic nam nie ubywa, jeśli nie jemy, ani przybywa, jeśli jemy. Baczcie jednak, aby ta wolność wasza nie stała się zgorzeniem dla słabych” (1 Kor 8, 4—9). „Jeśli przeto pokarm gorszy mego brata, nigdy nie będą pożywał mięsa, abym nie zgorszył brata mego” (1 Kor 8, 13). „Będąc bowiem wolnym od wszystkiego, stałem się sługą wszystkim, abym ich tym więcej pozyskał. I stałem się dla Żydów jakby Żydem, abym Żydów pozyskał. Dla tych, którzy są pod Zakonem, jakbym i ja był pod Zakonem, chociaż nie jestem pod Zakonem, abym tych, którzy są pod Zakonem, pozyskał. Dla tych, którzy są bez Zakonu, (stałem się) jakbym był bez Zakonu, chociaż bez Zakonu Bożego nie jestem, alem jest pod Zakonem Chrystusowym, abym pozyskał tych, którzy są bez Zakonu. Dla słabych stałem się (jakoby) słabym, abym słabych pozyskał. Stałem się wszystkim dla wszystkich, aby za wszelką cenę (pantos) ich zbawić” (1 Kor 9, 19—21). „Wszystko wolno, ale nie wszystko wypada, wszystko wolno, ale nie wszystko buduje” (1 Kor 10, 22—23).

Po tych uwagach ogólnych przystępuje apostoł do wskazań konkretnych: „Wszystko, co sprzedają w jatce, jedzcie, o nic nie pytając dla spokoju sumienia” (1 Kor 10, 25). „Jeżeli ktoś z niewierzących zaprasza was i zechcecie pójść, jedzcie wszystko, co wam podadzą, o nic nie pytając dla spokoju sumienia. A gdyby kto powiedział: to było ofiarowane bożkom, nie jedzcie ze względu na tego, który ostrzegął i na spokój sumienia. A sumienia, powiadam, nie własnego, ale cudzego” (1 Kor 10, 27—29). „Nie dawajcie zgorzenia ani Żydom, ani

Grekom, ani Kościołowi Bożemu, jak i ja wszystkim staram się dogodzić nie szukając, co jest pożyteczne dla mnie, ale co dla wielu, aby byli zbawieni” (1 Kor 10, 32—33).

Arcydziełem roztropności jest list do Filemona. Paweł wstawia się tu za niewolnikiem Filemona, Onezymem, który w obawie kary za jakieś przestępstwo uciekł od swego pana do Rzymu, gdzie spotkał się z Pawłem, nawrócił się i pozostał przy nim. Apostoł wiedział o grożącej Onezymowi karze, ale znając prawo, domagające się powrotu zbiega do swego właściciela, nie chciał go dłużej zatrzymywać przy sobie, mimo iż ten był mu pożyteczny, spełniając drobne usługi. List wysłany przez Tychika ma pojednać zbiega z jego panem.

Na wstępie dziękuje apostoł Bogu za miłość i wiarę Filemona, którego nazywa bratem. Ta miłość względem Pana Jezusa i braci sprawia Pawłowi i wiernym szczególną radość (Filem 4—7). A potem pisze tak: „Dlatego, chociaż mam w Chrystusie pełną swobodę nakazać ci spełnienie twego obowiązku (epitassein soi to anekon), proszę cię raczej dla miłości — ja Paweł, starzec, a teraz i więzień Chrystusa. Proszę w sprawie dziecka mego, które zrodziłem w więzieniu, tego Onezyma, z którego niegdyś nie miałeś pożytku, a który teraz stał się użyteczny i dla ciebie i dla mnie. Odsyłam ci go, a ty go przyjmij jak moje serce. Chciałem zatrzymać go przy sobie, aby zamiast ciebie służył mi w więzieniu, które znoszę za Ewangelię. Ale bez zezwolenia twego nic nie chciałbym czynić, ażeby dobrodziejstwo twoje nie było jakby z przymusu, ale z wolnej woli.

Może dlatego odszedł od ciebie na pewien czas, abyś go odzyskał na wieki, już nie jako niewolnika, ale więcej niż niewolnika — jako najmilszego brata, jakim jest zwłaszcza dla mnie, a ileż więcej dla ciebie, tak według ciała, jak i w Panu. Jeśli przeto uważasz mnie za współtowarzysza, przyjmij go tak jak mnie. A jeżeli ci szkodę wyrządził, albo ci co winien, policz to mnie. Ja, Paweł, piszę to własną ręką: ja ci odpłacę, nie mówiąc ci już, żeś mi winien samego siebie. Tak, bracie, niech doznam od ciebie tej pociechy w Panu. Pokrzep moje serce w Chrystusie. Piszę ci to ufny w posłuszeństwo twoje

i świadom, że uczynisz więcej niż proszę. Jednocześnie przygotuj mi gościnę u siebie, bo spodziewam się, że dzięki modlitwom waszym będę wam zwrócony” (Fil 8—22).

Nie wiadomo, co tu bardziej podziwiać: roztropność, czy delikatność. Jak ważkie tutaj jest ostatnie zdanie, w którym Paweł prosi Filemona o gościnę u siebie. Nie ma wątpliwości, że Onezym uniknie grożącej mu kary i że Paweł dozna oczekiwanej pociechy.

c) Męstwo.

„Sądzę bowiem, że Bóg przeznaczył nas apostołów, na ostatnich (spośród ludzi), na skazańców, gdyż widowiskiem staliśmy się dla świata, dla aniołów i ludzi” (1 Kor 4, 9). „Aż do tej chwili i łakniemy i pragniemy i nadzy jesteśmy i policzkują nas i tułamy się i mozolimy, pracując własnymi rękami. Złorzeczą nam, a my błogosławimy, prześladują, a my znosimy, spotwarzają, a my z łagodnością przemawiamy. Staliśmy się jakby śmiecie świata tego, odrazą dla wszystkich aż dotąd” (1 Kor 4, 11—13).

„We wszystkim okazujemy się chlubnie sługami Bożymi w wielkiej cierpliwości, w utrapieniach, potrzebach, chłostach, więzieniach, rozruchach, w pracach, czuwaniach i w postach. W czystości, umiejętności, wielkoduszności, łagodności, w Duchu świętym, w miłości nieobłudnej, w mówieniu prawdy, w mocy Bożej, przez oręż sprawiedliwości w obronie i natarciu, przez chwałę i hańbę, zniesławienie i dobrą sławę. Niby zwodziciele, a prawdomówni, niby nieznani, a dobrze znani, niby umierający, a przecież żywi, niby karani, a nie uśmierceni, niby smutni, a zawsze weseli, niby ubodzy, a wzbogacający wielu, niby nic nie mający, a posiadający wszystko” (2 Kor 6, 4—10).

I jeszcze jeden tekst, precyzujący i uzasadniający wypowiedzi poprzednie i tym bardziej znamieny, że ma wykazać, iż Paweł jest takim samym sługą Chrystusa jak i inni — wielcy apostołowie.

„W trudach rozlicznych, często w więzieniach, w chłostach ponad miarę, częstokroć w niebezpieczeństwach śmierci. Od Żydów otrzymałem pięć razy po czterdzieści uderzeń bez jednego. Trzykrotnie byłem smagany różgami, raz byłem kamienowany, trzy razy przeżyłem rozbicie okrętu, dzień byłem w głębi morskiej. W częstych podróżach, w niebezpieczeństwach od rozbójników, w niebezpieczeństwach od współziomków, w niebezpieczeństwach od pogan, w niebezpieczeństwach w mieście, w niebezpieczeństwach na pustyni, w niebezpieczeństwach na morzu, w niebezpieczeństwach wśród fałszywych braci. W trudzie i mozołach, w częstym czuwaniu, w głodzie i pragnieniu, w postach częstych, w zimnie i nagości. A pomijając już wszystko inne, jeszcze codzienna udręka, staranie o wszystkie kościoły. Któż niedomaga, a ja żebym nie czuł się słaby? Któż się gorszy, a ja żebym nie płonął?” (2 Kor 11, 23—29). Oto sprawdzian apostołatu Pawła i jednocześnie pełna realizacja zapowiedzi Zbawiciela, odnoszących się do życia Jego apostołów (por. Mt 10, 17—22; Mk 13, 9—13; Łk 21, 12—17).

II. Pomocnicy apostołów

Struktura hierarchiczna Kościoła powstawała i ustalała się stopniowo. Na skutek powiększenia się liczby wiernych apostołowie uznali za konieczne już w pierwszych latach swej działalności przekazać troskę o sprawy materialne gminy diakonom, aby móc w pełni poświęcić się funkcji liturgicznej i posłudze słowa (Dz Ap 6, 1—7). A kiedy wzrastać poczęła i liczba kościołów w Palestynie i poza nią, zaszła potrzeba powierzenia i innych funkcji wybranym jednostkom spoza kolegium apostołów. Ci pomocnicy apostołów w rządzeniu kościołami nazywają się przewodniczącymi (proistámenoi), przewodnikami (hegoúmenoi), starszymi (presbýteroi), lub biskupami (episkopoi); wśród których szczególne miejsce zajmują delegaci apostołscy: Tymoteusz i Tytus. Obok nich, jako przełożonych gmin, pełnią funkcję pomocnicze diakoni, diakonisse i „wdowy”

1. Przełożeni gmin

a) Przewodniczący (*proistámenoi*), przewodnicy (*hegoumenoi*).

W 1 Tes 5, 12—13 poleca Paweł wiernym, aby szczególną miłością darzyli przewodniczących (*proistaménous hymon*): „A prosimy was, bracia, abyście byli posłuszni tym, którzy wśród was pracują i przewodniczą wam w Panu i upominają was. Szanujcie ich nad wyraz w miłości dla ich pracy; żyjcie ze sobą w pokoju”.

Już sama etymologia tego wyrazu (*proistemi* — staję na czele) wskazuje, że chodzi tu o przełożonych gminy w Tesalonice. J. H. Moulton i G. Milligan¹ opierając się na użyciu tego terminu w niektórych papirusach (np. Fay 13, 5; Par 63, 40), sądzą, że chodzi tu nie o przełożonych, lecz tylko o tych, którzy podtrzymują, wspierają. Jednak w innych papirusach, jak np. Oxy II, 239, 11 (r. 66 po Chr.), Ryl II, 122, 6 (r. 127 po Chr.), Hamb I, 35, 3 (r. 160 po Chr.) termin ten oznacza przełożonego miejscowości. Również LXX określała tym wyrazem przełożonego domu (Am 6, 10; Przyp 23, 5) a także kapłanów Beka (Dan, LXX, Beł 8).

Taki właśnie sens tego terminu w naszym miejscu potwierdza kontekst. Ci *proistámenoi* podjęli trud apostołatu (*kopion-tas en hymin*), mają obowiązek upominać wiernych (*nouthetountas hymas*). Jest znamienne, że Paweł tym samym terminem — *nouthetein* określa swoją funkcję apostołską (1 Kor 4, 14; Kol 1, 28; Dz Ap 20, 31). Wymowne także jest polecenie apostoła, aby Tessaloniczanie okazywali tym przewodniczącym posłuszeństwo i szacunek szczególny i miłość ze względu na ich odpowiedzialną pracę. Wynika stąd, że ci przewodniczący są właściwie prawdziwymi przełożonymi gminy².

¹ J. H. Moulton — G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, London 1930, *sub voce*.

² Wspomniany w Rzym 12, 8 *proistámenos* nie oznacza przełożonego gminy, ale prawdopodobnie przewodniczącego dzieł miłosierdzia. Por. M. J. Lagrange, *Saint Paul. Epître aux Romains (Etudes Bibliques)*, Paris 1931, 300.

W liście do Hebrajczyków 13, 7. 17 ci przełożeni nazywają się hegoúmenoi — wodzami, przewodnikami. Głoszą oni słowo Boże i są wzorem dla wiernych (w. 7); troszczą się gorliwie o zbawienie dusz, za które są odpowiedzialni przed Bogiem ... Wierni powinni ułatwiać im tę pracę i czynić radosną, okazując im pełną uległość (w. 17).

Godny uwagi jest fakt, że w 1 Tym 5, 17 ukazuje się i nazwa przewodniczących (proestotes) i ta sama funkcja, o której pisał Paweł w 1 Tes 5, 12, a mianowicie trud w nauczaniu prawd wiary i obyczajów (hoi kopiontas en logo kai didaskalia) w odniesieniu do prezbiterów: „Prezbiterzy, którzy przewodniczą (rządzą), zasługują na podwójną cześć, zwłaszcza ci, którzy się trudzą głoszeniem słowa (Ewangelii) i nauką (moralną)”.

Poza tym z Dz Ap 14, 23 wiemy, że Paweł już w czasie pierwszej podróży misyjnej (r. 45—49) ustanawiał prezbiterów w każdym kościele spośród tych, jakie założył w Azji. Wydaje się więc prawie pewne, że owi proistámenoi i hegoúmenoi, o których mówiliśmy wyżej, są identyczni z prezbiterami².

b) Prezbiterzy.

1° Znaczenie terminu presbýteroi w czasach przedchrześcijańskich. Termin presbýteros w słownictwie przedchrześcijańskim używany był bądź jako przymiotnik, bądź jako rzeczownik. Jako przymiotnik oznaczał starszego, a dalej czcigodnego; jako rzeczownik określał starca, a następnie starszego ludu, notabla; w sensie zaś kolektywnym — kolegium osób najgodniejszych z racji wieku lub stanowiska. W tym ostatnim znaczeniu występuje gerousia w Sparcie, senatus w Rzymie, a w judaizmie ziqene' Isra'el — starsi Izraela (Wyjście 3, 18) i gerousía (1 Mach 12, 6; 2 Mach 1, 10; 4, 44; 11, 27).

Józef Flawiusz mówi po raz pierwszy o geruzji żydowskiej za czasów Antiocha Wielkiego w r. 223—187 przed Chr.

² Tak sądzą m. i. A. Médetielle, *Eglise*, DBS II, 656; L. Marchal, *Eveques* (Origine divine des) DES II, 1299—1300; B. Rigaux, *Saint Paul, Les Epîtres aux Thessaloniens* (Études Bibliques), Paris 1956, 577.

(Ant. XII, 3, 3). Rozległą swą władzę utwierdziła ona po powstaniu Machabeuszów. Jest godne uwagi, że w księgach Machabejskich obok terminu *gerousia* (1 Mach 12, 6; 2 Mach 1, 10; 11, 27) pojawia się jako jego synonim *presbýteroi tou laou* (1 Mach 7, 33; 12, 35) albo *presbýteroi Israel* (1 Mach 11, 23), lub tylko *presbýteroi* (1 Mach 14, 20). Ci prezbiterzy, *gerousia*, występują w dokumentach oficjalnych po najwyższym kapłanie a przed zwykłymi kapłanami (1 Mach 12, 6; 14, 20)⁴.

Na krótko przed naszą erą wyraz *gerousia* znikł, zastąpiony przez *synédriou* — senat Jerozolimy, który pełni przede wszystkim rolę trybunału sądowego. W czasach Chrystusa i apostołów *synédriou Jerozolimski*, nazywany także *presbyterion* (Łk 22, 66; Dz Ap 22, 5) lub *gerousia* (Dz Ap 5, 2), jest najwyższą władzą żydowską i najwyższym trybunałem sądowym (Mt 26, 3. 59 i paral.; J 11, 47; Dz Ap 4, 15 itd.). W tej radzie, której przewodniczyli arcykapłani, noszący tytuł *archontes* (Dz Ap 4, 5. 8. 23), znajdowali się obok uczonych (*grammateis*) również *presbýteroi* — starsi⁵.

Prezbiterów spotykamy i w Egipcie. Tytułem tym określano funkcjonariuszy samorządowych, a także dygnitarzy świątyni pogańskich⁶. Wiadomo również, że wszystkie miasta Azji Mniejszej i Archipelagu, które posiadały senat, nazywały jego członków *gerontes* lub *presbýteroi*⁷.

2° Prezbiterzy w kościele Jerozolimskim. Po raz pierwszy ukazuje nam prezbiterów w kościele Jerozolimskim Łukasz w Dz Ap 11, 30, opowiadając, jak to Paweł

⁴ Starsi (zqnim) stali na czele dwunastu pokoleń, na jakie dzieliła się społeczność qumrańska. Na zebraniu Wielkich (tzn. pełnoprawnych członków gminy) zajmowali miejsce po kapłanach, a przed resztą zgromadzonych (1 QS VI, 8). Wraz z kapłanami i lewitami wymawiali formuły błogosławieństwa Boga i przekleństwa Beliala (1 Q M XIII, 1); oni też przyjmowali skargi od zwykłych członków zrzeczenia (1 Q S IX, 4).

⁵ Por. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, Leipzig 1907, II, 244—258.

⁶ Por. A. Deissmann, *Neue Bibelstudien*, Marburg 1897, 60—62.

⁷ Potwierdzają to dokumenty z Chios (Corp. inscr. graec. II, 2220. 2221).

i Barnaba, jako wysłannicy kościoła Antiocheńskiego, przywieźli jałmużnę do Jerozolimy *pros tous presbytérous*. Autor *Dz Ap* nie wspomina nigdzie, w jaki sposób ta instytucja powstała. Mówi o niej jako o powszechnie znanej.

Prawdopodobnie powołali ją do życia apostołowie, rozchodząc się z Jerozolimy, aby głosić Ewangelię. Uczynili to w tym celu, żeby założonym przez nich gminom zostawić na miejscu przełożonych, którzy by prowadzili dalej rozpoczęte przez apostołów dzieło. Nazwano ich prezbiterami — starszymi. Niezależnie od tego, czy termin ten przyjęli chrześcijanie ze słownictwa żydowskiego, czy pogańskiego (Egipt, Azja Mniejsza), tytuł ten implikuje na pewno ideę władzy, przełożenia. Ci właśnie prezbiterzy przyjmowali w Jerozolimie jałmużnę, jaką przywieźli Paweł i Barnaba od kościoła Antiocheńskiego.

Prezbiterów tych widzimy także na Soborze Jerozolimskim (*Dz Ap* 15). W związku ze sporem, jaki powstał w Antiochii między przybyszami z Judei a Pawłem i Barnabą odnośnie obowiązku wypełniania przez chrześcijan przepisów Prawa Mojżeszowego (głównie obrzezania) postanowiono, żeby Paweł i Barnaba wraz z kilku innymi braćmi udali się w tej sprawie do apostołów i prezbiterów w Jerozolimie (*Dz Ap* 15, 2). Apostołowie i prezbiterzy przyjęli delegację (15, 4). Apostołowie i prezbiterzy zgromadzili się, aby sprawę rozpatrzyć (15, 6). Oni też wraz z całym kościołem postanowili wysłać do Antiochii z Pawłem i Barnabą delegatów (15, 22), przekazując od siebie (tzn. apostołów i prezbiterów) pismo do braci w Antiochii (15, 23). Pismo to zawierało postanowienia, które powzięli apostołowie i prezbiterzy w Jerozolimie (*Dz Ap* 16, 4).

Na czele kościoła Jerozolimskiego stał w owym czasie Jakub, brat Pański (identyczny z apostołem Jakubem, synem Alfeusza, jak to wykazaliśmy wyżej). W tym rządzeniu kościołem Jerozolimskim bierze udział kolegium prezbiterów, wyraźnie odróżnianych od reszty członków gminy. Prezbiterzy przyjmują Pawła i Barnabę; wraz z apostołami uczestniczą w obradach; firmują dekret; obdarzeni są także Duchem św. (*Dz Ap* 15, 28). Cała gmina wybiera tylko delegatów (*Dz Ap* 15, 22).

Prezbiterów jako członków rady gminy Jerozolimskiej, podanej władzy Jakuba, spotykamy jeszcze w czasach pobytu Pawła w Jerozolimie po jego trzeciej podróży misyjnej (Dz Ap 21, 15—26). Jest znamienne, że w tym spotkaniu Pawła i jego towarzyszy z Jakubem i prezbiterami w Jerozolimie prezbiterzy właśnie mówią Pawłowi o zastrzeżeniach ze strony Żydów co do jego stosunku do Prawa Mojżeszowego; oni też udzielają mu rad, jak ma te wątpliwości rozwiązać. Godne uwagi jest i to, że nie widzimy tu interwencji Jakuba. Wiemy tylko o jego obecności. Wynika stąd, że prezbiterzy pod przewodnictwem Jakuba i u jego boku (jako asesorowie) pełnili władzę w kościele Jerozolimskim⁸.

3° Prezbiterzy w gminach judeo — chrześcijańskich. Z listu Jakuba, skierowanego do dwunastu pokoleń żyjących w rozproszeniu (Jak 1, 1), tzn. do kościołów judeo — chrześcijańskich poza Jerozolimą, można wnosić, że prezbiterzy znajdowali się w każdej gminie chrześcijańskiej i że posiadali prawdziwą władzę duchowną. Upoważnia nas do tego tekst następujący:

„Choruje kto wśród was? Niech wezwie prezbiterów kościoła i niech się modlą za niego, namaszczając go oliwą w imieniu Pana, a modlitwa (płynąca) z wiary uratuje chorego i podniesie go Pan, a jeśliby miał grzechy, zostaną mu odpuszczone” (5, 14—15).

Tekst ten ukazuje nam jedną z funkcji prezbiterów. Jest to modlitwa wiary, namaszczenie chorego w imieniu Pana i odpuszczenie grzechów. Nie chodzi tu na pewno o zwykłych wiernych⁹. Gdyby tak było, to po co wzywać specjalnie prezbiterów? Ponieważ chorzy znajdować się mogli w każdej gminie, więc w każdej musieli też być i prezbiterzy¹⁰.

4° Prezbiterzy w kościołach założonych przez Pawła. Jak wspomnieliśmy uprzednio, Paweł i Bar-

⁸ Tak sądzi E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, dz. cyt. 632.

⁹ Interpretacja taka została potępiona przez Sobór Trydencki, Sess. 14, can. 4; Denz. 929; por. 910.

¹⁰ Jest to również opinia J. Chainé'a, *L'épître de saint Jacques*, Paris 1927, LXXXIV—LXXXVII i L. Marchal'a, *Éveques*, art. cyt., 1304.

naba już w czasie pierwszej podróży misyjnej (r. 45—49) ustanawiali prezbiterów we wszystkich kościołach, jakie założyli w Azji: „A gdy w każdym kościele ustanowili im prezbiterów przez włożenie rąk (cheirotónésantes de autoís kat' ekklesias presbytérous) wśród modlitw i postów, polecili ich Panu, w którego uwierzyli” (Dz Ap 14, 23). A więc i w każdym z kościołów założonych przez Pawła byli prezbiterzy. Ustanowieni zostali przez włożenie rąk.

Czasownik cheirotónein oznacza wyciągnięcie rąk, wybór przez podniesienie rąk. W naszym tekście nie chodzi o jakiś zwykły wybór, przeprowadzony przez członków miejscowej gminy. Z kontekstu wynika, że dokonali go Paweł i Barnaba dla wiernych (autois — im). Wybór ten nastąpił przez włożenie rąk, analogicznie do sposobu, w jaki z polecenia Bożego Mojżesz przekazał niegdyś władzę Jozuemu (Liczb 27, 18. 23; Powt. Pr 34, 9). Przez włożenie rąk Tymoteusz ma ustanowić prezbiterów w Efezie (1 Tym 3, 1—7; por. 5, 17. 22) i prawdopodobnie tak samo — Tytus na Krecie (Tyt 1, 5). Nie wyklucza to, oczywiście, uprzedniego wyboru czy prezentacji przez gminę (2 Kor 8, 19; Did 15, 1)¹¹, ale ta interwencja wiernych musi być zatwierdzona przez apostołów, lub ich delegatów (Tymoteusza czy Tytusa).

Władzę prezbiterów określił Paweł w mowie, jaką wygłosił w Milecie do prezbiterów kościoła Efeskiego ok. 57 r., po ukończeniu trzeciej podróży misyjnej, o czym opowiada Łukasz w Dz Ap 20, 17—36. Dążąc do Jeruzolimy, wezwał Paweł z Efezu prezbiterów kościoła — tous presbytérous tes ekklesias (Dz Ap 20, 17), aby się z nimi pożegnać i dać ostatecznie wskazania. Wtedy to powiedział: „Czuwajcie nad sobą i nad całą owczarnią, w której was Duch św. ustanowił biskupami (episkópous), abyście zarządzili (poimaínein) Kościołem Bożym, nabytym własną Jego krwią. Ja wiem, że po moim odejściu wejdą między was wilki drapieżne, nie oszczędzając owczarni. A nawet między wami samymi znajdują się ludzie

¹¹ Pisze o tym J. P. Audet, *La Didachè. Instructions des Apôtres (Études Bibliques)*, Paris 1958, 465 n.; por. J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament*, Paris 1925.

mówiący rzeczy przewrotne, aby pociągnąć za sobą uczniów. Dlatego czuwajcie” (Dz Ap 20, 28—31).

Na wstępie warto przypomnieć, że tekst ten, jako należący do tzw. „Wirstücke”, a więc pochodzący od świadka naocznego, posiada szczególną wartość historyczną. W tym właśnie tekście te same osoby nazwane są najpierw prezbiterami (Dz Ap 20, 17), a potem biskupami (Dz Ap 20, 28). Ich obowiązkiem jest paść owczarnię, tzn. rządzić kościołem. Pamiętamy, że tym samym terminem poimainein posłużył się zmartwychwstały Chrystus, ustanawiając Piotra najwyższym pasterzem Kościoła (J 21, 15—17). Ta funkcja pasterska prezbiterów obejmuje kierowanie i nauczanie wiernych, a głównie czuwanie nad sobą i nad całą owczarnią, aby zachowana była czystość Ewangelii.

Funkcję tę pełnią prezbiterzy z woli i na skutek działania w nich Ducha św. Albowiem choć wybrał ich Paweł, to jednak ustanowił Duch św. (Dz Ap 20, 28). A więc władza prezbiterów, choć podporządkowana apostołskiej, jest pochodzenia Boskiego.

Te same funkcje prezbiterów ukazuje nam 1 Tym 5, 17: „Prezbiterzy, którzy dobrze przewodzą (hoi kalos proestotes presbýteroi), zasługują na podwójną cześć, zwłaszcza ci, którzy się trudzą głoszeniem słowa (Ewangelii) i nauką (moralności)”¹².

Wskazania, udzielone Tymoteuszowi, a dotyczące jego stosunku do prezbiterów (1 Tym 5, 19—21) i ostrożności w ich wyborze (1 Tym 5, 22), wskazują, że funkcja prezbiterów nie ograniczała się do zwykłego, administracyjnego kierowania i reprezentowania gminy.

Prezbiterom, których ma ustanowić w miastach Krety Tytus, stawia się pewne wymagania: kandydat musi być człowiekiem „bez zarzutu, mężem jednej żony, mającym dzieci wierzące, nie pomawiane o złe prowadzenie się i nie krnąbrne.

¹² Nie ma tu mowy o dwóch kategoriach prezbiterów: przełożonych (proestotes) i nauczycieli. Stanowią oni jedną grupę, powołaną do kierowania gminą; nie wszyscy jednak z równą gorliwością oddają się nauczaniu wiernych.

Biskup (episkopos) bowiem, jako władarz Boży, winien być bez zarzutu, nie zarozumiały, nie gniewliwy, nie skłonny do pijaństwa i awantur, ani chciwy brudnego zysku, lecz gościnnie, miłujący to, co dobre, rozsądny, sprawiedliwy, pobożny, opanowany, trzymający się nauki pewnej, zgodnej z tradycją, aby mógł i napominać w zdrowej nauce i przekonywać opornych” (Tyt 1, 6—9).

Wymagania te, jak widzimy, nie są wygórowane. Stawia się je właściwie każdemu dobremu chrześcijaninowi. Ale i to jest ważne: prezbiter musi być dobrym chrześcijaninem, musi być przykładem dla wiernych. Większe znaczenie w naszym wypadku posiada wymieniona tu racja, dla której tego właśnie od niego się żąda, a mianowicie, aby mógł kierować gminą i skutecznie nauczać.

Warto jeszcze (dla uzupełnienia) zwrócić uwagę, co mówi o prezbiterach 1 P 5, 1—3: „Prezbiterów więc, którzy są wśród was, proszę ja współprezbiter (synpresbýteros) i świadek Chrystusowych mąk oraz uczestnik mającej się objawić chwały, paście (poimánate) powierzoną wam trzodę Bożą (to en hymin poimnion tou Theou), strzegąc jej (episkopountes) nie z musu, ale ochoczo, jak Bóg chce; nie dla niegodziwego zysku, ale ze szczerej chęci; nie jak ci, którzy pyszną się panowaniem (katakýrieúontes) nad gminą, ale jako ci, którzy są wzorem dla owczarni”.

Z tekstu tego wynika, że prezbiterzy są pasterzami, rządzą kościołem. Paweł posłużył się tym samym terminem poimainein, zwracając się do prezbiterów Efezu (Dz Ap 20, 17—28). Jest znamienne, że autor 1 P nazywa się współprezbiterem (synpresbýteros), podobnie jak Jan w adresie drugiego i trzeciego swojego listu.

5° P o d s u m o w a n i e. Nie wiemy dokładnie, kiedy i w jakich okolicznościach pojawili się w Kościele pierwsi prezbiterzy. Spotykamy ich w Jerozolimie na pewno już po pierwszym rozproszeniu się apostołów w r. 44 (Dz Ap 11, 30), a poza Jerozolimą — już między r. 45—49 w czasie pierwszej podróży misyjnej Pawła (Dz Ap 14, 23). Ustanawiali ich apostołowie przez wkładanie rąk (Dz Ap 14, 23; 1 Tym 5, 22).

Niektóre ich funkcje są ściśle określone: są pasterzami, a więc prawdziwymi przełożonymi gmin (Dz Ap 20, 28; 1 P 5, 5), pełnią urząd nauczania (Dz Ap 20, 29—31; 1 Tym 5, 17) i pewne funkcje liturgiczne (Jak 5, 14)¹³.

W rządzeniu Kościołem są zależni od apostołów (Dz Ap 15, 1—29), ale władzę swoją sprawują z woli i na skutek działania w nich Ducha św. (Dz Ap 20, 28).

c) Biskupi (*episkopoi*).

1° Znaczenie terminu *episkopos* w czasach przedchrześcijańskich. Zgodnie z etymologią (*epi* — nad i *skopein* — doglądać) termin ten oznaczał pierwotnie nadzorcę, inspektora, a następnie stróża, opiekuna, patrona. W tym sensie bogowie nazywani są *episkopoi*, tzn. stróżami kontraktów, strzegącymi ich wypełniania (Homer, *Iliada*, 22, 255); opiekunami miast i ludzi (Pindar, *Olimp.* 14, 5). Najczęściej jednak *episkopos* oznacza człowieka, pełniącego jakąś funkcję oficjalną. Ateńczycy np. nazywali *episkopoi* urzędników przysłanych przez republikę celem inspekcji i zorganizowania miast zdobytych, czasem urzędników komunalnych, a także członków stowarzyszeń i bractw. Na Rodos w II w. przed Chr. *episkopoi* zasiadali w zgromadzeniu obok wodzów (*strategoí*), uczonych (*grammateis*) i opiekunów przybyszów (*epimeletai ton ksénon*). Często pełnili oni funkcję sakralną: byli stróżami świątyń, jak np. na Rodos w I w. przed Chr., arcykapłan rzymski był nadzorcą — *episkopos Westalek* (Plutarch, *Numa* 9, 5).

W analogicznym znaczeniu posługuje się tym terminem 14 razy LXX, tłumacząc nim formy pochodne od *paqad* (nawiedzać, doglądać, a dalej sprawdzać, karać, przewodniczyć, stawiać na czele). *Episkopos* oznacza często nadzorcę (Liczb 4, 16;

¹³ Stanowisko nasze podziela także i dzisiejsza krytyka niekatolicka. Por. H. Fr. v. Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Beiträge zur historischen Theologie 14), Tübingen 1953, 82—90 i R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen³ 1958, 460 n.

2 Kron 34, 12; 1 Mach 1, 51); dowódcę armii (Liczb 31, 14; 4 Król 11, 15. 18), rządcę (Sędz 9, 28), urzędnika (Iz 60, 17), czasem kapłana lub lewite, pełniących funkcje sakralne (4 Król 11, 18; Neh 21, 9. 14. 22), a także Boga (Job 20, 29), który jest nadzorcą i panem (episkopos) ludzkiego serca (Mądr 1, 6).

Na szczególną uwagę zasługuje użycie terminu paqid w manuskryptach qumrańskich. Otóż paqid — nadzorca stoi tam na czele rady „wielkich”, tzn. pełnoprawnych członków gminy (1 Q S VI, 14). Jest on identyczny z mbqr (1 Q S VI, 12. 20), jak to wynika z C D XIII, 11, gdzie funkcję mbqr określa się przez pqd. Ów nadzorca (pqd-mbqr) jest przełożonym zgromadzenia. Bada i przyjmuje nowych członków oraz podaje im prawo społeczności (1 Q S VI, 14—15; C D XV, 10—11), przewodniczy zebraniom (C D XIV, 8; XV, 8); poucza o dziełach Boga, sędzi oraz zarządza majątkiem gminy (C D XIII, 8—16; XIV, 13), zależny jednak od najwyższej władzy zrzeszenia, tj. od Mistrza Sprawiedliwości.

Dokument Damasceniński mówi o kwalifikacjach wymaganych od kandydata na nadzorcę. Musi on być kapłanem, „winien mieć od trzydziestu do sześćdziesięciu lat i winien być biegłym w Księdze i we wszystkich postanowieniach Prawa, aby mógł przemawiać do nich („wielkich”), zgodnie z ich prawami (C D XIV, 7—8)¹⁴.

Widzimy więc, że zarówno u Greków, jak i u Żydów w czasach przedchrześcijańskich episkopos nie był jedynie nadzorcą. Episkopoi są rządcami armii, przełożonymi, posiadają władzę. Jednocześnie jednak są pośrednikami między władzą najwyższą a ludem, działając w imieniu tej najwyższej władzy. Może właśnie to skłoniło chrześcijan, że terminem episkopoi nazwali tych, którzy w imieniu apostołów sprawowali rządy w kościołach¹⁵.

¹⁴ Por. F. Nötscher, Vom Alten zum Neuen Testament. Gesammelte Aufsätze, Bonn 1962, 188—220 (Vorchristliche Typen urchristlicher Ämter? Episkopos und Mebaqquer).

¹⁵ Tak też sądzi L. Marchal, Éveques, art. cyt., 1308; por. R. Schnackenburg, Episkopus und Hirtenamt in Apg 20, 28 (Episcopus, Studien über das Bischofsamt), Regensburg 1949, 66—88.

2° Biskupi w pierwszych gminach chrześcijańskich. Jeden tylko raz spotykamy się z biskupami w listach Pawłowych, a mianowicie w liście do Filipian, który kieruje Paweł wraz z Tymoteuszem „do wszystkich świętych w Chrystusie Jezusie, będących w Filippach wraz z biskupami (syn episkópois) i diakonami (Fil 1, 1). To wyliczenie wszystkich świętych, tj. wiernych, biskupów i diakonów wskazuje, że gmina w Filippach jest zorganizowana. Na jej czele stoją biskupi i diakoni.

Już starożytni pisarze kościelni zwrócili uwagę na fakt, że Paweł tylko w tym jedynym swoim liście wymienia biskupów. Jan Chryzostom tłumaczy to tym, że apostoł pragnie tu wyrazić swą wdzięczność przełożonym gminy za dary, jakie mu przysłali do Rzymu przez Epafrodyta (Fil 4, 10. 18)¹⁶. Hipotezę tę potwierdzałyby i końcowe słowa tego listu: „Pozdrówcie każdego świętego w Chrystusie Jezusie” (Fil 4, 21), z których zdaje się wynikać, że list ten skierowany był do przełożonych kościoła.

Poza tym Łukasz relacjonując w Dz Ap mowę Pawła skierowaną do prezbiterów Efezu (Dz Ap 20, 17—35), podaje znaną nam już wypowiedź apostoła: „Czuwajcie nad sobą i nad całą owczarnią, w której was Duch św. ustanowił biskupami, abyście zarządzili Kościołem Bożym” (Dz Ap 20, 28).

Spotkanie Pawła z prezbiterami Efezu opisuje Łukasz jako świadek naoczny. Nawet jeżeli przypuścimy, że nie podaje tu dosłownie mowy Pawła, to jednak nie zmniejszy się przez to waga jego świadectwa o instytucjach kościelnych, skoro był on nie tylko współczesnym Pawłowi, ale nadto i towarzyszem jego podróży. Z przytoczonego tu tekstu widać, że biskupi byli nie tylko nadzorcami interesów materialnych gminy, ale pasterzami, których obowiązkiem było kierować wiernymi, czuwać nad ich zbawieniem i bronić przed błędnymi doktrynami.

Przymioty, jakimi powinien odznaczać się biskup, opisane są w 1 Tym 3, 2—7 i Tyt 1, 5—9 i to w sposób prawie identyczny.

W 1 Tym 3, 2—7 czytamy: „Biskup (epikopos) powinien więc być nienaganny, mąż jednej żony, trzeźwy, rozsądny,

¹⁶ Por. Hom I, 1: In epist. ad Phil., P G 62, 183.

pryzwoity, gościnnie, zdolny do nauczania, nie skłonny do pijaństwa ani do bicia, ale opanowany, nie kłótlivy, nie chciwy na pieniądze, dobrze zarządzający własnym domem, trzymający dzieci w uległości z wszelką godnością. Bo jeśli ktoś nie umie własnym domem zarządzać, jakżeż będzie się troszczył o Kościół Boży? Nie świeżo ochrzczony, ażeby uniesiony pychą nie wpadł w diabelskie potępienie. Powinien też mieć dobre świadectwo od tych, którzy są z zewnątrz, żeby się nie naraził na wzgardę i sidła diabelskie”.

Te same wskazania otrzymuje Tytus: „Pozostawiłem cię na Krecie po to, abyś uporządkował to, czego nie dostaje, i ustanowił w każdym mieście prezbiterów, jak ci poleciłem: (wybierając tego) kto jest bez zarzutu, mąż jednej żony, mający dzieci wierzące, nie pomawiane o złe prowadzenie się i nie krnąbrne. Biskup (episkopos) bowiem, jako włodarz Boży, winien być bez zarzutu, nie zarozumiały, nie gniewliwy, nie skłonny do pijaństwa ani do awantur, nie chciwy brudnego zysku, lecz gościnnie, rozmiłowany w dobrem, rozsądny, sprawiedliwy, pobożny, opanowany, trzymający się nauki pewnej, zgodnej z tradycją, aby mógł i napominać w zdrowej nauce i przekonywać opornych (Tyt 1, 5—9).

Niektóre z wymienionych wyżej przymiotów biskupa, jak nienaganność, trzeźwość, opanowanie, uprzejmość, gościnność i bezinteresowność pokrywają się z wymaganiami, jakie stawiano greckim inspektorom finansowym (episkopoi — epiméletai) i jakie się stawia każdemu dobremu chrześcijaninowi, a właściwie każdemu dobremu człowiekowi. I biskup musi być przede wszystkim dobrym człowiekiem, dobrym chrześcijaninem. Poza tym winien być tych przymiotów żywym przykładem.

Ale obok tych skromnych wymagań są i inne, których nie stawiano urzędnikom świeckim, zwykłym administratorom. Biskup nie może się drugi raz żenić (1 Tym 3, 2; Tyt 1, 6), aby okazać tym wstrzeźliwość. Musi też być zdolny do nauczania i przekonywania opornych (1 Tym 3, 2; Tyt 1, 9), rozmiłowany w dobrem, pobożny i opanowany (Tyt 1, 8), a to dlatego, że jego obowiązkiem jest troska o Kościół Boży (1 Tym 3, 5;

Tyt 1, 7). Nie może też być neofitą (1 Tym 3, 6), ponieważ funkcja, którą pełni, wymaga mocnej wiary i ugruntowanej cnoty. Wszystko to świadczy, że biskupi — to nie zwykli administratorzy dóbr doczesnych gminy, ale prawdziwi duchowi przełożeni kościołów¹⁷.

d) Identyczność prezbiterów i biskupów w pierwszych gminach chrześcijańskich.

1° .Przeciwnicy id e n t y c z n o ś c i. Zdaniem wielu dawniejszych krytyków niekatolickich, istniała pierwotnie różnica między prezbiterami i biskupami. Prezbiterat był rzekomo tytułem honorowym, przyznawanym członkom gminy z racji ich starszeństwa i oddanych usług. Episkopat zaś określał funkcję, związaną z administracją majątku, nauczaniem i służbą liturgiczną (eucharystia). Różnica ta miałaby istnieć przynajmniej w okresie, kiedy Kościół przechodził od stanu charyzmatycznego do instytucjonalnego¹⁸.

Podobne stanowisko zajmowali i niektórzy bibliści katoliccy, jak: Teodor z Mopswesty, Jan Damasceński, Epifaniusz, Ambrożyjaster, Augustyn w kilku mowach, św. Tomasz, Estiusz, J. B. Franzelin, A. F. Maunoury i P. Batiffol¹⁹. Ten ostatni (P. Batiffol) sądzi, że prezbiter w odróżnieniu od biskupa, nie musiał być ani kapłanem, ani też nie musiał posiadać jurys-

¹⁷ Potwierdza to i Did. 15, 1; „Wybierzcie biskupów i diakonów, godnych Pana, ludzi łagodnych, bezinteresownych, prawdomównych i wypróbowanych, ponieważ oni także spełniają u was urząd (leitourgousin kai autoi ten leiturgian) proroków i doktorów. J. P. Audet, La Didache. Instructions des Apôtres (Etudes Bibliques), Paris 1958, 458.

¹⁸ Tak sądzili m. i. A. Harnack, Die Lehre der zwölf Apostel (Texte und Untersuchungen, II, 2), Leipzig 1884, 147 i J. Réville, Les Origines de l'épiscopat, Paris 1894, 163 nn. Obecnie jednak krytyka protestancka przyznaje, że obydwa tytuły: prezbiter i biskup, oznaczały te same kompetencje i obowiązki przełożonego gminy chrześcijańskiej. Por. H. Fr. v. Campenhausen, Kirchliches Amt., dz. cyt., 88; R. Bultmann, Die Theologie des Neuen Testaments dz. cyt., 454 n.

¹⁹ Autorów tych wraz z dokumentacją podał U. Holzmeister w art.: Si quis episcopatum desiderat..., Biblica 12 (1931) 41 nn.

dykcji. Biskupów jednak wybierano przeważnie spośród prezbitarów. Można więc było mówić o prezbitarach nadzorujących (presbýteroi episkopountes), do których przemawiał Paweł w Milecie, o prezbitarach przewodniczących (presbýteroi proestotes), znanych z listów Pasterskich i prezbitarach pasterzach (presbýteroi poimenes), o których wspomina 1 P. Innymi słowy, biskupi — to prezbitarzy kierujący kościołami²⁰.

Inną nieco koncepcję wysunął ostatnio C. Spicq w swym komentarzu do listów pasterskich. Wydaje mu się, że w początkach Kościoła hierarchia składała się z apostołów i prezbitarów, do których w krótkim czasie dołączono diakonów. Spośród dwu ostatnich klas jedni pełnili funkcje nauczania, nadzoru, rządzenia itd., drudzy zaś służbę skromniejszą na podobieństwo przełożonych synagogi (archisynagogos, hyperétes). Nie było jednak jeszcze różnicy widocznej między tymi tytułami, ustanowionymi raczej tylko do czasu.

Tak więc biskupi (episkopoi) w Fil 1, 1 oznaczają i biskupów i prezbitarów. Termin biskup określa tu liczne funkcje kapłańskie, albo raczej oznacza całą grupę prezbitarów, podkreślając ich rolę administracyjną, kierowniczą i pasterską w służbie Kościoła.

W tym samym sensie można jeszcze tłumaczyć Dz Ap 20, 28. Prezbitarzy Efezu, wezwani przez Pawła do Miletu, są wszyscy kapłanami (ustanowił ich Duch św.). Paweł nazwał ich biskupami w sensie ogólnym, przyjmując istotną funkcję prezbitarów — pasterzy, którą jest nadzorowanie, czuwanie nad powierzoną im owczarnią. Biskupem w owym czasie nazywano każdego przełożonego gminy, każdego kapłana.

Natomiast w listach pasterskich biskup różni się od prezbitarów. Tytuł episkopos jest już tutaj terminem technicznym, określającym konkretny urząd w Kościele, urząd, który może być przedmiotem pragnienia. Biskupów ustanawia Tymoteusz, reprezentant Pawła, i to po uprzednim gruntownym zbadaniu kwalifikacji kandydata. Biskupstwo więc (episkope), które w 56 r. było wspólne wszystkim prezbitarom w Efezie i w pięć

²⁰ Por. P. Batiffol, *La hiérarchie primitive* (Études d'histoire et de théologie positive), Paris⁵ 1907, 264—265.

lat później w Filippach, zostało odtąd zarezerwowane dla jednej specjalnie do tego uzdolnionej osobistości. Wśród wielu prezbiterów — przewodniczących jest już tylko jeden, do którego należy nadzór nad domem Bożym, podobnie jak jeden jest ojciec, zwierzchnik rodziny, który rządzi i troszczy się o wszystkich domowników. I tym jest właśnie biskup, presbyteros kat'exochen. Powołany spośród grona prezbiterów, pozostaje jego członkiem, ale funkcja jego jest poważniejsza, bardziej rozległa i bardziej odpowiedzialna niż innych prezbiterów. Funkcja ta, a nie odmienny istotowo charakter (stan, stopień) odróżnia biskupa od prezbiterów, wśród których jest on primus inter pares²¹.

Odpowiedzią naszą na przedstawione wyżej opinie będą racje, przemawiające za identycznością prezbiterów i biskupów w gminach chrześcijańskich I w.

2° Racje przemawiające za identycznością prezbiterów i biskupów w I w. α) Zarówno prezbiterzy jak i biskupi są przełożonymi gmin, pasterzami wiernych (Dz Ap 20, 17. 28; Fil 1, 1 Tym 3, 5. 7; 5, 17; 1 P 5, 1—5); rządcami Bożymi, ustanowionymi przez Ducha św. (Dz Ap 20, 28; por. 1 Tym 3, 5; Tyt 1, 7), powołanymi przez apostołów i pozostającymi pod ich władzą (Dz Ap 14, 23; 15, 2. 6. 22—29; 20, 17—32; 21, 18—26; 1 Tym 3, 1—7; 5, 17—22; Tyt 1, 5—9; Klem. Rz., Kor. 42, 44). Jedni i drudzy pełnią funkcję nauczania (Dz Ap 20, 28—32; 21, 25; 1 Tym 3, 2; 5, 17; Tyt 1, 9; Klem. Rz., Kor. 42, 3; Did. 15, 1) i sprawują służbę liturgiczną (Klem. Rz., Kor. 44, 4; Did. 14. 15).

β) Nie ulega żadnej wątpliwości, że terminy prezbiter i biskup pojawiają się w N T jako zastępujące się wzajemnie synonimy, oznaczające ten sam urząd: uczestnictwo w rządzeniu kościołem lokalnym.

I tak autor Dziejów Apostolskich pisze, że Paweł zwołał do Miletu prezbiterów Efezu (Dz Ap 20, 17). Do nich właśnie zwraca się apostoł mówiąc, iż Duch św. ustanowił ich biskupami, aby zarządzili Kościołem Bożym (Dz Ap 20, 28). Św. Ire-

²¹ Por. C. Spicq, Saint Paul. Les Épîtres Pastorales (Études Bibliques) Paris³ 1947, 91—96.

neusz sądzi co prawda, że Paweł zwołał biskupa i prezbiterów Efezu oraz miast sąsiednich²². Tekst jednak nic o tym nie mówi. Z kontekstu zaś wynika, że jedynymi słuchaczami Pawła byli prezbiterzy. Św. Ireneusz wyobrażał sobie widocznie sytuację Kościoła I w. na podobieństwo tej, jaka istniała w w. II, kiedy to hierarchia była już ustalona: jeden biskup, stojący na czele jednego kościoła lokalnego, a obok niego i zależni od niego prezbiterzy i diakoni. Wiemy jednak, że organizacja Kościoła w I w. wyglądała inaczej niż w w. II.

W 1 Tym 3, 2—10 mowa jest o przymiotach, jakimi odznaczać się powinni biskupi i diakoni, zaś w r. 5, 1—22 o stosunku Tymoteusza względem poszczególnych stanów w Kościele. Otóż w tym drugim wypadku autor listu nie wymienia biskupów, lecz prezbiterów (5, 17—22) zarówno godnych uznania (5, 17—18), jak i zasługujących na upomnienie (5, 19—20), przestrzegając, aby Tymoteusz na nikogo rąk rychło nie wkładał (5, 22). Treść listu wskazuje, że biskupi w r. 3 są identyczni z prezbiterami w r. 5.

Terminy: prezbiter i biskup jako synonimy ukazują się najwyraźniej w liście do Tytusa 1, 5. 7. Zadaniem Tytusa na Krecie jest przywrócenie ładu w Kościele i ustanowienie po miastach prezbiterów (1, 5). Ci prezbiterzy winni się cieszyć w gminie dobrą opinią (1, 6). A bezpośrednio potem autor listu pisze: „Biskup bowiem winien być itd. I tu wyliczone są przymioty, jakimi mają się odznaczać biskupi. Nie ulega więc wątpliwości, że autor listu do Tytusa utożsamiał prezbiterów z biskupami. Potwierdza to jeszcze i ta okoliczność, że wymienione w tym liście przymioty prezbiterów pokrywają się z tymi, o jakich była mowa w 1 Tym 3, 2—7, a odnoszącymi się do biskupów.

Również i w 1 P 5, 1—2 prezbiterzy ukazują się jako ci, którzy mają paść owczarnię Bożą i strzec jej (episkopountes). Prezbiter pełni tutaj funkcję pasterza i biskupa.

7) Jest godne uwagi, że w pismach chrześcijańskich z I w. nigdzie nie spotykamy jednocześnie biskupów, prezbiterów

²² Zob. Adv. haer. 3, 14, 2; PG 7, 914.

i diakonów razem. Widzimy tylko biskupów i diakonów: Fil 1, 1; Klem. Rz., Kor. 42, 4; Did. 15, 1; podobnie i w 1 Tym 3, gdzie po wyliczeniu przymiotów, jakie powinien posiadać biskup (w. 2—7), podane są wymagania, stawiane diakonom (w. 8—10).

Fakt, że diakonów wymienia się nie obok, prezbiterów, lecz biskupów, można wytłumaczyć tym, iż tytuł biskup — przełożony, nadzorca bardziej się odróżnia od diakona, który jest sługą²³. Rzecz jednak główna w tym, że w żadnym dokumencie chrześcijańskim z I w. nie pojawiają się razem prezbiterzy i biskupi. Zjawisko to byłoby niezrozumiałe, gdyby istniała między nimi jakaś różnica.

δ) Rozróżnienie między prezbiterami i biskupami nie nastąpiło jeszcze pod koniec I w., jak o tym świadczy list Klemensa Rz. do Koryntian. Celem listu jest ustalić prawa prezbiterów, których pozbawiono funkcji (44, 6; 54, 4; 57, 1). Dlatego autor wykazuje ich godność, jaką zawdzięczają apostołom. Otóż w tym uzasadnieniu mowa jest na przemian o prezbiterach i biskupach. Ci którzy otrzymali od apostołów lub ich następców mandat episkopatu — episkope (Kor. 44, 3. 4), są nazywani prezbiterami (Kor. 44, 5).

ε) W komentarzu listu do Tytusa 1, 5. 7 już św. Hieronim stwierdził, powołując się na Dz Ap 20, 17—28; Fil 1, 1; Hebr 13, 17; 1 P 5, 1. 2, że te dwa terminy prezbiter i biskup są synonimami: „Ponieważ w owym czasie nazywano tych samych ludzi biskupami i prezbiterami, dlatego bez różnicy (autor listu do Tytusa) mówił o biskupach jak o prezbiterach”²⁴. Tak sądzą również: Teodoret, Ambroży, a z nowszych autorów: A. Michiels, J. B. Lightfoot, E. Prat, M. Meinertz, J. Knabenbauer, A. Padovani, E. Ruffini, E. Jacquier, U. Holzmeister, A. Medebielle, L. Marchal i L. Cerfaux.

Wniosek. Terminy: prezbiter i biskup ukazują się w dokumentach chrześcijańskich z I w. jako synonimy, oznaczające przełożonych gmin chrześcijańskich. Wyraz episkopos nie

²³ Tak też sądzi i L. Marchal, *Éveques*, art. cyt., 1313.

²⁴ „Quia eosdem episcopos illo tempore, quos et presbyteros appellabant, propterea indifferenter de episcopis quasi de presbyteris est locutus” (PL 26. 562).

określał jeszcze biskupa monarchicznego, następcy apostołów, jednego zwierzchnika kościoła lokalnego. Z tym nowym znaczeniem spotykamy się po raz pierwszy dopiero na początku II w. u św. Ignacego Antiocheńskiego²⁵.

e) Delegaci apostołów.

Listy Pawłowe i Dzieje Apostolskie ukazują nam pewną grupę ludzi, którzy pomagali Pawłowi w jego pracy apostołskiej, towarzysząc mu w jego podróżach misyjnych i pełniąc powierzone im misje w nowo założonych kościołach. Należą do nich: Sylwan (1 Tes 1, 4; 2 Tes 1, 1; 2 Kor 1, 19; Dz Ap 15, 40; 18, 5); Tymoteusz (Dz Ap 17, 14 n.; 18, 5; 19, 22; 20, 4; 1 Tes 3, 2. 6 itd.); Tytus (Gal 2, 1. 3; 2 Kor 2, 13; 7, 6; 8, 6. 16. 23; 12, 18 itd.); Arystarch, Marek, kuzyn Barnaby i Jezus zwany Sprawiedliwym (Kol 4, 10—11); Łukasz i Demas (Filem 24), Epafrodyt (Fil 2, 25), Klemens (Fil 4, 3), Epafras (Ef 3, 7; Kol 1, 7. 23—25); Tychik (Ef 6, 21; Kol 3, 7); Archip (Filem 2); Filemon (Filem 1) i Krescens (2 Tym 4, 10). Apostołów nazywa ich swymi współpracownikami, towarzyszami walki, wiernymi sługami Chrystusa. Niektórzy z nich posiadali pełnię kapłaństwa, sprawując funkcje wyższe niż znani nam prezbiterzy-biskupi. Powiedzieć to można na pewno o Tymoteuszu i Tytusie.

Nie wiadomo w jakich okolicznościach prezbiterzy i Paweł włożyli ręce na Tymoteusza (1 Tym 4, 14; 2 Tym 1,6). Powołany w Lystrze do współpracy przez apostoła bierze Tymoteusz czynny udział w drugiej i trzeciej podróży misyjnej Pawła (Dz Ap 17, 14 nn.; 18, 5; 19, 22; 20, 4), udając się w tym czasie ze szczególnym mandatem do Tessaloniki (1 Tes 3, 2. 6), do Macedonii (Dz Ap 19, 22) i do Koryntu (1 Kor 4, 17; 16, 10; 2 Kor 1, 19). Jest współpracownikiem Pawła (Rzym 16, 21), sługą Bożym w głoszeniu Ewangelii (1 Tes 3, 2). Towarzyszy apostołowi w czasie uwięzienia (Fil 1, 1; 2, 19; Kol 1, 1; Hebr 13, 23).

²⁵ Takie również jest stanowisko R. Bultmann'a, *Die Theologie des N. T.*, dz. cyt., 455.

Funkcje Tymoteusza określone są wyraźnie w dwu skierowanych do niego listach. Na pierwszy plan wysuwa się czuwanie nad czystością nauki (1 Tym 1, 3), dotyczącej zwłaszcza wiary i miłości (2 Tym 1, 13; 2, 14—26), strzeżenie tradycji apostołskiej — paratheke (1 Tym 6, 20; 2 Tym 1, 14), opartej na Piśmie św. St T i nauce Chrystusa (2 Tym 3, 14—17). Zgodnie z tą tradycją winien Tymoteusz pełnić trudny obowiązek głosiciela Ewangelii (2 Tym 4, 5); nauczać, nalegać w porę czy nie w porę, przekonywać, karcić z największą cierpliwością (2 Tym 4, 2). Naukę — tradycję, którą otrzymał od apostoła, ma przekazywać wybranym wiernym, aby ci głosili ją dalej innym ludziom: „A to, co słyszałeś ode mnie wobec wielu świadków, przekazuj ludziom wiernym, pewnym (pistois anthropois), którzy będą zdolni uczyć też innych” (2 Tym 2, 2). Tymoteusz więc posiada w gminie pełnię władzy w zakresie nauczania.

Poza tym pełni Tymoteusz w Efezie w imieniu Pawła i pod jego nadzorem funkcje rządzenia kościołem. Wybiera (bada kwalifikacje) prezbiterów-biskupów i diakonów (1 Tym 3, 2—13) i ma władzę wkładania na nich rąk (1 Tym 5, 22); posiada więc pełnię kapłaństwa. Sprawuje pieczę nad całą gminą: nad wiernymi, wdowami i prezbiterami (1 Tym 5, 1—21); sędzi nawet prezbiterów (1 Tym 5, 19—20).

To samo odnosi się do Tytusa, który w imieniu i pod kierunkiem Pawła organizuje Kościół na Krecie. Ma ustanawiać w każdym mieście prezbiterów (Tyt 1, 5); czuwać nad całą gminą: nad starcami, nad niewiastami starszymi i młodymi, nad dziećmi i nad niewolnikami (Tyt 2, 2—10); nauczać, napominać, przekonywać z całą powagą (Tyt 2, 15), zgodnie ze zdrową nauką (Tyt 2, 1. 7—8).

Widzimy więc, że Tymoteusz i Tytus posiadają pełnię kapłaństwa (wkładają ręce na prezbiterów — biskupów i na diakonów) i jurysdykcję na większym terytorium. Są to już biskupi w znaczeniu dzisiejszym. Ponieważ jednak działają jako delegaci Pawła: w jego imieniu i pod jego kierunkiem, oraz ponieważ misja ich jest czasowa (2 Tym 4, 11. 13. 21; Tyt 3,

12: wezwani są, aby przybyli do Pawła), stanowili raczej typ biskupów misjonarzy, a nie stałych, rezydencjalnych.

Nie jest wykluczone, że tą samą władzą, którą posiadali Tymoteusz i Tytus, obdarzeni byli i inni uczniowie i towarzysze Pawła²⁶. Niezależnie od tego pozostanie faktem, że apostołowie przekazali swoją najwyższą władzę w Kościele uczniom, którzy po ich śmierci mieli dalej prowadzić ich dzieło.

Nota. Przejście od apostołatu do episkopatu stałego i monarchicznego.

Chodzi tu o to, w jaki sposób delegaci apostołów, biskupi misjonarze przekształcili się w biskupów monarchicznych. Jest rzeczą naturalną, że po śmierci Pawła i innych apostołów ich delegaci zarządzili Kościołem w imieniu już własnym i stale. Należy przypuszczać, że czynili to początkowo na wzór swoich mistrzów. Chodzili więc z miasta do miasta, głosili Ewangelię, chrzcili i zakładali kościoły. Mieli jednak swoje miejsce wybrane, dokąd częściej powracali, i skąd wyruszali na nową pracę misyjną, podobnie jak Jakub miał Jerozolimę, Piotr — Antiochię, a potem Rzym, Paweł Antiochię a Jan — Efez.

Na skutek powiększania się liczby gmin chrześcijańskich i pojawiania się w ich łonie błędnych doktryn, powstała konieczność bliższego i stałego nad nimi nadzoru. Pierwsi następcy apostołów ustabilizowali się więc w większych ośrodkach chrześcijaństwa i stamtąd kierowali okolicznymi kościołami. A kiedy wzrosło znaczenie tych ostatnich, wysłali oni z kolei swoich delegatów, przekazując im pełnię władzy do sprawowania w tamtejszych kościołach najwyższego biskupiego urzędu.

W ten sposób prawdopodobnie powstał episkopat stały i monarchiczny jako sukcesja apostołatu²⁷. Na wschodzie jest on napewno znany ok. r. 110.

²⁶ L. Marchal pisze, że nie jest lekkomyślnością przypuszczenie, iż przynajmniej wielu z nich, jeśli nie wszyscy, posiadali tę samą władzę, co Tymoteusz i Tytus. Por. *Éveques*, art. cyt., 1324—1326.

²⁷ Tak też sądzi L. Marchal, *Éveques*, art. cyt., 1331.

2. Niższe stopnie organizacji kościelnej.

a) *Diakoni*

W literaturze greckiej diakonia oznacza każdą służbę administracyjną dla społeczeństwa, dla państwa. W N T termin diakon ma różne znaczenie. W sensie ogólnym określa służbę jakiegoś pana, zwierzchnika (Mt 22, 13; Mk 9, 35 i i.). W sensie węższym diakon — to służa Chrystusa (J 12, 26) albo Boga. Paweł nazywa siebie i swych współpracowników oraz innych apostołów sługami (diákonoi) Boga (1 Tes 3, 2; 2 Kor 3, 5; por. 3, 9; 2 Kor 6, 3—10) albo Chrystusa (2 Kor 11, 23; Kol 1, 7; por. 4, 7).

W sensie przenośnym mówi się o człowieku, że jest służą (diákonos) jakiejś duchowej mocy np. Ewangelii (Ef 3, 6—7; Kol 1, 23), Nowego Przymierza (2 Kor 3, 6), albo grzechu (Gal 2, 17). Termin diákonos w trzech wyżej podanych znaczeniach tłumaczy Wulgata przez minister. Ale diakon używany jest jeszcze w N T jako termin techniczny (Wulgata tłumaczy go wtedy przez diaconus), właściwy tylko chrześcijaństwu a określający niższy stopień hierarchii kościelnej (Fil 1, 1, 1 Tym 3, 8. 12).

Z tekstu Fil 1, 1: „do wszystkich świętych w Chrystusie Jezusie, którzy są w Filippach z biskupami i diakonami” wynika tylko, że diakoni związani są z biskupami, że uczestniczą jakoś w zarządzaniu kościołem (Paweł kieruje list do przełożonych gminy w Filippach) i jako tacy odróżniani są wyraźnie od reszty wiernych.

Na urząd diakonów w pierwotnym Kościele rzuca nieco więcej światła 1 Tym 3, 8—10. 12—13, gdzie wymienione są kwalifikacje, wymagane od kandydatów na ten właśnie urząd kościelny: „Diakoni tak samo (poprzednio była mowa o prezbiterach-biskupach) winni być poważni, nie obłudni w mowie, nie używający nadmiernie wina, nie chciwi brudnego zysku, strzegący tajemnicy wiary w czystym sumieniu. I oni niech będą najpierw poddani próbie, a potem dopiero, jeśli okażą się bez zarzutu, niech będą dopuszczeni do pełnienia funkcji

diakonatu” (1 Tym 3, 8—10). „Diakoni niech będą mężami jednej żony, kierujący dobrze dziećmi i własnymi domami. Ci bowiem, którzy dobrze spełnili funkcje diakonatu, zdobywają dla siebie stopień zaszczytny i ufną śmiałość w wierze, tej w Chrystusie Jezusie”, (1 Tym 3, 12—13). Wymagania te podobne do tych, jakimi odznaczać się powinni prezbiterzy-biskupi, jak i żądany czas próby, wskazują wyraźnie, że diakoni współpracowali z biskupami w zarządzaniu gminą.

Jakie były ich konkretne funkcje? Wyżej podane teksty tego nie precyzują. Dowiadujemy się o tym z Dz Ap 6, 1—7, gdzie wprawdzie nie jest użyty termin diakon, ale gdzie zgodnie z powszechną opinią autorów mowa jest właśnie o powstaniu i funkcji diakonów. Widzimy tu, że apostołowie, pierwsi przełożeni gmin, troszczyli się również o sprawy doczesne, materialne swych wiernych (6, 1). Na skutek liczby chrześcijan trudno było apostołom wypełnić należycie wszystkie obowiązki. Dlatego postanowili przekazać niektóre z nich (przede wszystkim posługę charytatywną), ludziom cieszącym się uznaniem, pełnym Ducha św. i mądrości, aby móc poświęcić się swobodniej wykonywaniu misji głównej — głoszeniu Ewangelii (6, 2—4). Wybrali więc siedmiu mężów: Szczepana, Filipa, Prochora, Nikanora, Tymona, Parmenasa, Mikołaja i włożyli na nich ręce” (6, 5—6).

Racją powstania diakonatu w pierwotnym Kościele była więc pomoc apostołom, a zwłaszcza uwolnienie ich od zajęć drugorzędnych, związanych z troską o sprawy materialne gminy. Główną przeto funkcją diakonów będzie „obsługiwanie stołów” (Dz Ap 6, 2. 3).

Główną, ale nie jedyną. Albowiem przynajmniej niektórzy z nich pełnią nadto i inne obowiązki: Szczepan przemawiał z natchnienia Ducha św. i rozprawiał z przeciwnikami w Jerozolimie (Dz Ap 6, 8—10); Filip głosił Chrystusa w miastach Samarii i chrzczył (Dz Ap 8, 5—13). Działalności obydwu towarzyszyły cuda (Dz Ap 6, 8; 8, 6—7, 13). Wynika stąd, że albo wszyscy diakoni obok funkcji głównej — służby charytatywnej pomagali apostołom także w głoszeniu Ewangelii,

udzielali chrztu, albo powoływani byli do tego tylko wybrani, ci, którzy się do tego szczególnie nadawali ²⁸.

b) *Diakonisse*.

Posiadamy tylko dwa teksty N T, w których mowa o diakonissach, a mianowicie: Rzym 16, 1 i 1 Tym 3, 11.

W Rzym 16, 1—2 pisze Paweł: „A polecam wam Febę, siostrę naszą, która jest też diakonissą (kai ousan diákonon) kościoła w Kenchrach, abyście ją przyjęli w Panu, jak przystoi świętym i abyście ją wspierali w każdej sprawie, gdyby tego potrzebowała. I ona bowiem była opiekunką wielu, a nawet mnie samego”. Febe była nie tylko chrześcijańską (adelfen hemon), ale i diakonissą: kai ousan diákonon. A. Merk niesłusznie opuścił tu kai (H. v. Soden i E. Nestle podają kai w nawiasach), które znajduje się w P⁴⁶ B S (poprawka) C (pierwotna lekcja) 81 255 i w przekładzie bohajryckim. Łatwiej bowiem wytłumaczyć opuszczenie kai niż jego podanie i to w poważnych kodeksach, a szczególnie w P⁴⁶. F. Amiot uważa, że Febe pełniła funkcje związane z charyzmatem posługiwania (diakonia), a nie z urzędem diakonatu ²⁹. Wydaje się jednak, że nie ma żadnych podstaw, aby ograniczać w ten sposób funkcje diakonissy Febe. Termin diakonos mógł określać początkowo zarówno mężczyznę jak i kobietę, pełniących urząd diakonatu. Konstytucje Apostolskie, mówiące o diakonissach, używają raz terminu diákonoi (II, 26; III, 15), to znów diákonissai (VIII, 19. 20. 28). Przed 60 laty znaleziono na Górze Oliwnej napis, pochodzący z VI w. po Chr., gdzie wymieniona jest Zofia, druga Febe (he deutéra Foibe), nazwana diákonos ³⁰. Wyrazy diakonis i diakonissa są pochodzenia późniejszego. W każdym

²⁸ Niesłusznie więc zarzuca się Łukaszowi, że nie zrozumiał dobrze treści źródła, przedstawiającego stosunek tych siedmiu mężów do Dwunastu i dlatego przypisał im funkcje, które diakoni spełniali dopiero później. Tak właśnie czyni to H. Haag, *Bibel-Lexikon*, Zurich-Köln, 1956, 328.

²⁹ F. Amiot, *L'enseignement de Saint Paul* (Études Bibliques), Paris⁵ 1946, II, 62.

³⁰ Zob. *Revue Biblique* 13 (1904) 260—262.

razie jest faktem, że w pierwotnym Kościele aż do VI w. były diakonisse, które według późniejszych dokumentów nauczały niewiasty prawd wiary, asystowały przy ich chrzcie i odwiedzały chore³¹. Pliniusz Młodszy w swoim liście do Trajana pisze: „quo magis necessarium credidit ex duabus ancillis quae ministrae vocabantur” (Epist. X. 96). Termin ministra, zdaniem M. J. Lagrange’a, oznacza tutaj niewątpliwie urząd³².

Drugim tekstem N T, ukazującym kobiety diakonisse, jest 1 Tym 3, 11: „Niewiasty tak samo (niech będą) skromne, nie skłonne do oczerniania, trzeźwe, wierne we wszystkim”... Rozdział trzeci 1 Tym poświęcony jest funkcjom urzędowym w Kościele. Najpierw przedstawione są kwalifikacje, jakimi odznaczać się powinni kandydaci na biskupów (1—7). Potem mowa jest o wymaganiach, stawianych diakonom (8—10. 12—13). I właśnie w tej części ostatniej znajduje się nasz tekst jako w. 11. Wiersz ten na pierwszy rzut oka mógłby się wydać notą marginalną. Gdyby tak było istotnie, to nota ta została bardzo szybko wciągnięta do tekstu, skoro posiadają ją wszystkie kodeksy i przekłady. Od strony więc krytyki tekstu wiersz ten nie budzi żadnych zastrzeżeń.

Warto zwrócić uwagę, że nasz wiersz 11 rozpoczyna się podobnie jak w. 8 od przysłówka *hosautos* (tak samo), dodanego do rzeczownika *gynaikas* (w. 8 — *diakónous*). Wskazuje to na łączność z w. 8 i w. 2 i współzależność tych wierszy od *dei oun* (winien tedy) w w. 2. Zatem i wiersz 11 mówi o nowej funkcji urzędowej w Kościele, podobnie jak w. 2 i 8.

Nie chodzi tu więc o niewiasty w ogóle, jak sądzi Ambrozjaster. Trudno także się zgodzić, aby mowa tu była o żonach diakonów, jak utrzymują: św. Tomasz, M. Luter, B. Weiss, H. von Sodem, F. Prat, J. Knabenbauer, J. Moffat, J. Jeremias i F. Amiot, albo o żonach biskupów i diakonów, jak to proponowali Kajetan i Estiusz. W pierwszym wypadku (żony

³¹ Tak przedstawił to A. Kalsbach, *Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen* (Röm. Quartalschrift, Suppl. 22) Freiburg i. Br. 1926; por. C. Spicq, *Les Épitres Pastorales*, dz. cyt., XLVIII. 101.

³² Zob. M. J. Lagrange, *Épître aux Romains*, dz. cyt., 362.

diakonów) dziwiłoby, dlaczego stawia się pewne wymagania tylko żonom diakonów, a nie mówi nic o żonach biskupów. Poza tym wiadomo, że diakoni mieli pełną swobodę w wyborze żon i Kościół nie krępował ich w tym nigdy żadnymi przepisami. Gdyby chodziło tu o żony diakonów, czy też biskupów i diakonów, to w tekście byłoby to niewątpliwie zaznaczone np. przez dodanie do gynaikas zaimka auton (niewiasty ich). Wydaje się przeto, że i w tym tekście mowa jest o diakonissach. Tak też sądzą Ojcowie greccy, Teodor z Mopswesty, Pelagiusz, Raban Maur, W. M. Ramsay, G. Wohlenberg, W. Lock, A. Lemonyer, M. Meinertz, J. Belser, G. Bardy, C. Spicq³³ i i. Mają one być skromne, poważne, tak samo jak i diakoni (w. 8), nie skłonne do oczerniania, trzeźwe — nefalious (jak i biskupi, zob. w. 2), wierne we wszystkim, co zostało im powierzone.

Mówiliśmy wyżej, że dokumenty późniejsze przypisują diakonissom nauczanie niewiast prawd wiary, asystowanie przy ich chrzcie i odwiedzanie chorych. Powierzenie tych funkcji diakonissom świadczyłoby, że Kościół bardzo szybko znalazł sposób uwzględnienia i zaspokojenia konkretnych potrzeb gminy³⁴.

c) *Wdowy.*

Termin *chera* — wdowa (od *chero* — być pozbawionym) występuje w N T 26 razy, z czego 1 raz w 1 Kor i 8 razy w 1 Tym³⁵ i to w sensie trojakim: ogólnym (np. Mk 12, 42 n. — wdowa ofiarująca grosz do skarbony; Łk 4, 25 — wdowy w Izraelu za czasów Eliasza; Łk 4, 26 — wdowa z Sarepty itd.) przenośnym (raz jeden tylko w Apok 18, 7, gdzie oznacza miasto opuszczone) oraz technicznym, kiedy to oznacza niewiastę należącą do uprzywilejowanej w Kościele grupy wdów, pełniących powierzone im specjalne uczynki miłosierdzia

³³ Por. C. Spicq, *Les Epîtres Pastorales*, dz. cyt., 100 n.

³⁴ Taki wniosek wyciągnął M. J. Lagrange, *Epître aux Romains*, dz. cyt., 363.

³⁵ Mk — 3 razy, Łk — 5 razy, Dz Ap — 3 razy, Jak — 1 raz i Apok — 1 raz. Zob. R. Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zurich-Frankfurt a. Main, 1958, 155.

(1 Tym 5, 9—10; por. Dz Ap 9, 39. 41). Ta właśnie uprzywilejowana grupa wdów jest obecnie przedmiotem naszego zainteresowania.

W 1 Tym 5, 1—6, 2 podane są wskazania, jak ma postępować Tymoteusz względem poszczególnych stanów w Kościele: wdów, kapłanów i sług. Od w. 3 do w. 16 mowa jest o wdowach. Są wśród nich całkowicie samotne i oddane służbie Bożej i te należy szanować i wspierać (w. 3—5, 16). Młodsze zaś i goniące za wygodami powinny powtórnie wyjść za mąż (w. 11—15). W takim kontekście ukazuje się od w. 9 do 10 nowa kategoria wdów: „Do katalogu niech będzie wciągana ta wdowa, która ma nie mniej niż sześćdziesiąt lat, żona jednego męża, ciesząca się świadectwem dobrych uczynków: że dzieci wychowała, że była gościnną, że nogi świętych obmywała, że strapionym spieszyła z pomocą, że oddawała się każdemu dobremu dziełu”.

Słowa *katalogestho* (hap. leg. N T) — „niech będzie wciągana do katalogu” jest terminem technicznym, oznaczającym wpisanie na listę oficjalną³⁶. A więc chodzi tu o specjalną grupę wdów zajmującą w Kościele pozycję uprzywilejowaną. Potwierdza to wyraźnie kontekst. Prawdziwe wdowy otoczone są czcią (w. 3). Podstawą tego szacunku jest ich oddanie się Bogu, modlitwa nocą i dniem (w. 5; por. w. 11), poświęcenie się na służbę bliźnim (w. 10).

Kandydatce do tej właśnie grupy wdów stawia się pewne warunki. Musi ona mieć nie mniej niż sześćdziesiąt lat, a zatem wiek, w którym normalnie zanika pragnienie powtórnego małżeństwa. Winna dalej być żoną jednego męża³⁷, tzn. tylko raz jeden zamężna, na podobieństwo biskupów (1 Tym 3, 2) i diakonów (1 Tym 3, 12). Ta analogia jest wymowna: wskazuje bowiem na hierarchiczny charakter grupy wdów.

Należące do niej osoby powinny nadto odznaczać się szcze-

³⁶ Zob. Tertulian, *Ad uxor.* 1, 7; P L 1, 1286.

³⁷ Wyrażenie: *henos andros* nie oznacza tu wierności małżeńskiej w czasie życia męża, jak utrzymuje G. Wohlenberg i A. Deissmann, lecz wdowę, która powtórnie nie wychodzi za mąż. Takł za J. B. Frey'em sądzi też C. Spicq, *Le Épitres Pastorales*, dz. cyt., 169 n.

gólną miłością bliźniego, którego dowody dały w przeszłości. A więc znane są z tego, że dzieci wychowały w pobożności (w. 10; por. w. 3); że były gościnne, znowu na podobieństwo biskupów (por. 1 Tym 3, 2); że według dawnego zwyczaju obmywały nogi świętych, tj. chrześcijan, a zwłaszcza wędrujących po gminach nauczycieli, okazując tym szacunek i ochoczą usłużność (por. Łk 7, 44; J 13, 14); że spieszyły z pomocą cierpiącym fizycznie i duchowo i że w ogóle korzystały z każdej okazji, aby czynić dobro. Wdowy zatem odbywały pewien okres próby, który można nazwać rodzajem nowicjatu.

Dopiero potem, gdy wypróbowana została ich pokora i wytrwale zaparcie się w służbie bliźnim, składały przyrzeczenie, równoważne przysiędze, że spełniać będą wiernie wyznaczone im obowiązki i że drugi raz za mąż nie wyjdą. Wynika to z w. 12, gdzie powiedziane jest, iż wdowy, które chcą wyjść za mąż, ściągają na siebie potępienie — krima (por. 1 Kor 11, 29; Rzym 13, 2), ponieważ pierwszą wiarę złamały (ten proten pistin ethetesan). Tu nie chodzi o apostazję, ale o poważny brak wierności. Między Chrystusem i wdową istniał pewien układ, znany gminie: z jednej strony Kościół przyjmował ją oficjalnie do grupy wdów, darzył szacunkiem i żywił; z drugiej zaś strony wdowa zobowiązywała się do wierności wymogom swego stanu, w tym i do wstrzymania się od powtórnego małżeństwa. Niedotrzymanie tej obietnicy mniej lub więcej uroczystej, równało się niewierności — złamaniu przysięgi³⁸.

Brak danych źródłowych nie pozwala na bliższe określenie funkcji tej grupy wdów. Wiadomo tylko, że taka grupa istniała, że była na utrzymaniu gminy i że pełniła służbę miłosierdzia. O tych właśnie wdowach mowa jest prawdopodobnie w Dz Ap 6, 1 oraz 9, 39. 41.

Ponieważ usługi wdów były analogiczne do tych, jakie wykonywały diakonisse, bardzo szybko mieszano jedne z drugimi, nazywając wdowami również i diakonisse³⁹.

³⁸ Tak interpretuje ten tekst św. Jan Chrystoston, a za nim i C. Spicq, *Les Épîtres Pastorales*, dz. cyt., 171.

³⁹ Por. J. Mayer, *Monumenta de viduis diaconissis virginibusque tractantia* (*Florilegium patristicum*, XLII) Bonn 1938. Na Wschodzie częściej występują diakonisse a na Zachodzie — wdowy.

III. Hierarchia a charyzmaty.

Nie ulega wątpliwości, że według nauki Pawła istnieje w Kościele hierarchia w sensie ścisłym, hierarchia władzy. Chrystus ustanowił Dwunastu w czasie ziemskiego życia, a po zmartwychwstaniu zlecił im misję, obdarowując Duchem św. Apostołał instytucjonalny rozpoczyna normalną działalność Kościoła, tzn. głoszenie Ewangelii, zakładanie kościołów i rządzenie nimi, zgodnie z tradycją, przekazującą wiernie naukę Mistrza.

W ramach tej działalności apostołowie przekazali część swojej władzy diakonom, prezbiterom-biskupom, czy delegatom, którzy w imieniu apostołów i pod ich nadzorem pełnili powierzone im urzędy w kościołach lokalnych.

Z drugiej jednak strony widzimy w listach Pawła i inną organizację Kościoła i kościołów, organizację charyzmatyczną. W związku z tym powstaje pytanie: jaki był wzajemny stosunek tych organizacji w pierwotnym Kościele, a w konsekwencji — jaka była właściwie i jaka winna być według nauki Pawła organizacja Kościoła: charyzmatyczna, czy instytucjonalna, hierarchiczna?

Zanim jednak przystąpimy do odpowiedzi na to pytanie, musimy zapoznać się przynajmniej ogólnie z charyzmatami w listach Pawłowych.

1. Charyzmaty w listach św. Pawła¹.

a) *Fakt charyzmatów.*

Ze zjawiskiem charyzmatów spotykamy się często w listach św. Pawła, który przywiązuje do nich dużą wagę, podobnie

¹ Bibliogr. H. Gunkel, *Die Wirkungen des heiligen Geistes* Göttingen³ 1909; W. Reinhard, *Das Wirken des heiligen Geistes im Menschen nach den Briefen des Apostels Paulus* (Freiburger theol. Studien, 22), Freiburg i. Br. 1918; B. Maréchaux, *Les charismes du St. Esprit*, Paris 1921; L. Bounaiuti, J. Carismi, w: *Ricerche religiose* 4 (1928) 259—261; A. Lemonnyer, *Charismes*, DBS I, 1233—1243; F. Grau,

jak cała pierwotna literatura chrześcijańska². Działanie Ducha św. w apostołach i w wiernych jest znakiem ich powołania do Kościoła, do zbawienia (1 Tes 1, 5—6).

Paweł widzi w charyzmatkach objawienie Ducha św. (*fanérosis tou pneumatos*). Jest w tym całkowicie zgodny z nauką St T, judaizmu i pierwotnej gminy chrześcijańskiej³. Już w dawnym okresie dziejów Izraela znane były objawienia Ducha w ekstazach „synów proroczych” (1 Król 10, 5—6; 19, 20—24; 18, 10 itd.). Pneumatyzm proroków przeszedł później na mędrców Izraela. W Księdze Joba Elihu odwołuje się do natchnienia osobistego i wypowiada sąd niezależny a nawet odmienny od dotychczasowej tradycji (Job 32, 8. 18—21)⁴. W Księdze Mądrości utożsamiona z Duchem Mądrość wychodzi od Boga (Mądr 7, 22—27; 9, 11—19) i jako Boża moc i opatrzność czuwa nad ludźmi i prowadzi ich ku zbawieniu (Mądr 10—19).

Cała właściwie literatura apokaliptyczna od II w. przed Chr. do II w. po Chr. bazuje na specjalnych objawieniach, udzielanych poszczególnym jednostkom. Dokumenty Qumrańskie

Der neutestamentliche Begriff Charisma, Tübingen 1947; M. Sterret, *New Testament Charismata*, Dallas 1947; J. Brosch, *Charismen und Ämter in der Urkirche*, Bonn 1951; E. Schweizer, *Geist und Gemeinde im N. T. und heute*, München 1952; H. Fr. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Beiträge zur historischen Theologie, 14), Tübingen 1953, 59—81; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen³ 1958, 446—463; N. Q. Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul* (Scottish Journ. of Theol. Occ. Pap. 6), Edinburgh 1958; H. Greeven, *Die Geistestgaben bei Paulus*, w: *Wort und Dienst* 7 (1959) 111—120; K. Wenemer, *Die charismatische Begabung der Kirche nach dem hl. Paulus*, w: *Scholastik* 34 (1959) 503—525; L. Cerfaux, *Le Chrétien dans la théologie Paulinien* (Lectio Divina, 33), Paris 1962, 222—239.

² Zob. Dz Ap 2, 4; 4, 31; 10, 44—46; 19, 6; por. Mk 16, 17—18.

³ Nie wydaje się prawdopodobne, aby Paweł był tu zależny od kultów hellenistycznych, choć przyznać trzeba, że ludność grecka była szczególnie wrażliwa na ekstatyczne zjawiska; poza tym stoicyzm widział w duchu (*pneuma*) pierwiastek konstytutywny kosmosu. Por. L. Cerfaux, *Le chrétien*, dz. cyt., 220—224 n.

⁴ Podobne zjawisko widzimy w Ekli 39, 6—8.

przypisują wyraźnie Duchowi św. oczyszczenie z grzechów i uświęcenie wybranych (np. 1 Q S III, 6—9; IX, 3—5 itd.). Warto jednak podkreślić, że te interwencje Ducha są w judaizmie elementem wtórnym; towarzyszą tylko religii, która w swej istocie jest legalistyczna, jest prawem opartym na tradycji i na piśmie⁵.

Pierwotna gmina chrześcijańska przeżywała interwencję Ducha św. w sposób szczególny, ekstatyczny, otrzymując dar języków i prorocstwa. Działalności apostołów i diakona Szczepana towarzyszą cuda. Te nadzwyczajne zjawiska dokonują się wśród Żydów w Jerozolimie (Dz Ap 2, 3—11), potem i wśród pogan w Cezarei w czasie nawrócenia Korneliusza (Dz Ap 10, 44—46).

Widoczne też są one i w kościołach założonych przez Pawła. Przeżyli je na pewno i Tessaloniczanie, choć w listach do nich skierowanych nie pisze apostoł wyraźnie o charyzmatach. Mówi jednak, że Ewangelię głosił im w mocy i w Duchu św. i we wszelkiej pełni (1 Tes 1, 5), a oni przyjęli ją wśród wielu ucisków z radością Ducha św. (1 Tes 1, 6) i to jest sprawdzianem ich wybrania (1 Tes 1, 4). Przypomina, w końcu, aby nie gasili Ducha i nie lekceważyli prorocstw (1 Tes 5, 19—20)⁶.

Najczęściej mówi Paweł o charyzmatach w 1 Kor i Gal. Ewangelia, którą głosi, jest mocą Bożą. Potwierdza to sam Bóg cudami, zdziałanymi za pośrednictwem Pawła (Gal 2, 8; 2 Kor 12, 12—13; Rzym 15, 18—19) i darami łaski, charyzmatami, wylewanymi hojnie na wiernych (1 Kor 1, 7; 12—14; Gal 3, 3—5).

⁵ L. Cerfaux przeciwstawia takiemu ujęciu religii chrześcijaństwo, które jego zdaniem jest „religią opartą w istocie na interwencjach Ducha. Jedynym jej uzasadnieniem są właśnie te interwencje” (Le Chrétien, dz. cyt., 224, nota 3). Ostatnie zdanie wydaje się jednak przesadne. Tradycja bowiem chrześcijańska, jak to przedstawiliśmy wyżej (p 4: władza apostołowa), tworzyła się w oparciu o naukę Zbawiciela. Zawierała przy tym pewien zespół prawd, obrzędów i obyczajów, na które nie mały wpływ wywarła również religia judaistyczna.

⁶ Wątpliwe jest przypuszczenie L. Cerfaux, że Tessaloniczanie nie przywiązywali większej wagi do charyzmatów z racji ich charakteru orgiastycznego i ponieważ lękać się mogli nadużyć (Le Chrétien, dz. cyt., 223).

b) *Terminologia charyzmatów.*

Charyzmaty określa Paweł czasami terminem *cháris* — łaska (1 Kor 1, 4; Ef 4, 7, por. 4, 11—13), podkreślając tym ich pełną darmowość (por. 1 Kor 12, 11).

Normalnie jednak nazywa je *charismata*. Wyraz *chárisma*, spotykany w N T 17 razy, w tym 16 razy u Pawła i jeden raz w 1 P 4, 10, jest terminem Pawłowym. W sensie szerszym oznacza on: dobra nadprzyrodzone udzielone przez Boga Izraelowi (Rzym 11, 29); pomoc Bożą (2 Kor 1, 11); łaskę uświęcającą (Rzym 5, 15 n.; 6, 23) oraz pomoc nadprzyrodzoną apostoła dla wiernych (Rzym 1, 11).

W sensie zaś ścisłym (jako termin techniczny) określa dary nadprzyrodzone, często niezwykle, zwłaszcza dar języków i prorocstwa, dane wiernym dla pożytku Kościoła. W tym ostatnim sensie występuje on w 1 Kor 12 i w Rzym 12, 6. Termin ten zanika w listach więziennych, a w pasterskich oznacza dar specjalny dla przełożonych gminy (1 Tym 4, 14; 2 Tym 1, 6; por. 1 P 4, 10)⁷.

Charyzmaty nazywa też Paweł *pneumata* — duchami (1 Kor 14, 32), a ludzi obdarzonych charyzmatami nazywa *pneumatikoi* (1 Kor 14, 37). Na ogół jednak wyraz *pneumatikós* oznacza człowieka poddanego Duchowi św., żyjącego życiem nadprzyrodzonym, w przeciwieństwie do człowieka zmysłowego (*psychikós*), względnie cielesnego (*sárkinos*, lub *sarkikós*), pogrążonego tylko w przyrodzoności (1 Kor 2, 13—15; 3, 1; Gal 6, 1).

Apostoł używa niekiedy tego terminu z odcieniem ironii: Galatów np. nazywa *pneumatikoi* (Gal 6, 1); rozpoczęli Duchem, a zamierzają kończyć ciałem (Gal 3, 3). Koryntianie uważają siebie za *pneumatikoi* i Paweł przyznaje, że otrzymali pełnię darów (1 Kor 1, 4—5), a jednak z ich winy nie może do nich przemawiać jako do duchowych, ale jak do cielesnych, jak do maleńkich dzieci (1 Kor 3, 1—4)⁸.

⁷ L. Cerfaux przypuszcza, że termin ten uformował się w Koryncie (Le Chrétien, dz. cyt. 229).

⁸ *Hoi dynatoi* — silni w Rzym 15, 1 ma prawdopodobnie to samo znaczenie, co *pneumatikoi* w Gal 6, 1.

c) *Natura charyzmatów.*

Apostoł nie zajmuje się specjalnie naturą charyzmatów. Odtworzyć ją jednak można na podstawie tekstów, gdzie mowa o charyzmatach. Paweł wiąże je na ogół z Duchem św. (1 Tes 1, 5. 6; 5, 19; 1 Kor 12, 7. 8. 9. 11), któremu zwykle przypisuje także dzieło uświęcenia wiernych przez swoją w nich obecność (1 Tes 4, 8; 1 Kor 3, 16; 6, 19; 2 Kor 6, 16; Rzym 1, 4; 8, 9—11; 15, 16), ale nie w sensie ekskluzywnym. Czasem łączy je z Bogiem (1 Kor 12, 28) lub Chrystusem (Ef 4, 11 n.).

Ta relacja charyzmatów do Ducha św. posiada jednak charakter specjalny. Wyraża się on w tym, że Paweł uzależnia od siebie działanie niektórych charyzmatów: „I gdyby któremu z siedzących (na zebraniu religijnym) zostało coś objawione, pierwszy niech zamilknie” (1 Kor 14, 30). Dalej w tym samym rozdziale, w. 32 pisze: „A duchy proroków są podległe prorokom”. Duchy (pneumata) oznaczają tu charyzmat przynajmniej prorocstwa, który raczej jest przejściowy niż stały.

Istotną cechą charyzmatów jest nie tyle dobro osobiste tych, którzy nimi zostali obdarzeni, ile dobro gminy (1 Kor 12, 7), zbudowanie Kościoła (1 Kor 14, 12). Chrześcijanie stanowią razem jedno ciało, ciało Chrystusa (1 Kor 12—14). Każdy z nich indywidualnie jest członkiem ciała Chrystusowego. Ciało to zakłada różność członków i zdolność do wykonywania wielorakich funkcji, koniecznych dla życia całości. Otóż to zróżnicowanie i to uzdolnienie członków ciała Chrystusowego — Kościoła do wykonywania właściwych im funkcji, jest według nauki Pawła dziełem charyzmatów (1 Kor 12, 12—31; Rzym 12, 4—8; Kol 2, 19; Ef 4, 7—16).

Najwyraźniej i najpełniej widzimy to w Ef 4, 7—16, gdzie na pewno mowa jest o charyzmatach. W. 7: „A każdemu z nas dana jest łaska (he charis oznacza tu wszystkie charyzmaty, podobnie jak w 1 Kor 1, 4; Rzym 12, 6) według miary daru Chrystusowego” (tzn. według tego, jak się podobało Chrystusowi).

W. 11—13: „I on ustanowił jedynych apostołów, a drugich prorokami, innych zaś ewangelistami, a innych jeszcze paste-

rzami i nauczycielami dla uzdolnienia (utwierdzenia?) świętych w dziele posługiwania (pros ton katartismon ton hagion eis érgon diakonias) ku budowaniu ciała Chrystusowego (eis oikodomen tou somatos tou Christou), aż wszyscy dojdziemy do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, stając się człowiekiem doskonałym na miarę pełności Chrystusowej”⁹.

W. 15—16: „Abyśmy żyjąc w prawdzie i w miłości dorastali pod każdym względem (upodobniając się) do tego, który jest głową, tj. Chrystusa. Pod Jego wpływem całe ciało złączone i zjednoczone wszelkim spojeniem wzajemnych usług (dià páses afes tes epichoregias, tzn. przez charyzmaty), według zakresu działania właściwego każdemu człowiekowi, powoduje wzrost ciała ku jego zbudowaniu w miłości”.

Z tego wynika, że charyzmaty są wspólnym dobrem Kościoła i czymś istotnym dla jego życia i rozwoju. Nie są więc — wzięte razem jako całość — przywilejem tylko okresu apostołskiego.

Charyzmaty różnią się od cnót. Można je sobie wyobrazić bez miłości (1 Kor 13, 1—3). Same w sobie należą do innego porządku niż łaska usprawiedliwiająca i uświęcająca, do której przynależą miłość i inne cnoty. Charyzmaty więc posiadają niższą wartość duchową niż miłość i związane z nią cnoty (1 Kor 13, 1—3; 14, 1).

Obok różnicy istnieje jednak pozytywna zależność charyzmatów od cnót. Charyzmaty są udzielane wierzącym i w pewnej zależności od wiary (Gal 3, 2; 1 Kor 1, 6; Rzym 12, 3): działają pod kontrolą wiary i na jej korzyść (1 Kor 12, 3: 14, 25; Rzym 12, 6; Ef 4, 13). Towarzyszą i podtrzymują nadzieję oraz nikną, kiedy nadzieja zamienia się w posiadanie (1 Kor 13, 10 n.; Rzym 8, 23; Ef 1, 13 n.). Charyzmaty podporządkowane są przede wszystkim miłości, która inspiruje i reguluje ostatecznie ich działanie (1 Kor 14, 4 n.; 12, 26; Ef

⁹ Wyrażenie: „Człowiek doskonały” ma tutaj sens zbiorowy. Albo oznacza „nowego człowieka”, który jest pierwowzorem wszystkich odrodzonych (Ef 2, 15), albo raczej samego Chrystusa, ale całego tzn. jako głowę (w. 15; 1, 22; Kol 1, 18) i członki (w. 16; 5, 30), tworzące Jego ciało.

4, 2 n.). Charyzmaty mają przyczyniać się do wzrostu i pełni miłości w Kościele (Ef 4, 15 n.).

Warto zwrócić uwagę, że w działaniu charyzmatów odgrywają rolę również liczne cnoty moralne, zrodzone z miłości (Rzym 12, 8—21). Jest to jeden z rysów odróżniających mistykę Pawła od mistyki pogańskiej. Życie chrześcijańskie — jako nadprzyrodzone — jest przez to samo, według Pawła, „pneumatyczne”, duchowe. Można powiedzieć, że jest ono podwójnie duchowe: z racji miłości i cnót (porządek moralny) oraz charyzmatów, które działają w związku z cnotami i zależnie od miłości, przejmując od tych ostatnich ich pełną wartość moralną.

Charyzmaty wśród Koryntian miały w sobie coś niepokojącego. Paweł żąda, aby się upewnić o ich pochodzeniu. Sprawdzianem ich autentyczności jest ich zgodność z wiarą powszechną i z cnotami (1 Kor 12, 3—6; por. Gal 1, 8)¹⁰.

d) Zestawy charyzmatów.

W listach Pawłowych spotykamy cztery zestawy charyzmatów: 1 Kor 12,4—11; 1 Kor 12, 28—30; Rzym 12, 6—8 i Ef 4, 11, z których najbardziej kompletny i wypracowany jest pierwszy, podany w 1 Kor 12, 4—11. Biorąc go za podstawę można podzielić wszystkie charyzmaty na trzy kategorie: charyzmaty intelektualne (oświecenia umysłu), nazwane tu charyzmatami (w. 4), posługiwania — diakoniami (w. 5) i sprawności (moc czynienia cudów) — energemata (w. 6)¹¹.

Pierwszą kategorię przypisuje tutaj Paweł Duchowi św., drugą — Panu, trzecią zaś — Bogu. Ale nie w sensie ekskluzywnym: nieco dalej (w. 11) wszystkie charyzmaty odniesie do Ducha św., a w w. 28 do Boga, w liście zaś do Efezjan 4, 11 przypisze wszystkie Chrystusowi¹². W 1 Kor 12, 7—10

¹⁰ Por. A. Lemonnyer, Charismes, DBS, I, 1235; L. Cerfaux, Le Chrétien, dz. cyt., 235.

¹¹ L. Cerfaux nazywa te ostatnie taumaturgicznymi. Por. Le Chrétien, dz. cyt., 227.

¹² L. Cerfaux sądzi, że tylko pierwszej grupie przysługuje właściwie nazwa charyzmatów, które są darami Ducha (1 Kor 12, 4). Duch

wylicza Paweł charyzmaty należące tylko do pierwszej i trzeciej kategorii. Spośród charyzmatów intelektualnych wymienia: mowę mądrości (lógos sofias), mowę umiejętności (logos gnoseos), prorocтво, rozróżnianie duchów (l. mn.: diakriseis pneumáton), rodzaje języków (l. mn.: géne glosson) i tłumaczenie języków. Wśród „sprawności” (charyzmatów taumaturgicznych) widzimy: wiarę, charyzmaty uzdrawiania (l. mn.: charismata jamáton) i działania cudów (l. mn.: energémata dynámeon).

Tę pierwszą listę charyzmatów uzupełniają trzy następne. I tak w 1 Kor 12, 28—30 wyliczone są m. i. charyzmaty posługiwań: apostołów, proroków, nauczycieli, świadczenia pomocy (l. mn.: antilempseis), dary rządzenia (l. mn.: kyberneseis)¹³.

Trzecia lista w Rzym 12, 6—8 dorzuca do „posługiwań” jeszcze specjalny charyzmat „posługiwania” (diakonian, en te diakonia), rozdawcy jałmużny, pełniącego bliżej nieokreślone dzieło miłosierdzia (ho eleon en hilaróteti), przewodniczącego (ho proistámenos), a po charyzmacie proroka i nauczyciela (didáskon) wymienia nadto upominającego, albo raczej pocieszającego (ho parakalon, en te parakleseis).

Czwarta lista w Ef 4, 11 obok apostołów, proroków i nauczycieli notuje jeszcze tylko ewangelistów i pasterzy.

Do kategorii charyzmatów intelektualnych dodać jeszcze trzeba psalmy, objawienia (1 Kor 14, 26) i hymny (Ef 5, 19).

bowiem pojmowany jest w Nowym Testamencie raczej jako światło niż moc. Ponieważ jednak Duch św. pomaga i w „posługiwaniach” oraz objawia także swą obecność i w „sprawnościach”, dlatego Paweł (w tym właśnie sensie) mówi, iż Duch św. jest sprawcą wszystkich charyzmatów (1 Kor 12, 11). Zob. Le Chrétien, dz. cyt., 227. Wydaje się jednak, że Cerfaux niepotrzebnie zacieśnia pojęcie Pawłowe charyzmatów, uważając, iż nazwa ta właściwa jest tylko charyzmatom intelektualnym jako darom Ducha św. Sam przecież apostoł nazwą tą obejmuje wyraźnie uzdrowienia (1 Kor 12, 9. 28) i inne dary (1 Kor 12, 31). Poza tym wszystkie charyzmaty przypisuje nie tylko Duchowi św., ale i Chrystusowi i Bogu Ojcu, a więc całej Trójcy św.

¹³ Poza tym wymienione są tu tylko charyzmaty uzdrawiania i rodzaje języków.

Na podstawie tych list trudno jednak ustalić ściśle liczbę charyzmatów. Apostoł wymienia niektóre z nich w liczbie mnogiej, jak charyzmaty uzdrawiania, działania cudów, rozróżniania duchów, świadczenia pomocy i dary rządzenia. Z drugiej strony nie jest wykluczone, że te same charyzmaty mógł Paweł określać różnymi terminami; np. charyzmaty umiejętności, nauczania i objawień zbliżone są do charyzmatu proctwa. Trzeba też pamiętać, że choć główne charyzmaty przetrwały w takiej czy innej formie, to inne, zaspakajające konkretne potrzeby kościołów, albo zanikały albo zostały zastąpione instytucjami stałymi. Tak np. niektóre „posługiwania” przejął urząd diakonatu, a hymny i psalmy — liturgia. Dzieje Apostolskie wspominają tylko o charyzmacie języków (Dz Ap 2, 3—11; 10, 46) i proctwa (Dz Ap 19, 6).

2. Charyzmatyczny, czy instytucjonalny charakter organizacji Kościoła.

Z tego, co było dotąd powiedziane, wynika, że obok hierarchii istniała w Kościele organizacja charyzmatyczna. Ona też była zapewne podstawą tego, że w kierowaniu pierwotnym Kościołem brali udział obok przełożonych również i zwykli wierni, a nawet całe gminy¹⁴.

Gmina jako całość bada charyzmatyków (1 Tes 5, 21; 1 Kor 14, 29), odbywa posiedzenia, w czasie których sądzi (1 Kor 5, 3—5), wysyła delegatów (1 Kor 16, 3; 2 Kor 8, 19; Dz Ap 15, 2, 22) i misjonarzy (Dz Ap 13, 2—3), bierze udział w powoływaniu na urzędy kościelne, wskazując przez głosy prorocze na konkretne osoby (1 Tym 1, 18; 4, 14). Wiadomo też, że następcy apostołów ustanawiali prezbiterów w gminach za zgodą całego Kościoła (Klem. Rz., Kor 44, 3; Did. 15, 1).

Wydaje się też, że na bazie głównych charyzmatów, odpowiadających istotnym potrzebom Kościoła, rozwijały się funkcje stałe i jakby urzędy obok hierarchii władzy.

¹⁴ R. Bultmann nazywa to „demokracją gminy”. („Gemeinde-Demokratie”) choć przyznaje, że była to raczej Pneumatokracja, albo Chrystokracja. (Theologie des Neuen Testaments, dz. cyt., 451).

Powstaje więc problem: czy organizacja Kościoła była i winna być według nauki Pawła charyzmatyczna, czy instytucjonalna, hierarchiczna. Dyskusja na ten temat zarówno wśród teologów protestanckich jak i katolickich nie jest jeszcze zakończona. Przedstawimy tu najpierw opinie najpoważniejszych reprezentantów strony protestanckiej, a potem stanowisko nasze, (z uwzględnieniem dotychczasowych opinii autorów katolickich), które będzie nie tylko krytyką wypowiedzi naszych odłączonych braci, ale i próbą dialogu, podjętego w duchu Soboru Watykańskiego II.

a) Opinie autorów protestanckich.

R. Sohm (w r. 1892) wysunął tezę, że Kościół w istocie swojej był pierwotnie i powinien pozostać gminą charyzmatyczną. Wszelkie prawo i wszelki autorytet urzędowy są, jego zdaniem, sprzeczne z istotą Kościoła.

Przeciwnie stanowisko zajął w polemice z R. Sohmem A. Harnack (1910) twierdząc, że Kościół posiadał od początku instytucje prawne, że te właśnie z konieczności rozwijał, i że ten instytucjonalizm w żaden sposób nie sprzeciwia się istocie Kościoła¹⁵.

1° Tezę Sohm'a podjął ostatnio H. Fr. von Campenhausen¹⁶, dając nowe biblijno-teologiczne jej uzasadnienie. Analizując teksty Pawła dochodzi Autor do wniosku, że Duch św. jest według apostoła zasadą organizującą gminę chrześcijańską. Jej jedność urzeczywistnia się w różnorodności darów, które wzajemnie się uzupełniają, objawiając pełnię ducha Chrystusowego. Są wśród nich: prorocтво, objawienia, uzdrawiania, moc działania cudów itd. Duch Chrystusa objawia się jednak w gminie przede wszystkim w mocy uświęcenia i w miłości. To stanowi o wspólnocie nierozdzielnej „ciała Chrystusa”, którym jest Kościół. Zbędna tu wszelka instytucja

¹⁵ Podaję za R. Bultmann'em *Theologie des Neuen Testaments*, dz. cyt., 447.

¹⁶ H. Fr. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht* (Beiträge zur historischen Theologie. 14), Tübingen 1953.

wszelkie przepisy, nakazy i zakazy. W Kościele panuje wolność (2 Kor 3, 17). Jedyną siłą jednoczącą jest miłość, która stwarza pradoksalną formę ładu, przeciwną wszelkiej naturalnej zasadzie porządku: nie mocni, zdolni i wielcy mają tu pierwszeństwo, ale słabi i potrzebujący (1 Kor 12, 22 nn.; Rzym 12, 11; 14, 1).

Paweł nie wyróżnia w gminie żadnej grupy przywódców („Führerschicht”). Charyzmaty nie tworzą żadnej „duchowej arystokracji” („pneumatische Aristokratie”). Gmina nie jest według Pawła jakąś wielostopniową organizacją, lecz jednolitym, żywym kosmosem wolnych duchowych darów, które nawzajem sobie służą i uzupełniają się, i których posiadacze nie wynoszą się jeden nad drugiego. Nie ma tu żadnego przymusu, żadnej władzy rozkazodawczej.

Taki obraz gminy, przyznaje H. von Campenhausen, ujmowany w ludzkich kategoriach, należałoby nazwać utopią. Ale Autor stwierdza, że właśnie Kościół nie jest dla Pawła wielkością ludzką, naturalną, lecz po prostu cudownym, nadziemskim zjawiskiem. I to tak dalece, że gdyby Kościół przestał być duchowym tzn., gdyby to co dla świata jest czymś normalnym, wyniósł do godności prawa, ustawy, to według Pawła, oznaczałoby to śmierć Kościoła¹⁷.

Wykluczając raz jeszcze w łonie gminy chrześcijańskiej wszelką jednostronną władzę rozkazowania, wszelką klasę przywódców, względnie duchową zwierzchność („geistliche Obrigkeit”), przyznaje, że Paweł nie życzył sobie jednak w gminach organizacyjnego chaosu. Zna pomocników, upominających, przewodniczących, których czynności zalicza do duchowych „darów” (1 Tes 5, 12 n.). W każdym razie nie są to trwale urzędy.

Wśród darów duchowych, które wylicza Paweł w 1 Kor 12, 28, jest i dar *kyberneseis* (rządzenia), który Autor tłumaczy przez „die Gabe des Leitens... die Lenkung — oder Steuermannskunst”¹⁸. Ale nie oznacza to „kierowania” w sensie

¹⁷ Tamże, 60—69.

¹⁸ Tamże, 70.

ścisłym; jest to raczej dar pokrewny darowi świadczenia pomocy (antilempseis), obok którego jest wymieniony (1 Kor 12, 28). W Koryncie, stwierdza Autor, nie było żadnego urzędu kierownika gminy w rodzaju prezbiteratu, czy późniejszego monarchicznego urzędu biskupiego. Nie wiadomo więc na pewno, co oznaczał ów wymieniony przez Pawła dar kierowania.

Dary posługiwania, świadczenia pomocy udzielane były albo na stałe, albo przynajmniej na dłuższy czas. Nigdzie nie jest powiedziane, że osoby nimi obdarzone szybko się zmieniały. Na skutek tego jest możliwe, że te właśnie osoby określano nie według daru, które otrzymały, lecz według czynności, jakie spełniały i jaką dzięki temu zajmowały w gminie. Tym można wytłumaczyć fakt, że w adresie listu do Filipian (1, 1) ukazują się po raz pierwszy razem ze wszystkimi świętymi także nadzorcy (biskupi) i słudzy (diakoni) gminy. Jest tu ustalone określenie urzędu, tytuł, choć pochodzenia ogólnego, neutralnego, nie sakralnego. List do Filipian należy do ostatnich pism Pawła. Mamy więc tu do czynienia z późniejszym stadium rozwoju gminy. Ale to nie znaczy, że gmina bez stałego urzędu jest według Pawła niewykończoną, prowizoryczną, i że oczekuje dalszego uzupełnienia. Gmina żyje przez Ducha św. różnicując się różnaitością jego darów. Jest ona „doskonała” w Chrystusie i nie potrzebuje dalszego uporządkowania. Konkretnie regulowania („Regelungen”) i posługi nie wymagają żadnej nowej instytucji, żadnego świętego prawa. Nie są to więc urzędy w ścisłym tego słowa znaczeniu, ani tym mniej święte urzędy w sensie późniejszej hierachii. Zasadniczym rysem gminy według Pawła jest zupełny brak porządku prawnego. Paweł wyszedł na pracę misyjną nie z Galilei albo z Jerozolimy, gdzie istniał już patriarchalny „urząd” prezbiterów, lecz z Antiochii, gdzie na czele gminy stali nauczyciele i prorocy (Dz Ap 11, 27; 13, 1 nn.; 21, 10 nn.). Paweł więc przy zakładaniu gmin brał wzór z kościoła w Antiochii¹⁹.

H. von Campenhausen przyznaje, że ambicja mężów duchownych („kierujących”, pomocników i diakonów) i skłonność

¹⁹ Tamże, 71—76.

gminy do ich przesadnej czci nie mogły nie naruszyć trwałości pojęcia życia gminy jako działających w niej darów Ducha św.

Poza tym obok Pawłowego typu charyzmatycznej gminy rozwijał się równocześnie przeciwny mu typ gminy instytucjonalnej w środowisku judeo-chrześcijańskim. Tutaj prezbiterat miał charakter urzędowy. Stapianie się obydwu tych form (charyzmatycznej — Pawła i instytucjonalnej — judeo-chrześcijan) zaczęło się rychło. Łukasz i autor 1 P starają się jakoś połączyć razem prawo z wolnym duchowym życiem gminy, funkcje prezbiterów — z działaniem charyzmatów. Przełożeni stoją zawsze w stosunku dialektycznym do całości gminy i jej darów.

Rozwój jednak Kościoła poszedł po linii wzmacniania elementu urzędowego. Proces ten dokonywał się bez przerwy i dalej w ciągu II i III w., aż osiągnął ten stan, że władza Kościelna rozumiana była jednoznacznie: w sensie moralnym i pedagogicznym, prawnym i politycznym. Miejsce pierwotnego charyzmatycznego chrześcijaństwa zajął przeciwny jego istocie katolicyzm instytucjonalny²⁰.

2° Również R. Bultmann podtrzymuje istotną myśl R. Sohm'a, ale z większą dozą krytycyzmu niż H. von Campenhausen. Bultmann przyznaje Sohm'owi rację, że istotę Kościoła pierwotnego widzi w jego charakterze charyzmatycznym, i że z istotą takiego Kościoła sprzeczny jest porządek prawny, z tym jednak zastrzeżeniem, że chodzi tu o prawo, które z regulującego przekształciło się w konstytucyjne. Sohm błądzi, zdaniem Bultmann'a, nie widząc, iż regulujący porządek prawny nie tylko nie sprzeciwia się działaniu Ducha św., lecz właśnie przez owo działanie może być stworzony. To, co pisze Paweł do swoich gmin jako posiadający Ducha Bożego (1 Kor 7, 40; por. 14, 37), to stwarza tradycję.

Sohm, ciągnie dalej Bultmann, wyobraża sobie jednostronnie zarówno członków gmin chrześcijańskich jako religijnych indywidualistów i entuzjastów, jak również działanie Ducha św. jako chwilowe natchnienie. Wydaje mu się poza tym jako

²⁰ Tamże, 77. 324—329.

normalne to, co Paweł w 1 Kor 12 i 14 zwalcza jako niebezpieczeństwo, albo co przynajmniej ogranicza. Słowo, które charyzmatycy głoszą, nabiera treści nie przez ich osobiste, wewnętrzne oświecenie na skutek udzielonego im objawienia, lecz przez to, że głoszą słowo wiary (Rzym 10, 8), ewangelie, a więc słowo przekazywane przez tradycję.

Duch św. oddziaływał nie tylko na tych, którzy nauczali, ale i na całe gminy, a tu nie jedynie przez chwilowe natchnienie i nadzwyczajne zjawiska psychiczne, ale raczej przez uzdolnienia poszczególnych członków do spełniania ich funkcji, gwarantujących w gminie porządek, a które Paweł nazywa charyzmatami (1 Kor 12, 5 nn. 28; Rzym 12, 7 n.). Wpływał też na postanowienia i czyny gminy jako całości. Dzięki temu powstało coś, co można nazwać „demokracją gminy” („Gemeinde — Demokratie”), która istniała obok „arystokracji” charyzmatyków. Nie można więc przeciwstawiać powstania i rozwoju praw oraz urzędów działaniu Ducha św., jak czyni to Sohm. Chodzi tylko o to, jakie to będzie prawo: regulatywne, czy konstytuowne i jaka sankcja, która je stanowi oraz czuwa nad jego zachowaniem: czy gminy (poszczególne, bądź wszystkie razem), czy pojedyncze osoby. Pierwsza ewentualność określa, zdaniem Bultmann'a istotę Kościoła jako gminy eschatologicznej, druga zaś — urząd Kościelny²¹.

Przejsie od jednego stanu do drugiego tłumaczy Bultmann w sposób następujący. Pierwotna gmina chrześcijańska zarówno Palestyńska jak i hellenistyczna, świadoma, że stoi w obliczu końca świata, nie interesowała się ustanawianiem kościelnych praw i urzędów. Skoro jednak jedna i druga odczuły potrzebę kierownictwa, znalazły je w osobach autorytatywnych, nie posiadających jednak charakteru urzędowego. W gminie palestyńskiej byli to: Piotr, Jan i Jakub, brat Pański; w gminach zaś hellenistycznych — „apostołowie”, założyciele gmin, a obok nich prorocy i nauczyciele, osoby także nie urzędowe, lecz powołane przez Ducha św.

Ale już zaraz w palestyńskiej gminie pojawił się urząd prezbiterów. Rada prezbiterów była instytucją, w której łą-

²¹ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, dz. cyt., 449—452.

czyła się powaga osobista i autorytet urzędowy — i jako taka wzmocniała jeszcze bardziej powagę osób kierujących gminą. Podobna sytuacja powstała i w chrześcijańskich gminach hellenistycznych, które się rozwijały w łączności z żydowskimi synagogami. I tutaj prezbiterzy kierowali gminą (Dz Ap, Jak, por. Klem. Rz., Herm.). W gminach czysto hellenistycznych i w tych, w których większość stanowili nawróceni z pogaństwa, kierownicy gmin nosili tytuł episkopos. Pierwszy raz spotykamy się z nim w Fil 1, 1.

Ze sposobu ich określania wolno wnosić, że funkcje, które początkowo spełniali ludzie dobrowolnie i na mocy swego osobistego autorytetu, stawały się powoli funkcjami osób urzędowych. W miejsce kopiontes, synergountes, proistámenoi (1 Tes 5, 12; 1 Kor 16, 16 nn.; por. Hebr 13, 7) ukazują się prezbiterzy lub biskupi (i diakoni), choć i nadal jeszcze pozostają określenia dawne, jak hegoumenoi (Klem. Rz., Kor 1, 3; 21, 6; Herm. vis. III 9, 7).

Aby podkreślić różnicę między apostołami, prorokami i nauczycielami z jednej strony, a prezbiterami i biskupami — z drugiej, wprowadzono dla pierwszych nazwę „urząd charyzmatyczny”, a dla drugich „urząd instytucjonalny”, choć właściwie powinno się unikać terminu „urząd”, mówiąc o głosicielach słowa („Wortverkündiger”). W każdym razie nie można tu mówić o podwójnej organizacji (dla poszczególnych gmin i dla całego Kościoła), ponieważ działalność apostołów i proroków nie może być nazwana organizacją. Słusznie jednak ogranicza się funkcje prezbiterów i biskupów do poszczególnych gmin, a w osobach apostołów, proroków i nauczycieli oraz w ich działaniu widzi się Kościół jako jeden. Ale ta jedność nie jest organizacyjna, lecz charyzmatyczna, jest dziełem Ducha św.

Istotę Kościoła stanowi głoszenie słowa, które nie jest związane z urzędem. To co jest urzędem i co posiada charakter prawny, a więc instytucja prezbiterów i biskupów, nie należy do istoty Kościoła, lecz reguluje tylko praktykę życia gminy. Zresztą według nauki Pawła również i zadania oraz czynności wewnątrz gminy (różne posługiwanie, pomoce, rządzenia, 1 Kor

12, 5. 28) są darami Ducha św. Dlatego i urzędy prezbiterów oraz biskupów można nazwać charyzmatycznymi, pamiętając jednak, że będzie to określenie Pawłowe, a nie pierwotnego hellenistycznego chrześcijaństwa, które przeciwstawiało charyzmatyka osobie urzędowej.

Rozwój dokonywał się w ten sposób, że z jednej strony charyzmatycy jako głosiciele stawali się stopniowo urzędnikami, a charyzmat, udzielany pierwotnie osobie, rozumiano jako charyzmat urzędowy („Amts-Charisma”), który przekazywany był przez ordynację — święcenia (1 Tym 4, 14; 2 Tym 1, 6); z drugiej zaś strony głoszenie słowa przenoszono jako prawo lub obowiązek urzędowy na urzędników gminy (Listy past., Did., Herm.).

Na czele charyzmatyków stoi apostoł, powołany przez Pana, względnie przez Ducha św. na głosiciela słowa (Rzym 10, 14 nn.; Mt 28, 19 nn.; Łk 24, 46 nn.; Dz Ap 1, 8; 13, 2 itd.), misjonarza. Apostoł występuje jako reprezentant Chrystusa; jest świadkiem jego życia, a głównie zmartwychwstania. Ponieważ apostołowie uważani byli pierwotnie za gwarantów i przekazicieli tradycji, (paratheke, 1 Tym 6, 20; 2 Tym 1, 12, 14), mogło powstać przekonanie, że apostołowie muszą mieć następców (Listy past., Dz Ap 14, 23; Klem. Rz., Kor 44, 2). Do ujęcia zaś apostołatu jako urzędu przyczynić się mogły wypowiedzi, które apostołowi przyznawały prawo utrzymania go przez gminę (1 Kor 9, 7—18; 2 Kor 11, 7—12; Łk 10, 7; nauczycielowi zaś — Gal 6, 6), lub te, gdzie mowa o wypełnieniu przez apostoła pewnych warunków (1 Kor 9, 1 n.; 2 Kor 3, 2 n.; 12, 12).

Apostolat ten jako urząd łączono coraz częściej z organizacją całego Kościoła. To spowodowało, że i organizację poszczególnych gmin podporządkowano — nie bez słuszności — apostołom, którzy nie tylko gminy zakładali, lecz i kierowali nimi, strzegąc przed błędami i pilnując w nich porządku (por. 1 Kor 4, 15; 9, 1 n.; 2 Kor 3, 1—3; 10, 13—16; Gal 4, 17—20). Czymś nowym jednak jest przypisywanie apostołom ustanawiania prezbiterów i biskupów (Dz Ap 14, 23; listy past.).

Pogląd ten w całej pełni rozwinie Klemens Rz. w liście do

Koryntian: Jezus Chrystus, posłany przez Boga, posłał ze swej strony apostołów (42, 1 n.). Ci głosili naukę po wsiach i miastach i wszędzie ustanawiali biskupów i diakonów (42, 4; 44, 2) i upoważnili ich, aby się starali o swoich następców (44, 2). Tu więc urząd kościelny jako obowiązujący wszystkie gminy został powiązany z apostołami, którzy ukazują się jako organizatorzy całego Kościoła.

To był krok rozstrzygający: odtąd urząd staje się pierwiastkiem konstytutywnym Kościoła („das Amt als ein die Kirche konstituierendes”). Cały Kościół prowadzony jest przez osoby, których urząd w nieprzerwanej sukcesji sięga apostołów. Tradycja przepowiadania słowa i gwarantująca jej ciągłość sukcesja zostały zapewnione instytucjonalnie i nie są już, jak to było pierwotnie, pozostawione działaniu Ducha św. To działanie połączone teraz zostało z urzędem i przekazywane jest w akcie sakramentalnym, w ordynacji — święceniach przez wkładanie rąk (Dz Ap 6, 6; 13, 3; 1 Tym 4, 14; 2 Tym 1, 6; także 1 Tym 5, 22?), z tym jednak, że cała gmina przez swoje głosy bierze w tym udział (Dz Ap 13, 2; 1 Tym 1, 18; 4, 14; Klem. Rz., Kor. 44, 3). Przepowiadanie słowa stało się sprawą urzędników gminy: prezbiterów i biskupów (Did. 15, 1 nn.). Listy pasterskie wymagają od prezbiterów — biskupów nie tylko kwalifikacji administracyjnych, ale i nauczycielskich (2 Tym 2, 24—26).

Na dalszy rozwój urzędu kościelnego wpłynął fakt, że biskupi stali się kierownikami kultu. Fakt ten nabierał tym większej wagi, że coraz częściej obok nauczania, albo zamiast nauczania występował jako pierwiastek konstytutywny Kościoła Sakrament Wieczerzy Pańskiej. Świadomość eschatologiczną gminy przysłonił lub wyparł sakramentalizm. Biskup zaś kierujący nabożeństwem i sprawujący Sakrament stał się kapłanem, oddzielając się przez swój sakrament urzędowy od reszty gminy — laików (laikoi)²². Pojawia się nieznana w Nowym

²² Termin ten, nieznaną LXX, ale używany często w kultycznym słownictwie pogańskim, spotykamy po raz pierwszy w literaturze chrześcijańskiej u Klem. Rz., Kor 40, 5. Oznacza on członek ludu Boga (laos Theou). Sens pejoratywny: „niepoświęcony”, „profan” da-

Testamencie, mało, sprzeczna z nim — różnica między kapłanami i laikami.

Uzasadnienie tego ustawodawstwem kapłańskim St T (Klem. Rz., Kor. 43) przyczyniło się do powstania boskiego prawa kościelnego („des göttlichen Kirchenrechts”). Prawo to nie ograniczało się tylko do kultu, co w porównaniu z innymi religiami byłoby zrozumiałe, lecz stopniowo objęło także wszystkie dziedziny życia. Musiało dojść w końcu do tego, że Kościół w wykonywaniu ustanowionych przez siebie przepisów karnych korzystał z pomocy państwa²³.

Taką drogę, zdaniem Bultmann’a, odbył Kościół, przechodząc od gminy eschatologicznej-demokracji charyzmatycznej do organizacji instytucjonalnej z episkopatem monarchicznym.

b) *Stanowisko nasze.*

Przytoczone wyżej wypowiedzi autorów protestanckich (z wyjątkiem A. Harnack’a) kwestionują istnienie w Kościele pierwotnym hierarchii władzy, która rzekomo sprzeczna jest z nauką Pawła. W r. I i II tego traktatu staraliśmy się wykazać coś wręcz przeciwnego. I wniosków naszych nie są w stanie podważyć racje wysuwane przez H. Fr von Campenhausen’a i R. Bultmann’a.

1° Nikt nie wątpi, że Duch św. jest według Pawła zasadą organizującą gminę chrześcijańską. Ale nie można się zgodzić, że wobec tego zbędna jest wszelka instytucja, wszelkie przepisy, nakazy i zakazy, jak to utrzymuje C a m p e n h a u s e n. Autor niesłusznie przypisuje Pawłowi, iż jest przeciwnikiem wszelkiego prawa, wszelkiej legalności („Gesetzlichkeit”) i to na podstawie Gal 6, 2²⁴.

Sam przecież Paweł mówi o sobie wyraźnie w 1 Kor 9, 21, że nie jest bez prawa Bożego, będąc pod prawem Chrystusa (me on ánomos Theou all’ énnomos Christou). Poza tym apostoł od-

tuje się od IV w. Por. H. Fr. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht*, dz. cyt., 96, n. 8.

²³ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, dz. cyt., 453—463.

²⁴ H. Fr. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht*, dz. cyt., 62, n. 4.

wołuje się często, jak to widzieliśmy w r. I 4, b, do obyczajów i obrzędów, które stanowią prawo w całym Kościele (1 Kor 11, 2—16; 14, 33—36) i podaje to jako nakaz Pański (1 Kor 14, 37); stosuje kary wobec winnych (2 Tes 3, 14—15; 1 Kor 5, 1—5. 11).

Nie jest też zgodny z tekstami Pawła sąd Autora, że Apostoł nie wyróżnia w gminie przywódców, że obca mu jest wszelka duchowa zwierzchność²⁵. Przeczy temu wypowiedź Pawła w 1 Tes 5, 12—13, gdzie apostoł poleca wiernym, aby przewodniczącym gminy (proistaménous hymon) okazywali posłuszeństwo, szacunek szczególny i miłość ze względu na ich odpowiedzialną pracę. W Fil 1, 1 wymienia wyraźnie biskupów i diakonów.

Autor zbyt jednostronnie pokazał Pawłowy obraz gminy chrześcijańskiej, określając ją jako kosmos wolnych duchowych darów²⁶, któremu obcy jest wszelki porządek prawny²⁷. Już R. Bultmann zwrócił słusznie uwagę, wytykając ten sam błąd R. Sohm'owi, że gmina chrześcijańska nie była grupą religijnych indywidualistów. Posiadała prawo, które Bultmann niesłusznie ogranicza do prawa porządkowego, regulującego praktyczne życie gminy²⁸.

H. von Campenhausen przyznaje, że Paweł nie życzył sobie jednak w gminach organizacyjnego chaosu, ale nie wyjaśnił, w jaki sposób apostoł skutecznie mu się przeciwstawiał. Omawiając charyzmat kyberneseis (rządzenia), tłumaczy go przez umiejętność kierowania, zaznaczając przy tym, wbrew etymologii tego wyrazu i kontekstowi, że nie jest to dar kierowania w sensie ścisłym. Stwierdza też, że w Koryncie nie było żadnego urzędu kierownika gminy w rodzaju prezbiteratu. Nic przeto dziwnego, że wywody swoje musi zakończyć wnioskiem, iż nie wiadomo na pewno, co ów dar kierowania oznaczał.

Tymczasem wiemy na pewno, że Paweł już w czasie pierwszej swojej podróży misyjnej (r. 45—49) ustanawiał prezbiterów

²⁵ Tamże, 68. 69.

²⁶ Tamże, 69.

²⁷ Tamże, 75 n.

²⁸ Zob. *Theologie des Neuen Testaments*, dz. cyt., 450—452.

w każdym kościele (Dz Ap 14, 23). Prawda, że na pracę misyjną wyszedł z Antiochii, ale pierwaj był w Jerozolimie i z tamtejszym kościołem macierzystym stale utrzymywał łączność. A sam Autor przyznaje, że tam właśnie istniał już patriarchalny „urząd” prezbiterów²⁹. Nie ma więc żadnej poważnej racji, aby wykluczyć, iż owi przewodniczący, kierownicy byli po prostu prezbiterami.

Nie jest przeto słuszny sąd v. Campenhausen'a, że wszelki instytucjonalizm w Kościele sprzeciwia się doktrynie Pawła.

2° Bardziej umiarkowane stanowisko zajął w naszej sprawie R. Bultmann, przyznając istnienie w pierwotnym Kościele prawa regulatywnego i instytucji urzędowych w poszczególnych gminach i stwierdzając, że one nie są sprzeczne z działaniem Ducha św.

Autor jednak nie określił dokładnie, co należy rozumieć przez „prawo regulatywne” i „praktykę życia gminy”, do której się ono odnosi. Sam Autor przyznaje³⁰, że regulujący porządek prawny może być stworzony przez działanie Ducha św. To, co pisze Paweł do swoich gmin jako posiadających Ducha Bożego, to stwarza tradycję. Dodajmy, że sam Paweł podaje to jako nakaz Pański (1 Kor 14, 37), obowiązujący wszystkie gminy bez wyjątku. Czy to jest prawo regulatywne? Czy tego rodzaju prawo nie należy do istoty Kościoła?

Istotę Kościoła, zdaniem Autora, stanowi głoszenie słowa, które nie jest związane z urzędem; urząd i prawo nie należą do istoty Kościoła³¹. Ale dalej pisze Autor, że apostołowie — jak to wykazują listy Pawła — nie tylko głosili, ale też zakładali kościoły, kierowali nimi, udzielali im rad, strzegli przed błędami, pilnując w nich porządku³². Autor nie wyjaśnił, dlaczego te inne funkcje apostołów należy wykluczyć z istoty Kościoła, poprzestając na ogólnikowym stwierdzeniu, że to nie była pretensja prawna.

²⁹ H. Fr. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht*, dz. cyt., 76.

³⁰ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, dz. cyt., 450.

³¹ Tamże, 456.

³² Tamże, 459.

Czymś nowym w porównaniu z nauką zawartą w listach Pawła jest dla Autora przypisywanie apostołom ustanawiania prezbiterów i biskupów. Dla nas jednak wystarczy, że fakt ustanawiania przez Pawła prezbiterów podaje Łukasz w Dz Ap 14, 23, nie mówiąc już o listach pasterskich.

Nie można też zgodzić się z Autorem, że kapłanem stał się dopiero biskup kierujący nabożeństwem i sprawujący Sakrament³³. Sakrament Eucharystii („łamanie chleba”) i kapłaństwa ustanowił Chrystus w czasie Ostatniej Wieczerzy. I Paweł pisząc o Eucharystii w 1 Kor 10—11 nie wydaje się uważać jej za coś mniej istotnego w życiu chrześcijanina niż nauczanie.

Argumenty więc podane zarówno przez H. von Campenhauzen'a jak i R. Bultmann'a nie mogą podważyć pewności, że według Pawła Kościół pierwotny był organizacją i to organizacją instytucjonalną.

3° Ale nie ulega wątpliwości, że był również i powinien być według Pawła *o r g a n i z a c j ą c h a r y z m a t y c z n ą*. Charyzmaty wzięte jako całość nie były przejściowe i nie znikły w okresie po-apostolskim, jak to sądził R. Cornely. Paweł je nam ukazuje jako coś w Kościele trwałego, jako normalny warunek życia gminy, jako coś istotnego dla Kościoła.

I w rzeczy samej nie wszystkie charyzmaty były czymś niezwykłym. Większość z nich — to łaski specjalne, uzdalniające sługi Kościoła do wypełniania ich funkcji, których wymaga dobro Kościoła³⁴. Nazywa się je w teologii „łaskami stanu”. Jednak zgodnie z nauką Pawła i słownictwem pierwotnego Kościoła winno się je dalej określać charyzmatami³⁵.

Charyzmaty więc nie stanowiły jakiegoś niezależnego heterogenicznego organizmu w stosunku do hierarchii. Nie ma tu mowy o żadnym dualizmie. Tym bardziej, że hierarchia ze swej istoty jest charyzmatyczna. Nie ma urzędu kościelnego

³³ Tamże, 462.

³⁴ Tak sądzą: M. J. Lagrange, *L'Épître aux Romains*, dz. cyt., 299; A. Lemonnyer, *Charismes*, art. cyt., 1241; A. Médebielle, *Eglise*, DBS, II, 659 n.

³⁵ Tak też utrzymuje A. Lemonnyer, *Charismes*, art. cyt., 1242 n.

bez charyzmatu. Przełożeni Kościoła, zwłaszcza Piotr i Paweł posiadają w największej mierze wszystkie charyzmaty. Paweł pisze do Koryntian, że mówi językami więcej od nich wszystkich (1 Kor 14, 18). Nauczanie jego polegało na okazaniu ducha i mocy (1 Kor 2, 4—5). Jako znaki swego apostołatu wymienia cuda i czyny niezwykle (2 Kor 12, 12—13; por. Rzym 15, 18—19).

Warto jeszcze zwrócić uwagę, że przełożeni gminy i ich pomocnicy kumulują liczne „urzędy” charyzmatyczne. Są na mocy ich powołania przewodniczącymi (1 Tes 5, 12; por. Rzym 12, 8), nauczycielami (Rzym 12, 7; Ef 4, 11; por. 1 Tym 4, 13, 16; 5, 17; Tyt 2, 7), ewangelistami (Ef 4, 11; 2 Tym 4, 5), tymi, którzy napominają lub pocieszają (1 Tes 5, 12; Rzym 12, 8; 1 Tym 4, 13), rozdawcami jałmużny (Rzym 12, 8), rozpoznającymi duchy (1 Kor 12, 10; por. 1 Tym 4, 1—6); są obowiązani przemawiać z mądrością i umiejętnością (1 Kor 12, 8) i roztropnością (1 Kor 12, 28). Do atrybutów ich przynależy nawet rola proroka, o tyle przynajmniej, o ile prorok mówi ku zbudowaniu ludzi, upomina ich i pociesza (1 Kor 14, 3). Jedynie moc czynienia cudów (charyzmat uzdrawiania — 1 Kor 12, 9, 28, 30); „moce” — 12, 10, 28, 30) i dar języków pozostają właściwie poza zasięgiem zwykłych funkcji kierownictwa gminy. Ale te ostatnie nadzwyczajne dary, które szczególnie rzucają się w oczy, nie górują nad innymi ani liczbą ani znaczeniem. Wymagają nadto zawsze kontroli ze strony gminy i jej przełożonych³⁶.

Wynika z tego, że każdy urząd kościelny wymaga według Pawła uzdolnienia charyzmatycznego. Inwestytura jakiegoś urzędu zawiera udzielenie charyzmatu. Upomnienie skierowane do Tymoteusza (2 Tym 1, 6), aby rozpałił w sobie na nowo charyzmat Boży, który istnieje w nim przez włożenie rąk apostoła, jest tu bardzo wymowne i jak najbardziej zgodne z nauką Pawła.

Na hierarchię więc składają się dwa nadprzyrodzone ele-

³⁶ Podał to i A. Médebielle, *Église*, art. cyt., 660, ale z wieloma nieścisłościami zarówno w układzie i sformułowaniach jak i w dokumentacji biblijnej.

menty: władza i uzdolnienie charyzmatyczne. Hierarchia zatem opiera się na charyzmatkach. W tym sensie można i trzeba powiedzieć, razem z naszymi odłączonymi braćmi protestantami, że organizacja Kościoła według św. Pawła była i powinna być charyzmatyczna.

W przytoczonych wyżej wypowiedziach H. von Campenhausen'a i R. Bultmann'a jest wiele punktów, na które możemy się zgodzić. Jednym z nich — może najważniejszym — jest stwierdzenie, że Kościół w swoim rozwoju, powodowany racjami, które zrozumieć łatwo, zbyt mocno jednak akcentował ideę władzy i sankcji prawnej jednostek, oddalając się od charyzmatycznej demokracji (raczej Pneumatokracji) pierwotnej gminy chrześcijańskiej, od „wspólnoty w Chrystusie” (koinonia), w której i „laikat” miał wiele do powiedzenia i działania. Sobór Watykański II podjął już w tej dziedzinie śmiałe kroki, rokujące powrót do autentycznego chrześcijaństwa.

Bibliografia

- Barrett C. K., *Paul and the „Pillar” Apostles*, w: *Studia Paulina*. In honorem J. de Zwaan, Haarlem 1953, 1—19.
- Batiffol P., *La hiérarchie primitive (Études d'histoire et de théologie positive)*, Paris 1907.
- Bläser P., „*Lebendigmachender Geist*”. Ein Beitrag zur Frage nach den Quellen der paulinischen Theologie, (*Sacra Pagina*, 2), Gembloux 1959.
- Brosch J., *Charismen und Ämter in der Urkirche*, Bonn 1951.
- Brunner E., *Die Lehre vom Heiligen Geiste*, Zürich 1945.
- Bultmann R., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen³ 1958.
- Cambier J., *Le critère paulinien de l'apostolat en 2 Cor 12, 6 s.*, w: *Biblica* 43 (1962) 481—518.
- Campenhausen H., *Der urchristliche Apostelbegriff*, w: *Studia Theol.* 1 (1947) 96—130.
- Campenhausen H., *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht*, Tübingen 1953.
- Cerfaux L., *L'unité du corps apostolique dans le Nouveau Testament*, w: *L'Église et les Églises (Melanges dom Lambert Beauduin)*, Chevetogne 1954, 99—110.
- Cerfaux L., *Pour l'histoire du titre Apostolos dans le Nouveau Testament*, w: *Rech. Sc. Rel.* 48 (1960) 76—92.

- Cerfaux L., *Le Chrétien dans la théologie Paulinienne* (Lectio Divina, 33) Paris 1962.
- Cerfaux L., *La Tradition selon saint Paul*, w: *Vie Spirituelle* 23 (1953) 176—188.
- Claerebouts Ch., „*In quo vos Spiritus Sanctus posuit episcopos regere ecclesiam Dei*” (Act. 20, 28), w: *Biblica* 24 (1943) 370—387.
- Coppens J., *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne*, Paris 1925.
- Cullmann O., *Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de saint Paul*, w: *Rev. Hist. Phil. Rel.*, 16 (1936) 210—245.
- Cullmann O., *Petrus. Apostel-Jünger-Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem*, Zürich 1952.
- Dąbrowski E. ks., *Dzieje Apostolskie. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Pismo św. Nowego Testamentu, V), Poznań 1961.
- Deissmann A., *Neue Bibelstudien*, Marburg 1897.
- Dupont J., *Le nom d'Apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus?* w: *L'Orient Chrétien* 1 (1956) 267—290; 425—444.
- Dupont J., *Le discours de Milet. Testament Pastoral de Saint Paul* (Actes 20, 18—36), Paris 1962.
- Grau F., *Der neutestamentliche Begriff Charisma*, Tübingen 1947.
- Greeven H., *Die Geistesgaben bei Paulus*, w: *Wort und Dienst* 7 (1959) 111—120.
- Grundmann W., *Die Apostel zwischen Jerusalem und Antiochien*, w: *Zeitschr. Neut. Wiss.* 39 (1940) 110—137.
- Gunkel H., *Die Wirkungen des heiligen Geistes* Göttingen³ 1909.
- Hamilton N. O., *The Holy Spirit and Eschatology in Paul* (Scottish Journ. Of Theol. Occ. Pap. 6), Edinburgh 1958.
- Holzmeister U., *Si quis episcopatum desiderat ...*, w: *Biblica* 12 (1931) 41—69.
- Hoyle R. B., *The Holy Spirit in St. Paul*, London 1927.
- Jacquier E., *Les Actes des apôtres*, Paris. 1926.
- Kalsbach A., *Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen*, (Röm. Quartalschrift, Suppl. 22) Freiburg i. Br. 1926.
- Kilpatrick G. D., *Histoires de Kéfan* w: *New Testament Essays in mem. of T. W. Manson*, Manchester 1959.
- Klein G., *Die zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee*, Göttingen 1961.
- Lake Kirsopp, *The Twelve and the Apostles*, (Beginnings of Christianity, V), London 1933.
- Lemonnyer A., *Charismes*, w: *DBS*, I, 1233—1243.
- Marchal L., *Évêques (origine divine des)* *DES* II, 1298—1333.
- Maréchaux B., *Les charismes du St. Esprit*, Paris, 1921.

- Mayer J., *Monumenta de viduis diaconissis virginibusque tractantia* (Florilegium patristicum, XLII), Bonn 1938.
- Médebielle A., *Apostolat*, DBS I, 573—584 (L'apostolat dans saint Paul).
- Médebielle A., *Église* DBS II, 487—691 (L'Église dans saint Paul: 633—668).
- Meinertz M., *Theologie des Neuen Testamentes* (Die Heilige Schrift des Neuen Testamentes wyd. F. Tillmann, Ergänzungsband II), Bonn 1950, II, 158—184.
- Michiels A., *L'origine de l'episcopat*, Louvain 1900.
- Mosbech H., *Apostolos in the New Testament*, w: Stud. Theol. 2 (1949—50) 166—200.
- Nötscher F., *Vom Alten zum Neuen Testament*. Gesammelte Aufsätze, Bonn 1962.
- Rengstorff K. H., *Apostolos*, w: Theol. Wörterbuch, I, 406—446.
- Reinhard W., *Das Wirken des heiligen Geistes im Menschen nach den Briefen des Apostels Paulus* (Freiburger theol. Studien, 22), Freiburg in Br. 1918.
- Réville J., *Le rôle des veuves dans les communautés chrétiennes*, Paris 1889.
- Ruffini R., *La Gerarchia delle Chiesa negli atti degli Apostoli e nelle lettere di S. Paolo*, Lateranum 1 (1921) 76—81.
- Rahner K., *Das Dynamische in der Kirche*, Freiburg i. Br. 1960.
- Schmid J., *Petrus „der Fels“ und die Petrusgestalt der Urgemeinde*, w: Theologisches Jahrbuch, wyd. A. Dänhardt, Leipzig 1964, 71—81.
- Schmithals W., *Das kirchliche Apostelamt: eine historische Untersuchung*, Göttingen 1961.
- Schnackenburg R., *Episcopus und Hirtenamt in Apg 20, 28*, w: Episcopus, Studien über das Bischofsamt, Regensburg 1949, 66—83. Br. 1961.
- Schnackenburg R., *Die Kirche im Neuen Testament*, Freiburg i. Br. 1961.
- Schoeps H. J., *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Tübingen 1959.
- Schweizer E., *Geist und Gemeinde im N. T. und heute* (Theol. Existenz heute N. F., 32), München 1952.
- Schweizer E., *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*, Zürich 1959.
- Semmelroth O., *Institution und Charisma* w: Geist und Leben 36 (1963) 443—454.
- Spicq C., *Saint Paul. Les Épîtres Pastorales* (Études Bibliques), Paris³ 1947.
- Sterret M., *New Testament Charismata*, Dallas 1947.
- Stevenson D. E., *Church Organisation in the New Testament and*

among the Disciples of Christ, w: *College of the Bible Quarterly* 36 (1959) 8—29.

Wagenmann J., *Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf in den ersten zwei Jahrhunderten* (Beih. 3 z. *Zeitschr. N. T. Wissensch.*), Giessen 1926.

Wennemer K., *Die charismatische Begabung der Kirche nach dem hl. Paulus*, w: *Scholastik* 34 (1959) 503—525.

Résumé:

L'organisation de l'Eglise primitive dans les épîtres de Saint Paul.

Les épîtres de saint Paul nous révèlent le double caractère de l'organisation de l'Eglise: institutionnel et charismatique. Nous exposons le caractère institutionnel de l'Eglise aux chapitres I et II, le caractère charismatique dans ses rapports avec le caractère institutionnel au chapitre III. **Le chapitre I**, intitulé „Les Apôtres”, analyse la signification du terme „apôtre”, le collège des apôtres, la participation de Paul à ce collège, le pouvoir apostolique et les vertus morales des apôtres.

„Apôtre” en tant que terme technique désigne dans le sens précis de ce mot ceux que Jésus Christ a institués ses témoins, et particulièrement les témoins de sa résurrection. Dans son sens plus large, ce terme désigne principalement les missionnaires envoyés dans les églises de la diaspora chrétienne.

L. Cerfaux place à la tête du groupe des apôtres missionnaires Silvain et Timothée que Paul avait envoyés en mission apostolique. Selon le même auteur, Apollos aurait également fait partie de ce groupe. Il se peut que Paul considérait ces derniers comme des apôtres-missionnaires, mais il est certain qu'il ne leur a donné ce nom dans aucune de ses épîtres. Reprenant les chercheurs protestants, H. Lietzmann et H. Fr. von Campenhausen, L. Cerfaux estime que Paul pensait aux apôtres missionnaires en employant ces mots dans 1 Cor 9,5: „les autres apôtres” (hoi loipoi apostoloi). Il semble toutefois que le contexte exclut une telle interprétation. Dans 1 Cor 9, 1—6, Paul défend sa dignité d'apôtre, et ce, dans le sens précis de ce mot. Il est un apôtre parce qu'il a vu le Christ ressuscité et parce qu'il a fondé une église à Corinthe (v. 1—2). C'est ainsi qu'il se défend de ceux qui le harcèlent (v. 3). Puis il ajoute: „N'avons-nous pas le droit de manger et de boire? N'avons-nous pas le droit de faire suivre une femme croyante, comme les autres apôtres?” (v. 4—5). Les mots „les autres apôtres” ne peuvent désigner dans cette phrase que les apôtres dans le sens précis de ce terme, c'est à dire les grands apôtres qui ont été les témoins de la résurrection du Christ et qui ont fondé des églises. Sinon, toute l'argumentation de Paul serait vaine. Dans tous ses écrits, Paul s'applique à démontrer son égalité avec les grands apôtres, avec leur autorité et leurs privilèges. Il ne s'identifie jamais

avec les apôtres missionnaires. C'est pourquoi Paul n'avait aucune raison pour se référer aux droits et privilèges de ce dernier groupe.

C'est également à tort que la critique indépendante inclut dans le groupe des apôtres missionnaires les „frères du Seigneur” mentionnés dans 1 Cor 9,5. Et ce, pour la même raison qui rend fausse l'interprétation des mots „les autres apôtres” dans un sens plus large. D'autre part, il n'existe aucune base sérieuse pour refuser à Paul le droit de céder aux frères du Seigneur le titre d'apôtres dans le sens précis du mot.

Les représentants de la critique indépendante et L. Cerfaux distinguent les Douze (1 Cor 15,5) de „tous les autres apôtres” (1 Cor 15,7). Et pourtant, aucun des textes de Paul ne confirme cette hypothèse. Si Paul désirait démontrer qu'il était un apôtre au même titre que les Douze (ce que L. Cerfaux reconnaît), aurait-il dans ce cas souligné (dans 1 Cor 15,5—8) la différence entre les „Douze” et tous les apôtres? L'argumentation de Paul ne sera-t-elle pas plus puissante si l'on identifie „tous les apôtres” (v. 5) avec le groupe des „Douze” (v. 5)? Ce raisonnement découle nettement de l'interprétation objective du 1 Cor 15,5—7. En mentionnant ceux qui ont vu le Christ ressuscité, Paul ne les nomme pas tous, mais choisit ceux d'entre eux qui jouissaient de la plus haute autorité auprès soit des Corinthiens, soit de ses adversaires, les judaisants. Aussi, nomme-t-il en premier lieu Céphas et les Douze. (v. 5). Le terme „les Douze” est certainement de nature technique et sert à désigner un groupe. L'expression „tous les apôtres” du v. 7 semble indiquer que cette fois-ci personne ne manquait dans le groupe des Douze, exception faite de Judas, par opposition au cas où le Christ apparut aux „Douze” (v. 5) alors que Thomas était absent. Dans ce cas, l'expression „tous les apôtres” désignerait le groupe des Douze au complet.

Paul argumente son apostolat, compris dans le sens étroit du mot, en rappelant qu'il a reçu sa vocation directement du Christ et qu'il a vu le Christ ressuscité. En outre, les miracles et les succès de son enseignement confirment sa mission apostolique.

L'apôtre a pour mission de prêcher, de fonder des églises et de les diriger. Paul affirme nettement ou laisse supposer l'unité de tous les apôtres dans l'accomplissement de ces fonctions. Cette unité est principalement fondée sur la tradition (paradosis) qui a pour base l'enseignement du Sauveur. Cette tradition contient un certain nombre de vérités essentielles, de rites et de coutumes que les apôtres transmettent aux fidèles.

Malgré l'indépendance qu'il proclame, Paul considère Jérusalem comme l'Eglise-mère, le centre religieux et l'instance suprême pour tous les chrétiens. Parmi les saints à Jérusalem, c'est à Pierre que revient la primauté. Nous ne trouvons pas dans les épîtres de Paul

un net témoignage sur cette primauté dans le sens dans lequel elle apparaît dans les Évangiles, mais en dépit de ce fait, certaines énonciations de Paul prouvent que lui aussi la reconnaissait pleinement.

Il s'agit principalement de Gal 1, 18—19. Du contexte de cette épître, il résulte que Paul tente de démontrer que ce ne sont pas les hommes, concrètement les apôtres de Jérusalem, qui lui ont enseigné l'Évangile qu'il prêche. Le récit abrégé des événements qui survinrent après sa conversion, a pour but de convaincre les Galates qu'il n'avait même pas l'occasion, parce qu'il ne la cherchait pas, de bénéficier de l'enseignement des autres. Il aurait été préférable pour le raisonnement que suit l'apôtre de ne pas mentionner à cet endroit son séjour à Jérusalem. Et pourtant, Paul n'omet pas ce fait. Il était à Jérusalem pour y voir et connaître Céphas chez lequel il séjourna quinze jours. Exception faite de Jacques, le frère du Seigneur (Gal 1, 18—19), Paul ne vit pas les autres apôtres. Ceux-ci ne lui auraient été d'aucune utilité. Il dut cependant comparaître devant Céphas. Les Galates devraient comprendre ce fait dans ses justes proportions et ne pas nourrir de doutes quant au caractère de cette rencontre. Il est évident qu'elle avait pour but, non pas l'enseignement d'Évangile, mais l'accomplissement d'un devoir que ne peut expliquer que l'autorité suprême dont jouissait Pierre parmi les apôtres et au sein de l'Église tout entière.

Le fait que Paul reconnaît la primauté de Pierre n'affaiblit nullement le différend d'Antioche (Gal 2, 11—14). La victoire de Paul à Antioche était à la fois la victoire de Pierre. Ainsi, c'est dans la mesure où nous acceptons que Paul voyait en Pierre l'autorité suprême de l'Église que son intervention sera pleinement justifiée.

De toutes les vertus morales qui ornent les apôtres, les plus importantes sont: un amour héroïque à l'égard de Dieu, une bonté paternelle, des sentiments désintéressés, la prudence et le courage.

Le chapitre II est consacré aux chrétiens qui assistent les apôtres, aux supérieurs des communautés, et notamment: aux présidents, aux presbytres, aux évêques, aux délégués apostoliques, ainsi qu'aux échelons inférieurs de l'organisation de l'Église: les diacres, les diaconesses et les veuves.

Il semble que les présidents — proistamanoi (1 Thess 5, 12—13) sont identiques avec les presbytres que Paul et Barnabé instituèrent dans les églises dès leur premier voyage de mission (de 45 à 49).

Nous ne savons pas exactement quand et dans quelles circonstances les premiers presbytres firent leur apparition. Ce qui est certain, c'est que nous les rencontrons à Jérusalem immédiatement après la première dispersion des apôtres en 44 (Act 11, 30), et en dehors de Jérusalem, entre 45 et 49. Ce sont les apôtres qui les instituèrent par imposition des mains (Act 14, 23; 1 Tim 5, 22). Certaines de leurs fonc-

tions sont strictement définies: ils sont des pasteurs, donc les véritables supérieurs des communautés (Act 20, 28; 1 P 5, 5), ils prêchent (Act 20, 29—31; 1 Tim 5, 7) et assument les fonctions liturgiques (Jac 5, 14).

Les évêques (episkopoi) sont probablement identiques avec les presbytres. Les termes presbyteros et episkopos apparaissent dans les documents chrétiens du Ier siècle en tant que des synonymes, indiquant les supérieurs des communautés. L'expression episkopos n'avait pas alors la signification qu'elle a aujourd'hui, le successeur des apôtres, le supérieur de l'église locale. Dans cette nouvelle signification, ce terme n'apparaîtra pour la première fois qu'au début du IIe siècle, chez saint Ignace d'Antioche.

Parmi les supérieurs des communautés mentionnés ci-dessus. distinguons Timothé et Titus qui imposent les mains aux prêtres-évêques et aux diacres et détiennent le pouvoir sur un plus grand territoire. Nous pouvons donc les appeler des évêques dans le sens actuel de ce mot, ou plus exactement des évêques missionnaires puisqu'ils agissent en tant que les délégués de Paul et que leur mission est temporaire.

Il n'est pas exclu que les autres disciples et compagnons de Paul étaient munis du même pouvoir que celui que détenaient Timothée et Titus. Il est incontestable que les apôtres transmettaient leur pouvoir suprême dans l'Eglise, aux disciples qui après leur mort devaient poursuivre leur oeuvre.

Le diaconat apparut dans l'Eglise primitive en raison de la nécessité d'assister les apôtres et, tout particulièrement, de les délivrer des occupations secondaires se rapportant aux questions matérielles de la communauté. Aussi, la fonction principale des diacres était-elle de „servir aux tables” (Act 6, 2. 3). Fonction principale mais non pas unique. En effet, certains diacres, et notamment Étienne et Philippe, prêchaient, Philippe de surcroît baptisait (Act 6, 8—10, 8—5—13). Ces deux diacres détenaient même le pouvoir des miracles (Act 6, 8; 8, 6—7. 13). Il resterait à établir si seuls quelques élus aidaient les apôtres à évangéliser et à baptiser, ou si c'était le cas pour tous les diacres.

Quant aux diaconesses, nous n'avons que deux mentions à leur sujet dans le NT: Rom 16, 1 et 1 Tim 3, 11. Aussi, rien ne nous autorise à n'attribuer à Phébée (Rom 16, 1) que le charisme de service (diakonia), en lui refusant l'office diaconat, ainsi que le fait F. Amiot. Le terme diakonos pouvait initialement désigner aussi bien les hommes que les femmes assumant les fonctions ecclésiastiques du diaconat (Cfr. Constit. Apost. II, 26; III 15; VIII, 19. 20. 28). Une inscription datant du IIe siècle apr. J. Chr., découverte il y a soixante ans sur le Mont des Oliviers, mentionne Sophie, deuxième Phébée, puis ajoute à ce nom le terme diakonos. Les termes diakonis et diakonissa proviennent d'une époque ultérieure.

Des documents prouvent que l'Eglise primitive comptait jusqu'au VII^e s. des diaconesses qui enseignaient aux femmes les vérités de la foi, assistaient à leur baptême et visitaient les malades. Dans 1 Tim, 3, 11, il est également question des diaconesses, et non pas des épouses des diacres ou des évêques. Elles devaient être dignes, tout autant que les diacres (v. 8), point médisantes, sobres, tout autant que les évêques (v. 2), fidèles en tout à ce qui leur était confié.

Faute de documents de source, nous ne pouvons pas définir d'une manière plus précise les fonctions qui revenaient au groupe des veuves (1 Tim 5, 9—10). On sait toutefois qu'un tel groupe existait, qu'il était à la charge de la communauté et qu'il assumait le service de la charité. C'est probablement de ces veuves qu'il est question dans Act 6, 1, ainsi que 9, 39. 41. Etant donné que les veuves étaient chargées de services analogues à ceux qu'assuraient les diaconesses, on confondit rapidement les unes avec les autres et les diaconesses furent appelées des veuves.

Le chapitre III, intitulé „La hiérarchie et les charismes”, traite de l'enseignement de Paul sur les charismes, le fait, la terminologie, la nature et le nombre; définit le rapport de ces derniers envers la hiérarchie tout en répondant à la question, comment était et comment devait être d'après l'enseignement de l'apôtre l'organisation de l'Eglise.

Il est incontestable qu'outre la hiérarchie, il existait dans le sein de l'Eglise une organisation charismatique qui, grâce au caractère stable des principaux charismes, ne semble nullement avoir été passagère. C'est probablement cette organisation qui explique le fait que la direction de l'Eglise primitive était assurée non seulement par les supérieurs religieux, mais également par les simples fidèles, et même par les communautés tout entières. C'est la communauté en son entier qui examine les charismatiques, tient des réunions au cours desquelles elle juge, envoie des délégués et des missionnaires, participe à l'assignation des charges ecclésiastiques en désignant des personnes concrètes. Il semble également que c'est sur la base des principaux charismes équivalants aux besoins essentiels de l'Eglise que se développaient, à côté de la hiérarchie du pouvoir, des fonctions stables et des quasi offices.

La discussion au sujet: comment était et comment devait être selon Paul l'organisation de l'Eglise (charismatique ou institutionnelle), n'a pas encore pris fin aussi bien parmi les théologiens protestants que catholiques.

De nombreux auteurs protestants contestent l'existence au sein de l'Eglise primitive d'une hiérarchie du pouvoir, en prétendant qu'une telle hiérarchie est incompatible avec l'enseignement de Paul. Aux chapitres I et II, nous nous sommes appliqués à démontrer le con-

traire. Et les raisons dernièrement formulées par H. Fr. von Campenhausen et R. Bultmann sont insuffisantes pour refuter nos conclusions.

Personne ne doute que l'Esprit saint est, selon Paul, le principe qui organise la communauté chrétienne. Mais, il serait faux de conclure que ce principe exclut toute institution, toute règle et loi, toute interdiction et tout commandement. C'est pourtant ce que maintient Campenhausen. C'est à tort que cet auteur voit en Paul l'adversaire de toute loi, de toute légalité et ce, entre autres, sur la base de Gal 6, 2. Qu'il suffise pourtant de rappeler les paroles de Paul dans 1 Cor 9, 21, où il affirme en parlant de lui-même, qu'il n'est pas „sans une loi de Dieu, étant sous la loi du Christ” (me on anomos Theou all' énnomos Christou). D'autre part, Paul se réfère fréquemment aux coutumes et rites qui constituent une loi pour l'ensemble de l'Eglise (1 Cor 11, 2—16; 14, 33—36) et qu'il cite comme un commandement du Seigneur (1 Cor 14, 57). Rappelons encore que Paul prenait des sanctions envers les coupables (2 Thess 3, 4—15; 1 Cor 5, 1—5, 11).

Toujours selon Campenhausen, l'apôtre ne différencierait pas de groupe dirigeant au sein de la communauté, il n'admettrait aucune supériorité spirituelle. Ce jugement n'est pas conforme aux textes de Paul. En effet, dans 1 Thess 5, 12—13 l'apôtre recommande aux fidèles de faire preuve d'obéissance, de respect et d'amour à l'égard des présidents des communautés, étant donné les charges responsables de ces derniers. Dans Phil 1, 1, Paul nomme expressément les évêques et les diacres.

Campenhausen convient que Paul s'opposait à ce que le chaos règne dans les communautés, mais cet auteur n'explique pas comment l'apôtre le combattait avec efficacité. En analysant le charisme kyberneseis (gouvernement), il le définit en tant que la capacité de diriger, de conduire, tout en indiquant en dépit de l'étymologie de ce terme et du contexte, qu'il ne s'agit pas du don de diriger dans le sens précis du mot. Il affirme également qu'il n'y avait à Corinthe aucun office de chef de communauté rappelant les presbytres. Aussi, rien d'étonnant si cet auteur doit mettre fin à ses considérations en concluant qu'on ne sait pas encore d'une manière certaine ce que ce don de diriger signifiait.

Et pourtant, nous savons avec certitude que Paul institua des presbytres dans chaque église dès son premier voyage de mission de 45 à 49 (Act 14, 23). Il est vrai qu'il entreprit son oeuvre de missionnaire en partant d'Antioche, mais il avait été auparavant à Jérusalem et maintenait un contact régulier avec l'église-mère de cette ville. C'est justement à Jérusalem, et ce l'auteur en convient, qu'un „office” patriarcal de presbytres fonctionnait déjà. Il n'y a donc aucune raison sérieuse pour refuser d'admettre que ces présidents, ces dirigeants étaient tout simplement des presbytres.

R. Bultmann émet des opinions plus modérées sur le problème, en convenant qu'une loi régulatrice et des offices existaient au sein de l'Eglise primitive et dans les différentes communautés; en admettant que ni cette loi, ni ces offices n'entraient en contradiction avec l'action de l'Esprit saint.

L'auteur n'a toutefois pas défini avec la précision voulue ce qu'il comprenait par „loi régulatrice” et „la pratique de la vie de la communauté” à laquelle cette loi se rapporte. Il reconnaît que l'ordre juridique régulateur peut être créé par l'action de l'Esprit saint; que ce que Paul qui détient l'Esprit divin, écrit à ses communautés forme la tradition. Ajoutons que Paul lui-même considère cette tradition comme un ordre du Seigneur (1 Cor 14, 37) auquel toutes les communautés sans exception doivent obéir. Ceci ne constitue-t-il qu'une loi régulatrice? Est-ce que ce genre de loi n'appartient pas à l'essence même de l'Eglise?

L'essence de l'Eglise, selon Bultmann, réside dans la propagation de la parole de Dieu, laquelle n'a aucun rapport avec l'office; l'office et la loi n'appartiennent pas à l'essence de l'Eglise. Le même auteur écrit par la suite que les apôtres, ainsi que le démontrent les épîtres de Paul, non seulement évangélisaient, mais fondaient également des églises, les dirigeaient, les protégeaient des erreurs et veillaient à ce que l'ordre y régnât. L'auteur n'explique pas pourquoi ces autres fonctions des apôtres doivent être exclues de l'essence de l'Eglise. Il se contente de l'affirmation générale que les apôtres ne prétendaient pas légitimer ces fonctions.

L'auteur en question considère comme un élément nouveau par rapport à l'enseignement contenu dans les épîtres de Paul le fait qu'on ait attribué aux apôtres l'institution des presbytres et des évêques. Quant à nous le témoignage de Luc dans Act 14, 23 sur l'institution des presbytres par Paul nous suffit, sans qu'il soit même nécessaire de rappeler les lettres pastorales.

Ainsi, les arguments avancés aussi bien par H. von Compenhausen que par R. Bultmann ne peuvent ébranler notre certitude que, selon Paul, l'Eglise primitive était une organisation, une organisation institutionnelle.

Mais il ne fait aucun doute qu'elle était également une organisation charismatique et que, toujours d'après Paul, elle devait continuer à l'être. Les charismes, considérés dans leur ensemble, n'étaient pas un phénomène passager, destiné à disparaître à l'époque post-apostolique, d'après R. Cornely. Paul nous les présente comme un élément durable dans le sein de l'Eglise, comme une condition normale de la vie de la communauté, comme une chose essentielle pour l'Eglise.

Les charismes, dans leur majorité, n'ont rien d'extraordinaire. La plupart d'entre eux, ce sont des faveurs spéciales qui rendent les ser-

viteurs de l'Eglise aptes à assumer les fonctions nécessitées par le bien de l'Eglise. Les charismes ne constituaient nullement un genre d'organisme indépendant par rapport à la hiérarchie. Il ne saurait être ici question de dualisme. Et ce, d'autant moins que la hiérarchie est par son essence charismatique. Il n'y a pas d'office ecclésiastique sans charismes. L'exhortation que Paul adresse à Timothée (2 Tim 1, 6) afin que celui-ci ranime la flamme du charisme divin qui existe en lui grâce à l'imposition des mains de l'apôtre, est à ce sujet très éloquente et entièrement conforme à l'enseignement de Paul.

Ainsi, ce sont deux éléments surnaturels qui forment la hiérarchie: le pouvoir et les dons charismatiques. La hiérarchie repose donc sur les charismes. C'est dans ce sens que nous pouvons et qu'il convient de dire, ensemble avec nos frères protestants, que l'organisation de l'Eglise était, d'après saint Paul, et devait être charismatique.

H. von Campenhausen et R. Bultmann formulent au sujet des offices dans l'Eglise de nombreuses opinions que nous pouvons admettre. Il s'agit là principalement de l'opinion selon laquelle l'Eglise, dans son évolution, poussée par des raisons qu'il est facile de comprendre, aurait toutefois par trop insisté sur l'idée du pouvoir et de la sanction juridique des individus, en s'éloignant de la démocratie charismatique (ou plutôt de la Pneumatocratie) de la communauté primitive chrétienne, de la communauté dans le Christ (koinonia), dans laquelle le „laïcat" avait lui aussi beaucoup à dire et à faire.

Le IIe Concile du Vatican a déjà entrepris dans ce domaine des mesures qui laissent espérer le retour à une chrétienté authentique.

Jan Stepień