

# Ludwik Stefaniak

---

"Die Kirche in Neuen Testament :  
Ihre Wirklichkeit und theologische  
Deutung", R. Schanckenburg, [b.m.]  
[b.r.] : [recenzja]

---

Studia Theologica Varsaviensia 5/2, 302-313

---

1967

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Autor u św. Tomasza. Odwołuje się przy tym do badań M. S e c k l e r a, który odnalazł u Doktora Powszechnego rozróżnienie „wiary egzystencjalnej“ i „wiarę historycznej“, stosując do pierwszej z nich pojęcie implikacji subiektywnej, tj. „witalnej lub egzystencjalnej“, w odróżnieniu od obiektywnej czyli pojęciowej implikacji, którą odnosi do wiary tradycyjnej (s. 37. 49—53. 59 ns.). U podstaw takiego rozumienia św. Tomasza leży egzystencjalne utożsamianie bytu i poznania (s. 56. 103. 105. 196).

Tego rodzaju odwoływanie się do filozoficzno-teologicznej myśli św. Tomasza, odczytanej w duchu współczesnego egzystencjalizmu, jest charakterystyczne dla omawianego dzieła, a zarazem pozwala zorientować się w jego dwóch zasadniczych płaszczyznach. Niewątpliwą bowiem zasługę J. Heislbeta oraz właściwą wartość jego książki stanowi samodzielne usystematyzowanie teologicznych zasad, określających stosunek chrześcijaństwa do religii niechrześcijańskich. Autor stwierdza przy tym, że zawarty w tych zasadach optymizm zbawczy (*Heilsoptimismus*) sięga swoimi początkami nauki Ojców greckich, rozpowszechniony zaś był już w okresie średniowiecza, a obecnie podzielany jest przez większość współczesnych teologów, tak iż można nawet mówić o *consensus theologorum* w tej kwestii (s. 12. 38. 55. 112). Zestawiona na końcu bibliografia, wykorzystana w znacznej części przez Autora, obejmuje przeszło 200 pozycji (szkoda, że nie uwzględniono w niej dokładniejszej specyfikacji).

Z drugiej jednak strony, jak wspomnieliśmy, J. Heislbetz usiłuje oprzeć swoją systematyzację na zaczerpniętej od K. Rahnera egzystencjalnej interpretacji doświadczenia religijnego. Autor zdaje sobie sprawę, że interpretacja taka nie jest przyjmowana przez większość współczesnych teologów, a nawet bierze pod uwagę możliwość jej odrzucenia bez naruszenia samej systematyzacji (s. 55). Niemniej broni podanej interpretacji przed zarzutem (L. Eldersa), jakoby nie była ona zgodna z Pismem św. i Tradycją (s. 37). Odnosi się nawet wrażenie, że cała praca stanowi rozwinięcie wspomnianej teorii K. Rahnera o tzw. *anonimowych chrześcijanach*. Autor jednak nie odróżnia dostatecznie samego problemu religii niechrześcijańskich od jego teoretycznego uzasadnienia, które reprezentowane jest tylko przez pewien kierunek myśli teologicznej.

Krytyczną lekturę dzieła utrudnia brak jakichkolwiek indeksów.

*Ks. Tadeusz Gogolewski*

**R. SCHNAKENBURG.** *Die Kirche im Neuen Testament. Ihre Wirklichkeit und theologische Deutung, ihr Wesen und Geheimnis.*

Prace prof. Rudolfa S c h n a c k e n b u r g a z dziedziny eklezjologii bądź w formie monografii, bądź też obszernych oraz wnikliwych artykułów, nie od dzisiaj znajdują szeroki rozgłos i uznanie w fachowej literaturze biblijnej. Rozprawa *Die Kirche im Neuen Testament*, wydana jako nr 14 w serii *Quaestiones disputatae*, stanowi z jednej strony rekapitulację, a z drugiej kontynuację rozważań Autora z dziedziny nowotestamentalnej teologii biblijnej, które uprzednio znalazły swój wyraz w takich pracach jak *Wesenszüge und Geheimnis*

*der Kirche nach dem Neuen Testament, Gottes Herrschaft und Reich, czy też Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus.*

Biorąc za podstawę sam tytuł omawianej rozprawy, należało się spodziewać o wiele obszerniejszego dzieła. Tego rodzaju zarzut formułuje sam Schn. i dlatego odrazu w słowie wstępnym teże rozprawy usprawiedliwia tego rodzaju tytuł faktem charakteru tej pozycji w *Quaestiones disputatae*, który z konieczności doprowadzić musiał rozważania Autora do koncentracji tak pod względem objętościowym jak i tematycznym. Pojawiające się zaś w niektórych rozdziałach powtórzenia niejednej myśli wypływają z teologii biblijnej, ze specyficznego jej charakteru metodologicznego w odniesieniu do metody „historycznej“ i „systematycznej“ w teologii.

Mając na uwadze powyższe trudności, wydaje się, że Autor słusznie ograniczył się do przedstawienia oraz oświetlenia niektórych tylko zagadnień eklezjologii Nowego Testamentu. Napotykając w dociekaniach swych na problematykę dyskusyjną, Autor w zasadzie nie wdaje się w polemikę, lecz ogranicza się do samodzielnego, pozytywnego wykładu treści doktrynalnej Nowego Testamentu, chcąc w ten sposób stworzyć płaszczyznę dyskusyjną w ramach rozmów ekumenicznych na ten temat.

W części pierwszej (str. 11—51) omawianej rozprawy Schn. definiuje istotę Kościoła, uwzględniając elementy konstytutywne jego powstania i rozwoju. Rozdział pierwszy części tej poświęcony jest genezie chrześcijaństwa. W odpowiedzi na powtarzane do dziś twierdzenie kierunku liberalnego, jakoby Kościół pierwotny był wytworem wiary w wydarzenia paschalne Schn. przeciwstawia tezę, opartą o wewnętrzne przekonanie Kościoła pierwotnego, stwierdzając, iż krąg uczniów Jezusa Chrystusa zebrał się (ponownie) po wydarzeniach wielkanocnych i w oparciu o Bożą moc sprawczą zmartwychwstania Jezusa Chrystusa i Zesłania Ducha Świętego ukonstytuował zorganizowaną społeczność Chrystusową. Na taką, a nie inną, genezę chrześcijaństwa, niedwuznacznie wskazuje również Łukasz Ewangelista (Por. Dz 1,14 n.; Łk 24, 47—49). Tenże Kościół pierwotny jak najwyraźniej ukazuje siebie jako społeczność Jezusa — Mesjasza, który został wywyższony prawicą Bożą (por. Dz 2, 32—36; 3, 13—15. 20 n.; 5, 30 n.; 7, 55 n.; 9, 4 n.; 10, 37—43; 13, 27—31).

Gdy nadto przeanalizujemy teksty św. Pawła (1 Kor 15, 3—5; 11, 20—25, musimy dojść do stwierdzenia, że społeczność chrześcijańska w Nowym Testamencie od samego początku swego istnienia stanowi budowlę zwartą i jednolitą, opartą na ...*fundamencie Apostołów i Proroków, którego kamieniem węgielnym jest sam Chrystus. W Nim zespalana cała budowla rośnie na świętą w Panu świątynię* (Ef 2, 20 n)

Mając na uwadze powyższe świadectwa apostołskie nie może być mowy o jakimś „indywidualnym“ chrześcijaństwie, które mogłoby zaistnieć zdala od gminy lub tworzyć się poza „gminą pierwotną“. Nie da się również utrzymać twierdzenia o tworzeniu się jakiegoś „separatystycznego“ chrystianizmu, który rozbity na grupy separatystyczne, jedynie zewnętrznie — poprzez wyznawanie

wiary w Jezusa Chrystusa, wspólne obrzędy i praktyki religijne — stanowił pewne zwarte społeczności, które z biegiem czasu połączyły się w jeden wspólny organizm. W takim bowiem ujęciu jednolity Kościół Chrystusowy jako społeczność zorganizowana, musiałby konsekwentnie być tworem późniejszych fikcji.

Zesłanie Ducha Świętego w dniu Zielonych Świąt (Dz 2) stanowi w przekonaniu św. Łukasza moment przełomowy w życiu Kościoła Chrystusowego. Ze względu na ważkość tego zdarzenia historycznego przy wykreślaniu elementów konstytucyjnych powstania i rozwoju Kościoła, Schn. zagadnieniu temu poświęca drugi rozdział omawianej części. Aczkolwiek fakt Zesłania Ducha Świętego nie stanowi co prawda „godziny narodzin Kościoła“ (istniał on bowiem już uprzednio — Dz 1, 15), to jednak fakt ten jest wyrazem udzielenia Kościołowi „mocy z wysoka“ (Dz 1, 8; Łk 24, 49), czyli udzieleniem Kościołowi mocy zbawczej, by mógł skutecznie spełniać swe nadprzyrodzone posłannictwo ziemskie. I chociaż Łukaszowy przekaz dotyczący Zesłania Ducha Świętego natrafia na różnorodne trudności, to jednak fakt Zesłania Ducha Świętego oraz jego znaczenie dla Kościoła pierwotnego nie dadzą się w niczym zakwestionować, znajdując dodatkowe potwierdzenie historyczne w innych, pozałukaszowych, świadectwach Nowego Testamentu.

Nadzwyczajne dary Ducha Świętego, zwane w pierwotnym chrześcijaństwie charyzmatami, posiadają dla gmin Pawłowych swą wyjątkową wymowę, zgodnie z pouczeniami danymi w tym względzie przez Apostoła Narodów gminie korynckiej (1 Kor 12—14). I tego nie da się również zakwestionować. A działanie tych nadzwyczajnych darów Ducha Świętego jest tak obfite, że Apostoł może śmiało przed gminą koryncką wyznać, iż *nie zbywa wam na żadnym darze łaski* (1 Kor 1,7). To głębokie przekonanie o działalności darów Ducha Świętego istniało nie tylko wśród wiernych Kościoła korynckiego, lecz uprzednio także i w Tessalonice (1 Tes 5,19), a potem również w gminach Galicji (Gal 3,2—5) i w Rzymie (Rz 12,6—8). Schn. w sposób przekonywujący udowadnia na licznych tekstach Nowego Testamentu, że dary Ducha Świętego są darem Bożym, które mają stać się udziałem wszystkich wyznawców Chrystusa (Jl 2,28), którzy weń uwierzą i odrodzą się przez Chrzest (Dz 2,38; Gal 4—6; Rz 5,5), aby stać się *nowym stworzeniem* (2 Kor 5,17), a potem umocnią się przez bierzmowanie, aby dojść do stanu doskonałości *na miarę pełnego wzrostu dojrzałości Chrystusowej* (Ef 4,13).

Z szeregu przytoczonych przez Autora tekstów jasno wynika, że poszczególne gminy chrześcijańskie czyli Kościół pierwotny posiadał pełną świadomość widzialnego posłannictwa Ducha Świętego. Co więcej, Kościół pierwotny był wewnętrznie przekonany o tym, że bez owej „mocy z wysoka“ jego misja zbawcza o charakterze eschatologicznym, jako element istotny jego powstania i rozwoju, nie miałaby żadnego sensu. Wspomniany element konstytutywny pierwotnego Kościoła jest zarazem tym zasadniczym czynnikiem odróżniającym go od wszelkich prób ujmowania genezy Kościoła na podłożu danych samej tylko socjologii religii. Nie można więc rozpatrywać Kościoła jako tworu

określonych grup społecznych w łonie judaizmu, czy jako określonej sekty apokaliptycznej, która potem, w epoce hellenistycznej, przybrała charakter samoistnej, niemniej synkretystycznej społeczności religijnej. Nawet przejawiające się na płaszczyźnie historii religii pewne cechy podobieństwa z judaizmem (apokaliptyka, Qumran) i z hellenizmem (kult misteriów, gnostycyzm), będą stanowiły li tylko elementy zewnętrznych, powierzchownych podobieństw, gdyż elementem istotnym, cementującym Kościół Chrystusowy w społeczność zorganizowaną, jest pojawienie się „ducha i mocy z wysoka“, o czym głęboko przeświadczone są poszczególne gminy (1 Tes 1,5; 1 Kor 2, 4 n.; Dz 4, 33; 19. 11; 1 Tym 1,7 n.). Wewnętrzna świadomość, iż Zesłanie Ducha Świętego jest pierwszym owocem i zadatkami zbawienia dokonanego przez Chrystusa — Mesjasza (Rz 8, 23; 2 Kor 1,22; Ef 1, 13; Tt 3, 1) stanowi cechę istotną i zarazem charakterystyczną oraz wyróżniającą Kościół pierwotny od judaizmu (łącznie ze społecznością qumrańską) i wszelkich kultów pogańskich.

Rozdział trzeci (str. 17—21) części pierwszej poświęca Schn. charakterystyce życia religijnego i społecznego gminy pierwotnej w Jerozolimie. Aczkolwiek Dzieje Apostolskie nie dostarczają nam jasnego i jednolitego obrazu w tym względzie, to jednak w oparciu o Łukaszwowe relacje (Dz 2,43—47; 4,32—35; 5,12—16) wyróżnić możemy trzy następujące cechy życia gminy jerozolimskiej: 1) uzdrowienie i cuda towarzyszące działalności „Apostołów“, którzy gminie tej przysparzali coraz to nowych wyznawców; 2) zgoda i wspólnota dóbr pierwszych chrześcijan; 3) życie religijne — moralne skoncentrowane w oznaczonych miejscach, częściowo w świątyni (Por. np. Dz 5, 12: ... w *krużganku Salomonowym*: Dz 3, 11), częściowo zaś w domach współwyznawców (Dz 2, 46; por. także 5, 42). Na zebraniach tych *łamiąc chleb, pożywali pokarmy z weselem i prostotą serca* (Dz 2, 46), zwyczaj, który rozpowszechniony był również i daleko poza granicami Jerozolimy (Dz 20, 7. 11). Owo zaś „łamanie chleba“ czyli uczta eucharystyczna (Dz 2, 46; 20, 7. 11; Łk 22, 19; 24, 30. 35; 1 Kor 10, 16; 11, 20. 23 n.; Mt 26, 26) stanowi istotną dominantę wspólnych zebrań wiernych gmin chrześcijańskich.

Autor uwydatnia jednak i odrębności, posiadające charakter drugorzędny, które były właściwe powstającym gminom pierwotnego chrześcijaństwa (Dz 6, 13 n.; 7, 6, 1—6; 15, 1; 21, 20) i które znalazły także swój wyraz na tzw. Soborze Jerozolimskim (Dz 15, 23, 29; 21, 25; Gal 2, 1—10; 2, 11—14). Specjalną uwagę poświęca Schn. życiu religijno społecznemu gminy w Antiochii Syryjskiej, stanowiącej podówczas trzecie co do wielkości miasto Imperium Rzymskiego.

Poddając szczegółowej analizie relacje Dziejów Apostolskich dotyczące życia religijnego, moralnego i społecznego pierwotnego chrześcijaństwa, mimo niektórych lokalnych, drugorzędnych odrębności, widzimy, że wszystkich chrześcijan cechują następujące wspólne właściwości: wiara w Jezusa Chrystusa jako Mesjasza i „Pana“, chrzest i Eucharystia oraz katecheza apostołowa,

miłość bliźniego i wyczekiwanie przyszłości eschatologicznej, które stanowią istotę ich życia chrześcijańskiego.

Następny rozdział czwarty (str. 21—23) poświęca Schn. omówieniu struktury organizacyjnej gmin chrześcijańskich. Autorowi nie chodzi jednak o konkretne nakreślenia organizacji gmin pierwotnego chrześcijaństwa, bo z jednej strony są one pod względem lokalnym zróżnicowane, a z drugiej czasowo zmienne. Schn. pragnie jednak dać odpowiedź na pytania: Czy i jak kształtowała się struktura organizacyjna wspólnoty życia pierwszych wyznawców Jezusa Chrystusa w Jerozolimie, oraz w później powstałych gminach chrześcijańskich. Jeżeli więc Autor problematykę struktury organizacyjnej tak ujął, rzecz oczywista, że pozostawi na uboczu dyskutowane i różnie rozwiązywane zagadnienia tej miary, co: Jaką rolę spełniało grono „Dwunastu“ w pierwotnej gminie jerozolimskiej? Czy i dlaczego rola „Dwunastu“, według relacji Dz 6, 2; 8, 1, 14, 18, pozostaje nieco w cieniu? W jakim stosunku pozostaje kolegium „Dwunastu“ do „Starszych“ gminy (Dz 15; 11, 30)? Jakie stanowisko zajmowało i jaką rolę pełniło owych „siedmiu“ rekrutujących się spośród „hellenistów“, którzy drogą wyboru apostołskiego *przez modlitwę i włożenie rąk* (Dz 6, 6) przeznaczeni zostali do posługiwania przy stole (Dz 6, 2 n.), do czynienia cudów i znaków (Szczepan, Dz 6, 8—10), do pełnienia misji apostołskiej (Filip w Samarii, Dz 8, 4—13; 8, 26—40)?

W oparciu o relacje Dziejów Apostolskich i Listy Pawłowe, nie ulega kwestii uprzywilejowany prymat św. Piotra w pierwotnym Chrześcijaństwie, ale wielu pyta o bliższe określenie rodzaju owego prymatu oraz szuka odpowiedzi na pytanie: Jak owo uprzywilejowane stanowisko św. Piotra kształtowało się i jak należy ocenić wzrastający obok św. Piotra (Dz 12, 17 i 15, 13—21; Gal 1, 19; 2, 9) i po Piotrze (Gal 2, 12; Dz 21, 18) autorytet „brata Pańskiego“ św. Jakuba w gminie jerozolimskiej?

Przechodząc do dania odpowiedzi na złożoną problematykę dotyczącą formacji struktury organizacyjnej pierwotnych gmin chrześcijaństwa Schn. wysuwa następującą sugestię: Czy w ogóle — przynajmniej według koncepcji św. Pawła — można mówić o jakiejś ziemskiej strukturze organizacyjnej gmin chrześcijańskich względnie całokształtu Kościoła? Czy całość życia chrześcijańskiego Kościoła pierwotnego nie zasadza się raczej na primacie działalności Ducha Świętego, a więc na porządku czysto „pneumatycznym“ lub „charyzmatycznym“? Ponieważ tego rodzaju pytania stawiało sobie wielu egzegetów na przestrzeni wieków, Autor omawia różne hipotezy, a zwłaszcza argumentację R. S o h m a, H. v. C a m p e n h a u s e n a i E. S c h w e i z e r a. Zaznaczyć nadto należy, że niemal wszystkie teorie lansowane przez biblistykę protestancką w tym względzie zasadzają się na twierdzeniu, że porządek gminy posiada charakter li tylko funkcjonalny, a nie konstytutywny. Wydaje się, że twierdzenia egzegezy protestanckiej można by zamknąć w następującym zdaniu E. Schweizera: „*Es ist Gottes Geist, der in Freiheit vorzeichnet, was die Ordnung der Gemeinde dann hinterher anerkennt*“.

nt; sie ist also funktionell, regulativ, dienend, nicht konstitutiv, und eben dies ist das Entscheidende“ (*Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*, Zürich 1959, s. 186).

Ponieważ biblistyka katolicka głosi odmienną tezę, dlatego też Schn. rozprawia się z powyższymi twierdzeniami protestantyzmu. Argumentację Schn. można by ująć następująco: 1) Wewnętrzna struktura Kościoła różni się zasadniczo od każdej czysto na sposób ludzki pojmowanej społeczności czy zgromadzenia. Społeczność „kościelna“ świadoma jest swojej zależności od niebieskiego, wywyższonego Pana, który nią kieruje i rozbudowuje ją poprzez działalność Ducha Świętego. Także zewnętrzny wzrost Kościoła odnosi gmina pierwotna nie do siebie, ale do Chrystusa wywyższonego (Dz 2, 47; por. także 2, 41; 5, 14; 11, 24;). Przez owoce i sukcesy głoszonej Ewangelii rozumieć należy zaś nie co innego, jak tylko wzrost „Słowa Bożego“ (Dz 6, 7; 12, 24; por. także 19, 20;). Również ciesząca się wielkim powodzeniem działalność misyjna w Antiochii (Dz 11, 21) jest dziełem nie pracy apostołskiej, ale *ręki Pańskiej*, która była przyczyną sprawczą wielu nawróceń. Jest to przekonanie zresztą nie tylko św. Łukasza, ale i św. Pawła, który *szeroko i przestronnie otwarte wrota* dla swej działalności apostołskiej przypisuje nie sobie, ale Panu (1 Kor 16, 9; 2 Kor 2, 12; Kol 4, 3; por. także Gal 2, 8; 2 Kor 3, 5 n.; Rz 15, 17—19; 1 Tes 1, 5; 2 Kor 2, 3—5).

Tę wewnętrzną strukturę Kościoła jako instytucji ponadczasowej wyraża św. Łukasz, ale nie tylko on, w następującym zasadniczym zdaniu: *Kościół (ekklésia termin użyty w znaczeniu ponadczasowym) cieszył się pokojem w całej Judei, Galilei i Samarii, wzrastając i postępując w bojaźni Pańskiej i napełniając się pociechą (tę paraklési) Ducha Świętego* (Dz 9, 31). Zaś św. Paweł rozwinie w listach swoich całą teologię „wzrostu“ (1 Kor 3,6 n.; Kol 1. 6,10;) i „budowy“ (1 Kor 3, 9—11; 14, 5, 12, 26; 2 Kor 12, 19; Ef 2, 21; 4, 12—16) Kościoła Bożego.

W koncepcji tak Łukasza jak i Pawła z Tarsu wszyscy ludzie pozostający w służbie Kościoła są tylko narzędziami Bożymi, Sługami Chrystusa, organami Ducha Świętego (por. 1 Kor 4, 1; 12, 4—6) i to stanowi istotny element wyróżniający ich od ludzkiego statutu i pojęcia struktury urzędniczej.

2) Właściwe pojęcie „urzędu“ i sposób jego wykonywania określił dla życia organizacyjnego Kościoła sam Chrystus Pan: posługiwanie i miłość (Mk 10, 42—45; Łk 14, 11; Mt 23, 12). Takie też pojęcie „urzędu“ miał Kościół pierwotny, jak możemy o tym przekonać się z wypowiedzi bądź Jezusa Chrystusa, skrzętnie nam przekazanych przez Ewangelistów (Mt 23, 8—10; Łk 22, 24—27), bądź św. Pawła (1 Kor 4, 1 n. 9—13; 2 Kor 4, 5. 12. 15; 6,4—10; Flp 2, 17;).

3) Nie ulega wątpliwości, że struktura organizacyjna Kościoła pierwotnego była niejednolita i zmienna, gdyż częściowo oparta o wzory judaistyczne (por. np. rolę „starszych“ w gminie jerozolimskiej<sup>6)</sup>), a częściowo o hellenistyczną formę organizacyjną, zwłaszcza w tych gminach, w których wierni stano-

wili większość nawróconych z pogaństwa (por. np. rolę *ἐπίσκοποι* i *διάκονοι* w Filipi — Flp 1, 1). Ponieważ jednak tego rodzaju struktura organizacyjna została przez Boga samego zamierzona i określona (por. I Kor 14, 33), dlatego też wielu egzegetów zastanawia się, czy obok urzędów „charyzmatycznych“, a więc piastowanych przez ludzi najwyraźniej w moc Bożą wyposażonych, istniały nadto urzędy „instytucjonalne“ lub „administracyjne“ sprawowane na mocy przekazu urzędu przywiązanego do określonego miejsca (O. L i n t o n, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung*, Uppsala 1932, s. 36 nn.). Jeśli bowiem przyjmujemy, że w Kościele pierwotnym każdy „urząd“ był przez Boga samego obsadzony, odpadną konsekwentnie tak trudności jak i sugestie wysuwane przez egzegetów w tym względzie.

Lecz rozstrzygającym i równocześnie oddzielającym poglądy egzegetów katolickich od protestanckich jest zagadnienie: Czy dla Kościoła Nowego Przymierza, w jego ziemskiej postaci, zgodnie z wolą Bożą i wolą jego założyciela Jezusa Chrystusa została bliżej określona jakaś struktura organizacyjna, jakiś organ, który spełniałby rolę kierowniczą, czy też Kościół jako instytucja pozostaje li tylko pod wyłącznym kierownictwem Ducha Świętego? — Schn., uwzględniając to na wskroś kontrowersyjne zagadnienie, wykazuje na wielu tekstach Nowego Testamentu, iż Kościół pierwotny, brany bądź jako całość, bądź jako poszczególne gminy chrześcijańskie, niewątpliwie odczuwał potrzebę struktury organizacyjnej, lecz struktura ta została określona przez samego Boga i to z chwilą narodzin Kościoła Chrystusowego. Lecz Kościół pierwotny był równocześnie w pełni świadom faktu, iż wyznawcy jego stanowiący „trzędę Chrystusową“ potrzebują na ziemi ludzkich pasterzy, którzy trzędę tę w imieniu Chrystusa mogliby prowadzić i nią kierować.

Otóż tę istotną, konstytutywną strukturę organizacyjną Kościoła pierwotnego łatwo możemy dostrzec bądź w roli, jaką pełniło grono Dwunastu, Bądź też w roli Szymona — Piotra w sposób szczególnie wyróżnianego w kolegium apostołskim.

Rozdział piąty omawianej części poświęca Schn. g ł o s z e n i u S ł o w a. Podobnie jak Jezus Chrystus jako eschatologiczny Zwiastun Dobrej Nowiny i wysłannik Jahwe (Por Iz 52, 7) g ł o s i ł zbliżające się Królestwo Boże (Mk 1, 14 n.), tak i po wydarzeniach paschalnych przykazanie, odnoszące się do ekonomii zbawienia, łączy gmina pierwotna jak najściślej z Ewangelią Jezusa Chrystusa jako Mesjasza i „dawcy życia“ (Dz 3, 15; 531). Fakt ten wydaje się nie podlegać dyskusji. Lecz Schn. nie zajmuje się rozprowadzaniem tematyki kerygmatu apostołskiego, ale ogranicza się do ukazania rzeczywistego obrazu Kościoła pierwotnego podkreślając w sposób szczególny znaczenie g ł o s z e n i a Ewangelii oraz wskazuje na funkcjonalny charakter Ewangelii dla działalności i życia Kościoła pierwotnego. W tym też celu przeprowadza Autor analizę filologiczną terminu *euangelithesthai* oraz terminów pokrewnych, jak np. *keryssein*, *legein*, *lalein*, *martyrein*, *peithein*, *parakalein*, *elegchein*, *nouthetein* itp. Dochodząc do końcowego wniosku, iż wszystkie one w większym lub



mniejszym stopniu, używane są dla wyrażenia specyficznego, funkcjonalnego charakteru chrześcijańskich głosicieli Ewangelii por. np. Dz 5, 42; 8, 4 1 Kor 1, 17; 19, 16; Dz 10, 36; Ef 2, 17).

Autor słusznie także zauważa, że „teologia Słowa“ wcale nie stanowi wyłącznego dzieła Pawła z Tarsu, ale zapoczątkowana została w kerygmacie apostoelskim Ewangelii, jak tego dowody mamy np. w przypowieści o siewcy (Mk 4, 13—20 i miejsca paralelne w tekstach Mk 2, 2; 4, 33; Mt 13, 19). Zapoczątkowana została więc przez tych, którzy byli *świadkami i sługami Słowa* (Lk 1, 2).

Specjalną uwagę poświęca Autor tak wyrażeniu „nauka apostoelska“ jak i charyzmatycznemu nauczaniu prorockiemu Kościoła pierwotnego (str. 35—37), stwierdzając, że Kościół pierwotny w pełni realizował napomnienie św. Pawła: *Słowo Chrystusa niech w was przebywa z całym swym bogactwem* (Kol 3, 16).

Rozdział następny nosi tytuł *Kult i Sakramenty*. Schn. w oparciu o szereg tekstów Nowego Testamentu, dowodzi w sposób przekonujący, że Kościół pierwotny od samego zarania odciął się całkowicie od starotestamentalnych form kultu, obchodząc nową chrześcijańską uctwę paschalną, której punktem kulminacyjnym stała się uczta eucharystyczna. Eucharystia jako taka stanowi dla Kościoła pierwotnego specyficzny sposób odczuwania bliskości Pana, budzi w wiernych pełną świadomość przynależności do społeczności Pańskiej. Stanowi nadto dla wiernych istotną rację potrzeby życia wewnętrznego tak dla poszczególnej jednostki jak i zbiorowości. Eucharystia jako sakrament nie tylko jedności ale i miłości aż nadto wywiera swój wpływ na życie społeczno-obyczajowe Kościoła pierwotnego. Omawiając rolę i znaczenie życia sakramentalnego w pierwotnym Kościele Schn. poświęca kilka zasadniczych uwag zwłaszcza sakramentowi chrztu. Na podstawie szeregu tekstów Nowego Testamentu wydaje się nie ulegać wątpliwości, że Kościół pierwotny od samego początku żądał przyjęcia chrztu jako niezbędnego warunku widzialnego znaku przynależności do społeczności Pańskiej oraz udzielał tego sakramentu *w imię Jezusa Chrystusa* (Dz 2, 38; 10, 48; 19, 3; por. także 1 Kor 1, 13, 15; J 2, 7). O wiele ważniejszym jest jednak fakt, iż pierwotny Kościół przypisywał sakramentowi chrztu św. funkcję *z b a w c z ą*, mianowicie nauczał, że chrzest jest udzielany, *na odpuszczenie grzechów waszych* (Dz 2, 38), a więc jest podstawowym i istotnym środkiem przekazywania dalszych darów zbawienia. Chrzest jest zatem nie tylko zewnętrznym znamieniem przynależności do społeczności, ale przede wszystkim środkiem zbawienia o charakterze na wskroś religijnym.

Takie rozumienie chrztu jako sakramentu inicjacyjnego posiada również św. Paweł (1 Kor 6, 11; 1 Kor 1, 13, 15; Rz 5, 5; 6, 2—8; Kol 2, 11; Ef 2, 5n. itd.).

W oparciu o odpowiednie teksty Nowego Testamentu trzeba stwierdzić, że Kościół pierwotny był jak najbardziej nastawiony na „sakramentalny“

sposób życia oraz w pełni doceniał środki ekonomii zbawczej. W ten plan ekonomii zbawczej włączeni są również poganie (Por. I P 3, 21; Ef 5, 25 n.; J 3, 5; 6, 53; 19, 34; 1 J 5, 6).

Ostatni paragraf omawianego rozdziału poświęca Schn. misji Kościoła. Zdaniem autora wierni pierwotnego Kościoła uważali głoszenie Ewangelii za istotną czynność posłannictwa Kościoła, zawierającą się w planach Bożej ekonomii zbawienia. Na tym miejscu omawia Schn. także problem misji wśród pogan, a mianowicie: czy apostołstwo pogan leżało w zamiarach Jezusa Chrystusa oraz kiedy w i jakiej mierzy Kościół pierwotny przedsięwziął apostołstwo pogan?

W odpowiedzi na postawioną wyżej problematykę Autor dowodzi na szeregu tekstów Nowego Testamentu, że poganie są jak najwyraźniej objęci planem bożej ekonomii zbawienia, a zatem z nakazu Jezusa Chrystusa Kościół pierwotny winien głosić Ewangelię także światu pogańskiemu.

Część druga niniejszej rozprawy, poświęcona teologii Kościoła uwzględnia szeroko aspekty teologiczne i jedność doktryny ekklezjologicznej.

Zdaniem egzegety würgburskiego, ujmującego zagadnienie nas interesujące także w oparciu o teksty paralelne doktryny qumrańskiej określone teksty z Qumran rzucają nowe światło na interpretację terminu he ekklesia, który dziś niekoniecznie musi być greckim przekładem hebrajskiego qāhal) należy zaniechać wszelkich konstrukcji tekstualnych zmierzających do uwydatnienia radykalnego przełomu w sposobie myślenia judeochrześcijańskiej gminy pierwotnej i Kościoła „hellenistycznego“. Zwolennicy konstrukcji tekstualnych przytaczają jako dowód słuszności swego stanowiska rozdziały 6 i 7 Dziejów Apostolskich relacjonujące odmienny sposób rozumowania nawróconych na chrześcijaństwo hellenistów. Pamiętać jednak należy, że w tym wypadku nie chodzi o całkowicie różne rozumienie nauki zbawczej Jezusa Chrystusa, a tylko o odmienne ustosunkowanie się „hellenistów“ do zagadnień związanych ze świątynią i Prawem (Dz 6, 13). Z kolei omawia Schn. teologię Kościoła w ujęciu Łukasza, Mateusza, św. Pawła, ekklezjologię 1 Listu św. Piotra i Listu do Hebrajczyków, Listów Pasterskich, Pism Janowych łącznie z Apokalipsą uwzględniając równocześnie historię Kościoła na tle zbawczego planu. Powyższe pisma natchnione pozwalają nam na stwierdzenie, że spotykamy się w nich z różnorodnymi aspektami teologicznymi Kościoła Chrystusowego oraz z jedną jedyną doktryną ekklezjologiczną. Elementem najistotniejszym jest jej j e d n o ś ć.

Jeśli Schn. w części trzeciej recenzowanej pracy decyduje się na omówienie istotnych znamion Kościoła Chrystusowego, to czyni to w tym celu, by istocie Kościoła dać tym jaśniejszy wyraz. Znamiona te są nie tylko zestawione obok siebie, ale równocześnie wnikliwie omówione z punktu widzenia egzegetycznego wraz z podaniem podobieństw i różnic w odniesieniu do judaistycznej społeczności religijnej.

Jako pierwsze i podstawowe znamię akcentuje Autor c h a r a k t e r e s-

ch atologiczny pierwotnego Kościoła, dając jednocześnie analizę porównawczą ze społecznością qumrańską oraz judaizmem. Drugim, jak najściślej związanym ze znamieniem pierwszym, jest powszechne przeświadczenie Kościoła pierwotnego o działalności charyzmatycznej i eschatologicznej Ducha Świętego. Przedmiot drugi posiada przytem może najwięcej punktów stycznych z podobną nauką, spotykaną w tekstach z Qumran, ale i o wiele więcej ostro zarysowujących się różnic. Społeczność Jezusa Chrystusa odwołuje się do Chrystusa Zmartwychwstałego oraz świadoma jest eschatologicznego charakteru, danego jej przez Chrystusa Wywyższonego posłannictwa Ducha Świętego, którego celem jest napełnianie mocą Bożą i kierowanie wszystkimi członkami. Kościół więc jest w ujęciu gminy pierwotnej dziełem i narzędziem, widzialnym znakiem i świadectwem posłannictwa Ducha Bożego, czego w żaden sposób nie można przypisać świadomości społeczności qumrańskiej.

Trzecim znamieniem Kościoła pierwotnego jest jego hierarchiczność, tzn. zasada z góry przez Boga ustalonego porządku posłannictwa, której absolutnie nie można przyrównywać do hierarchiczności judaistycznej Starego Testamentu. I tak w Izraelu po wygaśnięciu monarchii władzę zwierzchnią z woli Boga sprawuje arcykapłan, któremu poddani są kapłani i lewici; arcykapłan na mocy swego urzędu był jednocześnie przewodniczącym Sanhedrynu, stanowiącego najwyższą „Radę“ i władzę sądowniczą w narodzie, w którym zasiadało także szereg „uczonych w piśmie“, zajmujących się wykładem Tory. Tymczasem w gminie pierwotnej Nowego Testamentu w miejsce dawnych urzędzeń jako *novum* pojawia się bezwzględny autorytet Chrystusa jako eschatologicznego Eonu Boga, objawiającego autorytatywnie wolę Bożą, o której mocy oraz roli Chrystusa Kościół pierwotny jest wewnętrznie przeświadczony (Mt 28, 18; J 20, 21; Mt 16, 19; 18, 18; J 21, 15—17). Kryterium zatem wybrania nie jest ani urodzenie (jak przy wyborze arcykapłana) ani wykształcenie (jak u „uczonych w Piśmie“), lecz wyłącznie powołanie i wybranie“ z wysoka“ połączone z wyposażeniem w łaski (2 Kor 3 5 n.; 1 Tes 1,5)

Zgoda i braterstwo pierwszych chrześcijan wskazują na dalsze znamię Kościoła pierwotnego a mianowicie j e d n o ś ć i w z a j e m n ą ł ą c z n o ś ć, cechy nader charakterystyczne dla pierwszych chrześcijan (Por. Dz 2, 44 n.; 4, 32—34 n.; 1 Kor 16, 1—4; 2 Kor 8—9; Rz 15, 25—27; 2 Kor 9, 13; Rz 15, 25. 28; Dz 21, 4. 10—13. 15 nn.)

Dalszą cechą Kościoła pierwotnego jest jego stosunek do świętości, tzn. s a m j e s t u ś w i ę c o n y i posiada moc uświęcania. I w tym dążeniu do „uświęcania“ posiada on szereg zewnętrznych cech wspólnych z założeniami Esseńczyków z Qumran; lecz o ile dla uczniów Chrystusa Jezusowe kazanie na górze (Mt 5—7; Łk 6 20—49) stanowi normę moralności chrześcijańskiej, o tyle dla Esseńczyków z Qumran normą tą jest „obostrzona Tora“, której wyraz stanowi zwłaszcza Kodeks karny (1 QS VI, 24—VII, 25).

Jako ostatnie znamię pierwotnego Kościoła wymienia Schn. jego u n i w e r s a l i z m i c h a r a k t e r m i s y j n y. Autor dotyka przy tym zagadnienia nader istotnego, mianowicie wyróżnia zasadniczą postawę uniwersalistyczną Jezusa od sposobu, w jaki poganie mają osiągnąć zbawienie zgodnie z założeniami Bożej ekonomii zbawczej. Przyglądając się działalności ziemskiej Jezusa Chrystusa utwierdzamy się w przekonaniu, że Chrystus Pan ograniczył działalność swą *do owiec, które poginęły z domu Izraela* — (Mt 10, 6, 15, 24). Po wydarzeniach paschalnych to samo zjawisko obserwujemy i u Apostołów, którzy swą działalność misyjną zacieśniają początkowo wyłącznie do Izraela (Dz 2, 36; 3, 17—26). Przejście zaś do misji wśród pogan następcza pierwotnej judeo-chrześcijańskiej gminie niemałych trudności (por. Dz rr. 10 i 11). Fakt ten nie oznacza jednak jakiegos zróznicowania w sposobie rozumienia Bożej ekonomii zbawienia. Z drugiej jednak strony cały Kościół pierwotny rozpoznał i zrozumiał, choć stopniowo, konieczność misji wśród pogan jako postulat Boży, którego uzasadnienie znalazł w nakazie Chrystusa Zmartwychwstałego (Mt 28, 18 nn.). Uniwersalizm jest zatem ideą jak najściślej wewnątrznie zespoloną ze społecznością wiernych, na co wymownych dowodów dostarcza nam zwłaszcza Apostoł Paweł (Por. 1 Kor 7, 17—22; Gal 3, 26—28; 1 Kor 12, 13; Kol 3, 11). Szereg egzegetów zauważa nadto, że o ile judaistyczna działalność misyjna jest wynikiem osobistej gorliwości, o tyle misja wśród pogan jest nakazem Ducha Świętego, nakazem, skierowanym w Antiochii, metropolii chrześcijan nawróconych z pogan. (Dz 13, 2 n.) Misja zatem jest jak najbardziej urzędową funkcją Kościoła (Gal 2,7).

Część c z w a r t ą i ostatnią niniejszej rozprawy poświęca Schn. bliższemu określeniu t a j e m n i c y K o ś c i o ł a. Autor pragnie dać nowe oświetlenie takim pojęciom biblijnym jak „lud Boży“, „Budowla czy świątynia Ducha Świętego“, „Ciało Chrystusa“ itp. by w ten sposób dać tym jaśniejszy wyraz nadprzyrodzonemu i ponadczasowemu charakterowi Kościoła Chrystusowego. Ukazując organiczną łączność Ludu Bożego w Starym i Nowym Testamencie Schn. podziela łączność Ludu Bożego w Starym i Nowym Testamencie Schn. podziela za N. A. D a h l e m następujące sformułowanie: *Idea Kościoła tkwi korzeniami swymi w Starym Testamencie, wyrosła ona bowiem na glebie judaistycznej w klimacie hellenistycznym, a mimo to nie jest ona ani judaistyczna ani też hellenistyczna, lecz chrześcijańska, i nie jest niczym innym jak oryginalnym tworem chrystianizmu.* Innymi słowy pojęcie „Ludu Bożego“ wzgl. „Społeczności Bożej“ genetycznie sięga początków Objawienia i historii Zbawienia, a dzięki Nowemu Przymierzju otrzymuje ono li tylko swoistą interpretację, zachowując jednak kontynuację pierwiastka boskiego, który w ramach „ewolucji“ ekonomii zbawczej zostaje coraz bliżej i wyraźniej precyzowany. Tą oryginalną i na wskroś chrześcijańską cechą jest działalność Ducha Świętego wśród społeczności o charakterze eschatologicznym, stosunek czasów ostatecznych do Chrystusa, pełnia wzajemnej zależności między Chrystusem a Jego Kościołem, wyrażona w Pawłowej formule „Corpus Christi“. Mając na uwadze ów aspekt eschatologiczny i ponad

czasowy Kościoła Chrystusowego, Schn. omawia Kościół jako instytucję o charakterze ludzko-boskim, podkreślając ziemską i ponadziemską wielkość Kościoła, jego historyczno-eschatologiczną formę istnienia, ukazuje organiczną łączność „Ludu Bożego“ w Starym i Nowym Testamencie, której podstawą jest zasadnicza starotestamentalna formuła: *I będą mi ludem, a ja będę im Bogiem.... Zawrę też z nimi przymierze wieczne i nie przestanę im dobrze czynić* (Jer 32, 38nn.; 24, 7; 30, 22; 31, 1. 33; Ez 11, 20; 14, 11; 36, 28; 37, 23. 27; Oz 2, 3. 25; Zch 8, 8; 13, 9), do której stosunkowo często odwołuje się Nowy Testament (por. np. 2 Kor 6, 16 i Ez 37, 27; Hbr 8, 10 i Jer 31, 31—34). Św. Paweł odwołuje się do wyżej wymienionych tekstów dlatego, by tym dobitniej zaakcentować wypełnienie się Nowego Przymierza.

Obraz budowli lub świątyni, napełnionej Duchem Bożym, otwiera przed Kościołem Chrystusowym nowe perspektywy, mianowicie pozwala nam głębiej wnikać w wewnętrzną strukturę oraz życie Kościoła. Zagadnieniem najbardziej jednak istotnym dla wewnętrznego życia Kościoła jest ustalenie stosunku Kościoła do Chrystusa. Egzegeci zastanawiają się niejednokrotnie: Czy dla eklezjologii Nowego Testamentu ważniejszym jest pojęcie „Ludu Bożego“ czy też Pawłowa nauka *de corpore Christi*. Zdaniem Schn. nie można czynić takiego rozróżnienia, gdyż jedno i drugie jest dla eklezjologii N.T. w równej mierze ważne, jedno i drugie pojęcie ukazuje wzajemną łączność oraz współzależność, jedno i drugie wyraża nasze ścisłe powiązanie z Chrystusem.

W z a k o ń c z e n i u swych rozważań Autor ukazuje stosunek Kościoła Chrystusowego do „świata“ oraz charakteryzuje Kościół w odniesieniu do Królestwa Bożego. — Wydaje mi się, że na tym miejscu należało bliżej określić rolę, jaką spełnia w ekonomii zbawczej tzw. „okres przejściowy“ lub „przedostatnie czasy“, jak to nazywa O. Cullman, których urzeczywistnieniem jest Kościół Chrystusowy. Przy wykreśleniu zaś stosunku Kościoła do Chrystusa wskazanym byłoby szersze uwzględnienie zagadnienia „tajemnicy Panowania Bożego“ (Mk 4, 12) oraz ukazanie związku, jakie ono posiada z tajemnicą osoby Jezusa Chrystusa. Być może, że ze względu na specyficzny charakter dzieła Autor ograniczył się jedynie do stwierdzenia, że działalność zbawcza Jezusa Chrystusa stanowi zapowiedź nastania panowania i Królestwa Bożego, gdyż Ewangelia Jezusa Chrystusa o panowaniu Bożym pozostaje w ścisłej łączności z Jego osobą. Po wtóre, może ze względu na złożoność i kontrowersyjny charakter powyższej problematyki Schn. celowo i świadomie ograniczył się li tylko do stwierdzenia pewnych faktów w tym względzie.

Biorąc pod uwagę całokształt wnikliwych rozważań Schn. stwierdzić należy, że wnoszą one ogromnie dużo materiału dowodowego do eklezjologii Nowego Testamentu oraz dają pełny obraz poruszanych dziś zagadnień. Stanowią one jednocześnie niejako „prolegomena“ dla zrozumienia Soborowego schematu *De Ecclesia* i dostarczają solidnych podstaw dla szeroko już dziś zakrojonej dyskusji ekumenicznej.

Ks. Ludwik Stefaniak