

Jan Szlaga

"Zbudowani na fundamencie apostołów i proroków" : problemy egzegetyczne Ef 2, 19-22

Collectanea Theologica 46/1, 45-65

1976

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 SZLAGA, LUBLIN

„ZBUDOWANI NA FUNDAMENCIE APOSTOŁÓW I PROROKÓW”

Problemy egzegetyczne Ef 2,19—22

Interesujący nas fragment Listu do Efezjan stanowi konkluzję rozważań Apostoła o miejscu pogan i żydów w ramach ekonomii zbawienia. O przyjęciu także pogan do jedności z Chrystusem zdecydowała przelana przez niego krew. O ile dotychczas stali oni poza przymierzem, którym chlubił się jedynie naród izraelski, o tyle teraz nie ma już takich, którzy „stoją daleko” (Ef 2,17). To przełomowe znaczenie męki Jezusa opiewa Apostoł w hymnie chrystologicznym, po którym¹ następuje pełne optymizmu stwierdzenie, że dzięki Chrystusowi „jedni i drudzy” (żydzi i poganie) mają dostęp do Ojca. Stąd płynie wniosek: „Zatem nie jesteście już obcy mi i przychodniami, ale jesteście współobywatelami świętych i domownikami Boga, zbudowani na fundamencie apostołów i proroków, przy czym kamieniem węgielnym jest sam Jezus Chrystus. W nim scalona cała budowla rośnie na świętą w Panu świątynię; w nim także i wy wznosicie się we wspólnym budowaniu, by stanowiąc mieszkanie Boga przez Ducha” (Ef 2,19—22).

Metafora ta, stanowiąca rezultat teologicznych przemyśleń struktury Kościoła jako dzieła wciąż się rozrastającego, nasuwa kilka pytań — najpierw o genezę symboliki oraz o przesłanki jej poprawnego zinterpretowania w kontekście innych metafor, stosowanych w analogicznych sytuacjach, oraz o jej zasadniczy wydzźwięk teologiczny.

1. Kościół społecznością żydów i pogan

Ilekcraz Paweł Apostoła wyprowadza wnioski z poprzednich rozważań, na ogół stosuje zwrot podobny do tego, który znajdujemy

¹ Hymn kończy się w 2, 17; por. J. Gniska, *Christus unser Friede — Ein Friedens-Erlöserlied in Eph 2, 14—17*, w: *Die Zeit Jesu. Erwägungen zu einer neutestamentlichen Friedenstheologie* (Festschrift H. Schlier), Freiburg 1970, 190—207.

na początku 2,19: *ára oûn* — zatem². Dotychczas Apostoł mówił o odkupieńczej śmierci Chrystusa, która radykalnie zmieniła położenie żydów i pogan. Skoro więc ona miała miejsce, poganie nie są już ani „obcymi” (*xénoi*) ani „przychodniami” (*pároikoi*). Tymi dwoma przymiotnikami (lub ich synonimami) określano w Starym Testamencie dwie grupy ludzi, którzy nie wchodzili w szeregi wybranych przez Boga Izraelitów³. Wyraz „obcy” był określeniem przeciwnym do *polítês*, a więc do kogoś, kto cieszył się pełnią praw obywatelskich narodu⁴, natomiast wyrazem „przychodzień” nazywano obcokrajowca, który przez wspólne zamieszkiwanie z Izraelitami doszedł do ograniczonego jedynie współudziału w ich prawach i przywilejach⁵. Przytoczenie przez Pawła tych dwóch określeń nie ma na celu, jak się wydaje, podkreślać różnic między „obcym” a „przychodniem”, lecz w zestawieniu z następnym fragmentem — kładzie nacisk na to, co ich łączyło w stosunku do narodu izraelskiego, a mianowicie, że nie stanowili z nimi jednej, zwartej społeczności, zrównanej we wszystkich prawach (por. w. 12)⁶.

Ten stan „bezprawia” minął. Obecnie poganie są *sympolítei*. Termin ten jest *hapaxlegomenon* w całym Piśmie św.⁷, a znaczenie jego ustalić można jedynie dzięki porównaniu z innymi, podobnie skonstruowanymi wyrażeniami Pawła, jak: *synklērómōs*, *syssōmos*, *symmétochos* (Ef 3,6). Są to neologizmy wprowadzone przez Pawła dla lepszego uwypuklenia jego myśli teologicznej⁸. Rzeczownik z naszego tekstu poprzez przedrostek *syn-* ma jeszcze dobitniej podkreślić współudział w dobrach, które dotychczas nie przysługiwały poganom. Tym nowym zaś zjawiskiem, w którym uczestniczą, jest społeczność *ś w i ę t y c h*. Próby interpretacji tego zwrotu zbyt często wybiegały poza kontekst listów Pawłowych, usiłując nadać mu znaczenie patriarchów Starego Testamentu, zbawionych w niebie, członków gminy macierzystej w Jerozolimie czy nawet aniołów⁹. Tymczasem nie wolno pominąć prostego spostrzeżenia, iż świętymi nazywa Apostoł adresatów swoich listów, w tym również Listu do Efezjan, w którym także końcowe pozdrowienie kieruje do „świętych”. Terminem tym oznaczał Paweł każdorazowo członków

² Rz 5, 18; 7, 3. 25; Ga 6, 10; 1 Tes 5, 6.

³ Por. Rdz 23, 4; 15, 13; Wj 2, 22; Ps 38, 13.

⁴ Por. G. Stählin, TWNT V 1—36.

⁵ Por. K. L. Schmidt, TWNT V 840—841.

⁶ Por. J. Pfammater, *Die Kirche als Bau. Eine exegetisch-theologische Studie zur Ekklesiologie der Paulusbriefe*, Roma 1960, 76.

⁷ J. M. Vosté, *Commentarius in Epistulam ad Ephesios, Romae*² 1932. 162, pisze, że jest to słowo nieklasyczne i poza Pismem św. występuje jedynie u Eurypidesa, *Herakleidon* 826.

⁸ Por. J. Pfammater, *dz. cyt.*, 76.

⁹ Por. P. Ewald, *Die Briefe des Paulus an die Epheser, Kolosser und Philemon*, Leipzig² 1910, 145.

poszczególnych gmin kościelnych czy całego Kościoła, a ci właśnie decydowali o tym, że Kościół jest święty i bez zmyły (Ef 5, 27).

Inną sprawą jest pytanie o genezę tej świętości. Odpowiedź daje Paweł tak w Liście do Efezjan (2, 16; 5, 26), jak i poza nim (Rz 1, 16; 2, 9.10), kiedy podkreśla uświęcający charakter cierpień Chrystusa. Poganie są zatem tak odłączeni od świata i poświęceni Bogu (w. 12), jak Izraelici w Starym Testamencie; są święci wreszcie z tego tytułu, iż się współukrzyżowani z Chrystusem i przez chrzest zostali włączeni do nowego Ludu Bożego¹⁰.

Paralelną myśl do „współobywatelstwa świętych” wyraża kolejny zwrot, że poganochrześcijaństwo są dotąd „domownikami Boga”.

Pierwsze określenie o współobywatelstwie wyjaśniło sprawę stosunków między nawróconymi w ramach tej samej gminy. Natomiast mówiąc o poganach jako domownikach Boga, Paweł stwierdza ich bliskie przebywanie z Bogiem. Teraz powinni się czuć jak w swoim własnym domu, jak we własnej rodzinie, tym bardziej, że w domu tym Bóg jest na pierwszym miejscu, i to właśnie on ich zaadoptował do wspólnej rodziny¹¹. Dzięki temu, że Bóg przewodniczy tej rodzinie i jest podstawą jej egzystencji, wszyscy członkowie gminy jako domownicy są między sobą braćmi i siostrami¹². To zaś jest kolejną konsekwencją faktu, że chrześcijaństwo, niezależnie od pochodzenia — z żydów czy pogan — tworzą jeden wspólny dom Boga¹³.

Ta myśl o domu jest przejściem do kolejnego fragmentu, w którym Paweł Apostoł na podstawie porównań z zakresu budownictwa jeszcze raz określa, czym jest Kościół. W. 19 zaczyna się od stwierdzenia faktu: „jesteście nadbudowani” (participium aor. passivi), a zgodnie z właściwością aorystu należy zwrot ten odnieść do jakiegoś jednego, minionego zdarzenia, najprawdopodobniej do momentu chrztu¹⁴. Poprzedzenie słowa prefiksem epi — jest częstsze w pismach Pawła¹⁵, a stosowanie w takich złożeniach aorystu też nie stanowi tu wyjątku (por. 1 Kor 3, 14). Czymś wyjątkowym jest natomiast powiązanie słowa „nadbudowani” z myślą o fakcie, który już się dokonał w życiu wiernych wtedy, gdy weszli do wspólnoty gminy i całego Kościoła¹⁶. W 1 P 2, 5 jest podobna myśl, z tym, że tam mówi się o wiernych jako żywych kamieniach wchodzących

¹⁰ Ch. Masson, *L'Épître de Saint Paul aux Ephésiens* Neuchâtel 1953, 169.

¹¹ Por. Ph. Vielhauer, *Oikodome. Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom Neuen Testament bis Clemens Alexandrinus*, Heidelberg 1939, 124.

¹² Por. H. Schlier, — V. Warnach, *Die Kirche im Epheserbrief*, Münster 1949, 95.

¹³ Por. K. L. Schmidt, *Die Erbauung der Kirche mit ihren Gliedern als den Fremdlingen und Beisassen auf Erden (Hebr 11, 13)*, Zürich 1947, 12.

¹⁴ Por. O. Michel, TWNT V 150; Ch. Masson, *dz. cyt.*, 165.

¹⁵ Por. 1 Kor 3, 10. 12. 14; Kol 2, 7.

¹⁶ Por. J. Pfammater, *dz. cyt.*, 78.

do budowy domu duchowego, jakim jest Kościół. Wydaje się, że ten obraz żywych kamieni leży również u podstaw Pawłowej alegorii. Pomija zaś szczegóły z tamtego obrazu dlatego, by na pierwszym miejscu ukazać ideę jedności, zainaugurowaną wszczęciem w dzieło Chrystusa.

2. Budowa Kościoła na fundamencie apostołów i proroków

Budowa Kościoła wznosi się na fundamencie apostołów i proroków. W jakim sensie mówi Paweł o nich jako o fundamencie Kościoła, skoro w 1 Kor 3, 10—15 stwierdził, że jedynym fundamentem, który może wchodzić w rachubę przy budowie Kościoła, jest sam Chrystus? Nie brak głosów, które z powodu tej rozbieżności formułują jeden z dowodów przemawiających przeciw autentyczności Listu do Efezjan, tym bardziej akcentowaną, że w Liście do Kolosan (którego autentyczności się nie kwestionuje) myśl o apostołach czy prorokach jako fundamencie Kościoła nie znajduje potwierdzenia¹⁷. Pytanie dotyczy zatem przede wszystkim właściwej interpretacji symboliki fundamentu w tym tekście.

Fundament jako element budowli mógł mieć podwójne znaczenie: jedno szersze — jako odpowiednio mocny i twardy grunt pod budowę, drugie zaś ściślejsze — jako najniższa, podstawowa część budowy, na której się ona wznosi. Rozróżnienie to jest dlatego ważne, że symbolikę fundamentu poza odniesieniem jej do apostołów i proroków (jak w Ef) oraz do Chrystusa (jak w 1 Kor) wiązać trzeba, zważywszy na pierwsze znaczenie, również z Piotrem (Mt 16, 18).

Interesujące nas w tej chwili słowo „fundament” zostało w tekście listu określone dwiema przydawkami: „apostołów i proroków”. Wszyscy egzegeci mówią w tym miejscu zarówno o gramatycznych, jak i rzeczowych trudnościach w interpretacji tych dwóch przydawek. Wymienić można przynajmniej trzy propozycje rozwiązań¹⁸. Pierwsze z nich uważa dopełniacz „apostołów i proroków” za genitivus possessivus, a w takim wypadku fundament oznaczałby podłoże, na którym znajdują się najpierw apostołowie i prorocy, a nad nimi wszyscy wierni¹⁹. Gdy zaś się przyjmie, że w naszym tekście mamy do czynienia z genitivus auctoris, to wówczas chodziłoby o fundament, położony przez apostołów i proroków (zgodnie z my-

¹⁷ P. Feine, J. Behm, W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Berlin¹⁸ 1965, 260. Sprawa autorstwa Listu do Efezjan pozostaje poza problematyką niniejszego artykułu.

¹⁸ Por. K. L. Schmidt, TWNT III 63; Ph. Vielhauer, *dz. cyt.*, 126; J. Pfammater, *dz. cyt.*, 80; A. Jankowski, *Listy więzienne*, Poznań 1962, 412.

¹⁹ Por. F. A. v. Henle, *Der Epheserbrief des heiligen Apostels Paulus*, Augsburg² 1908, 154. Jako zwolenników takiej interpretacji wymienia on m. in. św. Anzelma i Tomasza z Akwinu.

ślą 1 Kor 3, 10—15)²⁰. Najwięcej wszakże uznania ma dzisiaj próba tłumaczenia owego genetiwu jako apozycji (genetivus epexegeticus)²¹. W tym przypadku fundament oznaczałby samych apostołów i proroków.

Przeciw pierwszej interpretacji, według której apostołowie mieliby stanowić najniższą warstwę fundamentu Kościoła, przemawia najbliższy kontekst (2, 20), gdzie Chrystus jest nazwany kamieniem węgielnym. A zatem dla Chrystusa została przewidziana inna rola, anizeli „podtrzymywanie” na sobie, jako fundamencie, apostołów i proroków²². Poza tym, nieodpowiednie byłoby tutaj kojarzenie fundamentu, na którym mieliby spoczywać apostołowie i prorocy z czymś nieosobowym, będącym poza Chrystusem, np. z doktryną czy wiarą w Chrystusa, gdyż rozrywałoby to spoistość obrazu.

Druga interpretacja, usiłująca pogodzić symbolikę 1 Kor 3, 10—15 i Ef 2, 19—22, zasługuje na większą uwagę, zwłaszcza po gruntownym opracowaniu jej przez J. M. Bovera²³. Wydaje się dla niego nie ulegać wątpliwości, iż Chrystus określony obrazem kamienia węgielnego, jest jednocześnie prawdziwym kamieniem fundamentu. W 1 Kor 3, 10—15 została dobitnie podkreślona jedyność takiego fundamentu, którym jest sam Chrystus. Trudno by zatem było, zdaniem J. M. Bovera, przyjąć w odniesieniu do tej samej rzeczywistości różną interpretację jej obrazu. A zatem fundament w Ef 2, 19—22 nie może oznaczać niczego i nikogo innego jak samego Chrystusa, którego apostołowie wprowadzają, niby fundament, w podstawy życia Kościoła. Jedyny raz, i to poza corpus Paulinum; fundamentem (opoką fundamentu) nazwany został św. Piotr (Mt 16, 18). Natomiast prorocy, niezależnie od tego, czy chodzi o urząd Starego czy Nowego Testamentu, nigdy nie są zywani fundamentem Kościoła. Dlatego też J. M. Bover dochodzi do wniosku, że fundamentem Kościoła jest Chrystus, który został — jako fundament — położony dzięki katechezie apostołowskiej.

Zastrzeżenia, które budzi przyjęcie hipotezy J. M. Bovera nie mają aż tak wielkiej siły dowodowej, iżby miały ją zdecydowanie przekreślić, tym niemniej dość mocno, jak się wydaje, ją osłabiają.

Przed wszystkim należy zwrócić uwagę na różnicę występującą w obrazach z 1 Kor i Ef. W pierwszym z nich Apostoł mówił o fundamencie, który został ułożony i należało na nim dopiero budować. Natomiast w Ef budowa jest już gotowa, a w kilku następujących po sobie porównaniach św. Paweł określa jej strukturę. Ponadto, obraz budowy w 1 Kor dotyczy jedynie gminy korynckiej,

²⁰ J. M. Bover, „*In aedificationem corporis Christi*” Eph 4, 12, EstBib 3(1944)323.

²¹ Por. A. Jankowski, *dz. cyt.*, 412.

²² Por. A. Jankowski, *tamże*.

²³ J. M. Bover, *art. cyt.*, 323, 324.

bo przecież argumentami zilustrowanymi obrazem układania fundamentu i kontynuowania budowy Paweł Apostoł starał się dać odpowiedź na konkretne trudności tej właśnie gminy. Dlatego też przede wszystkim zależało mu na uwydatnieniu jego roli w Kościele korynckim, w którym pracował tylko on sam, a nikt spomiędzy grona dwunastu²⁴; zarzuty Koryntian dotyczyć mogły zatem jedynie jego osoby. List do Efezjan natomiast podejmuje problematykę ogólnokościelną²⁵, której wycinek stanowią interesujące nas wiersze²⁶. Odwoływanie się wreszcie do Mt 16, 18, gdzie Piotr jest fundamentem, musi być bardzo ostrożne. Chrystus bowiem wyraźnie stwierdza, że Piotr jest skałą (petra), a zatem jest podłożem, na którym Chrystus buduje. Wyjątkowa rola Piotra wynika wobec tego niedwuznacznie z samego tekstu, niezależnie od jego interpretacji²⁷.

Myśl Ef 2, 19—22 o Kościele jako budowli już gotowej skłania raczej ku zestawieniu tego tekstu z wypowiedziami Apokalipsy św. Jana, gdzie nie można mieć wątpliwości, iż fundamentem Kościoła są apostołowie. Ta interpretacja, która w Ef 2, 19—22 widzi w przydawkach „apostołów i proroków” genetivus epexegeticus zyskuje dzisiaj najwięcej uznania²⁸, gdyż najlepiej ukazuje rolę i zadania apostołów w zakładanych przez nich gminach, gdzie głosząc Chrystusa, sami stawali się fundamentami nowej społeczności²⁹.

Powstaje kolejne pytanie, kim są ci nazwani fundamentem apostołowie i prorocy. Czy przez apostołów należy rozumieć tylko grupę dwunastu? Czy prorocy są ludźmi Starego, czy Nowego Testamentu?

Jeśli chodzi o apostołów, zauważyć trzeba, że Nowy Testament określa tym terminem nie tylko najbliższych dwunastu współpracowników Jezusa, ale i tych, którzy stali się z kolei ich współpracownikami. W Ef 3, 5 słowo „apostol” zdaje się wskazywać na grupę dwunastu, ponieważ określani są oni bliżej przymiotnikiem *hágioi* i w tym samym co Ef 2, 20 zestawieniu z *kaì prophetai*. W Ef 4, 11 apostołowie wymienieni są na pierwszym miejscu przed prorokami, ewangelistami, pasterzami i nauczycielami. We wszystkich tych zatem tekstach nazwą „apostol” określa się którąś z grup urzędu nauczycielskiego Kościoła, przy czym zawsze na pierwszym miejscu wymienia się apostołów. Przymiotnik *hágioi*, którym są oni określani bliżej w Ef 3, 5 oraz pierwsze miejsce, na którym ich

²⁴ Por. A. Fridrichsen, *Themelios*. 1 Kor 3, 11, ThZ 2(1946) 316—317.

²⁵ Wynika ona zresztą z charakteru listu okólnego, jakim jest Ef (por. I,1).

²⁶ Por. J. Stępień, *Kościół a Kościoły w doktrynie św. Pawła*, RTK 11(1964), z. 1, 97, 104.

²⁷ Por. J. Pfammater, *dz. cyt.*, 83.

²⁸ Por. A. Jankowski, *dz. cyt.*, 412.

²⁹ Por. E. Best, *One Body in Christ*, London 1955, 164; F. Mussner, *Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes*, Trier 1955, 108.

się wymienia, szczególnie zaś zaszczytne i chronologicznie pierwsze w Ef 2, 20, daje podstawę do przypuszczenia, iż jest to nazwa grona dwunastu apostołów. Potwierdzeniem zaś tego jest przytoczony już tekst z Apokalipsy, gdzie apostołowie wymienieni przed prorokami są bez wątpienia członkami kolegium Dwunastu, a jako tacy reprezentują chronologicznie pierwszą „warstwę” budowli Kościoła³⁰.

Owszem, przyznać trzeba, że w listach Pawła słowo „apostoł” pojawia się najczęściej jako eponim wszystkich pracujących dla Ewangelii. W Liście do Efezjan jednak, który stanowi syntezę Pawłowej eklezjologii³¹, i w tekście zawierającym szczytowy punkt rozważań określających strukturę Kościoła uniwersalnego, uznanie, że apostołowie są równoznacznymi z gronem Dwunastu, lepiej zdaje się sprzyjać kontekstowi³².

Drugi zaś problem dotyczy p r o r o k ó w. Egzegeci widzą w nich bądź to proroków Starego Testamentu, bądź też charyzmatyków czasów chrześcijańskich.

Gdyby chodziło o proroków Starego Testamentu, tekst obecnie analizowany stanowiłby świetne nawiązanie do myśli o jedności Izraela jako Ludu Bożego z nowym Ludem Bożym czasów Chrystusa; dzięki temu jeszcze mocniej byłaby zaakcentowana pozycja apostołów, którzy — w takim kontekście — byłiby przedłużeniem linii profetyzmu izraelskiego i nowymi patriarchami Kościoła³³. Nazwanie zaś fundamentem proroków Nowego Testamentu, czyli charyzmatyków chrześcijańskich, byłoby, jak sądzi F. M u s s n e r³⁴, przyznaniem im zbyt wielkiej roli w Kościele. Jest to tym bardziej kłopotliwe, że w stosunku do przyznawanej im roli tak niewiele o nich wiemy, gdyż dysponujemy zaledwie trzema relacjami Nowego Testamentu na ten temat³⁵.

Przyznanie, że w tekście Ef 2,20 jest mowa o prorokach Starego Testamentu, budzi jednak sprzeciwy z różnych powodów. Prorocy są tu mianowicie wymienieni na drugim miejscu, choć chronologia w takim przypadku wymagałaby ich wymienienia przed apostołami. Po wtóre zaś, czy w kontekście, w którym Apostoł stara się ukazać strukturę całego Kościoła, przybliżając ją jednak przede wszystkim poganochrześcijanom, wspomnienie proroków Starego Testamentu byłoby celowe? I wreszcie po trzecie: tekst Ef 3,5, który posłużył do dowodzenia prawdziwości tezy o prorokach Starego Tes-

³⁰ Por. J. P f a m m a t e r, dz. cyt., 86.

³¹ Por. J. S t ę p i e ń, art.cyt., 104.

³² Por. H. S c h l i e r, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf² 1958, 142;

J. A. R o b i n s o n, *St. Paul's Epistle to the Ephesians*, London 1903, 69; J. P f a m m a t e r, dz. cyt., 86; A. J a n k o w s k i, dz. cyt., 413.

³³ A. F r i d r i c h s e n, *The Apostles and his Message*, Uppsala—Leipzig 1947, 19.

³⁴ *Christus, das All...*, dz. cyt., 108.

³⁵ Dz 13, 1; por. 14,4. 14. Por. J. P f a m m a t e r, dz. cyt., 91.

tamentu, wymienia apostołów razem z prorokami, ale tym razem nie ma najmniejszej wątpliwości, o jakich proroków chodzi. Wyrażne bowiem stwierdzenie, że to, co nie było znane poprzednim generacjom, teraz stało się jasne „świętym jego apostołom i prorokom”, wyklucza wszelkie próby utożsamiania proroków z Ef 2,20 z prorokami Starego Testamentu. Wątpliwość pogłębia się jeszcze bardziej, gdy zważy się na konsekwentnie przestrzegane przez Pawła Apostoła reguły używania rodzajnika, a w Ef 2,20 i 3,5 apostołowie i prorocy wymienieni są pod jednym wspólnym rodzajnikiem dopełniająca liczby mnogiej.

Pewnie, że zgodzić się trzeba z F. M u s s n e r e m, iż problemu Kościoła nie rozwiązuje się jedynie w ramach chronologii i w schemacie stare — nowe przymierze, ale jako całość w ramach Bożej ekonomii zbawienia, obejmującej również proroków starotestamentowych, zatem ich zapowiedzi oraz wypełnienie się wszystkich obietnic trzeba widzieć jako integralną część Kościoła³⁶. Czy nie jest to jednak sztuczne szukanie powiązań Starego Testamentu z Nowym?

Większą wagę argumentacji zdaje się mieć przypuszczenie, iż prorocy z Ef 2,20 są przedstawicielami Kościoła Nowego Testamentu. Ta interpretacja zaczyna zyskiwać dzisiaj coraz więcej uznania. J. M. V o s t é³⁷ przytoczył w kwestii identyfikacji proroków z Ef 2,20 z charyzmatykami chrześcijańskimi kilka bardzo znamienych spostrzeżeń. Jego zdaniem za taką interpretacją przemawia przede wszystkim paralela Ef 2,20 z Ef 3,5 i 4,11, w których to dwóch ostatnich tekstach nie można mieć wątpliwości, że prorokami są nazwani charyzmatycy chrześcijaństwa. Poza tym połączenie obu wyrazów jednym rodzajnikiem, wymienienie zaś na pierwszym miejscu apostołów, zdaje się wykluczać identyfikację proroków z Ef 2,20 z ludźmi Starego Testamentu. J. M. V o s t é jest zdania, że godność proroków i ich rola w Kościele nie była czymś poślednim, lecz po apostołach, jako założycielach gminy, mieli oni do spełnienia najważniejsze zadania w pierwotnym Kościele. Ich zaś pozycja w fundamencie, w którym kamieniem węgielnym jest Chrystus, zdaje się mieć właściwe uznanie tej misji oraz podkreślać drugą po apostołach pozycję w Kościele.

Najpoważniejszym argumentem przeciw przyjęciu hipotezy o prorokach Nowego Testamentu w Ef 2,20 jest, jak już wspomniano, szczupłość informacji na ich temat. Wobec tego zaś, że obok apostołów odgrywali w Kościele fundamentalną rolę, powinniśmy o nich więcej wiedzieć.

Słabość z kolei tego argumentu polega na tym, że bazuje on na niesprecyzowanej terminologii Nowego Testamentu w stosunku do

³⁶ Por. Ph. Vielhauer, dz. cyt., 126.

³⁷ J. M. Vosté, *Commentarius in Epistolam ad Ephesios*, Romae² 1932, 163.

poszczególnych urzędów charyzmatycznych³⁸, w tym również do charyzmatu prorockiego³⁹. Sam św. Paweł bywa przecież w Nowym Testamencie nazywany i prorokiem⁴⁰ i apostołem. Gdy zaś mówi o pochodzeniu poszczególnych urzędów nowotestamentalnych, na pierwszym miejscu wylicza apostołów, a potem proroków jako tych, których Pan takimi ustanowił (1 Kor 12,28). Ponadto, gdy mowa o apostołach, wymienia się cały szereg charyzmatów, w które zostali oni wyposażeni, w tym również charyzmaty właściwe „prorokom”⁴¹.

Czy można z kolei na tej podstawie twierdzić, że prorocy w Ef 2,20 są identycznymi z apostołami, czyli że są to dwie nazwy tego samego urzędu? Przesłanek ku temu dostarcza w pierwszym rzędzie spostrzeżenie gramatyczne, a mianowicie, że apostołowie i prorocy są wymienieni pod jednym wspólnym rodzajnikiem⁴². Nie jest to jednak najsilniejszy argument⁴³.

To spostrzeżenie natury gramatycznej nabiera większej ostrości i siły dowodowej, dzięki porównaniu Ef 2,20 z Ef 3,5. Mówi tam Apostoł, że najbardziej zakryte tajemnice Chrystusa zostały uprzyśtępnione przez Ducha apostołom i prorokom. Tak wielkie wyróżnienie — dopuszczenie do tajemnic Chrystusowych — nie stało się udziałem żadnej z grup charyzmatycznych, z wyjątkiem grona Dwunastu⁴⁴. Nazwanie zaś apostołów prorokami ukazywałoby tylko inny aspekt tej samej misji w Kościele, którą z jednej strony tworzyło powołanie⁴⁵ przez Chrystusa, z drugiej zaś przepowiadanie, któremu w Nowym Testamencie poświęcono bardzo dużo miejsca⁴⁶. Oczywiście nie można oddzielić funkcji przepowiadania od funkcji apostołatu, ale apostołowie poza tym, że przepowiadają, górują nad wszystkimi innymi charyzmatykami faktem nieprzerwanego towarzyszenia Chrystusowi od jego chrztu w Jordanie aż do Wniebowstąpienia (Dz. 1,22), a potem otrzymują nakaz świadczenia o Chrystusie (Dz 1,8) jako kontynuatorzy jego pasterskiego posługiwania wobec tych, którzy zdali się być owcami błądzącymi bez pasterza (Mk 6,34).

Funkcja zaś nauczania była w sposób nieodłączny powiązana

³⁸ G. Friedrich, TWNT VI 852; J. Pfammater, dz. cyt., 93; J. Gnilka, *Der Epheserbrief*, Freiburg 1971, 157.

³⁹ Dz 15,32; 19,6; 21,9. 10.

⁴⁰ Dz 13,1; 1 Kor 13,9; 14,6.

⁴¹ Mt 10,1; Mk 6,7; Łk 9,1; Dz 1,8; 2,4.

⁴² P. Joüon, *Notes de philologie paulinienne*, RSB 15(1925) 532 n.

⁴³ Bl-Debr § 276, 173; M. Zerwick, *Graecitas biblica*, Roma³ 1955, 53, 139.

⁴⁴ 1 J 1, 1—4.

⁴⁵ Mt 10,5; 28,19.

⁴⁶ Czytelnym tego przykładem są mowy w Dziejach Apostolskich, w których stanowią one jedną czwartą część całej księgi. Świadczy to o znaczeniu, jakie im św. Łukasz przypisywał. Por. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, Poznań 1961, 526.

z wykonywaniem urzędu apostołskiego⁴⁷. Stąd też można przyznać, iż w tekście Ef 2,20, mówiąc o apostołach i prorokach, miał Paweł na myśli dwa aspekty tego samego urzędu (nie wyklucza to jednak bynajmniej możliwości istnienia odrębnego urzędu prorockiego, co już wyżej zaznaczono). Wydaje się, iż utożsamienie apostołów i proroków, ku czemu są podstawy, najlepiej tłumaczy i rozstrzyga trudność wysuniętą przez F. M u s s n e r a, jakoby prorokom (w sensie odrębnego urzędu) została przyznana zbyt wielka rola. Obraz bowiem fundamentu Kościoła, w którym Chrystus jest kamieniem węgielnym, odnosić się może jedynie do najbliższych jego współpracowników. H. S a h l i n⁴⁸ jest nawet zdania, iż w tekście naszym posłużył się Paweł tzw. hendiadyoinem, to znaczy figurą stylistyczną, w której „kai” ma znaczenie nie tyle spójnikowe, ile raczej wyjaśniające⁴⁹. Fakt zaś używania różnych określeń funkcji tych samych osób jest w Nowym Testamencie dość częsty⁵⁰, a znajduje swe potwierdzenie również w literaturze greckiej⁵¹ i rabinistycznej⁵².

Reasumując zatem, stwierdzić można, że apostołowie i prorocy, na których — jak na fundamencie — wznosi się budowla Kościoła, to najbliżsi współpracownicy Chrystusa, przez niego wybrani i powołani, tworzący grono Dwunastu. Do nich to należało przepowiadanie i realizowanie Królestwa Bożego (Łk 9,2).

3. Chrystus kamieniem węgielnym

Kolejny problem, jaki nasuwa interpretacja Ef 2,20, dotyczy rozumienia kamienia węgielnego, którym jest nazwany Chrystus.

Rzeczownik akrogōniaios występuje tylko dwa razy w Nowym Testamencie⁵³ i jeden raz w LXX (Iz 28, 16), a ponadto w określeniach synonimicznych jako kephalè gōnias i gōnia. Przez długi czas, przynajmniej już od czasów Jana Chryzostoma, uważano, że akrogōniaios jest określeniem kamienia węgielnego, który — układany w fundamencie — spajał poszczególne jego części jak i wznoszone na fundamencie mury⁵⁴.

⁴⁷ Por. H. Schürmann, *Die geistlichen Gnadengaben in den paulinischen Gemeinden* (*Die Botschaft Gottes* II 18), Leipzig 1965, 39.

⁴⁸ *Die Beschneidung Christi. Eine Interpretation von Eph 2, 11—22*, SBU 12(1950) 18.

⁴⁹ Por. Jer 29, 11 i w związku z tym tekstem: L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza*, dz. cyt., 321.

⁵⁰ Por. np. 1 Tm 2,7; 2 Tm 1,11.

⁵¹ Epiktet, *Diss* III 22, 69.

⁵² Por. G. Bonaccorsi, *Primi Saggi di filologia neotestamentaria*, Torino 1950, II 176.

⁵³ Poza tekstem Ef 2,20 jeszcze tylko w 1 P 2,6.

⁵⁴ Por. A. Jankowski, dz. cyt., 413.

Dyskusję w tej, wydawało się nie budzącej wątpliwości sprawie, zapoczątkował w 1925 r. J. J e r e m i a s⁵⁵ twierdzeniem, że akrogōniaios nie oznacza kamienia węgielnego układanego w fundamencie, lecz kamień wieńczący całą budowlę. Poglądy swe powtórzył i na nowo uzasadniał w kolejnych publikacjach⁵⁶. Zdaniem J e r e m i a s a ideę, którą wyraża słowo akrogōniaios, można odczytać jedynie drogą porównania wszystkich trzech, znanych z Pisma św., terminów synonimicznych: gōnia, akrogōniaios i kephalē gōnias. Gōnia oznacza róg lub narożnik⁵⁷, niekiedy też 4 krańce ziemi⁵⁸. To ostatnie znaczenie, występuje w tekstach Apokalipsy, jest szczególnie przydatne dla wyjaśnienia terminologii. W Apokalipsie bowiem, podobnie jak w kosmologii starowschodniej i starotestamentalnej⁵⁹, ziemia ma kształt czworokąta, którego czterem krawędziami rządzą cztery wiatry rządzone przez czterech aniołów biorących udział w katastrofie kosmicznej (Ap 20,8.9)⁵⁹.

Termin akrogōniaios składa się z dwóch rdzeni; pierwszy, akrozdaniem J. J e r e m i a s a, mówi o czymś, co jest u góry, drugi natomiast wyraża ideę krawędzi, zakończenia, występu. W takim zaś razie akrogōniaios jest synonimem kephalē gōnias, przy czym obydwie te określenia mają w tekście hebrajskim zbliżone do siebie odpowiedniki: roś pinnāh i eben pinnāh. Wyjaśnienia jednak treści zarówno greckich jak i hebrajskich terminów należy, zdaniem J. J e r e m i a s a, szukać w literaturze pozabiblijnej.

Na pierwszym miejscu stawia tutaj J e r e m i a s TestSal 22,7—23,4. Tekst ten mówi o zakończeniu budowy świątyni Salomona. W 22,7 czytamy: „kiedy ukończy się budowę miasta i świątyni, należy położyć jeszcze tón akrogōniaion”. Według 23,4 został on już położony na szczycie wejścia do świątyni. Chodzi zatem tylko o kamień zwieńczający całą budowlę⁶⁰.

Na potwierdzenie swej tezy J. J e r e m i a s przytacza dalsze świadectwo. W przekładzie Symmachusa hebrajski termin koteret, oznaczający w 2 Krl 25,17 głowice kolumn świątynnych, został przetłumaczony jako akrogōniaios, z czego nasuwa się wniosek, że znów chodzi o element leżący wysoko u góry⁶¹. Takie samo znaczenie tego terminu spotykamy u A f r a a t e s a, typowego repre-

⁵⁵ *Der Eckstein, Angelos I* (1925).

⁵⁶ *Golgotha*, Leipzig 1926; TWNT I 792—793; *Kephalē gōnias — Akrogōniaios*, ZNW 29(1930) 264—280.

⁵⁷ Mt 6, 5; Dz 26, 26.

⁵⁸ Ap 7,1; 20,8.

⁵⁹ Por. J. J e r e m i a s, *Handbuch der orientalischen Geisteskultur*, Berlin² 1929, 144 n; por. Jer 49,36 (w LXX: 25,16); Ez 37,9; Dn 7, 2; Mk 13,27 (paral.); Ap 7,1.

⁶⁰ J. J e r e m i a s, TWNT I 792; tenże *Kephalē gōnias*, dz. cyt., 266—268.

⁶¹ J. J e r e m i a s, *Kephalē gōnias*, dz. cyt., 272

zentanta pisarzy syryjskich⁶², w Kazaniu Naaseńskim⁶³ oraz u T e r t u l i a n a, który, choć był pisarzem łacińskim, znał doskonale grecki język biblijny⁶⁴.

Nie bez znaczenia są przy tym dane archeologii, według których kamień umieszczony nad portalami świątyń, domów i pałaców był w Palestynie, Syrii, Babilonie czy w Egipcie w sposób szczególny ozdabiany⁶⁵.

Opierając się ponadto na targumicznej i talmudycznej interpretacji Ps 118, 12 i Iz 28, 16, J e r e m i a s dochodzi do wniosku, że skoro najstarszy judaizm palestyński rozumiał roś pinnāh jako kamień wieńczący, tak również należy rozumieć hebraizm kaphalē gōnias. Natomiast akrogōniaios uważa J e r e m i a s za twór greki potocznej, która dążąc do form pełniejszych i ekspresywniejszych, zamiast samego gōnia chętniej posługiwała się terminem akrogōniaios. Taką też treść obrazu akrogōniaios jako kamienia wieńczącego ma zawierać, zdaniem J. J e r e m i a s a, Ef 2,20, gdzie mowa jest o Chrystusie jako kamieniu wieńczącym całą budowlę Kościoła⁶⁶. Gmina została bowiem ukazana jako duchowa świątynia, w której apostołowie i prorocy są fundamentem budynku, Chrystus zaś jest kamieniem wieńczącym, który spaja poszczególne elementy budowli i stanowi jej wykończenie⁶⁷. U podstaw takiego obrazu leży niezaprzeczalna wyższość Chrystusa, który, dopiero dzięki rozumieniu akrogōniaios jako kamienia wieńczącego, znajduje w budowie Kościoła, rosnącego jako niebieskie sanktuarium, właściwe dla siebie miejsce⁶⁸.

Mimo, że interpretacja ta zyskała zrazu wielu zwolenników wśród egzegetów⁶⁹, nie brak było jednak również stopniowo zgłaszanych zastrzeżeń⁷⁰. Wątpliwości pojawiły się przede wszystkim przy weryfikacji źródeł, które wykorzystał dla swego dowodzenia J. J e r e m i a s. Poza samym TestSal żadne z nich nie podaje wyraźnej lokalizacji akrogōniaios przy budowie. Poza tym wątpliwości

⁶² J. Jeremias, *Kephalē gōnias*, dz. cyt., 273—276; J. Parisot, *Patrologia Syriaca*, Paris 1894, I 6. 17.

⁶³ J. Jeremias, *Kophalē gōnias*, dz. cyt., 268—271; Hipolit, *Elenchos* V 7, 35.

⁶⁴ J. Jeremias, *Kephalē gōnias*, dz. cyt., 271; Tertulian, *Adv. Marc.*, III 7.

⁶⁵ J. Jeremias, *Angelos*, dz. cyt., 70.

⁶⁶ J. Jeremias, *Kephalē gōnias*, dz. cyt., 279.

⁶⁷ Por. też M. Dibelius, *An die Kolosser, Epheser, an Philemon*, Tübingen² 1927, 54; H. Schlier, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, Tübingen 1930, 49.

⁶⁸ J. Jeremias, TWNT I 793; Tenże, *Golgotha*, dz. cyt., 78 n; A. Jeremias, *Jesus als Weltvollender*, Gütersloh 1930, 79—80.

⁶⁹ S. Lyonnet, *De Christo summo angulari lapide secundum Eph II 20*, VD 27(1949)78.

⁷⁰ A. Jankowski, *Listy więzienne*, dz. cyt., 413.

budzi wykorzystanie do interpretacji Ef 2,20 tekstów wiele późniejszych od naszego Listu, w przypadku najbardziej sugestywnego tekstu TestSal stwierdzić niestety trzeba, że pochodzi on dopiero z III lub nawet IV wieku⁷¹. Podobnie też sprawa datacji przekładu Symmacha czy komentarza Afraatesa przemawia na niekorzyść hipotezy J. Jeremiasa⁷².

J. Jeremias przyznaje, że w tekście Iz 28,16 (według LXX) użyte słowo akrogōniaios dotyczy na pewno kamienia układanego w fundamencie, gdyż jest tam mowa o mającej się dopiero zacząć budowie⁷³. Dziwne zatem, a przy tym słabo udokumentowane jest mniemanie, że poza LXX wszystkie inne teksty wymieniające akrogōniaios pochodzą z greki potocznej, a tam, jak to usiłował wykazać, możliwe jest tylko znaczenie kamienia wieńczącego. Tymczasem jednak poza wspomnianymi już tekstami akrogōniaios oznaczające kamień fundamentu używane było w czasach bizantyjskich. Jest to zatem dowód przeciw J. Jeremiasowi⁷⁴.

Podobnie też dowód z wykopalisk archeologicznych, choć wydaje się w powiązaniu z tokiem dowodzenia J. Jeremiasa dość sugestywny, nie jest wolny od nieścisłości. Prawdą jest bowiem, że kamienie wieńczące były na ogół ozdabiane, ale nie ma żadnego dokumentu, który by te właśnie kamienie nazywał akrogōniaios⁷⁵.

Twierdzenie J. Jeremiasa, że Ef 2,20 jest niezależne od Iz 28,16 (LXX), również wydaje się mało uzasadnioną hipotezą⁷⁶. Wręcz przeciwnie, dwa razy występujący w Nowym Testamencie termin akrogōniaios każe w pierwszym rzędzie szukać powiązań ze Starym Testamentem (LXX), a nie ze znacznie późniejszymi tekstami apokryficznymi czy rabinistycznymi. Z Iz 28,16 (LXX) wiadomo m. in., że mury fundamentu wiązano układanym w pierwszym etapie budowy kamieniem węgielnym czyli narożnym, który łączył części muru pod ziemią i nad ziemią. Do takiej właśnie kolejności budowy nawiązuje też obraz Ef 2,20⁷⁷. Wiadomo przy tym, że budowla z Ef 2,20 dopiero rośnie, jeszcze nie jest skończona, jakże więc mogłaby ona być złączona z Chrystusem, skoro miałby on być kamieniem wieńczącym. Trudno byłoby obronić tekst Ef 2,20 przed zarzutem sprzeczności.

Niemalęj wagi jest wreszcie argument filologiczny przemawiający przeciw twierdzeniu J. Jeremiasa⁷⁸. Przedrostek akro-

⁷¹ Por. J. Jeremias, *Kephalé gōnias*, dz. cyt., 266.

⁷² Por. E. Percy, *Die Probleme der Kolosser — und Epheserbriege*, Lund 1946, 485.

⁷³ J. Jeremias, *Kephalé gōnias*, dz. cyt., 279.

⁷⁴ J. Pfammater, dz. cyt., 147.

⁷⁵ Por. J. Pfammater, dz. cyt., 148.

⁷⁶ Por. S. Lyonnet, art. cyt., 78; P. Pokorný, *Der Epheserbriege und die Gnosis*, Berlin 1965, 116.

⁷⁷ Por. F. Mussner, *Christus, das All*, dz. cyt., 109.

⁷⁸ S. Lyonnet, art. cyt., 78.

wiera bowiem nie tylko ideę tego, co leży na górze⁷⁹ (np. Akropolis), lecz oznacza również coś będącego na krańcu⁸⁰. Dlatego np. u Arystotelesa *hoi ákroi* oznacza dwie różne i przeciwstawne sobie warstwy społeczne — biednych i bogatych⁸¹.

Czy możliwy jest swego rodzaju „kompromis”, że *akrogōniaios* może oznaczać zarówno kamień węgielny jak i szczytowy? P. Benoit wysunął bowiem przypuszczenie, że sam termin przejął Paweł Apostoł z języka LXX (Iz 28,16), ale mógł mu nadać nowe znaczenie, daleko odbiegające od nomenklatury technicznej. Dzięki temu mógł Apostoł lepiej wyrazić jedność gminy chrześcijańskiej, a jednocześnie autonomię Chrystusa w stosunku do gminy. Jezus jest bowiem tym, który spaja i koronuje wysiłek budowania się Kościoła; w tym zaś docelowym punkcie Kościoła Chrystus jest kamieniem wieńczącym całe dzieło⁸².

Przypuszczenie to zdaje się wybiegać poza kontekst omawianego fragmentu Ef 2,20, gdzie idea wzrostu ma w kamieniu węgielnym swój punkt wyjściowy, a nie docelowy. Powstaje bowiem wątpliwość, jaki wpływ na wzrost budowli może mieć kamień wieńczący, który — poza jego niewątpliwie dekoracyjnym charakterem — scalał budowlę już *gotową*, taką, która już „wyrosła”⁸³. Poza tym trudno zakładać, by Paweł Apostoł, przedstawiając syntezę swojej nauki o Kościele, miał ryzykować określenie, które mogłoby być inaczej zrozumiane przez odbiorców Listu, niż przez jego autora. Uzgadnianie zaś znaczenia symboliki *akrogōniaios* z symboliką głowy wydaje się niecelowe, gdyż zastosowanie każdego z osobna ob-razu ukazuje inny aspekt teologicznej myśli św. Pawła.

W związku z interpretacją Ef 2,20 pozostaje jeszcze do rozstrzygnięcia problem stosunku: Chrystus-kamień węgielny a fundament. Problem ten można sformułować jako pytanie: czy w zdaniu *ontos* ... *Iesou* zaimek *autou* stanowi część składni *genetivus absolutus* i jest zaimkiem osobowym, czy też jest zaimkiem dzierżawczym i należy go łączyć z *themelios*? J. Jeremias, zgodnie ze swymi założeniami, jako jedynie możliwe widział rozumienie *autou* jako części *genetivus absolutus*, a całe zdanie o kamieniu węgielnym odczytywał jako parentezę zawierającą myśl o przewyższającej roli Chrystusa w tym samym obrazie, w którym apostołom-prorokom przyznana została rola fundamentu⁸⁴.

⁷⁹ Dlatego w *Vetus Latina* mamy określenie „*summo*” lapide.

⁸⁰ Por. G. Dalmann, *Arbeit und Sitte in Palästina*, VII, Hildesheim 2 1964, 48, 67.

⁸¹ *Politica* 4, 12.

⁸² P. Benoit, *L'Horizon Paulinien de l'Épître aux Ephésiens*, w: *Exégèse et théologie*, Paris 1961, II, 71; artykuł przedrukowany z RB 46(1937) 342—361, 506—525.

⁸³ J. Pfammater, *dz. cyt.*, 150.

⁸⁴ Por. K. Th. Schäfer, *Zur Deutung von akrogōniaios Eph 2,20*,

Idąc za pierwszą możliwością (autou = zaimek dzierżawczy), należałoby zdanie przetłumaczyć następująco: „... na fundamencie apostołów i proroków, przy czym jako (= fundamentu) kamieniem węgielnym jest Chrystus Jezus”⁸⁵. Tymczasem jednak, odniesienie autou (= zaimek osobowy) do Chrystusa prowadzi do innej koniektury: „... na fundamencie apostołów i proroków, przy czym sam Jezus Chrystus jest kamieniem węgielnym”.

Argumenty filologiczne oraz egzegetyczne nie są na tyle zadowalające, by jednoznacznie rozstrzygnąć powyższą sprawę. Wśród komentatorów Listu do Efezjan jedna i druga propozycja ma swoich zwolenników. Niezależnie jednak od tego, co już zostało powiedziane na temat połączenia autou z akrogōniaios, stwierdzić należy, iż obydwie te interpretacje wzajemnie się nie wykluczają, a poza tym ich treść teologiczna wydaje się być identyczna, zwłaszcza gdy zestawimy ją z tekstem Iz 28, 16. Tekst Izajasza, jeśli traktować go jako proroctwo, nie określił wyraźnie, kto w budującej się tam świątyni ma być kamieniem węgielnym w układanych przez Jahwe fundamentach Syjonu. Odpowiedź zawiera Ef 2,20: kamieniem węgielnym jest Jezus Chrystus⁸⁶.

Zbierając wnioski, jakie nasuwają się w związku z interpretacją Ef 2,20, stwierdzić trzeba, że w wierszu tym przedstawił Paweł Apostoła obraz istniejącego już Kościoła, zbudowanego na fundamencie, którym są najbliżsi współpracownicy Chrystusa, a Jezus pełni zaszczytną rolę kamienia węgielnego, który zgodnie z jego realnym znaczeniem, łączy fundament i mury budowli.

4. Żywa budowla

Bliższym określeniem roli Chrystusa w fundamencie Kościoła zajmuje się Paweł w następnym wierszu (2,21). Stwierdza ono mianowicie, że Chrystus zapewnia w r o s t całej budowli, która zmierza ku temu, by stać się świętą w Panu świątynią. Zdanie poboczne zaczyna się od partykuły en i zaimka względnego ho. Czy ten zaimek łączy się treściowo i gramatycznie z fundamentem, kamieniem węgielnym czy Chrystusem?

Wydaje się, że konstrukcja poprzedniego zdania, dość kłopotliwa, powstała jako taka prawdopodobnie dlatego, by na końcu frazy umieścić słowa „Chrystusa Jezusa”, i tą drogą łączyć je bezpośrednio z następującym potem zaimkiem. Taka konstrukcja jest być może adaptacją Pawłowej formuły „w Chrystusie Jezusie”, wyrażają-

w: *Neutestamentliche Aufsätze (Festschrift für J. Schmid)*, Regensburg 1963, 221.

⁸⁵ K. Th. Schäfer, *art. cyt.*, 222; J. A. Bengelius, *Gnomon Novi Testamenti*, Tübingen⁸ 1915, 762.

⁸⁶ Por. J. Pfammater, *dz. cyt.*, 99.

cej wewnętrzny i bliski stosunek między Chrystusem a wiernymi, włączonymi do jego ciała. W tym stwierdzeniu zanika już obraz kamienia węgielnego, a tym bardziej fundamentu, gdyż Paweł nawiązuje jedynie do teologicznego wniosku, płynącego z tego obrazu. Na odniesienie zaimka *ho* do osoby, a nie rzeczy, wskazuje również zastosowanie przyimka *en*, a nie *epi*.⁸⁷ Gdyby bowiem zaimek *ho* miał się odnosić do kamienia węgielnego, kierunek budowy — jej dźwiganie się w górę musiałyby być określony przyimkiem *epi*, a w tym przypadku konstrukcja ta brzmiałaby *epi' ho*.

W związku z tym powstaje kolejne pytanie o sens konstrukcji: *pāsa oikodome* czy *pāsa he oikodome*. Według pierwszej lekcji poświadczonej przez większość kodeksów, Paweł mówiłby o budowie jako takiej, a więc łącząc ten zwrot z *en ho*, należałoby sens tego wiersza rozumieć jako ilustrację faktu, że takie właśnie jest przeznaczenie kamienia węgielnego, iż w nim (na nim) każda budowla się wznosi ku górze. Stanowi to jednak kolejną trudność, wszak stwierdzono, że „w nim” należy łączyć z osobą, a nie rzeczą, w tym zaś konkretnym wierszu z Chrystusem, a nie kamieniem węgielnym⁸⁸.

W tej sytuacji lepszy sens daje *lectio varians*: *pāsa he oikodome*, mówiąca o jednej, tej wymienionej budowli, tj. Kościele. Lekcja ta poświadczona jest jednak przez niezbyt znaczne rękopisy, a poza tym zgodnie z regułą krytyki tekstu wariant ten musi ustąpić lekcji poprzedniej, krótszej i trudniejszej: *pāsa oikodome*. W historii egzegezy dość liczne były próby godzenia jej wyłącznie z myślą o budowie Kościoła, która jest szczegółowym zastosowaniem reguły o budowie jako takiej⁸⁹. Wszystkie te zabiegi wydają się jednak zbędne⁹⁰, kiedy zważy się na fakt, iż Nowy Testament został napisany językiem już nie przestrzegającym ściśle reguł klasycznych o konstrukcji zaimka *pās* z rodzajnikiem czy bez rodzajnika⁹¹, co poświadczą również cały szereg dokumentów pozabiblijnych⁹². Poza tym, w naszym tekście mamy do czynienia z zaimkiem *pās* w rodzaju żeńskim, a w *koine* rodzajnik po *pāsa* wypadał, by uniknąć trudnych do wymówienia dyftongów. Warto zaś zaznaczyć, że w naszym wier-

⁸⁷ Por. G. Bonaccorsi, *dz. cyt.*, II, 177.

⁸⁸ Por. Ph. Vielhauer, *dz. cyt.*, 127.

⁸⁹ A. Wikenhauser, *Die Kirche als der Mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Münster 1937, 160; J. M. Bover, *In aedificationem*, *dz. cyt.*, 331.

⁹⁰ Por. A. Jankowski, *dz. cyt.*, 414.

⁹¹ M. Zerwick, *Graecitas biblica*, *dz. cyt.*, § 143.

⁹² Np. inskrypcja Antiocha z Komageny; Marcus Aurelius VI 36; Euzebiusz, *Hist. Eccl.* III 32, 6.

szu powstałby zbieg aż trzech samogłosek, z których ostatnia (pierwsza w wyrazie oikodome) już sama dla siebie jest dyftongiem⁹³.

Budowę Kościoła określa św. Paweł imiesłowem synarmologouméné. Poza dwoma miejscami w Ef (2,21; 4,16) słowo to nie występuje ani w Piśmie św., ani w grece pozabiblijnej⁹⁴, słusznie zatem można je uznać za neologizm Pawłowy⁹⁵, z ulubionym przez Pawła przedrostkiem syn-. Poza przedrostkiem w wyrazie tym zauważa się dwa rdzenie: hormos i logéō, z których pierwszy określał ideę złączenia, spojenia czegoś, przymocowania, drugi zaś czynność jako taką. Ph. Vielhauer jest zdania, że termin ten określał w budownictwie mur prawidłowo fugowany, w którym jeden kamień przystawał do drugiego, co tworzyło budowlę silną i robiącą na patrzącym miłe wrażenie estetyczne; słowem tym określano również harmonię ciała ludzkiego. Wydaje się jednak, że św. Pawłowi w równej mierze zależało w tym obrazie na podkreśleniu trwałości czy estetyki budowli, co i na zaakcentowaniu jedności całego Kościoła, w skład którego wchodzi ogromna ilość ludzi.

To uwydatnienie osobowego składu Kościoła zawiera w sobie kolejna metafora o wzroście budowli. Słowo auxánō, mające zawsze znaczenie wzrostu organicznego a nie mechanicznego, wnosi tu jeszcze aspekt trwania, podkreślając myśl, że budowa jeszcze nie jest skończona⁹⁶. Czynnikiem zapewniającym jej wzrost, jest złączenie wszystkich wiernych z Chrystusem tak ściśle, jak dzięki pracy rzemieślników łączą się poszczególne elementy budowli. W przypadku jednak Kościoła łączność ta pochodzi nie od kogoś z zewnątrz, ale właśnie od Jezusa, który jako kamień węgielny fundamentu jest źródłem i sprawcą jedności, trwałości oraz nieustannego rozwoju budowli⁹⁷.

Jest rzeczą dość zaskakującą, że według obrazu z Ef 2,21 budowa rośnie i nie jest jeszcze skończona, natomiast według Pawłowego porównania Kościoła do ciała, jest on już czymś wykończonym i doskonałym⁹⁸. Wydaje się, że rozbieżność ta została niesłusznie uznana za trudność. Owszem, w drugim obrazie mówi Paweł Apostoł o ciele już ukształtowanym, „zbudowanym”, ale odnosząc ten obraz

⁹³ Ph. Vielhauer, *dz. cyt.*, 127.

⁹⁴ G. H. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1925, 1699.

⁹⁵ Por. A. Jankowski, *dz. cyt.*, 414.

⁹⁶ Por. Ph. Vielhauer, *dz. cyt.*, 128; J. Pfammater, *dz. cyt.*, 101.

⁹⁷ Por. J. Bonsirven, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris 1951, 335.

⁹⁸ Na trudność tę zwrócili uwagę: J.A. Robinson, *The Epistle to the Ephesians*, *dz. cyt.*, 227; S. Hanson, *The Unity and the Church in the New Testament*, Uppsala 1946, 48.

do Kościoła zaznacza, że on dopiero będzie, podobnie jak ciało ludzkie, ukształtowany i wykończony, ale na razie musi wciąż wzrastać „dla budowania siebie w miłości” (Ef 4, 16c)⁹⁹.

5. Cel budowy — świątynia dla Pana

Celem rosnącej i zespolonej z Chrystusem budowli jest zbudowanie świętej w Panu świątyni (w. 21) oraz mieszkania Boga przez Ducha. Jeśli chodzi o pierwsze sformułowanie celu tej budowy, nawiązuje ono do żydowskiego pojęcia sanktuarium świątynnego, którego obraz niejedyn raz pojawia się w Listach św. Pawła¹⁰⁰, najczęściej jako uzasadnienie wymogu świętości chrześcijan, którzy są świątyniami Pana, bądź też że ich ciała są świątyniami Ducha Świętego.

W Ef 2,21 Apostoł określa, że Kościół jest samowystarczalny, świątynia zaś jerozolimska, do której pielgrzymowano, utraciła swoje znaczenie. Wprawdzie ta nowa budowla dopiero rośnie, ale cel wzrostu już jest realny: cała społeczność niezawodnie jest nowym Izraelem z nową świątynią.

Trudno wykazać w tym przypadku, czy św. Paweł znał poglądy gminy qumrańskiej¹⁰¹, w której pismach obraz społeczności jako nowej świątyni był dość częsty. Wydaje się jednak, a podstawy ku temu daje powtórzenie tego samego obrazu świątyni w 1 P 2,4—10, iż było to nawiązanie do ogólnego dorobku myśli teologicznej czasów intertestamentalnych, której początków należy szukać po niewoli babilońskiej w działalności proroków ukazujących w swych zapowiedziach fakt nowej świątyni oraz nowego przymierza, domagających się w związku z tym konieczności duchowej przemiany narodu. Nie wystarczy już w nowym przymierzu (1 P 2,5) kamienina, ziemską świątynia (J 4,21—24)¹⁰², tak jak nie wystarcza już martwa litera Prawa czy ciało w stosunku po pneuma (Rz 2,29; 8,4; 2 Kor 3,6; J 4,20)¹⁰³.

Pod koniec obrazu (2,22) Paweł jeszcze raz powraca do myśli o przeszłości i przyszłości swych adresatów. W 2,20—21 ukazał Apostoł Kościół jako taki, jeszcze bez współdziałania poganochrześcijan, do których kieruje swój List. Teraz natomiast podkreśla, że dobrodziejstwo owej budowli staje się również ich udziałem, albo-

⁹⁹ Por. P. Bonnard, *Jésus-Christ édifiant son Eglise*, Neuchâtel—Paris 1948, 37.

¹⁰⁰ 1 Kor 3, 16; 6, 19; 2 Kor 6, 16.

¹⁰¹ Por. A. Jankowski, *dz. cyt.*, 415.

¹⁰² Por. K. H. Schelkle, *Christus der Grundstein — Die Kirche das geistige Haus*, ekskurs w: *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief* Freiburg im Br. 1964, 63.

¹⁰³ Przeciwwstawienie częste również w środowisku pozabiblijnym, por. Th. Schneider, *Bauen*, RAC I 1265—1268; O. Michel, TWNT V 122—151.

wiem i oni w „Nim”, to znaczy w Chrystusie jako zasadzie jedności i wzrostu Kościoła, przyczyniają się do jego budowania. Współudział chrześcijan w dziele, jakim jest budujący się Kościół, określa Paweł kolejnym hapaxlegomenem: *synoikodomeísthe*¹⁰⁴. Złożenie tego słowa z *syn* — oraz jego forma bierna wyraża ideę „współbudowywania”. Kontekst poprzez bardzo czytelny paralelizm w. 21 i 22 wskazuje na pewną jednoczesność faktu — Kościoła budującego się, do którego należą już judeochrześcijanie oraz — Kościoła, do którego wchodzi również poganochrześcijanie. Obydwa ostatnie zdania omawianego fragmentu wskazują na przyczynę celową budowy. Kościół rośnie n a świątynię Pana, i — paralelnie — poganochrześcijanie, którzy weszli do Kościoła, tworzą dzieło jego współbudowy n a mieszkanie Boga.

Wydaje się, że tym drugim sformułowaniem Paweł wprowadza nową myśl. Wprawdzie mało mamy materiału porównawczego, bo w całym Piśmie św. jest to (mieszkanie Boga) stosunkowo rzadkim określeniem, a w Nowym Testamencie poza cytowanym tu miejscem pojawia się ono tylko jeszcze raz (Ap 18,2), tym niemniej w naszym tekście wydaje się ono być właśnie synonimem świątyni. Jak bowiem cały Kościół tworzy „świątynię świętą w Panu”, tak i włączający się do Kościoła poganie, angażują się do tego samego dzieła. Po wtóre zaś, terminem tym mógł św. Paweł przybliżyć poganochrześcijanom sens treści teologicznej faktu, iż Bóg mieszka wśród swojego ludu jakby we własnym mieszkaniu.

Jak cały dom tworzy „święta świątynia dla Pana”, tak i włączeni do tego domu poganie tworzą mieszkanie Boga w Duchu. Najbliższy kontekst każe widzieć w *en pneúmati* wspomnienie Ducha Świętego; podobnie bowiem jak zwrot „w Panu”, określa on tutaj uświęcające działanie i posłannictwo Ducha Świętego wobec wiernych. Tylko dzięki niemu dom zasługuje na miano duchowego (1 P 2,5) gdyż Duch Święty wykańcza w nim dzieło zbawienia¹⁰⁵.

Do jakich wniosków upoważnia analiza Ef 2,19—22? Najogólniej trzeba powiedzieć, że omawiany fragment Ef jest syntezą krótkiego traktatu o istocie struktury Kościoła. *J. Pfammater*¹⁰⁶, idąc za *S. Hansonem*¹⁰⁷, twierdzi, iż św. Paweł ukazał tutaj główne cechy Kościoła Chrystusowego, jakimi są jedność, świętość, powszechność i apostołskość, przy czym *S. Hanson* dodaje jeszcze cechę duchowości. Nie sposób zaprzeczyć, by cech tych nie uwzględniała wypowiedź św. Pawła. Czy jednak doszukiwanie się w Ef 2,19—22

¹⁰⁴ Słowo to znane było w grece klasycznej (*Tukidydes, Wojna pelop.* 1, 93, 5), w LXX (*Ezd* 5, 68), w inskrypcjach oraz papirusach (por. *A. Jankowski, dz. cyt.*, 416).

¹⁰⁵ Por. *A. Jankowski, dz. cyt.*, 416.

¹⁰⁶ *J. Pfammater, dz. cyt.*, 106—107.

¹⁰⁷ *S. Hanson, dz. cyt.*, 134.

czterech cech Kościoła Chrystusowego nie jest przenoszeniem na teren Nowego Testamentu znacznie później wypracowanej doktryny eklezjologicznej i jej weryfikacją w teologii Pawłowej?

Na pierwsze miejsce wysunąć trzeba bardzo wyraźny chrystocentryzm omówionego tekstu. Chrystus jest mianowicie jednoczącym i zespalającym budowlę kamieniem węgielnym, zapewniającym wzrost budowli i sprawiającym, że i poganie zostali dopuszczeni do współudziału w zaszczytnym dziele współbudowania. Pozycja pogan jest odtąd całkowicie nowa. By dostrzec ową nowość, nie można pominąć kontekstu poprzedzającego. Paweł stwierdził w Ef 2,12, że do tej pory poganie żyli bez Chrystusa i nie mieli udziału w dobrodziejstwach wspólnoty Izraela. Dotychczas wszystkie przywileje wybraństwa Bożego ograniczały się do jednego tylko narodu, zazdrośnie strzegącego swego wyróżnienia. Nawet ci, którzy z tym narodem dzielili tę samą ziemię, język czy nawet świątynię, byli li tylko obcymi i przychodniami. Przymierze zawarł Bóg bowiem tylko z narodem żydowskim, a poganie byli *xénoi* wobec tego przymierza (w. 12b). Chrystus, nazwany pokojem (w. 14)¹⁰⁸, pozbawił mocy obowiązujące dotąd przepisy Prawa (w. 15), gwarantując opiekę tylko jednemu narodowi, natomiast wszystkim — i żydom i poganom umożliwił przystęp do Ojca (w. 18).

Z rozważań tych sam Paweł wyciągnął wniosek, iż poganie nie są odtąd ciałem obcym w stosunku do społeczności ongiś przez Boga wybranej, wręcz przeciwnie, są pełnoprawnymi członkami nowej wspólnoty, w ramach której zarówno żydzi jak i poganie dostąpili zaszczytnego określenia „domownicy Boga”.

Ta nowa rzeczywistość, którą sprawił Chrystus krwią swoją przynoszącą pokój ludzkości, jest w pełnym tego słowa znaczeniu nowym przymierzem¹⁰⁹. Wyobraził je sobie tym razem św. Paweł jako rosnącą budowlę świętej w Panu świątyni i mieszkania Boga. W „starym domu” — w starym przymierzu funkcję gospodarza pełnił Mojżesz (Hbr 3,2—6; 10,21), teraz natomiast jest nim Chrystus, zapewniający jednocześnie jego dynamiczny wzrost. Budowa ta zaczęła się zaś w poszczególnych gminach od przepowiadania apostołów-proroków. Dlatego w tym znaczeniu mogą być nazwani fundamentem tego przymierza, Chrystus zaś zapewnia mu — jako kamień węgielny — moc i trwałość, przede wszystkim jednak jego gwarancją pomnażania się liczby członków nowej wspólnoty.

¹⁰⁸ A. Gonzales Lamadrid, *Ipes est pax nostra*, EstBib 28(1969)209—261; 29(1970)101—136, 227—266.

¹⁰⁹ J. Szlaga, *Chrystus i apostołowie jako fundament Kościoła*, RTK 18(1971, 1)113—130; tenże, *Chrystus jako fundament Kościoła*, RBL 25(1972) 307—315.

**„Costruiti sopra il fondamento degli Apostoli e dei profeti”
Problemi esegetici Ef. 2, 19—22**

Il testo di cui si tratta è una conclusione del discorso di San Paolo sul tema del luogo dei Giudei e Gentili nello sviluppo dell'economia della salvezza. La metafora che ci mostra la Chiesa la quale cresce per diventare tempio santo in cui Giudei e Gentili sono concittadini dei santi e membri di famiglia d' Iddio, induce a domandare dell'origine della simbologia e delle premesse per una giusta interpretazione. Come pare, l'ispirazione per la metafora era il pensiero teologico dei tempi intertestamentali con suo inizio nel messaggio dei profeti dopo l'esilio; nei tempi di allora veniva presentato il fenomeno del nuovo tempio e del patto nuovo sulla base della trasformazione spirituale del popolo eletto. Per mezzo del suo sangue Gesù è colui che ha inaugurato il patto nuovo a cui possono partecipare coloro che finora stettero fuori. È la realtà della salvezza grazie alla quale Gesù è stato fatto la pace per il mondo. Nella casa vecchia il padrone era Mosè /cfr Ebr. 3, 2—6; 10, 26/, adesso lo ha sostituito Cristo Gesù che fa anche crescere la nuova comunità e gli garantisce lo sviluppo straordinario. Poiché l'edificio nelle singole comunità è stato cominciato dagli Apostoli-profeti, cioè dai dodici prossimi collaboratori di Cristo, in questo senso essi vengono chiamati fondamento, però la stabilità e la forza proviene da Cristo — prima pietra posta nel fondamento.