

wszystkich autorów cytowanych w tekście książki, ale same tylko źródła i monografie — z wyłączeniem opracowań podręcznikowych (które można ewentualnie podać przy każdym rozdziale osobno).

W rozdz. VI Autor omawia niesprzeczność dogmatu Wcielenia ze znanymi pojęciami i sądami naturalnymi i objawionymi o Bogu i człowieku. Dogmat Wcielenia naświetla i uwypukla inne prawdy o Bogu, a mianowicie Jego miłość, potęgę, mądrość, sprawiedliwość. Wcielenie jest jakimś wielkim potwierdzeniem wszystkiego, co ludzkie; ciała, pracy, kultury. Jest ośrodkiem i źródłem humanizmu chrześcijańskiego bazującego koncepcję człowieka, jego życia i rozwoju na Stwórcy oraz Odkupicielu, Odnowicielu dzieła Bożego, nadwyreżonego przez grzech.

Ale trzeba dodać i to, że ta podstawowa prawda, w którą trzeba wierzyć, jest i będzie niemałą trudnością naturalną w przyjęciu chrześcijaństwa dla ludzi, dla których pojęcie Absolutu odcina wszelki kontakt z ziemią i człowiekiem.

Wcielenie rozpoczęło odkupienie. Nigdy więc nie powie się całej prawdy o Chrystusie, nie patrząc na krzyż i Kościół.

Traktat o wcieleniu Słowa Bożego potwierdza sposób ujęcia dogmatyki przez Ks. Prof. Granata — jasny, językowo nowoczesny, połączony z uwzględnieniem literatury, bogatym aparatem naukowym (setki cytat przy każdym rozdziale), wskazanie licznych powiązań z życiem i prądami umysłowymi (np. w dziale tyżącym sporów na temat osoby) itd.

Uczciwa adiustacja czyni z książki Ks. Prof. Granata — *Chrystus Bóg-Człowiek*, ceną pozycję w wydawnictwach Towarzystwa Naukowego KUL. Ośmielamy się życzyć, aby dalsze zamierzone tomy (7) mogły się ukazywać regularnie ku chwale teologii w Polsce powojennej.

Ks. Adam Ludwik Szafrński

Paul Gaechter SJ, *Petrus und seine Zeit, Neutestamentliche Studien*, Tyrolia Verlag, Innsbruck, Wien, München 1958

O znaczeniu, jakie dla pierwotnego chrześcijaństwa posiada św. Piotr i św. Paweł, rozprawiano ostatnio niemało tak po stronie katolickiej, jak również protestanckiej. Ujawniło się przy tym znaczne zróżnicowanie poglądów, zwłaszcza w kwestii prymatu Księcia Apostołów oraz w ocenie pozycji św. Pawła w życiu pierwotnego Kościoła.

Ze względu na powyższe rozbieżności postanowił znany biblista innsbrucki, P. Gaechter poddać bardzo dokładnemu badaniu szereg zagadnień, dotyczących obu Apostołów oraz pierwszych dziesiątków lat dziejów Kościoła. Jako rezultat swoich dociekań wydał dzieło pt. *Petrus und seine Zeit*. Należałoby się spodziewać, że tytuł tej pracy winien brzmieć raczej *Petrus und Paulus*, a jeśli tak nie jest, to dlatego, bo zdaniem Autora wielkość Apostoła Narodów w przeciwieństwie do Księcia Apostołów nie tkwi w prawnohistorycznej pozycji,

sięgającej samego Założyciela Kościoła, lecz w jego osobistych, pneumatycznych i teologicznych kwalifikacjach.

Praca Gaechtera, ujawniająca nieprzeciętną uczoność oraz wnikliwość badawczą, należy niewątpliwie do rzędu solidnych i wartościowych studiów nad pierwotnymi dziejami Kościoła, jakie ukazały się w ostatnim czasie. Wobec tego warto zapoznać się z treścią wzmiankowanego dzieła i wywodami Autora.

Na całość dzieła składa się 9 artykułów, związanych ze sobą tematycznie. W pierwszym artykule, *Das dreifache „Weide meine Lämmer“*, J. 21, 15—17. Autor stara się oświetlić tajemnicę trzykrotnego pytania Jezusa, skierowanego do Piotra: „Paś baranki moje”. W celu rozwiązania tej zagadki bada odnośny tekst pod kątem filologicznym i zauważa, że na tej płaszczyźnie nie da się jej rozwiązać. Występujące w tej perykopie takie synonimy, jak: *ἀρμία*, *πρόβατα*, *προβάτια* tłumaczą zaledwie tendencję tłumacza tej ewangelii, który chciał przez ich wprowadzenie uniknąć obcej uchowi Greka monotonii tekstu, ale wcale nie wyjaśniają genezy potrójnego pytania Jezusa, jak również poruczenia Piotrowi urzędu pasterza przez trzykrotne powtórzenie identycznie brzmiących słów: „Paś baranki moje”. Podobnie interpretacja egzegetów, łączących wewnątrz pytanie Jezusa z odpowiedzią Piotra i dopatrujących się w słowach Jezusa tylko aluzji do zaparcia się Apostoła, czy stanowiących okazję do naprawienia krzywdy Jezusowi, ewentualnie przywrócenia Piotra w urzędzie apostołskim, Autora nie zadowolają, ponieważ, jego zdaniem, źródła przeczą takim rozwiązaniom. Przez zaprzanie zachwiała się tylko na moment miłość, ale nie wiara Piotra, który przez to nie przestał być apostołem Jezusa. Zmartwychwstały jemu się ukazuje (Łk 24, 34; 1 Kor 15, 5); aniołowie zaś każą niewiastom donieść o zmartwychwstaniu apostołom, a szczególnie Piotrowi (Mk 16, 7). Wobec tego scena nad jeziorem Tyberiadzkim nie jest ponowną instalacją Piotra na urzędzie apostołskim, a chociaż wskazuje na związek z zaparciem się Piotra, to prócz tego ma jeszcze inny cel, którego szuka G. poza pierwszą częścią dialogu. Trzykrotne powtórzenie identycznie brzmiących słów, w których Jezus powierza Piotrowi urząd pasterza, otrzymuje pełne zrozumienie w świetle orientalnego prawa zwyczajowego, w myśl którego przez trzykrotne powtórzenie przy świadkach prawnej formuły, nadawano wszelkie urzędy lub też dokonywano aktów prawnych. Ten ważny szczegół nadaje scenie nad jeziorem Tyberiadzkim charakter urzędowy i uroczysty i dostatecznie uzasadnia katolickie przekonanie, że Jezus założył Kościół i oparł go na podstawach prawnych przez to, że dał mu, zanim opuścił świat, za pośrednictwem urzędowego, uroczystego i publicznego, aktu prawnego, namiestnika i pasterza. Jak widać rzetelne badania profesora Gaechtera dzięki swojej wszechstronności w rzędzie fikcji umiejscowiły hipotezę prymatu pierwszeństwa i czci, a uzasadniły natomiast gruntownie i wyczerpująco instytucję prymatu, jako najwyższej władzy w Kościele, powołanej do życia przez specjalny i oficjalny akt prawny samego Założyciela.

W drugim artykule pt. *Die Wahl des Matthias* (Dz 1, 15—25) str. 31—66 Autor zastanawia się nad zagadnieniem celu i motywu wyboru Macieja

w miejsce zdrajcy Judasza. Pytając o cel wyboru Macieja, punkt ciężkości tej kwestii widzi w pytaniu, dlaczego Jedenastu uważało za konieczne uzupełnić swoje grono akurat do liczby 12 osób? Czy nie można było tej liczby rozszerzyć, dołączając do niej np. Pawła i Barnabę? Kluczem do zrozumienia tego faktu jest Mt 19, 28 (Łk 22, 30). Te bowiem teksty pozwalają wnosić, że Jezus ustalił liczbę swoich uczniów i ograniczył ją do 12 z uwagi na dwunastu Patriarchów. Taki według koncepcji Jezusa był stosunek 12 Patriarchów do narodu izraelskiego, jak Dwunastu do Kościoła; tak, jak synowie Jakuba stanowili źródło życia i punkt wyjściowy dla Izraela, tak Dwunastu było fundamentem nowo wzniesionej budowli i punktem wyjścia dla nowego, duchowego Izraela. Wobec tego liczba Dwunastu musi być liczbą ściśle określoną, nie można jej ani zmniejszyć, ani powiększyć, ponieważ zagubiłaby się symbolika. Stąd staje się zrozumiałą konieczność uzupełnienia tej liczby po śmierci Judasza. Dokonać tego miały planowane wybory, aby przyobiecany przez Jezusa Duch św. mógł zstąpić na Dwunastu, symbolizujących nowe królestwo mesjanistyczne.

Nie tylko uzupełnienie liczby Dwunastu, ale także sposób dokonania wyboru został podany przez samego Jezusa. Bez przyjęcia tej ewentualności, nie uniknęłoby się, zdaniem G., trudności nierozwiązalnych. Wybór Macieja miał także bardzo duże znaczenie ze względów formalnych, ponieważ stanowił normę dla analogicznych sytuacji w czasach późniejszych.

Trzeci rozdział omawianej pracy: *Der Haas des Hauses Annas* (str. 67—104) analizuje motywy nienawiści domu Annasza (z którego od 37 r. przed Chr. do 70 po Chr. wyszło 8 arcykapłanów i pełniło te funkcje przez 37 lat), względem Jezusa i młodego Kościoła. Ponieważ od 37 roku przed Chr. wszyscy arcykapłani byli nielegalnie osadzeni na urządzie, dlatego uznawali za konieczne wzmacniać te faktory, na których spoczywała ich władza i stanowisko. Środkiem uzyskania urzędu arcykapłańskiego był wówczas pieniądź. Nieubłagalną walkę wypowiedzieli tym wszystkim, którzy przeszkadzali im w gromadzeniu środków finansowych. Względy natury doktrynalnej były im raczej obce (np. wszelkie idee o mesjaszu), ale ponieważ one zakłócały spokój i powodowały finansową ruinę, dlatego arcykapłani takie kierunki zwalczali. Tymi motywami tłumaczy Gaechter prześladowanie Jezusa i chrześcijaństwa oraz w porządku chronologicznym omawia akcję arcykapłanów domu Annasza. Ich poczet otwiera Annasz starszy (r. 33), za którego ukrzyżowano Pana Jezusa; po nim następuje jego zięć, Kajfasz (r. 33—4), który usiłuje zlikwidować Dwunastu i więzi Piotra i Jana; trzeci z kolei Jonathan (r. 36/7) prześladowuje hellenistów i za jego czasów ukamienowano Szczepana; czwarty Mathias (r. 43) ścina Jakuba, syna Zebedeusza, a wreszcie Annasz młodszy (r. 62) kamieniuje Jakuba, brata Pańskiego, biskupa Jerozolimy. Ostatnim z rodu Annasza, piastującym godność arcykapłańską był Mathias, syn Teofila (65—7), ale ponieważ wtedy, według opinii Autora, nie było już w Jerozolimie chrześcijan, dlatego ten arcykapłan Kościołowi nie szkodził.

Ta opinia wydaje mi się nieuzasadniona. Nie mamy na to dowodów, by przed zburzeniem świętego miasta nie było w nim chrześcijan. Może inne

względy powstrzymywały Mathiasa przed prześladowaniem, lub może był to zwykły przypadek. W każdym razie o stosunku tego arcykapłana do chrześcijaństwa źródła milczą. W tym przypadku skazani jesteśmy tylko na domysły.

Czwarty rozdział: *Die Sieben* (Dz 6, 1—6) str. 105—154 należy z pewnością do najciekawszych i na pewno wywoła żywą dyskusję, czy nasunie zastrzeżenia. Zadanie tego rozdziału polega na ustaleniu stopnia hierarchicznego Siedmiu, określenia ich funkcji i roli, jaką odegrali w pierwszych latach istnienia Kościoła. Na ogół w literaturze teologicznej spotyka się pogląd, utożsamiający Siedmiu z diakonami, rzadziej z biskupami (Harnack), lub kapłanami (Biheł). Do rzędu diakonów zaszeregował Siedmiu Ireneusz, a tradycja późniejsza uważa ten pogląd za własny, chociaż brak takiego ujęcia w czasie między Ireneuszem a pierwszym wiekiem. Główną trudność w identyfikacji Siedmiu z diakonami stanowi działalność Szczepana i Filipa (Dz 6—7). Biorąc to wszystko pod uwagę, Autor rozwiązanie tych zagadnień widzi jedynie w uwzględnieniu całego szeregu czynników, wpływających na rozwój instytucji hierarchicznej w pierwotnym Kościele. W związku z omawianą kwestią wpierw naświetla cel skargi, wniesionej przez hellenistów do Dwunastu, następnie podejmuje próbę określenia funkcji Siedmiu, aby wypuklić bezpośrednie następstwa ich wyboru. Skargę hellenistów na aramejskich braci za opieszałość przy usługiwaniu ich wdowom uważa za nieadekwatną przyczynę wyboru Siedmiu. Przyczyną bowiem niezadowolenia nie była tylko sprawa biednych, lecz cały szereg trudności natury duszpasterskiej. Aby uniknąć rozdziału pomiędzy oboma grupami wiernych, Dwunastu postanowiło stworzyć kolegium Siedmiu, którym powierzyło nie tylko opiekę charytatywną, ale także pieczę duszpasterską nad hellenistami. Liczbę siedmiu kandydatów na to stanowisko tłumaczy szeroko znany i stosowany zwyczaj w ówczesnej Palestynie, na mocy którego gminami zarządzały kolegia, złożone z siedmiu osób (str. 132). Przyuszczalnie takie samo kolegium Apostołowie powołali do życia także dla judeo-chrześcijan, dzięki czemu wyłoniła się druga równorzędna, choć początkowo podporządkowana Apostołom instytucja pomocnicza i zastępcza. O doniosłości instytucji Siedmiu świadczy to, że powołaniem jej do życia, podobnie jak wyborem Macieja, zajęli się sami Apostołowie, którzy postawili kandydatom wysokie wymagania, a wreszcie udzielili im święceń sakramentalnych. Natomiast o dysproporcji między zadaniami diakonów, znanymi z listu do Filipian 1, 1, a zadaniami Siedmiu, świadczą ich funkcje (nauczają, prowadzą dysputy i chrzczą), które wskazują raczej na Siedmiu, jako na pierwszych, na których przeszła pełność urzędu apostołowskiego. Z chwilą stworzenia tej instytucji Dwunastu zrozumiało, że empiryczna obecność kolegium Dwunastu jest już nieosiągalna, gdyż z chwilą pierwszego włożenia rąk liczba 12 przestała być zamkniętą (dlatego po śmierci Jakuba Zebedeusza nie uzupełniają liczby). Odtąd także władza święceń nie była wyłączną prerogatywą Dwunastu, lecz ze względu na dużą odległość od Jerozolimy została udzielona innym. Ci zaś, nowo wyświęceni stawali się przełożonymi nowych gmin i dali początek monarchicznemu episkopatowi. Najprawdopodobniej między trzydziestymi laty

a rokiem 45 nie zaszła, według opinii Autora, radykalna zmiana w zakresie funkcji Siedmiu, tylko nazwa ich uległa zmianie. Odtąd nazywano ich prezbiterami. Stąd prezbiterzy, których zastał Paweł z Barnabą w Jerozolimie (Dz 11, 30) musieli należeć uprzednio do kolegium hebrajskich Siedmiu. Prawdopodobieństwo jest o tyle większe, że byli to ludzie znani w Antiochii, a więc musieli już dłuższy czas działać, co ich jeszcze bardziej zbliża do hebrajskich Siedmiu. Tak więc prezbiterzy, jak Apostołowie byli członkami tego samego organu.

Gdybyśmy zechcieli widzieć w prezbiterach, o których mówią listy Pawła (Fil 1, 1; 1 Tm 3, 1 sq., 4, 14; 2 Tm 1, 6; Tyt 1, 5 sq.) równych Apostołom biskupów, jak mniema Autor, natrafilibyśmy na pewne trudności. Prezbiterzy Pawła nie posiadają tak wysokich kwalifikacji, jak hierarchowie tej samej nazwy do r. 50. Paweł nie wymaga od nich wiele, owszem musi ich wiernym zalecać i bronić od poniewierki (1 Tm 3, 1). Tymoteusz ma ich nawet karcić, by przez to utrzymać w zbawiennej bojaźni (1 Tm 5, 20). Wobec tego trudno przypuścić, by owi prezbiterzy byli następcami apostołskimi. Raczej według wszelkiego prawdopodobieństwa można by uważać, że z biegiem lat nazwa *presbyteroi*, wzgl. *episcopoi* oznaczała kapłanów, chociaż początkowo ten sam termin mógł określać piastuna apostołskiej godności. Taka koncepcja nie narusza źródeł, ani nie umniejsza znaczenia instytucji Siedmiu i jest zgodna z rozwojem wypadków w pierwotnym Kościele, który w załączku posiadał wszystkie istotne elementy, chociaż terminologia na oznaczenie poszczególnych stopni hierarchicznych dopiero się z biegiem lat ustalała.

Do mniej wyjaśnionych kwestii z czasów pierwszych dziesięcioleci Kościoła należy sprawa rozwoju kościoła w Jerozolimie i Antiochii syryjskiej, ich wzajemnego stosunku do siebie i innych kościołów lokalnych, czym Autor zajmuje się w piątym rozdziale (str. 155—212). Jego zdaniem, początkowo Jerozolima była siedzibą kierownictwa Kościoła powszechnego, ale z chwilą powstawania nowych, lokalnych kościołów, rządzonych przez apostołów i lokalnych hierarchów, rozluźniły się więzy między Piotrem a Jerozolimą. Wówczas kościoły lokalne przestały się orientować w kierunku kościoła jerozolimskiego, co wywołało reakcję ze strony judeo-chrześcijan, o tyle nieudaną, że nie zdołała powstrzymać biegu wypadków i nie była w stanie przeszkodzić powstaniu nowej, chrześcijańskiej metropolii w Antiochii nad Orontem. Chrześcijanie jerozolimscy byli przyczyną powstania napięć między Piotrem i Pawłem, w znanej scenie, której wyświetleniem zajmuje się rozdział VI (str. 213—257).

Wszystkie niemal katolickie interpretacje zajścia między obu Apostołami w Antiochii usiłowały odsunąć od nich podejrzenie antynomii w poglądach. Z nastaniem protestantyzmu doszedł nowy punkt widzenia: sprzeciwiający się Piotrowi Paweł stał się „ojcem prawdziwego protestantyzmu”. Gaechter natomiast rzuca całkiem nowe światło na całe zagadnienie. Poddaje w wątpliwość interpretację tekstu Gal 2, 11—14 według logicznego brzmienia słów, a zwraca uwagę na szczególny sposób i formę, w jakiej nerwowo podniecony Paweł wypowiada swoje uwagi. Słusznie też zauważa, że jedynym informatorem zajścia w Antiochii jest tylko Paweł. On jedynie oskarża i on jedynie sędzi;

nie znamy obrony Piotra. W stosunku do oskarżyciela Pawła, Autor wysuwa trzy zastrzeżenia: 1) niepełność skargi (np. brak bliższych danych i okoliczności zajścia); 2) jednostronność skargi (np. nie wyczerpuje wszystkich ewentualności i nie wyprowadza wniosków z zachowania się Piotra); 3) koloryzowanie. Dociekania natomiast Autora w wyświetleniu stanowiska Piotra w Antiochii opierają się na szeregu okoliczności i na założeniu, że Dz 15, 1—29 przedstawiają oficjalną stronę soboru jerozolimskiego, który nie rozwiązał wszystkich trudności, podczas gdy list do Gal 2, 1—10 porusza sprawy, które dzieją się przy okazji soboru i dotyczą osobiście Pawła, a wreszcie że Gal 2, 11—14 (konflikt w Antiochii) jest czasowo późniejszy od soboru jerozolimskiego.

Okolicznością łagodzącą zarzuty Pawła, skierowane przeciw Piotrowi jest zaatakowanie przez Pawła nie tylko Piotra, ale całej grupy antiocheńskich braci. Nasuwa się wątpliwość zaistnienia u nich wszystkich pomyłki w ocenie aktualnej sytuacji, lub skrzywienia moralnego, które miałyby się przejawiać w ich nieszczerym, czy tchórzliwym postępowaniu. Autor dostrzega raczej u Pawła pewną jednostronność w ocenie ówczesnej sytuacji kościelnej. Apostołowi wydawało się, że niebezpieczeństwo grozi chrześcijaństwu tylko ze strony chrześcijan, nawróconych z pogan, a tymczasem było ono faktycznie większe po stronie chrześcijan-żydów. Walcząc o wolność od Prawa dla nawróconych z pogaństwa zgodnie z dekretem soboru jerozolimskiego, uważał za obowiązującą wszystkich, zresztą słuszną zasadę, że ktokolwiek chce się zbawić, ten nie musi przestrzegać Prawa. Z tym uzasadnionym poglądem Paweł złączył inną myśl, a mianowicie, że jeśli judeo-chrześcijanin wyemancypował się z Prawa, to już nigdy nie może do niego wrócić. Takie zaś stanowisko wtedy byłoby słuszne, jeśliby zmiana kierunku życia oznaczała równocześnie odrzucenie Jezusa jako Mesjasza. Tymczasem Paweł przy swojej jednostronności tego nie dostrzegł, jak też nie zwrócił uwagi, że Opatrzność liczy się także w postępowaniu ludzkim z racjami natury psychologicznej. W związku z tym wyjaśnieniem, Autor przypomina, praktykę stosowaną za czasów Pana Jezusa, który nie zabronił swoim uczniom żyć po żydowsku, a wszelkie ewentualne w tym względzie zmiany pozostawił czasowi zgodnie z zasadami roztropności i miłości. Paweł natomiast tych ważkich okoliczności nie spostrzegł i dlatego przesadził w swoim oskarżeniu. Niemniej jednak Paweł, działając w dobrej wierze, chociaż fanatycznie, *nullo modo peccavit*. Bez podania rzeczowych argumentów „sprzeciwił się w twarz”, czyli zrobił scenę. Jeśli po latach Apostoł wspomina jeszcze zajście w Antiochii to dlatego, że ten krok skończył się jego poniżeniem i utrudnił mu apostołskie prace.

Jedną z najwybitniejszych postaci Kościoła pierwotnego był Jakub, brat Pański, biskup Jerozolimy. Wspominają o nim kilkakrotnie Dzieje Apostolskie i listy św. Pawła. Wyświetleniem jego roli i pozycji w Kościele Autor zajmuje się w rozdziale VII (str. 258—310). W Jakubie dopatruje się jednego z Siedmiu, a nie Apostoła, syna Alfeusza (podobny pogląd podziela wielu protestantów). Zwalcza protestancką opinię, że Piotr był misjonarzem, podległym Jakubowi, a po ucieczce Piotra, Jakub przejął funkcję pasterza Kościoła powszechnego

(Cullmann). Ponieważ za podstawę tej opinii uważa nauka protestancka przewodnictwo Jakuba na soborze i obowiązek przesyłania kolekty na rzecz kościoła jerozolimskiego, dlatego Autor przeprowadzając dokładną analizę odnośnych tekstów dowodzi, że ani Jakub nie pełnił na soborze funkcji przewodniczącego, ani też nie był twórcą dekretów soborowych, tylko ich propo-
nentem. Jeśliby zaś składanie kolekty było prawnym obowiązkiem innych gmin w stosunku do gminy jerozolimskiej, to wtedy, zdaniem Autora, trudno by było wyjaśnić brak takiego obowiązku w stosunku do gminy rzymskiej, która wkrótce przejęła prerogatywy gminy jerozolimskiej. Ponadto Dz 11, 27—30 i Gal 2, 10 dostarczają dowodów na to, że kościoły lokalne, składając ofiary na rzecz kościoła macierzystego, nie spełniały swego obowiązku, lecz wypełniały jedynie powinność braterską, płynącą z miłości chrześcijańskiej (por. 2 Kor 8, 9; 9, 13). Podobnie Nowy Testament nie podsuwa żadnych danych, które by pozwoliły przypuszczać, że Jakub był głową Kościoła, lub by dążył do wyrobienia sobie w nim nadrzędnej pozycji.

Powyższe wywody Autora nie budzą żadnych zastrzeżeń z wyjątkiem jednego szczegółu. Trudno podzielić zdanie, by Jakub, brat Pański i biskup Jerozolimy, a równocześnie jeden z kolegium hebrajskich Siedmiu był kimś innym od Jakuba młodszego, syna Alfeusza (wzgl. Kleofasa wg transkrypcji aramejskiej) i Apostoła. Uczeni katoliccy na ogół identyfikują Jakuba Młodszego, syna Alfeusza z Jakubem, bratem Pańskim. Powoływanie się Autora na Gal 1, 18 jakby w tym tekście szło o przeciwstawienie Jakuba Apostołom, jako kogoś od nich różnego, jest nie do utrzymania (por. str. 264). Raczej właśnie ten tekst przemawia za identyfikacją Jakuba, brata Pańskiego z Jakubem Apostołem. Jak wiadomo Dzieje Apostolskie znają dwóch ludzi o tym samym imieniu: Jakuba, brata Pańskiego i Jakuba Apostoła, syna Zebedeusza. Łukasz w Dziejach 1, 14 mówi ogólnie o braciach Pańskich, ale nie wymienia ich imion (podobnie w swojej ewangelii). W Dz 1, 13 natomiast wymienia w katalogu Apostołów obu Jakubów. W rozdz. 12, 2 donosi o śmierci Jakuba, brata Jana, syna Zebedeusza w odróżnieniu od drugiego Jakuba. Odtąd mówi tylko ogólnie o jednym Jakubie, nie dając mu przydomku (Dz 12, 17; 15, 13; 21, 18), z czego można wnosić, że podobnie jak Paweł (Gal 1, 19) rozróżnia obu Apostołów za życia Jakuba, syna Zebedeusza, z chwilą zaś śmierci tego ostatniego wymienia tylko samo imię Jakuba. Z pewnością, gdyby ów Jakub nie był Apostołem, byłby to Łukasz zaznaczył.

W VIII rozdziale pt. *Die Amtsträger von Korinth* (zu 1 Kor 1, 2) od str. 311—337 Autor rozjaśnia pozorną tautologię tekstu.

Do najciekawszych należy rozdział ostatni (str. 338—450). Już sam tytuł tego rozdziału: *Schranken im Apostolat des Paulus* wskazuje na charakter i rodzaj rozważań, związanych z rolą i działalnością św. Pawła w Kościele. Według najbardziej rozpowszechnionych opinii uważa się Pawła za wyjątkową osobistość, ponieważ Chrystus cudownie pozyskał go dla Kościoła, bezpośrednio zwierzył mu swoją ewangelię i bezpośrednio obdarzył go urzędem apostołskim, wyposażonym w charyzmatyczne dary. Wobec tego taki Paweł nie potrzebował przedniej Tradycji, ani Kościoła z Dwunastoma i Piotrem na czele. Jeśli

jednak Jezus w takiej formie pierwotnie swój Kościół założył, twierdzą zwolennicy tej opinii, to w takim razie Paweł jest jego drugim początkiem, a jakkolwiek drugim, to jednak równie ważnym, jak pierwszy. Ponieważ skutki takiej interpretacji są jasne (O. Cullmann i W. Michaelis utrzymują, że funkcje Kefy i Dwunastu ograniczały się tylko do pierwszego aktu założenia Kościoła), dlatego Autor wydobywa z Nowego Testamentu prawdziwego i autentycznego Pawła, nie mieszczącego się w ramach wyżej naszkicowanych. Z pewnością ostateczne wnioski Autora wzbudzą sprzeciw u wielu uczonych, ale też nadadzą kierunek badaniom i oświetlą niejedną dotychczasową trudność.

Punktem wyjścia do badań zagadnień Pawłowych nie są dla Gaechtera *loci classici*, jak Gal 1, 1; 1, 11; Dz 9, 1—9, lecz rozważania oparte na szerokiej bazie, które pozwalają należycie zrozumieć rolę i pozycję Apostoła. W tym świetle występuje Paweł jako ktoś mocno związany z Kościołem i od Kościoła zależny, przekonany, że w taki sam sposób, jak wierni i on otrzymał ewangelię. Nigdzie nie występuje jako założyciel Kościoła, tylko jako twórca gmin lokalnych. Kościół jest już czymś danym, niezależnym od niego; Paweł uważa się jedynie za członka Kościoła. W szczególności apostołat Pawła jest określony etnograficznie i geograficznie. Apostoł uważa, że ewangelia, którą głosi, pochodzi od Tradentów. Jeszcze jaśniej występuje to ograniczenie w jurysdykcji, którą zawdzięcza aktowi posłannictwa, pochodzącego od Kefy i Dwunastu. W świetle Gal 2, 1—10 staje się zrozumiały niejasny tekst Gal 1, 1. Paweł nie stawia siebie obok Kefy i Dwunastu, gdyż w nich widzi nosicieli władzy; nie uważa się także za środkowe ogniwo między Dwunastoma a apostołami w sensie szerszym i ogólnym; uważa się jedynie za apostoła między apostołami (2 Kor 12, 11). Jeśli w 2 Kor 11, 23 przedstawia się za większego od apostołów, to nie z racji swego powołania, czy wyższego stopnia swego apostołatu, lecz powołując się na swoje osobiste kwalifikacje (gorliwość, odwaga, bezinteresowność) oraz na nadzwyczajne łaski i wizje (2 Kor 12, 1—4) poleca swoją osobę, której można zawierzyć, a nie urząd apostołski. Dzięki dokładnej analizie odnośnych tekstów, Autor dochodzi do wniosku, że Paweł nie może wskazać żadnego historycznego momentu, w którym by go Chrystus powołał na apostoła. Świadomość powołania mógł tylko osiągnąć na drodze długiego teologicznego myślenia. Wizja pod Damaszkiem była dla niego okazją zrozumienia, że Jezus jest Mesjaszem, który otrzymał chwałę niebieską, a bynajmniej nie była godziną, w której by Paweł otrzymał urząd apostołski. Wprawdzie mógł później chrystofanię pod Damaszkiem za taką godzinę uważać. Obie rzeczy: powołanie przez Boga i posłannictwo przez Chrystusa stały się dla niego zrozumiałe wtedy, kiedy po niepowodzeniach w pracy nad żydami doszedł do wspaniałych wyników w pracy nad poganami. Gal 2, 1—10 zawiera jasną myśl. Paweł nie jest równy Dwunastu, bo od nich otrzymał posłannictwo. Wobec tego jurysdykcja Pawła bezpośrednio pochodzi od kompetentnych mężów, a pośrednio tylko od Boga i Chrystusa, których ci mężowie reprezentują. Także odrębność w powołaniu Pawła do wiary nie stanowi podstawy do uznania jego apostołatu. Stąd też Paweł jest człowiekiem drugiej generacji w linii starochrześcijańskiej tradycji i jurysdykcji, pocho-

dzącej od Dwunastu. To, co Pawła czyni wielkim, to płynąca z głęboko religijnej psychiki, miłość do Jezusa Chrystusa i bezgraniczne oddanie się ewangelii. Wielkość Apostoła tkwi tak w jego osobistych, jak też teologicznych kwalifikacjach.

Powyżej naszkicowane poglądy Autora mogą wywołać dość silny sprzeciw. Ale trzeba uprzedzić, że Autor przeprowadził dokładnie i szczegółowo egzegetyczną analizę tekstów i wszechstronnie, w oparciu o bogatą literaturę i znajomość problematyki, naświetlił pozycję Apostoła Narodów, co musi wpłynąć na pozytywne ustosunkowanie się do jego wywodów i ostatecznych wniosków, chociaż one różnią się od dotychczasowej linii nauki katolickiej.

Moim zdaniem, żadnych poważniejszych zastrzeżeń dzieło nie nasuwa. Z całkiem drugorzędnych rzeczy zauważyłbym tylko, że twierdzenie Autora, iż Paweł wszystko zawdzięcza swoim osobistym kwalifikacjom, jest niezupełne. Mimo że jest człowiekiem drugiej generacji chrześcijańskiej i pomimo tego, że otrzymał ewangelię drogą tradycji, to jednak wizja, o której mówi w II liście do Kor 12, 1—4, chociaż nie jest dla niego źródłem poznania ewangelii, z czym zgadzam się z Autorem, pozwala jednakowoż Apostołowi lepiej wnikać i lepiej zrozumieć znane mu skądinąd prawdy. Ta chociażby okoliczność potęguje powagę i autorytet Pawła w szeregu pracowników apostoelskich. Ponadto tak wizja pod Damazkiem, jak wielka wizja mają nie tylko znaczenie dla samego Pawła, ale mają wagę dla całego Kościoła, uwierzytelniają bowiem osobę i naukę, głoszoną przez Apostoła.

Nie zgodziłbym się również na to, że Paweł dowodząc swojej godności apostoelskiej, nie powołuje się na widzenie Jezusa (str. 418). Przeczy temu wyraźnie I list do Kor 9, 2. Z pewnością idzie w tym tekście o chrystofanie pod Damazkiem, a nie o znajomość Jezusa historycznego. Zgadzam się natomiast z Autorem, że wzmianka o chrystofanii pod Damazkiem, zamieszczona w liście I do Kor 15, 8 nie spełnia funkcji dowodu, przemawiającego za apostołatem Pawła, gdyż w tym miejscu idzie Apostołowi jedynie o wykazanie zmartwychwstania Jezusa i dlatego w tym tekście jest także wzmianka o 500 braciach (w. 6), którzy nie byli apostołami.

Być może, że jeszcze jeden czy drugi pogląd Autora, dałby się zakwestionować. Ogólnie biorąc, Autor daje bardzo trafne i oryginalne rozwiązania zagadnień. Cała rozprawa robi jak najlepsze wrażenie i należy do najlepszych, jakie z tego zakresu ukazały się w ostatnich latach.

Ks. Eugeniusz Tomaszewski