

III. 57.

Ks. Dr. Władysław Szczepański

Ks. Dr. WŁADYSŁAW SZCZEPAŃSKI T. J.
PROFESOR UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO

TAK ZWANY
SOBÓR JEROZOLIMSKI

STUDJUM KRYTYCZNO-EGZEGETYCZNE DO R. 15
DZIEJÓW APOSTOLSKICH



WE LWOWIE
NAKŁADEM TOWARZYSTWA „BIBLIOTEKA RELIGIJNA“
LWÓW, PLAC KAPITULNY L. 7
1924

~~№ 50~~

III. № 57.

TAK ZWANY SOBÓR JEROZOLIMSKI



WYDAWNICTWA „PRZEGLĄDU TEOLOGICZNEGO“

SERJA C: ROZPRAWY NAUKOWE

XI

Ks. Dr. WŁADYSŁAW SZCZEPAŃSKI T. J.

TAK ZWANY
SOBÓR JEROZOLIMSKI

WE LWOWIE 1924

Ks. Dr. WŁADYSŁAW SZCZEPAŃSKI T. J.
PROFESOR UNIwersYTETU WARSZAWSKIEGO

TAK ZWANY
SOBÓR JEROZOLIMSKI

STUDJUM KRYTYCZNO-EGZEGETYCZNE DO R. 15
DZIEJÓW APOSTOLSKICH



WE LWOWIE
NAKŁADEM TOWARZYSTWA „BIBLIOTEKA RELIGIJNA“
LWÓW, PLAC KAPITULNY L. 7

1924



IMPRIMI POTEST
VARSAVIAE, 28 APRILIS 1924

Stanislaus Sopuch S. J.
Praepositus Prov.

NIHIL OBSTAT
LEOPOLI, DIE 12 MAII 1924

Carolus Csesznák
Censor librorum.

Nr. 3999

IMPRIMATUR
E CURIA METROPOLITANA RIT. LAT.
LEOPOLI, DIE 14 MAII 1923

† *Boleslaus*
Archiepiscopus.

Z drukarni L. Wiśniewskiego — Lwów, ulica Ossolińskich l. 16

1. Tło historyczne i bibliografja.

Pierwsza podróż św. Pawła (Dz. 13—14) z Antjochji syryjskiej na Cypr (Salaminę i Pafos), a stąd przez Pergę do prowincji Galacji (południowej), jakoteż prace po miastach w Antjochji pizydyjskiej, Ikonjum, Lystrze i Derbie położyły silne podwaliny pod kościół chrześcijański w Azji Mniejszej i dały początek pierwszym gminom chrześcijan nawróconych z pogan.

Od tych pogan, nawracających się do chrześcijaństwa, Paweł wymagał wiary w Chrystusa i w moc odradzającą jego męki krzyżowej i łaski, nie żądał natomiast od nich wcale obrzezania i wykonywania praktyk, związanych z judaizmem.

Było to stanowisko dogmatycznie jedynie słuszne, gdyż chrystjanizm nie jest tylko jakąś formą judaizmu lub jego udoskonaloną częścią, ale odrębną religią powszechną, która — chociaż z judaizmu przyjmuje objawienie i prawdy Boże, zawarte w świętych księgach St. Zakonu, — to jednak te prawdy wzbogaca i uzupełnia całym szeregiem nowych, objawionych Apostołom przez Chrystusa.

Co zaś dotyczy obrzędów i praw zwyczajowych judaizmu, nadanych mu przez Mojżesza lub jego następców — to chrześcijaństwo praw tych nie uznaje za obowiązujące, z chwilą gdy Chrystus przez śmierć swoją na krzyżu dokonał odkupienia świata, gdy spełnił figury starozakonne zniósł jego ofiary i przepisy rytualne.

To zasadnicze stanowisko dogmatyczne Kościoła, dziś

nam zupełnie jasne i pewne, nie stało się jednak od razu własnością wszystkich wiernych i nie było łatwe do przeprowadzenia. Wszak zgodnie z poleceniem Chrystusa Apostołowie (nawet Paweł) głosili wszędzie ewangelję naprzód żydom, a potem poganom. Pierwsze zatem gminy chrześcijańskie albo były całkowicie złożone z żydów lub prozelitów żydowskich, albo też mieszane. Ponieważ zaś do chrystjanizmu przystępowały z pomiędzy żydów przeważnie jednostki gorliwe, rozmiłowane w Mojżeszu i pobożnych praktykach żydowskich — praktykach (dodać warto zaraz na początku) dziwnie jednostronnych, nieraz ekskluzywnych, a nawet obrażających te osoby, które z jakichkolwiek powodów nie były obrzezane, — przeto łatwo zrozumieć, że wspólne pożywanie nowych chrześcijan, nawróconych z pogan, wraz z judeochrześcijanami było utrudnione i że jedność gmin chrześcijańskich była zaraz na samym początku narażona na rozbitcie i niezgody. Wszak prawo żydowskie nie pozwalało np. obrzezanym żydom (a więc jakby się zdawać mogło i judeochrześcijanom) przestawać, podróżować i t.p. z nieobrzezаныmi (choćby chrześcijanami), wspólnie z nimi zasiadać do stołu, konsekwentnie brać udziału we wspólnej agapie i uczcie eucharystycznej, a więc i w komunji św.

Jeśli więc w jakiejś gminie znalazły się jednostki — a znaleźć się musiały — czy to szczerze ale zbyt przywiązane do litery i praktyk żydowskich, które z mlekiem matczynym wyssały, czy też duchy niespokojne, intryganckie, zarażone jadem faryzejskiego prozelityzmu, to zarzewie walki było gotowe. Zresztą nieraz i to się zdarzało, jak o tem świadczy Paweł w liście do Galatów (1⁷ 2⁴, cf Dz 15²⁴), że przewrotni żydzi pozornie przyjmowali chrześcijaństwo, aby potem tem swobodniej w jego łonie niecić swary, niezgodę, albo aby wśród chrześcijan, nawróconych z pogan, nieść propagandę mozaizmu, głosząc bezwzględną potrzebę

obrzezania i spełniania praktyk żydowskich, bez czego wiara w Chrystusa, ich zdaniem, jest bezowocną (Dz 15¹).

Takie zasady podkopywały nietylko jedność i zgodę wśród gmin chrześcijańskich, ale nawet samo znaczenie chrystjanizmu, spychały go do roli jakiejś sekty czy zakonu w łonie mozaizmu, odbierały mu jego charakter religii uniwersalnej, a w następstwie zagrażały wprost jego istnieniu. Musiało przyjść do rozprawy na życie i śmierć z judaizantami, a hasło do walki wyszło z Antjochji syryjskiej, tego centrum duchowego całej działalności misyjnej wśród pogan, gdzie chrześcijaństwo zyskało tylu wiernych między poganami, że tam a nie gdzieindziej „nazwano najpierw wyznawców Chrystusa chrześcijanami“ (Dz 11²⁶).

Nic dziwnego, że na Antjochję zelanci judaizmu skierowali pierwszy atak; wszak w razie zwycięstwa w Antjochji wszystkie gminy chrześcijańskie, od niej hierarchicznie zależne, były tem samym zdobyte.

Ale na straży kościoła antjocheńskiego stał nie kto inny, tylko sam Apostoł narodów, który jasno widział, że dzieło jego życia jest zagrożone, a istnienie Kościoła Chrystusowego wśród pogan poważnie zachwiane. To też z całym zapałem i bezwzględnością, właściwemi jego gorącej duszy, wystąpił on do obrony zagrożonej placówki. Gdy dysputy z nowiniarzami nie doprowadziły do celu, trzeba było się odwołać do wyższej władzy, do kolegijum apostołskiego z Piotrem na czele, czyli do Jerozolimy. Najwyższa władza kościelna musiała swą powagą rozstrzygnąć zaogniony spór dogmatyczno-praktyczny: czy i o ile mozaizm (obrzezanie i prawo starozakonne) obowiązuje chrześcijan nawróconych z pogan?

Oto tło historyczne tak zw. pierwszego soboru, którego powody, przebieg i skutki opisują Dz 15¹⁻³⁵, — a do którego nawiązuje św. Paweł w liście do Gal. 2. Ponie-

waż zebranie to nie posiada wszystkich cech, właściwych następnym soborom powszechnym, przeto oznacza się je zwykle jako „tak zwany“ sobór jerozolimski.

Literatura.

Egzegeza tej perykopy Dziejów i II rozdz. do Galatów napotyka na poważne trudności i wywołała przeobfitą literaturę polemiczno-egzegetyczną, która stanowi sama przez się poważną bibliotekę. By nie wymieniać zwykłych komentarzy do Dziejów i do listu do Galatów, z których każdy (szerzej lub krócej) omawia dane kwestje, poprzestaną na kilku pracach najnowszych.

Z katolików warto wspomnieć:

Böckenhoff, Das apostolische Speisegesetz in den ersten 5 Jahrhunderten, Paderborn 1903.

Coppieters, Le décret des Apôtres, R. B. IV (1907) 31—58, 218—239.

K. Six, Das Aposteldekret, Innsbruck 1912.

V. Weber, Die antiochenische Kollekte, Würzburg 1917.

V. Weber, Die Abfassung des Galaterbriefes vor dem Apostelkonzil, Ravensburg 1900.

Steinmann, Abfassungszeit des Galaterbriefes, Münster in W. 1906.

Steinmann, Der Leserkreis des Galaterbriefes, Münster in W. 1908.

Schenz, Historisch-egzegetische Abhandlung über das erste allgemeine Konzil, 1869.

Thomas, L'église et les Judaisants à l'âge apostolique, 1889.

Z akatolickich pisarzy:

Seeberg, Die beiden Wege und das Aposteldekret, Leipzig 1906.

Sanday, The apostolic decree, Leipzig 1908.

Harnack, Lukas der Arzt, 153—156.

„ Apostelgeschichte 188—198.

„ Neue Untersuchungen 22—24.

Steinmetz, Das Aposteldekret, Berlin 1911.

G. Resch, Das Aposteldekret nach seiner ausserkanonischen Textgestalt untersucht, 1905.

Sommer, Das Aposteldekret I (1888), II (1889).

Lyder Brun, Apostelkonzil und Aposteldekret, Giessen 1921.

Anton Friedrichsen, Die Apologie des Paulus, Gal. 1, Giessen 1921.

Najważniejsze trudności Dz. 15 dadzą się ściągnąć do dwóch:

1) Jaki charakter (a konsekwencje i jaką egzegezę) posiada dekret apostolski Dz. 15.

2) Stosunek Dz. 15 do Gal. 2.

Aby ile możności całą rzecz przedstawić jasno, obieram następujący porządek:

Naprzód przejdę egzegetycznie Dz. 15¹⁻³⁵; — potem omówię szerzej charakter dekretu apostolskiego; — następnie rozbiore stosunek Dz. 15 do Gal.; 2 — w końcu oświetlę zajście między św. Piotrem i Pawłem w Antjochji (Gal. 2¹¹⁻¹⁴). Te uwagi wystarczą może na wyświetlenie tej nader ważnej a zawilej kwestji, najtrudniejszej jaką spotykamy w Dziejach Apostolskich.

2. Egzegeza Dziejów 15¹⁻³⁵.

Tekst

a) Powody i przebieg Soboru (15¹⁻²⁹).

15. 1 A niektórzy przybysze z Judei nauczali braci: Jeśli się nie obrzeżecie według obrządku mojżeszowego, nie możecie osiągnąć zbawienia. 2 Powstał tedy niemały spór i zatarg między nimi a Pawłem i Barnabą. Postanowiono zatem, aby Paweł, Barnaba i kilku innych z ich grona wybrali się w sprawie tego sporu do Jerozolimy, do apostołów i starszych. 3 Oni więc, odprowadzeni przez gminę kościelną, w drodze przez Fenicję i Samarię opodalali o nawróceniu się pogan, i wszystkim braciom sprawiali wielką radość. 4 A stanąwszy w Jerozolimie, zostali przyjęci przez gminę kościelną i przez apostołów i starszych, i opowiedzieli, jak wielkie rzeczy zdziałał Bóg, będący z nimi. 5 Ale niektórzy ze stronnictwa faryzejskiego, co przyjęli wiarę, powstali i rzekli: Należy ich obrzezywać i zobowiązać do zachowywania prawa mojżeszowego!

6 Apostołowie zatem i starsi zebrali się, by tę rzecz rozpatrzyć. 7 Gdy zaś spór wielki powstał, podniósł się Piotr i przemówił do nich: Mężowie Bracia! Wy wiecie, że od dawnego czasu Bóg z pośród was dokonał wyboru, aby przez usta moje poganie słuchali słów ewangelji i nawracali się. 8 Bóg też, znawca serc, wydał dla nich świadectwo w tem, że dał im Ducha Świętego jako

i nam, 9 i żadnej nie uczynił różnicy między nami a nimi, skoro oczyścił ich serca przez wiarę. 10 Czemu więc teraz kusicie Boga, chcąc na karki uczniów nałożyć jarzmo, którego ani ojcowie nasi, ani my nie zdołaliśmy nosić? 11 Wszak wierzymy, że przez łaskę Pana Jezusa możemy się zbawić, tak jak i oni. 12 I uciszyło się całe zebranie; i słuchali Barnaby i Pawła, którzy opowiadali, jak wielkie cuda i znaki działał Bóg przez nich wśród pogan.

13 A gdy oni zamilkli, Jakób zabrał głos i rzekł: Posłuchajcie mnie, mężowie Bracia! 14 Szymon wyłożył, jak od początku Bóg raczył wybrać dla Imienia swego lud z pośród pogan. 15 Z tem też zgadzają się słowa proroków, jako napisano (*Am. 9¹¹⁻¹²*):

16 „Potem powrócę,
i odbuduję upadły przybytek Dawida,
i odbuduję jego ruiny i wzniosę go,
17 aby szukały Pana reszta ludzi
i wszystkie narody, nad którymi wezwano Imienia
[mego.—

Mówi Pan, który to zdziała“.

18 Pan od wieków wie, co czyni. 19 Dlatego ja sądzę, że nie należy sprawiać trudności tym z pomiędzy pogan, co się nawracają do Pana, 20 ale zalecić im na piśmie, by się powstrzymywali od plugawych ofiar bałwanom i od porubstwa i od zwierząt zdławionych i od krwi. 21 Mojżesz bowiem od dawien dawna ma w każdym miesiącu swych kaznodziei po bóżnicach, gdzie bywa czytany w każdy szabat.

22 Wtedy Apostołowie i starsi wraz z całą gminą kościelną uchwalili wybrać i wysłać do Antjochji wraz z Pawłem i Barnabą swoich ludzi: Judę, zwanego Barsabą i Sylę, mężów wybitnych pomiędzy braćmi. 23 Ich też ręką napisali takie pismo: Apostołowie i starsi Bracia pozdrowienie Braciom z pośród pogan w Antjochji i Syrji

i w Cylicji! 24 Ponieważ doszło do naszych uszu, że nie którzy co wyszli z pośród nas, a którym tego nie polecieliśmy, niepokoją was przez mowy i wprowadzają zamieszanie w serca wasze, 25 przeto na wspólnem zebraniu postanowiliśmy wybrać i wysłać do was mężów, z drogimi nam: Barnabą i Pawłem, — 26 ludźmi, którzy życie swe poświęcili dla imienia Pana naszego Jezusa Chrystusa. 27 Posłaliśmy więc Judę i Sylę, by oni to samo powtórzyli wam ustnie. 28 Zdało się mianowicie Duchowi Świętemu i nam, aby żadnego nadto nie nakładać wam ciężaru, prócz tego, co niezbędne: 29 byście się wstrzymywali od ofiar bałwanom i od krwi i zwierząt zdławionych i od porubstwa. Powstrzymując się od tego, dobrze postępować będziecie. Bywajcie zdrowi!

b) **Skutki Soboru** (15³⁰⁻³⁵).

30 Wysłañcy zatem przybyli do Antjochji i list oddali zgromadzonemu ludowi. 31 Po odczytaniu go uradowano się z tej pociechy. 32 A Juda i Syla, mając także dar proctwa, częstą przemową krzepili braci i umacniali. 33 Po pewnym zaś czasie (tamże) spędzonym bracia odprawili ich w pokoju do tych, co ich posłali. 31 Lecz Syli podobało się tam pozostać, a Juda sam wrócił do Jerozolimy. 35 Paweł zaś i Barnaba przebywali w Antjochji, nauczając i głosząc wraz z wielu innymi słowo Pańskie.

Egzegeza

Powody i przebieg soboru. (Dz 15¹⁻²⁹)

R. 15 (1) „A niektórzy przybysze z Judei nauczali (w Antjochji) braci: Jeśli się nie obrzeżecie według obrządku możeszowego, nie możecie dostąpić zbawienia“.

Do Antjochji przybywają zatem agitatorzy judaizmu. Czemu do Antjochji? Bo była ona metropolją chrześcijaństwa z pogan. Jesliby się powiodło poddać ją

prawidłom możeszowym, to przez to samo i kościoły od niej zależne zostałyby ujarzmione. Kościołami zaś zależnymi od metropolji antjocheskiej, jej sufraganjami, były nietylko gminy południowej Galacji (np. Antjochja pizydyjska, Ikonjum, Lystra, Derbe), ale według Dz 15²³ także gminy chrześcijańskie w Syrii i Cylicji. Wszak Antjochja była stolicą Syrii, a w Cylicji św. Paweł (a więc członek gminy antjocheskiej) pracował dla pozyskania wiernych; cf Dz 9³⁰⁻¹¹²⁵.

Τινὲς κατελθόντες ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας — kto to był?

Nie byli to wysłańcy apostołów ani starszych z Jerozolimy (wynika z Dz 15²⁴); byli oni jednak z Jerozolimy, bo apostołowie w swym dekrete wyraźnie podnoszą, „że wyszli z pośród nas“. Co więcej: byli to niektórzy ze stronnictwa faryzejskiego, co przyjęli wiarę (cf 15⁵, które to słowa: *τινὲς τῶν πεπιστευκότων ἀπὸ τῆς αἰρέσεως τῶν φαρισαίων* — dodają już w 15¹ niektóre kodeksy po słowie *ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας*). Wiara tych ludzi nie była jednak dość głęboką, ani ich intencja czystą, jak wynika z ich postępowania w Antjochji i ze słów dekretu 15²⁴: „niepokoją was przez mowy i wprowadzają zamieszanie w serca wasze“.

To też apostołowie nie dają im nawet tytułu: „braci“. Jeśli więc ci nawróceni faryzeusze przybywają aż do Antjochji, by dla Mojżesza działać, to postępują zupełnie podobnie do tych, których Chrystus surowo potępił Mt 23¹⁵. Nie tyle im chodzi o chwałę Bożą, ale o Mojżesza. Z tego wszystkiego wynika, że działalność faryzeuszów w Antjochji była tylko żydowską propagandą, ubraną w maskę chrześcijaństwa; rozumiemy zatem, że św. Paweł zupełnie słusznie nazywa ich „fałszywymi braćmi“, „szpiegami“, których celem jest „podbicie chrześcijan w niewolę“ judaizmu (Gal. 2⁴).

Z czem występują ci ludzie w Antjochji? Z nauką: „Jeśli się nie obrzeżecie według obrządku

mojżeszowego, nie możecie dostąpić zbawienia" (15¹). Krótko mówiąc: „bez obrzezania niemasz zbawienia“. Z tego wynika, że z jednej strony w gminie antjocheńskiej chrześcijanie żyli bez obrzezania i praktyk judaizmu, a z drugiej: że judeochrześcijanie tamtejsi przestawali z nimi mimo to jak z braćmi. Temu chcieli położyć koniec agitatorzy-faryzeusze; tylko wtedy — mówili — wolno wam z chrześcijanami przestawać, jak z równymi wam braćmi, jeżeli oni przyjmą obrzezanie i całe prawo żydowskie. A przeto pociski faryzeuszów nie były skierowane primo et directe przeciw przestawianiu przy stole, ale głównie przeciw życiu chrześcijan, wolnemu od żydowskiego prawa. To było w ich przekonaniu źródłem wszystkiego złego. A przecież gmina jerozolimska (apostołowie i starsi) bynajmniej tem się nie gorszyli; wszak Barnaba, hellenista, był wysłannikiem apostołów w Antjochji, a prorocy jerozolimscy często nawiedzali stolicę Syrii. Z tego wszystkiego wynika także pośrednio, że ci faryzeusze przyjęli chrześcijaństwo względnie niedawno temu; prawdopodobnie podczas misji Pawła i Barnaby w południowej Galacji; w przeciwnym bowiem razie byłiby już znacznie wcześniej wystąpili przeciw chrześcijanom nieobrzezany.

(2) „Powstał tedy niemały spór i zatarg między nimi a Pawłem i Barnabą“. Agitacja faryzejska wywołała wielkie zamieszanie: spór (*σδις*) i zatarg (*ζητησις*) w gminie antjocheńskiej, a dla Pawła i Barnaby wiele trudności. Skąd jednak takie powodzenie? Miało ono kilka przyczyn i sprzyjających okoliczności. Dzieje 10⁴⁵ 11¹⁻³ pozwalają wyczuć po stronie judeochrześcijan pewną ciasnotę pojęć w Jerozolimie. Nie była ona początkowo groźną dla Antjochji, ale wystarczała, aby opóźnić działalność misyjną, wychodzącą z Jerozolimy, między poganami, jak to wynika z Dz 11¹ — 12²⁵. Ta jerozolimska ciasnota serc i pojęć mogła jednak stać się nie-

bezpieczną, w razie gdyby pozyskała duchowych kierowników, zdolnych i obrotnych. „Mojżesz i jego prawo“ były dla judeochrześcijan jerozolimskich czemś bardzo cennem i posiadały magiczną siłę. Z tego powodu nawet sam Chrystus nie zrywał wprost z prawem Mojżesza (non veni solvere legem, iota unum aut unus apex non praeteribit a lege), mimo że okazyjnie dość wyraźnie zaznaczał swe poglądy wolnościowe (cf Mt 15²ⁿⁿ Mk 7⁵ⁿⁿ). Przykład Chrystusa i Jakóba, jego krewnego, mógł być wyzyskany z łatwością. To też faryzeusze, nawróceni do chrześcijaństwa, zostali z natury rzeczy nadal wodzami tego kierunku, i musieli mieć powodzenie wśród gorliwców z judeochrześcijan. Otaczał ich przecież nimb słynnych a uczonych konwertytów. Nadto względy narodowe odgrywały tu pewną rolę. Wszak z przyjęciem wielu chrześcijan z pomiędzy pogan, żydostwo tem samem ustąpić musiało na drugi plan. Nic zatem dziwnego, że teza faryzeuszów: „dotychczasowa praktyka i teoria jest fałszywą“, wywołać musiała głębokie zaniepokojenie wśród wszystkich wiernych antjocheńskich, a jeszcze więcej w Jerozolimie. Że i tam mieli oni swoich zwolenników, o tem świadczą Dz 15⁵ i ten szczegół, że między chrześcijanami tamtejszymi było wielu exkapłanów żydowskich (Dz 6⁷). Bez zwolenników w Jerozolimie, nie mogliby agitatorzy występować tak pewnie i śmiało w Antjochji.

Nie pomogły dysputy, jakie im wytoczył Paweł i Barnaba. Zamieszanie rosło. By temu ostatecznie położyć koniec, postanowiła gmina poddać ten spór orzeczeniu samychże apostołów i starszych w Jerozolimie. „Postanowiono zatem — mówią Dzieje — aby Paweł, Barnaba i kilku innych z ich grona wybrali się w sprawie tego sporu do Jerozolimy, do apostołów i starszych.“ Na delegatów swoich wyznaczyła Antjochja Pawła i Barnabę i kilku innych poważniejszych chrześcijan

(między nimi był Tytus, Gal 2¹⁻³). Paweł chętnie się temu poddał na skutek objawienia z nieba (Gal. 2²).

Πρὸς πρεσβυτέρους. Musieli oni zajmować wybitne stanowisko, kiedy Dzieje odróżniają ich od apostołów i od gminy jerozolimskiej. Do tych starszych jerozolimskich należeli Juda Barsabbas i Sylas (Dz 15²²), którzy byli także prorokami. Skąd to znaczenie „starszych“ wobec apostołów? Tłómaczy się ono tem, że z powodu częstej nieobecności apostołów w Jerozolimie (cf. Dz. 12¹⁷) i ze wzrostem tejże gminy (Dz 12²⁴), z natury rzeczy wzrosła także powaga starszych. Byli oni w Jerozolimie tem względem apostołów, czem np. starsi w południowej Galacji wobec Pawła i Barnaby (Dz 14²³). Gdy zaś tylko Jakób Mniejszy był w Jerozolimie, to dzierżyli wraz z nim ster spraw kościelnych (Dz 21¹⁸).

(3) „Oni więc, odprowadzeni przez gminę kościelną, w drodze przez Fenicję i Samarię opowiadali o nawróceniu się pogan i wszystkim braciom sprawiali wielką radość“. Deputacja wybrała się w drogę, a osobni wysłannicy gminy antjocheńskiej — zgodnie ze zwyczajem ówczesnym — towarzyszyli jej uroczyscie przez pewien przeciąg czasu. Droga łądem szła przez Fenicję i Samarię, gdzie wysłannicy korzystając ze sposobności opowiadali współwyznawcom, których tamże napotkali (cf. Dz. 11¹⁹ 8⁵ 14. 25) o tych licznych nawróceniach wśród pogan, jakich Bóg dokonał w południowej Galacji, co oczywista napełniło wielką radością wszystkich wiernych.

(4) „A stanąwszy w Jerozolimie, zostali przyjęci przez gminę kościelną i przez apostołów i starszych i opowiedzieli, jak wielkie rzeczy zdziałał Bóg, będący z nimi“. W Jerozolimie gmina i starsi i apostołowie, zebrani razem, przyjęli wysłańców antjocheńskich uroczyscie. Na temże zebraniu

(pierwszem) wysłańcy (prawdopodobnie Paweł i Barnaba) zdali sprawę z powodów i celów swej podróży, a także z wyników, jakie osiągnięto w misji wśród pogan, której Bóg tak widocznie błogosławił. Z tego życzliwego przyjęcia wynika, że macierzysty kościół w Jerozolimie w swej większości nie był bynajmniej uprzedzony do pracy misyjnej wśród pogan.

(5) „Ale niektórzy ze stronnictwa faryzejskiego, co przyjęli wiarę, powstali i rzekli: Należy ich (t. j. pogan) obrzezywać i zobowiązać do zachowywania prawa mojszowego. Na tem I-em zebraniu znaleźli się wszelako niektórzy pseudochrześcijanie (*πεπιστευμένοι*), judaizanci, ze znanej nam partji faryzeuszów (*τινὲς τῶν ἀπὸ τῆς αἰρέσεως τῶν φαρισαίων*), co gwałtownie wystąpili przeciw temu sposobowi misji wśród pogan twierdząc, że nie tylko należy neochrześcijan z pogan poddać obrzezaniu, ale też i zobowiązać do zachowywania całego prawa mojszowego, bo to jest koniecznością zbawienia wiecznego. Ta bezwzględna alternatywa postawiła całą sprawę na ostrzu miecza. Czy ci judaizanci w Jerozolimie byli tylko przyjac ółmi owych, co już w Antjochji podobne postawili żądanie (Dz 15¹), czy też nawet ci sami, którzy stamtąd tu wrócili, by bronić swych postulatów, niewiadomo. To ostatnie jest możliwe. W każdym razie sprawa, raz w ten sposób postawiona, nie mogła być usuniętą z porządku dziennego. Apostołowie musieli wobec niej zająć jasne stanowisko.

Ponieważ tu chodziło o rzecz bardzo ważną, która miała dotknąć bardzo wielu nowonawróconych, roztropność wymagała, aby nie działać nierozważnie, ale gruntownie i spokojnie rozważyć pro i contra.

Posiedzenie soboru (15⁶⁻²⁹).

(6) „Zebrali się więc naprzód apostołowie i starsi, by tę sprawę bliżej rozpatrzyć (*ἰδεῖν περὶ*

τοῦ λόγου [= רַבִּי] τούτου“). Było to zebranie prywatne, poufne samychże apostołów, na które dopuszczono Pawła i Barnabę. Wspomina o tem Paweł (Gal. 2²), że przedstawił ewangelję, którą głosił, z osobna tym, którzy są we czci dla swej powagi, τοῖς δοκοῦσιν. Co na tem zebraniu uchwalono, dowiemy się niebawem z mowy Piotra (w. 7—11) i Jakóba Mniejszego (w. 13—21), którzy staną w obronie dzieła misyjnego św. Pawła. Zresztą mówi o tem także list do Gal. 2⁶⁻⁹ „że ci δοκοῦντες (Piotr, Jakób i Jan, — Gal 2⁹) „żadnych Pawłowi uwag od siebie nie przydali“, ale... podali prawicę (t. j. potwierdzili uroczyste pōdaniem ręki) Pawłowi i Barnabie, jako swym towarzyszom, z poleceniem, by dalej pracowali nad poganami, a na dowód jedności pamiętali o ubogich gminy jerozolimskiej. Ponieważ jednak judaizanci ponowili na ogólnem zebraniu poprzedniem swe żądania, naturalną jest rzeczą, że prócz tego prywatnego zebrania (κατ' ἰδίαν, Gal. 2²) odbyć się musiało drugie posiedzenie publiczne, na którem prócz apostołów i starszych, a także delegacji antjocheńskiej, byli obecni liczni wierni (Dz. 15¹²) z Jerozolimy. Atoli nie zabierali oni głosu i nie decydowali o rzeczy, jak to wynika z przebiegu opowiadania, ale byli jedynie biernymi widzami i słuchaczami.

(7) Na tem ogólnem zebraniu przyszło do silnego sporu (πολλῆς ζητήσεως) między Pawłem i Barnabą z jednej a judaizantami z drugiej strony (cf. Dz. 15²⁴). Paweł jednak i Barnaba znaleźli wielkie poparcie ze strony Piotra i Jakóba, którzy wypowiedzieli osobne mowy.

Mowa Piotra Dz. 15⁷⁻¹¹. Jej myśli są następujące: Przyjmowanie pogan do wiary bez obrzezania i mozaizmu nie jest czemś niesłychanem (w. 7); sam Bóg dał w tym względzie początek w wypadku z Korneljuszem (w. 8—9). Zresztą doświadczenie uczy, że jarzmo żydowskiego prawa przechodzi siły ludzkie (w. 10); w końcu jedynie łaska

Boża przez Chrystusa zbawia ludzi (w. 11). Przyjrzyjmy się bliżej tej mowie:

„Mężowie Bracia! Wy wiecie, że od dawnego czasu“ [ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων, ab antiquis diebus, silniejsze wyrażenie zam. πρότερον = od dawna, — Apostoł ma na myśli nawrócenie Korneljusza, które nastąpiło około 40 r. po Chrystusie; — (Sobór odbywa się w 51 po Chrystusie). Tak samo zrozumiał te słowa Jakób (Dz. 15¹⁴ πρώτων)]. „Bóg z pośród was [ἐν ὑμῖν, tak większa i poważniejsza ilość kodeksów, inne mają zgodnie z Wulgatą: ἐν ἡμῖν. Ἐν ὑμῖν z pośród was, z waszego grona, dokonał wyboru“ t. j. Bóg dał inicjatywę do przyjęcia pierwszego poganina na łono Kościoła. Wasz kościół był pierwszą matką dla pierwszych pogan w Palestynie. Antjochja wystąpiła dopiero później dla innych chrześcijan (poza Palestyną). Piotr mówi tu skromnie o wyborze, dokonanym przez samego Boga nad nim. Bóg mógłby i innego z pośród was wybrać do tego dzieła. Uczynił to jednak „przez usta moje, aby poganie słuchali słów ewangelji i nawracali się (πιστεῦσαι)“.

(8) Bóg nie tylko dał mi polecenie głoszenia ewangelji poganom, ale nadto (καὶ), jako znawca serc καρδιογνωστῆς oświadczył, że nieobrzezani nie są niezdatnymi do przyjęcia wiary i łask z nią związanych, tj. darów Ducha Św., kiedy tychże darów udzielił im (Korneljuszowi i jego rodzinie), jako i nam w dniu Zielonych Świątek (cf. Dz. 10⁴⁴ 11¹⁷). Bóg zatem nie patrzy na narodowość lub obrzezanie.

(9) Owszem bez różnicy oczyszcza serca przez wiarę tak żydów jak i pogan (cf. Dz. 10¹⁵). Serca: tu w przeciwstawieniu do czystości zewnętrznej ciała, której symbolem było obrzezanie.

(10) A przeto, „czemuż teraz kusicie Boga

(πειράζετε τὸν θεόν)“, jakby On nie mógł zbawiać ludzi przez wiarę? Bóg zaświadczył, że wiara wystarcza, by pogan przyjmować; kto więc nadto żąda jeszcze dla nich mozaizmu, ten kusi Boga, bo myśli boże potępia i Bogu nie wierzy. Piotr karcie tu surowo judaizantów, bo ta rzecz w zasadzie była już przedtem przez apostołów roztrzygnięta (Dz. 11¹⁸). Kuszeniem Boga byłoby zmuszać Go do ponownego objawienia, różnego od tego, którego już udzielił w owym widzeniu Piotrowi. Mimo że obrzezani, my judeochrześcijanie nie możemy jarzma judaizmu dźwigać w całej rozciągłości, jak tylko z największą trudnością. Jakiem więc prawem chcemy je nakładać na barki innym?

(11) Wszak wierzymy, że nie inaczej, jak przez wiarę Pana Chrystusa nawet i my judeochrześcijanie możemy dostąpić zbawienia (σωθῆναι), podobnie jak i oni, nieobrzezani chrześcijanie. A przeto obrzezanie i całe prawo mojżeszowe dla chrześcijan z pogan nie ma żadnego znaczenia. — Nauka Piotra o zbawieniu przez łaskę tak wyraźnie jest tu stwierdzona, że racjoniści widzą w tem echo paulińskiej teologii, niemożliwej (sic!) w ustach Piotra. Twierdzą zatem, że to jedynie Łukasz tak tę mowę Piotra zmodyfikował, by usunąć niezgodę między Piotrem a Pawłem. Ci krytycy jednak nie czytali, zdaje się, z uwagą Gal. 2¹⁵⁻¹⁶, gdzie Paweł w przemowie do Piotra podkreśla: „my z urodzenia żydzi (tj. ty i ja i inni żydzi), wiedząc, że człowiek nie przez zakon mojżeszowy, ale jedynie przez wiarę w Chrystusa dostępuje usprawiedliwienia, uwierzyliśmy w tegoż Chrystusa, aby dostąpić usprawiedliwienia“. Tak więc sam Paweł zaświadcza w przemowie do Piotra, że i Piotr miał tę samą wiarę, co on, w kwestji mozaizmu, a posługując się podobnymi wyrażeniami przypomina mu niejako jego własne słowa, wypowiedziane

na soborze. — Gdzież więc rzekoma niezgoda poglądów w tej sprawie?

W całej mowie Piotra uderza jeden szczegół: nie dotyka ona wcale stosunków judeochrześcijan do mozaizmu. Dlaczego? Być może, że cała uwaga apostołów skierowaną była na pogan i ich stosunek do judaizmu. Być może, iż uważano, że prawo mojżeszowe obowiązuje nadal żydów, mimo przyjęcia chrześcijaństwa; najprawdopodobniej było to aktem wielkiej roztropności o tem wogóle wówczas jeszcze nie mówić, by nie dolewać oliwy do ognia, by nie uniemożliwiać wprost apostołowania wśród żydów. Stanowisko bowiem wrogie względem mozaizmu, nawet ze strony judeochrześcijan, w onych czasach nicby nie pomogło, a mogłoby bardzo zaszkodzić, rozjątrzyć żydów do ostateczności. Wszak przepisy i praktyki prawa żydowskiego, choć ciężkie i de facto nieobowiązujące chrześcijan żydowskich, szkodliwymi wprost nie były, nie naruszały dogmatów chrześcijańskich, nie umożliwiały kultu eucharystycznego, ani innych sakramentów. A były tak drogie wszystkim gorliwym żydom! To też apostołowie (nawet Paweł) odnosili się do prawa żydowskiego z wielkim szacunkiem. Dowodem tego n. p. Jakób Mniejszy (Dz. 15²¹ 21²⁰ⁿⁿ). Sprzeczności w tem nie było, bo wszyscy apostołowie z duszy serca wierzyli, iż jedynie męka Chrystusowa może im i poganom zapewnić zbawienie.

(12) Mowa św. Piotra wywarła wielkie wrażenie na obecnych; opozycja (w. 5) zamilkła. „I uciszyło się całe zebranie“. To też korzystając z tej zmiany usposobienia „Barnaba i Paweł zaczęli zgromadzoną opowiadać, jak wielkie cuda i znaki działał Bóg przez nich wśród pogan“ (cf. Dz. 13⁸⁻¹¹ 14⁷⁻¹⁰ 2 Kor. 12¹²; Rzym 15¹⁹). To opowiadanie było niejako żywym komentarzem do mowy Piotrowej, było jakby sądem bożym o misji Pawłowej. Następuje

Mowa Jakóba Mniejszego (15¹³⁻²¹), biskupa Jerozolimy (i krewnego P. Jezusa), którego powszechnie ceniono i poważano dla jego surowości w przestrzeganiu prawa mojżeszowego. Judeochrześcijanie mogli spokojnie i słusznie uważać go za rzecznika mozaizmu. Jego przemowa przynosi naprzód dowód z Biblii, że Bóg powoła pogan do wiary bez obrzezania i prawa mojżeszowego (w w. 15—18), a następnie propozycję, która miała za cel usunąć zbyt ostre przeciwieństwa między judeochrześcijanami a nawróconymi z pogan. Propozycja ta z jednej strony pozostawia chrześcijanom z pogan zasadniczo nietkniętą ich wolność od prawa mojżeszowego, z drugiej zaś podaje pewne ograniczenia (klauzule); nosi zatem od swego autora nazwę klauzul jakóbowych. Znalazły też one przyjęcie w dekreście soboru.

(13) „A gdy oni (Barnaba i Paweł) zamilkli, Jakób zabrał głos [*ἀπεκρίθη*, *respondit*, w znaczeniu „zabrać głos“ cf. Dz. 3¹² 5⁸ 8³⁴, jak n. p. u Homera i klasyków lub u żydów] i rzekł:

Posłuchajcie mnie mężowie Bracia!

(14) Jakób potwierdza naprzód prawdę słów Piotrowych o nawracaniu pogan z polecenia Bożego: — „Szymon wyłożył, jak od początku Bóg raczył wybrać dla Imienia swego lud z pośród pogan“. Piotr nazwany tu z hebrajska *Συμεών* (cf. 2 Piotr. 1¹), *πρωτον ο θεος*, Bóg pierwszy, od początku, nie zaś samowola ludzi wprowadziła pogan bez obrzezania do Kościoła.

(15) „Z tem (*τούτω*, t. j. wyraźnym rozkazem Bożym) zgadzają się słowa proroków“ [jak np. Amos, Iz. 2^{2 nn} Mich. 4^{1 nn}]. Cytowany jak jedynie Amos 9¹¹⁻¹², gdyż inni wyrażają się podobnie.

(16) Amos cytowany jest według LXX i to dość swobodnie, więcej jako parafraza z pamięci. Tekst hebrajski mówi dosłownie tak: „w dniu owym odbuduję

upadły przybytek Dawida, i zamknę murem jego wyłomy, i wzniosę jego ruiny i odnowię go, jako był od wieków, aby (Izrael) posiadał resztki Edomu, i wszystkie ludy, nad którymi będzie wezwane Imię moje. Neüm (wyrok) Jahwy, który to uczyni“.

Tekst Dziejów mówi:

„Potem powrócę i odbuduję upadły przybytek Dawida i odbuduję jego ruiny i wzniosę go“. Mówca nadaje temu ustępowi znaczenie mesjańskie. Powoływanie się na proroków ma na celu ułagodzić i uspokoić współwyznawców Żydów. Prorok widzi w duchu czasy, w których przybytek (tj. królestwo, panowanie) Dawida, który się rozpadł, będzie odbudowany (przez potomka Dawidowego, przez Chrystusa) jako nowe królestwo (Kościół).

(17) „Aby szukały Pana reszta ludzi, tj. aby i ci też, którzy dotychczas stali poza gminą Izraela („reszta ludzi, *οι κατάλοιποι των ανθρώπων*) i wszystkie narody (*και πάντα τα εθνη*, explicativum, do poprzedniego) tj. poganie wstąpili do niego i nazywali się ludem Jahwy, czyli aby nad nimi wezwano Imienia mego.— Mówi Pan, który to zdziała“. *ἀναστρέψω* (w w. 16) tyle co zwrócę się znowu z łaską; *ἐφ' οὗς — ἐπ' αὐτούς* (w. 17) hebraizm, cf. Łk 3¹⁶ Jak 2⁷).

Ponieważ zatem: 1^o sam Bóg bezwarunkowo polecił Piotrowi przyjmować pogan, 2^o prorocy to postępowanie przepowiedzieli, 3^o zamiar Boży od wieków w tym względzie jest ustalony.

(18) bo „Pan od wieków wie co czyni“,

(19) dlatego — Jakób wnioskuje — ja sędzę, że nie należy robić żadnych trudności tym z pomiędzy pogan, co się nawracają do Pana; innemi słowy: nie trzeba na nich nakładać jarzma mozaizmu.

(20) Atoli to zasadnicze orzeczenie nie znaczy, że chrześcijanie z pogan nie powinni mieć żadnych względów na uczucia swych braci judeochrześcijan. Stąd owe klauzule jakóbowe, które ułatwić mają wzajemne przedstawianie chrześcijan między sobą i z Żydami (o nich szczegółowo niżej). Jest to tem konieczniejsze,

(21) bo Mojżesz od dawien dawna w każdym niemal mieście (diaspory Syrii i Cylicji, gdzie Żydzi się znajdują, gdzie mają bożnice), ma swych kaznodziei po bożnicach, gdzie prawo mojżeszowe bywa im czytowane w każdy szabat. Innemi słowy: judeochrześcijanie mając w bożnicach przypominane stale prawo mojżeszowe, czuliby się ciągle w swem sumieniu niepokojeni, przestając z chrześcijanami z pogan, którzy elementarnych tych klauzul nie przestrzegają; inni zaś niewierzący żydzi uważaliby ich za odstępców.

(22) Wielkoduszne wystąpienie Jakóba (za wolnością od mozaizmu dla chrześcijan z pogan) znalazło gorące uznanie w całym zebraniu. „Apostołowie i starsi wraz z całą gminą kościelną uznali bez sprzeciwu, że należy pogan przyjmować bez żadnych ograniczeń; zaprzeczyli potrzebę przestrzegania prawa mojżeszowego dla chrześcijan z pogan i postanowili tę swoją decyzję przesłać im na piśmie. W tym celu wybrali i wysłali¹⁾ do Antjochji wraz z Pawłem i Barnabą swoich ludzi, tj. swoich delegatów, Judę zwanego Barsabbą, może brata Józefa Barsabby (Dz. 1²³) i Sylę [𐤒𐤍𐤅𐤃 aram. form. = 𐤒𐤍𐤅𐤃], którego Paweł (1 Tes. 1¹ 2 Tes 1¹ 2 Kor. 1¹⁹) i Piotr (1 Piotr 5¹²) zowią z łacińska Sylwanem. Jak Paweł, posiadał on obywatelstwo rzymskie (Dz. 16³⁷).

¹⁾ ἐκλεξαμένους acc. post dat. ἀποστόλοις trafia się już często u Attyków; mogłoby może także mieć znaczenie medialne: „wyborowych“; — lepiej tłumaczyć: postanowili wybrac.

Byli to mężowie wybitni (ἡγούμενους), prawdopodobnie urzędnicy w kościele jerozolimskim (cf. Żyd 13^{7.17.24}); według Dz 15³² byli oni również prorokami (i nauczycielami).

(23) „Ich też ręką napisali takie pismo“. Tymże wysłańcom, a raczej jednemu z nich podyktowali (γράφαντες διὰ χειρὸς αὐτῶν; nb. anakoluton γράφαντες gram. i logicznie należy do ἐδοξε τοῖς ἀποστόλοις) apostołowie list do Antjochji, który mieli na miejscu doręczyć chrześcijanom tamtejszym. Czemu ten proceder? Czemu np. nie oddano listu Pawłowi lub Barnabie? Chciano przez to uniemożliwić judaistom dalsze ich intrygi, by np. nie podawali w podejrzenie Pawła lub Barnaby, że nieprawdziwy list im przedstawiają, lub że mu dają tendencyjnie zabarwione sprawozdanie. Na to przypuszczenie zdaje się naprowadzać charakterystyka postępowania judaistów w w. 24. „niepokoją was przez mowy i wprowadzają zamieszanie w serca wasze.“ — Gdy naoczni świadkowie i uczestnicy soboru przedłożą w Antjochji pismo apostołskie, nie można będzie w Antjochji zwycięstwa pawłowego podawać dłużej w wątpliwość.

Tytuł listu jest z wielu względów charakterystyczny: „Apostołowie i starsi Bracia (οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἀδελφοί. To ostatnie oznacza, że apostołowie i starsi uważają się za współbraci w chrześcijaństwie w stosunku do adresatów. Tymi są wierni z Antjochji, Syrii i Cylicji) ślą pozdrowienie Braciom z pośród pogan w Antjochji, Syrii i Cylicji (i to nie wszyscy, ale jedynie chrześcijanie z pogan, τοῖς ἐξ ἐθνῶν. Na to ograniczenie warto zwrócić uwagę, gdyż jest ono wykładnikiem, do kogo się odnoszą przepisy dekretu. Podobnie i Paweł (Gal. 1²¹) oznacza wobec soboru Syrię i Cylicję jako tereny swej działalności.

χαίρειν pozdrowienie używane w listach (cf. Dz. 23²⁵ Jan 1¹). Temu odpowiada na końcu *ἔρχωσθε* (w. 29).

(24) — Na początku wypowiadają Apostołowie swoją naganę tym judaistom, którzy zamieszanie sięją wśród braci antjocheńskich, oświadczając, że nie mieli w tem żadnego zlecenia z Jerozolimy; na nich tedy (na judaizantów) spada cała odpowiedzialność.

„Ponieważ doszło do naszych uszu, że niektórzy, co wyszli z pośród nas (a więc chrześcijanie z Jerozolimy), a którym tego nie poleciliśmy, (którzy więc działali bez upoważnienia, na własną rękę), niepokoją¹⁾ was przez mowy (o potrzebie obrzezania) i wprowadzają zamieszanie w serca wasze“, —

(25) „Przeto na wspólnym zebraniu [*γενομένης ὁμοθυμαδόν*] może oznaczać: *collectis in unum*, „na wspólnym zebraniu“, albo „gdyśmy się stali jednej myśli, gdyśmy (po dyskusji) osiągnęli jednomyślność“]. Przez te słowa apostołowie chcą podkreślić, że uchwała zapadła jednozgodnie, mimo że przebieg posiedzenia był bardzo burzliwy (cf. 15⁷). Aby jednak nie można odpowiedzi apostołowskiej fałszywie interpretować, „postanowiliśmy wybrać i wysłać do was mężów“; — są nimi naczni świadkowie Juda i Sylas, którzy im to ustnie powtórzą. Tych mężów wysyła sobór „wraz z drogimi nam Barnabą i Pawłem“.

(26) O nich wydaje sobór jak najchlubniejsze świadectwo świadcząc, że życie swoje poświęcili dla imienia Pana naszego Jezusa Chrystusa. Przez te wszystkie szczegóły (1⁰ wysłańcy soboru z pomiędzy jego

¹⁾ *ἀνασχευάζειν* (*ἀνάξ* w całej Biblii, ale) klasyczne wyrażenie w znaczeniu „rozbierać“, „niszczyć“, „burzyć“, „usuwać“, przenośnie „sprawiać zamieszanie“.

członków; 2⁰ list; 3⁰ pełne uznanie dla Pawła i Barnaby wreszcie 4⁰ przez słowa:

(27) „posłaliśmy więc Judę i Syłę, by oni to samo powtórzyli wam ustnie“ — przez to wszystko chciał sobór wprost uniemożliwić judaizantom dalszą ich niecną robotę.

(28) Po tym wstępie następuje uroczysty dekret soboru: „Zdało się mianowicie Duchowi Świętemu i nam“; — *γάρ* w znaczeniu mianowicie cf. Mt. 14³; *ἔδοξεν τῷ πνεύματι ἁγίῳ καὶ ἡμῖν* — a więc ten dekret treści dogmatycznej jest dziełem Ducha Św., który apostołów oświecał i natchnął. Jako taki powinien być przyjęty (por. 1 Kor. 5⁴). Treść dogmatycznej definicji taka: „żadnego nadto nie nakładać wam ciężaru“ czyli z kontekstu: dla dostąpienia zbawienia „chrześcijanie z pogan nie potrzebują ani obrzezania, ani innych obowiązków mozaizmu“. To określenie jest dogmatycznym i nieodmiennym po wsze czasy dla wszystkich pogan (Cf. Dz. 15⁵).

Ze względu jednak na żydów, mieszkających gęsto w Syrii i Cylicji, wydaje się jako rozporządzenie dodatkowe, a więc przejściowe, lokalne, ale niezbędne (*ἐπιτάγης*):

(29) tak zwane klauzule jakóbowe (o nich niżej). Przez ich zachowanie, „powstrzymując się od tego wierni będą dobrze postępowali“, będzie im się dobrze powodziło (*εὖ πράξετε*), bo zachowają zgodę i pokój z judeochrześcijanami, z którymi na owych terytorjach żyć muszą. — „Bywajcie zdrowi (*ἔρχωσθε*)!“ — Warto zaznaczyć, że gdy chodzi o wysłanie posłów i ich wybór, cała gmina jerozolimaska bierze w tem udział; chodzi tu bowiem o rzecz czysto administracyjną, gdzie roztropność i rada wielu przydać się mogą; gdy jednak wysuwa się sprawę dekretu dogmatycznego, apostołowie wspominają jedynie o Duchu Św., sobie i o przebyterach, — bo im tylko i ich następcom Chrystus obiecał specjalną pomoc Du-

cha Św. przy wydawaniu dekretów, dotyczących wiary i obyczajów.

Skutki soboru (15³⁰⁻³⁵).

(30) Wysłańcy zatem, tj. Juda, Sylas, Paweł i Barnaba, a nadto ich towarzysze z Antjochji, wybrali się przeto z pośpiechem (celeriter, *ἐν ἡμέραις ὀλιγαῖς*, tak niektóre warjanty) do stolicy Syrii, do Antjochji, i oddali list wiernym na zgromadzeniu ludowem.

(31) Wywołało to naturalnie wielką radość, że nie podlegają przepisom mozaizmu, i że judaizanci byli wyczynielami. Tekst to podkreśla wyraźnie: Po odczytaniu go, uradowano się z tej pociechy (*ἐπὶ τῇ παρακλήσει*).

(32) Juda i Sylas, korzystając [z pobytu swego w Antjochji, a mając także dar prorocstwa (kaznodziejstwa) częstą przemową krzepili braci (tj. miewali do wiernych częste nauki) i umacniali ich we wierze, a także i w pokoju, dając judeochrześcijanom przykład, jak można w zgodzie i w harmonji żyć z braćmi z pomiędzy pogan.

(33) Po pewnym czasie, spędzonym w Antjochji, poselstwo jerozolimskie myśli o powrocie. Gmina antjocheńska urządza im przeto pożegnanie, bracia odprawili ich w pokoju (*ἀπελύθησαν μετ' εἰρήνης ἀπὸ τῶν ἀδελφῶν*) i godzi się na ich odjazd do domu, do tych, co ich posłali.

(34) Skorzystał z tego jedynie Juda Barsabba i sam wrócił do Jerozolimy, bo Syli spodobало się pozostać w Antjochji (ten wiersz nie jest we wszystkich kodeksach, ale wymagają go Dz. 15⁴⁰).

(35) Paweł i Barnaba, pozostawszy na swym posterunku, przebywali w Antjochji, nauczając i głosząc z wielu innymi słowo Pańskie. Na stała więc cisza i spokój po burzy, choć zdaje się nie

na długo. Na ten czas wypada przybycie Piotra do Antjochji i jego zatarg ze św. Pawłem (Gal. 2^{11 nn}), które Łukasz pomija milczeniem, bo ten przykry incydent pozostał bez znaczenia, a psułby tylko harmonję całości opowiadania.

Sobór jerozolimski przez swój dekret stanowi punkt zwrotny w całej historii pierwszego Kościoła. Weizsäcker (Das Apostelkonzil, Jahrbuch für Deutsche Theologie 1873) tak go trafnie zcharakteryzował: „W całej historii chrześcijaństwa apostołskiego — powiada on — nie spotykamy drugiego momentu, któryby dla poznania tegoż miał tak zasadniczą wagę, jak tak zwany sobór apostołski. Każde badanie nad biegiem owej historii i czynnikami, które go uzależniają, ciągle na nowo szuka tutaj swego punktu wyjścia zwrotnego. Jeżeli tamte wieki miały, jak każde inne, obok bogactwa myśli kierowniczych i sił popędzających, jeszcze sobie właściwe zadanie, jeśli miały swoją piekącą kwestję dnia, to było nią przedewszystkiem pytanie: czy dopuścić pogan do grona wiernych, a raczej w jaki sposób ich dopuścić? Można bez przesady powiedzieć, że od tego pytania zależało istnienia Kościoła w ściślejszem tego słowa znaczeniu“. (Dotąd Weizsäcker). To też żadne zagadnienie z dziejów apostołskich nie rzuca tyle światła na owe czasy, ale nie przedstawia tylu trudności do rozwiązania, co ten ustęp z Dziejów. Powiązany on jest bowiem z całym splotem innych wydarzeń i danych i jedynie w związku z niemi da się należycie rozstrząsnąć. Jak już zaznaczyłem od początku, dwie przedewszystkiem kwestje ogniskują w sobie wszystkie trudności zagadnienia: 1) znaczenie i charakter dekretu, a raczej jego klauzul jakóbowych; 2) zgodność opowiadania Łukaszcowego z listem do Galatów (2), a jako scholion: incydent między Pawłem i Piotrem (Gal. 2^{11 nn}). Na te dwie kwestje trzeba będzie znaleźć odpowiedź; — musimy jednak przedtem bliżej je rozpatrzyć.

3. Klauzule jakóbowe.

Klauzule jakóbowe stanowią najważniejszą stronę praktyczną i jądro dekretu apostołskiego. Wszystko koło nich się grupuje. Ale właśnie te klauzule stanowią pod niejednym względem, jako to: I) tekstu, znaczenia i celu, II) swej historyczności i stosunku do wyrażen pałowych w jego listach — problem poważny.

1. Tekst klauzul jakóbowych i jego egzegeza.

Powracają one trzykrotnie w Dziejach 15²⁰ 29, 21²⁵ i to w dwóch formach, które znacznie między sobą się różnią (każda ze swemi warjantami w dodatku).

a) Grupa α (aleksandr. orientalna) kodeksów (NABCE)

Dz. 15²⁰: ἀπέχεσθαι ἀπὸ τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων.

b) Grupa β (zachodnia, niekanoniczna) kodeksów: D d (Cantabrig. gr et lat.), Ireneusz i wielu Ojców zachod.

Pomijając przeto cały szereg drobnych warjantów, różnica zasadnicza między temi dwiema grupami jest ta, że grupa β:

1^o) opuszcza wszędzie πικτόν, a za to

2^o) dodaje tak zw. złotą regułę: „Czego nie chcecie, by wam nie czyniono, tego drugim nie czyńcie“;

3^o) dodaje po εἰς πράξετε słowa: φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι.

Czy te różnice są tak znaczne? Bardzo; — bo jak niżej zobaczymy, obydwie formy przedstawiają zupełnie różny

GRUPA α (orientalna, dzisiejszy tekst kanoniczny).

Dz. 15²⁰

ἀπεχεσθαι ἀπὸ τῶν
ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων
καὶ τῆς πορνείας
καὶ τοῦ πικτοῦ
καὶ τοῦ αἵματος

Dz. 15²⁹

ἀπέχεσθαι ἀπὸ
τῶν εἰδωλόθυτων
καὶ αἵματος
καὶ πικτῶν
καὶ πορνείας

ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς
εἰς πράξετε. Ἐρήσθε.

Dz. 21²⁵

φωλάσσεσθαι αὐτοὺς
τὸ εἰδωλόθυτον
καὶ αἷμα
καὶ πικτῶν
καὶ πορνείαν

Dz. 15²⁰

ἀπέχεσθαι τῶν
ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων
καὶ τῆς πορνείας

καὶ τοῦ αἵματος
καὶ ὅσα μὴ θέλουσιν
ἑαυτοὺς γίνεσθαι
ἐτέροις μὴ ποιεῖτε

Dz. 15²⁹

ἀπέχεσθαι
εἰδωλόθυτων
καὶ αἵματος

καὶ πορνείας
καὶ ὅσα μὴ θέλετε
ἑαυτοὺς γίνεσθαι
ἐτέρω μὴ ποιεῖν
{ ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς
εἰς πράξετε φερόμενοι ἐν τῷ
ἁγίῳ πνεύματι. Ἐρήσθε. }

Dz. 21²⁵

φωλάσσεσθαι αὐτοὺς
τὸ εἰδωλόθυτον
καὶ αἷμα
—
καὶ πορνείαν
—
—

GRUPA β (zachodnia, niekanoniczna, cod. D.).

sens całości. Na to godzą się prawie wszyscy krytycy i egzegeci. Nie godzą się natomiast, której grupie przyznać pierwszeństwo i pierwotność. Dotychczas krytyka tekstu, sama z siebie, nie przyniosła rozwiązania i prawdopodobnie nie przyniesie. Jedynie historyczno-egzegetyczne względy mogą tu przyjść z pomocą. Musimy zatem przyrzeć się z kolei wszystkim możliwościom znaczenia, jakie tekst Dziejów nam daje.

a) *Tekst kanoniczny:*

Trudności, które przedstawia tekst kanoniczny dekretu apostołskiego, leżą głównie w drugiej połowie dekretu czyli w klauzulach jakóbowych. Są one bowiem, zdaniem wielu, same w sobie niejasne, a nadto niezgodne z poglądami chrześcijan owych czasów.

Niejasność klauzul w tekście kanonicznym polega na tem, że zdają się odbierać to, co sam dekret daje. Ten bowiem uwalnia od wszelkich ciężarów prawa mojżeszowego, klauzule zaś nakładają ciężary i określają je nawet jako zgoła konieczne, *ἐπιναγίες*. I. część dekretu daje wyraz pogładowi Pawła i Piotra (Dz. 15¹⁰), uznając je za słuszne; część II staje po stronie przeciwników Pawła i nakłada jarzmo na karki uczniów (Dz. 15¹⁰), czego właśnie chciał Piotr uniknąć.

W szczególności: klauzule jakóbowe zawierają obok trzech żądań ceremonialnych, dotyczących pożywienia, przepis czysto moralny: wstrzymywanie się od *πορνεία*, porubstwa, nierządu. Wszystkie wysiłki, czy to filologiczne (jak np. Bentley'a), by poprawić tekst na *πορνεία* (mięso świńskie), — czy egzegetyczne, by przez *πορνεία* rozumieć nierząd, popełniany przy pogańskich ucztach ofiarnych, lub też małżeństwa kazirodcze [*LXX αἰσχρομοσύνης* (cf. Lew. 18)], a więc rzeczy mające pewien związek z kultem, — nie zadowolają, bo nie mają rzeczowego uzasadnienia. Uderza nadto, że obok przepisu pokarmowego, a więc

dyscyplinarnego, który odnosi się tylko do pewnego czasu i miejsca, dekret apostołski zawiera rozporządzenie czysto moralne, obyczajowe, które obowiązuje wszystkie czasy, ludzi i miejscowości. A przeto wciągnięcie nierządu między przepisy pokarmowe jest zagadką i sprawia, że dekretowi brak jasności.

Jeszcze większe trudności sprawia okoliczność, iż klauzule jakóbowe nie zgadzają się (pono) z żydowskimi i chrześcijańskimi poglądami ówczesnej epoki, jak i czasów bezpośrednio po niej następujących.

Niezrozumiałem jest zestawienie tych klauzul w ustach żyda z urodzenia. Już zakaz *ειδωλόθυσια* zastanawia. Nie spotykamy tego wyrazu w całym Starym Testamencie (LXX); występuje dopiero on w N. Z. Tutaj używany jest w znaczeniu: 1) ofiary z pokarmu składanej bałwanom, 2) mięsa pozostałego po ofiarach dla bałwanów, które (to mięso) zjadano podczas uczt ofiarnych w świątyni, lub 3) mięsa pozostałego po ofiarach pogańskich, które (bez żadnego już związku z ofiarami pogańskimi) wystawiano i sprzedawano na rynku, a potem w domach spożywano. Między temi dwiema ostatnimi rzeczami św. Paweł ustala wielką różnicę; pierwszego zakazuje bezwzględnie (1 Kor. 10¹⁴⁻²²); na ostatnie pozwala (Por. 1 Kor. 10²²⁻³³). Jedynie względ na zgrzeszenie słabego brata zalecać może czasem wstrzymanie się od takiego mięsa (ib. w. 28. 29), nawet w prywatnem użyciu. To samo znaczenie musi mieć wyrażenie ogólniejsze w w. 20, gdzie zamiast *ειδωλόθυσια* spotykamy *ἀλλοιγήματα τῶν ειδώλων* (dosł. plugactwa, [rzeczy, które plugawia] — dzięki bałwanom), a więc albo same ofiary, złożone bałwanom, albo też ucztę ofiarną, które [zazwyczaj] po ofiarowaniu odbywały się w murach świątyni. Otóż Stary Testament, chociaż nie używa wyrazu *ειδωλόθυτον*, wspomina na jednak i o ofiarach i o ucztach ofiarnych (np. Num.

25² LXX Lew. 17⁷) i zabrania tychże (cf. Ex. 34¹⁵),— ale nie wspomina wcale o mięsie ofiarnem, sprzedawanem na rynku, ani go nie zabrania. Być jednak może, że w historycznym rozwoju rzeczy i samo takie mięso dla niektórych (nawet poza Koryntem), mogło się wydawać niedozwolone. Nie mamy jednak dowodu, by sądzić, że klauzule jakóbowe właśnie takiego mięsa zabraniały. Nie pozostaje więc nic innego nad przypuszczenie, że tu głównie o ucztach ofiarnych mowa, a więc o rzeczy, która dla chrześcijan nawróconych z pogan, przy ich stosunkach z poganami, mogła być niebezpieczną, a dla żydów bardzo gorsząca — a więc, że ostatecznie chodzi tu o przepis pokarmowy.

Bardziej jeszcze zagadkowym jest zakaz *πνικτόν*. Nie wspomina o tem bynajmniej Stary Zakon. Dopiero Ojcowie Kościoła (Tertuljan, Origenes, Chryzostom, Augustyn) dają nam wyjaśnienie, co rozumieć należy przez *πνικτόν*. Są to ciała (mięsa) zwierząt uduszonych, zdławionych, lub powieszonych, z których krew nie wyszła, które bez krwawej rany (*nullo cruento vulnere*) uległy śmierci. A więc zakaz *πνικτόν* jest znowu przepisem pokarmowym, analogicznym do Lew. 17¹³ n, które zabrania spożycia krwi — lub mięsa, z którego krwi nie usunięto, jakim jest właśnie mięso zwierząt zdławionych.

Trudność jednak leży w tem, że cała tradycja żydowska aż do III. w. po Chr. jest takiej egzegezie przeciwna. Ona bowiem przez krew (Lew. 17) *αἷμα*, *דָּם*, której jedynie i wyraźnie Stary Zakon zabrania, rozumiała krew wypływającą z ciała; krew zaś w członkach pozostała uważała za dozwoloną. Wniosek stąd: że i mięso, z którego krew nie wypłynęła (czyli *πνικτόν*), było Żydom dozwolone. Być może jednak, że za czasów apostołskich w niektórych miejscowościach *πνικτόν* uchodziło podobnie jak *הַבְּלֵי* (*θνησιμαῖον*, padlina) i *הַבְּרֵי* (*θηρίαλωτον*,

discerptum, ścierwo rozszarpane przez dzikie zwierzęta*) za rzecz wstrętną i niedozwoloną. Tego świadkiem jest Filon (De concupiscentia 10). Ale oficjalna synagoga tak owego miejsca (Lew. 17¹⁵⁻¹⁶) nie tłumaczyła.

Nie można się powoływać dalej na tak zw. 7 przykazań Noachidów; prócz nieczystości bowiem nie mówią one nic o *πνικτόν*. Krótko mówiąc zakazu i pojęcia *πνικτόν* nie spotykamy ani w Starym Zakonie, ani w Talmudzie, ani w przykazaniach Noachidów. Co więcej w wieku X. po Chr., kiedy to Żydzi jak najskrupulatniej przestrzegali przepisów pokarmowych, nie było u nich zakazu *πνικτόν*. Trudność zatem poważna leży w tem, że ze względu na współbraci judeochrześcijan dekret apostołski zakazywałby chrześcijanom z pogan takich rzeczy, które (jak *πνικτόν*) nawet Żydom były dozwolone, a więc które ich nie gorszyły. Powoływanie się na Filona jest słabym argumentem przeciw całej urzędowej synagodze i tradycji żydowskiej.

O zakazie pożywania krwi *αἷμα* wspominałem wyżej; jest on zrozumiały już dlatego, że wogóle na Wschodzie, u Semitów, krew zwierzęcia jest przedmiotem ofiary dla bóstw; w niej mieszka tajemnicza siła, która strzeże przeciw złym duchom ludzi i zwierzęta, dzieci i chorych, a nawet martwe przedmioty (jak mieszkania). Że zaś według tychże pojęć życie ciała fizycznego tkwi we krwi, przeto ta krew należy jedynie do Boga, a człowiekowi nie godzi się jej pożywać.

Tak więc klauzule jakóbowe w tekście kanonicznym, zdaniem jednych są czemś wyłącznie ceremonjalnym, zdaniem innych nie mają jednolitego charakteru, nie są ani przepisami wyłącznie pokarmowymi (cf. *πορνεῖα*), ani moralnymi (cf. np. *πνικτόν* lub *αἷμα*), ale czemś mieszanem,—

*) których zabrania Lew. 17¹⁵⁻¹⁶.

a miały głównie za cel usunąć zgorzenie, jakiegoby doznawać mogli judeochrześcijanie, widząc swych współbraci z pogan obrażających to, co oni uważali przede wszystkim za potępienie godne. — Tak twierdzi jedna grupa uczonych, którzy przyjmują tekst α (kanoniczny) za pierwotny.

b) *Tekst niekanoniczny.*

Druga grupa egzegetów opiera się na tekście β (pozakanonicznym), gdzie brak wyrazu $\piνικτόν$ i gdzie w dwóch miejscach (Dz 15^{21, 29}) dodane są słowa: *καὶ ὅσα μὴ θέλουσιν* [w. 29: *θέλετε*] *ἑαυτοῖς γίνεσθαι, ἑτέροις* [w. 28: *ἑτέρω*] *μὴ ποιεῖτε* [w. 29: *ποιεῖν*]. Przez opuszczenie wyrazu $\piνικτόν$ i przez dodatek tej tak zwanej „złotej reguły“, nabierają także klauzule jakóbowe zupełnie innego znaczenia. I tak: Wobec braku $\piνικτόν$ zakaz *αἷμα* nie otrzymuje znaczenia pożywania krwi, ale rozlewu krwi, czyli zabójstwa. W tem znaczeniu *αἷμα* (αἷμα) spotykamy tak w Starym Zakonie (np. Lew. 17⁴ Num. 35²⁷ Sir²⁵) jak i w Nowym Testamencie (Mt. 23³⁰ Obj. 6¹⁰ 18²⁴), by nie wspominać o klasykach greckich Demostenesie (*κατὰ Μεδίου* 548), Pauzanjaszu (V, 1, 6), Aichylosie (Eumenidy 203), Platonie (*Νόμοι* 872 DE). Tak ten wyraz dekretu apostołskiego rozumieli najstarsi Ojcowie, jak np. Tertuljan (De pudic. 12), Cyprjan, Tacjan, Augustyn (Specul. ad Act. 21²⁵).

Podobnie i *εἰδωλόθυτον* otrzymuje znaczenie (nie mięsa, ofiarowanego bałwanom lub wyłącznie uczt ofiarnych, ale) wprost ofiar, składanych bałwanom, a więc tyle co: zakaz bałwochwalstwa (idololatria; tego wyrazu używają tu wspomniani wyżej Ojcowie).

πορνεία w końcu należy rozumieć o prostem nie-rządzie. — Augustyn (ibid) przeto, podobnie jak Tertuljan, nadają dekretowi formę łacińską: idololatria, homicidium] et fornicatio. Cały więc dekret posiada charakter przepisu moralnego, obyczajowego. Innemi sło-

wy: Apostołowie, zwalniając chrześcijan nawróconych z pogaństwa od jarzma mozaizmu, zalecają im przestrzeganie trzech najważniejszych, zasadniczych przykazań dekalogu: względem Boga (unikanie bałwochwalstwa), względem ludzi (zabójstwo), względem siebie samych (nierząd czyli porubstwo). Stosunki zaś wzajemne wier-nych między sobą winna normować złota reguła: nie czyń drugiemu, co tobie nie miło.

Nawet przeciwnicy tekstu β przyznają otwarcie, że chociaż recenzja β , na ogół biorąc, jest drugorzędnej wartości, to jednak mogła ona w poszczególnych warjantach przechować nam pierwotną formę tekstu. Przyznają także, że w tekście β opowiadanie Dziejów o jednomyślnem przyjęciu klauzul jakóbowych w Jerozolimie (w. 25) jest łatwiej zrozumiałe, niż przy tekście α . Albowiem na żądanie, aby chrześcijanie z pogan zachowywali elementarne przykazania judeochrześcijańskiej moralności, św. Paweł mógł i musiał się zgodzić bez trudności. Wkońcu ważność tych podstawowych praw moralnych dla chrześcijan z pośród pogan nie była nigdy kwestjonowaną. Nie podobna także zaprzeczyć, że dekret apostołski w swej pozakanonicznej postaci ma silne poparcie w naukach, które wypowiedział Chrystus (Mk 7¹⁻²³ Mt 15¹⁻²⁰; 23¹⁻³⁶ = Łk 11³⁷⁻⁵²), jakich echem są listy apostołskie, które katalog grzechów znacznie rozszerzyły (np. Gal. 5¹⁹⁻²¹ 1 Kor 5^{10, 41} 6^{9, 10} 2 Kor. 12^{20 n}. Rzym 1²⁴⁻³² 13¹³ Kol. 3⁵⁻⁸ Efez 5³⁻⁵ 1 Tym. 1^{9, 10} 2 Tym. 3²⁻⁴ 1 Pto 2¹ 4³ 2 Pto 2¹⁰⁻¹⁴ Obj 22¹⁵), ale tak, że zawsze ściągnąć się dadzą do tych trzech zasadniczych, z których wspomina dekret apostołski.

Wreszcie dodatek: *φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι* = ambulantes (*περιπατοῦντες*) in Spiritu S., znalazł silny od-źwięk w Nowym Testamencie (np. Gal. 5^{16, 25}).

Z tego więc tytułu (tj. nauki nowozakonnej) tekst pozakanoniczny dekretu nie przedstawia żadnych trudności,

by go uznać za autentyczny, bo zawiera jakby in nucleo (w zarodku) to wszystko, co dotyczy moralności chrześcijańskiej.

Ale i w stosunku do samego soboru jerozolimskiego dekret pozakanoniczny rozwiązuje wszystkie trudności, które jego pendent kanoniczne stworzyło; daje bowiem jasną, niedwuznaczną odpowiedź na postawione soborowi pytania. *Πορνεία* (nierząd, porubstwo), która w dekreście kanonicznym sprawia takie zamieszanie (przepis moralny wśród pokarmowych!), ukazuje się tutaj jako część integralna przepisów czysto moralnych. Przepis o unikaniu *εἰδωλόθυσια* staje się zrozumiałym, bo nie chodzi tu już o ucztę czy też o mięso ofiarne, ale o etycznie niedopuszczalny współudział w ofiarach i służbie bałwochwalczej (1 Kor 10¹⁴⁻²²). Zagadkowe *πικτόν* znika. Pierwsza część dogmatyczna: „żadnego nie nakładać wam ciężaru“ (czyli zwolnienie od judaizmu) harmonizuje z drugą: „jak tylko wstrzymywania się od bałwochwalstwa, rozlewu krwi i nieczystości“.

A przeto argumenty za egzegezą dekretu apostołskiego po myśli przepisów moralnych dadzą się streścić do następujących (cf. Harnack, Beiträge 1908 str. 192—198):

a) Dzieje, mówiąc o zatargu judaizantów, nigdzie nie wspominają, iż chodziło o zakazy pokarmowe, ale o sprawy zasadnicze (obrzezanie, i całość prawodawstwa mojszego). Wydaje się przeto nieprawdopodobnym, aby na jednym i to najważniejszym miejscu Łukasz nagle miał na myśli przepisy pokarmowe, bez jakiegokolwiek uwagi dodatkowej lub umotywowania.

b) Zestawienia zakazów pokarmowych obok nierządu w jednej linii — i w ogóle tego właśnie zespołu — nikt jeszcze dotychczas nie zdołał dostatecznie wyjaśnić. Natomiast zestawienie trzech grzechów głównych: bałwochwalstwa, zabójstwa i nieczystości jest zupełnie zrozumiałe, a za-

razem zgodne z katechizmem moralnym ówczesnego żydostwa.

c) Jeśli postanowienie soborowe ma charakter zakazów pokarmowych, to są one bezsprzecznie częścią prawa żydowskiego, mozaizmu. Już raz bezpośrednio przedtem (w. 19 nn) zaznacza sobór, że jarzma prawa mojszego nie należy wogóle nakładać na chrześcijan z pogan, bo ma ono zresztą ciągle zastosowanie u Żydów; byłaby zatem widoczna sprzeczność między *μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρους* (28) = *μη παρενοχλεῖν τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐπιστρέφουσιν* (19), a owem *ἀπέχεσθαι* (29) pokarmowem. Natomiast owe trzy prawa moralne zawierają się wprawdzie w mozaizmie, ale są zarazem przykazaniami dekalogu, obowiązującymi całą ludzkość, jak o tem przekonani byli wówczas sami Żydzi.

d) Jest rzeczą trudną do zrozumienia, aby właśnie przepisy pokarmowe sobór miał określać jako *ἐπάναγκες*, rzeczy zgoła konieczne, a ich zachowanie jako warunek powodzenia *εὐπράσσειν*, szczęścia i zbawienia dla chrześcijan. Natomiast jest rzeczą zrozumiałą, że zastosowanie tych trzech zasadniczych przepisów moralnych jest warunkiem zbawienia.

e) Znaczenie *εἰδωλόθυτον* należy wyprowadzić z pierwszego ustępu (w. 20) = *ἀλισθήματα τῶν εἰδώλων*. Otóż *το εἰδωλόθυτον* nie może i nie powinno oznaczać w dekreście mięsa ofiarnego, sprzedawanego na rynkach (na które nb. św. Paweł pozwala), ani nawet wyłącznie mięsa ofiarnego przy pogańskich ucztach ofiarnych, ale wogóle „bałwochwalstwo“, którego najdrastyczniejszą formą były właśnie pogańskie ucztę ofiarne. *Εἰδωλόθυτον* jest tu przeto pars pro toto (*ἀλισθήματα*).

f) Zarzut, że wzmianka o zabójstwie jest w tym dekreście apostołskim zbyteczną (bo dla chrześcijan zrozumiałą samą przez się), nie obala rzeczy, gdyż: 1) zestawienie tych

trzech przepisów było rzeczą już sformułowaną, opartą na dekalogu i „dwóch drogach“ (N. B. Dwie drogi“ były rodzajem katechizmu żydowskiego dla konwertytów). 2) Były rozmaite rodzaje tego *αἵμα* (zabójstwa) między poganami, jedne zbyt oczywiste i potępiane, drugie tolerowane lub uważane na rzecz dozwoloną (jak np. porzucanie noworodków, zabójstwo dzieci, spędzanie płodu, mord niewolników itp.). 3) Już u Żydów pod zabójstwo (*αἵμα*) podciągano wszelkie uszkodzenie życia bliźniego. Zresztą i listy apostołskie piętnują mord i zabójstwo (1 Pío. 4¹⁵ 1 Jan 3¹⁵ Obj. 22¹⁵ Jak 4²), a były przecież skierowane do chrześcijan, dla których te rzeczy były znane i jasne. Poganie przy nawracaniu się musieli, (jak świadczy Ireneusz), uczyć się naprzód grubych zasad moralnych zwłaszcza, że w pierwszych wiekach nawrócenia działy się b. często drogą cudowną, ekstatyczną, pod działaniem Ducha Św. Potrzeba było zatem silnie im wbijać w pamięć i podkreślać główne linje moralności, zwłaszcza że prawo mojżeszowe ich nie obowiązywało. To samo trzeba powiedzieć o nieczystości, która w swej formie porubstwa uchodziła między poganami za rzecz obojętną, *ἀδιάφορον*, jak tego dowodem klasycy (Terenc. *Adelph.* I, 2, 21; Cycero, or. pro *Coelio* 20; Horacy, *Satir* I, 2. 31. 32) i św. Paweł, który tak często przypomina chrześcijanom z pogań potrzebę czystości (Cf. 1 Kor. 5¹ 6¹²⁻²⁰ 2 Kor. 12²¹). A przeto owe trzy przepisy moralne obejmują trzy główne zadania moralności w człowieku i w chrześcijaninie wogóle.

g) Zakaz pożywania krwi spotykamy w najstarszych dokumentach chrześcijańskich dopiero w liście z Lyonu i z Kenny (177 r. po Chrystusie), a zakazu pożywania mięsa ofiarnego, kupionego na rynku, nie spotyka się wogóle w najdawniejszych czasach. Ów zakaz w liście z Lyonu nie jest bynajmniej motywowany dekretem apostołskim (wiadomo bowiem, że Ireneusz rozumiał ten dekret jako przepis mo-

ralny). Polemika Ojców co do *εἰδωλόθυτον* jest zwyczajnie polemiką przeciw udziałowi chrześcijan w pogańskich uctwach ofiarnych. Ojcowie apostołscy i apologeti pierwszych wieków nie wiedzą jeszcze nic o przepisach pokarmowych, któreby obowiązywały chrześcijan.

h) Cały Kościół zachodni rozumiał dekret apostołski jako regułę moralną. Tak go rozumieli nawet ci Ojcowie, którzy (jak np. Tertuljan) uznają, że zakaz o pozywaniu krwi i zdławionego obowiązuje chrześcijan. Tertuljan np., wspominając o zakazie pożywania krwi, nie powołuje się na dekret apostołski (który rozumie o zabójstwie), a przy wzmiance o zakazie mięsa ofiarnego znowu nie powołuje się na dekret apostołski, ale jedynie na Apokalipsę i 1 Kor.

Z tych racyj wynika, że Łukasz (który wyrazu *πικτόν* ani w wydaniu *α* ani w *β* nie napisał) rozumiał owe trzy przepisy jako nakazy moralności. Jeśli tak się rzecz rozumie, to wszystko staje się odrazu jasnym i ściśle powiązanym. Jasnym też staje się, że Paweł nie potrzebował w liście do Galatów wspominać o owych warunkach, boć się one same przez się rozumiały, i że mógł się na klauzule jakóbowe bez zastrzeżeń zgodzić.

W jaki więc sposób — zapyta czytelnik — dostało się do tekstu *πικτόν* i w jaki sposób dekret nabrał zwolna znaczenia przepisów pokarmowych? Wyjaśnia to szeroko Resch (op. cit. str. 151—170). Niezależnie od dekretu apostołskiego i od jakiegokolwiek innego dekretu, w ciągu II w. po Chrystusie zaczął do gmin chrześcijańskich wkradać się żydowski wstręt do pożywania krwi (analogicznie zresztą do innych przepisów starozakonnych, mimo wolności chrześcijan od mozaizmu).

Pod wpływem tego, już wcześniej, w wielu miejscowościach dostał się na margines tekstu *Dziejów* (obok *αἵμα* i jako jego uzasadnienie) wyraz *πικτόν*, aby tem silniej zaznaczyć wstręt do spożywania krwi. To *πικτόν*

zmieniło cały dekret. Analogiczną uwagą marginesową są prawdopodobnie słowa: *καὶ ὅσα μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γίνεσθαι ἐτέρω μὴ ποιεῖν*, ze strony tych, co chcieli temu dekretowi apostołów, trochę niejasnemu, utrwalić jego znaczenie moralne. *Πνικτόν* z marginesu przesunięto tem łatwiej do tekstu w czasie, gdy już pierwsze zasady moralności tak były w chrześcijaństwie znane i ugruntowane, że здаwać się mogło przepisowaczom, iż dekret apostołski nie powinien podawać jedynie reguł moralności. Ale z początku tylko na Wschodzie, i to bardzo powoli utrzymywało się to *πνικτόν* w tekście, a nowe rozumienie dekretu w umysłach. Siedzibą tej zmiany była Aleksandria; tem się tłumaczy zgoda wszystkich kodeksów majuskułowych (z wyjątkiem D), bo opiera się one przeważnie na recenzji aleksandryjskiej. Na Zachodzie, dopiero za czasów Augustyna, dzięki wpływom greckim, zaczęło się szerzyć pojmowanie dekretu jako przepisu pokarmowego.

W świetle takiego rozumienia dekretu rzecz cała soborowi przyjmuje formy proste. Pytanie jedyne owych czasów: czy poganie muszą się obrzezywać i zachowywać mozaizm, jeśli chcą przyjąć chrześcijaństwo?— zostało zaprzeczone. Jakób nawet silnie podkreślał, że nie należy im nakładać ciężaru prawa żydowskiego, ale że powinni przestrzegać głównych (3) zasad prawa moralnego. Przez to samo będą uznani (w teorii) jako chrześcijanie. Jak zaś judeo-chrześcijanie mieli w przyszłości względem nowonawróconych zachowywać się w praktyce życia, o tem dekret apostołski nic nie mówi, ani też list do Galatów.

Zarzuty przeciw tekst. *β*. Ale właśnie ta łatwość i prostota rozwiązania wydaje się niektórym krytykom (jak np. Wendt'owi, str. 233) podejrzaną. Widocznie sądzą, że rzeczy wielkie muszą być ciemne i zawile. Ich zdaniem jest bardziej prawdopodobnem, że tekst *α* przekształcono na formę *β*, a nie odwrotnie. Rozumie się (tak mówią) bez

trudności, że ceremonialne przepisy tekstu *α* zostały następnie wykładane w sensie moralnym, odpowiadającym ogólnochrześcijańskiemu poglądom, tam gdzie one nie odpowiadały żadnemu prawu zwyczajowemu w gminach chrześcijańsko-pogańskich (t. j. gdzie owe abstynencje ceremonialno-żydowskie nie były znane, ani praktykowane). Na to można odpowiedzieć: *Πνικτόν* jako zakaz nie było znane ni praktykowane u Żydów aż do III w. po Chrystusie; jakżeż więc mogło ono dostać się do dekretu apostołskiego właśnie, by nie razić Żydów?

Wnioski więc, do jakich dochodzę, są następujące:

1) *πνικτόν* najprawdopodobniej nie jest autentyczne; 2) dekret ma charakter przepisów moralnych; 3) gdyby jednak, mimo wszystko, *πνικτόν* miało być autentycznym, wtedy dekretu nie należałoby tłumaczyć wyłącznie w duchu pokarmowo-ceremonjalnym Starego Zakonu, ale jedynie jako coś pośredniego: za przepis pokarmowo-moralny (*πορνεία!*), który w swej części dyscyplinarnej miał czasowo i częściowo obowiązywać jedynie kościoły Syrii, Galacji i Cylicji. Miały one w swem łonie gminy mieszane;— to też ze względu na silny odsetek żydowskich chrześcijan w tych gminach, chrześcijanie z pogan winni byli z miłości, by nie dawać im zgorszenia, wstrzymywać się od tych rzeczy najważniejszych, które żydów raziły: od uczt ofiarnych z poganami, od pożywania krwi i mięsa zwierząt zdławionych, a wreszcie od porubstwa, które poganie w wielu objawach uważali za rzecz dozwoloną.

Źródłem zaś tak (ceremonjalnie) rozumianych klauzul jakóbowych byłyby w tym wypadku przepisy Lew. 17 i 18, przekształcone (a raczej adaptowane) do zmienionych warunków czasu, a oparte na tradycyjnych wymogach, jakie żydzi za czasów Chrystusa stawiać mieli swym prozelitom (*σεβόμενοι*), zanim dopuścili ich do współdziałania w nabożeństwach. Te przepisy chciał Jakób zastosować także

do neochrześcijan z pogan, aby im przez to umożliwić wspólność kultu z judeochrześcijanami.

Celem przeto tych klauzul (w tej egzegezie!) nie było bynajmniej poddanie chrześcijan z pogan pod pewne przepisy mozaizmu, aby przynajmniej do części mozaizmu ich obowiązywać i by przez to im zapewnić udział (przynajmniej drugorzędny) w gminie mesjanicznej, ale celem były wyłącznie względy praktyczne. W przeciwnym razie byłaby sprzeczność jaskrawa między zasadą proklamowaną (wolność od mozaizmu) a klauzulami Jakóba.

Celem tych klauzul było (zawsze w tej egzegezie!) umożliwić żydom i poganom, którzy się nawracali do Chrystusa, wspólność nabożeństw przez to, że się od chrześcijan wymagało tego, co w pojęciu żydów wystarczało, aby poganie wspólne nabożeństwa z nimi mieć mogli. Ponieważ zaś w gminach mieszanych znaczna ilość chrześcijan z pogan rekrutowała się z aspirantów judaizmu, tj. z tych *σεβόμενοι τὸν θεόν*, którzy już do owych przepisów byli przyzwyczajeni, przeto i klauzule jakóbowe dla nich nie przedstawiały się jako coś nadzwyczajnego. Wszak przestrzegać ich musieli już jako aspiranci kultu żydowskiego.

W takiej egzegezie jest do pewnego stopnia zrozumiałym, że część dogmatyczna dekretu apostolskiego (= obrzezanie i mozaizm niepotrzebne do zbawienia), jest uniwersalną, mimo dość ograniczonego (partykularnego) adresu tego dekretu. Jego zaś część dyscyplinarna (klauzule jakóbowe) ma jedynie walor ograniczony i czasowy dla tych, do których była skierowana.

Jeśli jednak klauzule jakóbowe mają ten charakter ceremonialny, to jak wytłómaczyć, że Paweł o nich nigdzie nie wspomina, chociaż podkreśla często wolność od mozaizmu (cf. Gal. 2⁴ 3 Rzym 3²⁰ 4¹⁵ 5¹³ 7⁷ⁿⁿ i t. d.)?

Wprawdzie w kwestji pogańskiego mięsa ofiarnego

i mięsa wogóle poleca on miłościwe względy na słabych duchem braci, którzyby się gorszyć mogli z niezachowania różnicy pokarmów (cf 1 Kor. 8⁹ⁿⁿ 10²⁸ Rzym 14^{15.20n}), wprawdzie nieustannie nakazuje on chrześcijanom czyste życie i wszelkimi sposobami obudza w nich wstręt do pogańskiego nierządu (cf 1 Tes 4³ⁿⁿ 1 Kor 5, 6⁹ⁿⁿ), — ale ani w jednym, ani w drugim wypadku nie można w tem upatrywać wpływu dekretu apostolskiego na Pawła. O powstrzymaniu się od spożywania krwi i zdławionego, niema nawet wzmianki w jego pismach.

Cóż z tego wynika? Dwie rzeczy: 1) Paweł w Jerozolimie zgodził się na treść dekretu, ale uznawał (jak rzeczywiście było) jego tylko czasowy i miejscowy walor. To też nie miał najmniejszego powodu wspominać o klauzulach jakóbowych w tych swoich pismach, których adresaci nie byli objęci tym dekretem (np. północna Galacja, por. list do Galatów). 2) Temu się nie sprzeciwia, że według Dz 16⁴ sam Paweł opublikował ten dekret w południowej Galacji. Dla niej bowiem była Antjochja metropolią, dekret więc odnosił się i do niej, jako do filii antjochyńskiej.

Większą trudność na pozór sprawiają Dz 21²⁵, gdzie Jakób zdaje się pouczać Pawła o dekrecie apostolskim i gdzie temu dekretowi zdaje się nadawać walor uniwersalny. Atoli wzmianka o tym dekrecie nie ma na celu pouczyć Pawła o rzeczy, jemu już skąd inąd znanej, ile raczej skłonić go do ustępstwa tym razem na rzecz zelotów żydowskich, przypominając mu, że wówczas w czasie soboru zeloci pod pewnym względem także porobili ustępstwa. Jest to więc tylko inny punkt widzenia. Gdyby jednak istotnie w owym miejscu Jakób miał przypisywać temu dekretowi walor uniwersalny, to byłaby to jego prywatna, niewiążąca opinia, jak tego dowodem św. Paweł, który tego

przekonania nie dzielił. Tekst zresztą i adres dekretu apostołskiego takiego mniemania jakóbowego nie usprawiedliwiają.

Przeciwko historyczności dekretu, a zwłaszcza klauzul jakóbowych, podnoszono w różnych czasach wiele zarzutów. Dziś odzywają się tylko zarzuty z tytułu rzekomej niezgodności opowiadania Dziejów i listu do Galatów.

4. Zgodność opowiadania Dziejów (15) i listu do Galatów (2).

Zanim przystąpię do roztrząsania zgodności opowiadania Dz 15 i Gal. 2, trzeba wogóle ustalić, czy podróż jerozolimską św. Pawła, opisana w Dz. 15, jest tą samą, o której mówią Gal. 2¹ⁿⁿ. W tym względzie bowiem nie panuje jeszcze po dziś dzień całkowita zgoda między uczonymi, chociaż znaczna większość tak katolickich, jak i protestanckich uczonych przyjmuje identyczność faktu¹⁾.

Dzieje opowiadają nam o następujących podróżach św. Pawła do Jerozolimy:

- 1) Dz 9²⁶ⁿⁿ po ucieczce z Damaszku.
- 2) Dz 11³⁰ i 12²⁵ tak zw. podróż jałmużnicza (z kolektą antjocheńską).
- 3) Dz 15⁴ⁿⁿ podróż soborowa.
- 4) Dz 18²² podróż po powrocie z misji europejskiej (wotywna pielgrzymka, niedość pewna).
- 5) Dz. 21¹⁷ⁿⁿ podróż na Zielone Świątki (cf Dz 20¹⁶).

Listy zaś św. Pawła wspominają o następujących podróżach do Jerozolimy:

- 1) Gal 1¹⁸ pierwsza podróż, by się widzieć z Piotrem = Dz 9²⁶ⁿⁿ.

¹⁾ Przeciw identyczności występują np.: Belser, Gutjahr, a przede wszystkim Valent. Weber; z akatolików Ramsay, Holtzmann, Jülicher, Clemen, Knopf, Vischer, Feine, Wendt i inni.

2) Gal 2¹⁻¹¹ pierwsza podróż dla spraw ewangelji między poganami.

3) Rzym 15²⁵ = Dz 21¹⁷ⁿ (na Zielone Świątki).

Ponieważ co do identyfikacji 1) i 3) podróży, wzmiankowanej w tekstach św. Pawła, niema żadnej wątpliwości, przeto jedynie podróż opisana w Gal 2¹⁻¹¹, może podlegać dyskusji; Dz 18²² odpada sama z siebie, bo jest późniejszą chronologicznie i brak w niej Barnaby; — zostaje więc tylko Dz 11³⁰ i 15⁴.

Rodzi się pytanie, z którą podróżą z Dziejów trzeba utożsamiać Gal 2¹⁻¹¹? Niektórzy utożsamiają ją z Dz 11³⁰ + 12³⁵, to jest z podróżą jałmużniczą (tak np. Belser, V. Weber, Die antiochenische Kollekte, 1917).

Zdanie to jednak jest niemożliwym do przyjęcia z następujących powodów: a) w Dz 11³⁰ + 12²⁵ niema z jednej strony śladu jakiegokolwiek sporu nad kwestją mozaizmu i warunkami zbawienia, ani też z drugiej strony jakiegokolwiek wzmianki o pertraktacjach, o których wspomina Gal 2.

Jest to rzeczą zrozumiałą, — bo podróż Dz 11³⁰ + 12²⁵ miała za jedyny cel przesłanie jałmużny dla biednych z Jerozolimy, czego się podjęli sami tylko Paweł i Barnaba; jałmużna była doręczoną starszym jerozolimskim, bo nie wiemy, czy którzy z apostołów (Piotr, Jan itp.) byli wówczas obecni w Jerozolimie. Natomiast list do Gal 2 wspomina najwyraźniej o celu podróży misyjno-dogmatycznym, o obecności i rozmowach z apostołami Piotrem, Janem, Jakóblem, i o decyzjach powziętych co do krajów misyjnych. b) Paweł w liście do Gal nie wspomina o podróży jałmużniczej, podczas której nie spotkał apostołów; to zupełnie zrozumiałe, bo celem jego listu jest wzmianka, ile razy spotkał się z apostołami i w jakiej zależności pozostaje od nich objawiona mu i przezeń głoszona nauka.

To też olbrzymia większość uczonych, tak katolickich (począwszy już od czasów apostołskich), jak akatolickich,

utożsamia słusznie Dz 15 z Gal 2. Obydwa opisy zgadzają się w tem, że podczas jerozolimskiego spotkania Pawła i Barnaby z apostołami i gminą jerozol. traktowano kwestję, czy obrzezanie i przepisy mozaizmu są warunkiem przyjęcia pogan do chrześcijaństwa? Różnią się natomiast w opisie przebiegu zebrania i jego wyników (por. Gal 2¹⁻¹³).

Stosunek obydwóch opowiadań jest następujący:

Dz 15¹⁻³⁹.

Judeochrześcijanie jerozolimscy żądają (w Antjochji) obrzezania i mozaizmu od chrześcijan z pogan (w. 1). Gmina postanawia wysłać Pawła, Barnabę i innych w sprawie tego sporu do Jerozolimy (2).

Podróż przez Fenicję i Samarię (3). Relacja w Jerozolimie o wynikach misji (4). Stronnictwo faryzejskie żąda obrzezania (5). Piotr na zgromadzeniu broni wolności pogan od mozaizmu (10¹¹).

Barnaba i Paweł zdają relację o misjach (12).

Klauzule-jakóbowe (19—20).

Postanowienie soboru: wysłać delegację do Antjochji z tekstem dekretu

Gal 2¹⁻¹³.

Paweł pod wpływem objawienia udaje się z Barnabą i Tytusem do Jerozolimy w sprawie judaizantów (w. 1. 2).

Relacja o wynikach misji (2).

Tytusa nie zmuszają w Jerozolimie do obrzezania (3).

Rozprawa o polach misji i skutkach. Uznanie działalności Pawłowej (6).

Uгода między Pawłem a „filarami“ co do podziału terenu misyjnego.

Dz 15.

soboru i ustnem wyjaśnieniem (22).

Dekret apostolski (24–29).
Powrót do Antjochji, zebranie i przemowy delegatów jerozol. (30–32).

Pokojowy powrót wyśłańców do Jerozolimy (33–34).

Już to sumaryczne zestawienie wykazuje jak na dłoni, że chodzi tu o to samo wydarzenie i że źródłem dla Dziejów Apost. Łukasza nie był tutaj list do Galatów, ale inne dane. Temu zaprzeczyc niepodobna. Ale z różnicy źródeł nie wynika, że te dwa opisy są z sobą sprzeczne i że się wykluczają, że więc albo jeden albo drugi nie odpowiada prawdzie historycznej. Różnice tonu i szczegółów w obydwóch opowiadaniach tłumaczą się bardzo dobrze odrębnym celem, który przyświecał obydwu pisarzom. Dzieje Łukasze nie są protokołem, a list do Gal. nie jest kroniką tych samych wydarzeń soborowych. Łukasz zgodnie z celem swego dzieła podkreśla przede wszystkim świetlane strony soboru; z oderwanych zdań listu do Gal. mówi podrażniona słusznie świadomość apostolska, zraniona miłość ojcowska ku swym synom duchownym i gorące uczucie Pawłowe.

Paweł przemawia tu jako obrońca w swej sprawie, zagrożonej przez judaizantów; Łukasz jako spokojny dziejopis, który swem opowiadaniem chce zbudować i podkre-

Gal 2.

Prośba o finansowe popieranie gminy jerozol. (7–10).

Przybycie Piotra do Antjochji (11). Z początku zgoda, potem spór co do przedstawiania judeochrześcijan z poganami przy biesiadach (11–21).

ślić dalsze życie i dalszą działalność Chrystusa zmartwychwstałego w swym Kościele. Do takiego obrazu nie nadają się oczywiście gwałtowne wystąpienia, namiętne rozprawy. I dlatego Łukasz zadowala się tem, że kilku słowy szkicuje naprężenie soboru („gdy zaś spór wielki powstał; w. 7. 25). Obraz pogodnej całości nie powinien zbyt cierpieć przez nagromadzenie zbyt wielu cieni. Z tego też powodu pomija on również przykry spór między Piotrem i Pawłem w Antjochji, bezpośrednio po soborze.

Jakież jest natomiast w szczególności tło listu do Galatów? — zwłaszcza rr. 1–2.

Oto wrogowie Pawła i chrystjanizmu, faryzeusze i fałszywi bracia judaizanci zaczęli wśród szczególnie drogich sercu Pawła Galatów siać niesnaski i podkopywać znaczenie apostoła i całą wogóle jego działalność ewangeliczną, twierdząc, że potrzebuje ona uzupełnienia i poprawy ze strony dwunastu apostołów, do których on już poprzednio, na początku swego nawrócenia, zwrócił się po naukę i uznanie, radę i wskazówki. W pierwszym tedy okresie swej działalności, Paweł — zdaniem judaizantów — działał w zależności od apostołów. Dopiero później na własną rękę wyzwolił się z pod tej zależności i zaczął głosić poganom ewangelję wolności od mozaizmu, ewangelję, na którą nie otrzymał zgody apostołów jerozolimskich. Przez to do pawłowej ewangelji wdarł się czynnik ludzki, naganany godny. By odeprzeć ten niesłuszny zarzut i atak, Paweł napisał list do Galatów, który przeto jest pismem o charakterze wybitnie obronnym, apologetycznym.

Paweł odpiera atak swych wrogów stwierdzeniem faktu, że od Boga i samego Chrystusa otrzymał mandat głoszenia ewangelji (1^{1–5}). Ewangelja jest tylko jedna, boża, ta, którą głosił Paweł (1^{6–24}), bo jej początek jest boski (1^{11–17}), a ludzkie pośrednictwo u Pawła było tu wykluczone, nawet wtedy, gdy w 3 lata po swem nawróceniu

Paweł udał się do Jerozolimy, gdzie przez dni 14 mieszkał u Plotra, a z apostołów poznał tylko Jakóba Mniejszego (1¹⁸⁻²⁴). Od tego czasu działalność jego jest dowodem jego niezależności dogmatycznej, magistralnej, od nikogo z ludzi. Nikt też o jakiegokolwiek zależności jego ewangelji nie mówił. Ponieważ jednak apostołowie w praktyce osobistej poddawali się sami jarzmu mojżeszowemu, przeto możliwym było dla ludzi złej woli wywołać u wielu z pogan wrażenie rozdzwiku między apostołami a Pawłem. To też po 14 latach (od nawrócenia) wybrał się Paweł do Jerozolimy, by apostołom przedłożyć owoc swej misji wśród pogan z pytaniem, czy dotychczasowa jego praktyka (nieobowiązywania pogan do mozaizmu) nie jest próżna (2¹⁻²)? Czyni to on nie dla siebie, bo co do tego jest on pewien zupełnej słuszności swego postępowania, ale aby zapobiedz niecej robocie swoich wrogów i wrogów Chrystusa (Gal. 2⁴).

Podłoże zatem całej kwestji jest to samo, co i w Dziejach. Tu i tam niepewność, co powie Jerozolima i pragnienie wyjaśnienia. Tu i tam występuje Paweł obok Barnaby. Paweł wprawdzie wspomina, że zabrał ze sobą także Tytusa (2⁴⁻²). Zabrał go zaś dlatego, aby na przykładzie tego chrześcijanina z pogan, stanowisko Jerozolimy względem pogan zajaśniało w całej pełni. — Dzieje natomiast wyraźnie stwierdzają, że prócz Pawła i Barnaby udali się jeszcze inni wraz z nimi do Jerozolimy.

Paweł wspomina, że pobudką tej podróży było dlań objawienie z nieba (Gal 2²); Dzieje zaś przedstawiają, że go gmina antjocheńska wysłała. Te dwie rzeczy nie wykluczają się wzajemnie, gdyż nie można udowodnić, że to objawienie nie miało np. miejsca na publicznem zebraniu (jak to się stało np. Dz. 13^{2,3}). A gdyby nawet tak nie było, to przecież nie jest wykluczona możliwość, że dla Pawła czynnikiem decydującym mogło być objawienie, a nie wybór gminy

antjocheńskiej, którego mógł nie przyjąć. Być może, że będąc subiektywnie pewny słuszności swej sprawy, nie uważał za potrzebne udawać się do Jerozolimy po rozwiązanie, że jednak Bóg dla swoich celów chciał tego i polecił mu się zastosować do wyboru gminy. Jeżeli więc Paweł wyraźnie podkreśla fakt objawienia, to chce zapewne podkreślić przez to olbrzymią wagę tego wydarzenia, jak i całej podróży i jej wyników.

W świetle Dziejów św. Paweł zdaje się występować na soborze nieco w cieniu, za Barnabą (w. 12); według Gal. jest on duszą całego tego ruchu o swobodę swych dzieci w Chrystusie. Niema jednak w tem sprzeczności, gdyż w oczach jerozolimskich uczestników soboru Barnaba był ich wysłańcem i mężem zaufania (Dz. 11²²) i cieszył się w Jerozolimie czcią wielką (Dz. 4³⁶), podobnie jak i w Antjochji (Dz. 11²⁴). — Łukasz zaś w całym opowiadaniu o soborze jest echem ówczesnych poglądów jerozolimskich.

Opisując wydarzenia jerozolimskie św. Paweł, obok posiedzeń publicznych z gminą jerozolimską (Gal. 2²), podnosi przedewszystkiem osobne, prywatne rozmowy i narady z tzw. *δοκοῦντες* tj. apostołami (Piotrem, Janem i Jakóbem), którzy cieszyli się poważaniem (*δοκοῦντες*) w mieście świętem. Nie jest rzeczą wykluczoną, że i w tych naradach poufnych mogli się znajdować wybrani przedstawiciele gminy jerozolimskiej. W każdym razie o to samo chodziło tak na posiedzeniach prywatnych, jak i publicznych. Jeśliby o tem prywatnem zebraniu (zdaniem niektórych) Łukasz (Dz. 15⁶) wyraźnie nie wspominał, to w tem przypuszczeniu trzeba by powiedzieć, że prywatne sesje dziejopis antjocheński pominął milczeniem, jako mniej ważne i mniej uroczyste. Wszak i teraz pobieżny historyk soborów mówi głównie lub nawet wyłącznie o posiedzeniach plenarnych i publicznych, na których zapadają wiążące po-

stanowienia. Paweł natomiast o tem wspomina, bo jego nieprzyjaciele chcieli właśnie wyzyskać powagę tych *δοκοῦντες* przeciw niemu.

Jakie rozstrzygnięcie dała gmina, a w szczególności *οἱ δοκοῦντες*, na postawione im pytania co do mozaizmu, o tem mówi św. Paweł tylko ubocznie (w w. 3) przez słowa, że nawet obecny na soborze Tytus nie został zmuszony do przyjęcia obrzezania. Jeśli więc sam sobór przyjął nieobrzezanego do swego grona i nie zażądał od niego obrzezania, to tem samem nie żąda on obrzezania od innych pogan, czyli że sposób ewangelizowania pawłowy wśród pogan został w pełni uznany. Nie można zatem nawet przypuścić, że Paweł nie znalazł w Jerozolimie całkowitej aprobaty swej działalności. Na pierwszym posiedzeniu odzywały się wprawdzie głosy przeciw niemu (Dz. 15⁵), ale one umilkły wobec mowy Piotra i Jakóba, a dekret soboru zawiera najwyższą pochwałę dla Pawła (Dz. 15²⁶). Przeciwnicy pawłowi *ψευδάδελφοι* zostali ostatecznie zgromieni i skompromitowani, a zasada dogmatyczna: iż pogan wcale nie należy obarczać jarzmem mozaizmu, została jasno i uroczyście proklamowana.

O jednym jeszcze szczególe z posiedzeń soboru, który milczeniem pomijają Dzieje, wspomina Gal. 2^{4. 5.}. Dowiadujemy się, że Tytusa i wogóle pogan dlatego także nie chciano obrzezywać, aby nie dać przez to pretekstu słuszności fałszywym braciom, agitatorom jerozolimskim, którzy pod pozorem obrzezania chcieli w niewolę mozaizmu podbić chrześcijan z pogan (por. Gal. 2^{3. 4. 5.}). Tym Paweł i apostołowie ani na chwilę nie ustąpili, aby prawda ewangelji nie została naruszona. To Paweł wyraźnie podkreśla wobec Galatów, aby wiedzieli, że dekretem soboru zostali potępieni ci właśnie, którzy między nimi sięją niezgodę. Z tem zgadza się zdanie Piotrowe, że jedynie przez łaskę możemy być zbawieni (Dz. 15¹¹). Mowa zaś Pawła

daje do poznania, że gdyby nie ten wzgląd dogmatyczny, (potrzeba obrzezania dla zbawienia), nieopatrznie wysuwany przez agitatorów, to myśl obrzezywania chrześcijan nie byłaby może daleką od urzeczywistnienia.

Dość ogólnie akatolicy podnoszą jako zarzut, że Paweł nie wspomina w swym liście do Gal. o dekrete soboru, co przecież — ich zdaniem — powinien był uczynić. Jeżeli jednak zwrócimy na to uwagę, że celem dekretu bynajmniej nie było ograniczać pogan w ich wolności od mozaizmu, lub ją im dopiero przyznawać, ale z okazji uznania ich wolności, dać im wskazówki moralne, jak mają postępować, — to Paweł wcale nie miał potrzeby wspominać Galatom o dekrete. Wszak ten dekret dla nich (dla północnej Galacji!) nic nowego nie przynosił; stwierdził tylko to, o czem oni już wiedzieli.

Natomiast Paweł wspomina Gal. 2⁶⁻¹⁰, czego Dzieje wcale nie podają. Mianowicie trzy kolumny (*στῦλοι*) kościoła jerozolimskiego, apostołowie Piotr, Jan i Jakób, będący w powszechnem poważaniu (*δοκοῦντες*), na zjeździe jerozolimskim uznali, że Pawłowi została przez Boga zlecona misja między poganami, a Piotrowi między żydami, i zgodzili się na ten fakt przez podanie mu prawicy, pod warunkiem zachowania łączności z Jerozolimą, której wyrazem będzie pamięć o ubogich jerozolimskich. (Paweł podkreśla od siebie, że o tym układzie pilnie pamiętał). Przez ten szczegół św. Paweł chce widocznie upewnić Galatów, że to jego niezależne i uprzywilejowane stanowisko w stosunku do apostołów jerozolimskich, (a w następstwie tego i stanowisko kościołów, przezeń wśród pogan założonych), nie jest jakąś opozycją przeciw Jerozolimie, — ale że ten fakt był znany i został uznany przez starszych kościoła jerozolimskiego, że więc jedności chrześcijaństwa w niczem ujmą nie czyni. Nawiasem dodana jest uwaga, że cześć i szacunek, jakie owi

δοκοῦντες odbierają, jest dla Pawła rzeczą drugorzędną („jakimi oni niegdyś byli, w to ja nie wchodzę“, w. 6). Wzmianka ta nie ma charakteru złośliwości czy ironji, ale chce zaznaczyć, iż Paweł powołuje się na *δοκοῦντες* jedynie dlatego, że jego przeciwnicy do nich się odwołują, stwierdzając rzekome nieporozumienie Pawła z apostołami. Paweł i bez tych *δοκοῦντες* jest swojej prawdy pewien, gdyż wraz z całą ewangelją otrzymał on ją przez objawienie z nieba.

Ten układ z Pawłem i Barnabą co do terenu misji każe przyjąć z jednej strony, że aż do chwili soboru w Jeruzolimie nie zdawano sobie może jasno sprawy co do odrębnego stanowiska Pawła i Barnaby w Kościele; z drugiej strony jest on jedynie uznaniem faktu dokonanego. Jest to zgodne z opisem Dziejów, według których Barnaba był z początku delegatem Jeruzolimy w Antjochji, jako taki przyzwał do siebie Pawła, a potem wraz z nim został przez Antjochję wyznaczony na apostoła wśród pogan i to w tym stopniu, że od tej chwili rozpoczyna się właściwa im, odrębna działalność (Dz. 13²). O tych ich pracach opowiadają następnie Dzieje Apostolskie, ten historyczny rozwój rzeczy uznaje sobór w Jeruzolimie, a Paweł po soborze w dalszym ciągu pracuje w tym samym duchu i kierunku. Łukasz prawdopodobnie wiedział o tym układzie między apostołami a Pawłem, ale go wyraźnie nie zaznaczył, bo widocznie sądził, że jest on tylko stwierdzeniem rozkazu z nieba, o którym osobno wspomina w Dz. 13². Można jednak ciche uznanie tego faktu widzieć w Dz. 15^{4, 12, 26}. O staraniach Pawłowych, by ubogim jerozolimskim przychodzić z pomocą, wspominają zresztą nieraz Dzieje (11^{29, 30} 24¹⁷) i Rzym 15²⁵.

Zostaje jeszcze jedno zdanie pawłowe Gal. 2⁶, które budzi pewne trudności i bywa wysuwane przeciw historyczności klauzul jakóbowych: *ἡμεῖς γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν*

προσανέθεντο, Vulg. mihi enim, qui videbantur esse aliquid (poprawnie: aestimantur) nihil contulerunt“. Znaczenie tego *προσανέθεντο* jest dość różnie tłumaczone; np.: nie nałożyli mi żadnych zobowiązań o charakterze i z zakresu prawa mojżeszowego. (Tak przeciwnicy historyczności klauzul jakóbowych). Sens jednak zdaje się być ten: *οἱ δοκοῦντες* uznawali moją ewangelję za pełnowartościową, i ze swej strony nic do niej nie dołączyli. Jedno jest pewne, że temi słowy Paweł zaznacza, iż do nauki jego inni apostołowie niczego nie dołożyli, niczego jej nie przeciwstawili. Jest to więc jakby słowo pełnego triumfu i radości, — słowo, które znajduje potwierdzenie w zdaniu piotrowem, w propozycji jakóbowej i ostatecznie w dekreście soboru. Jeżeliby jednak klauzule jakóbowe miały znaczenie ceremonjalne, czyli jeśli nakładały na chrześcijan z pogan szereg praktyk mozaizmu, — to jak to pogodzić ze słowami Pawła, dopiero co przytoczonymi: *ἡμεῖς γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο* (2⁶), i drugim *μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν*? Te powiedzenia zdają się wykluczać wyraźnie, jakoby ze strony soboru nałożył chciano wiernym jakiegokolwiek praktyki mozaizmu.

Trudność ta jednak znika, jeśli zważymy, jakie to stanowisko zajmowały proponowane przez Jakóba praktyki jeszcze przed soborem w gminach pawłowych. Otóż dla wielu *σεβόμενοι* *v. θ.* na diasporze żydowskiej (a oni — jak wiemy — stanowili jądro gmin pawłowych) były owe praktyki czemś zwykłym, codziennym. Aby więc razem z żydami i owymi prozelitami móc przedstawiać, poganie nawracający się do Chrystusa przestrzegali owych praktyk mozaizmu jeszcze przed soborem. Dla nich zatem nie były one teraz, po soborze, czemś nowem i nadzwyczajnem. A zatem i św. Paweł mógł klauzul jakóbowych nie uważać za coś nowego, obecnie świeżo jego poganom nałożonego, mógł w nich nie widzieć ogra-

niczenia przyznanej poganom swobody, i mógł (pisząc owe *οὐδὲν προσαπέθεντο*) nie uważać tego żądania za coś wyjątkowego. Słowa zaś *μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν*, odnoszą się nie do dekretu soboru, ale do prywatnego układu Pawła i Barnaby z kolegijum apostoelskim w Jerozolimie co do podziału terenu misyjnego. Pamięć o ubogich miała być tym węzłem, który łączyć miał nadal podzielone administracyjnie tereny. Podkreślenie i wymienienie tego układu prywatnego nie wyklucza innych postanowień ogólnych, które już nie dotyczyły wzajemnego stosunku apostołów między sobą, ale raczej stosunku neochrześcijan z pogan do żydów na diasporze.

Nawiasem dodaję, że trudny anakoluton w. 6 ma najprawdopodobniej następującą egzegezę: Jakimkolwiek oni byli (*ὅποιοι ποτε ἦσαν*, tj. chociaż wielką posiadali powagę na soborze) owi *δοκοῦντες* jerozolimscy, na których moi przeciwnicy ciągle się powołują i usiłują mnie im przeciwstawić, to w tej kwestji nie ma to żadnego znaczenia i wcale do mnie nie należy, bo Bóg nie zważa na zewnętrzne dane człowieka, gdyż patrzy jedynie na serce i dary duchowe. Co się zaś dotyczy tych darów zewnętrznych, to owi *δοκοῦντες* nie są wyżsi odemnie; mnie bowiem niczego nie dorzucili (nałożyli), ani mojej nauki w niczem nie zmienili, ani jej niczego nie dodali, a przecież byliby to uczynili, gdyby byli spostrzegli, że moja nauka nie jest zgodna z nauką Chrystusa.

Na podstawie tych wszystkich uwag można, zdaje się, wydać bezstronny sąd następujący: Opis pawłowy w liście do Galatów (2¹⁻¹⁰) przynosi w rzeczach zasadniczych pełne potwierdzenie opisu łukasowego o soborze i uzupełnienie tegoż w pewnych, mniej istotnych punktach. Natomiast te ważne momenty, o których tylko Dzieje wspominają, nie są wykluczone przez opis zawarty

w liście do Galatów. Historyczność zatem opisu soboru, jaki nam podają Dzieje, nie jest w niczem zachwiana przez opowiadanie listu do Galatów, i na odwrót Gal. 2¹⁻¹⁰ odnosić się może i de facto odnosi się do Dz. 15.

Na zakończenie tego wywodu warto wskazać na te wszystkie racje, dla których nie należy Gal 2¹⁻¹⁰ utożsamiać z Dz 11³⁰. Racje te są podwójnego charakteru: rzeczowe i chronologiczne (zob. Wikenhauser l. c. str. 224).

1) Racje rzeczowe. Celem podróży Pawła i Barnaby Dz. 11³⁰ było wręczenie jałmużny, ofiarowanej przez Antjochję dla Jerozolimy. Ten tylko cel wysuwają Dzieje. Natomiast Paweł podróż swą, o której mówi w Gal. (2^{1 nn 10}), podjął, by Jerozolimie przedłożyć swoją praktykę misyjną wśród pogan, niewymagającą od nich obrzezania, i by dla tej praktyki zyskać aprobatę. Chociaż Łukasz wielce się interesował stanowiskiem chrześcijaństwa z pogan do prawa możeszowego (por. np. Dz. 11^{1 nn 15¹ 16⁵ — 21¹⁸⁻²⁶), to jednak ani słowem nie wspomina o naradach w tej kwestji podczas podróży z kolektą, ale dopiero przy soborze. Widocznie o takich naradach nic nie wiedział, czyli że one nie miały wtedy miejsca. — Z drugiej zaś strony o podróży jałmużniczej (Dz. 11³⁰) niema wzmianki w liście do Galatów.}

b) Według Dz. 11³⁰ + 12³⁵ jedynie Paweł i Barnaba byli wysłańcami Antjochji w sprawie kolekty; natomiast Dz. 15² (tj. na sobór) wysłano Pawła i Barnabę i innych (*καὶ τινὰς ἄλλους ἐξ αὐτῶν*). — Według Gal. 2¹ Paweł (prócz Barnaby) wziął z sobą także Tytusa, co odpowiada Dz. 15², czyli podróży na sobór, nie zaś Dz. 11³⁰ (podróży z kolektą).

c) W czasie podróży jałmużniczej Paweł nie odgrywał jeszcze tak wybitnej roli, gdyż dopiero od roku pracował w Antjochji, dokąd go Barnaba sprowadził.

Tę rolę drugorzędną do pewnego stopnia odgrywał on jeszcze podczas I. podróży misyjnej (Dz. 13 i 14). Natomiast z listu do Gal. 2¹⁻¹⁰ wynika, że powaga i znaczenie Pawła musiały wówczas być wielkie, co z jednej strony przypuszcza dłuższą już pracę misyjną między poganami, a z drugiej odpowiada lepiej epoce soboru. O takiej dłuższej a owocnej działalności misyjnej Pawła między poganami nie może być mowy przed wypadkami Dz. 11³⁰, ale jedynie w Dz. 13 i 14, które I. podróż misyjną Pawła umieszczają słusznie przed soborem.

2) Racje chronologiczne. W opowiadanie podróży z kolektą wplata autor Dziejów wiadomość o śmierci męczeńskiej Jakóba Większego, o uwięzieniu i ocaleniu Piotra i o śmierci Heroda Agryppy. Z tych faktów słusznie wnioskuje uczeni, że śmierć Agryppy i podróż z kolektą czasowo do siebie należą, czyli że tę podróż trzeba wyznaczyć po Wielkiej Nocy r. 44. Jeśli więc Gal. 2¹⁻¹⁰ = Dz. 11³⁰, to licząc wstecz 14 lat, dzielących tę podróż Pawła od pierwszej podróży do tegoż miasta, (nawet licząc lata nie całkowicie, czyli licząc 13 zam. 14), otrzymalibyśmy na pierwszą podróż r. 31, czyli że na ten sam rok wypaśćby musiało nawrócenie św. Pawła, — co jest niedopuszczalne z powodu wielu racyj chronologicznych.

Z tych wszystkich względów wynika, że nie wolno utożsamiać Gal. 2¹⁻¹⁰ z Dz. 11³⁰. Nie pozostaje więc nic innego prócz Dz. 15, czyli że te 2 opisy (Gal 2¹⁻¹⁰ i Dz 11³⁰) odnoszą się do tej samej podróży soborowej.

5. Śś. Piotr i Paweł w Antjochji.

O zatargu między św. Piotrem a św. Pawłem na tle judaizmu wspomina św. Paweł w liście do Gal. 2¹¹⁻¹⁴.

Przedewszystkiem stwierdzić należy, że Kefasem (Κεφα̅ jest tu Szymon syn Jana, czyli Piotr, któremu Chrystus nadał przydomek κεφα̅ ܟܦܐ tj. $\pi\epsilon\tau\rho\alpha$ — $\pi\epsilon\tau\rho\varsigma$ (gra słów, opoka), nie zaś kto inny, jak to np. sądził Klemens Aleks. i niektórzy uczeni, by ratować zagrożony (jak mniemali) prymat Piotra. Oni to wszędzie, gdzie w listach Pawła wraca imię Kefy (1 Kor. 1¹² 3²² 9⁵ 15⁵ Gal. 2⁹ 11. 14) odróżniali go od Piotra apostoła, twierdząc, że Kefas to jeden z 72 uczniów. To zdanie należy obecnie już do historii (cf. rozprawę Chr. Pesch, Über die Person des Cephas, Gal. 2¹¹; Innsbrucker Zeitschrift für Kath. Theologie, 1883 str. 465—490).

Zdania Klemensa Aleks., chociaż znalazło tu i ówdzie oddźwięk, nie przyjął nawet jego uczeń Origenes, który nową wymyślił teorię, aby usunąć trudność owego sporu. Za Origenesem poszli Chryzostom i Hieronim. Zdanie to możnaby nazwać teorią symulacji. Zdaniem bowiem Origenesa, Piotr i Paweł, chcąc położyć koniec judaistom umówili się, że Piotr usunie się od przedstawiania z chrześcijanami z pogan, a przez to da Pawłowi sposobność wykazania, że prawo żydowskie nie obowiązuje. Ani Piotr ani Paweł na serjo tu nie działali, bo Piotr jedynie udawał, że się usuwa od chrześcijan z po-

gan, a Paweł udawał, że go strofuje. Ale tę dziwną teorię Origenesa tak silnymi argumentami zwalczał już św. Augustyn, że nie znalazła ona echa między poważniejszymi uczonymi wieków następnych, głównie dlatego, że przypisuje św. Pawłowi obłudę i kłamstwo, kiedy on twierdzi, że „in faciem restitit“ (Gal. 2¹¹) św. Piotrowi.

Na czem więc polegał ów spór i jak się zakończył? W jakiś czas po soborze zjawił się w Antjochji św. Piotr i w myśl zasady, którą mu Chrystus objawił, by nie robił różnicy między nawróconymi żydami i poganami, przestawał swobodnie z chrześcijanami z pogan, biorąc udział nawet w ich posiłku i agapach; nie zważał zatem na żadne przepisy żydowskie, które zakazywały żydom biesiad z nieobrzezаныmi. Ten swobodny sposób życia św. Piotra określa drastycznie św. Paweł słowy: „Ty będąc żydem, żyjesz zwyczajem pogan“ (Gal. 2¹⁴), tj. nie zważasz na przepisy pokarmowe żydowskie. Dotąd nie było w tem wszystkim nic złego; owszem ze strony Piotra był to najlepszy, praktyczny komentarz do słów jego, wypowiedzianych na soborze, iż „Bóg nie czyni żadnej różnicy między żydami a poganami“ (Dz. 15⁹). A chociaż przy tych agapach z poganami były wykluczone owe rzeczy, których zabraniał dekret soboru: *είδωλόθυσια, πικτίον i αἷμα*, — to jednak Lewityk (11) i Dt. (14) zabraniały jeszcze całego szeregu innych potraw żydom. Ale na to św. Piotr słusznie nie zważał jako chrześcijanin, którego nie obowiązywało prawo żydowskie. Tak było przez czas pewien ku radości i zbudowaniu chrześcijan z pogan, a także i judeochrześcijan, którzy naśladowali w tem św. Piotra.

Wtem zjawili się w Antjochji zelanci żydowscy z Jerozolimy, z liczby tych, którzy za wzorem Jakóba przestrzegali pilnie wszystkich przepisów mojżeszowych, mimo że byli chrześcijanami. Może z obawy przed nimi,

a może aby im nie dać zgorszenia, św. Piotr (po ich przybyciu) usunął się od wspólnego stołu z chrześcijanami z pogan i jedynie z tymi wysłannikami odbywał agapy przy osobnych stołach.

Za przykładem Piotra poszli i inni żydzi, nawróceni w Antjochji, a nawet sam Barnaba. To postępowanie Piotra nazywa św. Paweł słusznie obłudnem, bo nie pochodziło ono z głębokiego, wewnętrznego przekonania Księcia apostołów, że tak mu postępować należy (gdyż innym przekonaniom dał wyraz na soborze), — ale było jedynie nakazane względem ludzkim, lub może zbyt ludzką przezornością. Ale takie postępowanie nie odpowiadało „prawdzie ewangelji“ (Gal. 2⁵), mogło bałamucić chrześcijan z pogan w ich przekonaniach dogmatycznych o zbyteczności mozaizmu, a w każdym razie ułatwiało niezmiernie niecną robotę judaizantów. Jeżeli sobór jerozolimski jasno określił, że pogan nawracających się do Chrystusa nie obowiązuje mozaizm, to nie należało ich degradować do wyznawców II. klasy, przez wyłączenie ich od braterskiego współżycia w agapach. Owszem odpowiadało to uznanej zasadzie ich wolności, aby i judeochrześcijanie porzucili (przynajmniej w przestawianiu z nimi) przestarzałe formy i żądania mozaizmu, i nie zmuszali pogan żyć obyczajem żydowskim. Tę prawdę w słowach prostych, pełnych powagi, ale i pozbawionych wszelkiego względu ludzkiego, wypowiedział w oczy św. Piotrowi św. Paweł na publicznem zebraniu w Antjochji. Było to potrzebne, gdyż przykład Piotra i jego wielka powaga, którą się cieszył, wywierały moralny przymus na innych judeochrześcijan w Antjochji, tak dalece, że nie oparł mu się nawet Barnaba. Że niebezpieczeństwo było groźne wykażą następujące uwagi.

Na soborze jerozolimskim chodziło o to, czy obrzezanie i mozaizm są potrzebne do zbawienia; w Antjochji

zaś o sposób wspólnego pożycia między wiernymi. Gdyby sobór jerozolimski był rozstrzygnął, że mozaizm i obrzezanie są potrzebne do zbawienia, trudności o wspólne posilanie się w Antjochji byłyby niemożliwie, bo poganie, chcąc przyjąć wiarę Chrystusa, musieliby naprzód przyjąć mozaizm, czyli stać się żydami, a potem dopiero przyjąć chrześcijaństwo. Z tego widać, jak celowo i mądrze działali judaizanci. Wszyscy kandydaci chrześcijaństwa musieliby naprzód przyjąć judaizm. Dekret soboru pokrzyżował wprawdzie ich plany, bo zaprzeczył potrzebę mozaizmu dla chrześcijan z pogan, ale pominął milczeniem stosunek judeochrześcijan do mozaizmu. Oczywiście, że ściśle rzecz wzięwszy, dekret soboru stwierdzający prawdę, iż mozaizm nie jest potrzebny do zbawienia, temsamem logicznie orzekał, iż nawet dla żydów - chrześcijan nie jest mozaizm potrzebny do zbawienia, czyli że nie obowiązuje ich w sumieniu, — ale tego logicznego wniosku nie wyciągnęli, bo wyciągnąć widocznie nie chcieli, ci zelanci z pośród żydów, którzy już z bólem serca patrzyli na to, iż nieobrzezani znajdują dla siebie kącik w Kościele Chrystusowym. To też w ślepej swojej gorliwości, właśnie po dekrecie soboru, uważali sobie za obowiązek, aby oni i ich współwyznawcy na diasporze jak najskrupulatniej przestrzegali prawa mojszowego i w ten sposób niejako odszkodowali Mojżesza, za rzekomą stratę, którą poniósł z okazji dekretu. Wydali przeto do żydów hasło: „judeochrześcijanie nie powinni mieć żadnej wspólnoty uczt i agap z chrześcijanami z pogan!“

Wprowadzenie w czyn tego hasła odcięłoby w praktyce chrześcijan z pogan od wspólności z Kościołem i zmuszałoby ich do przyjęcia żydowskich praktyk. Że to im się powieść mogło, tego dowodem spór antjocheński między Piotrem a Pawłem. Niesłusznie niektórzy nierozważni pisarze pomówili tutaj, jedni Piotra, drudzy Pawła, o błąd

w dogmacie, a zwłaszcza Pawła o nieuznawanie w Piotrze prymatu kościelnego. Piotr bynajmniej we wierze się nie chwiał, ani swego przekonania nie zmienił, nie uczył czego innego w Antjochji, a czego innego na soborze, ale (jak mu zarzuca św. Paweł) z obawy przed towarzyszącymi Jakóba przerwał swe przestawianie z poganami. Piotrowi nie chodziło tu tyle o swoją osobę, ile o dobro Kościoła. Tylko z wielkim trudem udało się na soborze zapełnić przepaść między judeochrześcijanami a poganami. Teraz znowu groziło niebezpieczeństwo nowego rozdarcia, gdy zelanci żydowscy już nie od pogan, ale od żydów z krwi i kości żądali spełnienia przepisów mozaizmu. Piotr znał upór tych zelantów. Mógł być postawić sobie pytanie: czy nie lepiej mieć wzgląd na słabości tych ludzi, niż doprowadzać do wybuchu?

W tym przeto celu, ze względów na mniemane dobro Kościoła, zaczął się z nimi liczyć i ich żądania zewnątrznie — nie z przekonania, uwzględniać. W tem postępowaniu roztropnem, w tem liczeniu się ze słabością bliźniego (co nieraz i św. Paweł sam uczynił), przeoczył jednak św. Piotr jedno: nie wziął pod uwagę wrażenia i skutku, jakie jego postępowanie wyrzucić może na wiernych w Antjochji i wogóle wśród pogan. Oto zelanci żydowscy mogli teraz z triumfem wskazać na postępowanie Piotra, jako na dowód, że mozaizm odgrywa większą rolę w Kościele, niżby to się zdało w świetle dekretu apostolskiego. Chrześcijanie z pogan, którzy w Piotrze widzieli głowę Kościoła i nie chcieli oderwania od łączności z nim, musieliby chcąc nie chcąc pójść za jego przykładem, to jest przyjąć sposób życia żydowski. Wielkie niebezpieczeństwo dla Pawła i rodzącego się chrześcijaństwa przedstawiała właśnie w tej rzeczy ogromna powaga piotrowa. Nieprzyjacielem św. Pawła i chrześcijan z pogaństwa mogli się teraz powoływać skutecznie na przykład Piotra i Barnaby. Praktyczne pytanie o wspólnotę stołu

można było wyzyskać dla dowodu, że należy zachowywać przepisy mozaizmu. To niebezpieczeństwo dojrzał i pojął natychmiast św. Paweł; ostatecznie chodziło tu znowu o byt lub niebyt wolnego chrześcijaństwa dla pogan. I dlatego Paweł nie mógł milczeć; a że rzecz była publiczna, wystąpił publicznie.

O wyniku tej polemiki list do Galatów sam wprowadzić nic nie mówi; ale nie może być wątpliwości w tym względzie. Gdyby bowiem Piotr był się oparł, całe dowodzenie pawłowe w liście do Galatów nie miałyby znaczenia. Widocznie zatem Piotr przyjął tę *correctio fraterna* i zastosował się do niej. I dlatego św. Augustyn poleca nam tu podziwiać i pokorę Piotra i odważną swobodę Pawła.

Całą doniosłość owego wydarzenia w Antjochji można zatem ująć w następujące słowa. Podczas gdy sobór jerozolimski nie tknął w swym dekrete kwestji: czy i o ile judeochrześcijanie są obowiązani do przestrzegania mozaizmu? — to incydent antjocheński poszedł dalej. Paweł niemiłosiernie wyciągnął konsekwencje z dekretu soboru, że zasadnicza wolność chrześcijan z pogan od mozaizmu daje też samą wolność i judeochrześcijanom. Przez to Paweł zamknął ostatnią furtkę przed judaizantami i zelotami, którzy mimo dekretu soboru chcieli wprowadzić do Kościoła obrzezanie i mozaizm drogą uboczną, przez starozakonne przepisy pokarmowe.

Tak rozumiany spór antjocheński bynajmniej nie sprzeciwia się historyczności dekretu soborowego. Co innego bowiem postanowiono w Jerozolimie, a co innego było przedmiotem zatargu między Piotrem i Pawłem. Uważając rzecz samą w sobie mógł św. Paweł nie mieć nic przeciw temu, żeby judeochrześcijanie (jakim był np. także Piotr) zachowywali dla siebie przepisy mozaizmu i żyli w odosobnieniu towarzyskiem od chrześcijan z pogan, wyznając wszelako, że i jedni i drudzy mają jednakie prawo do

zbawienia. Skoro jednak ten i ów judeochrześcijanin w szczególności, opierając się na tej równości prawa, wyciągnął (jak Piotr) dla siebie wnioski, że może żyć razem z chrześcijanami z pogan, to powinien był w tem trwać, gdyż inaczej (nawet wbrew jego intencji) mogłoby to być poczytanem jako zaprzeczenie tej wspólności zbawienia. W tej też myśli mówi Paweł do Piotra (Gal 2¹⁴): Jeżeli może się zdarzyć, jak de facto się zdarzyło, że ty, Piotrze, chociaż jesteś żydem z pochodzenia, nie żyjesz według przepisów mozaizmu, ale jak wolni od niego poganie, nawróceni do chrześcijaństwa, — to terazniejsze twoje usuwanie się od pogan, zmusza ich do przyjęcia mozaizmu, gdyż muszą sądzić, że dlatego są nieczyści, iż obrzezania nie przyjęli.

6. Dalsze losy dekretu.

Dla całości obrazu wypada dorzucić jeszcze słów kilka o dalszych losach dekretu apostolskiego. Był on skierowany przede wszystkim do tej części chrześcijaństwa z pogan, która od samego początku miała łączność z Jerozolimą. Św. Paweł ogłosił go także we wszystkich gminach, które były założone przed wydaniem dekretu soborowego, a miały żydów wśród siebie (por. Dz 16⁴). Nie jest rzeczą prawdopodobną, a Dzieje Apost. też milczą o tem, żeby dekret ów (przynajmniej w formie dekretu) miano opublikować w nowych kościołach pogańskich, założonych po soborze. Co do rzeczy bowiem (zwłaszcza co do 2 punktów: *πορνεία* i *εἰδωλόθυτον*) wynika z 1 Kor. (5; 6; 8—10) i Apok. (2^{14,20 nn}), że dekret ten został ogólnie przyjęty, a wstrzymywanie się od rzeczy tamże zakazanych, było praktykowane w Kościele już pod koniec II w. po Chr. Natomiast co do *πνικτόν* i *αἷμα* niema śladów w czasach apostolskich. To byłoby dowodem, że 1) albo *πνικτόν* nie jest autentyczne, a *αἷμα* było rozumiane jako zabójstwo, czyli że cały dekret miał charakter obyczajowo-moralny, jak na to wskazywałem przy egzegezie; albo 2) nie jest wykluczonem przypuszczenie, że dlatego o tych dwóch rzeczach nie spotykamy wzmianki w tych czasach, gdyż wśród wyżej ucywilizowanych ludów świata hellenistycznego te rzeczy (spożywanie rzeczy zdławionych i krwi) nie były wcale, albo przynajmniej nie szeroko, rozpowsze-

chnione; to też nie było powodu do reagowania ze strony władz kościelnych. Później dopiero, pod wpływem Wschodu, zaczęto i w Kościele zachodnim unikać pożywania krwi, przygotowanej jako pokarm, i zaczęto się powoływać w tem na dekret apostolski. Polegało to jednak na niezrozumieniu myśli dekretu.

Z tych wszystkich wywodów wynika, że dekret soboru jerozolimskiego przez swą część dogmatyczną uratował chrześcijaństwo od tego, że nie stało się jedynie sektą czy ekspozyturą żydostwa, bo wybawił chrześcijan od obowiązku przyjęcia wprzód mozaizmu, zanim oni wejdą do Kościoła; — a co do swej części drugiej miał znaczenie albo moralne (obyczajowe), bo przypominał poganom trzy główne obowiązki względem Boga, siebie samych i bliźniego, albo [jeśliby kto chciał tej części dekretu nadać charakter ceremonjalno-pokarmowy to], miał on znaczenie przejściowe, lokalne, a za cel: umożliwienie wspólnego pożywania gminom mieszanym.

Dzięki zatem t. zw. soborowi jerozolimskiemu pierwsza najcięższa herezja, która zagrażała Kościołowi, t. j. herezja judaizantów, została potępiona, a byt chrześcijaństwa jako takiego, uratowany. To chyba tytuł dostateczny, aby ten I. sobór rodzącego się Kościoła przeszedł do historii z wdzięcznością i uznaniem.



SPIS RZECZY:

	Strona
1. Tło historyczne i bibliografja	5
2. Egzegeza Dziejów 151-35	10
3. Klauzule jakóbowe	30
4. Zgodność opowiadania Dziejów (15) i listu do Galatów (2)	47
5. Śś. Piotr i Paweł w Antjochji	61
6. Dalsze losy dekretu apostolskiego	68

17715

WYDAWNICTWA TOW. „BIBLIOTEKA RELIGIJNA“

we Lwowie, plac Kapitulny I. 7. P. K. O. Nr. 151.169.

- X. Dr. Z. BIELAWSKI: Katechezy biblijne na 1-szą klasę szk. powszech. str. XII+242.
- X. Dr. Z. BIELAWSKI: Podstawy wychowania religijnego, cz. I, str. VII+128, cz. II str. 80.
- X. Arcybiskup BILCZEWSKI: Listy pasterskie, t. I, str. 602, t. II, str. 320. t. III, str. 600.
- X. Dr. W. KOSIŃSKI: Technika głoszenia kazań, str. 222 + 38 ilustracyj.
- X. Dr. W. MICHALSKI: Amos. Wstęp, nowy przekład, komentarz (z serii Pisma św. t. I.) str. X + 96.
- X. Dr. W. MICHALSKI: Ozeasz. Wstęp, nowy przekład, komentarz (z serii Pisma św. t. II), str. 142.
- X. Biskup A. J. NOWOWIEJSKI: Msza w okresie przedniecejskim, str. 122.
- PSALTERZ DAWIDOWY dla użytku wiernych. Na nowo przełożył X. Arcybiskup Fr. A. Symon, str. XXXII + 304.
- M. STRASZEWSKI: Filozofja św. Augustyna na tle epoki str. VIII + 290.
- X. St. SZUREK: Ojciec duchowny i jego praca w seminarjum kleryków, str. 156.
- X. Arcyb. TEODOROWICZ: Okruchy ewangeliczne, stron 358.
- X. Dr. J. UMIŃSKI: Niebezpieczeństwo tatarskie, str. XVII+152.
- X. Dr. L. WASILKOWSKI: Nauka św. Cyprjana o kapłaństwie, str. 48.
- X. Dr. Wł. WICHER: Niewolnictwo w nauce moralnej chrześcijaństwa, str. XXIV + 240.
- B. ŻULIŃSKA C. R.: Obowiązki Polki. Pogadanki dla dziewcząt, str. 168.
- B. ŻULIŃSKA C. R.: Anioł Stróż, opowiadania dla dzieci, str. 40 i 10 obrazków.
- X. Wł. ŻYŁA: Kościół i klasztor dominikanów we Lwowie, str. VIII + 76 + 9 tablic.

Z drukarni L. Wiśniewskiego — Lwów, ulica Ossolińskich 16.