

Rzeczony urzędu kościelnego w Nowym Testamencie

Temat jest bardzo obszerny, trudno wyczerpująco przedstawić wszystkie jego aspekty, dlatego od razu trzeba zrobić zastrzeżenie, że to, co przedstawia tekst, to jedynie nakreślenie niektórych kwestii związanych z rozwojem czegoś, co roboczo i nieco anachronicznie nazwane zostało „urzędem kościelnym”. Anachronizm jest powszechnym błędem, od którego wolni nie są nawet hagiografowie czy bibliści. W tym konkretnym przypadku polega on na tym, że przy próbie rekonstrukcji struktur organizacyjnych i funkcji sprawowanych w pierwotnym Kościele, użyte w NT terminy interpretuje się tak, jak zostały one zdefiniowane dużo później albo tak, jak funkcjonują one we współczesnych konfesjolektach lub polszczyźnie współnoodmianowej. Na ogół pod pojęciem „urząd” rozumie się trwałą, instytucjonalną rzeczywistość¹, organ administracyjny o określonym zakresie działania² lub wysokie stanowisko pełnione w danej instytucji³. Tymczasem nowotestamentowa terminologia nie jest ani tak usystematyzowana, ani tak jednoznaczna. Cechuje ją pewna labilność i brak ostrości, a zakres znaczeniowy poszczególnych określeń zależny jest w bardzo dużej mierze od czasu powstania pisma oraz kontekstu wewnątrz- i zewnętrztekstowego.

Terminologia dotycząca urzędu

Sam termin *urząd* oczywiście w NT jest używany. Greka zna kilka określeń, które naświetlają różne jego aspekty; do najbardziej typowych należą ἐξουσία (władza) oraz ἀρχή (zwierzchność, ranga). Mniej oczywiste to τιμή (zapłata, cena, wynagrodzenia, ale też szacunek, cześć – tak w Dz 28,10; Rz 12,10; 1 Tm 6,1; godność – 1 Tes 4,4; a nawet godność kapłańska – Hbr 5,4). Interesującym określeniem jest λειτουργία, którego rozumienie bardzo silnie uzależnione jest od kontekstu. Podstawowe znaczenie rzeczownika λειτουργία – publiczna służba, publiczna przysługa – nie musi mieć konotacji kultycznych, choć współcześnie się one wręcz narzucają. W Nowym Testamencie konotacje takie wywołuje przede wszystkim Łk 1,23 (*Gdy upłynęły dni jego [Zachariasza] służby kapłańskiej – λειτουργία – odszedł do domu*⁴) oraz Hbr 8,6 (*Teraz otrzymał i sprawuje inną służbę*) i Hbr 9,21 (*Podobnie krwią skropił namiot i wszystkie naczynia używane w służbie – λειτουργία*). W innych jednak miejscach NT bardziej akcentowany jest charytatywny i rzeczywiście publiczny czy społeczny aspekt tej służby; np. w 2 Kor 9,12 ściśle wiąże się ona z diakonią (*Służenie – διακονία – tej służbie społecznej – λειτουργία – [chodzi o zbiórkę datków] nie tylko dostarcza tego, czego brakuje świętym, lecz też przynosi więcej za sprawą licznych dziękczynień składanych Bogu*), w Flp 2,30 z pielęgnowaniem chorego apostoła ([Epafrodyt] *dla dzieła Chrystusowego był bliski śmierci, naraziwszy życie, aby dopełnić to, czego brakowało waszej służbie – λειτουργία – wobec mnie*), w Flp 2,17 to działania apostoła Pawła podejmowane, by umacniać wiarę Filipian (*nawet jeśli wydam siebie na ofiarę i służbę – λειτουργία – na rzecz waszej wiary*). Apostoł Paweł rzadko wobec siebie używa terminu λειτουργός (liturg w znaczeniu kultycznym, ale również pracownik, ktoś, kto wykonuje publiczną służbę). Czyni tak w Rz 15,15-16, gdzie określenie to łączy z publicznym sprawowaniem kultu, ale w znaczeniu metaforycznym, nie zaś dosłownym⁵, na co wskazuje

¹ J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, Kraków 2004, s. 263

² <http://sjp.pwn.pl/szukaj/urz%C4%85d.html> (17.05.2015)

³ Tamże (17.05.2015).

⁴ Wszystkie tłumaczenia tekstów biblijnych, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autorki tekstu.

⁵ J. Gnilka, dz. cyt., s. 263.

kontekst oraz strategia retoryczna hagiografa (...ze względu na łaskę – χάρις – daną mi [Pawłowi] przez Boga, abym był sługą/liturgiem – λειτουργός – Jezusa Chrystusa wobec narodów, ofiarującym – ἱερουργέω [tu w participium/imiesłowie oznaczającym sprawowanie świętych czynności, także sprawowanie czynności kapłańskich, czyli ofiarniczych) ewangelię Bożą, aby narody stały się ofiarą miłą Bogu, uświęconą w Duchu świętym). Paweł zatem nie rości sobie prawa, aby być kapłanem-ofiarnikiem, uważa się za sługę Jezusa Chrystusa, który poprzez publiczne głoszenie ewangelii, bo tak należy pojmować ofiarowanie ewangelii, przyczynia się do tego, że za sprawą Ducha św. narody poznają Boga i stają się Jego czcicielami. Jeśli weźmie się pod uwagę starotestamentową ideę kapłaństwa ofiarniczego, którego zadaniem było pośrednictwo pomiędzy ludem a Bogiem, to można dostrzec w tej eliptycznej metaforze analogie pomiędzy ofiarą składaną Bogu w świątyni, a ewangelią. Celem ofiar starotestamentowych była przede wszystkim przemiana: to, co Bóg otrzymywał w ofierze palono, aby ucieszyć Go przyjemną wonią (por. Kpł 1,13), elementem transformacji było więc spalanie ofiary, a spalona i przemieniona ofiara nie tylko cieszyła Boga, ale była też znakiem wspólnoty pomiędzy Bogiem a Jego ludem⁶. Głoszona przez Pawła ewangelia pełni rolę podobną do starotestamentowego ognia – jest niezbędnym elementem przemiany narodów, by mogły one oddawać Bogu cześć i być świadectwem wspólnoty między Bogiem i ludźmi. Podobne znaczenie – pośrednictwo, które polega na głoszeniu ludziom ewangelii o zbawieniu i oddawanie czci Bogu – mają zresztą „kapłańskie” wzmianki w 1 P 2,4-10⁷. Ważnym komponentem tego Pawłowego wywodu z Rz 15,15-16 jest podkreślenie, że wszystkie działania apostoła poprzedzone zostały łaską daną mu przez Boga, miały zatem charakter charyzmatu⁸.

Wydaje się, że najczęściej używanym w Corpus Paulinum określeniem funkcji, jaką pełnił Paweł, jest termin δοῦλος – niewolnik, sługa (tak np. w protopaulińskim Rz 1,1: Paweł, niewolnik/sługa Jezusa Chrystusa, powołany apostoł, wybrany do [głoszenia] ewangelii Bożej; podobnie w deuteropaulińskim Tt 1,1: niewolnik Boga, apostoł Jezusa Chrystusa, aby [wzbudzać, umacniać, służyć] wierze wybranych [przez] Boga). Najprawdopodobniej była to powszechna terminologia stosowana wobec osób pełniących funkcje nauczające we wspólnotach chrześcijańskich, cieszących się autorytetem skoro niewolnikiem Boga i Pana Jezusa Chrystusa nazywa siebie autor Listu Jakuba (Jk 1,1), niewolnikiem Jezusa Chrystusa – autor Listu Judy (Jd 1,1), a niewolnikiem i apostołem Jezusa Chrystusa – autor 2 P (2 P 1,1).

Z kolei w 1 Kor 9,17 i Ef 3,2 misja, jaka została powierzona apostołowi Pawłowi, a więc przede wszystkim zwiastowanie ewangelii, nazwana jest οἰκονομία. Podstawowe znaczenie tego terminu to zarządzanie, ale w tym kontekście oikonomia oznacza zadania i obowiązki, co bardzo dobrze koresponduje z opisanym wcześniej określeniem sługa czy raczej niewolnik, ponieważ istotą tak pojmowanej służby jest całkowita zależność od pana/właściciela, pozostawanie w jego władzy i posłuszne wykonywanie wyznaczonych zadań, nawet wbrew własnej woli. Dlatego w kontekście zadań stosowniej jest mówić o powołaniu do służby niż o urzędzie. Służebność i zadaniowość funkcji pełnionych w Kościele, a jednocześnie chrześcijańska wolność (1 Kor 6,12; 2 Kor 3,17) miały kontrastować, a nawet być zaprzeczeniem hierarchicznych struktur instytucji i społeczeństwa hellenistycznego oraz żydowskiego (por. zwłaszcza 1 P 5,2-3, gdzie mowa o relacjach między starszymi, będącymi pasterzami, a wiernymi, będącymi powierzonym im stadem). Jeszcze w czasach, gdy

⁶ W. K. Gilders, *Sacrifice in Ancient Israel*, http://www.sbl-site.org/assets/pdfs/TBv2i5_Gilders2.pdf (17.05.2015).

⁷ Zob. K. H. Jobes, *1 Peter*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids 2005, s. 356. 376-378.

⁸ Zob. niżej.

powstawały ewangelie, a więc ok. 65-95 roku, odwrócone struktury hierarchiczne Kościoła i wskazanie na ich służebny charakter odzwierciedlały hierarchię królestwa Bożego i akcentowały eschatologiczną orientację Kościoła. Mieści się tu implikacja, że odwrócona hierarchia obejmowała również kobiety, które powszechnie uważane były za poddane mężczyznom, w Kościele zaś mogły pełnić nawet eksponowane funkcje w innych warunkach zupełnie dla nich niedostępne⁹. Można więc przyjąć, że we wczesnym Kościele przy określaniu pełnionych funkcji nie posługiwano się powszechnie terminologią, która poza Kościołem odnosiła się do władzy i urzędu¹⁰. Przeciwnie – stosowano leksykę związaną ze służbą, czy to publiczną (jak *leitourgia*), czy charytatywną (jak *diakonia*), czy wreszcie – podkreślając relacje z Chrystusem – niewolniczą (jak *douleia*).

Kościół jerozolimski i kościoły hellenistyczne

Przyjęło się uważać, że dzień zesłania Ducha Świętego jest jednocześnie dniem narodzin Kościoła. Jednak zarówno ewangelie jak i Paweł misję apostolską wiążą z wydarzeniami wcześniejszymi, a mianowicie – postrezurekcyjnymi chrystofaniami. O ile na podstawie ewangelii da się nakreślić chronologię ukazywania się Zmartwychwstałego, o tyle dla apostoła Pawła doświadczenie spotkania ze Zmartwychwstałym jest zupełnie pozaczasowe. Dlatego w 1 Kor 15,3-7 dość swobodnie zestawia doświadczenie Kefasa, Dwunastu, Jakuba i rzeszy innych, którzy spotkali Chrystusa nie wiadomo gdzie i nie wiadomo kiedy. W tym gronie umieszcza też siebie. 1 Kor 15,3-7 jest istotny z kilku względów. Po pierwsze – jest to najstarszy z nowotestamentowych tekstów traktujących o posłannictwie i osobistym doświadczeniu religijnym. Po drugie – w tym miejscu przytoczona została treść kerygmatu, który w czasach przeddoktrynalnych stanowił jądro apostolskiego/misyjnego zwiastowania. Po trzecie – wyszczególnienie osób, które mogą zaświadczyć o realności zmartwychwstania, pozwala na obserwację, że u początków chrześcijaństwa i Kościoła stoją (przynajmniej) dwie grupy: grupa Piotra, Dwunastu i pięciuset braci oraz grupa Jakuba i *wszystkich apostołów*. Pierwsza grupa, kierowana kolektywnie przez Dwunastu, oparta jest na autorytecie wynikającym z bliskich związków z Jezusem, w drugiej, zgromadzonej wokół Jakuba, autorytet przywódcy wynika z „prawomocności dynastycznej”¹¹. Obie grupy spotkały się i osiadły w Jerozolimie, która była uważana za miejsce, gdzie należy oczekiwać powrotu Chrystusa. Uwagę zwraca tutaj sformułowanie *wszyscy apostołowie*. Oznacza to, że oprócz Dwunastu i Pawła tytuł ten przysługiwał wszystkim, którzy doświadczyli chrystofanii i czuli się powołani do pełnienia misji apostolskiej.

Paweł w tym miejscu nie wymienia jednak kobiet. Zazwyczaj tłumaczy się to kontekstem i żydowską obyczajowością. Kontekst wskazuje, że Pawłowi chodzi o poświadczenie prawdziwości zmartwychwstania i realności doświadczenia Zmartwychwstałego, dlatego wymienia tak wielkie rzesze świadków. Gdyby chrystofanie ograniczały się tylko do Dwunastu i ewentualnie Jakuba, można by podejrzewać świadków o podawanie uzgodnionej, nieprawdziwej wersji. Tymczasem Jezus ukazuje się też – i to równocześnie – pięciuset braciom (być może w różnych miejscach, niekoniecznie zgromadzonym razem), a potem *wszystkim* apostołom, czyli tym, którzy – jak Paweł – głoszą ewangelię. Wśród tak wielkiej i zróżnicowanej grupy rzeczywiście niemożliwe byłoby uzgodnienie jednej, obowiązującej wersji doświadczenia chrystofanijnego, gdyby nie miało ono rzeczywiście miejsca. W tym kontekście wzmianka o kobietach osłabiałaby wagę świadectwa, ponieważ świadectwo kobiet (podobnie jak niewolników) – zwłaszcza w środowiskach żydowskich – uważane było za

⁹ B. Ehrman, *Nowy Testament. Historyczne wprowadzenie do literatury wczesnochrześcijańskiej*, Warszawa 2013, s. 1410.

¹⁰ W. Gajewski, *Charyzmat. Urząd. Hierarchia*, Kraków 2010, s. 21.

¹¹ E. Trocme, *Pierwsze kroki chrześcijaństwa*, Kraków 2004, s. 30.

mniej wiarygodne niż świadectwo mężczyzn¹². Pisze o tym wyraźnie Józef Flawiusz w *Dawnych dziejach Izraela: Od kobiet nie wolno przyjmować żadnych zeznań ze względu na lekkomyślność właściwą ich płci; również niewolnicy nie mogą być świadkami, ze względu na mierność ich dusz, gdyż prawdopodobne jest, że przez chciwość lub trwogę zeznawaliby fałszywie* (IV 8,15)¹³. Pominięcie znanych z imienia kobiet, którym Zmartwychwstały pozwolił się zobaczyć (tak należałoby tłumaczyć gr. ὄφθη), wydaje się zatem zamierzone i uwarunkowane kontekstem zarówno literackim, jak i kulturowym. Z drugiej strony nie jest wykluczone, że mówiąc o *wszystkich apostołach* Paweł ma na myśli również kobiety. Nie było bowiem w grece osobnej, feminitywnej formy określającej funkcję apostołską pełnioną przez kobiety. Ponadto w grece rodzaj męski w liczbie mnogiej – którego ekwiwalentem jest polski rodzaj męskoosobowy – odnosi się zarówno do grup złożonych z samych mężczyzn jak i do grup złożonych z mężczyzn i kobiet. Widać to wyraźnie również w Rz 16,7, gdzie Andronik i Junia nazwani są *apostołami*. Przykład z pominięciem kobiet w 1 Kor 15,5-8 pomaga też uświadomić sobie, jak bardzo argumentacja i sformułowania używane przez Pawła zależne są od zewnętrznych czynników kulturowych.

Jak już wspomniano, grupa skupiona wokół Dwunastu oraz grupa skupiona przy Jakubie osiadły w Jerozolimie, oczekując powtórnego przyjścia Jezusa. Kiedy nadzieje na szybką paruzję nie spełniały się, stworzony przez (przynajmniej) obie wymienione grupy Kościół zmuszony do funkcjonowania w świecie stopniowo się instytucjonalizował. Etap przejściowy widać już ok. 35 roku, kiedy to na czele Kościoła – a wtedy był to Kościół działający przede wszystkim na terenie dawnego Izraela, misje do narodów były sporadyczne – stało kolegium Dwunastu. Mamy tu do czynienia przede wszystkim z symbolicznym nawiązaniem do 12 pokoleń Izraela i wskazaniem, że Kościół jest nowym ludem wybranym (co szczególnie mocno podkreśla autor Ewangelii Łukasza i Dziejów Apostolskich). Niekiedy mówi się też o strukturach rodzącego się Kościoła opartych na wzorcach organizacyjnych wspólnot żydowskich, co miałyby być lepiej zauważalne wtedy, gdy przywództwo w Kościele jerozolimskim przejął Jakub, brat Pański. Wtedy też coraz jaskrawiej ujawniają się różnice pomiędzy Kościołem jerozolimskim a powstającymi w wyniku misji apostołskiej lokalnymi Kościołami hellenistycznymi. O ile Kościół jerozolimski zorganizowany był symbolicznie na wzór społeczności Izraela, pod przewodnictwem kolegium Dwunastu i grona *starszych* (πρεσβύτεροι)¹⁴, do którego należały osoby cieszące się szczególnym autorytetem, prorocy, nauczyciele, zwierzchnicy kościołów domowych, o tyle dla Kościołów hellenistycznych wzorem organizacyjnym był *oikos* – szeroko pojmowane domostwo, gospodarstwo, gdzie każdy miał swoje miejsce i wyznaczone zadania, a nadzór i odpowiedzialność za członków domostwa przypadała *ojcu rodziny* – *pater familias*¹⁵, przy czym określenie *ojciec* należy traktować wyłącznie technicznie i łączyć z funkcją, a nie z płcią.

Kościół hellenistyczny były niezależnymi od siebie wspólnotami, z własnymi problemami, własnymi potrzebami i dostosowanymi do tych potrzeb zadaniami oraz funkcjami. Często też były uzależnione od nauczania konkretnego apostoła, misjonarza, który działał w danym miejscu. Tę sytuację odzwierciedla 1 List do Koryntian, gdzie mowa o *Apollosowych, Kefasowych, Pawłowych* (I Kor 1,10-12) i przynależność do wspólnoty,

¹² R. N. Longenecker, *Authority, Hierarchy and Leadership Patterns in the Bible*, w: *Women, Authority and Bible*, ed. A. Mickelsen, Downer Grove 1986, s. 72.

¹³ J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, tłum. Z. Kubiak, red. E. Dąbrowski, Poznań – Warszawa – Lublin 1979, s. 243.

¹⁴ Zob. niżej.

¹⁵ W. Gajewski, dz. cyt. s. 23.

która najprawdopodobniej pokrywała się z kościołem domowym, sygnowana jest właśnie imieniem misjonarza-apostoła. Już w połowie lat 50. daje się zauważyć z jednej strony brak spójnego nauczania misyjnego, stąd antagonizmy pomiędzy wspólnotami domowymi w Koryncie i przypomnienie treści kerygmatu, z drugiej – brak lokalnych autorytetów, które mogłyby zaradzić tym antagonizmom. Na to dodatkowo nakładają się misje apostołów wysyłanych przez Kościół jerozolimski, czyli apostołów judaizujących, przekonujących, że droga do pełni chrześcijaństwa wiedzie przez przyjęcie zwyczajów i tradycji judaistycznych¹⁶. W sposób niemal namacalny pojawiła się konieczność usystematyzowania nauczania oraz ustrukturyzowania wspólnot, wyznaczenia ich reprezentantów, administratorów, strażników prawidłowego nauczania – i ten następny etap funkcjonowania Kościoła przedstawiają listy deuteropaulińskie oraz powszechnie powstałe w końcu I w. Tymczasem zarówno o Kościele jerozolimskim, jak i Kościołach hellenistycznych z czasów działalności apostoła Pawła mówi się jako o wspólnotach charyzmatycznych¹⁷. Punktem wyjścia i punktem odniesienia dla dalszych rozważań będą te drugie, określane mianem hellenistycznych Kościołów *oikoidalnych*, ponieważ o ich organizacji wiadomo więcej niż o organizacji Kościoła jerozolimskiego. Opisy funkcjonowania Kościołów *oikoidalnych* pochodzą ze źródeł im współczesnych, podczas gdy opis wspólnoty jerozolimskiej w Dz jest historiograficzną retrospektywą dokonaną przez hagiografa, który często sięga przy tym po lepiej sobie znane wzorce hellenistyczne.

Charyzmat

Jak powiedziano, jedną z konstytutywnych cech pierwotnego Kościoła była jego charyzmatyczność. Niekiedy mówi się nawet o ekstatycznych początkach Kościoła¹⁸. W najbardziej ogólny sposób charyzmat – nota bene termin typowo Pawłowy, sporadycznie występujący w literaturze pozabiblijnej – można zdefiniować jako *wypływające z faktu zbawienia konkretne powołanie realizowane we wspólnocie ku jej budowaniu i służbie bliźnim w miłości*¹⁹. Fakt zbawienia oraz realizacja powołania, by budować, umacniać wspólnotę i służyć bliźnim, są egalitarne, niezależne od płci, wieku, indywidualnych uzdolnień, statusu społecznego. Działanie Ducha św. jest równie egalitarne, o czym wyraźnie mówi autor Dziejów Apostolskich, cytując proroka Joela: *[...] ześlę mojego Ducha na każdego człowieka, wasi synowie i wasze córki będą prorokować, młodzieńcy będą mieć widzenia, a starcy – sny. W tym czasie ześlę mojego Ducha na niewolników i niewolnice. I będą mówić w proroczym natchnieniu [...]. A każdy, kto wezwie imienia Pana, zostanie zbawiony* (Dz 2,17-18)²⁰.

Zazwyczaj wyróżnia się trzy zasadnicze nowotestamentowe zakresy pojęciowe terminu *charyzmat*, które mogą się na siebie nieco nakładać²¹:

1. Charyzmat jako zbawczy dar łaski (χάρις)²², otrzymany dzięki Jezusowi Chrystusowi, udzielony bez żadnej ludzkiej zasługi: *Zapłatą za grzech jest śmierć, a darem (χάρισμα) Boga – życie wieczne w Chrystusie* (Rz 6,23). Do tego rozumienia charyzmatu odnosi się też 1 Kor 12,3-4: *Nikt pod wpływem Ducha Bożego nie może*

¹⁶ Tamże.

¹⁷ J. Gnilka, dz. cyt., s. 316nn.

¹⁸ Tamże, s. 318.

¹⁹ H. Bogacki, *Charyzmatyczna struktura Kościoła pierwotnego*, CT 41 (1971), s. 41.

²⁰ Tekst z Dz jest późniejszy niż analizowany wcześniej 1 Kor 15,5-7. Widać wyraźnie zwrot w kierunku dowartościowania świadectwa kobiet i niewolników, charakterystyczny bardziej dla środowisk helleno-chrześcijańskich niż judeochrześcijańskich.

²¹ W. Gajewski, dz. cyt., s. 37nn.

²² Charyzmat jest derywatem greckiego pojęcia łaska. Ma zatem – podobnie jak łaska – nieograniczony zakres działania, zależny wyłącznie od Boga.

mówić: Niech Jezus będzie przeklęty! I nikt bez Ducha świętego nie może mówić: Jezus jest Panem. Różne są dary (χαρίσματα), ale Duch jest jeden. Sformułowanie różne charyzmaty (a właściwie różnorodności charyzmatów – διαίρέσεις` χαρισμάτων) należy więc tu rozumieć jako różnorodność sposobów działania Ducha św., obdarowywania zbawczą łaską, a nie tylko jako różnorodność przejawów działania Ducha w tzw. darach epifanijnych czyli szczególnych charyzmatycznych uzdolnieniach.

2. Dary epifanijne to drugie rozumienie charyzmatu w *Corpus Paulinum*²³. Katalog takich darów przedstawia 1 Kor 12,8-10.28-30: *słowo mądrości, rozumienie słowa, wiara, uzdrawianie, czynienie cudów, prorokowanie, rozróżnianie duchów, dar języków, dar tłumaczenia języków, niesienie pomocy, kierowanie; Rz 12,6-8 uzupełnia go o dar nauczania, dar posługi charytatywnej (διακονία, ale bez bliższej specyfikacji), dar zachęcania (można dodać też rozdzielanie, przewodzenie, okazywanie miłosierdzia, choć nie są one opatrzone kwantyfikatorem charyzmat; ich charyzmatyczność wynika z kontekstu). Charyzmaty te ujawniały się podczas nabożeństw, były znakiem obecności Ducha św., mogły też towarzyszyć prywatnym praktykom pobożnościowym oraz pełnieniu publicznej misji apostołskiej. Miały służyć budowaniu i umacnianiu wspólnoty (por. 1 P 4,10), podobnie jak charyzmat życia w stanie małżeńskim lub bezżeństwie (1 Kor 7,7): *każdy ma swój własny charyzmat od Boga, jeden taki, drugi inny.**
3. Obok darów indywidualnych można też mówić o darach wspólnotowych (koinicznych), relacyjnych, które mogą być udzielane za pośrednictwem innych ludzi, o czym mówi Paweł w Rz 1,11: *Pragnę was zobaczyć, by podzielić się z wami darem (charisma) duchowym (pneumatikon) dla waszego umocnienia, a raczej dla wzajemnego pokrzepienia wspólnie posiadaną wiarą – waszą i moją.* One również służą budowaniu wspólnoty. Za tego typu charyzmat można uznać dar wspomniany w deuteropaulińskich 1 Tm 4,14 i 2 Tm 1,6 oraz opisywane w Dziejach Apostolskich udzielanie Ducha św. poprzez nakładanie rąk²⁴.

Każdy z tych darów/charyzmatów był udzielany i ujawniał się niezależnie od jakichkolwiek biologicznych (płciowych), kulturowych i społecznych uwarunkowań. Dla Pawła jest to naturalne i oczywiste, nawet jeśli w swoich tekstach nie wyszczególnia kobiet.

Struktura Kościołów oikoidalnych

Początkowo, jak już wspomniano, charyzmatyczne Kościoły Pawłowe opierały się o naturalną strukturę hellenistycznego, a właściwie rzymskiego *oikos* z *pater familias* na czele. Takich *patres familias* pozdrawia Paweł w Rz 16,1-15 i 1 Kor 16,15-19. W jednym mieście mogło być kilku naturalnych przywódców kościołów domowych, w ich domach zbierały się wspólnoty liczące średnio ok. 50 osób (choć bogaci zwolennicy chrześcijaństwa dysponujący większymi domami, mogli pomieścić w nich zgromadzenia liczące nawet 200 osób)²⁵. O takich oikoidalnych wspólnotach wspominają Dzieje Apostolskie: w Filipi chrześcijanie zbierali się w domu Lidii (Dz 16,14-15) i w domu strażnika więziennego (Dz 16,32-34), w Tesalonikach w domu Jazona (Dz 17,5-7), w Atenach w domu Dionizego (17,34), w Koryncie w domach Tycjusza Justusa, Kryspusa (18,7-8) oraz małżeństwa Pryscylli i Akwili (18,2), którzy do dyspozycji Kościoła oddali również dom w Efezie (18,19.26). Być może

²³ W. Gajewski, dz. cyt., s. 38.

²⁴ Por. tamże.

²⁵ Tamże, s. 150.

taką wspólnotą był również dom Marty i Marii (Łk 10,38-42) oraz dom teściowej Piotra (Mk 1,29-31 i par.)²⁶. *Jeszcze za życia Pawła – pisze H. O. Maier – społeczności takie jak koryncka posiadały relatywnie płynne struktury autorytetów. [...] dobrze sytuowani gospodarze, którzy udostępniali swój dom na spotkania społeczności dawali stabilność ekklesii w okresie adaptacji instytucjonalnej. Tacy gospodarze domów zapewniali przywództwo i środki ekonomiczne konieczne do przetrwania grupy. [...] ich przywództwo było oddolne, to znaczy oparte na dobrowolnym usługiwaniu, ale Paweł widział w nich ważną rolę dla przetrwania grupy, dlatego wzywał członków wspólnoty do uległości*²⁷.

Do obowiązków głowy domu należało zapewnienie opieki wszystkim domownikom i gościom, zwłaszcza tym uboższym, pielęgnowanie i przekazywanie tradycji rodowej i religijnej, czyli nauczanie, udzielanie rad i dyscyplinowanie członków rodziny. W świecie grecko-rzymskim *pater familias* pełnił też funkcje kapłańskie; w momencie nawrócenia się na chrześcijaństwo przejmował nadzór nad wczesnochrześcijańskimi formami kultu: nad modlitwą, nad łamaniem chleba, zgromadzeniami (para)liturgicznymi, na których dochodziło do manifestowania charyzmatów epifanijskich. Przebieg takich zebrań nie jest dostatecznie udokumentowany. Nie wiadomo, czy w sposób sakralny traktowano każde gromadzenie się i praktykowanie wspólnych posiłków i jak często dochodziło do słuchania nauki wygłaszanej przez osobę do tego uprawnioną i/lub predestynowaną²⁸. Najbardziej naturalną sytuacją była ta, kiedy *pater familias* przewodniczył wszystkim częściom zebrania i/lub liturgii domowej, jednak jeśli nie mógł spełniać tej funkcji, powierzał ją osobie będącej albo jego reprezentantem, albo predestynowanej do danej służby przez odpowiedni charyzmat (np. *dar nauczania*)²⁹. Oczywiście sprawowanie funkcji liturgiczno-sakralnych wiązało się z odpowiednią formacją samego *pater familias* opartą na znajomości Tory, Proroków, żydowskich rytów inicjacyjnych (chrzest), liturgii synagogałnej, dlatego przewodnictwo i nadzór nie przypadły automatycznie każdemu *ojcu*. Odpowiednie przygotowanie mieli jednak chrześcijanie wywodzący się z Żydów albo Grecy sympatyzujący z judaizmem czyli tzw. *bojący się Boga* i to oni stojąc na czele *domus-ecclesiae*, gwarantowali poprawność i stabilność teologiczną (poprawność nauczania), liturgiczną (opartą na liturgii synagogałnej) oraz inicjacyjną (chrzest i jego znaczenie) praktyk odbywających się w ich domach.

Warto tutaj podkreślić, że w rodzinach żydowskich, także zhellenizowanych, wczesny etap edukacji religijnej dzieci (do 3-4 roku życia) należał do matek lub piastunek; później chłopcy przechodzili pod opiekę ojca, dziewczynki zaś pozostawały pod opieką matki, która nie traciła jednak wpływu na religijne wychowanie synów³⁰ (por. Prz 1,8, a zwłaszcza 31,1, gdzie podkreślona została rola matki w edukacji *Lemuela, króla Massy*). Co ciekawe, greckie księgi, które weszły w skład LXX, Biblii używanej w środowiskach hellenistycznych, często podkreślają pobożność kobiet, przytaczają ich publiczne modlitwy i działania oraz godne podziwu i naśladowania zaufanie Bogu (por. zwłaszcza Księgę Judyty oraz 2 Mch 7), a nawet personifikują i feminizują Mądrość (Księga Mądrości, Księga Mądrości Syracha). Oczywiście w księgach protokanonicznych ST również nie brakuje przykładów kobiet pełniących funkcje publiczne (sędzia Debora, starotestamentowe prorokinie), a odkrycia inskrypcji (znanych jest ok. 20 takich napisów) na ścianach starożytnych synagog potwierdzają, że kobiety w

²⁶ Zob. K. Wojciechowska, *Kłopotliwa diakonia teściowej Szymona Piotra*, *Studia Humanistyczno-Teologiczne* 1(7) 2010, s. 65-87.

²⁷ H. O. Maier, *The Social Setting of Ministry as Reflected in the Writings of Hermas, Clement and Ignatius*, Waterloo 2002, za: W. Gajewski, *Ekklesia a oikos w epoce Nowego Testamentu*, Gdańsk 2013, s.293.

²⁸ E. Trocme, dz. cyt., s. 34.

²⁹ W. Gajewski, *Ekklesia...*, dz. cyt., s. 296-297.

³⁰ U. Szwarz, *Dzieci i ich wychowanie w Starym Testamencie*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1997, s. 240-246.

synagogach odgrywały ważną rolę, skoro wymieniane są wśród prominentnych członków i przywódców gmin żydowskich³¹. O powszechnej i dobrej znajomości obyczajów i tradycji religijnej przez kobiety świadczy również rozmowa Jezusa z Samarytanką (J 4,1-42), która sprawia wrażenie o wiele bardziej erudycyjnej niż podobnie skonstruowana rozmowa z Nikodemem (J 3,1-21). Nie ma więc powodu twierdzić, że kobiety nie były przygotowane do prowadzenia albo przynajmniej czuwania nad poprawnością nauczania religijnego w Kościołach oikoidalnych. Zebrania o charakterze religijnym odbywające się w domach uważane były ponadto za działania w sferze prywatnej, gdzie kobiety tradycyjnie miały władzę i którą zarządzały. Pełnienie przez nie przewodniej roli w zgromadzeniu – także paraliturgicznym – wydaje się więc zupełnie naturalne³². Możliwość takiej aktywności związana z deklarowaną eschatologiczną egalitarnością i odwróconą hierarchią Kościoła była z jednej strony jednym z czynników przyciągających kobiety do chrześcijaństwa, z drugiej – powodem krytyki chrześcijaństwa jeszcze w II w.³³

Uwarunkowania społeczne powodowały, że głowie domu ze strony domowników i tzw. *hospites* (gości przebywających w domu) należało się *postuszeństwo* (ὕποτάσσω – także podporządkowanie, poddanie się zwierzchnictwu w zgodzie z ustaloną hierarchią społeczną) oraz *szacunek* (ἐπιγνώσκω ma jednak nieco szersze znaczenie, ponieważ odnosi się do rozpoznania powołania i zaakceptowania czyjejs przywódczej roli w zgromadzeniu)³⁴. Przekładając to na warunki chrześcijańskie, trzeba dodać, że uznanie autorytetu, przewodnictwa i szacunek dla *pater familiae* opierał się dodatkowo na jego zaangażowaniu religijnym, służbie innym, charyzmatkach rozpoznanych i uznanych przez wspólnotę, czasem potwierdzanych przez orzeczenie apostołów (por. Dz 13,2; 14,23). Z czasem w środowiskach Kościołów hellenistycznych dochodzi do coraz silniejszych napięć pomiędzy podtrzymywaniem egalitarnych³⁵ relacji między wiernymi a usankcjonowaną zewnątrz (społecznie) niższą pozycją kobiet podlegających mężczyznom, zwłaszcza gdy chodzi o aktywność w sferze publicznej.

Gdy liczba kościołów domowych wzrastała, podobnie jak i konflikty między nimi, konieczna stała się bardziej usystematyzowana i zinstytucjonalizowana współpraca pomiędzy stojącymi na ich czele liderami. Już w 1 Tes 5,12-14, uważanym za najstarszy list apostołski, Paweł nawołuje, aby *poznać/uznać tych, którzy pracują wśród wiernych, przewodzą im i napominają*. Apostoł może mieć tu na myśli oczywiście pojedynczych przywódców kościołów domowych, ale może też wskazywać na kolektywne zwierzchnictwo całego Kościoła w Tesalonikach. Do takiego kolektywu należeliby więc κοπιῶντες – czyli ci, którzy *bardzo ciężko pracują* wśród wiernych w Tesalonikach; w pismach apostoła Pawła czasownik κοπιῶ występuje zwykle właśnie w kontekście wytężonej, pełnej poświęcenia, zaangażowania i miłości pracy w i dla społeczności chrześcijańskiej³⁶, choć nie jest do końca sprecyzowane, na czym ona polegała. Drugą kategorię stanowią προϊστάμενοι – ci, którzy się troszczą, zajmują, ale też ci, którzy stoją na czele i przewodzą (na co wyraźnie wskazuje etymologia tego imiesłowu oraz porównanie znaczenia, w jakim pojęcie to występuje w LXX

³¹ B. J. Brooten, *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Iscriptional Evidence and Background Issues*, Atlanta 1982, bd odnośnie do strony – za: B. Ehrman, dz. cyt., s. 198.

³² B. Ehrman, dz. cyt., s. 1433.

³³ Tamże.

³⁴ W. Gajewski, *Charyzmat...*, dz. cyt., s. 154.

³⁵ Nie da się ukryć, że mimo podkreślonej egalitarności i familiarności struktura Kościołów oikoidalnych była hierarchiczna, ponieważ hierarchiczna była też struktura rodziny. To podkreślało jeszcze bardziej kontrast pomiędzy wysoką pozycją kobiet we wspólnotach chrześcijańskich a ich niskim statusem społecznym.

³⁶ W. Gajewski, *Charyzmat...*, dz. cyt., s. 159.

i w literaturze qumrańskiej). O tym, że takie przywództwo było przywództwem charyzmatycznym świadczy Rz 12,8. W listach pasterskich, gdzie frekwencja czasownika προΐστανει jest większa, aspekt charyzmatyczny nie jest akcentowany (por. 1 Tm 3,4.5.12; 5,17; Tt 3,8.14), przeciwnie – podkreśla się predyspozycje do pełnienia funkcji kierowniczych, przywódczych, a świadectwem tych zdolności miałyby być prowadzenie przykładowego życia. Trzecią wreszcie grupę tworzą νουθετοῦντες – ci, którzy napominają, dyscyplinują, pouczają, postępują tak, jak rodzice wobec dzieci (Ef 6,4)³⁷. Nawiązanie do relacji pomiędzy rodzicami i dziećmi podkreślałoby familiarne korzenie tej funkcji i silne powiązania tego trójfunkcyjnego kolektywu z naturalną rolą pełnioną przez *patres familias*. Warto też zauważyć, że później podobne prerogatywy mieli *episkopi*.

Nadzorczy, kontrolerzy, opiekunowie

O stopniowym instytucjonalizowaniu się lokalnych Kościołów i odchodzeniu od modelu naturalnego i/lub charyzmatycznego kierowania wspólnotą domową, opartego np. o *dar kierowania, niesienia pomocy, posługi, nauczania*, co – jak wspomniano – jest podkreślane w Rz 12,8, świadczy m.in. obecność w listach pasterskich kryteriów, jakie musi spełnić kandydat na zarządzającego scaloną wspólnotą *episkopa* (ἐπίσκοπος). Już z etymologii wynika, że termin *episkopos* odnosił się do funkcji nadzorowania – przyimek ἐπι można tłumaczyć *na, nad*, rdzeń σκοπέω oznacza *uwaga patrzeć, obserwować, uważać na coś*³⁸, a także *nadzorować i sprawować opiekę, sprawować pieczę*. W Atenach okresu klasycznego, a więc w V/IV w. przed Chr., w ten sposób nazywano urzędników państwowych, którzy pełnili funkcje nadzorcze w Związku Ateńskim, choć nie wiadomo do końca, na czym ów nadzór i kontrola polegały. *Episkopi* przejmowali też nadzór i zarządzali podbitymi przez Ateńczyków miastami. Inskrypcja z Rodos, pochodząca z II w. przed Chr. wymienia *episkopów* wśród innych urzędników – m.in. skarbników, sekretarzy, pisarzy, dowódców. Z młodszego, bo pochodzącego z I w. przed Chr., rytego napisu również z Rodos wynika, że *episkopos* nadzorował świątynię Apollina, z czego niektórzy badacze wysnuwają zbyt pochopny wniosek, że oznacza to sprawowanie jakichś funkcji sakralnych³⁹. Sakralne implikacje mają też wynikać z faktu, że mianem *episkopa* westalek Plutarch nazywa *pontifexa maximusa*⁴⁰, którego obowiązkiem było *wyjaśnienie oraz interpretacja woli Bożej, sprawowanie świętych obrzędów*. [Pontifex maximus ponadto] *był odpowiedzialny nie tylko za publiczne ceremonie, ale też sprawował nadzór nad ofiarami prywatnymi i czuwał, aby nie dochodziło do żadnych odstępstw od przyjętych zwyczajów; czuwał też nad nauczaniem, co było warunkiem oddawania czci lub prześlągania bogów. Był również nadzorcą świętych dziewic, zwanych westalkami (Numa 9,4-5)*⁴¹. Problem jednak w tym, że *pontifex maximus* nie musiał sprawować nad westalkami opieki sakralnej. Jego opieka mogła mieć charakter administracyjny. Sugerowana sakralizacja związana jest przede wszystkim z osobą, która pełniła funkcje *episkopa* – nadzorczy, i z osobami będącymi obiektem opieki, a nie z charakterem samego urzędu *opiekuna westalek*. Inskrypcje ze starożytnych syryjskich kanatów nie pozostawiają wątpliwości, że – przynajmniej w prowincji rzymskiej Syrii – urząd *episkopa* był urzędem „świeckim”; *episkopi* bowiem wchodzili w skład komisji budowlanej, czuwającej nad finansowaniem i przebiegiem budowy⁴².

³⁷ Tamże, s. 158.

³⁸ Por. greckiego pochodzenia złożenia z członem *skopia* (*endoskopia, gastroskopia, daktyloskopia* itp.)

³⁹ Por. W. Gajewski, *Charyzmat*, dz. cyt., s. 166.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ http://classics.mit.edu/Plutarch/numa_pom.html (18.05.2015).

⁴² W. Gajewski, *Charyzmat*, dz. cyt., s. 166.

W podobnym kontekście, który akcentuje *opiekę* i *nadzór*, termin *episkopos* (lub czasownik ἐπισκοπέω, od którego pochodzi) występuje w LXX, gdzie może odnosić się zarówno do Boga, który sprawuje opiekę i kontrolę nad światem, nad swoim ludem i/lub nad pojedynczymi osobami (Rdz 21,1; Pwt 11,12; Rut 1,6; Sof 2,7; Ps 80,12; Hi 20,29)⁴³, jak i do człowieka, który odwiedza, dokonuje przeglądu, inspekcji, stoi na czele, zarządza (np. Lb 4,16; 31,14; Sdz 15,1; 9,28; 1 Sm 14,17; 2 Krl 11,15.18 itd.)⁴⁴. Warto zwrócić uwagę na 2 Krl 11,18, gdzie kapłan (ἱερέυς) ustanawia nadzorców, zarządców – *episkoposów* – dla świątyni, choć nic nie wskazuje na to, aby pełnili oni jakieś kultyczne funkcje. W Iz 60,17 z kolei, który jest fragmentem opisu przyszłej chwały Jerozolimy i Syjonu, w kontekście eschatologicznym pojawiają się zwierzchnicy i nadzorcy (*episkopi*) ustanowieni przez Boga (δώσω τοὺς ἄρχοντάς σου ἐν εἰρήνῃ καὶ τοὺς ἐπισκόπους σου ἐν δικαιοσύνῃ), ale również tutaj nie ma przesłanek, aby funkcje tych urzędników łączyć z funkcjami kultycznymi.

Niekiedy wskazuje się na analogie pomiędzy zadaniami *episkoposa* we wspólnocie chrześcijańskiej, a obowiązkami, jakie sprawował *mebaqqr* we wspólnocie w Qumran, choć kompetencje i zakres działania *mebaqqera* wydaje się jednak dużo szerszy. Nie jest też rozstrzygnięta kwestia zależności pomiędzy urzędem kapłańskim i funkcją *mebaqqera*⁴⁵. Niemniej z przytoczonych starożytnych, zarówno rzymskich jak i hellenistycznych oraz żydowskich źródeł wynika, że funkcja *episkopa* w środowiskach pozachrześcijańskich wiązała się z pełnieniem zaszczytnego urzędu. Echa takiego myślenia pobrzmiewają jeszcze w pismach deuteropaulińskich.

W NT najwcześniejszym tekstem, gdzie pojawia się termin *episkopos*, jest niewątpliwie Pawłowy Flp 1,1, powstały w końcu lat 50. Lub na początku lat 60. I w.: *Paweł i Tymoteusz, niewolnicy Chrystusa Jezusa do wszystkich świętych w Chrystusie Jezusie, którzy są w Filipi wraz z episkopami i diakonami*. Być może wymienione przy końcu listu (Flp 4,1-2) osoby – Ewodia, Syntycha, Klemens – należały do tego wyodrębnionego grona *episkopów* i *diakonów*. Na taki wniosek pozwala po pierwsze wyszczególnienie tych grup; po drugie fakt, że w całym liście to wyszczególnienie nie znajduje innego zastosowania. Po trzecie zaś – retorycznie uzasadnionym symetrycznym odpowiednikiem zróżnicowania *wszystkich świętych* i będących wśród nich *diakonów* i *episkopów* może być podobnie skonstruowane końcowe wezwanie *wszystkich braci* do dotychczasowego *stania mocno w Panu*, a przedstawiciele tych dwóch grup do jedności i współpracy: *Wzywam Ewodię i wzywam Syntychę do jednomyślności w Panu. Tak i ciebie, wierny współpracowniku Syzygu*⁴⁶, *proszę, pomagaj im, ponieważ walczyły o ewangelię razem ze mną i z Klemensem i z pozostałymi moimi współpracownikami, których imiona są w księdze życia*. Nie da się jednoznacznie określić, czy Ewodia i Syntycha należą do grona biskupów czy diakonów, jednak – jeśli przyjąć, że kolejność w Flp 4,1-2 odpowiada kolejności w Flp 1,1 – można przypuszczać, że kobiety te pełniły we wspólnocie w Filipi jakieś eksponowane, nadzorcze funkcje, a do sprawowania tych funkcji niezbędna była jednomyślność. Odpowiada to sytuacji opisanej wyżej jako konieczność porozumienia pomiędzy zwierzchnikami kościołów domowych, by w całym miejscowym Kościele nie

⁴³ Do takiego obrazu Boga nawiązuje 1 P 2,25, gdzie Chrystus jest nazwany *pasterzem* i *opiekunem* (ἐπίσκοπος) *dusz*.

⁴⁴ W. Gajewski, *Charyzmat*, dz. cyt., s. 167.

⁴⁵ Zob. J.A. Fitzmyer, *101 pytań o Qumran*, Kraków 1997, s. 89; H. Muszyński, *Qumrańska paralela prymatu (1QH 6,25-36)*, SPeIp 4 (1974), s. 27-47; P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków 1996; tenże, *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego*, Kraków 2000; W. Gajewski, *Charyzmat...*, dz. cyt., s. 167-170.

⁴⁶ Gr. σύνυγος może oznaczać współpracownika, partnera oraz imię własne. W tłumaczeniu połączono te dwa warianty.

dochodziło do antagonizmów. Skoro Paweł podkreśla, że były jego współpracownikami i że wraz z nim pracowały tak ciężko, że pracę tę nazywa się wręcz walką o Ewangelię, to można przypuszczać, że chodzi tu o zakładanie lokalnych Kościołów. Determinacja w działaniu predestynuje wymienione kobiety do tego, by stanąć na czele tych wspólnot, zarządzać nimi, nadzorować ich rozwój, dyscyplinować wiernych, a więc mieć te prerogatywy, które przysługiwały w świecie hellenistycznym i żydowskim *episkopom*. Trzeba też zauważyć, że z jednej strony Paweł nie wiąże ściśle tych funkcji z charyzmatami (jak w Rz 12,8), z drugiej – nie ma mowy o spełnieniu jakichś warunków wstępnych, poza wcześniejszym zaangażowaniem w kwestie religijne. Można z tego wnioskować, że funkcje *episkopa* w sposób naturalny przypadają w Filipi najbardziej „zasłużonym” w głoszenie Ewangelii i organizację życia religijnego, do czego według Pawła niezbędny był odpowiedni charyzmat⁴⁷.

Listy do Tymoteusza oraz do Tytusa, gdzie również pojawia się określenie *episkopos* (1 Tm 3,1-2; Tt 1,7) należą do listów deuteropaulińskich i opisują późniejszy etap rozwoju Kościoła, na który coraz większy wpływ mają uwarunkowania zewnętrzne. Chrześcijaństwo nie ogranicza się już do sfery domowej, prywatnej, ale zaczyna funkcjonować też w przestrzeni publicznej jako stabilna organizacja społeczna. Zostało to odzwierciedlone nawet w zmianie metaforyki eklezjalnej. W początkowym okresie rozwoju Kościoła, który opiera się o struktury i relacje domowe, najczęściej używanym obrazem Eklezji jest znany i popularny w świecie antycznym obraz ciała, w którym zgodnie i ku pożytkowi organizmu funkcjonują różne członki. Jak pokazuje 1 Kor, obraz taki nie sprzeciwia się idei jedności Kościoła, za to sprzyja egalitarności i równemu traktowaniu wszystkich wspólnot domowych w obrębie Kościoła korynckiego. Metafora somatyczna obecna jest jeszcze w Liście do Efezjan, ale nie ma jej w listach pasterskich. Zostaje zastąpiona metaforą domostwa (1 Tm 3,5.15; 2 Tm 2,20-21) i to domostwa dobrze zarządzanego, w którym wszystko jest uporządkowane i ma swoje miejsce. Co ciekawe, metaforyka somatyczna łączyła materialny, ziemski wymiar Kościoła z Jego wymiarem metafizycznym; metaforyka „przejęciowa” z Listu do Efezjan (r. 2) nawiązywała z jednej strony do Kościoła jako ciała, z drugiej zaś do Kościoła jako budynku z fundamentem proroków i apostołów i z Chrystusem jako kamieniem węgielnym scalającym budowlę, co też odbierane jest jako zespolenie obu wymiarów; tymczasem metafory domostwa odnoszą się przede wszystkim do opisu funkcjonowania Kościoła na ziemi. Ta dość radykalna zmiana akcentów spowodowana jest, jak już wyżej wspomniano, adaptacją Kościoła do warunków zewnętrznych i coraz silniejszego zinstytucjonalizowania. Nieprzypadkowo w tym okresie pojawiają się wymagania wobec *episkopów* i *diakonów*, swoiste katalogi cnót i przymiotów, które przypominają zalecenia dla osób piastujących urzędy publiczne w świecie antycznym.

W przeciwieństwie do okresu charyzmatycznego czy okresu pełnienia funkcji kościelnych przez naturalnych zarządców kościołów oikoidalnych, pod koniec I w. o stanowiska nadzorujących czy sprawujących szeroko pojętą opiekę nad lokalnymi Kościołami można się już *starać*: *Jeśli ktoś stara się o biskupstwo...* (1 Tm 3,1). Użyty tu czasownik *ὀρέγομαι* (*ὀρέγω*) zakłada nawet pewną samowolę i gwałtowność tych starań. W grece klasycznej czasownik ten oznaczał *wyciągać rękę, sięgać po coś, uganiać się za czymś, zmierzać do czegoś*, ale również *napadać, atakować*. W NT te negatywne konotacje nieco słabną, często więc 1 Tm 3,1 tłumaczy się więc łagodniej *starać się* lub *pragnąć*, niemniej połączenie urzędu (już nie tylko funkcji) zwanego *episkope* (*ἐπισκοπή*) z *dążeniem* i z warunkami, jakie trzeba spełnić, by się o niego ubiegać, zdradza rosnące znaczenie *episkopów* w środowiskach kościelnych i pozakościelnych. 1 Tm 3,7, mówiący o konieczności posiadania *dobrego*

⁴⁷ Tak twierdzi m. in. J. Gnilka, dz. cyt., s. 373.

świadectwa od obcych, aby nie popaść we wzgardę, świadczy też o tym, że funkcje biskupie rozumiano również jako pewną reprezentację Kościoła na zewnątrz, w sferze publicznej. A jak już wielokrotnie powtarzano, sfera ta zdominowana była przez mężczyzn. Nic więc dziwnego, że przynajmniej od końca I w. coraz bardziej publiczny i coraz bardziej zaszczytny urząd biskupa zarezerwowany był dla mężczyzn.

Starsi

Warto w tym miejscu przyjrzeć się powiązaniom episkopów z diakonami oraz prezbiterami. W protopaulińskim Flp 1,1 oraz deuteropaulińskim 1 Tm 3,1-13 diakoni i episkopi są zestawieni razem. O ile, jak powiedziano, Paweł nie specyfikuje, na czym obie funkcje miałyby polegać, ani, kto mógłby je pełnić, o tyle autor 1 Tm podaje kryteria, jakie trzeba spełnić, by diakonem i episkopem zostać. W Tt 1,5-9 z kolei w podobny sposób zestawieni zostali prezbiterzy z episkopami. Wydaje się zatem, że tak jak funkcja episkopa uległa instytucjonalizacji i adaptacji do warunków zewnętrznych, tak i funkcje diakona oraz prezbitera nabierały w końcu I w. coraz bardziej urzędowego i publicznego charakteru. O ile jednak możliwość sprawowania funkcji diakona nie została ograniczona i miały do niej dostęp również *poważne, rzeczowe, dalekie od oszczerstw, wierne we wszystkim kobiety* (por. 1 Tm 3,11), o tyle funkcje prezbitera mogli od przełomu I/II w. pełnić tylko mężczyźni, choć jak się wydaje, wcześniej takich ograniczeń nie było, ponieważ termin *prezbiter* odnosił się nie tyle do samej funkcji i związanych z nią aktywności, ile do oceny osoby i jej działań we wspólnocie.

Samo określenie *πρεσβύτερος* jest bardzo pojemne. Może odnosić się do *starszych* wiekiem (znaczenie przymiotnikowe), może też do autorytetów i przywódców (znaczenie rzeczownikowe – tak np. w ewangeljach, gdy mowa o *starszych Izraela* lub *starszych ludu* – np. Mt 16,21; 21,23; 26,3.47.57; 27,1.3.12.20; Mk 7,3.5; 8,31; 11,27; 14,43.53; Łk 20,1; 22,52; w takim znaczeniu również Dz 4,5), przy czym ktoś cieszący się autorytetem nie musi pełnić funkcji przywódczych, a przywódca nie musi cieszyć się powszechnym szacunkiem, te dwie kategorie mogą być traktowane rozłącznie. Wydaje się jednak, że scalenie szacunku i przywództwa w tytule *prezbiter* w odniesieniu do osób pełniących tę funkcję w pierwotnych Kościołach jest niejako naturalne, to jednak okazuje się, że w poszczególnych Kościołach i w zależności od czasu powstania pisma, inaczej rozkładają się akcenty.

Warto zauważyć, że *prezbiterzy* jako ci, którzy pełnią jakiegokolwiek funkcje w Kościele, nie są wymieniani w listach protopaulińskich. W stosunku do siebie Paweł używa co prawda czasownikowego *πρεσβεύω* – *być starszym, zajmować pierwsze miejsce, przodować*, ale w kontekście 2 Kor 5,20 czasownik ten oznacza *być reprezentantem, posłem, przedstawicielem, spełniać posłannictwo*⁴⁸. Powodów nieobecności *prezbiterów* w listach Pawłowych może być kilka. Po pierwsze – w oikoidalnych Kościołach hellenistycznych funkcje zbliżone do prezbiterkich sprawowali *patres familias*. Po drugie – funkcje *prezbiterów* mogły zbyt mocno kojarzyć się z organizacją wspólnot (nie tylko Kościołów) żydowskich. Po trzecie – funkcja ta nie była uzależniona od charyzmatu, co dla apostoła Pawła ma wielkie znaczenie. Po czwarte zaś – w czasach apostoła Pawła w hellenistycznych wspólnotach chrześcijańskich takiej funkcji nie znano, a określenie *prebyteros* odnosiło się do innej kategorii niż wykonywanie zadań i obowiązków. Wziąwszy więc pod uwagę przywiązanie Pawła do charyzmatycznego charakteru kościelnych funkcji, absencję terminu *prezbiter* w jego listach oraz retrospektywę stosowaną przez autora Dz, trudno za historycznie wiarygodny przekaz

⁴⁸ Podobne znaczenie ma ten czasownik w Ef 6,20; P. Marston, *Women's Role in Church Leadership and in Marriage*, Leyland 2007, s. 41.

uznać np. Dz 14,23, gdzie mowa o tym, że Paweł wraz z Barnabą już w latach 40. I w. w każdym Kościele poprzez nałożenie rąk ustanawiali starszych (prezbiterów).

Prezbiterzy w kontekście wspólnot chrześcijańskich pojawiają się dopiero pod koniec I w. zarówno w listach pasterskich, listach katolickich, jak i Dziejach Apostolskich, które – jak powiedziano – stosują retrospektywę. Nie da się jednoznacznie stwierdzić, które z tych pism jest najstarsze, ale ponieważ Dz przedstawiają najbardziej archaiczny etap rozwoju Kościoła, od nich należałoby rozpocząć przegląd sytuacji, w których mowa o prezbiterach.

Wspomniany wyżej fragment Dz 14,23 mówi o ustanawianiu prezbiterów poprzez nałożenie rąk (χειροτονέω). Sam gest nie jest Pawłowi obcy, pojawia się bowiem w 2 Kor 8,19, ale dotyczy on sposobu ustanowienia przez Kościoły Tytusa jako towarzysza podróży dla Pawła. To sugeruje, że w pewnych kontekstach czasownik χειροτονέω należałoby tłumaczyć raczej jako wybierać albo głosować⁴⁹, a nie nakładać ręce. Ponadto wybór, o którym mówi Paweł w 2 Kor nie został dookreślony jako wybór na prezbitera. Jeśli jednak nawet przyjąć, że w czasie wypraw misyjnych Paweł ustanawiał (wybierał? losował?) starszych na wzór osób sprawujących przywództwo w gminach żydowskich, to robił to zapewne we wspólnotach judeochrześcijańskiej proveniencji, których członkowie rekrutowali się np. z miejscowej synagogi. Nie musiał być to model narzucany wspólnotom hellenochrześcijańskim.

Tekstem znaczącym dla prześledzenia funkcji i znaczenia *prezbiterów* w Kościele, jest niewątpliwie fragment 15 rozdziału Dz. Potwierdza on spostrzeżenie, że instytucja *starszych* była charakterystyczna dla Kościoła jerozolimskiego⁵⁰: aby rozstrzygnąć spór o obrzezanie, Paweł, Barnaba i jeszcze *jacyś inni*, mieli się udać do *apostolów i starszych do Jerozolimy* i zostali przyjęci przez *Kościół, przez apostołów i starszych*, którzy zebrali się, aby *rozpatrzeć tę sprawę*, a potem spośród siebie wybrali mężczyzn, aby ich wysłać do Antiochii wraz z Pawłem i Barnabą (Dz 15,2.4.6.22). Wskazane teksty zestawiają obok siebie *apostolów i starszych*. Zazwyczaj więc rozdziela się te funkcje i pod pojęciem *apostolów* rozumie się grono Dwunastu, ale nie precyzuje, kim są towarzyszący Dwunastu *prezbiterzy*. Jeśli wywodzić ich prerogatywy z organizacji wspólnot żydowskich, zwłaszcza synagogałnych, to należałoby posłużyć się analogiami z rolą, jaką pełnili w tych wspólnotach *zeqenim*. *Zeqenim* odpowiedzialni byli za dyscyplinę, poprawność głoszonej nauki, zgodność kształtujących się we wspólnocie poglądów z obowiązującą tradycją i teologią⁵¹. Bardzo to przypomina opisane wcześniej obowiązki *pater familias* we wspólnotach hellenochrześcijańskich, choć prerogatywy przywódców kościołów oikoidalnych wydają się szersze, rozciągają się bowiem na czynności paraliturgiczne. Czy jerozolimscy *starsi* sprawowali jakieś czynności kultyczne, trudno rozsądzić. Trzeba jednak przypomnieć, że w latach 40-60, które są przedmiotem refleksji autora Dz, świątynia w Jerozolimie jeszcze istniała, trudno więc przypuszczać, aby judeochrześcijańscy *starsi* chcieli odstąpić od tradycji. Warto przywołać tu również literaturę qumrańską, w której *starsi (zeqenim)* nie są kapłanami, 1 QS 6,8 wymienia ich bowiem po kapłanach, a 1 QM po kapłanach i lewitach⁵².

To, co właśnie powiedziano o roli *starszych*, która miałaby być analogiczna do roli *zeqenim*, nie przystaje w żaden sposób do przekazu z Dz. Jeśli zadaniem *starszych* była obrona zwyczajów, tradycji, teologii, to bardzo mało prawdopodobne, aby w sporze o obrzezanie wypowiedzieli się oni przeciw konieczności obrzezania i przejęcia tradycji żydowskiej przez

⁴⁹ P. Marston, dz. cyt., s. 45.

⁵⁰ J. Gnilka, dz. cyt., s. 371.

⁵¹ Tamże, s. 372.

⁵² Tamże.

hellenochrześcijańskich neofitów. Skoro jednak w tym sporze stanęli po stronie Pawła i Barnaby, to może oznaczać, że ich rola była inna niż zadania *zeqenim* i/lub hagiograf dopuścił się anachronizmu i przeniósł uprawnienia, jakie mieli *prezbiterzy* w jego czasach, na społeczność na wcześniejszym etapie rozwoju.

Możliwe są wobec tego różne interpretacje zestawienia starszych i apostołów. Jedną z nich to potraktowanie spójnika „i” jako *kai epexegeticum* czyli dodatkowego objaśnienia terminu *apostołowie*. Co prawda zwykle uważa się, że określenie *apostołowie* w Dz odnosi się do Dwunastu, ale – jak już pokazano przy wyjaśnieniu 1 Kor 15,3-8 – już Paweł rozszerza jego rozumienie. Można więc przypuszczać, że kolegium Dwunastu stanowiło pewien wzorzec zarządzania wspólnotą oparty na symbolice starotestamentowej odniesionej do nowej rzeczywistości eklezjalnej⁵³. Kolegium Dwunastu z czasem – w miarę podejmowania wypraw misyjnych i/lub wymierania najbliższych towarzyszy Jezusa – musiało być uzupełniane, czego przykładem jest choćby wybór Macieja i włączenie go do tego grona. Stosując konstrukcję epexegetyczną – *apostołowie czyli starsi/prezbiterzy* – hagiograf wskazuje, że grupa *apostółów* stojąca na czele Kościoła jerozolimskiego spełniała też kryteria prezbiterkie m.in. z Tt 1,5-6: nienaganne prowadzenie się, ustabilizowane życie rodzinne, mądrość i odpowiedzialność potrzebną do dobrego wychowania dzieci, karność. Innymi słowy – *starsi* byli to ludzie cieszący się powszechnym szacunkiem i uważani za autorytety. *Prezbiterami* w takim rozumieniu mogli więc być *apostołowie*, ale też *nauczyciele*, *prorocy*, ci, którzy posiadają charyzmaty wymienione w 1 Kor 12,8-10.28-30 i w Rz 12,6-8. To by również tłumaczyło, dlaczego Paweł nie używa terminu *prezbyteros* w odniesieniu do funkcji pełnionych w Kościele. Dla niego bowiem istotne dary łaski otrzymane przez człowieka od Boga i wykorzystywane w budowaniu wspólnoty, nie zaś postrzeganie tych, którzy te dary otrzymali, jako godnych szacunku czyli *starszych*. Perspektywa Pawłowa jest więc perspektywą wewnątrzwspólnotową z czasów, gdy Kościół funkcjonował bardziej w sferze prywatnej niż publicznej. Perspektywa autorów Dziejów Apostolskich i listów pasterskich jest perspektywą późniejszą, z czasów wkraczania Kościoła w sferę publiczną, dlatego jest to też perspektywa o wiele bardziej zewnętrzna.

Wydaje się też, że w hellenistycznych Kościołach oikoidalnych naturalni liderzy wspólnot z czasem mogli być nazywani *prezbiterami* ze względu na szacunek, jakim się cieszyli. Status *prezbitera* później przysługiwał też wybieranym już *episkopom* i *diakonom*, charakteryzującym się określonymi cnotami i zdolnościami, prowadzącym administrację i zajmującym się udzielaniem materialnej pomocy ubogim wiernym. Widać tu wyraźnie dwie nakładające się na siebie płaszczyzny: płaszczyznę zadań, na której umieścić można wszystkie funkcje pełnione we wspólnotach przez charyzmatyków oraz funkcje administracyjne i charytatywne pełnione przez *episkopów* i *diakonów*; oraz płaszczyznę statusu, jaki wynikał z pełnienia tych funkcji, a więc autorytet i szacunek, które pozwalały na określenie wszystkich funkcyjnych dobrze spełniających swoje obowiązki mianem *prezbiterów/starszych*. Doskonałą tego ilustracją jest 1 Tm 5,17: *Dobrze sprawujący przywództwo, prezbiterzy, niech będą godni podwójnej czci, najbardziej ci trudniący się słowem i nauczaniem*. Termin *prezbiter* tu spróbować zastąpić ustalonym przed chwilą znaczeniem związanym ze statusem. Otrzymamy wtedy jeszcze wyraźniejszą zachętę: *Dobrze sprawujący przywództwo, cieszący się szacunkiem i uważani za autorytety, niech będą godni podwójnej czci*⁵⁴, *najbardziej ci trudniący się słowem i nauczaniem*. Podobny zabieg można zastosować w 1 Tm 5,19: *Przeciwko temu, który cieszy się szacunkiem i jest uważany za*

⁵³ Por. wyżej.

⁵⁴ Gr. τιμή oznacza zarówno *cześć*, *szacunek*, jak i *cenę*, *zapłatę*; wydaje się jednak mało prawdopodobne, aby już w 70-90 latach I w. przywódcy kościelni pobierali jakąkolwiek zapłatę za swoją służbę.

autorytet (κατὰ πρεσβυτέρου), nie przyjmuj oskarżenia, z wyjątkiem [sytuacji] z dwoma lub trzema świadkami.

Z powyższych rozważań wynika, że termin *presbyteros* można traktować jako alternatywne określenie osób mających w lokalnym Kościele wysoką pozycję opartą na zasłużonym autorytecie, w tym nauczycieli, apostołów, proroków, tych, u których wspólnota rozpoznała również inne charyzmaty. To z kolei oznacza, że określeniem tym należy objąć zarówno mężczyzn jak i kobiety.

Kobiety, jak już wielokrotnie wspomniano, stały na czele domostw, skutecznie nimi zarządzały, podejmowały decyzje finansowe. Jeśli taki dobrze zarządzany dom został oddany do dyspozycji lokalnego Kościoła, to jego właścicielka niemal automatycznie zyskiwała wysoką pozycję we wspólnocie i mogła pełnić w niej różne funkcje, również przywódcze. Świadczą o tym m.in. pochwały apostoła Pawła wobec Feby, nazywanej z jednej strony διάκονος (brak form feminitywnych, stąd rodzaj męski) ze względu na osobiste zaangażowanie w służbę, z drugiej – προστάτις (wyraźnie forma żeńska, ponieważ jej męski odpowiednik brzmi προστάτης) ze względu na szeroko rozumianą protekcję i pomoc okazaną apostołowi (Rz 16,1-2)⁵⁵. To wszystko predestynuje ją do zaliczenia w grono cieszących się szacunkiem *presbyteroi*. Podobnym szacunkiem w społecznościach chrześcijańskich musiały się też cieszyć inne współpracownice Pawła – np. Ewodia i Syntycha z Filipi (Flp 4,2-3), które dodatkowo można zaliczyć do grona *episkopów* lub *diakonów*⁵⁶.

Relacje pomiędzy statusem a funkcją/urzędem

Kilka razy zostało już wspomniane, że nowotestamentowa terminologia odnosząca się do sprawowania służby czy pełnienia jakichś funkcji w Kościele jest bardzo nieostra. Dotyczy to zwłaszcza relacji pomiędzy poszczególnymi określeniami: które z nich uznać za hiponimy (wyrazy podrzędne), które za hiperonimy, które za synonimy i jaki zakres ma ekwiwalencja m.in. w relacjach *presbyteros* – *episkopos* oraz *presbyteros* – *diakonos*.

Pomocny w ustaleniu tych relacji częściowo okazał się już 1 Tm 5,17.19, dzięki któremu zilustrowano nakładanie się na siebie dwóch płaszczyzn – płaszczyzny funkcji i płaszczyzny statusu, jaki z pełnienia danej funkcji wynika. Ponadto podkreślenie szacunku, jakim cieszyć by się mieli *prezbiterzy*, koresponduje z pochodzącymi z podobnego okresu Dziejami Apostolskimi, gdzie, jak powiedziano, *prezbiterzy* to grono autorytetów zarządzających Kościołem jerozolimskim.

Teraz warto nieco bardziej szczegółowo przyjrzeć się zadaniom, których dobre wypełnienie budzi szacunek. Według 1 Tm zadaniem takim jest zarządzanie wspólnotą, oraz szeroko pojęte nauczanie. Oznacza to, że mianem *prezbitera* mogą być określani zarówno ci, którzy zarządzają, jak i ci, *głoszą słowo* (dosł. *trudzący się w słowie*) i *nauczają* (dosł. *trudzący się w nauczaniu*). Można z tego wnioskować, że są przynajmniej dwie kategorie prezbiterów – nauczający i tacy, którzy nie nauczają, oraz głoszący słowo i tacy, którzy nie głoszą⁵⁷, przy czym głoszenie słowa oraz nauczanie można tutaj potraktować albo synonimicznie, albo głoszenie słowa uznać za odpowiednik protopaulińskiego apostołstwa i ewangelizacji (jak w 1 Kor i Ef), a nauczanie za odpowiednik... nauczania, którym wcześniej zajmowali się charyzmatycy. W listach protopaulińskich funkcje te były egalitarne, mogli je pełnić kobiety i

⁵⁵ Określenia używane w stosunku do Feby wskazują, że apostoł tam, gdzie może, wprowadza dyferencjację rodzajową. Jeśli posługuje się formą męską, oznacza to, że żeńskich derywatów nie było jeszcze w użyciu.

⁵⁶ Zob. wyżej.

⁵⁷ W. Gajewski, *Charyzmat*, dz. cyt., s. 193

mężczyźni wyposażeni w odpowiedni dar, w listach dueteropaulińskich wydają się one, a zwłaszcza nauczanie, zarezerwowane dla mężczyzn, co wiąże się ze złymi doświadczeniami lokalnej wspólnoty z nauczaniem kobiet zwiedzionych nieortodoksyjnymi ideami. Oznaczałoby to, że do grona prezbiterów cieszących się podwójnym szacunkiem, przynależą apostołowie (a to dodatkowo potwierdza 1 P 1,1 i 5,1, gdzie hagiograf najpierw nazywa siebie apostołem, a na końcu współstarszym – *sympresbyteros*), może prorocy, oraz nauczyciele. Oprócz nich, jak wynika z kontekstu, do grupy zarządzającej i cieszącej się uznaniem, choć już nie podwójnym, należą też episkopi i diakoni spełniający dość wygórowane wymagania. Potwierdza to Tt 1,5-6, gdzie wobec *prezbiterów* stawiane są niemal identyczne wymagania jak wobec *episkopów* i *diakonów* w 1 Tm: *nienaganny, mąż jednej żony, mający wierzące dzieci*. Jednak skoro cieszących się szacunkiem *episkopów* i *diakonów* można zaliczyć do *prezbiterów*, to nie można z grupy *prezbiterów* wyłączać diakonek, dla których kryteria są równie maksymalistyczne co dla mężczyzn i opatrzone dodatkowo przysłówkiem $\omega\sigma\alpha\upsilon\tau\omega\varsigma$ – *tak samo*.

Konkluzja

Podsumowując, można stwierdzić, że wraz z postępującą instytucjonalizacją Kościoła coraz bardziej zanika charyzmatyczny i egalitarny charakter pełnionych w nim funkcji czy sprawowania służby. Nowy Testament nie pozwala na jednoznaczne określenie zakresu tych funkcji, które mogły się na siebie nakładać. Pod koniec I w. wymagane są jednak odpowiednie przymioty i kompetencje potrzebne do ich pełnienia. Wymagania dotyczą zarówno dyspozycji wewnętrznych, jak i zewnętrznego wizerunku kandydatów, co oznacza, że Kościół coraz bardziej dostosowuje się do warunków społecznych, w jakich funkcjonuje, a hagiografowie przyjmują tę zewnętrzną perspektywę. To sprawia, że charyzmatyczne przez długi czas funkcje stają się rozumiane jako stanowiska i urzędy, o które można się ubiegać. Dotyczy to zwłaszcza urzędu episkopa (częściowo też diakona). Zewnętrzna perspektywa i stopniowa instytucjonalizacja Kościoła wymagała pod koniec I w. wprowadzenia kategorii *presbyteros*, która jednak odnosi się do innej płaszczyzny niż określenia *episkopos* czy *diakonos* – a mianowicie do statusu (*szacunek, uznanie, autorytet*), jaki wynika z dobrego wykonywania zadań i obowiązków *episkopa* i *diakona* (*zarządzanie wspólnotą, opieka, nauczanie, dyscyplinowanie, służba charytatywna*). Ten krótki przegląd rozwoju urzędu czy raczej służby kościelnej pokazuje też, że Kościół od początku był rzeczywistością dynamiczną, prowadzoną przez Ducha św., żywo reagującą na potrzeby i oczekiwania wiernych oraz zmieniające się warunki zewnętrzne.