

Krzysztof Bieliński C.Ss.R.¹
Accademia Alfonsiana

Przyjęcie wykluczonych do wspólnoty zbawienia na przykładzie Dz 15, 1–35

Łukaszcowa narracja o spotkaniu Żyda Piotra i poganina Korneliusza z Dz 10, 1 – 11, 18 ukazuje ewolucyjne dojrzewanie sumienia chrześcijańskiego, które doprowadziło Piotra, a w konsekwencji także pierwotny Kościół do zrozumienia, iż Bóg ani nie jest stronniczy, ani też nikogo nie wyklucza ze wspólnoty zbawienia. Autor Dziejów Apostolskich, historyk i teolog, „pozwala zrozumieć, w jaki sposób, za pośrednictwem misji świadków Chrystusa, uniwersalizm zbawczy wpisany został w historię”, a także „ukazuje teologiczny fundament tego uniwersalizmu”². Z wydarzeniem w Cezarei Nadmorskiej, paradygmatycznym, gdy chodzi o doświadczenie chrześcijańskie, nie został jednak przewyżniony konflikt wywołany interpretacją Prawa i tradycji judaistycznej. Rozdziały 13 i 14 Dziejów opowiadają, jak Paweł i Barnaba, kolejne dwie znaczące postaci w historii początków chrześcijaństwa, powracają z pierwszej akcji

¹ Krzysztof Bieliński C.Ss.R. – prezbiter Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela; uczeń prof. Joachima Gnillki; doktor teologii biblijnej Uniwersytetu Ludwika Maximiliana w Monachium w Niemczech (2001); aktualnie profesor stabile w Akademii Alfonsjańskiej (Accademia Alfonsiana), Instytucie Wyższym Teologii moralnej Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie. E-mail: kbielinski@alfonsiana.org.

² D. Marguerat, E. Steffek, *L'avvento della salvezza universale in Luca-Atti*, w: *Una salvezza a misura dell'universo. Scritti in onore di Gérard Rossè*, a cura di G. Ibba, Roma 2015, s. 145.

misyjnej w diasporze żydowskiej. Zwołują oni wspólnotę Kościoła lokalnego w Antiochii i relacjonują, w jaki sposób Bóg otworzył poganom podwoje wiary [θύραν πίστεως] (Dz 14, 27). Dopuszczenie nie-Hebrajczyków do wspólnoty Kościoła na pełnych prawach, bez wymagania od nich przestrzegania Prawa oraz obrzezania, nie sprawiłoby żadnego problemu, jak wynika z referowanej tu Łukaszej narracji³, gdyby nie interwencja grupy chrześcijan, tzw. *judaizantes*, nieakceptujących tej innowacji (Dz 15, 1). Proponuje się barierę Prawa, wobec którego powstaje konflikt pomiędzy Pawłem i Barnabą a przedstawicielami radykalnego skrzydła judeochrześcijaństwa z Jerozolimy⁴ (Dz 15, 5). Nie mogąc rozwiązać problemu dotyczącego roli obrzezania i Prawa w przypadku chrześcijan wywodzących się z pogaństwa, frakcje postanawiają udać się do Jerozolimy, aby razem z „tymi, którzy apostołami stali się pierwsi niż [Paweł]” (Gal 1, 17b), dokonać rozeznania eklezjalnego i znaleźć rozwiązanie tej kryzysowej sytuacji⁵.

W oparciu o Łukasze opowiadanie o tzw. soborze w Jerozolimie z Dz 15, 1–35 przeanalizujemy kluczowe doświadczenie eklezjalne, akt decyzyjny pierwotnego Kościoła, polegający na akceptacji uniwersalizmu zbawczego na podstawie wiary w Jezusa Chrystusa. Postanowienie jerozolimskie o przewyciężeniu odległości, nieufności i przyjęciu pogan do wspólnoty zbawionych przyniosło ze sobą „komunię stołu” między eks-Hebrajczykami i ekspoganami, a także „aprobatę stanowiska pastoralnego ukierunkowanego na zachowanie jedności Kościoła, wymagającego praktycznego kompromisu: etnochrześcijanie zachowują minimum przepisów obrzędów żydowskich z uwagi na sumienie praktykujących

³ Swobodne, nieobłożone uprzednimi warunkami przyjmowanie pogan do Kościoła w Antiochii budziło niepokój w Jerozolimie. Antiochia, w której istniał najważniejszy po Jerozolimie Kościół najstarszego chrześcijaństwa, rozstrzygnęła już kwestię dotyczącą zasad przyjmowania pogan, opowiadając się za odrzuceniem skrupowań, otwierając drogę dla misji wśród narodów. Por. J. Gnilk, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, Kraków 2004, s. 346 i 350.

⁴ Werset 5 precyzuje, iż opozycja składa się z „niektórych nawróconych ze stronnictwa faryzeuszów”. Wyznając Jezusa Chrystusa, nadal nakładają na każdego wierzącego mężczyzną konieczność obrzezania i przestrzegania Prawa Mojżeszowego. Por. D. Marguerat, *Gli Atti degli Apostoli. 2 (13–28)*, Bologna 2015, s. 98.

⁵ Por. R. Fabris, *Atti degli Apostoli*, Brescia 2004, s. 99.

judeochrześcijan”⁶. Jak trafnie ujął to Rinaldo Fabris, w Jerozolimie podjęte zostały niektóre „normy dyscyplinarne wspomagające współzycie we wspólnotach mieszanych [...]. Normy te mają znaczenie «zbawcze» tylko w tym sensie, iż poprzez ich zachowywanie wyraża się i aktualizuje jedność i solidarność chrześcijańska oparta na wierze”⁷.

Zasadniczym celem artykułu jest ukazanie sposobu postępowania wspólnoty Kościoła w konfrontacji z wielkim wyzwaniem teologicznym, pastoralnym i normatywno-dyscyplinarnym, jakim dla chrześcijaństwa początków był etyczny problem przyjęcia do wspólnoty zbawienia wykluczonych do tej pory pogan. Jednocześnie zamierzamy na podstawie tego paradygmatycznego doświadczenia Kościoła zaproponować także Pismo Święte jako konieczny punkt odniesienia dla nowych, aktualnych problemów etycznych⁸.

Zagadnienie przeanalizujemy w trzech punktach. Na początku wydaje się rzeczą konieczną zdefiniowanie pojęcia decyzji moralnej w jej trójwymiarowości czasowej. Centralny drugi punkt dedykujemy Łukaszej narracji z Dz 15, 1–35 o tzw. soborze w Jerozolimie. Ukazemy paradygmat procesu eklezjalnej decyzji, którego efektem stało się pełne włączenie do wspólnoty Kościoła wykluczonych etnochrześcijan. Badanie zakończymy aktualnymi wskazaniem na temat rozeznawania wspólnotowego zawartymi w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej *Biblia a moralność*.

1. Wymiar czasowy i wspólnotowy decyzji moralnej

„Człowiek podejmuje decyzje osobiste teraz, w świetle i pod wpływem wczoraj, a także w perspektywie jutra”⁹. Twierdzenie Marciano Vidala na temat trójwymiarowości czasowej ludzkiego istnienia stanowi dobre wprowadzenie dla przedstawienia istoty osobowego aktu decyzyjnego.

⁶ G. Barbaglio, *Confittualità e riconciliazione nelle prime comunità cristiane*, w: G. Barbaglio, *Emozioni e sentimenti di Gesù*, Bologna 2009, s. 208.

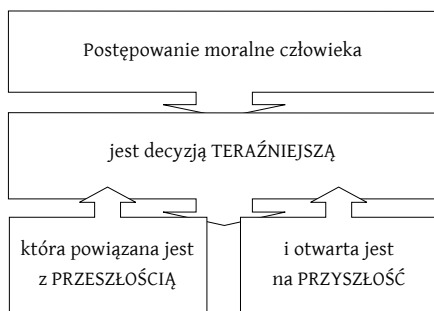
⁷ R. Fabris, *Atti degli Apostoli*, dz. cyt., s. 101.

⁸ Por. Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego*, Kielce 2009, s. 154.

⁹ M. Vidal, *Manuale di etica teologica.1. Morale fondamentale*, Assisi 1994, s. 357.

Teoria czasowego wymiaru ludzkiego aktu decyzyjnego w aktualnej refleksji moralnej stanowi w naszym przekonaniu konieczny punkt odniesienia dla prawidłowej analizy interesującej nas w artykule etycznej perspektywy Łukaszowego opowiadania o soborze w Jerozolimie. W czasie tego zgromadzenia, dzięki złożonemu procesowi rozeznawania wspólnotowego, pokonany został wielki kryzys. Analiza tej fundamentalnej decyzji pierwotnego Kościoła pozwoli wnikać w proces dialogu z różnymi przekonaniemii drugich oraz procedurę podejścia wspólnoty wierzących do tego niewrażliwego wyzwania ówczesnej rzeczywistości w odniesieniu do prawdy moralnej.

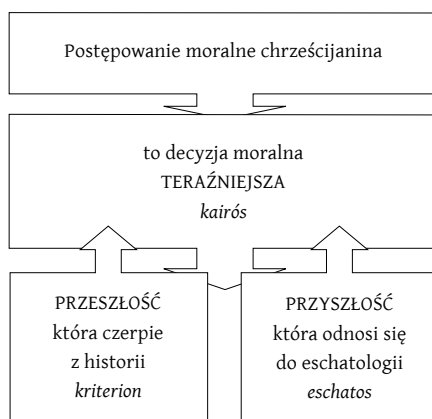
Perspektywę antropologiczną decyzji moralnej osoby, fakt, iż każde postępowanie człowieka jako istoty historycznej realizuje się w trzech wymiarach w relacji do czasu: w teraz, w świetle i pod wpływem wczoraj oraz w perspektywie jutra, ilustruje następujący schemat:



Ta trójwymiarowość czasowa decyzji ludzkiej, jej antropologiczna perspektywa nabywa głębszego znaczenia, jeżeli odnieść ją do doświadczenia chrześcijańskiego, uwzględniając tym samym wymiar teologiczny decyzji człowieka wierzącego¹⁰. Decyzję moralną trzeba nam zatem uzupełnić o perspektywę teologiczną. Podkreśla ją cytowany wyżej Vidal, konstatując: „Poprzez swoją wiarę chrześcijanin jest współczesny

¹⁰ Kultura postnowoczesna redukująca człowieka do prawd użytecznych, do linearnej wizji czasu nie ma perspektywy transcendencji ani też odniesienia do niej.

Chrystusowi, a jednocześnie otwiera się na horyzonty eschatologiczne; tym wszystkim musi żyć w «decyzji» podejmowanej w terażniejszości”¹¹. Wiara jest tą rzeczywistością, dzięki której człowiek przyjmuje i interioryzuje prawdę eschatologiczną Chrystusa. Trójwymiarowość czasową postępowania człowieka wierzącego, uzupełnioną o aspekt teologiczny, zilustrować można następująco:



Jak wynika z tego graficznego przedstawienia, akt decyzji moralnej chrześcijanina jako indywiduum oraz chrześcijan jako wspólnoty wierzących uwzględnia trzy kategorie czasowe: *kairós* (καιρός), *kriterion* (κρίτηριον) oraz *eschaton* (ἔσχατος). Postępowanie moralne chrześcijanina jest uwarunkowane wydarzeniami historii zbawienia, faktami, w których Bóg się objawił, dał się poznać, wszedł w historię ludzkości poprzez swoje słowa i czyny. Z tego powodu historia zbawienia jest kryterium (κρίτηριον), normą niezbywalną w osądzie. *κρίτηριον* określa przede wszystkim wydarzenie Chrystusa, centralne w całej historii zbawienia. Chrześcijanin żyje bowiem w terażniejszości, przyjmując Jezusa jako najwyższy model swojego postępowania moralnego, a czyni to zawsze w oczekiwaniu pełni objawienia się Kyriosa w eschatologii.

¹¹ M. Vidal, *Manuale di etica teologica*, dz. cyt., s. 358.

Uczeń Chrystusa rozpoznaje w świetle objawienia problemy i wyzwania, jakie pojawiają się w jego „teraz”, stara się czynić dobro i unikać zła. Moralność chrześcijanina jest zatem moralnością *καιρός*. Decyzja moralna podejmowana jest w terażniejszości, przeżywanej w pełni objawienia i jako rezultat historii zbawienia. *Καιρός* to „czas uprzywilejowany, zbawienia”, któremu początek dało wydarzenie Chrystusa, czas decyzji, jaki pozostaje do nadejścia kulminacyjnego momentu procesu eschatologicznego: paruzji i sądu ostatecznego. Osąd moralny chrześcijanina i jego adekwatne postępowanie etyczne zależą od *καιρός*. Wiedza o tym, jakie znaczenie ma każde wydarzenie w historii zbawienia, jest tym, co powinno determinować osąd moralny chrześcijanina, a także akty, które z niego wypływają. Dlatego wymaga się od ucznia Chrystusa zdolności rozeznawania, ono bowiem jest sprawnością ewaluacyjną *καιρός*. Rozeznawanie nie jest wyłącznie dziełem wierzących, jednak to chrześcijanin ma w tym względzie pomoc Ducha Świętego, a w konsekwencji zdolność oceny każdej sytuacji w świetle Ewangelii¹². Natomiast *ἔσχατος*, tzn. „czas końcowy”, ma w akcie decyzji moralnej podejmowanej w terażniejszości znaczenie otwarcia chrześcijanina na perspektywę eschatologiczną. Chodzi tu o uwzględnienie znaków czasu, które interpretować należy w świetle Ewangelii, za pomocą cnót czasów ostatecznych: nadziei, czujności i gotowości. „Rodzi się moralność czuwania i uwagi wobec wydarzeń, a nie moralność zamknięta sama w sobie”¹³.

Po tym ogólnym spojrzeniu na decyzję moralną w jej trójwymiarowości czasowej zwróćmy jeszcze uwagę na jej wymiar wspólnotowy. Sięgnijemy w tym celu po pracę Francesca Maceriego¹⁴. Życia i misji Kościoła nie można oddzielić od Ducha Świętego i Jego dzieła. Kościół jest pobudzany przez Ducha do otwarcia we wzajemności sumień na przyjęcie woli Bożej, która polega na odkupieniu i uleczeniu poranionego świata, uczynieniu wierzących w Chrystusa jednym ludem Bożym¹⁵. W konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie

¹² Por. M. Vidal, *Manuale di etica teologica*, dz. cyt., s. 359.

¹³ M. Vidal, *Manuale di etica teologica*, dz. cyt., s. 360.

¹⁴ F. Maceri, *La coscienza morale filiale*, w: *Figli nel Figlio. Una teologia morale fondamentale*, a cura di R. Tremblay, S. Zamboni, Bologna ²2016, s. 225–248.

¹⁵ Por. Sobór Watykański II, konst. *Lumen gentium*, 2.

współczesnym *Gaudium et spes* Sobór Watykański II konstatuje w tym względzie: „Kościół zawsze ma obowiązek badać znaki czasów i wyjaśniać je w świetle Ewangelii¹⁶ [...] i stara się w wydarzeniach, potrzebach i pragnieniach, w których uczestniczy z resztą ludzi naszej doby, rozpoznać, jakie w nich mieszczą się prawdziwe znaki obecności lub zamysłów Bożych”¹⁷. W komunii eklezjalnej „przez wierność sumienia chrześcijanie łączą się z resztą ludzi w poszukiwaniu prawdy i rozwiązywaniu w prawdzie tylu problemów moralnych, które narzucają się tak w życiu jednostek, jak i we współżyciu społecznym”¹⁸. Zatem w dialogu z historią, badaniu znaków czasu i szukaniu prawdy Kościół odnosi do Boga, do perspektywy historyczno-zbawczej to wszystko, co wydarza się w świecie. Jesteśmy w obecności aspektu eklezjalnego, wspólnotowego i moralnego *καιρός*, tego jego wymiaru, który podkreśla akt decyzji moralnej w teraźniejszości.

Dialog eklezjalny sytuuje się na drodze, którą Duch Święty otworzył i otwiera nieustannie w historii. We wspólnotcie Kościoła otwartej na świat, który niesie ze sobą nowe wyzwania i pytania, sumienie wierzących otwiera się na rozpoznanie *p r a w d y m o r a l n e j* (tzn. sposobu postępowania) w odniesieniu do problemów szczegółowych i praktycznych. Prawda moralna wynika ze spotkania między przeznaczeniem (*ἔσχατος*), zbawczym działaniem Chrystusa (*κρίτηριον*) oraz rzeczywistością wymagającą przemiany (*καιρός*) i ostatecznie „staje się wezwaniem do pojedynczej osoby, aby przybliżyła się i otworzyła się tu i teraz na odkupienie”¹⁹.

Przygotowani przez powyższe sprecyzowania dotyczące decyzji moralnej, możemy przejść do drugiego punktu artykułu, w którym skoncentrujemy naszą uwagę na procesie decyzji wspólnotowej, ukazanej w opowiadaniu o zebraniu w Jerozolimie (Dz 15, 1–35).

¹⁶ Sobór Watykański II, konst. *Gaudium et spes*, 11.

¹⁷ Sobór Watykański II, konst. *Gaudium et spes*, 14.

¹⁸ Sobór Watykański II, konst. *Gaudium et spes*, 16.

¹⁹ F. Maceri, *La coscienza morale filiale*, dz. cyt., s. 248.

2. Sobór w Jerozolimie w Dz 15, 1–35: proces włączania wykluczonych do wspólnoty zbawienia

Rozdział 15 *Dziejów* uznawany jest za „centrum narracji i teologii drugiej księgi Łukasza, centrum, które stanowi zwrot w *Dziejach Apostolskich*”²⁰. Jest opowiadaniem obrazującym moment uznania, zalegalizowania misji Kościoła wobec świata pogańskiego na fundamencie afirmacji, iż zbawia nie Prawo, lecz łaska Chrystusa, tzn. wiara w Niego. Zagadnienie dyskutowane w czasie soboru w Jerozolimie stanowi podstawową trudność, jaką rozstrzygnęło chrześcijaństwo w pierwszych dwóch wiekach swojego istnienia.

Dzieje Apostolskie aż do rozdziału 15 informują o stale podejmowanej ewangelizacji pogan: zainicjowanej przez spotkanie Piotra z domem Korneliusza (Dz 10, 1–48), kontynuowanej przez Kościół w Antiochii (Dz 11, 20) i rozpowszechnionej przez Pawła i Barnabę (Dz 13 – 14). Wezwanie, przed jakim staje Kościół w Dz 15, 1–35 dotyczy zasadniczej kwestii soteriologicznej, konieczności obrzezania według zwyczaju Mojżesza dla bycia zbawionym. Misja wśród pogan już spotkała się z wrogością ze strony synagogi (Dz 13, 45.50; 14, 2.5.19), teraz zaś prowokuje kryzys wewnętrzkościelny. Korzeniem konfliktu staje się protest judeo-chrześcijan przeciwko pojmowaniu i głoszeniu zbawienia bez konieczności zachowania przepisów Prawa i praktyki obrzezania (Dz 15, 5).

Struktura Łukaszej narracji ma doskonałe proporcje: wersety 1–3 stanowią prolog, który historycznie sytuuje zaistniały konflikt; wersety 30–35 tworzą epilog opowiadający o osiągnięciu porozumienia i odnalezieniu pokoju w Antiochii, co wyrażone zostaje dekretem; będące centrum narracji wersety 4–29 traktują o spotkaniu w Jerozolimie. Na tę część opowiadania składają się dwa przemówienia: wersety 7–11 to mowa Piotra²¹, natomiast wersety 13–21 to odpowiedź Jakuba. Odwołanie się

²⁰ G. Rossé, *Atti degli Apostoli commento esegetico e teologico*, Roma 1998, s. 557.

²¹ Mowy stanowią około jedną trzecią treści *Dziejów*. Są one literacko-teologicznymi kompozycjami autora. Łukasz wzoruje się na historiografii antycznej. Funkcją i zadaniem mów jest komentowanie i objaśnianie wydarzeń historycznych. Por. S. Szymik, *Mowy w Dziejach Apostolskich*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 13, red. E. Gigilewicz, Lublin 2009, kol. 377–378.

do konfliktu (wersety 4–5) poprzedza pierwsze wystąpienie, natomiast oświadczenie o jego rozwiązaniu następuje po drugim (wersety 22–29). Opowiadanie koncentruje się na tzw. „dekrecie apostoelskim”, na którym ogniskuje się także przemówienie Jakuba (Dz 15, 20). Dekret zostaje potworzony w liście skierowanym do wspólnot Kościoła (Dz 15, 29).

2.1. Czas obecny: konflikt w Antiochii (Dz 15, 1–3)

Dzieje odzwierciedlają ogromne napięcia, jakie zaistniały we wczesnym Kościele odnośnie do warunków, na jakich poganie mieli być przyjmowani do wspólnoty zbawionych. A chociaż nakaz Jezusa w Dz 1, 8 (por. Łk 24, 47) wskazuje wyraźnie na włączenie pogan do ludu Bożego, pierwsi chrześcijanie nie rozumieli jeszcze, w jaki sposób ma się to dokonać. Przykładem tego jest wspomniany już wyżej epizod z Korneliuszem, „bojącym się Boga” poganinem (Dz 10, 2). Kiedy Piotr wraca z Cezarei do Jerozolimy, tamtejsi judeochrześcijanie nie robią mu wyrzutów z powodu nawrócenia poganina, ale dlatego, że zasiadł przy wspólnym stole i jadł z nieobrzezаныmi (Dz 11, 2–3). Przyjęcie pogan do wspólnoty wyznawców Jezusa było zatem dla nich rzeczą oczywistą, wynikającą z nakazu Pana. Nie rozumieli natomiast, w jaki sposób miało się to dokonać, ponieważ Prawo zabraniało im wszelkich kontaktów z nieobrzezаныmi. Z narracji Dziejów wynika, iż włączenie do tej pory wykluczonych pogan do ludu Bożego odbyło się bez świadomego, zamierzonego planu ze strony przywódców Kościoła, lecz za natchnieniem i zaskakującym też działaniem Ducha Świętego²².

Wersety wprowadzające w opowiadanie (1–3) informują o przyjęciu delegacji antiocheńskiej przez cały Kościół w Jerozolimie (apostołów i starszych). Posłańcy ze wspólnoty antiocheńskiej zdają relację: „opowiedzieli też, jak wielkich rzeczy Bóg przez nich dokonał”. Opozycja składająca się z „niektórych nawróconych ze stronnictwa faryzeuszów” (Dz 15, 5) domaga się przestrzegania obrzezania i Prawa Mojżeszowego.

²² W. Rakocy, „Będziecie moimi świadkami...” (Dz 1, 8). *Dzieje Apostolskie*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*. 9. *Dzieje Apostolskie*. Listy św. Pawła, red. J. Frankowski, S. Mędała, Warszawa 1997, s. 36.

W ich opinii wierzący w Chrystusa są częścią Izraela, grupą należącą do wielkiego Przymierza Abrahama, dlatego wiara w Jezusa Mesjasza nie dyspensuje etnochrześcijan od warunków przynależności do ludu zbawienia. Obrzezanie i zachowanie przepisów Prawa mają być w dalszym ciągu ceną pełnej integracji z ludem Bożym. Konfrontacja tych różnych stanowisk wymaga pogłębionej analizy ze strony Kościoła.

2.2. Historia jako kryterium oceny: debata w Jerozolimie (Dz 15, 4–29)

2.2.1. Przemówienie Piotra – konsekwencje etyczne uniwersalizmu zbawczego (Dz 15, 7–12)

Piotr zabiera głos w imieniu apostołów, czyni to z autorytetem, który wykracza poza jego osobiste przekonania. Należy zauważyć, iż to jego „synodalne” przemówienie zawiera cztery elementy mowy uzasadniającej (deliberatywnej) według kanonu retoryki greckiej²³. Mowa deliberatywna jako gatunek literacki „ma za okoliczność spór o to, jaką podjąć decyzję. Gdy różne osoby i stronnictwa różnią się w ocenie sytuacji oraz poglądach na to, co należy czynić, mówca przekonuje, że jego rozwiązanie problemu jest najlepsze”²⁴. Warto dodać, w nawiązaniu do zagadnienia wymiaru czasowego decyzji omówionego w punkcie 1, iż „rzeczywistym okresem czasu, do którego odnoszą się sprawy z tego *genus*, jest przyszłość, lecz aby posiąść wiedzę o sprawach przyszłych, konieczne jest zajmowanie się sprawami przeszłymi i teraźniejszymi”²⁵.

²³ Prawdłowo skonstruowana mowa składa się z pięciu części: wstępu (łac. *exordium*), narracji (łac. *narratio*), argumentacji (łac. *probatio*), refutacji (łac. *refutatio* – zbijanie zarzutów) i zakończenia (łac. *conclusio*). Z tych pięciu części można w niektórych okolicznościach pominąć wstęp. Nie należy go stosować, jeżeli temat wypowiedzi jest niedługi lub oczywisty. Por. H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, tłum. A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002, § 262.

²⁴ R. Pindel, *Mowy obronne św. Pawła w Dziejach Apostolskich. Analiza retoryczna Dz 24 i 26 w kontekście zastosowania retoryki w biblistyce*, Kraków 2012, s. 86.

²⁵ H. Lausberg, *Retoryka literacka*, dz. cyt., § 228.

EXORDIUM (w. 7b)	Autorytet mówcy
NARRATIO (ww. 8–9)	Nawiązanie do działania Boga w nawróceniu Korneliusza Pogani z Cezarei został ochrzczony przez Piotra bez obrzezania i zachowania Prawa
PROBATIO (w. 10)	<i>Konsekwencje etyczne:</i> nie należy wymagać od etnochrześcijan zachowywania Prawa
CONCLUSIO (w. 11)	<i>Orędzie soteriologiczne:</i> darmowość zbawienia objawiona w Jezusie Chrystusie

Piotr argumentuje, rozpoczynając od przeszłości, uwzględni *kriterion* w akcie decyzji. Adekwatnie do ówczasnie stosowanych zasad retoryki, rozpoczyna od wskazania tytułu upoważniającego go do zabrania głosu. Podkreśla, iż jego głoszenie Ewangelii opiera się na fundamencie decyzji Boga, który wybrał go do ewangelizacji narodów. Po tym *exordium* ma miejsce *narratio* (ww. 8–9). Jest ono pouczającą releksją wydarzenia w Cezarei. Piotr odwołuje się do historii w domu Korneliusza, gdzie Bóg, „znawca serc”, udzielił nie-Żydom tego samego Ducha, którego wcześniej wylał na Kościół w Jerozolimie (w. 8). Słuchacze zostają wezwani do refleksji nad fenomenem narodzin wiary pogan. Przypominając sobie wydarzenie wylania na nich Ducha Świętego, które stało się momentem fundacyjnym Kościoła, mają zaakceptować prawdę, iż „Bóg nikogo nie dyskryminuje” (w. 9). Apostoł wcześniej już dwukrotnie sformułował ten aksjomat: „Przekonuję się, że Bóg naprawdę nie ma względu na osoby. Ale w każdym narodzie miły jest Mu ten, kto się Go boi i postępuje sprawiedliwie” (Dz 10, 34–35; 11, 12). Piotr wyjaśnia, iż wydarzenie zesłania Ducha Świętego na dom Korneliusza było dla niego objawieniem uniwersalizmu zbawczego. Mówi przy tym o „oczyszczeniu serc” pogan (w. 9). Pojawiająca się tu po raz pierwszy koncepcja aktu oczyszczającego, urzeczywistnionego przez Boga na poganach, służy Piotrowi jako argument do odrzucenia żądań frakcji judaizujących (Dz 15, 5). Twierdzenie, że Bóg dokonał oczyszczenia serc etnochrześcijan, oznacza z jednej strony, iż czystość jest darem Boga, a nie rezultatem wysiłku człowieka, zachowywania przez niego przepisów Prawa. Z drugiej zaś wskazuje, iż prawo separacji na to, co rytualnie czyste i nieczyste, traci

swoją ważność w obliczu zbawienia oferowanego w Chrystusie. Pytanie retoryczne: „Dlaczego więc teraz Boga wystawiacie na próbę, wkładając na uczniów jarzmo, którego ani ojcowie nasi, ani my sami nie mieliśmy siły dźwigać?” (w. 10) pozwala Apostołowi wyciągnąć wniosek natury soteriologicznej: Bóg nie dyskryminuje, nie czyni różnicy pomiędzy obrzezanymi i nieobrzezanimi. Piotr stawia judeochrześcijanom zarzut: jeżeli tak Bóg uczynił, to jakim prawem się opieracie? W tekście pojawia się czasownik „πειράζω” (kusić, wystawiać na próbę) [w. 10: πειράζετε τὸν θεὸν], który jest pojęciem biblijnym i oznacza „wystawiać Boga na próbę, prowokować” (por. Ez 15, 25; 17, 2; Lb 14, 22). Podobnie jak w historii Ananiasza i Safiry z Dz 5, 9, „wystawiać Boga na próbę” oznacza także tutaj, opierać się działaniu Ducha Świętego²⁶.

Apostoł podsumowuje przemówienie wyznaniem wiary w uniwersalny charakter zbawienia, które jest łaską (w. 11). Powtarza tu terminy soteriologiczne obecne już w Dz 10, 34–35: „wszyscy będziemy zbawieni przez łaskę Pana Jezusa tak samo jak oni”. Należy zauważyć zmianę kolejności, gdy chodzi o beneficjentów zbawienia. Piotr stwierdza, iż judeochrześcijanie są zbawieni w taki sam sposób jak poganie. Akcent pada tu na sformułowanie „tak samo”. Oznacza to, iż to judeochrześcijanie zostają zaproszeni przez Apostoła, aby przemyśleli korzenie swojej wiary, odkrywając bardziej dar łaski niż przyłgnięcie do Prawa. To jest centralne przesłanie przemówienia Piotra: nie należy zatem zabraniać innym czegoś, co odkrywa się u korzeni własnej wiary, tzn. jej darmowości. Warto zauważyć, że twierdzeniem dotyczącym darmowości zbawienia ofiarowanego w Chrystusie Łukasz każe zniknąć Piotrowi z narracji Dziejów.

²⁶ Podobnie Paweł odsyła Galatów do początków ich wiary, aby odkryli bardziej łaskę niż posłuszeństwo Prawu (Gal 3, 2). Twierdzi on, że „na tych wszystkich, którzy polegają na uczynkach Prawa, cięży przekleństwo”, ponieważ nie są w stanie „wypełnić wytrwale wszystkiego, co nakazuje wykonać Księga Prawa” (por. Gal 3, 10). Niepowodzenie w posłuszeństwie wobec Prawa to niezbywalny motyw argumentacji Pawła w kwestii usprawiedliwienia. Potwierdza też, iż wszyscy zostali usprawiedliwieni przez łaskę (Rz 3, 24). Paweł sięga po terminologię usprawiedliwienia, podczas gdy Piotr w Dz 15, 11 posługuje się terminologią zbawienia. To, co Łukasz wkłada w usta Piotra, jest sformułowaniem nie-Pawłowym prawdy pochodzącej od Pawła, sformułowaniem post-Pawłowym motywu nieodłącznego od jego soteriologii. Por. D. Marguerat, *Gli Atti degli Apostoli. 2 (13–28)*, dz. cyt., s. 102.

2.2.2. Przemówienie Jakuba – uzasadnienie skrypturystyczne uniwersalizmu zbawczego oraz „dekret apostołski” (Dz 15, 13–21)

Drugi etap „debaty synodalnej” na temat przyjęcia wykluczonych do wspólnoty Kościoła to przemówienie Jakuba (Dz 15, 13–21). Skoro autor Dziejów go bliżej nie przedstawia, to jest oczywiste, że czytelnicy dobrze znają tę postać ważną dla jerozolimskiej wspólnoty uczniów Jezusa pierwszego wieku, składającej się wyłącznie z judeochrześcijan²⁷. Jest rzeczą oczywistą iż przemówienie Jakuba to dzieło redakcyjne Łukasza. Mowa przedstawiciela wspólnoty jerozolimskiej streszcza myśl Piotra, umocowuje je cytatem z Pisma oraz wydobywa z niego konkretne zastosowanie: tzw. „dekret apostołów”. Struktura przemówienia przedstawia się następująco:

Wprowadzenie: w. 13	„A gdy i oni umilkli, zabrał głos Jakub i rzekł: «Postuchajcie mnie, bracia!»”.
Narracja: w. 14	Odwołanie się do wydarzeń: „Szymon opowiedział, jak Bóg raczył wybrać sobie lud spośród pogan” [ἐξ ἐθνῶν λαὸν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ].
Argumentacja: ww. 15–18	Uzasadnienie skrypturystyczne ewangelizacji uniwersalnej – Am 9, 11 (LXX): Eschatologiczna restauracja królestwa Dawidowego (metafora „przybytek Dawida”); – Am 9, 12 (LXX): Pierwotny projekt Boży (termin λαός);
Wniosek: ww. 19–21	ww. 19–20: Decyzja – Autorytet Tory; – „Dekret apostołów” = Kodeks moralny chrześcijan; w. 21: Uzasadnienie decyzji – Autorytet Mojżesza, który zobowiązuje pogan jedynie do czterech zakazów (por. Kpł 17–18)

²⁷ Po odejściu Szymona Piotra stanowisko kierownicze w Kościele jerozolimskim przejął brat Pański Jakub, któremu ukazał się zmartwychwstały Jezus (1 Kor 15, 7; por. Dz 12, 17; 15, 13; 21, 18; Gal 1, 19; 2, 9 i 12). Otrzymał on przydomek „sprawiedliwego”, został ukamienowany w roku 62 pod rządami najwyższego arcykapłana Ananiasza. Por. J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijanie*, dz. cyt., s. 335.

Od początku filar Kościoła w Jerozolimie staje po stronie Piotra, stwierdzając: „Bóg raczył wybrać sobie lud spośród pogan” [„ἐξ ἔθνῶν λαὸν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ” = lud z pogan Jego imienia] (w. 14). Nowość dyskursu Jakuba polega wszakże na tym, iż wszystkie narody, a nie jedynie Izrael, zostają nazwane „ludem Jego imienia”. Zaaplikowanie do pogan słownictwa odnoszącego się do wybrania Izraela jest paradoksem dla wiary żydowskiej. Joachim Gnilka konstatuje: „Czcigodny termin λαός, który oznaczał lud Boży (Izrael) już w greckim Starym Testamencie, teraz otrzymuje nową treść przez to, że zostaje odniesiony do wszystkich narodów”²⁸.

Wypowiedź Jakuba zostaje wsparta ideą zjednoczenia eschatologicznego narodów, jak zapowiedziane to zostało u proroka Zachariasza 2, 15 (LXX): „Wówczas liczne narody przyznają się do Pana i będą ludem Jego, i zamieszkają pośród ciebie, a ty poznasz, że Pan Zastępów mnie posłał do ciebie”. W przywołanym fragmencie termin λαός otwarty zostaje na perspektywę uniwersalną. Godność ludu wybranego nie jest zatem ekskluzywnym przywilejem Izraela. Wraz z historycznym partnerem Przymierza w honorze tym mają także udział narody. Egzegeci dowodzą, iż brak rodzajnika określonego przed słowem λαός wprowadza ideę, iż ten nowy lud nie zastępuje starego. Cytat biblijny, który następuje, precyzuje tę myśl.

Do tej pory przemówienie Jakuba było zasadniczo streszczeniem stanowiska Piotra, teraz apostoł sięga po Pismo. Objawienie prawdy o uniwersalnym rozszerzeniu wyboru Boga musi w sposób konieczny mieć fundament biblijny. Autor *Dziejów* zadanie to rezerwuje dla Jakuba. Ten sięga po dwa cytaty z proroka Amosa. Końcowa część Księgi Amosa (Am 9, 11–15), z której pochodzą obydwa passusy, jest późniejszym dodatkiem z czasu wygnania lub powygnaniowym. Przez przywołanie idei restauracji eschatologicznej królestwa Dawidowego ma ona na celu złagodzenie surowego tonu wyroczni proroka. Obecność w mowie Jakuba tego wyjątkowego tekstu w całym ST nie jest przypadkowa. W odniesieniu do narodów pogańskich mówi on o wzywaniu imienia Boga bez konieczności obrzezania. Łukasz korzysta tu z tłumaczenia LXX, które

²⁸ J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002, s. 260.

odbiega od tekstu hebrajskiego. Proroctwo dotyczące restauracji królestwa Dawida, w którym Izrael ujarzmi wroga Edomitę, zostaje przekształcone przez tłumacza w zapowiedź uniwersalnego poszukiwania Boga²⁹. W centrum przemówienia umieszczony został cytat z Am 9, 11–12. Bez wątplenia fragment ten posiada doniosłe znaczenie dla Łukasza. Ukazuje on wolę Boga dotyczącą włączenia wszystkich narodów w obietnicę daną Dawidowi i jego potomkom.

Zastosowana w tekście metafora „przybytku Dawida” odnosi się do sformułowania „λαὸν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ” (w. 14b). Wynika z tego, iż głos proroka nie zapowiada tu odrodzenia Jerozolimy, lecz ogłasza przyjście ludu powszechnego, który będzie adorował Boga Jezusa Chrystusa. Powyższy tekst uznawany jest za fundamentalny dla eklezjologii Dziejów³⁰. Nawróceni poganie nie będą stanowić nowej jednostki obok Izraela, w miejsce Izraela ani też poza judeochrześcijanami. Przyjęcie przez nich wiary chrześcijańskiej zrealizuje obietnicę uniwersalizmu zbawczego daną w przeszłości Żydom.

Nawróceni, owoc misji Pawła i Barnaby, odpowiadają restauracji Dawidowej zapowiedzianej przez proroka. Konstytuują oni razem z judeochrześcijanami lud odnowiony, Izrael eschatologiczny. Od tej chwili stare oznaki tożsamości Izraela, którymi były Prawo i obrzezanie, zostały zastąpione wiarą zbawczą zrodzoną z działania Ducha Świętego (Dz 12, 12). Z tego faktu Jakub wyciąga wnioski. Nie jest rzeczą bez znaczenia, iż redaktor Łukasz czekał aż do tej chwili opowiadania, aby wprowadzić argument z Pisma odnoszący się do ewangelizacji uniwersalnej. W momencie, w którym historia chrześcijaństwa przeżywa decydujący zwrot, jest rzeczą konieczną dla Łukasza pokazanie, iż otwartość na świat pogan nie jest jakąś nowinką, lecz realizacją zbawczej woli Boga.

²⁹ Por. D. Marguerat, *Gli Atti degli Apostoli. 2 (13–28)*, dz. cyt., s. 105.

³⁰ Niektórzy egzegeci proponują interpretację chrystologiczną wersetu 16 – anonsuje on restaurację znajdującego się w upadku „przybytku Dawida”, postrzegając w nim zapowiedź zmartwychwstania Chrystusa i Jego wywyższenie po prawicy Boga. Zdaniem większości komentatorów nie ma jednak w tekstach Łukaszkowych śladów takiej interpretacji. Wystąpienie Jakuba nie mówi zatem o Chrystusie, ale odnosi się do rzeczywistości Kościoła i jego otwartości na uniwersalizm zbawczy.

Decyzja Jakuba na swój sposób formułuje argument Piotra z werse-
tu 10 na temat jarzma, którego nie powinno się nakładać na uczniów:
„Dlatego ja sądzę [διὸ ἐγὼ κρίνω], że nie należy nakładać ciężarów na po-
gan, nawracających się do Boga” (w. 19). Zastosowane tu słowo „κρίνω”
(sądzę, uważam) ma podwójne znaczenie: wyrażonej opinii oraz zakomu-
nikowania decyzji o charakterze prawnym. Głowa Kościoła w Jerozolimie
ratyfikuje oświadczenie Piotra, lecz bez negatywnego twierdzenia od-
noszącego się do możliwości realizacji wymagań Prawa. Decyzja zostaje
zakomunikowana listem, którego treść zawierają wersety 23b–29.

Po wersecie 20 następuje to, co nie autor *Dziejów*, lecz późniejsza
tradycja chrześcijańska nazwała „dekretem apostołów”. Oczywiście
jest jego znaczenie dla Łukasza, gdyż zostanie przywołany on jeszcze
w Dz 16, 4, a jego treść powtórzona w Dz 15, 29 i 21, 25. Dekret stanowi
chrześcijański kodeks moralny, jeden z najstarszych, jaki się zachował.
Rozporządzenie nakazuje cztery wstrzemięźliwości³¹: powstrzymania
się od ofiar składanych bożkom, od krwi, od tego, co uduszone, i od
nierządu (Dz 15, 29). „Zrezygnowano z konieczności obrzezania, czego
domagali się żydujący, a nałożono wymagania mniej ważne, ponieważ
odnoszące się w trzech przypadkach do spożywania posiłków i w jednym
do związków małżeńskich między osobami o zbyt bliskim pokrewień-
stwie. [...] Wydaje się, że cztery klauzule Jakubowe należy uznać za wyraz
kompromisu, do jakiego doszło we wczesnym chrześcijaństwie między
chrześcijanami z żydostwa a chrześcijanami z pogaństwa. Jest to praw-
dopodobnie cel, jaki przyświeca Łukaszowi przy redagowaniu Dz 15”³².

Gdy chodzi o rolę dekretu, należy zauważyć, iż kryzys miał charakter
soteriologiczny. Decyzja eklezjalna nie warunkuje przystępu do zbawie-
nia, lecz proklamuje zasady, których należy przestrzegać, aby zachować
czystość, jakiej Bóg udzielił nie-Żydom na podstawie łaski (Dz 15, 9).
Cztery wstrzemięźliwości wpisują się w kontekst etyczny, ustanawia-
jąc normy wspólnego życia pomiędzy judeo- i etnochrześcijanami. Nie
chodzi tylko o „wspólnotę stołu”, ale także o wspólne życie, jedność

³¹ Por. B. Marconcini, *Verità e carità al concilio di Gerusalemme (At 15, 1-35)*, w: *Atti degli Apostoli*, a cura di M. Crimella, Padova 2013, s. 224.

³² W. Rakocy, „*Będzicie moimi świadkami...*”, dz. cyt., s. 40.

Kościół. Ta „decyzja synodalna” nie warunkuje przystępu do zbawienia, lecz proklamuje zasady, których należy przestrzegać we wspólnotach mieszanych, aby zachować czystość, jakiej Bóg udzielił nie Żydom na podstawie łaski (Dz 15, 9).

Podczas gdy mowa Piotra, ratyfikowana przez Jakuba, miała na celu zachowanie etnochrześcijan od konieczności nałożenia na nich brzemienia Prawa Mojżeszowego (Dz 15, 10.19), cztery wstrzeźliwości strzegły strony judeochrześcijańskiej od potencjalnego skalania ze strony etnochrześcijańskiej. Widoczne są tu dwa ważne przesunięcia: przechodzi się od soteriologii do etyki i od praw etnochrześcijan do praw judeochrześcijan. Potwierdzają one tezę, iż tekst Łukaszczyński łączy w sobie dwa różne czasowo zdarzenia: sobór jerozolimski poświęcony kwestii obrzezania i wolności od Prawa chrześcijan pochodzenia pogańskiego oraz wydany później dekret nakładający na pogan cztery warunki regulujące współżycie wspólnot mieszanych, co sugeruje Paweł w Gal 2, 1–10 i 11–14³³.

2.3. Decyzja – „dekret apostołowski” jako natchniony chrześcijański kodeks moralny (Dz 15, 22–29)

Punkt widzenia Jakuba przekształca się w decyzję eklezjalną obejmującą całą wspólnotę Kościoła. Sformułowanie, jakiego w wersecie 28 używa Łukasz: „wydawało się dobre” [ἔδοξε], to forma bezosobowa rozpowszechniona w grece, odpowiadająca czasownikowi „decydować”. A zatem pierwotna wspólnota po „debacie synodalnej” podjęła eklezjalną decyzję. Apostołowie i starsi piszą w imieniu Kościoła. Adresatami dekretu są chrześcijanie pochodzenia żydowskiego, ponieważ to ich dotyczył konflikt. Ważne jest sformułowanie wprowadzające w dokument: „Postanowiliśmy bowiem, Duch Święty i my [ἔδοξεν γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν], nie nakładać na was żadnego ciężaru oprócz tego, co konieczne” (w. 28). Łukasz usilnie stara się ukazać, iż przemianami w życiu Kościoła kieruje Duch Święty. Formuła „Duch Święty i my”

³³ Na pytanie o rozwiązanie różnic między tekstami Dz 15, 1–33 a Gal 2, 1–10 odpowiada W. Rakocy, *Tak zwany Sobór Jerozolimski wyrazem troski o jedność pierwotnego Kościoła*, „Roczniki Teologiczne” 43 (1996) z. 1, s. 142–144.

(pojawiła się ona już w Dz 5, 32) wydaje się „teologicznie niebezpieczna”. Niemniej jednak nie zawłaszcza ona Ducha, lecz chroni przed przypisaniem decyzji wyłącznie postanowieniu instytucji. Zarządzający wspólnotą Kościoła stają się mediatorami dekretu spisane pod natchnieniem Ducha. Odrzucono radykalne stanowisko, które nakazuje przyjęcie obrzezania i zachowywanie rytuałów żydowskich jako koniecznych dla zbawienia (Dz 15, 5). Delegacja udaje się do Antiochii i przekazuje pismo całemu tamtejszemu Kościołowi. Decyzja eklezjalna wyrażona w dekretach zostaje przyjęta pozytywnie. Opowiadanie kończy się informacją, iż chrześcijanie antiocheńscy cieszą się z zawartego porozumienia.

Za Carlem Marią Martinim dodajmy, iż w dekrecie „nie chodzi o powszechne wymagania moralne, lecz pozytywne nakazy Prawa Mojżeszowego o charakterze rytualnym i ustawowym, których zachowywania z motywów jedności Kościoła wymaga się także od pogan. Zakazy te nie mają znaczenia czysto prawnego, nie są jedynie czystą akceptacją obrzędów. Oznaczają one [...] wolę uniknięcia jakiegokolwiek kontaktu z idolatrią, wystrzegania się urażenia bliźniego oraz jakiegokolwiek nieuporządkowania w dziedzinie seksualnej. Ścisłe rozróżnienia pomiędzy wymaganiami obrzędowymi a normą moralną są już naszymi”³⁴. „Tzw. Sobór Jerozolimski, opisany przez Łukasza w Dz 15, z jednej strony uznaje wolność pogan od Prawa, z drugiej strony zaś chroni także żydowską tradycję religijną, mając na względzie dobro całego Kościoła. W tym kontekście dekret z czterema warunkami jest przykładem porozumienia osiągniętego pomiędzy chrześcijanami pochodzenia żydowskiego i pogańskiego, gdzie ci drudzy podjęli się zachowywania czterech klauzul, a pierwsi mogli za to bez wyrzutów sumienia uczestniczyć z nimi we wspólnocie stołu”³⁵.

Zakończmy ten punkt wskazaniem Benito Marconciniego, które dotyczy aktualności tematu podjętego w artykule: „Kościół czasu Soboru w Jerozolimie, który widzi, ocenia i działa, podejmuje problemy bez ich

³⁴ C. M. Martini, *Il decreto del concilio di Gerusalemme*, w: *Fondamenti biblici della teologia morale. Atti della XXII Settimana biblica (della) Associazione Biblica Italiana*, Brescia 1973, s. 350.

³⁵ W. Rakocy, *Tak zwany Sobór Jerozolimski wyrazem troski o jedność pierwotnego Kościoła*, „Roczniki Teologiczne” 43 (1996) z. 1, s. 147–148.

ukrywania oraz rozwiązuje je w wyważonym połączeniu prawdy, wolności i miłości, stanowi konieczny punkt odniesienia dla wspólnoty chrześcijan każdego czasu”³⁶.

3. Dz 15, 1-35 – nieodzowne źródło inspiracji w procesie decyzji eklezjalnej w obliczu nowych wyzwań

Podjęte w artykule zagadnienie rozeznawania eklezjalnego stanowi przedmiot refleksji w ważnym, współczesnym dokumencie Kościoła, wypracowanym przez Papieską Komisję Biblijną: *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego* z roku 2008. Wychodzi się w nim z założenia, iż „w rozeznaniu moralnym należy wziąć pod uwagę stopniowe udoskonalenie sumienia moralnego, w szczególności w lekturze obu Testamentów” oraz „dla Pisma Świętego istotnym miejscem rozróżnienia jest wspólnota”³⁷. W odniesieniu do świadectwa Nowego Testamentu na temat rozeznania eklezjalnego dokument odwołuje się do przeanalizowanej przez nas narracji Dz 15, 1-35. *Biblia a moralność* wyszczególnia istotne etapy drogi podjętej przez uczestników soboru jerozolimskiego, nazywając akt pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej „roztroptym rozeznaniem: drogą wspólnotową, poszukiwaniem rozwiązania i podjęciem decyzji”³⁸. Warto przywołać tu elementy rozeznania wspólnotowego wyróżnione w *Dziejach Apostolskich* przez dokument *Biblia a moralność*³⁹: (1.) Apostołowie i starsi zbierają się, aby przeanalizować problem. Dzisiaj ten typ postępowania wyrażają terminy „współodpowiedzialność” i „synodalność”; (2.) W celu znalezienia właściwego rozwiązania kwestii spornej odpowiedzialni rozróżniają pomiędzy tym, co pilne (zasadnicze wartości, które należy zachować), a tym, co możliwe (ewentualność przyjęcia tego przez każdą ze stron). W akcie rozeznania wspólnotowego uczestniczą trzy strony: Piotr, Paweł i Barnaba oraz

³⁶ B. Marconcini, *Verità e carità al concilio di Gerusalemme (At 15, 1-35)*, dz. cyt., s. 225.

³⁷ Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność...*, dz. cyt., s. 151-152.

³⁸ Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność...*, dz. cyt., s. 152.

³⁹ Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność...*, dz. cyt., s. 152.

Jakub. Piotr daje orientację fundamentalną, powołując się na trzy motywy teologiczne (*kriterion*): Bóg nie czyni różnicy między osobami, nie wyklucza; Duch Święty dokonał tych samych znaków wśród pogan, jak i Hebrajczyków; wiara jest darmo dana przez Boga (Dz 15, 7–11). Paweł i Barnaba mówią na mocy doświadczenia, językiem autopsji (Dz 15, 12). (3.) Kompromis proponuje Jakub, domagając się nie nakładania dodatkowych ciężarów, lecz unikania zgorszeń i uwzględnienia jednych i drugich (Dz 15, 13–21). Jest to konsensus rozwiązujący sytuację kryzysową. Dokument mówi w odniesieniu do stanowiska Jakuba o otwartości na odmienność, na swego rodzaju pluralizm socjologiczny, który został przygotowany poprzez starotestamentowy temat obrzezania serca (Pwt 10, 16; Jer 4, 4; por. Rm 2, 25–29). (4.) Na koniec, listem okólnym, komunikuje się Kościołowi rezultat rozeznania wspólnotowego (Dz 15, 23–29).

Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej eksponuje zatem cztery wciąż aktualne kroki decyzji eklezjalnej obecne w Łukaszej narracji: nazwanie przyczyny trudności, którą stanowią decyzje podjęte poza łącznością z Kościołem (por. Dz 15, 24); rozeznanie duchowe: „Duch Święty i my” podjęte na modlitwie i naradzie (Dz 15, 28); otwartość na szerszą konsultację, która angażuje cały Kościół (Dz 15, 22); a także wezwanie do sumienia moralnego wspólnot, do których posłano orędzie (Dz 15, 29b).

Summary

Przyjęcie wykluczonych do wspólnoty zbawienia na przykładzie Dz 15, 1–35

Celem artykułu było ukazanie sposobu postępowania wspólnoty pierwotnego Kościoła wobec problemu przyjęcia do wspólnoty zbawienia wykluczonych wcześniej pogan. Kwestia ta stanowiła wielkie wyzwanie teologiczne, pastoralne i normatywno-dyscyplinarne dla chrześcijaństwa początków. Zagadnienie przedstawione zostało w trzech punktach. Z uwagi na fakt, iż przedmiotem rozważań był eklezjalny proces decyzyjny dotyczący norm postępowania, w punkcie pierwszym zdefiniowane zostało pojęcie decyzji moralnej w jej trójwymiarowości czasowej. Stwierdziliśmy, że rozpoznanie prawdy moralnej jest owocem spotkania między przeznaczeniem (ἔσχατος), zbawczym działaniem Chrystusa (κρίτηριον) oraz rzeczywistością wymagającą przemiany (καίρως). W centralnym, drugim punkcie ukazano paradygmat procesu eklezjalnej decyzji, którego owocem było pełne włączenie do wspólnoty Kościoła wykluczonych etnochrześcijan. Kościół czasu soboru w Jerozolimie na „sposób synodalny” podjął problem wykluczonych i rozwiązał go w wyważonym połączeniu prawdy, wolności i miłości, stając się pod tym względem koniecznym punktem odniesienia dla procesu rozeznawania wspólnoty chrześcijan każdego czasu. Przypomniano o tym w trzecim punkcie artykułu, który dedykowany został aktualnym wskazaniom na temat rozeznawania wspólnotowego zawartym w dokumencie *Biblia a moralność*. Wskazano w nim, iż Pismo Święte, niezbędne źródło inspiracji dla procesu rozeznawania eklezjalnego, nadal stanowić powinno konieczny punkt odniesienia dla rozwiązywania przez Kościół nowych, aktualnych problemów etycznych. Celem najważniejszym, który udało się osiągnąć, było zaproponowanie synodalności, starożytnej kościelnej metody rozeznawania, chrześcijańskiej „kultury dialogu i spotkania” jako skutecznej metody przewyższania degradującej współczesną cywilizację „kultury wykluczenia”⁴⁰.

Słowa kluczowe: wykluczeni, sobór w Jerozolimie, uniwersalizm zbawczy, synodalność

Acceptance of the Excluded in the Community of Salvation. Study Case of Acts 15, 1–35

The aim of the article is to examine the way, in which the community of the Church acted in confrontation with a huge theological, pastoral, normative, and disciplinary

⁴⁰ Por. Franciszek, *Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami Organizacji Narodów Zjednoczonych*, Siedziba ONZ, Nowy Jork, 25.09.2015, http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150925_onu-visita.html (19.07.2018).

challenge set in front of the early Christianity by an ethical issue of accepting into the community of salvation those, who were excluded so far, i.e. pagans.

The issue has been approached in three points. As the issue in question deals with the ecclesiastical process of taking decisions around norms of behavior, the first point brings a definition of a moral decision in its three-dimensional time structure. In the second, the central point of the paper, a paradigm for an ecclesiastical decision making process has been presented. The reflection has been based on the narrative from Acts 15, 1–35 concerning Jerusalem Council, a process that brought excluded ethno-Christians to the community of the Church. The third, final point of the analysis has been dedicated to the present issues of a communitarian discernment, as they are presented in a document of the Pontifical Biblical Commission *The Bible and Morality*. The document presents the Holy Bible as an indispensable source for the ecclesiastical discernment process, and as a necessary point of reference for the new ethical issues.

Keywords: excluded, the council of Jerusalem, the universalism of salvation, synodality

Bibliografia

Barbaglio G., *Conflittualità e riconciliazione nelle prime comunità cristiane*, w: G. Barbaglio, *Emozioni e sentimenti di Gesù*, Bologna 2009, s. 199–210.

Fabris R., *Atti degli Apostoli*, Brescia 2004.

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

Gnilka J., *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002.

Lausberg H., *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, tłum. A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002.

Maceri F., *La coscienza morale filiale*, w: *Figli nel Figlio. Una teologia morale fondamentale*, a cura di R. Tremblay, S. Zamboni, Bologna 2016, s. 225–248.

Marconcini B., *Verità e carità al concilio di Gerusalemme (At 15, 1–35)*, w: *Atti degli Apostoli*, a cura di M. Crimella, Padova 2013, s. 218–225.

Marguerat D., Steffek E., *L'avvento della salvezza universale in Luca–Atti*, w: *Una salvezza a misura dell'universo. Scritti in onore di Gérard Rossè*, a cura di G. Ibba, Roma 2015, s. 139–162.

Marguerat D., *Gli Atti degli Apostoli. 2 (13–28)*, Bologna 2015.

Martini C. M., *Il decreto del concilio di Gerusalemme, w: Fondamenti biblici della teologia morale. Atti della XXII Settimana biblica (della) Associazione Biblica Italiana*, Brescia 1973, s. 345–355.

Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego*, Kielce 2009.

Pindel R., *Mowy obronne św. Pawła w Dziejach Apostolskich. Analiza retoryczna Dz 24 i 26 w kontekście zastosowania retoryki w biblistyce*, Kraków 2012.

Rakocy W., „Będziecie moimi świadkami...” (Dz 1, 8). *Dzieje Apostolskie*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. 9. Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, red. J. Frankowski, S. Mędała, Warszawa 1997, s. 13–81.

Rakocy W., *Tak zwany Sobór Jerozolimski wyrazem troski o jedność pierwotnego Kościoła*, „Roczniki Teologiczne” 43 (1996) z. 1, s. 139–148.

Rossé G., *Atti degli Apostoli commento esegetico e teologico*, Roma 1998.

Szymik S., *Mowy w Dziejach Apostolskich*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 13, red. E. Gigilewicz, Lublin 2009, kol. 377–378.

Vidal M., *Manuale di etica teologica. I. Morale fondamentale*, Assisi 1994.