

Colloguia Theologica
Ottoniana

**Colloquia Theologica
Ottoniana**

2/2008



**Wydział Teologiczny
Uniwersytetu Szczecińskiego**

Komitet Redakcyjny

ks. dr hab. Grzegorz Wejman – redaktor naczelny
ks. prof. zw. dr hab. Zdzisław Lec
ks. dr hab. Andrzej Offmański, prof. US
ks. prof. zw. dr hab. Henryk Wejman

Recenzenci

ks. dr hab. Mieczysław Mikołajczak, prof. UAM
ks. prof. dr hab. Mariusz Rosik

Redaktor Wydawnictwa

Jadwiga Hadryś

Korektor

Renata Bacik

Skład komputerowy

Małgorzata Żak

Adres redakcji:
ul. Papieża Pawła VI 2
PL 71-459 Szczecin
e-mail: gwejman@knob.pl

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2008

ISSN 1731-0555

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersytetu SZCZECIŃSKIEGO

Wydanie I. Ark. wyd. 8,5. Ark. druk. 9,2. Format B5. Nakład 200 egz.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Tadeusz Zwilnian-Grabowski, <i>Podróże misyjne Świętego Pawła</i>	7
Jan Flis, <i>Paweł – niewolnikiem Pańskim</i>	23
Andrzej Oczachowski, <i>Apostoli Pauli omnia et singula.</i> <i>Próba syntezy dzieła świętego Pawła</i>	57
Cezary Korzec, <i>Przeznaczony do Ewangelii</i>	71
Tomasz Tomaszewski, <i>Sens Pawłowego „nie wstydzę się Ewangelii”</i> <i>(Rz 1,16a)</i>	89
Andrzej Posadzy, <i>Tło religijne i historyczne angelologii</i> <i>i demonologii w Listach św. Pawła</i>	99
Andrzej Maćkowski, <i>Przywilej Pawłowy</i> <i>w obowiązującym ustawodawstwie Kościoła katolickiego</i>	117

NOTY, KOMENTARZE, RECENZJE, SPRAWOZDANIA

Piotr Goniszewski, <i>Spotkanie św. Pawła z prokonsulem Cypru</i> <i>Sergiuszem Pawłem</i>	139
Cezary Korzec, <i>Walne zebranie Stowarzyszenia Biblistów Polskich</i> <i>i 46. Sympozjum biblistów polskich, Wrocław,</i> <i>16–18 września 2008</i>	141

PODRÓŻE MISYJNE ŚWIĘTEGO PAWŁA

Tadeusz Zwilnian-Grabowski
Szczecin

Wstęp

Podróże misyjne św. Pawła z Tarsu są opisane wnikliwie w *Dziejach Apostolskich* przez św. Łukasza, który od drugiej podróży stał się jego towarzyszem¹.

Historia św. Pawła zaczyna się w *Dziejach Apostolskich* od tragicznego momentu: od ukamienowania diakona Szczepana za zgodą i aprobatą Pawła (wówczas jeszcze Szawła, poprawnie Saula). Jest to okres wielkich prześladowań członków pierwszej gminy chrześcijańskiej, nazywanej przez przeciwników sektą nazarejczyków². W likwidacji członków tej sekty brał żywy udział Saul, który kierowany zdecydowaną nienawiścią ku odszczepieńcom – jak sądził – od prawdziwej wiary mojżeszowej, *wchodził do domów, porywał mężczyzn i kobiety i wtrącał do więzienia* (Dz 8,31). Był tak zagorzałym prześladowcą, że w celu likwidowania „szkodliwego zabobonu” otrzymał od Sanhedrynu listy proskrypcyjne dotyczące wiernych w Damaszku, których pragnął uwięzić i przyprowadzić na stracenie do Jerozolimy³.

¹ Na temat problemów związanych z badaniami tekstu Dz zob. w: M. Wojciechowski, *Nowsze studia nad tekstem Dziejów Apostolskich*, CoTh 64 (1994)1. Na temat obrazu św. Pawła w *Dziejach Apostolskich*: J. Gnilka, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, tłum. W. Szymona, Kraków 2001, s. 437–442.

² Więcej na temat tego określenia w: J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2004, s. 332.

³ Więcej o młodości św. Pawła i okresie kiedy był prześladowcą chrześcijan w: J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, dz. cyt., s. 25–51.

U bram Damaszku⁴ nastąpiło niezwykle spotkanie z Jezusem, który utożsamiał się ze swoimi wyznawcami, prześladowanymi przez Szawła. Oślepiiony nagle Szaweł wprowadzony został w Damaszku do ucznia Chrystusowego Ananiasza, który słysząc o jego złej sławie prześladowcy, bał się go przyjąć, ale usłyszał głos Pana: [...] *wybrałem sobie tego człowieka za narzędzie. On zanieśnie imię moje do pogan i królów i do synów Izraela. I pokażę mu, jak wiele będzie musiał wycierpieć dla Mego Imienia* (Dz 9,15-16). Dalsze losy Pawła potwierdzają te słowa. Ananiasz zaufał głosowi Pana, ochrzcił Pawła, zdjął łuski z jego oczu, co było związane z jego krótkotrwałą ślepotą w czasie Spotkania z Chrystusem⁵. Nawrócony Paweł pałał żądzą działania. Przyjął od uczniów Jezusa podstawy nowej wiary i zaczął głosić Chrystusa, dowodząc, że On jest Synem Bożym. Słuchający go w synagogach damasceńskich Żydzi nie mogli uwierzyć w taką niezwykłą przemianę duchową tego misjonarza, podejrzewali o działanie podstępne, że pragnął uspić ich czujność, dlatego postanowili go potajemnie zabić. Chcąc udaremnić ewentualną ucieczkę, zamknęli wszystkie bramy. Jednak uczniowie Pańscy spuścili go nocą w koszu na sznurze. Szaweł uszedł swoim prześladowcom i przybył do Jerozolimy⁶. Zła fama szła za nim, uciekano przed nim, bano się go, nie wierzono w jego czyste intencje. Wszystkie argumenty Szawła, że jest teraz całkiem innym, przemienionym człowiekiem, budziły nieufność i podejrzenie.

Opatrznościowy dla Szawła okazał się Barnaba⁷, który dał o nim dobrą opinię i opowiedział o jego wyczynach misyjnych w Damaszku, które nawet groziły mu śmiercią. Jednak nieufność i podejrzenie zwyciężyły. Po krótkim pobycie w Jerozolimie, ratując się przed hellenistami, którzy – podobnie jak Żydzi w Damaszku – szykowali zamach na jego życie, Szaweł został odprowadzony przez członków wspólnoty do Cezarei i wysłany z powrotem do rodzinnego Tarsu. Tak zakończył się pierwszy etap jego podróży po nawróceniu. Etap niewrócający żadnych dalszych rewelacji. Lecz Bóg planuje inaczej niż człowiek i wobec nawróconego Szawła miał inne zamiary. Nie mogły one się skończyć powrotem do rodzinnego miasta. Może tak myśleli członkowie wspólnoty, któ-

⁴ Na temat Damaszku: S. Gądecki, *Archeologia biblijna*, t. 1, Gniezno 1994, s. 436–437.

⁵ Szczegółowe omówienie problemu powołania św. Pawła w: J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, dz. cyt., s. 51–62.

⁶ Kwestię pobytu w Arabii, wzmiankowanego przez samego Apostoła w Ga 1,17 i pierwszej wizyty św. Pawła w Jerozolimie omówiono w: tamże, s. 64–74.

⁷ Więcej na temat osoby Barnaby: tamże, s. 72–73.

rzy wyprowadzili Szawła z Jerozolimy do Cezarei i wyprawili do Tarsu. Na horyzoncie życia Szawła znów pojawił się Barnaba, który przedstawił go wspólnocie jerozolimskiej i dał o nim dobre świadectwo. Nie zapomniał o nawróconym Szawle przebywającym w Tarsie, płonącym żarem apostołstwa misyjnego. Barnaba udał się do Tarsu i przyprowadził Szawła do Antiochii Syryjskiej⁸ na nowe apostołskie dzieło. [...] *przez cały rok pracowali razem w Kościele, nauczając wielką rzeszę ludzi* – jak podają Dzieje Apostolskie (Dz 11,26). W tejże Antiochii uczniowie wspólnoty Pana otrzymali po raz pierwszy wymowne imię chrześcijan (Cristianoj), które noszą z dumą do dnia dzisiejszego. Na pierwszą podróż misyjną Barnaba zabrał ze sobą Jana zwanego Markiem, który stał się autorem pierwszej Ewangelii synoptycznej jako katechezy św. Piotra.

Pierwsza podróż misyjna

Pierwsza podróż misyjna⁹ wiodła do Seleucji¹⁰ (port u ujścia Orontesu), a potem na wyspę Cypr. Przybyli do Salamin, w której jako w synagogach stolicy prowadzili akcję misyjną. Potem przeszli całą wyspę, dotarli do miasta Pafos (dziś Baffa) leżącego na zachodnim brzegu¹¹. W Pafos spotkali prokonsula rzymskiego, który zarządzał wyspą. Prokonsul, imieniem Sergiusz Paweł, „człowiek roztropny” – jak oceniają go Dzieje Apostolskie (Dz 13,7) – życzliwie nastawiony do apostołów i aprobujący ich działalność. Można domniemywać, że Szaweł w tym momencie na cześć owego prokonsula zmienił swoje judaistyczne imię Szaweł (Saul) na imię Paweł. Może w ten sposób chciał podkreślić swój niski wzrost: Paulus – ‘mały’, a może nie tyle wzrost, ile poczucie swojej lichej tożsamości jako apostoła, który był ongiś prześladowcą i niszczycielem sług Pana, którego teraz jest sługą. A może jako obywatel rzymski miał drugie imię obok judaistycznego Saula – Paulus (Paweł). W każdym razie jakie

⁸ O Antiochii nad Orontesem: tamże, s. 78–80; S. Gądecki, *Archeologia biblijna*, dz. cyt., s. 437.

⁹ Sam fakt tzw. pierwszej podróży misyjnej bywał kwestionowany. Sugerowano, że jest to jedynie konstrukcja literacka autora Dziejów Apostolskich. Szerzej o tym problemie w: J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, dz. cyt., z. 82–83.

¹⁰ O Seleucji: S. Gądecki, *Archeologia biblijna*, dz. cyt., s. 437–438.

¹¹ O Pafos: tamże, s. 438–440.

byłyby to przyczyny, Szaweł (Saul) już na zawsze pozostał Pawłem. Działalność misyjną apostołów zakłócał złośliwie mag Elimas. Ukarany został nagłą ślepotą. Prokonsul Sergiusz Paweł, zdumiony cudowną nocą ukazaną przez Pawła, uwierzył jego słowom (Dz 13,12). Apostołowie Paweł i Barnaba odpłynęli z Pafos do Azji Mniejszej i wylądowali w Perge¹², leżącym w krainie Pamfilii. Przybyli tam tylko we dwójkę, bo Jan Marek, nie mogąc znieść dalszych trudów pieszej podróży, opuścił ich i powrócił samotnie do Jerozolimy. Z Perge Paweł i Barnaba udali się do Antiochii Pizydyjskiej¹³ i znaleźli odpoczynek w synagodze. Ponieważ był to dzień szabatu, poproszono Pawła, by przemówił. Mowa Pawła stanowiła zręczne powiązanie tekstu Starego Testamentu z Dobrą Nowiną o Chrystusie, którego Paweł przedstawił jako potomka Dawida. Omawiając długi ciąg dziejów Izraela od Mojżesza w niewoli egipskiej do Ziemi Obiecanej i królestwa za czasów Saula i Dawida, Paweł przeszedł do dziejów Jezusa z Nazaretu, mówił słuchaczom o odrzuceniu przez ortodoksyjny mozaizm, o męce krzyża, śmierci i zmartwychwstaniu, o usprawiedliwieniu z grzechów z których nie uwalniało Prawo Mojżeszowe. Cytując cały czas Pismo Święte, Psalmy i Proroków, Paweł wykazał, że obietnice tam zawarte spełniły się na Osobie Jezusa z Nazaretu, którego on i Barnaba są wyznawcami i głosicielami Jego Dobrej Nowiny. Już w tym miejscu i w tym czasie zarysował tą mową pierwszy szkic o swojej wielkiej akcji misyjnej, którą podejmie w kolejnych Listach Apostolskich i w swoich mowach misyjnych¹⁴.

Spotkanie w synagodze w Antiochii Pizydyjskiej stało się wielkim wydarzeniem dla mieszkańców miasta. Mowa Pawła, podkreślająca dominację Dobrej Nowiny Zmartwychwstałego Jezusa nad Starym Przymierzem ortodoksyjnego mozaizmu, podzieliła słuchaczy na dwa przeciwne obozy: zwolenników i wrogów. Jedni przeciwstawiali się tym słowom, drudzy przyjmowali je z aprobatą. Jednak zazdrość i zawiść zdominowała nastroje, przeciwnicy podburzyli łatwowierny tłum i wyrzucili apostołów poza mury miasta. Paweł i Barnaba udali się do Ikonium, gdzie sytuacja się powtórzyła. Postanowiono apostołów znieważać i ukamienować. Dlatego znów musieli ratować się ucieczką. Opuści-

¹² O Perge: tamże, s. 440–441.

¹³ Na temat tego miasta więcej: tamże, s. 441–443.

¹⁴ O sposobie prowadzenia misji i ich teologii w: J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, dz. cyt., s. 176–199.

li niewdzięczne Ikonium i udali się do miast Likaonii: Listry i Derbe¹⁵. W Listrze Paweł w imieniu Jezusa uzdrowił kalekę, który nie chodził od urodzenia, ale życzliwie słuchał słów Pawła i okazywał dobrą wolę przyjęcia Dobrej Nowiny. Cudowne uzdrowienie wprawiło w wielkie zdumienie mieszkańców miasteczka. Uznano apostołów za przybyszów niebieskich, którzy w ludzkim przebraniu zstąpili na ziemię. Barnabie przypisano atrybut boga Zeusa, a Pawła uznano za boga Hermesa. Chciano im złożyć ofiarę i uwieńczyć ich czoła wieńcami laurowymi.

Apostołowie na znak protestu i żalu rozdarli swoje szaty, a Paweł wyjaśnił szybko nieporozumienie, że on i jego towarzysze są takimi samymi ludźmi jak wszyscy śmiertelni, tylko że obaj służą prawdziwemu Bogu. Wieść o niezwykłych wyczynach w Listrze rozniosła się szybko, dotarła do Antiochii Pizydyjskiej i do Ikonium. Zazdrośni i zawzięci prześladowcy misjonarzy wtargnęli do Listry i chcieli ukamienować Pawła, uważając go za głównego sprawcę zamieszania. Wywlekli go za miasto, sądząc, że już został zabity, bo leżał i nie dawał znaku życia. Jednak przy pomocy uczniów podniósł się i udał do Derbe, gdzie z wielkim sukcesem podjął głoszenie Dobrej Nowiny.

W gminach, w których utworzyły się grupy wierzących w Jezusa, ustanowiono zarządy prezbiterские, czyli kapłanów sprawujących władzę, którym przekazywano prawo kierowania życiem religijnym wiernych przez włożenie na nich rąk. Ustanowiwszy zarządy w nowo powstałych wspólnotach, udali się w drogę powrotną. Przeszli przez Pizydję do Pamfilii, prowadząc działania misyjne w Perge i w mieście portowym Attalii¹⁶. Z Attalii odpłynęli do Antiochii Syryjskiej, gdzie ustanowili swój stały azyl¹⁷.

¹⁵ Te trzy miasta omawiono szerzej: S. Gądecki, *Archeologia biblijna*, dz. cyt., s. 443–446.

¹⁶ Na temat Attalii: tamże, s. 446–447.

¹⁷ Szczegółowe przedstawienie pierwszej podróży misyjnej i problemów z nią związanych w: J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, dz. cyt., s. 81–86.

Druga podróż misyjna

Druga podróż misyjna¹⁸ zaczęła się od wielkiego sporu. Paweł zamierzał dokonać odwiedzin w nowo powstałych, założonych przez siebie gminach wspólnoty, Barnaba próbował zabrać na tę wyprawę swojego krewnego Jana, zwanego Markiem. Jednak Paweł stanowczo się temu sprzeciwił. Marek nie towarzyszył im do końca w trudach pierwszej podróży. Barnaba próbował bronić krewnego, którego było mu żal. Ale Paweł był nieugięty, nie chciał słyszeć o Marku. Barnaba odszedł od Pawła, zabrał ze sobą Marka i popłynęli obaj na wyspę Cypr, gdzie najprawdopodobniej Barnaba miał stałe lokum¹⁹. Paweł rozstał się z Barnabą i jego krewnym, za towarzysza podróży wziął Sylasa²⁰ i ruszył w drogę. Przeszli przez Syrię i Cylicję, odwiedzając miejscowe wspólnoty i zalecając im przestrzeganie nakazów Apostołów i starszych, czyli przezbiterów. Zatrzymali się na jakiś czas w Derbe i w Listrze. W Listrze Paweł spotkał młodego neofitę imieniem Tymoteusz²¹. Tymoteusz był dzieckiem ojca Greka i matki Żydówki. Zgodnie z zasadami Prawa Mojżeszowego, według których dzieci z mieszanego małżeństwa mają się wychowywać w religii matki, Paweł postanowił go poddać obrzędowi obrzezania, żeby uprzedzić ewentualne zarzuty i pretensje judeochrześcijan. Tymoteusz wydał się Pawłowi bardzo odpowiednim towarzyszem podróży i akcji misyjnej. We wszystkich odwiedzanych powtórnie wspólnotach misjonarze stwierdzali poziom wiary i wiedzy religijnej. Ten przeprowadzony z uwagą rekonesans nappełnił ich serca radością: rzucone na glebę ziarno wydawało dobry plon. Przeszli Frygię i Galicję, przybyli do Myzji i dotarli do Troady. Rezygnując z dalszej misji na terenie Azji, stanęli przed historycznym, epokowym wydarzeniem. Oto Dobra Nowina Chrystusa przekroczyła po raz pierwszy granice kontynentu i dotarła do Europy. Z portu w Troadzie popłynęli do Samotraki – niewielkiej wyspy na Morzu Egejskim, a stamtąd do Filipii – głównego miasta Macedonii, które zyskało prawa rzymskiej kolonii²². W taki sposób misjonarze Chrystusa z Pawłem na

¹⁸ Omówienie problemów związanych z datacją tzw. drugiej podróży misyjnej: tamże, s. 87–96.

¹⁹ Więcej o tym sporze: tamże, s. 91–92.

²⁰ O Sylasie: tamże, s. 97.

²¹ Na temat Tymoteusza: tamże, s. 96–97.

²² Więcej o Filipii: S. Gądecki, *Archeologia biblijna*, s. 450.

czele stanęli na lądzie Europy. Misjonarze Chrystusa, a było ich teraz czterech: Paweł, Sylas, Tymoteusz i Grek Łukasz, który dołączył do nich jeszcze w Azji. W Filipi Paweł w imię Chrystusa uzdrowił pewną opętaną niewolnicę, trudniącą się wróżbiarstwem. Przez te wróżby przynosiła dochód swoim opiekunom, uzdrowiona – straciła siłę przepowiadania. Panowie tej niewolnicy pełni złości i gniewu schwytali Pawła i Sylasa i oskarżyli ich przed władzą rzymską, zarzucając im sianie zgorszenia i niepokoju. Na rynku uczyniło się zbiegowisko, a pretorzy kazali obnażyć apostołów i siec ich różgami. Po ubiczowaniu wtrącono ich do lochu: *[strażnik] wtrącił ich do wewnętrznego lochu i dla bezpieczeństwa zakął im nogi w dyby* (Dz 16,24). Trwając w więziennym lochu, Paweł i Sylas nie stracili nadziei w Miłosierdzie Boże. Podtrzymywała ich wiara i śpiewane psalmy.

O północy nadeszło silne trzęsienie ziemi, wstrząsając całym gmachem więzienia. Otworzyły się wszystkie drzwi, opadły wszystkie kajdany. Strażnik, zerwany ze snu, przerażony tym widokiem, chciał popełnić samobójstwo. Paweł uspokajał go mówiąc, że nikt nie uciekł. Strażnik stwierdził, że Paweł mówił prawdę. Dał się przekonać, przyjął chrzest z całym domem. Nazajutrz przyszedł rozkaz uwolnienia więźniów. Pretorzy przestraszyli się bardzo, że tak potraktowali obywatele rzymskich. Zgłosili się wystraszeni i pokornie prosili o przebaczenie.

Misjonarze opuścili Filipi. Udając się w dalszą drogę, przeszli przez Amfipolis i Apolonię i dotarli do Tesaloniki, która była prowincją Macedonii²³. W Tesalonice Paweł przez trzy szabaty głosił Dobrą Nowinę o Mesjaszu cierpiącym i zmartwychwstałym. Wymowa Pawła, sugestywna i przekonywająca, zjednała mu wielu słuchaczy, którzy uwierzyli i dali się ochrzcić.

Jednakże zazdrośni Żydzi, przeciwnicy Pawła i jego towarzyszy, podburzyli tłum przeciwko misjonarzom, oskarżyli ich przed politarchami²⁴ (urzędnikami rzymskimi w Tesalonice), że nie są lojalni wobec cezara i uznają innego władcę Jezusa, którego czczą jak króla. Politarchowie zbagatelizowali te donosy i puścili Apostołów. Jednak zwolennicy wspólnoty, nie ufając urzędnikom i bojąc się o ich los, nakłonili Pawła i jego towarzyszy, żeby pod osłoną nocy opuścili niegościnną Tesalonikę. Skierowano misjonarzy ku Berei, która leżała

²³ O miejscowości Tesalonika: tamże s. 450–451.

²⁴ W Tesalonikach odnaleziono pięć inskrypcji wzmiankujących *politarchów*. Pochodzą one z II i III w. po Chr.: tamże, s. 451.

na uboczu, w oddali od wielkiej drogi handlowej. W Berei misjonarze znaleźli synagogę i Paweł, niepomny doznanych przykrości od Żydów, zaraz zaczął głosić Chrystusa Zmartwychwstałego jako jedyne Zbawiciela dusz ludzkich na ziemi. Znalazł nie tylko posłuch i uznanie dla swoich poglądów. Słuchacze w Berei dali się ochrzcić i poszerzyli wspólnotę wierzących. Ten sukces Pawła nie pozostał bez echa. Zazdrośni Żydzi z Tesaloniki wtargnęli do Berei, żeby zakłócić spokój i wzbudzić rozruchy w tłumie. Ratując Pawła i jego towarzyszy, bracia z nowej wspólnoty nakłonili go, by opuścił Bereję i udał się ku morzu w stronę Aten. Paweł stanął w Atenach²⁵. Przebywając w Atenach – stolicy pogańskiej sztuki i kultury, w centrum pogańskiego świata – Paweł zwiedził ateńską agorę i rozprawił z licznie przebywającymi na rynku. Najbardziej uderzyło go to, że Ateny posiadały mnóstwo bożków, obdarzanych kultem i czcią nadludzką. O tym wielobóstwie rozmawiał z Żydami w synagodze. Polemizował też z przedstawicielami głównych nurtów filozoficznych starożytnego materializmu: epikureizmu i stoicyzmu. Te polemiki wzbudziły zainteresowanie osobą Pawła, zaproponowano mu publiczne wystąpienie na Areopagu. Było to szczególne wzgórze w pobliżu Akropolu, gdzie zasiadali archonci – przedstawiciele najwyższego trybunału ateńskiego z bazyleusem, czyli królem, na czele. Wystąpienie na Areopagu stanowiło szczególnie przywilej i było wielkim wyróżnieniem dla cudzoziemca, jakim w Atenach był Paweł.

Paweł w przemówieniu wystąpił jako zdecydowany przeciwnik politeizmu, jednak nie chcąc od razu zrażać do siebie słuchaczy, zaczął od dyplomatycznej pochwały. Podkreślił religijność Greków i przedstawił ją na przykładzie budowy ołtarzy poświęconych „Deo Ignoto – Bogu Nieznanemu”. Jednak to był tylko wstęp, Paweł nie zamierzał poprzestać na ogólnym obrazie Boga jako Stwórcy Wszechświata. Przygotował grunt dla szerokich perspektyw wiary o zbawieniu, wskazał na Sprawcę tego zbawienia: Jezusa Chrystusa, który umarł za wszystkich ludzi i został wskrzeszony z martwych, który zmartwychwstał na nowo do życia. To stwierdzenie o zmartwychwstaniu stało się kamieniem, o który potknął się żarliwy Apostoł. Nie przyjęli tych słów Pawła słuchacze greccy na Areopagu, ponieważ przyjmowali wywody swego mistrza Platona, że ciało jest więzieniem dla duszy, a śmierć – wyzwoleniem duszy od ciała. Paweł został przez słuchaczy wyszydzony i wyśmiany. Nie mógł odnieść sukcesu. Po opuszczeniu Aten Paweł przybył do Koryntu. Korynt – stolica prowincji

²⁵ O Atenach: tamże, s. 451–453.

cji Achai, najważniejsze miasto na Półwyspie Peloponeskim, był ważnym ośrodkiem sztuki, architektury, rzemiosła artystycznego (wazy, brązy, tkactwo)²⁶. Jednak Korynt cieszył się złą sławą: tysiące kapłanek Wenery tworzyło atmosferę zepsucia i deprawacji moralnej. Paweł, który w młodości posiadał sztukę tkania namiotów, znalazł zajęcie i mieszkanie u żydowskiego małżeństwa Akwili i Pryscyli, którzy zostali wypędzeni z Rzymu przez cezara Klaudiusza. Paweł w każdy szabat rozprawiał z Żydami w synagodze korynckiej dowodząc Bóstwa Jezusa Chrystusa. Ortodoksyjni Żydzi, uznający sukcesję króla Dawida, nie mogli zaakceptować Mesjasza wiszącego na drzewie hańby, jakim w potocznym mniemaniu był krzyż. Zdenerwowany oporem Żydów, misjonarz zrezygnował z dalszego nawracania źle nastawionych do niego słuchaczy, postanowił zwrócić się do pogan i im poświęcić swoje apostołskie działanie. Z pozytywnym skutkiem. W Koryncie założył wspólnotę wiernych, załóżek korynckiego Kościoła. Tworzyli go wyrobnicy, niewolnicy przedstawiciele najniższych warstw społecznych. Oni uwierzyli w Dobrą Nowinę Chrystusa, głoszącą wszechmiłość i wszechzbawienie. Źle nastawieni do działalności Pawła Żydzi oskarżyli go przed prokonsulem Achai – Gallem. Oskarżenie polegało na zarzutach, że Paweł występował przeciw przepisom Prawa Mojżeszowego. Prokonsul jako Rzymianin nie orientował się w istocie sporu, nie mógł potraktować oskarżenia poważnie, wypędził natrętów z sądu. Paweł, po dłuższym pobycie w Koryncie, w porcie korynckim Kenchrach złożył śluby nazireatu. Uczynił to, chcąc uniknąć zarzutów, że lekceważył przepisy Prawa Mojżeszowego. Przez Efez i Jerozolimę wrócił do Antiochii Syryjskiej, skąd wyruszył w drugą podróż misyjną przekraczając (po raz pierwszy) granice dwóch kontynentów: Azji i Europy²⁷.

Trzecia podróż misyjna

Celem trzeciej podróży misyjnej było przede wszystkim przeprowadzenie rekonesansu w założonych uprzednio wspólnotach religijnych i sprawdzenie postawy religijnej w tych gminach.

²⁶ O Koryncie: tamże, s. 453–455; J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, dz. cyt., s. 119–120.

²⁷ Szczegółowe przedstawienie tzw. drugiej podróży misyjnej i problemów z nią związanych w: tamże, s. 96–128.

Paweł wszedł do synagogi w Efezie²⁸ i głosił Dobrą Nowinę o Królestwie Bożym i o Jezusie Chrystusie jako Mesjaszu i Zbawicielu wszystkich ludzi. Gdy spotkał się ze sprzeciwami i bluźnierstwami ze strony słuchaczy, opuścił synagogę i wykladał prawdę o Bogu Miłosiernym w pogańskiej szkole Tyrannosa przez okres dwóch lat. W ten sposób zarówno Żydzi, jak i pogańscy Grecy słyszeli głośno mówione Słowo Boże. Słowo misjonarskie Pawła budziło respekt i uznanie. Apostoł cieszył się wielkim szacunkiem. Przypisywano mu moc cudownego uzdrawiania chorych i skuteczne działanie egzorcyzmów wobec opętanych przez złe duchy. Ludzie zmieniali swoje postawy życiowe, nawracali się. Rosła wspólnota wierzących w Chrystusa²⁹.

Paweł pragnął zobaczyć Rzym. Jego plan został pokrzyżowany przez Demetriusza. Był to rzemieślnik wyrabiający srebrne posążki kultowe, poświęcone bogini Artemidzie. Posążki służyły za amulety. Demetriusz, słysząc wystąpienie Pawła, który dowodził, że posążki bogini Artemidy są tylko fałszywymi symbolami, zatrwożył się o swoje zyski. Wystąpił przeciw Pawłowi, rzekomo w obronie zagrożonej czci Wielkiej Artemidy Efeskiej. W ogromnym teatrze efeskim szykowało się burzliwe zebranie, ale sekretarz, kierujący radą związkową, uciszył wrzeszczący tłum i wygasił nagromadzone emocje stwierdzając, że awantura wynikła z powodu oskarżenia Demetriusza nie miała podstaw. Rzemieślnik drżał o swoje zyski, a nie bronił czci wielkiej bogini. Misjonarze nie uwłaczali jej kultowi. Paweł wykorzystał moment, gdy w mieście nastała cisza, opuścił Efez i udał się do Macedonii, tam zabawił jakiś czas, zamierzając płynąć do brzegów Syrii. Ostrzeżono go, że Żydzi na tej drodze uknuli przeciw niemu spisek. Wrócił przez Macedonię i zatrzymał się w Troadzie. Do granic Europy przeprowadziła go grupa uczniów, cała wiernie mu oddana siódemka. W Troadzie Paweł dokonał cudu wskrzeszenia młodzieńca Eutycha, zmorzonego snem, który spadł z trzeciego piętra. Paweł podniósł go, choć po upadku zdawał się być martwy. W ramionach Pawła odzyskał życie. Było to w pierwszy dzień po szabacie, gdy wszyscy zebrali się na uroczystość łamania chleba, czyli na sprawowanie Eucharystii. Paweł łamał chleb i spożywał zgodnie z poleceniem Pana na Ostatniej Wieczerzy. Spieszył się, bo chciał zdążyć do Jerozolimy na dzień Pięćdziesiątnicy. Z Troady dotarł do Assos, a z Assos do

²⁸ Na temat Efezu: S. Gądecki, *Archeologia biblijna*, dz. cyt., s. 455–456; J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, dz. cyt., s. 148–151.

²⁹ Niektórzy sugerują, że 16 rozdział Rz, zawierający długą listę pozdrawianych osób, faktycznie odnosi się do wspólnoty w Efezie: tamże, s. 155–157.

Mitileny, z Mitileny do Samos. Zatrzymał się w Milecie, gdzie wygłosił długie, serdeczne przemówienie i ciepło pożegnał się ze wszystkimi. Odprowadzony przez żegnających go ze smutkiem uczniów Efezu i Miletu, wsiadł na statek, który wziął kurs na Jerozolimę. Droga morska wiodła przez Kos, Rodos i Patareę, Tyr, Ptolemaidę do Cezarei³⁰. W Cezarei prorok Agabos przepowiedział uwięzienie Pawła w Jerozolimie i wydanie w ręce pogan. Wszyscy obecni, drżąc o życie Apostoła, zaklinali go, by nie szedł do Jerozolimy, skoro grozi mu uwięzienie, a może i śmierć nawet, ale Paweł był nieugięty w swoim postanowieniu³¹.

W Jerozolimie przyjęto Pawła i jego towarzyszy ze szczerą radością. Na drugi dzień Paweł złożył wizytę Jakubowi, który był przełożonym Kościoła jerozolimskiego³². Paweł złożył sprawozdanie Jakubowi ze swojej działalności, opowiedział o swoich sukcesach apostoelskich, jak daleko zaniósł Dobrą Nowinę Jezusa Chrystusa. Jakub wysłuchał z uwagą relacji Pawła, wyraził zadowolenie z sukcesów apostoelskiego działania, ale skrytykował odejście od Prawa Mojżeszowego. Ostrzegając Pawła przed nienawiścią Żydów, traktujących go jak zdrajcę i odszczepieńca, Jakub zaproponował Pawłowi, by pokrył koszty czterech mężczyzn, którzy złożyli ślub nazireatu. Paweł wyraził na to zgodę, żeby zachować pozory lojalności i uległości, choć wewnętrznie wszystko w nim kipiało buntem. Jednak gdy ortodoksyjni Żydzi zobaczyli go w świątyni, oskarżyli go o zbezczeszczenie świętego miejsca rzekomym przyprowadzeniem poganina do przybytku. W wielkim zamieszaniu zdeorientowany tłum otoczył Pawła, wyrzucono go z synagogi, usiłowano zabić. Dopiero trybun rzymskiej kohorty wyrwał Pawła z rąk rozjuszonego tłumu. Pozwolił mu mówić w swojej obronie. Paweł nie krył swojej przeszłości, opowiedział, jak prześladował uczniów Chrystusa, jak chciał niszczyć wspólnotę wiernych w Damaszku, mając listy imienne. Przedstawił swoje Spotkanie u bram Damaszku, gdzie spotkał Chrystusa i gdzie Jezus utożsamiał się ze swoimi wiernymi. Uwypuklił cud swojej przemiany. Posiedzenie Wielkiej Rady Żydowskiej – Sanhedrynu, które

³⁰ Na temat Cezarei: J. Murphy, O'Connor, *Przewodnik po Ziemi Świętej*, tłum. M. Burdajewicz, Warszawa 2007³, s. 196–203.

³¹ Szczegółowe przedstawienie tzw. trzeciej podróży misyjnej i problemów z nią związanych w: J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, dz. cyt., s. 96–128. W tym kontekście warto też zwrócić uwagę na kwestię składki dla Kościoła jerozolimskiego: tamże, s. 209–221.

³² Omówienie kwestii związanych z pierwotną gminą Jerozolimską w: J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijanie*, dz. cyt., s. 328–340.

miało wyjaśnić tajemnice oskarżenia, nie wyjaśniło niczego, a trybun, przekonany, że ma do czynienia z obywatelem rzymskim, postanowił ratować go za wszelką cenę. Zawziętość Żydów przeciw Pawłowi była ogromna: złożyli przysięgę, że nie będą jeść ani pić, dopóki nie zabiją odszczepieńca. Dlatego trybun odesłał Pawła pod eskortą do namiestnika Feliksa, który sprawował władzę prokuratorską w Judei. Paweł przybył do Cezarei. Żydzi, po przysiędze, nie mogli zostawić Pawła w spokoju. Przybył więc kapłan Ananiasz z rektorem Tertullosem, który pełnił funkcję adwokata Sanhedrynu. Tertullos wystąpił w roli prokuratora oskarżającego Pawła jako przywódcę sekty odszczepieńców. Feliks odroczył sprawę, ponieważ będąc Rzymianinem, nie orientował się w subtelnościach zarzutów żydowskich. Po Feliksie przyszedł Porcjusz Festus. Nowy namiestnik gotów był wysłać Pawła do Jerozolimy, żeby znów stanął przed Sanhedrynem, ale Paweł znając mentalność i zawziętość swoich rodaków, nie wyraził na to zgody, wykorzystał swój przywilej obywatela rzymskiego i odwołał się do cesarza. Namiestnik przyjął to do wiadomości. Do Cezarei przybył król Agryppa II, król żydowski ze swoją siostrą Bereniką. Namiestnik Festus ucieszył się z tej wizyty, ponieważ uważał, że sprawa będzie mogła się nareszcie rozstrzygnąć i wyjaśnić tajemnica, o co oskarżają Pawła ortodoksi mojżeszowi. Paweł wystąpił przed królem Agryppą II w długim przemówieniu. Król Agryppa stwierdził, że Paweł jest niewinny, nie popełnił żadnego przestępstwa, o które oskarżali go mojżeszowi ortodoksi. Zasługiwał na zwolnienie z rzymskiej twierdzy w Cezarei, ale skoro odwołał się do cesarza, musi być przedstawiony cesarzowi³³.

Podróż do Rzymu

Nastąpiła zatem podróż Pawła do cesarza, do Rzymu, o którym Paweł wielokrotnie marzył, podróż w zupełnie innych warunkach i w innej sytuacji, niż planował. Oto na statku znajdowało się dwustu siedemdziesięciu sześciu więźniów, jednym z nich był Paweł. Podróż morską na statkach poruszanych żaglami i kierowanych wiatrem obfitowała w różne sensacje. Rejs odbywał się w porze zimowej, kiedy może szaleje i grozi katastrofą. Statek cały czas dryfo-

³³ Szczegółowe informacje na temat uwięzienia św. Pawła w: J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, dz. cyt., s. 416–424.

wał, bo fala znosiła go z wyznaczonego kursu. Gdy okrążali Krete, wiatr *erequilo* z gór kreteńskich porwał statek i gwałtownie rzucał nim jak piłką. Żeglarze wyrzucili ładunek i sprzęt okrętowy. Szalejąca nawałnica zabijała wszelką nadzieję ocalenia, jedynie Paweł usiłował wszystkich podtrzymywać na duchu. Minęła czternasta doba walki ze wzburzonym morzem, niektórzy chcieli szukać ocalenia w łodzi ratunkowej, ale Paweł ostrzegł konwojentów. Żołnierze konwojujący więźniów przecięli liny i żeglarze zostali pozbawieni łodzi, która opadła na wzburzone fale. Paweł zachęcał do jedzenia, dając przykład. Statek wpłynął w zatokę, ale wpadł na mieliznę, jego dziób zarył się w piasku, a rufa zaczęła się rozpadać z powodu gwałtownych fal. Eskortujący żołnierze chcieli zabić wszystkich więźniów, żeby udaremnić im ucieczkę na lądzie. Ale setnik udaremnił tego rodzaju plany. Wszyscy dostali się na brzeg. Wyspa, do której dotarli rozbitkowie, nazywała się Melita (dzisiejsza Malta). Mieszkańcy przyjęli ich życzliwie, ze szczerym podziwem admiirowali Pawła, który ukąszony przez żmiję, nie doznał uszczerbku, rzucił gada w ognisko, a potem uzdrowił chorego na biegunkę ojca namiestnika wyspy Publiusza i przynosił ulgę licznyim chorym na wyspie, którzy zgłaszali się do niego po ratunek. Rozbitkowie spędzili na Malcie trzy miesiące. Gdy nastała wiosenna aura, odpowiednia do żeglugi, opuścili gościnną Maltę i odплыnęli statkiem aleksandryjskim ku brzegom Italii. Z Regium – portu położonego naprzeciw Sycylii, dotarli do Puteoli – miasta i portu handlowego w Kampanii, połączonego doskonałymi drogami z Rzymem. W Puteoli spotkali członków wspólnoty żydowskiej, gdzie znaleźli zasłużony odpoczynek. Z Puteoli dotarli już do Rzymu³⁴. Spełniło się marzenie Pawła, żeby być osobiście w tym mieście. Czy się naprawdę spełniło? Teraz był więźniem i choć mieszkał prywatnie, miał cały czas rękę przykutą do żołnierza-strażnika, nieopuszczającego go ani na chwilę. Paweł przez dwa lata mieszkał w Rzymie i przyjmował wszystkich, którzy go odwiedzali, prowadząc z nimi długogodzinne dysputy religijne. W większości byli to Żydzi, sceptycznie nastawieni do Dobrej Nowiny Chrystusa, której Paweł mienił się reprezentantem i oficjalnym przedstawicielem. W tym miejscu Dzieje Apostolskie kończą się, urywając jakby rzecz nieskończoną.

Paweł przebywał prawie trzy lata w rzymskim areszcie domowym³⁵. W 63 r., uwolniony przez cezara Nerona, wyszedł na wolność. Natychmiast podjął dal-

³⁴ Więcej na temat przewiezienia św. Pawła z Cezarei do Rzymu: tamże, s. 424–426.

³⁵ Temat rzymskiego uwięzienia i problem śmierci apostoła: tamże, s. 426–427.

szą działalność apostolską. Prawdopodobnie odwiedził Hiszpanię, potem Efez (gdzie osadził jako rządcę Kościoła swego ucznia Tymoteusza) i Kretę (gdzie osadził w tym samym charakterze swego ucznia Tytusa)³⁶. W 67 r. znów jest aresztowany przez Rzymian na ogólnej fali prześladowań chrześcijan oskarżonych o podpalenie Rzymu. Postawiony drugi raz przed Neronem, zostaje święty.

Zakończenie

Paweł Apostoł odbył trzy wielkie podróże misyjne. Pierwsza z nich miała miejsce w latach 45–49. Podczas tej podróży był wszędzie przyjmowany z przychylnością ze strony pogan, a z niechęcią ze strony Żydów. Po powrocie z niej udał się na tzw. Sobór apostolski, w wyniku którego Prawo Mojżeszowe – wyjąwszy kilka szczególnych przypadków (klazuzule Jakubowe) – miało już nie obowiązywać chrześcijan nawróconych z pogaństwa. Na lata 50–52 przypada druga podróż misyjna, sięgająca daleko poza granice dzisiejszej Azji Mniejszej. Podczas tej podróży – najprawdopodobniej ok. roku 50–51 w Koryncie – powstają obydwie Listy do Tesaloniczan. Trzecia podróż misyjna trwała najdłużej (lata 53–58) i obejmowała obszar mniej więcej taki jak druga wyprawa. Miejscem dłuższego pobytu w ramach tej podróży był Efez. Podczas tej podróży powstały kolejne listy: 1 i 2 List do Koryntian, List do Galatów, List do Filipian i List do Rzymian.

Po powrocie z trzeciej podróży misyjnej Paweł Apostoł zostaje aresztowany w Jerozolimie, a następnie przewieziony do Cezarei i osadzony w więzieniu. Jako obywatel rzymski domagał się rozpatrywania jego sprawy przed ceza-rem. Stąd zostaje przewieziony do Rzymu. Tutaj pozostaje prawie trzy lata (61–63) w więzieniu. W tym czasie pisze swoje trzy listy więziennne: List do Efezjan, List do Kolosan i List do Filemona. Prawdopodobnie wówczas powstaje także List do Filipian. Kolejne trzy listy, tzw. pasterskie: 1 i 2 List do Tymoteusza oraz List do Tytusa, Paweł Apostoł napisał pomiędzy pierwszym a drugim uwięzieniem, tj. w latach między 63 a 67 r. po Chr.

³⁶ Te informacje przekazują tzw. listy pasterskie (1Tm; 2Tm; Tt). Jak się powszechnie przyjmuje, są to pisma deuteropawłowe, powstałe już po śmierci apostoła. Wskazuje na to m.in. język tych pism, obraz apostoła, eklezjologia: H. Langkammer, *Metoda historii form*, w: H. Langkammer (red.), *Metodologia Nowego Testamentu*, Pelplin 1994, s. 139. O obrazie św. Pawła, jaki wyłania się z tych pism: J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, dz. cyt., s. 442–445.

**MISSIONARY JOURNEYS
OF ST. PAUL****Summary**

Missionary journeys of St. Paul of Tarsus are described in the book of the Holy Apostolic by Luke, who was travelling from the other to his companion. The history of St. Paul begins with the tragic moment: from stoning the deacon Stephen and approved with the consent of Paul (then Saul yet), by conversion at the gates of Damascus and ends the journey, as a prisoner from Jerusalem to Rome. Here we arrive at the Acts of the Apostles. Apostle of Nations after obtaining freedom in 63 year, takes the missionary work, is likely to visit Spain, then Ephesus and Crete. In 67 year was arrested in Rome, where, in the same year he bears the death of a martyr.

Translated by Miroslawa Landowska

PAWEŁ – NIEWOLNIKIEM PAŃSKIM

Ks. Jan Flis

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego

Paweł – duch supernowoczesny, otwarty i odważny podjął się ryzyka przyjęcia i przetłumaczenia orędzia Chrystusa dla ludzi jego czasów. Jego doświadczenie i myśl wycisnęły znaczące piętno na wierze pierwszych chrześcijan i życiu poszukujących Boga od pierwszych wieków aż do dnia dzisiejszego – tak pięknie pisał o Apostole Narodów F. Pecriaux¹. W niniejszym artykule spróbujemy odpowiedzieć na pytanie, czy można Apostoła Narodów nazwać niewolnikiem, a jeżeli tak, to, w jakim znaczeniu? Aby dobrze przygotować odpowiedź, spójrzmy najpierw na problem niewolnictwa w kulturach starożytnego Wschodu (1), w Pismach Starego i Nowego Testamentu (2) i wreszcie w Listach Pawła, ze szczególnym uwzględnieniem zwłaszcza Flp, tzn. Listu do pierwszego Kościoła założonego przez Pawła na kontynencie europejskim.

Niewolnictwo w *Sitz im Leben* działalności św. Pawła

Niewolnictwo, jako forma ustroju społecznego, towarzyszyło ludzkości od najdawniejszych czasów. Było znane w najstarszych cywilizacjach starożytnego Wschodu: w kulturze sumeryjsko-mezopotamskiej, Egipcie, Grecji i Imperium Romanum.

Może najstarszym znanym śladem niewolnictwa jest pieczęć z IV tysiąclecia przed Chr. przedstawiająca sumeryjskiego władcę ze stopą na człowieku

¹ F. Pecriaux, *Avec Paul. Pour accompagner une lecture des sa lettre aux Philippiens*, Paris 1984, s. 7.

skrepowanym więzami². Także tabliczki gliniane, zapisane jeszcze pismem klinowym, przekazują informacje o niewolnictwie. W Kodeksie Hammurabiego ponad 10% paragrafów zawiera określenie „niewolnik”.

Niewolników mezopotamskich można podzielić na dwie kategorie. Pierwszą byli niewolnicy rekrutujący się z pokonanych w walkach. Podlegali oni najwyższej władzy. Traktowano ich jako najtańszą siłę roboczą przy budowie pałaców oraz świątyń. Całkowite milczenie kodeksów o tej grupie niewolników wskazuje, że musieli być pozbawieni wszelkich praw i dlatego nie zajmowano się nimi. W drugiej grupie znaleźli się tubylcy oraz „urodzeni w domu pana”. Ci niewolnicy posiadali już pewne, chociaż raczej niewielkie prawa. Najczęściej pracowali na roli, w ogrodach, ale również jako fachowa siła robocza przy produkcji. Niewolnice zwykle opiekowały się dziećmi. Przedstawiciele tej grupy mogli wchodzić w posiadanie własności prywatnej. Jednakże z każdego, nawet najdrobniejszego wzbogacenia musieli płacić daninę zwaną *mandattu* i pozostawali całkowicie podlegli swoim panom³.

Liczne dokumenty cywilizacji sumeryjsko-babilońskiej przekazują informacje o handlu, darowaniu, a także dziedziczeniu, seksualnym wykorzystywaniu niewolników, słowem ciągle traktowano tych ludzi jak przedmioty, którymi można było swobodnie dysponować. Znakiem ich całkowitej zależności był zwykle znak wypalany na czole⁴. Cena młodego i sprawnego niewolnika równała się cenie osła. Zamożniejsze rodziny posiadały po kilku niewolników.

Sytuacja niewolników w starożytnym Egipcie, chociaż w dużej mierze podobna, różniła się. Społeczność Egiptu była bowiem hierarchicznie bardziej uporządkowana – najwyżej w hierarchii społecznej stał faraon. Wszyscy Egipcjanie byli mu podporządkowani i zobowiązani do pracy przy monumentalnych budowlach. Ich życie w zewnętrznych przejawach było podobne do życia niewolników⁵. Jednakże niewolnikami w ścisłym znaczeniu byli tylko ludzie przyprawiani z wojen. Także poszukiwanie łatwiejszego życia mogło prowadzić

² Ch. Delacampagne, *Histoire de l'esclavage: de l'antiquité à nos jours*, Paris 2002, s. 30.

³ G. Cornfeld, G.J. Botterweck (red.), *Die Bibel und ihre Welt (DTV-Lexikon)*, t. 5, München 1972, s. 1293 n.

⁴ I. Cardellini, *Die biblischen „Sklaven“-Gesetze im Lichte des keilschriftlichen Sklavenrechts. Ein Beitrag zur Tradition, Überlieferung und Redaktion der alttestamentlichen Rechtstexte (BBB 55)*, Königstein/Ts. 1981, s. 101; H. Neumann, *Sklaverei, I. Alter Orient*, w: DNP, t. 11, kol. 622.

⁵ W. Dietrich, C. Kähler, *Sklaverei*, w: G. Krause, G. Müller (red.), *Theologische Realenzyklopädie*, t. 31, Berlin–New York 2000, s. 367.

do niewolniczego uzależnienia (por. historia Izraela: Rdz 42,1n; 46,1n; Wj). W późniejszym okresie (XI–IV w. przed Chr.) źródłami niewolników były także samosprzedaż i handel. Wartość sprawnego niewolnika równa była wartości wołu. Zamożne rodziny posiadały nawet do dziesięciu niewolników⁶.

Świadectwem podporządkowania niewolników faraonowi i kapłanom egipskim są liczne obrazy, które przedstawiają panów trzymających stopę na niewolnikach. Egipcycy niewolnicy pracowali bardzo ciężko w kamieniołomach, przy budowie piramid, świątyń i na roli. Według egipskich przekonań niewolnictwo „istniało” także *post mortem*⁷, co wyrażone zostało zdobieniem grobów rysunkami niewolników, którzy także w wieczności służą swoim panom. Ponadto w grobach faraonów archeologowie znaleźli wiele figurek przypominających niewolników, których posługą było pośmiertne wypełnianie zachcianek. Na przykład w grobie Tutenchamona (1333–1323) znaleziono ponad 400 takich figurek.

Fenomen niewolnictwa był również dobrze znany w starożytnej Grecji. W epoce mykeńskiej (XV–XIII w.) i w okresie archaicznym (X–VIII w. przed Chr.) za rzeczywiście wolnych uważano tylko despotów. Inni, będąc różnego rodzaju sługami despotów, byli często nazywani „niewolnikami”. Z *Iliady* dowiadujemy się, że zwycięzca wojny trojańskiej był właścicielem licznych niewolników, a według *Odysei* los niewolników niezbyt różnił się od losu panów, jednakże był wyraźnie gorszy, skoro człowiek, stając się niewolnikiem, *tracił wiele*. Na przykład Achilles był skłonny zamienić władzę nad całym podziemiem za życie wolnego człowieka, ale jednak nie za życie niewolnika. Dopiero w epoce klasycznej (VI–IV w. przed Chr.) doszło do ukształtowania się specjalnej warstwy społecznej niewolników. Wtedy też zaczęto radykalnie przeciwstawiać ludzi pozbawionych wolności – ludziom wolnym. Bogaci, uważając pracę fizyczną za mniej godną, chcieli jako wolni obywatele poświęcić się „godniejszej” działalności na polu politycznym, militarnym i religijnym⁸. Niewolnicy stawali się potrzebni do prac uważanych za niższe, dlatego szybko stali się poszukiwanym „towarem”. Na przykład na targu w Delos w II w. przed Chr. dziennie sprzedawano ok. 10 tysięcy niewolników. Paradoksalnie można powiedzieć, że szerzenie wolności i niewolnictwa było wzajemnie zależne,

⁶ R. Müller-Wollermann, *Sklaverei, II. Ägypten*, w: DNP, t. 11, kol. 623.

⁷ Ch. Delacampagne, *Histoire de l'esclavage*, dz. cyt., s. 38 n.

⁸ H.-J. Gehrke, *Sklaverei, III. Griechenland*, w: DNP, t. 11, kol. 625.

a rozwój demokracji w hellenizmie prowadził do powiększania liczby niewolników⁹.

Terminami używanymi w tym czasie do określenia niewolników były zwykle: οἰκεῖτης (należący do domu pańskiego), ἡραπῶν (sprawujący opiekę), ὑπηρετής (towarzyszący) i δούλος (człowiek zniewolony, całkowicie podporządkowany). Spotkać można było także inne określenia, jak ἀνδραποδῶν (człowiek, na którym zwycięzca postawił stopę) oraz najbardziej pejoratywne τετραποδῶν (czteronożny), co sprowadzało niewolnika do poziomu zwierząt. Niewolników określano także terminem παῖς, który oznaczał kogoś, kto był wprawdzie dorosły, ale ciągle niesamodzielny i zależny od pana. Niewolnik w hellenizmie był niemal całkowicie pozbawiony praw. Był traktowany jak rzecz będąca własnością pana, podobnie do roli domu czy zwierząt¹⁰. Zwykle nie posiadał nawet imienia, a jedynie tzw. *patronimicum*, utworzone od regionu czy ludu, z którego pochodził, np. Asia, Midas.

Niewolnictwo było w życiu społecznym Grecji faktem tak oczywistym, że myśliciele tylko sporadycznie interesowali się tym tematem. Ponadto informacje o niewolnictwie i niewolnikach pochodziły zwykle od panów i z tej perspektywy były pisane. Dlatego np. Arystofanes (†385 r. przed Chr) w komedii *Plutos* ośmieszał wady niewolników i umieszczał ich w hierarchii społecznej tylko przed zwierzętami. Ksenofont (†355) podaje szereg praktycznych rad, jak postępować z niewolnikami, aby lepiej pracowali (Oikonomikos XIII 1609). W życiu politycznym greckiego państwa niewolnicy żyli praktycznie poza społecznością. Platon (†347) przekonywał, że nierówności społeczne są całkowicie naturalne, a w „idealnym państwie” każdy winien pozostawać w stanie, w jakim się urodził. Był przekonany, że Grecy winni panować nad innymi (barbarzyńcami), a sami nie powinni być niewolnikami (Państwo V 469)¹¹.

Arystoteles (†322) idzie jeszcze dalej i stara się teoretycznie uzasadnić niewolnictwo. Głosił, że człowiek jest niewolnikiem „ze swej natury”

⁹ M.I. Finley, *Slave Labour*, w: tenże (red.), *Slavery in Classical Antiquity. Views and Controversies*, Cambridge–New York 1968², s. 72.

¹⁰ H. Klees, *Herren und Sklaven. Die Sklaverei im oikonomischen und politischen Schrifttum der Griechen in klassischer Zeit (FAS 6)*, Wiesbaden 1975, s. 15–17; H.-D. Wendland, *Sklaverei und Christentum*, w: K. Gallinger (red.), RGG, t. 6, s. 101.

¹¹ J. Gnifka, *Der Philemonbrief (HThKNT 10/4)*, Freiburg–Basel–Wien 1982, s. 62; K.H. Rengstorff, *Δούλος*, w: ThWNT II, s. 265 n.

(Polit I 2,15)¹². Jego zdaniem fundament niewolnictwa tkwi już w fakcie urodzenia. Jest ono dziedziczone po rodzicach i jest niejako „nieuleczalną przypadłością duszy”. Według Arystotelesa u człowieka wolnego, tzn. Greka, dusza kieruje ciałem. Natomiast u niewolnika, jako człowieka niższej rasy (barbarzyńcy), jest przeciwnie – ciało rządzi duszą. W najgorszym wypadku może dojść nawet do tego, że człowiek upodobni się do zwierzęcia. Według Arystotelesa różnica między panem i niewolnikiem opiera się na relacji posiadania, tak jak całość zawiera w sobie części, podobnie właściciel posiada niewolników. Części należą do całości i są od niej całkowicie zależne. Podobnie właściciel niewolników, jako pan, sam nie należy do nich (Polit I 2,6.20). Niewolnik jest żywym narzędziem „w rękę” pana¹³. W przeciwieństwie do martwych narzędzi, służących jedynie do produkcji, niewolnik jest również użyteczny w działaniu, które jest uważane za zdecydowanie ważniejsze (Polit I 2,4-6). Niewolnik, jako żywe narzędzie, jest odbiorcą i wykonawcą poleceń pana. Sam nie rozkazuje ani o niczym nie rozstrzyga (Polit I 1-2; EtEud VII 9)¹⁴. Filon z Aleksandrii stwierdził nawet, że niewolnik nie posiada prawa do mówienia. Arystoteles uważał, że przyjaźń między panem i niewolnikiem jest bardzo trudna, a nawet niemożliwa, gdyż może ona rzeczywiście zaistnieć tylko między społecznie równymi (EtEud VIII 9; EtNic VIII 13)¹⁵.

Inaczej nauczali sofiści uważając, że prawa państwowe mają tylko umowny charakter. Głosili, że powstanie niewolnictwa nawiązuje do przywilejów władzy i rządzenia. Uważali, że „Bóg stworzył wszystkich ludzi wolnymi i natura nie uczyniła nikogo niewolnikiem”. Alkidamas (†375) twierdził, że istnienie niewolnictwa nie jest wcale koniecznością wypływającą z natury. Jego prawdziwe źródło tkwi w fakcie wojny. O niewolnictwie traktowali również stoicy. Zenon z Kiton (†264 przed Chr.) odrzucał pogląd o naturalnej różnicy między wolnym i niewolnikiem, a L.A. Seneka (†65 po Chr.) uważał, że niewolnicy nie są wrogami panów i chwalił panów, którzy potrafią razem z niewolnikami spożywać posiłki (Epistulae morales 47,1-5). Według stoicyzmu istota niewolnictwa tkwi w samym braku wolności jako wartości wewnętrznej.

¹² F. Laub, *Die Begegnung des Christentums mit der antiken Sklaverei* (SBS 107), Stuttgart 1982, s. 12; W. Eckey, *Die Briefe des Paulus an die Philipper und an Philemon. Ein Kommentar*, Neukirchen-Vluyn 2006, s. 184.

¹³ H. Klees, *Herren und Sklaven*, dz. cyt., s. 16-18.

¹⁴ K.H. Rengstorf, *Δούλος*, dz. cyt., s. 266.

¹⁵ W. Dietrich, C. Kähler, *Sklaverei*, dz. cyt., s. 374.

Stąd można stać się niewolnikiem rozkoszy, chciwości, ambicji czy też bojaźni. Najwyższym wzorem dla Epikteta był Diogenes, który nie posiadał niczego, a więc był całkowicie wolny¹⁶.

Imperium Rzymskie było drugą wielką kulturą starożytności, której instytucja niewolnictwa towarzyszyła ciągle w ponadtysiącletniej historii (763 przed Chr. – 476 po Chr.). Niewolnik (*servus*) był uważany za „rzecz ruchomą” (*res mobilis*), całkowicie zależną i podległą władzy (*potestas*) pana (*dominus*). Tylko w ramach religii niewolnik mógł działać równoprawnie, mógł składać śluby i przysięgi, a jego grób był otaczany podobnym szacunkiem jak grób jego pana. Podczas tzw. saturnaliów uważana za naturalną hierarchia pan–niewolnik była zawieszana. Sytuacja niewolników była bardzo zróżnicowana w zależności od miejsca, czasu, bogactwa i charakteru właściciela. Tzw. *servi publici* pracowali zwykle w kopalniach, kamieniołomach, przy budowie dróg, mogli być także niższymi urzędnikami czy strażnikami więziennymi, a nawet marynarzami. Natomiast tzw. *servi privati* pracowali na roli, zwłaszcza w wielkich latyfundiach, ale również jako lekarze, masażyści, kucharze, muzykanci, woźnice, sekretarze, buchalterzy i nauczyciele¹⁷. Niewolnicy byli również gladiatorami. Zdarzało się, że byli wykorzystywani seksualnie.

Liczba niewolników jeszcze przed drugą wojną punicką (218–201) nie była duża. Sytuacja jednak zmieniła się w rezultacie rozszerzania Imperium. Rolnictwo rozwijało się w kierunku intensywniejszej produkcji (bydło, wino, oliwa). W rezultacie przemian ekonomicznych potrzebowano liczniejszej i bardziej wykwalifikowanej siły roboczej¹⁸. Stąd nie tylko pokonani w bitwach, ale również mieszkańcy podbitych terytoriów stawali się niewolnikami. Na przykład Juliusz Cezar (100–44) sprowadził z Galii ok. miliona niewolników. Rynek niewolników uzupełniały także rozboje pirackie, handel, samosprzedaż, urodzenie, niespłacone długi, prawne *deminutio capitis* oraz tzw. znalezione dzieci¹⁹. Liczba niewolników zmieniała się w zależności od czasu i sytuacji, ale zwykle nie przekraczała 30–40% ogólnej populacji. Na przykład w Rzymie za Trajana (98–117) żyło prawie pół miliona niewolników. Zwykle ich liczba

¹⁶ J. Gnilka, *Der Philemonbrief*, dz. cyt., s. 63.

¹⁷ E.W. Stegemann, W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart–Berlin–Köln 1995², s. 87 n.

¹⁸ J. Heinrichs, *Sklaverei, IV. Rom*, w: DNP, t. 11, kol. 628.

¹⁹ F. Gryglewicz, *Niewolnicy w Nowym Testamencie*, Lublin 1961, s. 26–28.

w poszczególnych rodzinach, w zależności od zamożności, mieściła się w przedziale 2–1000. Chociaż Imperium można dostrzec pewne próby lepszego traktowania niewolników, to jednak nigdy nie zmierzało to w kierunku zupełnego zniesienia niewolnictwa. Na przykład stoik Seneka głosił, że także niewolnicy są ludźmi i należy ich tak traktować, jak chce się samemu być traktowanym²⁰. Dobrym obchodzeniem się z niewolnikami przygotowuje się fundament ich wierności i pracowitości. Jednakże stoicyzm nie podważał konieczności istnienia niewolników jako grupy społecznej²¹. Podobnie *lex petronia* (19 r. przed Chr.), wymagające pozwolenie na walkę niewolników ze zwierzętami, ani pogład Klaudiusza (41–54), uznający zabicie chorego lub starego niewolnika za morderstwo, czy decyzja Domicjana (81–96) zabraniająca kastrowania niewolników, nie zmierzały do likwidacji niewolnictwa, a jedynie czyniły obchodzenie się z niewolnikami bardziej humanitarnym²².

Sytuacja niewolników była w wielu regionach Imperium Rzymskiego bardzo ciężka. Potwierdzają to ich bunt, które trzykrotnie wstrząsnęły Sycylią i południową Italią (134–132; 103–102; 73–71)²³. Często zdarzały się także ucieczki niewolników. Poświadczają to chociażby liczne inskrypcje z II w. przed Chr., które informują, że pretorzy setki zbiegłych niewolników, tzw. *fugitivi*, oddawali właścicielom²⁴. Karą za ucieczkę niewolników, podobnie jak za uczestnictwo w buntach, była śmierć przez ukrzyżowanie.

Niewolnictwo w czasie tzw. Pax Romana powoli się zmieniało. Opierało się raczej na handlu ludźmi już urodzonymi w niewoli. Rzadziej niewolników sprowadzano z obrzeży Imperium. Szukano raczej bardziej wykształconych i lepiej zorientowanych w kulturze rzymskiej. Tacy mogli być zatrudniani również w administracji miast, prowincji, a nawet u samego cesarza.

Stopniowo, wraz z wpływem stoicyzmu i religii, także chrześcijańskiej, bardziej humanitarnie obchodzono się z niewolnikami. Coraz częściej byli uwalniani (*manumissio*) dzięki zgromadzeniu odpowiedniej sumy pieniędzy

²⁰ E.W. Stegemann, W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, dz. cyt., s. 88.

²¹ W. Eckey, *Die Briefe des Paulus an die Philipper und an Philemon*, dz. cyt., s. 177–179.

²² E.W. Stegemann, W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, dz. cyt., s. 87.

²³ Ch. Delacampagne, *Histoire de l'esclavage*, dz. cyt., s. 84–86; J. Heinrichs, *Sklaverei*, dz. cyt., kol. 629.

²⁴ J. Heinrichs, *Sklaverei*, dz. cyt., kol. 629.

(*peculium*) i wykupienia się²⁵. Formalnie wyzwolenie stawało się faktem *per testamentum*; *per vindictam*, gdy właściciel dotykając głowy niewolnika wypowiadał specjalną formułę, i *per censu*, gdy uwalniany wpisywany był do ksiąg administracyjnych. Używany tu termin *libertinus* podkreślał nowy stan uwolnionego, natomiast określenie *libertus* wskazywało raczej na relację względem dobroczyńcy obdarzającego go wolnością. Dotychczasowe imię własne wyzwolenca uzupełniano często imionami dotychczasowego pana. Wyzwolony mógł zawrzeć związek małżeński, ale był to tylko konkubinaty. Nie miał natomiast *ius bonorum*, tzn. nie mógł być wybrany do sprawowania urzędu publicznego. Pomimo że wyzwoleni mogli być, i często byli, rzeczywiście wykształceni, a nawet bogaci, to jednak powszechnie byli uważani za ludzi niższego rzędu i nierzadko nadal określani pejoratywnym *servus*. Dotychczasowy pan pozostawał patronem (*patronus*) względem swoich wyzwolenców, miał ich wspierać, a ci z kolei byli zobowiązani do posłuszeństwa (*obsequium*) i wykonywania pewnych prac na rzecz swoich byłych panów (*operae*). Za cesarza Augusta akty uwolnienia były tak częste, że administracyjnie ograniczono ich ilość, aby libertyni nie otrzymali zbyt dużego wpływu na życie publiczne.

Podsumowując, można stwierdzić, że fenomen niewolnictwa towarzyszył wszystkim znanym kulturom starożytności. Sposób życia i pracy niewolników w zewnętrznym wyrazie niewiele się różnił. Byli oni wykorzystywani do różnorodnych, zwykle ciężkich prac publicznych i prywatnych. Niewolnicy byli własnością swoich panów i żyli jako pozbawieni niemal wszystkich praw. Tak było najpierw w kulturach Mezopotamii i Egiptu. Starożytnej Grecji zawdzięczamy wyodrębnienie się niewolników jako warstwy społecznej, gdyż byli oni wprost nieodzwoni, aby wykonywać mniej zaszczytne funkcje. Natomiast wolni obywatele greckich państw mogli pełnić bardziej zaszczytne funkcje obywatelskie. Grecji zawdzięczamy także terminologię i pewne przyczynki do teoretycznego opracowania fenomenu niewolnictwa (pojęcia, geneza). W Imperium Romanum można widzieć kontynuację tego, co było w Grecji. Życie niewolników było bardzo ciężkie i dlatego nieraz zdesperowani decydowali się na ryzyko ucieczki. Czynili to jednak nie dla poszukiwaniu wolności, ale raczej żeby powrócić w stronę rodziny. Podobne cele miały także powstania niewolników w południowej części Italii. W walkach gladiatorów-niewolników oraz śmierci krzyżowej dla karanych niewolników można widzieć szczyt okrucieństwa Imperium

²⁵ J. Heinrichs, *Sklaverei*, dz. cyt., kol. 627.

wobec tej jakże licznej grupy społeczeństwa, której liczba sięgała nawet 40% populacji. Dopiero w okresie tzw. Pax Romana można dostrzec próby humanitarnego obchodzenia się z niewolnikami. Wtedy także akty uwolnienia stawały się coraz częstsze²⁶, dochodziło nawet do tego, że administracyjnie ograniczono prawo obdarzania wolnością.

Niewolnictwo w pismach Starego i Nowego Testamentu

Niewolnictwo było również dobrze znane w Izraelu, co odzwierciedliło się na kartach Biblii, zarówno pism starotestamentowych, jak i nowotestamentowych. Oczywiście informacje przekazane w Biblii nie stanowią usystematyzowanego traktatu, posiadają jedynie charakter akcydentalny. Po omówieniu niewolnictwa w kulturach starożytnych pożyteczne jest przyjrzenie się, przynajmniej w zarysie, temu, przekazuje Biblia. Pominięte zostaną tu jednak pisma Apostoła Narodów, gdyż są one przedmiotem ostatniego punktu artykułu.

Już na wstępie należy stwierdzić, że podobnie jak w krajach ościennych, istnienie niewolnictwa także w ST było uważane za normalny przejaw życia społecznego (por. Rdz 16,1; 20,14; 32,6; 1Sm 25,41; 2Krl 5,26), a ludzi żyjących w takim stanie uważano za godnych pożałowania (Jb 7,2; Rdz 15,13; 43,18; Wj 21,20.26n; Kpł 26,13; 1Sm 4,9). Metafora jarzma (על שטל kl oioj), wskazująca na wszystkie formy niewolniczej służby, wyraża dobitnie sytuację ludzi tego rodzaju (Iz 47,6; por. jarzmo z drzewa: Rdz 27,40 i z żelaza: Pwt 28,48). Niewolnictwo nie miało w judaizmie jednak takiego znaczenia i rozmiarów jak w kulturze helleńskiej i rzymskiej. Wiązało się to niewątpliwie z dramatyczną historią Izraela, który sam w początkach doświadczył niewoli, a pamięć o uwolnieniu *potężnym ramieniem Jahwe* (Wj 7,5; 16,6; 29,46; Kpł 11,45; 19,36; Lb 15,41; Pwt 5,15; 26,8; Ps 81,11; Jr 32,21) wywarła niezatarte piętno na świadectwie pism ST.

Można to dostrzec już w używanej terminologii. Hebrajski termin עֶבֶד tłumaczony jest w LXX przez gr. παῖς i δοῦλος (306)²⁷. Częstsze tłumaczenie przez παῖς (334 razy) wyrażało najpierw to, że niewolnik, należąc „do domu”, jest jednak traktowany jak człowiek i nie jest pozbawiony całkowicie ludzkich

²⁶ J. Heinrichs, *Sklaverei*, dz. cyt., kol. 629.

²⁷ H. Ringgren, *bd*, w: ThWNT V, kol. 988.

praw (por. Rdz 9,25-27; 24,2.9.14.17). Natomiast rzadsze tłumaczenie *doul oj* (306) akcentowało mocniej brak wolności, całkowitą zależność i podporządkowanie, w czym można widzieć echo egipskiego *domu niewoli* (oikoj *douleiaj*: Wj 13,3.14; 20,2; Pwt 5,6;6,12;7,8)²⁸.

Podobną sytuację widać także w tłumaczeniu charakterystycznego zwrotu עֶבֶד־יְהוָה, (niewolnik/sługa Jahwe). Takie określenie spotkać można w odniesieniu do znaczących osób historii Izraela, jak Abraham (Rdz 26,24; Ps 105,42), Izaak (Rdz 24,14), Jakub (Ez 28,25; 37,25), Mojżesz (Pwt 34,5; Joz 1,7.13; 11n; 2Krl 18,12; Ml 3,22); Jozue (Joz 24,29; Sdz 2,8); Dawid (2Krl 19,34; Ps 89,21; Iz 37,35; Jr 33,21; Ez 34,23), Izajasz (Iz 20,3), a zwłaszcza tajemnicza postać z Pieśni o Słudze Pańskim (Iz 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12). W liczbie mnogiej terminem tym określani byli również patriarchowie (Wj 32,13; Pwt 9,27), prorocy (1Krl 14,18; 15,29; Jr 7,25; 44,4; Ez 38,17; Za 3,8), jak i lewici (Jr 33,22)²⁹.

Określenie עֶבֶד, zwykle tłumaczone w LXX przez *paifj*, wskazuje na osoby obdarzone niezwykłym wybraniem i powołaniem (patriarchowie, Mojżesz, Dawid, Izrael)³⁰ oraz wyróżniające się specjalną łącznością z Jahwe jako należący „do jego domu”³¹. Rzadsze tłumaczenie przez *doul oj* wydaje się wskazywać bardziej na absolutne podporządkowanie i całkowitą zależność (2Krl 9,7; 10,23; 18,12; Joz 24,30; Sdz 2,8; Ps 134,1). Rodzaj połączenia obydwu sposobów rozumienia określenia עֶבֶד־יְהוָה można widzieć w Czwartej Pieśni, gdzie Izajasz wydaje się najpierw podkreślać łączność Sługi/Niewolnika z Jahwe, a dopiero potem jego posłuszeństwo (por. Iz 52,13-53-12), które prowadzi do usprawiedliwienia.

Według Pięcioksięgu, podobnie jak w hellenizmie, niewolnik był własnością pana (Wj 21, 21), jako jego żywy majątek obok owiec i zwierząt (Rdz 12,16; 20,14; 24,35; 30,43; 32,6; Wj 20,17; Pwt 5,14.21). Jednakże taką niewolniczą własnością byli jedynie ludzie pochodzący z innych narodów

²⁸ H. Ringgren, *bd*, kol. 995.

²⁹ Tamże, kol. 1001–1003.

³⁰ W BT tłumaczone najczęściej przez „sługa Pański”, por. Lb 12,8; Jos 11,15; Pwt 3,24; 2Sm 7,5; Ps 105,42.

³¹ Takim byli Mojżesz, prorocy, lewici i sługa Pański z Pieśni Iz jako postać wskazująca na idealnego proroka, króla czy korporatywnie cały Izrael. H. Ringgren, *bd*, kol. 1001; K.H. Rengstorf, *Doúlos*, dz. cyt., s. 269.

(Kpł 25, 44-46), natomiast bracia, tj. Hebrajczycy, jeżeli stawali się nimi, to mogli być takimi tylko przejściowo. Bowiem według ST powinni być w miarę możliwości wykupywani (Kpł 25,46n) i otrzymywać wolność, najpóźniej po sześcioletniej służbie (Wj 21,2; Pwt 15,12.18; Jr 34,14). Jeżeli zdarzyłoby się jednak, że mimo wszystko niewolnik nie chciałby odejść, wtedy należało przekłuć mu ucho i zatrzymać (Wj 21,5n; Pwt 15,16n). Pisma ST zachęcały, aby właściciel niewolników, pamiętając ciągle o egipskim „domu niewoli” (Kpł 25,42n; Pwt 15,15), zachowywał reguły „ludzkiego” obchodzenia się z niewolnikami (Wj 21,2-11; Pwt 15,12-18; Kpł 25,39-55)³². Starotestamentowe pisma przewidywały kary za zabicie lub zranienie niewolnika (Wj 21,20.26.32). Według ST niewolnik mógł być przedmiotem handlu (Wj 21,2; Kpł 22,11; 25,44; 1 Mch 3,41; 2 Mch 8,10), bywał też przekazywany przez spadek (Kpł 25,46) i jako podarunek (Rdz 20,14) czy wynagrodzenie (Rdz 12,16). Specjalną kategorię stanowili niewolnicy pozostający na usługach króla. Dawid posługiwał się niewolnikami przy obróbce kamieni, wyrobie cegieł i wyрубie drzew (2Sm 12,31). Salomon używał ich przy budowie świątyni (1Krl 9,15-21) i w transporcie morskim (1Krl 9,27).

W ST można także dostrzec korzystniejszą pozycję niewolnika w relacji do pana, niż miało to miejsce w kulturze starożytnej. I tak np. niewolnik Abrahama był jego pełnoprawnym reprezentantem (Rdz 24,1-67). Prorok głosi, że Bóg nawet *na niewolników i niewolnice wyleje Ducha* (Jl 3,2), a według Hi 31,13-15 sam Jahwe stworzył zarówno pana, jak i niewolnika, który także może stać się panem (Prz 17,2). Właściciel niewolników miał obowiązek zapewnienia im odpoczynku szabatowego (Wj 20,10; 23,12; Kpł 25,6; Pwt 5,14). Niewolnicy mogli być obrzezani (Rdz 17,12n.23n; Wj 12,44) i mogli brać udział w świętowaniu Paschy (Wj 12,48n) i innych świąt (Pwt 12,18; 16,11.14)³³. ST zna i akceptuje prawo azylu, zupełnie nieznanie w kulturach ościennych, gdzie zwykle za ucieczkę groziła kara śmierci (por. Kodeks Hammurabiego). W ST czytamy: *Nie wydasz panu niewolnika, który się schroni u ciebie* (Pwt 23,16; Iz 16,3). Naturalnie wszystkie te polecenia ST nie były prawami we współczesnym rozumieniu, raczej opisywały tylko praktyczne sposoby postępowania wobec niewolników i niejako brały w obronę tę dość liczną grupę społeczną.

³² H. Ringgren, *ibid.*, kol. 995.

³³ W. Dietrich, C. Kähler, *Sklaverei*, dz. cyt., s. 368.

Głównymi źródłami niewolników, według ST, było urodzenie i handel. Na przykład Abraham obrzezał *wszystkich zrodzonych w jego domu [niewolników] i tych, których nabył za pieniądze* (Rdz 17,23.12n; Kpł 22,11). Innym przykładem jest historia Józefa sprzedanego handlarzom niewolników (Rdz 37,28.36). Bogaci nabywali niewolników do pracy, a niewolnice służyły jako konkubiny (Rdz 30,1-13) lub były do dyspozycji pani domu (Rdz 16,1; 30,3.9; 1Sm 25,42; Jdt 10,5) i opiekowały się dziećmi (2Sm 4,4). Kodeks Świętości (Kpł 17,1-26.46) pozwalał na rekrutację niewolników jedynie z obcych narodów (Kpł 25,44-46), natomiast Kodeks Przymierza (Wj 20,22-23.33; Pwt 12,1-26.19) dopuszczał także kupowanie niewolników pochodzenia hebrajskiego, z którymi jednak należało się obchodzić lepiej, podobnie jak z najemnikami lub osadnikami (Kpł 25,39n). Ich też należało zwolnić *w siódmym roku* (Wj 21,2; Pwt 15,12)³⁴. Kolejnym źródłem niewolników były niespłacone długi. Gdy ktoś nie spłacał długów, wtedy sam (Kpł 25,39-55) lub ktoś z jego rodziny (Wj 21,7; Pwt 15,12; 2Krl 4,1) stawał się niewolnikiem. Także inne trudne sytuacje, np. nieurodzaje (Ne 5,1-5), zmuszały do oddawania ludzi w niewolę. Ostatnim źródłem, ale w judaizmie zdecydowanie o mniejszym znaczeniu, były wojny (por. 1Sm 17,9). Izraelici, po zwycięstwie, wzięli do niewoli *kobiety i dzieci madianickie* (Lb 31,9). Podobnie uczynili Amelekici (1Sm 30,2). Podczas walk Izraela i Judy brano również do niewoli „braci”, co zdecydowanie potępił prorok Oded (2Krn 28,9n), doprowadzając do ich uwolnienia (2Krn 28,8-15).

Niewolnicy nie musieli pozostawać w stanie niewolniczym do końca życia. Istniało kilka możliwości uzyskania wolności. Jedną z nich, raczej dość rzadką, było kupienie wolności za pieniądze, które niewolnik sam uzbierał albo wpłacił za niego ktoś z rodziny (Kpł 25,49; por. Pwt 28,68). Częstsze było uwalnianie niewolnika wskutek zranienia go przez właściciela (Wj 21,26n). ST nakazywał także uwolnienie niewolnika izraelskiego, jak wspomiano wyżej, po sześciu latach pracy (Wj 21,2; Pwt 15,12n)³⁵. Dotyczyło to zwłaszcza byłych dłużników. Specjalną okazją wyzwolenia niewolników był tzw. rok jubileuszowy (Kpł 25,40-41). Możliwe było także wykupienie niewolnika przed nadejściem roku jubileuszowego, ale wówczas należało zapłacić za lata przed tym rokiem (Kpł 25,50-55). Właściciel był wyraźnie zobowiązany do uwolnie-

³⁴ S. Lach, *Księga Kapłańska (PSST II/1)*, Poznań–Warszawa 1970, s. 276 n.

³⁵ H.-D. Wendland, *Sklaverei und Christentum*, dz. cyt., s. 101.

nia niewolnicy, jeżeli nie zapewnił jej pożywienia, ubrania czy współżycia (Wj 21,10n).

Autorzy ST, zgodnie z ówczesną koncepcją porządku społecznego, akceptującą nierówności społeczne, nie odrzucali jednak niewolnictwa jako systemu społecznego. Księgi Mądrościowe wydają się przestrzegać przed rewolucją w tej sferze, gdyż w nich możemy przeczytać m.in., że *ziemia drży pod niewolnikiem, który zostaje królem [...] niewolnicą, która dziedziczką zostaje* (Prz 30,21-23) i nie przystoi *niewolnikowi kierować panami* (Prz 19,10). Pouczają też, że należy uczyć niewolników posłuszeństwa od dzieciństwa (Prz 29,21). Ponadto czytamy, że niewolnicy winni żyć skromnie (Prz 19,10) i pracować, gdyż to właśnie dla nich jest *chleb, ćwiczenie i praca*, a to z kolei umożliwi odpoczynek właścicielowi i zapobiega marzeniom o wolności. Za brak posłuszeństwa należało karać, nawet najcięższymi kajdanami, ale właściciel powinien to czynić *jak sobie samemu*, tak jak się postępuje z bratem, w przeciwnym wypadku niewolnik może uciec (Syr 33,25-33). Niewątpliwie w podobnych radach trzeba widzieć raczej względy praktyczne. Jeżeli jednak zwróci się uwagę na ich pouczający charakter, to można także tu dostrzec zachętę do roztropnego humanitaryzmu w traktowaniu niewolników. Wyraz podobnej postawy widać również w krytycznej ocenie nadużyć w tym względzie. Dobrym przykładem jest tu nauka społeczna proroków, np. Amos występował zdecydowanie przeciw wyzyskowi i instytucji niewolnictwa, a również przeciw wierzycielom, którzy przejmowali dłużników w niewolę (Am 2,6; 8,6). Prorok Jeremiasz bronił zdecydowanie wolności darowanej niewolnikom i sprzeciwiał się jej ponownemu zabieraniu. W uzasadnieniu aktu uwolnienia powoływał się na autorytet samego Jahwe, który przecież sam angażował się w wyzwolenie niewolników (34,15-20).

Podsumowując, można powiedzieć, że orędzie ST, w oparciu o autorytet Jahwe i zawarte z Nim Przymierze, wyrażało się konkretnie w prawie religijnym Izraela i świadomości, które prowadziły do ciągłego polepszania sytuacji niewolników. Streszczenie tej postawy, wyraźnie różnej od tej starożytnego Wschodu, można widzieć w zachęcie: *Niewolnika roztropnego kochaj jak siebie samego i nie opóźnij przywrócenia mu wolności* (Syr 7,21).

Także NT uznaje niewolnictwo, podobnie jak cały starożytny świat i ST, za normalny fenomen życia społecznego, czego wyrazem jest także terminologia i szereg drobnych informacji o życiu niewolników, rozrzuconych po wielu pismach NT. Najczęstszymi wyrazami dla określenia niewolników były terminy

utworzone w oparciu o rdzeń *doul* (182 razy w NT). Terminów tych używano najpierw dla określenia rzeczywistych niewolników. Mogły mieć one także znaczenie metaforyczne³⁶. Termin *doul* oj (127) wskazywał najpierw na niewolnika (Mt 8,9; 18,23-35; 22,1-10; Łk 19,12-27) w relacji do pana (Mt 10,24n; J 13,16; 15,20; Ef 6,5; Kol 3,22), ale także wolnego (1Kor 7,20-24; 12,13; Ga 3,28; Ef 6,8; Kol 3,11; Ap 6,15; 13,16; 19,18) i syna (J 8,35; Ga 4,1) czy przyjaciela (J 15,15). Czasowniki oparte na rdzeniu *doul* można byłoby tłumaczyć przez „być niewolnikiem” (Łk 16,13; J 8,33; Dz 7,7; Rz 9,12; 1Tm 6,2), „czynić niewolnikiem” (2P 2,19; Dz 7,6), ale także „być podporządkowanym” (Łk 15,29; Rz 7,25; Kol 3,24; 2P 2,19) czy też „służyć” (Mt 6,24; Łk 16,13; 15,29; Ef 6,7).

Mimo względnie częstego używania terminów z zakresu niewolnictwa, pisma NT nie podają zbyt wielu informacji o tej grupie społecznej. Jednakże z zestawienia incydentalnych informacji można wnioskować, że życie niewolników było dość podobne do życia znanego z otaczającego świata. NT wymienia więc szereg osób, które być może były niewolnikami. Należą do nich: służy setnika z Kafarnaum (Mt 8,5-13; Łk 7,2-10), arcykapłana (Mt 26,51; J 18,10), urzędnika królewskiego (J 4,51) czy Kajfasza (Mt 26,69.71; J 18,17n). Również zwroty: należący do *domu Arystobula, Narcyza* (Rz 16,10n) czy *dom Stefanasa* (1 Kor 1,16) wskazywały na niewolników, którzy należeli do tych rodzin. Podobnie rady dla niewolników i panów z tzw. tablic domowych byłyby bezprzedmiotowe bez założenia istnienia niewolników (Kol 3,22-4,1; Ef 6,5-9; 1 Tm 6,1-2; 1P 2,18-25).

Według NT, podobnie jak w ST, pierwszymi źródłami niewolników wydają się być: handel (1Tm 1,10; 1Kor 7,23), sprzedawanie się w niewolę (Rz 16,23) oraz wojny (Łk 4,18; Łk 21,24; Ap 13,10). W oparciu o nowotestamentowe wzmianki można także określić położenie niewolników. Najpierw stwierdzenie, że *niewolnik nie jest większy od pana* (J 15,20) wydaje się odzwierciedlać jeden z najbardziej fundamentalnych podziałów starożytnych społeczeństw oraz przypominać, że w hierarchii społecznej niewolnik zawsze znajdował się zdecydowanie niżej. Był on też całkowicie zależny od swego pana i jemu podporządkowany (Mt 10,24n; Łk 6,40). Niewolnicy musieli wypełniać wolę i polecenia swoich panów (Mt 8,8n; Łk 7,6-9; Ef 6,5n) i byli zobowiązani

³⁶ F. Gryglewicz, *Niewolnicy w Nowym Testamencie*, dz. cyt., s. 18–25; W. Dietrich, C. Kähler, *Sklaverei*, dz. cyt., s. 376.

do posłuszeństwa wobec nich (Mt 8,9; Łk 7,8), i to bez względu, czy byli surowi, czy też łagodni (1P 2,8). Zwykłym zajęciem niewolników było wykonywanie pracy fizycznej, czego konkretne przykłady znajdujemy w przypowieściach (Mt 13,27-28; Mt 21,34-36; Mk 12,2-4; Łk 20,10-11; Mt 25, 14-30; Łk 19,11-28). Wykonywali również inne prace (Łk 15,22.26) i zajmowali się czuwaniem (Mt 24,45-51; Łk 12,35-48). W nauczaniu Jezusa wzorem godnym naśladowania stają się roztropny i wierny niewolnik, który czuwa (Mt 24,45-51 par.), przewrotny ekonom, który przygotowuje sobie przyszłość (Łk 16,1-9) oraz ci, którzy nie marnują otrzymanych talentów (Mt 25,14-30 par.). W przypowieściach ilustracją dla relacji: Bóg–człowiek jest relacja: pan–niewolnik (por. Mt 13,27n; 18,23-35; 24,45-51; 25,14-30; Łk 17,7-10; 19,17), a brak miłosierdzia niewolnika staje się przestrożą przed sprawiedliwością Ojca niebieskiego (Mt 18,23-35).

Jezus w nauczaniu nie zajmował się bezpośrednio problemem niewolnictwa ani też wyraźnie i bezpośrednio nie domagał się poprawy losu niewolników³⁷. Czy jednak nie można przypuszczać, że w tzw. konstytucji królestwa Bożego pod *biednymi, głodującymi, płaczącymi, łaknącymi sprawiedliwości* (por. Mt 5,3-10; Łk 6,20n) nie mogli kryć się także niewolnicy? Jezus nie zmierzał wprawdzie wprost do zniesienia czy radykalnej zmiany niewolnictwa jako powszechnie akceptowanej struktury życia społecznego³⁸, czy jednak nie prowadziło do tego w dalszej perspektywie zapowiadanie eschatologicznej sprawiedliwości (Mt 5,34-40) i domaganie się już teraz wewnętrznej przemiany człowieka, co w konsekwencji urzeczywistniało Kościół jako wspólnotę, o której napisze Apostoł Narodów, że w niej *nie ma już niewolnika ani wolnego* (Ga 3,28), a *wszystkim we wszystkich jest Chrystus* (Kol 3,11)? Czy przykazanie miłości wobec wszystkich (Łk 6,35n; Mt 5,44-48) nie prowadziło ostatecznie do radykalnej zmiany świata, także w odniesieniu do tej struktury społecznej?³⁹. Jezus, działając proklezjalnie, stwierdzał m.in.: *niewolnik nie może dwom panom służyć* (Mt 6,24; Łk 16,13) i: *kto by chciał być pierwszym między wami, niech będzie niewolnikiem* (Mt 20,27; Mk 10,44). Ostatecznie jednak trzeba powiedzieć, że ani Jezus, ani Kościół pierwotny nie zmierzali do rewo-

³⁷ J. Gnilka, *Der Philemonbrief*, dz. cyt., s. 72.

³⁸ H.-D. Wendland, *Sklaverei und Christentum*, dz. cyt., s. 102; F. Gryglewicz, *Niewolnicy w Nowym Testamencie*, dz. cyt., s. 62.

³⁹ H.-D. Wendland, *Sklaverei und Christentum*, dz. cyt., s. 102.

lucyjnego zburzenia niewolnictwa jako utrwalonej i powszechnej struktury społeczeństw starożytnych. Dobrym przykładem mogą być przestrogi 1P 2,18-25, gdzie autor Listu w obliczu prześladowań wyraźnie zachęca niewolników do posłuszeństwa i to nie tylko dobrym, ale również surowym panom. Jako wzór znoszenia niesprawiedliwego cierpienia wskazany jest sam Chrystus (w. 21-24). Na podkreślenie zasługuje też motywacja, która świadczy o traktowaniu niewolników, inaczej niż w hellenizmie, jako ludzi zdolnych do etycznego działania (w. 19n).

W NT należałoby jeszcze zwrócić uwagę na znaczenie metaforyczne wyrazów opartych na rdzeniu *doul*. Najpierw termin *doul* oj metaforycznie wskazywał, podobnie do starotestamentowych עֶבְרֵי־יְהוָה na ludzi będących w specjalnej łączności z Bogiem (Łk 1,38.48; 2,29; Tt 1,1; 1P 2,16; Jk 1,1; Ap 7,3; 11,18) i Chrystusem (Rz 1,1; 1Kor 7,22; Ga 1,10; Flp 1,1; Kol 4,12; Jk 1,1; 2P 1,1; Ap 1,1). Jezus nie nazywa swoich uczniów „niewolnikami”, ale przyjaciółmi (J 15,15). Termin *douleia* (niewola) w znaczeniu przenośnym wskazuje na stan grzechu i śmierci, z której wyzwala Chrystus (Rz 6,6; 8,15.21; Ga 4,24; 5,1; Hbr 2,15). Semantycznie podobne treści wyrażają inne czasowniki pokrewne (*douleuō*, *katadoulōw*, *doulagōgēw*). W takim znaczeniu ludzie „służą” więc najpierw Bogu (Mt 6,24; Łk 16,13), Chrystusowi jako Panu (Dz 20,19; Rz 12,11; 14,18; Kol 3,24)⁴⁰, w nowym Duchu (Rz 7,6), Ewangelii (Flp 2,22) oraz innym ludziom (Łk 15,29; 1Kor 9,19; Ga 5,13), ale również bożkom (Ga 4,8n.25), grzechowi (Rz 7,25, por. 1Kor 9,27) i namiętnościom (Rz 6,19; 16,18; Tt 2,3; 3,3).

Podsumowując, stwierdziliśmy, że niewolnictwo było również dobrze znane w Izraelu i to odzwierciedliło się w Biblii, zarówno w pismach Starego, jak i Nowego Testamentu. Naturalnie przekazane informacje nie są traktatem, posiadają jedynie charakter akcydentalny. Pominąwszy tu Listy Apostoła Narodów, gdyż te będą przedmiotem ostatniego punktu artykułu, zauważyliśmy, że nastawienie do niewolników w ST było bardziej humanitarne niż w otaczającym *Sitz im Leben*. Izraelici wspominając niewolę egipską oraz wyswobodzenie z niej „mocą ramienia” Jahwe, niejako miarkowali swoje odnoszenie do niewolników i byli zdecydowanie bardziej humanitarni. Izraelscy niewolnicy posiadali dużo więcej praw (własność, możliwość uwolnienia itp.).

⁴⁰ K.H. Rengstorf, *Δούλος*, dz. cyt., s. 276.

Pisma NT, kontynuując linię ST, domagały się także, ale jeszcze bardziej zdecydowanie, humanitaryzmu w obchodzeniu się z niewolnikami⁴¹. Autorzy nowotestamentowego przekazu posługują się niejednokrotnie podobieństwami i analogiami zaczerpniętymi z życia niewolników. Metaforycznie termin *douleia* (niewola) wskazywało na grzech i śmierć, a *doulou* na ludzi określanych w ST przez עֶבְדֵי יְהוָה (Dz 16,17; Rz 1,1; 1Kor 7,22; 2P 1,1; Jud 1,1; Tt 1,1; 1P 2,16; Jk 1,1; Ap 7,3; 15,3). Ci ludzie jako *δοῦλοι* trwali w specjalnej łączności z Bogiem i Chrystusem. Orędzie NT głosi, że ludzie powinni służyć Bogu i Chrystusowi, a nie bożkom i grzechowi. Według NT jednak, ani Jezus, ani Kościół pierwotny nie zmierzali do likwidacji niewolnictwa jako powszechnie znanego ustroju społecznego, ale głosząc przykazanie miłości i braterstwa jako fundamentu nowej społeczności Kościoła, niewątpliwie do tego prowadzili.

Paweł – niewolnikiem?!

Zanim odpowiemy na pytanie: Dlaczego Paweł w Flp 1,1 nazwał siebie i Tymoteusza „niewolnikami”, spojrzymy jeszcze krótko na to, jak Apostoł Narodów patrzył na problem niewolnictwa. Wyżej stwierdzono już, że niewolnictwo w kulturach starożytnego Wschodu było uważane za fenomen całkowicie normalny, powszechnie akceptowany przez ówczesne ludy. Wyrazem tego były chociażby popularne targi niewolników i ich niemal liturgiczny rytuał⁴². Stąd nie dziwi, że także Paweł niejako „musiał” podporządkować się temu, co w tym względzie „działo się” na starożytnym Wschodzie, a zwłaszcza w kulturze helleńsko-rzymskiej, która swoim wpływem ogarnęła praktycznie cały basen Morza Śródziemnego.

Apostoł Narodów uważał niewolnictwo za dobrze znaną formę ustroju społecznego. Wobec takiej „oczywistości” niewolnictwa Paweł wcale nie musiał, podobnie jak greccy myśliciele, zajmować się tym zjawiskiem wprost. Niejako „wystarczyło” ograniczyć się do pośredniego stwierdzenia, że niewolnictwo jako popularna forma ustroju społecznego jest możliwa i akceptowalna. Współcześnie można byłoby widzieć analogiczną sytuację np. w podobnym

⁴¹ F. Gryglewicz, *Niewolnicy w Nowym Testamencie*, dz. cyt., s. 62 n.

⁴² W. Kirchschräger, *Was bedeutet: Jesus Christus hat uns erlöst? Von der überwältigenden Liebe Gottes*; w: tenże (red.), *Das Phänomen des Bösen*, Luzern–Stuttgart 1990, s. 97 n.

przekonaniu w odniesieniu do demokracji parlamentarnej. Dzisiaj tylko nieliczni myśliciele zastanawiają się nad demokracją, czy tym bardziej stawiają ją pod znakiem zapytania. Powszechnie bowiem uważa się demokrację za ustrój społeczny, dla którego – mimo poważnych mankamentów – nie widać lepszej alternatywy.

W podobnej sytuacji żył i działał Paweł. Pochodząc z Tarsu, przyjął bez wątpienia do podświadomości to, co głosiły i urzeczywistniały dwie ścierające się kultury⁴³. Pierwszą była religia żydowska, którą tchnęło życie rodziny Pawła. Drugą była kultura hellenistyczna, która dominowała w Tarsie, jednym z największych miast starożytnego Wschodu (ok. 300 tys. mieszkańców)⁴⁴. Paweł spotykał niewolników i z pewnością dobrze znał ich bytowe położenie. Mimo to jednak w swoich Listach niewolnictwa ani nie pochwalał, ani nie kwestionował. Nieprawdopodobne jest także przypuszczenie, że różnice społeczne w Listach Pawła zostały całkowicie „ukryte i już zniesione” (H. Schlier). Nie należy też – jak zauważył J. Gnilka – postawy Pawła w tym względzie ani „platonizować”, ani przesuwać w przyszłość eschatologiczną⁴⁵.

Paweł z pewnością nie zmierzał do burzenia aktualnego i ustabilizowanego ustroju społecznego. Uważał jednak, że niewolnicy w nowym, chrześcijańskim świecie powinni mieć swoje właściwe *miejsce, w którym będą się czuli jako równoprawni i wolni*⁴⁶. Stąd napisał do Kościoła w Galacji: *nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie* (Ga 3,28). Chrzest daje początek społeczności Kościoła i buduje jej jedność (1Kor 12,13) bez względu na stosunek do judaizmu (Żydzi–Grecy) czy też status społeczny (niewolnik – wolny). W 1Kor 7,14-40 natomiast jak refren powtarza się zachęta, aby każdy pozostał w stanie, w jakim został powołany (w. 17.20.24.40). Paweł wydaje się tu relatywizować znaczenie obrzezania, czy jego brak; podobnie bycie niewolnikiem bądź też wolnym. Czytając dokładnie i dostrzegając paralelę między wskazaniem dziewictwa jako „lepszego stanu” niż zamążpójście (w. 26n.32-34), można powiedzieć, że podobnie wyżej stało-

⁴³ J. Gnilka, *Paulus von Tarsus. Zeuge und Apostel (HThKNT Suppl. 6)*, Freiburg–Basel–Wien 1996, s. 23.

⁴⁴ H. Langkammer, *Apostoł Paweł. Od nawrócenia aż po Rzym (Jak rozumieć Pismo Święte 12)*, Lublin 2005, s. 27.

⁴⁵ J. Gnilka, *Der Philemonbrief*, dz. cyt., s. 72.

⁴⁶ Tamże, s. 73.

by także niewolnictwo. Stąd Paweł napisze: *Zostałeś powołany jako niewolnik? Nie martw się! Owszem, nawet jeśli możesz stać się wolnym, raczej skorzystaj [μαλλον χρῆσαι] z twego niewolnictwa! Albowiem ten, kto został powołany w Panu jako niewolnik, jest wyzwoleniem Pana* (1Kor 7,21n). Dla Pawła, stając się chrześcijaninem, jest się najpierw „negatywnie” wolnym od grzechu i pozytywnie „wyzwoleniem Pana”. Tego Chrystusowego powołania do wolności nie należy jednak źle rozumieć jako *zachętę do holdowania ciała*. Chrześcijanie bowiem powinni jako „miłością ożywieni” *służyć sobie nawzajem* (Ga 5,13; Rz 6,16-23).

Praktyczne i konkretne zastosowanie poglądów Pawła widać w Flm. Według tego Listu Paweł, odsyłając zbiegłego niewolnika właścicielowi, bynajmniej nie żąda dla niego wolności. Dezertera określa niezwykle jako *swoje serce* i prosi o przyjęcie go z powrotem *do domu* (w. 12), z miłością *jak jego samego* (w. 17) i to jako *więcej niż niewolnika, jako brata umiłowanego* (w. 16)⁴⁷. Zakończenie prośby słowami: *en sarki. kai. en kuriw|* może wskazywać na dwie płaszczyzny egzystencji. Najpierw zwrot *w ciełe* oznaczałby, że Onezym będzie znowu żył jak człowiek w społecznych relacjach domowych, tj. rodzinnych. Wyrażenie drugie *w Panu* stwierdzałoby, że będzie on dalej członkiem braterskiej wspólnoty Kościoła domowego jednoczonego przez Chrystusa⁴⁸.

W zdecydowanie później zredagowanych Listach, tzw. Deutero-Paulina, spotykamy tzw. tablice domowe, które informują m.in. o obowiązkach wzajemnych niewolników i panów⁴⁹. Według nich najpierw niewolnicy winni być posłuszni *doczesnym panom, jak Chrystusowi* (Ef 6,5; Kol 3,22) i odnosić się do nich *jako niewolnicy Chrystusa, który z duszy pełnił wolę Bożą*, jak gdyby *służyli Panu, a nie ludziom* (Ef 6,6n; Kol 3,24). Podobnie panowie powinni oddawać *niewolnikom to, co sprawiedliwe i słuszne* (Kol 4,1; Ef 3,9). W końcu jedni i drudzy ciągle powinni być *świadomi tego, że w niebie jest Pan [...] a u Niego nie ma względu na osoby* (Ef 6,9; Kol 4,1). Podobne instrukcje znalazły się również w Listach Pasterskich (1Tm 6,1n; Tt 2,9n), uzupełnione dodatkową wzmianką o wierzących właścicielach, których niewolnicy nie powinni lekceważyć *z tego powodu, że są braćmi, ale im lepiej służyć, dlatego że są wierzą-*

⁴⁷ W. Dietrich, C. Käbler, *Sklaverei*, dz. cyt., s. 375.

⁴⁸ W. Eckey, *Die Briefe des Paulus an die Philipper und an Philemon*, dz. cyt., s. 196.

⁴⁹ W. Dietrich, C. Käbler, *Sklaverei*, dz. cyt., s. 375 n.

cymi i umiłowanymi (1Tm 6,2). W odniesieniu do wypowiedzi Tt 2,9n można widzieć sprzeciw i korektę względem agitacji błędzących nauczycieli⁵⁰. W duchu Pawła autor Listu pisze: *Niewolnicy niech będą poddani swoim panom we wszystkim, niech się starają im przypodobać, niech się im nie sprzeciwiają, [...] niech okazują zawsze doskonałą wierność, ażeby pod każdym względem stali się chlubą dla nauki naszego Zbawiciela, Boga.*

Teraz zastanówmy się nad odpowiedzią na pytanie: Jak należy rozumieć zwrot: *Paul oj kai. Timoqeoj doul oi Cristou/Ilhsou*, którym posłużył się Paweł w Flp 1,1a? Biblia Tysiąclecia, idąc za szeregiem tłumaczeń i komentarzy, przełożyła go typowo przez: *Paweł i Tymoteusz służą Chrystusa Jezusa*⁵¹, co jednak nie wydaje się precyzyjnie oddawać treść tego fragmentu. Przecież – jak trafnie zauważył J. Gnilka – Paweł *przejmując znane formy, tworzył własny styl Listów, w którym chodziło o to, aby już w preskrypcie zaznaczyć ich oficjalny charakter*⁵². W naszym wypadku pierwsza część preskryptu jest „typowa” i wskazuje na autora Listu. To było dobrze znane z epistolografii starożytnej. Jeżeli jednak porówna się dokładnie ten fragment nie tylko z innymi listami starożytności helleńskiej, ale także z innymi preskryptami Listów Apostoła Narodów, nie powinno się przeoczyć dwu oryginalności, które mają znamienne znaczenie dla naszych rozważań. Pierwszą, o charakterze negatywnym, można wyrazić pytaniem: Dlaczego Paweł nie użył w tym miejscu dobrze mu znanego tytułu „apostoł”? Dlaczego Paweł opuścił w preskrypcie ten tak ważny dla chrystologii i eklezjologii tytuł, którym przecież zwykle się chlubił (por. Rz 11,13; 1Kor 9,1n; 15,7n; Ga 1,1; 1Tm 2,7; 2Tm 1,11) i którym niemal we wszystkich preskryptach swoich Listów się posługiwał⁵³. Tak pisząc, Paweł przecież – już na początku Listu – dokonałby jakby *autorytatywnego i dostojnego samoprezentowania*⁵⁴ oraz przypominał Kościołowi swoje główne zada-

⁵⁰ L. Oberlinner, *Die Pastoralbriefe. Titusbrief (HThKNT 11/2-3)*, Freiburg–Basel–Wien 1996, s. 120 n.

⁵¹ BT, idąc śladem wielu współczesnych tłumaczeń i komentarzy, niezbyt precyzyjnie oddała przez *służą*. W innych tłumaczeniach spotykamy: *Servants* (American Standard Version 1901; The New International Version 1984); *Knechte* (Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift 1980; Lutherbibel 1984; Elbelfelder Bibel revidierte Fassung 1993; Schlachter Version 1951); *servi* (La Nouva Diodati 1991; La Sacra Bibbila Nuova Riveduta 1994; Vulgata) i *serviteurs* (Bible de Jerusalem 1973; Bible en francais courant 1997).

⁵² J. Gnilka, *Der Philipperbrief (HThKNT 10/3)*, Freiburg–Basel–Wien 1987⁴, s. 41.

⁵³ Wyjątkami są jedynie preskrypty 1-2 Tes i Flp.

⁵⁴ J.-A. Buechner, *apostoł oj*, w: EWNT, t. 1, kol. 344.

nie, którym było konsekwentne głoszenie Chrystusa (1Kor 9,16; por. 1Kor 1,17; 9,16; Ga 1,10–12; Kol 1,23). Dlaczego tym razem Paweł postąpił inaczej? Pozostawmy tu jednak bliższe określenie przyczyny takiego zachowania dokładniejszym dociekaniom egzegetycznym, tu przyjmujemy jedynie pogląd, który przyjmują najczęściej egzegeci. Według niego powodem pominięcia tytułu „apostol” była bliska zażyłość Pawła z Kościołem w Filipi. Paweł cieszył się przecież w tej wspólnocie dużym poważaniem jako ten, który dał jej początek. Ponieważ w Filipi nikt nie kwestionował apostołskiego autorytetu Pawła, niepotrzebne było więc odwoływanie się do tego tytułu, w tym najbardziej osobistym z Listów⁵⁵.

Następna odmienność preskrypty Flp 1,1a wiąże się z terminem *δουλ οἱ*⁵⁶. Nie była to intytulacja całkiem oryginalna, gdyż tak nazywali się również autorzy innych pism NT (por. 2P 1,1; Jud, 1,1; Ap 1,1). Także Paweł posłużył się tym tytułem w kilku Listach (Rz 1,1; 1Kor 7,22; Gal 1,10; Tt 1,1). Zauważmy tu jeszcze, że w dwu Listach (Rz 1,1; Tt 1,1) określenia *δουλ οἱ* i *apostol οἱ* występują obok siebie, co mogłoby wskazywać na ich bliskość treściową. Pierwszy wskazywałby na relację Pawła do Jezusa Chrystusa, drugi na relację posłania⁵⁷. W zamiast Flp niejako oczekiwanego tytułu „apostołowie”, pojawia się określenie *δουλ οἱ* *Χριστοῦ Ἰησοῦ* (*niewolnicy Jezusa Chrystusa*)⁵⁸. Już takie zestawienie na jednej płaszczyźnie Pawła i Tymoteusza oraz określenie przez *δουλ οἱ* *Χριστοῦ Ἰησοῦ* jest w Listach Pawłowych czymś niespotykanym. Rodzi się pytanie, dlaczego Paweł postąpił tak wyjątkowo? Dlaczego do takiego nietypowego wspólnego mianownika sprowadził siebie i Tymoteusza?

Fundamentu do odpowiedzi na te pytania poszukajmy w księgach NT oraz w bliższym i dalszym środowisku życiowym Biblii. W NT wyrazy z rdzeniem *δουλ* czy to w formie czasownikowej, czy zwłaszcza rzeczownikowej, nawiązują najpierw do niewolnictwa, a dopiero w dalszej kolejności wskazują na służbę lub usługiwanie. W kulturze greckiej terminem *δουλ οἱ* raczej nie posługiwano

⁵⁵ N. Walter, *Der Brief an die Philipper*, w: N. Walter, E. Reinumth, P. Lampe (red.), *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon* (NTD 8/2), s. 32; B. Mayer, *Philipperebrief, Philemonbrief* (SKK NT 11), Stuttgart 1992², s. 15; A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła* (PSNT 8), Poznań 1962, s. 71.

⁵⁶ Obok tej konkretyzacji występuje rdzeń *DOUL* w hymnie 2,7.22.

⁵⁷ W.D. Mounce, *Pastoral Epistles* (WBC 46), Dallas 2002, s. 378.

⁵⁸ Tu warto podkreślić, że określenie *Ἰησοῦ Χριστοῦ* jest spotykane w preskrypcie jeszcze dwukrotnie, a w Flp 37 razy i w LP ponad 400 razy, por. M. Bockmuehl, *The Epistle to the Philippians* (Black's New Testament Commentaries), London 1997, s. 51.

się w religii⁵⁹. Termin ten bowiem „nie pasował” do idei bogów starożytnej Grecji, gdzie bogowie nie byli absolutnymi panami. W LXX natomiast wyrazy z rdzeniem *doul*, jak to widzieliśmy wyżej, występują dość często i zwykle wyrażają podporządkowanie Bogu w formie zależności absolutnej. U innych ludów semickich i w starożytnym Egipcie bogowie byli absolutnymi panami (*kurioi*). Znaki proskinezy i przyklęknięcia wyrażały zależność względem nich. Prawdziwą oryginalnością ST było to, że Jahwe – inaczej niż w politeistycznych wierzeniach Wschodu – domagał się od Izraela uznania Go za jedyne Pana. Izraelici, widząc w niewolnictwie normalny fenomen życia społecznego, traktują jednak niewolników zdecydowanie bardziej humanitarnie⁶⁰. Izraelici ciągle pamiętali i wspominali, że sami byli kiedyś niewolnikami i zostali wyprowadzeni „potężnym ramieniem” z egipskiego „domu niewoli”⁶¹. Niewolnicy w kulturze greckiej natomiast byli pozbawieni praktycznie wszelkich praw i byli traktowani jako żywe narzędzie, pozbawieni całkowicie wolności i totalnie zależni od swoich panów⁶².

Wprowadzenie do preskryptu Flp, w miejsce tytułu „apostołowie” z bogatą treścią chrystologiczno-eklezyjalną popularnego określenia *doul oi*, którym wskazywano ludzi najniższej warstwy społecznej, z pewnością nie było przypadkowe. Wskazywało ono na bardzo ważną relację Pawła i Tymoteusza względem Chrystusa i dzieła, w które się zaangażowali. Dla niewolników liczyło się przecież nade wszystko możliwie najbardziej dokładne wypełnianie woli pana. Jak to już wyżej widzieliśmy, podobnie przedstawiała się sytuacja starotestamentowych „niewolników Bożych” (*doul oj* albo *paij tou qeou*). Tak określane były także ważne osoby ST jak Abraham (Ps 105,42); Mojżesz (Pwt 34,5; Joz 14,7; 18,7; 2Krl 18,12); Jozue (Joz 24,30; Sdz 2,8); Dawid (Ps 35,1; 89,4), Jonasz (Jn 1,9) czy prorocy (2Krl 17,13.23; Am 3,7; Jr 7,25)⁶³. Teraz ten sam

⁵⁹ K.H. Rengstorf, *doul oj*, s. 267; S. Gegotek, *Znaczenie terminu „doulos” w formule Pawłowej „doulos Christou Iesou”*, w: J. Frankowski, B. Widła (red.), *WSB (KP J. Stępnia, B. Widła)*, Warszawa 1976, s. 303 n.

⁶⁰ A. Kondracki, *Niewolnicy w Starym i Nowym Testamencie*, w: G. Witaszek (red.), *Życie społeczne w Biblii*, Lublin 1997, s. 289.

⁶¹ K.H. Rengstorf, *doul oj*, s. 268–272. Przypomnienie o Jahwe, który „wyzwolił z niewoli” było najstarszym wyznaniem wiary Izraela, por. H. Witczyk, „*Ja jestem Jahwe*” (*Wj 6,6*), *Bóg wybawiający z niewoli i obdarzający wolnością*, w: R. Rubinkiewicz (red.), *Biblia o odkupieniu*, Lublin 2000, s. 54.

⁶² W. Dietrich, C. Kähler, *Sklaverei*, dz. cyt., s. 374 n.

⁶³ F. Gryglewicz, *Niewolnicy w Nowym Testamencie*, dz. cyt., s. 19.

tytuł *doul oi* w odniesieniu do Pawła wyrażałby więc podobne zaangażowanie i podporządkowanie. Stąd w 1Kor 7,22 pisze Paweł: *Podobnie i ten, kto został powołany jako wolny, staje się niewolnikiem Chrystusa*. Paweł jest więc tym, który jako specjalnie powołany, staje się nowotestamentowym עֶבְד־יְהוָה (niewolnik Jahwe) i stara się wytrwale wypełniać swoje *niewolnicze posługiwanie* (2Kor 11,23–33; por. Rz 11,12n; 1Kor 9,15n; Ga 6,14)⁶⁴. Paweł użył terminu *doul oi* w liczbie mnogiej, gdyż tytuł ten stał się rodzajem wspólnego mianownika dla niego i Tymoteusza. Wspomnienie Tymoteusza mogło być spowodowane tym, że Tymoteusz był dobrze znany Kościołowi w Filippi. Jednakże nazwanie go także „niewolnikiem” i postawienie na równi ze sobą podkreśla jego postawę jako bliźniaczo podobną do tego, co Paweł konsekwentnie czynił⁶⁵. W Flp 2,22 czytamy przecieź: *Wiecie, że on [Tymoteusz – J.F.] został wypróbowany: bo jak dziecko ojcu, tak on wraz ze mną służył (εἰδούλει) Ewangelii*. Może lepiej byłoby więc pierwszą część przetłumaczyć dosłownie przez: *znacie jego wartość (charakter/postępowanie)*. Trafnie wyraził to J. Gnilka, stwierdzając: *niewolnicza służba dla Ewangelii nie była niczym poniżającym, ale wyróżniała [...]. Jako duchowy ojciec stoi on [Paweł – J.F.] ponad nim, jednakże obaj są niewolnikami Jezusa Chrystusa*⁶⁶. Czasownik εἰδούλει wiąże się tematem z tytułem „niewolnicy” z preskryptu i jakby go dodatkowo uzasadniał w odniesieniu do Tymoteusza. Oto Tymoteusz był i jest też, podobnie jak Apostoł Narodów, „niewolnikiem Chrystusa Jezusa”. Także on czyni wszystko dla Ewangelii, o czym dobrze wiedzą należący do Kościoła w Filippi⁶⁷. Paweł mógł też określić Tymoteusza tytułem „brat”, jak to czynił w kilku Listach (por. 1Kor 1,1; 2Kor 1,1; Kol 1,1; Flm 1,1) bądź też „dzieckiem” (por. 1Tm 1,2; 2Tm 1,2). Pierwszego tytułu mógłby użyć dla podkreślenia eklesjalnej łączności (por. Rz 14,10.21; 1Kor 6,6; 8,13; 2Kor 2,13; 8,22), a drugiego ze względu na różnicę wieku, ale nade wszystko z tego względu iż doprowadził Tymoteusza do wiary (Dz 16,1-3) i nazywał go „dzieckiem umi-

⁶⁴ „Dies heißt ein Sklave Jesu Christi sein: ihm, seinen Wille, total ausgeliefert zu sein ohne Ansprüche auf eigene Wünsche und Ziele”, P. Murdoch, *Philippenerbrief (C-Bibel-Kommentars zum NT 15)*, Neuhausen–Stuttgart 1995², s. 11.

⁶⁵ P. Murdoch, *Philippenerbrief*, dz. cyt., s. 104.

⁶⁶ J. Gnilka, *Der Philippenerbrief*, dz. cyt., s. 159 n.

⁶⁷ P. Murdoch, *Philippenerbrief*, dz. cyt., s. 104; W. Schenk, *Die Philippenerbriefe des Paulus. Kommentar*, Stuttgart 1984, s. 233 n; R. Fabris, *Lettera ai Filippesi – Lettera a Filemone (Scritti delle origini cristiane 11)*, Bologna 2000, s. 170–172.

lowanym” (1Kor 4,17)⁶⁸. Tu jednak Paweł uznał, że najważniejszym tytułem, który ich łączył najbardziej, było to, że obaj są „niewolnikami Pana”. W tym kontekście – pisze W. Kirchschräger: *Podczas gdy niewolnictwo zła i grzechu prowadzi do śmierci i zniszczenia człowieka, to niewolnictwo Boże prowadzi do uświęcenia i życia* (por. Rz 6,16-23)⁶⁹. Dlatego wcześniej Apostoł Narodów mógł napisać: *Nie mam bowiem nikogo identycznie myślącego (ἰσοϋϋον, dosł. o takiej samej duszy), który by tak autentycznie zadbał o was. Wszyscy bowiem szukają tylko siebie – a nie Chrystusa Jezusa* (Flp 2,20n)⁷⁰.

Paweł, niejako już w preskrypcie antycypując to późniejsze pozytywne świadectwo o Tymoteuszu, mógł teraz „uczynić z niego” współautora Listu i niewolnika Jezusa Chrystusa, gdyż widział u niego taką relację względem Pana, którą sam urzeczywistniał w swoim życiu i działalności. Paweł i Tymoteusz byli więc absolutnością zaangażowania w sprawę Chrystusa bardzo podobni⁷¹. Jako wybrani i powołani przez Chrystusa, obaj nie myśleli już o sobie. Cel życia i szczęście widzieli w totalnej służbie Panu. Porównując konteksty NT, w których występuje tytuł „apostoł” (1Kor 1,1; 2Kor 1,1; Ef 1,1; Kol 1,1; 1Tm 1,1; 2Tm 1,1; Tt 1,1) i „niewolnik” (Rz 1,1; 2Kor 4,5; 2Kol 4,12; Jak 1,1; 2P 1,1; Jud 1,1; Ap 1,1) bez trudu zauważamy, że zwykle każdemu z nich towarzyszy rzeczownik w *gen. possessoris*: „Jezusa Chrystusa”⁷². Pamiętając o treści semantycznej terminów „apostoł” i „niewolnik”, można powiedzieć, że tytuły te stały się w zwrotach „apostoł Jezusa Chrystusa” i „niewolnik Jezusa Chrystusa” wyrażeniami synonimicznymi⁷³. Paweł mógł wprawdzie użyć obu wyrażzeń, ale przecież nie musiał. Zdecydował się na tytuł „niewolnicy” może z bar-

⁶⁸ H. Langkammer, *Apostoł Paweł*, dz. cyt., s. 51 n.

⁶⁹ W. Kirchschräger, *Was bedeutet, Jesus Christus hat uns erlöst?*, dz. cyt., s. 99.

⁷⁰ P. Murdoch, *Philippbrief*, dz. cyt., s. 103; J.-B. Edart, *L'épître aux Philippiens, rhétorique et composition stylistique*, Paris 2002, s. 203–205; R. Fabris, *Lettera ai Filippesi*, dz. cyt., s. 43.

⁷¹ J. Gnilk, *Der Brief des Paulus an die Philipper (Geistliche Schriftlesung 11)*, Leipzig 1968, s. 53 n.; S.B. Ferguson, *List do Filipian*, Włocławek 1998, s. 86 n.

⁷² Tutaj należy podkreślić także konsekwentną chrystocentryczność najpierw adresu Flp, gdzie w krótkim przecież preskrypcie zwrot „Jezus Chrystus” występuje trzykrotnie, a w dalszej części jeszcze: 1,1n. 6.8.11.19.26; 2,5.11.21; 3,3.8.12.14.20; 4,7.19.21.23. Ponadto w LP ponad 400 razy.

⁷³ „Der Genitiv gibt den eigentlichen Bezugspunkt der Funktionsbezeichnung an. Darum steht eben auch das Element *doulou* als solches nicht zu *apostolou* in einem Kontrast, sondern beide bezeichnen sachlich den Dienstcharakter Gott gegenüber”. W. Schenk, *Die Philippbriefe des Paulus*, dz. cyt., s. 77.

dzo ważnego powodu, który nawiązywał wprost do ważnego tematu chrześcijańskiej wolności, jakże innej od tej propagowanej w starożytnej Grecji⁷⁴. Według Pawła on sam, podobnie i Tymoteusz, dzięki temu, że zrezygnowali z własnych, egoistycznie rozumianych, celów i dążeń, mogli się teraz oddać całkowicie temu, który ich wykupił. Można tu za P. Murdochem powiedzieć, że wolność płynąca ze zbawienia wyraża się tym, że *uwalnia z mocy zła i ludzi dla służby Jezusowi Chrystusowi*⁷⁵.

W tzw. preskrypcie Flp Paweł zdecydował się tylko na jeden tytuł „niewolnik”, który w jego – po ludzku sądząc – bardzo dramatycznym momencie życia, także najbardziej pasował do jego osobistej sytuacji (Flp 1,20-26). Pisząc List, Apostoł Narodów przebywał w więzieniu (najprawdopodobniej w Efezie), a więc sam był pozbawiony wolności, a mimo to jego myśli tchną autentyczną radością. Fundamentem jest jego „niewolnicze” zjednoczenie z Panem, któremu zawsze posłusznie i całkowicie służy⁷⁶. Teraz dzieli się swoim szczęściem, którego sam doświadcza, z ukochaną gminą kościelną. Sam raduje się i zachęca do podobnej radości Filipian. Niejednokrotna mowa o radości w Liście (1,4,25; 2,2,17-19; 4,1) i zachęcanie do niej (2,18; 3,1; 4,4), mimo doznawanych cierpień, nie były bynajmniej wyrazem jakiegoś duchowego masochizmu, ale autentycznym wyrazem wiary i dlatego dalej Paweł napisał: *Radujcie się zawsze w Panu; jeszcze raz powtarzam: radujcie się! Niech będzie znana wszystkim ludziom wasza wyrozumiała łagodność: Pan jest blisko! O nic się już zbytnio nie troskajcie, ale w każdej sprawie wasze prośby przedstawiajcie Bogu w modlitwie i błaganu z dziękczynieniem!* (Flp 4,4-6)⁷⁷.

Ponadto nie można wykluczyć, że w formułach *en kuriw* – i *en Cristw*, które proporcjonalnie najczęściej spotykamy w Flp⁷⁸, byłyby jakieś dalekie

⁷⁴ „Mit dem Begriff «doulos» hat aber Paulus der griechischen Denkweise nicht nur widersprochen, sondern auch gezeigt, dass es gerade um dieses Verhältnis in der wahren Freiheit des neuen Bundes zwischen Gott und Menschen geht” – P. Murdoch, *Philippbrief*, dz. cyt., s. 13.

⁷⁵ Tamże, s. 12.

⁷⁶ F. Gryglewicz, *Niewolnicy w Nowym Testamencie*, dz. cyt., s. 35. „Freude is also eine Hingabe, die ihren eschatologischen Charakter darin bewährt, dass sie auf die Verwirklichung der Gemeinschaft der Christen aus ist”. U.B. Müller, *Der Brief des Paulus an die Philipper* (*Th.HKNT 11/1*), Leipzig 2002², s. 30; J. Gnilka, *Paulus von Tarsus*, dz. cyt., s. 296 n.

⁷⁷ U.B. Müller, *Der Brief des Paulus an die Philipper*, dz. cyt., s. 30 n.

⁷⁸ Zwrot *en kuriw* występuje w NT 48 razy i prawie wyłącznie w CP (wyj. Ap 4,13). Najczęściej w Flp (9), gdzie wersy z tym zwrotem stanowią 8,65% wszystkich wersów. Podobnie wygląda statystyka występowania formuły *en Cristw* 76 razy w NT, z czego 73 razy w CP (poza

echo wyjaśnień Arystotelesa o relacjach: pan–niewolnik oraz całość–część. Zwroty te można bowiem tłumaczyć i rozumieć lokalno-przenośnie. Podobnie jak część istnieje w całości i dzięki niej, podobnie niewolnik żyjąc, niejako „istniał” w ziemskim panu. Analogicznie postępują chrześcijanie, gdy żyją i czynią wszystko *en kuriw* (por. Flp 1,14; 2,19. 24.29; 3,1; 4, 1n.10). To tworzy właściwą perspektywę dla wszystkiego, co przeżywał Paweł, czego teraz doświadczają także Filipianie, a co także powinni odczuwać wierzący w Chrystusa we wszystkich okolicznościach, w jakich się znajdują⁷⁹.

Cóż to, że sam Paweł przebywa w więzieniu (1,7.13n.17; 3,10; 4,12.22), a święci w Filippi muszą także cierpieć (1,29.13n), to wszystko jest mało ważne⁸⁰. W życiu Apostoła Narodów widać radykalną zmianę całej dotychczasowej hierarchii wartości. Jej Paweł pozostanie wierny do ostatniej chwili ziemskiego życia. Z takiej perspektywy napisze dalej w Flp 3,7n: *To wszystko, co było dla mnie zyskiem, ze względu na Chrystusa uznałem za stratę. I owszem, nawet wszystko uznaję za stratę ze względu na najwyższą wartość poznania Chrystusa Jezusa, Pana mojego. Dla Niego wyzułem się ze wszystkiego i uznaję to za śmieci, bylebym pozyskał Chrystusa*⁸¹. Paweł pisze więc, że zyskiem dla niego, a także dla bliskiego mu Kościoła w Filippi, jest wiara wyrażana życiem. Łaską jest nie tylko sama wiara, ale i cierpienie dla niej⁸². Zawsze bowiem należy – jako posłuszny niewolnik Chrystusa (będący w Panu) – *umieć cierpieć biedę i obfitować, do wszystkich warunków być zaprawiony: i być sytym, i głód cierpieć, obfitować i doznawać niedostatku, wszystko móc w Tym, który nas umacnia* (por. 4,12n). Paweł dziękuje przeto Bogu i cieszy się, że umiłowany Kościół wziął aktywny udział w szerzeniu Ewangelii *od pierwszego dnia aż do chwili obecnej* (1,5), że Filipianie *mają udział w jego lasce: zarówno w jego kajdanach, jak i w obronie Ewangelii za pomocą dowodów* (1,7).

Dla Pawła jako *dobrowolnego niewolnika Jezusa Chrystusa* najważniejsze jest zawsze przekonanie, że gmina trwa i wytrwa nie tylko przy Panu, ale

tylko w 1P 3,16; 5,10.14). Flp z 9,62% wersów z *evn Cristw* jest na drugim miejscu po Flm, gdzie wersy takie stanowią 12% wszystkich wersów tego krótkiego Listu.

⁷⁹ L. Brun, *Zur Formel „in Christus Jesus” im Brief des Paulus an die Philipper*, „Symbolae Osloenses” 1 (1922), s. 35 n.

⁸⁰ N. Walter, *Der Brief an die Philipper*, dz. cyt., s. 44–47.

⁸¹ S.B. Ferguson, *List do Filipian*, dz. cyt., s. 104–108.

⁸² J. Gnilka, *Der Brief an die Philipper*, dz. cyt., s. 37 n; F. Péciaux, *Avec Paul*, dz. cyt., s. 52–54.

„w Panu” do końca. To staje się przedmiotem licznych zachęt widocznych w całym Liście i na to liczy Paweł, kiedy pisze: *Trzymajcie się mocno Słowa Życia, abym mógł być dumny w dniu Chrystusa, że nie na próżno biegłem i nie na próżno się trudziłem. A jeśli nawet krew moja ma być wylana przy ofiarniczej posłudze około waszej wiary, cieszę się i dzielę radość z wami wszystkimi: a także i wy się cieszcie i dzielcie radość ze mną!* (Flp 2,16-18).

Tu można byłoby jeszcze nawiązać do obszernej problematyki odkupienia i usprawiedliwienia w nawiązaniu do handlu niewolnikami w starożytności⁸³, które należą do fundamentalnych tematów poruszanych w Listach Pawła. Nie wchodząc w szczegóły, zadowolimy się tu stwierdzeniem, że według NT Jezus jest tym, który oddał swoje życie „za wielu” i przez to dokonał odkupienia (Rz 3,24; 1Kor 1,30; Ef 1,7; Kol 1,14)⁸⁴. Teraz Jezus stał się jedynym Panem odkupionych (wyzwolonych) i stąd Paweł pisze: *Za wielką bowiem cenę zostaliście nabyti. Nie bądźcie więc niewolnikami ludzi* (1Kor 7,23) oraz: *dzięki jednak niech będą Bogu za to, że gdy byliście niewolnikami grzechu, daliście z serca posłuch nakazom tej nauki, której was oddano, a uwolnieni od grzechu oddaliście się w niewolę sprawiedliwości* (Rz 6,17n; por. także 6,6-11; Ga 1,10; 3,13; Kol 3,22-24)⁸⁵.

Pozostałoby jeszcze zwrócić uwagę na zaczerpnięty z tradycji tzw. Hymn o kenozie (Flp 2, 6-11)⁸⁶, który jako uzupełniony drobnymi redakcyjnymi dodatkami Pawła, swą treścią niewątpliwie promienieje na cały List. Hymn opisujący postawę Chrystusa, który *ogolocił samego siebie, przyjąwszy postać niewolnika/sługi, stawszy się podobnym do ludzi. A w zewnętrznym przejawie, uznany za człowieka, uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmier-*

⁸³ Opis handlu niewolnikami por. przyp. 21 w: F. Gryglewicz, *Niewolnicy w Nowym Testamencie*, dz. cyt., s. 21.

⁸⁴ „On [Chrystus – J.F.] jest tym barankiem paschalnym, który wyzwala z niewoli grzechu. [...] który swoje życie oddaje za wielu, tj. za wszystkich”, J. Kudasiewicz, *Teksty ustanowienia Eucharystii*, w: S. Szymik (red.), *Biblia o Eucharystii*, Lublin 1997, s. 82; H. Langkammer, *Teologia Eucharystii*, Kłodzko 1997, s. 52; K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983, s. 191 n; A. Kondracki, *Niewolnicy*, dz. cyt., s. 288; K. H. Rengstorff, *Douloç*, dz. cyt., s. 278.

⁸⁵ „W tym kontekście nabierają właściwego znaczenia stwierdzenia apostoła, które mogłyby na pierwszy rzut oka sugerować, że odkupienie jest jedynie przejściem z jednej niewoli w inną z tą różnicą, że nowym panem jest sam Bóg”. H. Ordon, *Dzieło odkupienia w nauczaniu św. Pawła*, w: R. Rubinkiewicz (red.), *Biblia o odkupieniu*, Lublin 2000, s. 185.

⁸⁶ H. Langkammer, *Hymny chrystologiczne NT. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976, s. 80–82; A. Jankowski, *Listy więzienne*, dz. cyt., s. 111; P. Murdoch, *Philippbrief*, s. 73 n; B. Mayer, *Philippbrief*, s. 32; W. Schen dz. cyt., s. 116–121.

ci – i to śmierci krzyżowej (Flp 2,7n) staje się kluczem życia chrześcijańskiego. Werset wprowadzający, może najlepiej przetłumaczony przez: *To urzeczywistnijcie w was, co [urzeczywistniło się] w Chrystusie Jezusie* (w. 5), zachęca do takiej autentycznej postawy chrześcijańskiej.

W Hymnie o kenozie możemy widzieć rodzaj apogeum „nauki o niewolnictwie” w odniesieniu nie tylko do Ewangelii głoszonej przez Pawła, ale także całego nowotestamentowego orędzia. Oto w Hymnie sam Chrystus został określony terminem *doulou*. On bowiem, istniejąc najpierw „w postaci Bożej”, ogłosił się (*ekenwsen*) przyjmując *morfhn doulou* („postać niewolnika”). Tekst Hymnu nie twierdzi, że Chrystus był rzeczywiście niewolnikiem, ale tylko i aż, że wyzbycie się wszystkich dotychczasowych prerogatyw Bożych, tj. Pańskich, i całkowite przyjęcie ograniczeń ludzkiej natury, tak krępowały Chrystusa, jak czyniła to rzeczywista egzystencja jako niewolnik. J. Gnilka trafnie wyraził to stwierdzając, że dla Chrystusa *człowieczeństwo oznacza bycie niewolnikiem, jest pojmowane jako zniewolenie*⁸⁷. Zaistnienie „w postaci ludzkiej” stawało się autentyczną niewolą⁸⁸.

Chrystus zrezygnował przecież z Pańskich prerogatyw, dobrze znanym z życia niewolniczego na starożytnym Wschodzie, gdzie najważniejszymi było planowanie oraz rozkazywanie, a *stał się posłuszny (tzn. całkowicie podporządkowany) aż do śmierci i to śmierci krzyżowej (śmierć niewolników!)*. Jednak nie tylko w śmierci Jezusa można widzieć szczyt niesłychanej „niewolniczej” postawy Jezusa. Ona otrzymała także niesłychaną konkretyzację w geście umycia nóg uczniom (J 13,1-17). Czynność, którą uważano w kulturach Wschodu za typowo niewolniczą, wykonał Jezus i mimo próby korekty tego zachowania przez Piotra stwierdził: *Dałem wam bowiem przykład, abyście i wy tak czynili, jak Ja wam uczynilem. Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Sługa nie jest większy od swego pana* (w. 15n). Paralelne świadectwa innych ewangelistów używają wyrazów zdecydowanie mniej radykalnych (por. Mt 20,26-28; Mk 10,45n). Postawa Jezusa stała się wzorem dla wszystkich ludzi Kościoła, wskazując na właściwe użycie wolności jako możliwości do dobrowolnie wykonywanej „niewolniczej służby” względem braci (por. Ga 5,13).

⁸⁷ J. Gnilka, *Der Philipperbrief*, dz. cyt., s. 118–120.

⁸⁸ N. Walter, *Der Brief an die Philipper*, dz. cyt., s. 59; F. Gryglewicz, *Niewolnicy w Nowym Testamencie*, dz. cyt., s. 35 n.

Podsumowując nauczanie Pawła o niewolnictwie, trzeba powiedzieć, że Paweł – nie czyniąc zeń odrębnego tematu swoich rozważań – potrafił przekazać interesujące i współcześnie dość trudne do odczytania, ale jakże głębokie treści. Widać to w Listach Pawła, zwłaszcza w Flp, a szczególnie w tzw. pre-skrypcie, który najwyraźniej wskazywał autora i nadawcę Listu. Paweł wskazał tam siebie i Tymoteusza jako autorów Listu. Jednakże przez pominięcie tytułu „apostoł” i wprowadzenie tytułu „niewolnik” zauważył treść, która „wiele mówiła” ludziom starożytności.

Paweł nazywając siebie i Tymoteusza „niewolnikami”, jasno odpowiedział na pytanie postawione w tytule tego artykułu. Stwierdził wyraźnie, że obydwoj są niewolnikami, ale ich Panem jest kurioj *ϰριστου* *Cristoj*. On nie jest taki jak właściciele (panowie) niewolników w kulturach Mezopotamii, Egiptu, Grecji czy Rzymu. Oto Chrystus Pan sam, „szokując” ówczesny świat Imperium Romanum, z cesarzem nazywającym się *panem i bogiem*⁸⁹, przecież sam niesłychanie unżył się i sam przyjął *postać niewolnika* (Flp 2, 7). Teraz bezwarunkowa służba takiemu Panu, przez głoszenie Ewangelii całym życiem, jest wyrazem całkowitej i jakby niewolniczej zależności. Dla Pawła, według treści zwłaszcza całego Flp, najważniejsze jest ciągle osobiste zjednoczenie z Chrystusem (*ειμαι εν Χριστω*). Egzystencja „w Chrystusie” wyraża się konkretnym *esse in Domino* (*ειμαι εν κυριω*), widocznym w działalności Kościoła, m.in. w trosce (2,20-25; 4,3), we wzajemnym umacnianiu się w wierze, w dodawaniu nadziei (1,14.25n; 2,19), w wierności przekonaniom (1,7; 2,2) oraz postępowaniu według przyjętych zasad (4,10-15). Dynamiczne życie chrześcijańskie, „budując” na egzystencji „w Chrystusie” w wymiarze wertykalnym, a trwając „w Panu” w wymiarze horyzontalnym – wyraża się w konkretnej miłości eklezjalnej.

Oredzie Flp tchnie parenetyczną radością i prawdziwy szczęściem⁹⁰. Paweł głosi, że każdy wierzący może znaleźć radość w tym, że decyduje się na stan dobrowolnego „niewolnika Chrystusa”, że w życiu będzie akceptował całkowitą zależność od Pana, że swoją wolność podporządkowuje jednemu Panu. To głosząc, Paweł także szokował swoją radykalną zmianą powszechnie przyjmowanej hierarchii wartości w Grecji i Rzymie. Jej wierny może napisać

⁸⁹ E.W. Stegemann, W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, dz. cyt., s. 282 n.

⁹⁰ Stąd nie powinno dziwić, że tytuł jednego z popularnych, najnowszych komentarzy do Flp brzmi: „Radość będzie doskonała”. Por. A. Grün, *Die Freude wird vollkommen sein. Die Botschaft des Paulus an die Christen in Philippi*, Freiburg–Basel–Wien 2005.

w Flp 3,7n: *To wszystko, co było dla mnie zyskiem, ze względu na Chrystusa uznałem za stratę. I owszem, nawet wszystko uznaję za stratę ze względu na najwyższą wartość poznania Chrystusa Jezusa, Pana mojego. Dla Niego wyzulem się ze wszystkiego i uznaję to za śmieci, bylebym pozyskał Chrystusa*⁹¹. Dla Pawła, a także dla bliskiego mu Kościoła w Filipi, prawdziwym zyskiem jest wiara wyrażana życiem. Łaską jest zarówno wiara, jak i cierpienie ze względu na wiarę⁹². Zawsze należy bowiem – jako posłuszny niewolnik Chrystusa – *umieć cierpieć biedę i obfitować, do wszystkich warunków być zaprawiony: i być sytym, i głód cierpieć, obfitować i doznawać niedostatku, wszystko móc w Tym, który nas umacnia* (por. 4,12n). Paweł dziękuje więc Bogu i cieszy się, że jego ukochany Kościół aktywnie wziął udział w szerzeniu Ewangelii od pierwszego dnia aż do chwili obecnej (1,5), że Filipianie teraz mają udział w jego łasce: *zarówno w jego kajdanach, jak i w obronie Ewangelii za pomocą dowodów* (1,7). A więc według Flp egzystencja w Chrystusie (1,13n.26.29; 2,1.5; 3,3.9.14; 4,7.19.21), zaangażowanie w pracę dla Chrystusa (Flp 1,7.13.26–29), poczucie wspólnoty w wierze (1,5–7; 2,1n; 4,14n) oraz eschatologiczny cel życia ziemskiego jako dążenie do niebieskiej ojczyzny (3,14.20) są fundamentem autentycznej i ciągle trwającej radości (2,17)⁹³.

Tak żył przed dwudziestoma wiekami Apostoł Narodów. To samo w naszych czasach urzeczywistniał Jan Paweł II, który – może naśladowując Apostoła Narodów – pozostawił także wspaniały przykład tego, że najwłaściwszą postawą dla chrześcijan wszystkich epok jest życie „jako niewolnicy” Pana Jezusa Chrystusa. Charakterystycznym wyrazem takiej postawy naszego papieża, jako *Servus Servorum Dei*, może być jego zawołanie *Totus Tuus*. Ten wielki papież służył całym swoim życiem i działalnością Naszemu Panu, nie zostawiał nic „dla siebie”, a wszystko rozumiał jako Pańskie⁹⁴. Podobnie uczynił przed wiekami Paweł, jako pozbawiony wolności, chluby obywateli greckich pol i, prze-

⁹¹ S.B. Ferguson, *List do Filipian*, dz. cyt., s. 104–108.

⁹² J. Gnilka, *Der Brief des Paulus an die Philipper*, dz. cyt., s. 37 n; F. Péciaux, *Avec Paul*, dz. cyt., s. 52–54.

⁹³ U.B. Müller, *Der Brief des Paulus an die Philipper*, dz. cyt., s. 30.

⁹⁴ „[...] ze zbioru słów, których używam, postanowiłem wyrzucić słowo »moje« Jakżeż mogę tak mówić czy myśleć, gdy wiem, że wszystko jest Twoje. [...] Nawet ja sam bardziej jestem Twój niż »mój«. Więc zdobyłem świadomość tego, że nie wolno mi mówić »moje« na Twoje. Nie wolno mi tak mówić, myśleć, czuć. Muszę się od tego wyzwolić, z tego wyzuć – niczego nie mieć, niczego nie chcieć na własność”. Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy!*, Kraków 2004, s. 107.

bywając w więzieniu (Flp 1,7.13n.17; 3,10; 4,12.22). Podobnie żyli święci Kościoła w Filippi, którzy potrafili cierpieć (Flp 1,29.13n), ale to nie miało większego znaczenia⁹⁵. Najważniejsza była konsekwencja wiernej służby Prawdziwemu Panu.

Czyż nie zachwyca to wspaniałe orędzie Pawła, który swój pierwszy Kościół na kontynencie Europy założył w rzymskiej kolonii Filippi? Czyż nie powinniśmy ulec radosnej zachęcie Apostoła Narodów z końca Listu: *Bracia umiłowani, za którymi tęsknię – radości i chwała moja! – tak stójcie mocno w Panu, umiłowani!* (4,1)? Chrześcijańska Europa może i powinna ciągle tchnąć radością, nie tyle przez formalną zmianę starożytnego ustroju, bazującego na niewolnictwie, nie tyle przez swoją jakby pozbawioną fundamentu *Ode do radości*, ile przez autentyczne chrześcijaństwo, które zaszczerpił św. Paweł. Trafnie podsumował to egzegeta i syn prezydenta Austrii W. Kirchschräger, stwierdzając, że „niewolnictwo Boże nie prowadzi przecież do nowego ujarznienia, ono wyraża nade wszystko wspólnotę losu z Jezusem Chrystusem, świadomość, iż jest się w rękach Boga i to bez końca, także poza śmierć”⁹⁶. Tylko – bazując na naszym pierwszym fundamencie „niewolniczego” zjednoczenia z jedynym i prawdziwym Panem – możemy za Pawłem przekonywająco wołać w erze globalizacji: *Radujcie się zawsze w Panu; jeszcze raz powtarzam: radujcie się! Niech będzie znana wszystkim ludziom wasza wyrozumiała łagodność: Pan jest blisko!* (Flp 4,4n).

PAULUS – EIN SKLAVE JESU CHRISTI?

Zusammenfassung

Im Präskript des Philipperbriefes lesen wir: *Paulus und Timotheus, Sklaven Christi Jesu* (1, 1a). War Paulus nun ein Sklave? Die Antwort auf diese Frage ist Gegenstand dieses Artikels. Die Sklaverei, als Form der Gesellschaftsordnung, begleitete die Menschheit seit frühesten Zeiten. Sie war in den ältesten Zivilisationen des Alten Orients bekannt, d.h. zuerst in der sumerisch-mesopotamischen Kultur, aus der das

⁹⁵ N. Walter, *Der Brief an die Philipper*, dz. cyt., s. 44–47.

⁹⁶ W. Kirchschräger, *Was bedeutet, Jesus Christus hat uns erlöst?*, dz. cyt., s. 109 n.

wahrscheinlich älteste bekannte Zeugnis über die Sklaverei stammt (ein Stempel aus dem 4. Jtd. v. Chr., der einen Herrscher zeigte, der seinen Fuß auf einen am Boden liegenden und angebundenen Menschen stellte. Die Sklaverei war auch in Ägypten, Griechenland und im Imperium Romanum verbreitet. Dem altertümlichen Griechenland verdanken wir, die Entstehung der gesellschaftlichen Schicht der Sklaven, die Terminologie und auch die Versuche der theoretischen Begründung der Sklaverei (Platon, Aristoteles). In Griechenland verrichteten die Sklaven minderwertigen Arbeiten, während sich die freien Staatsbürger polij ehrenvolleren bürgerlichen Pflichten widmeten.

Ähnlich verhielt es sich im Judentum und das spiegelte sich auch in der Bibel wider. Die Israeliten behandelten allerdings die Sklaven wesentlich humanitärer, was auf die Erinnerung an die eigene Sklaverei in Ägypten und die Befreiung durch Jahwe zurückzuführen ist. Die Sklaven in Israel besaßen schon einige Rechte. Die Besonderheit des AT war gewissermaßen „das Asylrecht“ für geflohene Sklaven, das in der Antike gänzlich unbekannt war. Auf ähnliche Weise wurde das Problem der Sklaverei in den Schriften des NT betrachtet. Jedoch erkennt man dabei die noch deutlichere Forderung der Humanität gegenüber Sklaven. Außerdem stößt man im NT in den zahlreichen Gleichnissen auf unzählige Motive, die aus dem Leben der Sklaven stammen. Man trifft dabei auch auf die metaphorische Verwendung der Termini dou/loj (Sklave) und douleia (Sklaverei). Jedoch verkündeten weder Jesus noch die erste Kirche die Abschaffung der Sklaverei. Allerdings stellten das Gebot der Nächstenliebe und die Forderung der Brüderlichkeit als neue Gesellschaftsordnung der Kirche zweifellos das Fundament der neuen Gemeinschaft der Kirche dar.

Paulus bezeichnete sich und Timotheus in Phil 1,1a als „Sklaven“ in einem ähnlichen Sitz im Leben, wo die Sklaverei allgemein bekannt und akzeptiert war. Somit drückte er zweifellos den tieferen Sinn dessen aus, was in den zeitgenössischen Überlegungen der Exegeten besonders heutzutage üblicherweise unbemerkt bleibt, da sie den Parolen „Freiheit“ und „Demokratie“ gewissermaßen verfallen sind. Paulus übergang im Präskript des Philipperbriefes den gut bekannten und oft gebrauchten Titel „Apostel“ und verwendete stattdessen den schockierenden Titel „Sklave“, was für die Menschen des Altertums vielsagend war. Paulus verkündete durch diese Bezeichnung allen Lesern, dass er und Timotheus einem Herrn, dem kurioj Vhsouj Cristoj, völlig unterstellt sind. Dieser kurioj nahm die „Form des Sklaven“ (Phil 2,7) an, was besonders für die damalige Welt, in der sich der Kaiser selbst „Herr und Gott“ nannte und sich huldigen ließ, erschreckend war. Paulus schockierte auch durch seine radikale Änderung, der allgemein anerkannten Wertehierarchie in griechisch-römischen Zivilisation, indem er in Phil 3,7f schrieb: *Doch was mir damals ein Gewinn war, das habe ich um Christi Willen als Verlust erkannt. Ja noch mehr: ich sehe alles als Verlust an, weil die Erkenntnis Christi Jesu, meines Herrn, alles übertrifft. Sine wegen habe ich alles aufgegeben und halte es für Unrat, um Christus zu gewinnen.* Für Paulus und seine geliebte Kirche ist gewissermaßen das vertikale Maß, d. h. das ständige *esse in Christo* (in Christus sein) am

wichtigsten. Diese Existenz *in Christo* drückt sich konkret im horizontalen Maß durch *esse in Domino* aus, das in der dynamischen Aktivität der Kirche sichtbar ist.

Das gleiche Zeugnis hinterließ Johannes Paul II. den Christen von heute, indem er als Papst (*Servus Servorum Dei*) *totus Tuus* war und ganz und gar unserem Herrn diente. Nichts hielt er als etwas „für sich“, sondern alles sah er als „das Seine“. Der Völkerapostel Paulus fürchtete sich nicht, seine Existenz „Sklave Jesu Christi“ zu nennen. Ist der sklavische Dienst einem solchem Herrn gegenüber – auch vor der heutigen Menschheit – nicht als bewundernswert zu betrachten? Der Exeget und Sohn des ehemaligen österreichischen Bundespräsidenten W. Kirchschräger schrieb: „Die Sklaverei Gottes führt nicht in neue Unterjochung. Sie umfasst vor allem ein Schicksalsgemeinschaft mit Jesus Christus, das Bewusstsein, von Gott auch gehalten, getragen zu sein, und zwar ohne Ende, auch über den Tod hinaus“.

APOSTOLI PAULI OMNIA ET SINGULA
PRÓBA SYNTEZY DZIEŁA ŚW. PAWŁA

Ks. Andrzej Oczachowski
Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego
Szczecin – Zielona Góra

Teologia Pawła – jej charakter i źródła

Listy św. Pawła (i częściowo Księga Dziejów Apostolskich) stanowią podstawę do poznania jego teologii. Celem Listów nie była prezentacja koncepcji teologicznych – jak zauważa J. Gnilka; były one sposobem na komunikację z Kościołami lokalnymi, zatem mają charakter okolicznościowy¹. Jedynie może List do Rzymian jest traktatem teologicznym (pozostając w gatunku literackim jako list). Niewątpliwie na myśl teologiczną Pawła miało wpływ jego żydowskie pochodzenie. Sam jednak radykalizm chrześcijańskiej postawy, jaką prezentował w swoim życiu, wynikał z duchowej przemiany, która się dokonała na skutek doświadczenia damasceńskiego. Obok tych dwóch wektorów kształtujących jego teologię należy postawić trzeci – tradycję chrześcijańską (apostolską). O niej to mówi najpełniej w 1Kor, w związku z przypominaną tradycją eucharystyczną: *Przekazałem wam na początku to, co przejąłem* (1Kor 15,3). Jest ona najważniejsza (przekazana na początku) i jest pochodzenia apostołskiego. „Razem z Apostołami uważa siebie za – równego im – twórcę tradycji. Jedyna ich przewaga to wyprzedzenie w czasie. Dlatego umieszcza siebie na

¹ J. Gnilka, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, tłum. W. Szymona, Kraków 2001, s. 253–254.

liście świadków zmartwychwstania i twórców tradycji apostołskiej na końcu, bo tak nakazuje następstwo w czasie”². W związku z przekazem tajemnicy Eucharystii zwraca się uwagę na to, że Paweł czerpie „wiedzę” o sprawach Bożych bardziej i przede wszystkim z tradycji Kościoła niż z „prywatnych objawień” (takie też się zdarzały Pawłowi według tekstu 2Kor 12,2-4). Jak zauważa J. Gnilka, dawniejsi egzegeci przyjmowali raczej taką nadprzyrodzoną ingerencję: to wywyższony *Kyrios* miał bezpośrednio pouczać Pawła. Dziś jednak odchodzi się od takiej interpretacji i mówi się raczej o wpływie tradycji (apostołskiej), która sięga do historycznego (ziemskiego) Jezusa³.

Kiedy natomiast myślimy o wpływie tradycji żydowskiej (skrypturystycznej) na formowanie myśli teologicznej Pawła, to powiemy, że teksty o powołaniu proroków (*Powolał Mnie Pan już z łona mej matki, od jej wnętrzości wspomniał moje imię*, Iz 49,1; *Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię, nim przyszedłeś na świat*, Jer 1,5) odkryły przed nim samym tajemnicę powołania: z wroga Jezusa na Jego wielkiego apostoła. W tym „przeznaczeniu” już od łona matki widział sens przekonywania, że jest prawdziwym apostołem Jezusa. W posługiwaniu się Biblią hebrajską Paweł nie używał oczywiście metody historyczno-krytycznej. Wydarzenia historyczne przyjmował takimi, jak są zapisane, uważając, że mają one sens chrystocentryczny; bez odniesienia do Chrystusa tracą swoje zasadnicze znaczenie.

Metoda odkrycia *omnia et singula* w *Corpus Paulinum*

Zaproponowany zwrot *omnia et singula* oznacza spojrzenie syntetyczne i analityczne na tekst Listów Pawłowych. Synteza (*omnia*) w niniejszym opracowaniu będzie próbą ogarnięcia całego *Corpus Paulinum* przez proste odniesienie się do nagłówków w tekście Biblii, które zostały przez autorów (redaktorów) sporządzone dla łatwiejszego rozeznania się w wielości tematów poruszanych przez Pawła.

² Tamże, s. 266.

³ Por. tamże.

Synteza teologii św. Pawła w wybranych opracowaniach

W popularnych opracowaniach egzegetyczno-teologicznych znajdziemy następujące propozycje tematów (ujęć teologii św. Pawła)⁴:

- A. Hugolin Langkammer – *Teologia św. Pawła*⁵:
 - Bóg u podstaw dzieła zbawczego w Jezusie Chrystusie (*ex Deo*)
 - Realizacja Bożego dzieła zbawczego w Jezusie Chrystusie (*per Christum*)
 - Kontynuacja Bożego dzieła zbawczego w Kościele przez Ducha Świętego (*ad Deum*)
- B. Antoni Paciorek – *Paweł Apostoł – Pisma*⁶:
 - Jedynie przez Jezusa Chrystusa...
 - Zbawienie pełne i ostateczne
 - Bóg objawiający się w Jezusie Chrystusie
 - Zbawienie dla Żydów i pogan
 - Droga do pełnego i ostatecznego zbawienia
- C. Joachim Gnilka – *Paweł z Tarsu*⁷:
 - Bóg. Początek i Cel – teo-logia
 - Kosmologia
 - Antropologia
 - Człowiek w okowach zła
 - Głoszenie Chrystusa
 - Człowiek zbawiony
 - Kościół.

Różnorodność ujęć pokazuje, jak bogata jest teologia św. Pawła i jak odmiennie można ją układać. Pozostawiając te propozycje, dokonamy innej syntezy, a mianowicie na podstawie nazw pojedynczych części tekstu, czyli akapitów tematycznych. Zanim to się stanie, przedstawmy jeszcze inną metodę badawczą.

⁴ Trzy opracowania podano w kolejności lat wydania, poczynając od starszych. Do spisu nie wciągnięto opracowania Waldemara Rakocego, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism* (Częstochowa 2003) ze względu na historyzujący charakter tej monografii.

⁵ H. Langkammer, *Teologia św. Pawła*, w: F. Gryglewicz (red.), *Teologia Nowego Testamentu*, t. II, Lublin 1992.

⁶ A. Paciorek, *Paweł Apostoł – Pisma*, cz. II, Tarnów 1997.

⁷ J. Gnilka, dz. cyt.

Metoda statystyczna

Teksty biblijne poddaje się także badaniom za pomocą metody analizy leksykalno-statystycznej. Taką metodą w obrębie Listów Pawłowych badacze posługują się, między innymi, w celu potwierdzenia lub zaprzeczenia tezy, że Listy pasterskie (1Tm; 2Tm; Tt) wyszły spod pióra Apostoła. Jak wykazują sceptycy analiz statystycznych, nie jest to metoda pozbawiona wad. Założenia ogólne tej metody badań lingwistycznych zakładają obszerny materiał badawczy (według angielskiego specjalisty w dziedzinie statystyki, G.D. Yule'a, potrzebne jest ok. 10 tys. słów do stworzenia bazy badawczej, a Listy Pawła zawierają ok. 2600 terminów, najdłuższy zaś List – do Rzymian – ma ok. 7100 słów)⁸.

Analiza statystyczna w obrębie słownictwa występującego w trzynastu Listach św. Pawła uwidacznia jej zalety, ale także niedobory, wynikające ze zbyt małej bazy badawczej. Poniżej zostanie przedstawiona próbka takiej analizy dla oceny jej przydatności w badaniach teologicznych w obrębie *Corpus Paulinum*.

Potwierdzenie, przy pomocy statystyki, intuicji teologicznej

Ogólna znajomość problematyki Pawłowej każe zapytać, czy to, co uchodzi za wiodące tematy teologiczne, znajduje potwierdzenie w danych statystycznych.

Tematyka „usprawiedliwienia” jest jak najbardziej Pawłowa. Układ statystyczny zwrotów tworzących tę tematykę przedstawia tabela 1.

Tabela 1*

Termin		Liczba w CP/NT	Procent	Najwięcej w:
usprawiedliwiać	dikaíōw	27/39	69	Rz – 15, Ga – 6
sprawiedliwość	dikaíosunh	58/92	63	Rz – 29, Ga – 4
niesprawiedliwość	adikia	12/25	48	Rz – 6
sprawiedliwy	dikaioj	21/85	25	Rz – 7

* W tej i kolejnych tabelach zastosowano następujące skróty: CP – Corpus Paulinum, NT – Nowy Testament. Kolumna „liczba w CP/NT” oznacza stosunek liczby powtórzeń danego terminu w Corpus Paulinum i w Nowym Testamencie. W następnej kolumnie stosunek ten wyrażono „procentowo”.

⁸ Za J. Gnilka, dz. cyt., s. 350n.

We wszystkich statystykach terminy „usprawiedliwiać” i „sprawiedliwość” są najbardziej liczne dla Listu do Rzymian – chodzi tu o proporcje liczby terminów do liczby wyrazów w Księdze i w całym Nowym Testamencie. Zatem otrzymujemy potwierdzenie, że temat usprawiedliwienia stanowi główny problem teologiczny dla Pawła.

Brak potwierdzenia statystycznego

Inne badania statystyczne wykażą przeciwny wniosek, że ważne tematy teologiczne dla Pawła nie znajdują potwierdzenia w stosunkowo dużej liczbie zdań z określonym terminem w *Corpus Paulinum*. Do przykładów można zaliczyć terminy w tabeli 2.

Tabela 2

Termin		Liczba w CP/NT	Procent	Najwięcej w:
zmartwychwstanie	anastasij	8/42	19	1 Kor – 4
ale: wskrzeszenie	egeirw ek nekrwn	26/54	48	1 Kor – 12
krzyżować (ukrzyżować)	staurow	9/46	18	1 Kor – 4
krzyż	stauroj	10/27	37	Ga – 3
Duch (Święty)	pneuma	146/379	38	1 Kor – 40
starszy	presbuterroj	5/66	0,8	
ale: biskup	episkopoj	3/5	60	

Ostatnie terminy – tytuły „hierarchii” – *presbyteros* i *episkopos* są statystycznie bardzo zróżnicowane. Pierwszy występuje często w NT w znaczeniu „starszych Izraela”, a na opisanie hierarchii Kościoła u Pawła raptem 5 razy. Natomiast drugi wystąpi tylko 5 razy w NT, z czego 3 razy u Pawła.

Paweł a inni pisarze nowotestamentalni

Ze statystyki wynikać mogą także i takie wnioski, jak Paweł posługiwał się pewnymi pojęciami w porównaniu z innymi pisarzami nowotestamentalnymi. Pokażemy to w tabeli 3 na przykładzie imion starotestamentalnych.

Tabela 3

Termin	CP/NT	Procent
Adam	7/9	78
Mojżesz	10/80	13
Dawid	4/59	6
Eliasz	1/29	3

Porównajmy dwa pierwsze terminy. Temat Mojżesza, jak widać, podlegał częściej releksurze w piśmiennictwie nowotestamentalnym, Adama – rzadszej, lecz samo zainteresowanie Pawła Adamem i Mojżeszem jest porównywalne (7 i 10 razy), choć na tle epoki lepiej wypada podjęty przez niego temat Adama. Inaczej jest z tematem króla Dawida i proroka Eliasza – to wątki dość częste w pismach NT, zważywszy na ogólną liczbę ok. 350 cytatów ze ST w NT. Sam Paweł interesuje się nimi bardzo rzadko.

Związki frazeologiczne – terminy techniczne

Paweł tworzy ważne związki frazeologiczne, które weszły na stałe do teologii jako terminy techniczne, na przykład:

- dawny człowiek / nowy człowiek (παλαιῶν ἀνθρώπων, καινῶν ἀνθρώπων; 3 razy / 2 razy);
- nowe stworzenie (καινὴ κτίσις; dwukrotnie);
- mądrość Boża (σοφία τοῦ θεοῦ/θεοῦ σοφίαν; 7 razy głównie w 1 Kor);
- świątynia Boga, świątynia Ducha (człowiek, jego ciało jest świątynią; dwukrotnie w 1 Kor);
- służyć grzechowi (δοῦλεῖν τῇ ἀμαρτίᾳ; dwukrotnie w Rz).

Wnioski końcowe (co do metody, z aplikacją do Pawła)

Statystyka, jako jedna z metod badawczych Biblii, także może zaproponować tematykę badań. Gdy odkryje się, jakie terminy pojawiają się z dużą częstotliwością w określonej (i badanej) Księdze (zbiorze Ksiąg), wówczas można je potraktować jako wątki teologiczne i poddać analizie egzegetyczno-teologicznej.

W Nowym Testamencie jest 7941 wersetów i 138 020 wyrazów, z czego odpowiednio: 2031 i 32 408 przypada na *Corpus Paulinum*, co stanowi odpo-

wiednio 26 i 24 procent całości. Można przyjąć, że te terminy, które znacznie przekraczają 25 procent występowania w Listach Pawłowych, stały się dla św. Pawła ważnymi terminami, a przy występowaniu szczególnie często w jakimś Liście mogą tworzyć ważny temat danego Listu. Wybrane terminy z badań statystycznych prezentuje tabela 4.

Tabela 4

Termin		Liczba w CP/NT	Procent	Najwięcej w:
chlubić się, być dumnym	kaucaomai	35/37	95	2 Kor – 20
chluba, powód do chluby	kauchma kauchsij	10/11 10/11	91 91	2 Kor – 6
dar	carisma	16/17	94	1 Kor – 7, Rz – 6
nadzieja	el pij	46/53	87	Rz – 9
przestępstwo, wykroczenie	paraptwma	16/19	84	Rz – 9
ewangelia	euaggel ion	60/76	79	Rz – 9, Flp – 8
posłuszeństwo	upakoh,	11/15	73	Rz – 6
powołany	kl htoj	7/10	70	Rz – 4, 1 Kor – 3
nieposłuszeństwo	parakoh	2/3	67	Rz – 1, 2 Kor – 1
łaska	carij	100/155	65	Rz – 21
dziękować (składać dzięki)	eucaristew	24/38	63	1 Kor – 6
prawo	nomoj	121/194	62	Rz – 74, Ga – 32

Zwróćmy uwagę na występowanie dwóch terminów, powiemy potocznych (częstych i bardzo naturalnych dla Nowego Testamentu), w *Corpus Paulinum*: „człowiek” (anqrwpoj) i „Jezus”. Ich występowanie w procentach wynosi odpowiednio: 24 i 23. Są to liczby niemalże równe ze średnim procentowym udziałem wersetów i wyrazów z CP w NT, a zatem powiemy, że potwierdzają one uśrednioną tematykę Nowego Testamentu – o człowieku i Jezusie.

Pojedyncze tematy w *Corpus Paulinum*

Wróćmy do zasygnalizowanej, przed omówieniem metody statystycznej, analizy nagłówków – nazw akapitów. Kiedy weźmiemy pod uwagę nagłówki akapitów w tekście Listów, ustalone i nazwane przez redaktorów określonego wydania Biblii, to okaże się, że ich liczba oscyluje wokół 200 jednostek tematycznych.

W każdym Liście występują stałe elementy: Adres (jako prolog, czasami z pozdrowieniem adresatów, doksologią) i Zakończenie (jako epilog, również czasami z dodatkiem). Są też jednostki, jak w Liście do Kolosan, o charakterze modlitewnym czy innych podobnych aktów „strzelistych”.

Odejmując te jednostki, otrzymamy następującą liczbę pojedynczych tematów (akapitów) w różnych polskojęzycznych wydaniach: Biblia Poznańska, wyd. III (rok 1994) – 176; Biblia Tysiąclecia, wyd. V (rok 2003) – 186; Biblia Paulistów, wyd. I (2005) – 186; Biblia Jerozolimską, wyd. I (rok 2006) – 165. Podział tekstu na akapity i nadanie im nazw (określenie tematu) jest rzeczą względną – zależy to oczywiście od danego teologa-egzegety (wydawcy Biblii), ale stanowi jakąś pomoc w ogarnięciu całości dzieła Pawła. Kiedy prześledzimy treść Listów w oparciu o tytuły nagłówków, przekonamy się, że nie zawsze treść jest w pełni adekwatna do nazwy i dlatego wydawcy różnią się w nazywaniu akapitów, a także w samym podziale Listów na mniejsze jednostki tematyczne.

Gdy dokonamy zestawienia w tabeli tych pojedynczych jednostek, otrzymamy dość zagęszczoną tabelę pojedynczych tematów, z której trzeba eliminować kolejno większe partie z jednego zagadnienia⁹.

Eliminacja tematów

Z tabeli ujmujemy te jednostki (treść komórek), które odpowiadają intuicyjnie wybranym tematom, poczynając od życiorysu Pawła, przez pouczenia parenetyczne, kwestie społeczne, eklezjalne, docierając do tematów ściśle teologicznych i chrystologicznych. Intuicja jest tu rozumiana jako pewien pomysł na ustalenie ostatecznego schematu teologii św. Pawła.

Pierwszym krokiem jest usunięcie problematyki dotyczącej samego św. Pawła: życie Pawła, apostołat Pawła, dalsze plany. Listy są, obok Dziejów Apostolskich, ważnym źródłem wiedzy o życiu św. Pawła, ale także o jego rozumieniu własnej misji – przynależności do ścisłego grona Apostolskiego.

Kolejny krok to eliminacja dużego zagadnienia – nauki moralności (pareneza). Niewątpliwie jest to ważny temat teologii Pawła, ale wydaje się wtórny w stosunku do ścisłych rozważań teologicznych – jest konsekwencją wiary

⁹ Wykład w ramach Sympozjum obejmował prezentację wizualną tej tabeli. Tutaj, z racji jej wielkości, wydruk jest niemożliwy.

w Boga i przyjęcia dzieła Jezusa. Z tych tematów parenetycznych należy wymienić: zasady życia chrześcijańskiego, miłość braterska, czystość, wolność, czujność, miłość, przebaczenie, pomoc – jałmużna, wolność, prawda, świętość, odpowiedzialność, zachęty, praca, modlitwa, podziękowania, życie duchowe, doskonałość, nowe życie w Chrystusie, wady chrześcijan, nawrócenie.

Pobocznym tematem parenetycznym jest określenie zasad życia społecznego, a zatem także i rodzinnego oraz odczytanie swojego powołania do życia w celibacie czy małżeństwie (tematy to: małżeństwo, rodzina, panowie i niewolnicy, powołanie życiowe).

Ważnym tematem jest oczywiście nauka Pawła o Kościele (to też jakiś wymiar życia społecznego). Jest w tym temacie wiele składowych, takich jak: hierarchia, głoszenie słowa, liturgia czy zagrożenia ze strony fałszywych nauczycieli.

Nauka o Bogu jest oczywiście treścią wszystkich Listów: o Bogu jako takim i Jego relacji do człowieka. Rzeczownik *Θεοῦ* jest bodaj drugim po czasowniku posiłkowym „być” (*εἶναι*) wyrazem używanym w *Corpus Paulinum*. Wydaje się jednak, że w Listach brak jest wyraźnego traktatu o Bogu (*De Deo uno*), raczej są aspekty teo-logii i odniesienie Pawła do Boga na płaszczyźnie uwielbienia. Tu także zaliczymy teksty pneumatologiczne, które wpłynęły znacząco na tworzenie się nauki o Duchu Świętym w młodym Kościele.

Kolejny ważny temat to los człowieka, który – czy tego chce, czy nie – pozostaje w niewygasającej relacji miłości Boga do niego. Mowa jest o wiecznym przeznaczeniu człowieka. Ten temat z antropoteologii ściśle łączy się z centralnym tematem nauczania Pawła (do którego zmierzamy), gdyż wynika z dzieła zbawczego, którego dokonał Jezus.

„Dzieło usprawiedliwienia” jest niewątpliwie najważniejszym tematem teologicznym opracowanym przez św. Pawła. Gdy dokonamy eliminacji z tabeli komórek o tej tematyce, pozostaną zagadnienia, które da się ująć w główną myśl: tajemnica Chrystusa.

Naszym zdaniem temat ten stanowi punkt centralny teologii św. Pawła, podobnie jak Jezus, objawiający się Szawłowi pod Damaszkiem, w tajemnicy swojego życia pomimo śmierci i tajemnicy „ciągłego krzyżowania” przez przesładowania chrześcijan, stał się dla niego Panem jego historii. Z chrystologii widzianej przez pryzmat tajemnicy Chrystusa rodzi się soteriologia, antropologia, cała historiozbawcza teologia.

Struktura teologii św. Pawła

Przedstawmy zatem schemat teologii św. Pawła. Da się on ująć w trzy główne zagadnienia:

- A. Chrystologia i Nauka o Bogu Ojcu
 - 1. Tajemnica Jezusa Chrystusa
 - 2. Usprawiedliwienie w Jezusie
 - 3. Paruzja i sprawy ostateczne
 - 4. Teologia
- B. Eklezjologia i antropologia
 - 5. Kościół i słowo Boże
 - 6. Kwestie społeczne (małżeństwo, dziewictwo, rodzina, status społeczny)
 - 7. Zasady życia chrześcijańskiego – pouczenie parenetyczne
- C. Apostoł Paweł – jego życie, apostołat i plany
 - 8. Życie Pawła
 - 9. Obrona apostołatu i plany ewangelizacyjne.

Wydaje się, że ostatnie zagadnienie (o Pawle) jest nieproporcjonalne w stosunku do wcześniejszych, jeśli chodzi o znaczenie teologiczne, lecz taka jest natura Listów (korespondencji), że zawiera wątki osobiste i nie da się ich wyeliminować z tego opisu. Powyższy schemat to poszukiwane *omnia* Listów Pawłowych, do którego doszliśmy, przy wielu założeniach i uproszczeniach, przez wszystkie (bądź prawie wszystkie) *singula* odnalezione w tych pismach.

Uproszczony opis teologii św. Pawła

Tajemnica Chrystusa została najlepiej wypowiedziana przez Pawła z pomocą hymnów chrystologicznych (obecnych w Listach: do Efezjan, Filipian, Kolosan i Pierwszym do Tymoteusza). Były one używane jako pieśni (recytowane modlitwy) w trakcie liturgii młodego Kościoła¹⁰. Paweł przejął je i włączył do swoich Listów. Jeśli uznać, że środowiskiem powstania tych hymnów była liturgia (modlitwa Kościoła), to przyznamy rację, iż zawarte w nich głębo-

¹⁰ Pisze o tym wyraźnie H. Langkammer w: *U podstaw chrystologii Nowego Testamentu*, Wrocław 1976, s. 133n.

kie myśli brały się z doświadczeń „mistycznych” i szczególnych uniesień duchowych. Rozwinięte myśli o preegzystencji i wcieleniu wyraziły to, co byłoby trudne do zrozumienia i nazwania w czysto ludzkiej refleksji o Jezusie. On już nie tylko żył, umarł, zmartwychwstał i żyje na wieki, ale z Bogiem Ojcem dzieli funkcję stwórczą (*wszystko przez Niego zostało stworzone*; Kol 1,16), nadto jest praikoną stworzenia (*pierworodny wobec każdego stworzenia*; Kol 1,15) i wreszcie widzialnym obrazem Boga niewidzialnego (Kol 1,15). Jezus stał się kluczem do zrozumienia pierwszych kart Pisma św., a na nich wersetów o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boga (por. Rdz 1,26). Ale nie tylko to, nie tylko człowiek ma w Jezusie swoje istnienie, także cały świat materialny i duchowy (*to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, były widzialne i niewidzialne*; Kol 1,16). Jezus, *istniejąc w postaci Bożej* (Flp 2,6), jako *tajemnica ukryta od wieków* (Kol 1,26), niesie w sobie przyczynę zaistnienia świata. Bez Chrystusa świat jest niezrozumiały i człowiek jest niezrozumiały. A ludzie, w Nim – w Jezusie Chrystusie, zostali *przeznaczeni na przybranych synów* (Ef 1,5), już *przed założeniem świata wybrani, aby byli świętymi przed obliczem Boga* (por. Ef 1,4). Żeby to wszystko zrealizować, Jezus *objawił się w ciele* (1Tm 3,16), *zupelnie stał się podobnym do ludzi* (Flp 2,7), *zrodzony z Niewiasty, zrodzony pod Prawem* (Ga 4,4). Poddał się prawu cierpienia i śmierci. Ten heroiczny czyn – męki i śmierci odkupieńczej – ma sobie podobne w niezliczonych aktach męczeństwa uczniów Chrystusa, podejmowanych z miłości do Niego. Jednak ta śmierć była wyjątkowa, bo to sam Bóg *uniżył się aż do śmierci, i to śmierci krzyżowej* (Flp 2,8). Tajemnica śmierci Jezusa kryje w sobie inną tajemnicę – pokory Boga, który pozwala, aby człowiek każdej epoki zapomniał o Nim, odrzucił Go, wzgardził, mimo okazywanych wciąż dobrodziejstw. Tajemnica Jezusa Chrystusa jest wielka. Stąd staje się zrozumiałe wołanie Jana Pawła II na progu trzeciego tysiąclecia, abyśmy kontemplowali oblicze Chrystusa.

Tajemnica Chrystusa została odczytana w kluczu paschalnym; bez zmartwychwstania Jezusa nie byłoby nadziei, ale i też zamysłu nad sensem historii człowieka. Pascha Jezusa zmieniła bieg wydarzeń, zmieniła optykę Pawła, który przed damasceńskim doświadczeniem znał tylko Prawo i nim żył, by być sprawiedliwym przed Bogiem. *Pouczony Prawem, zna wolę Boga i umie rozpoznać to, co jest lepsze* (por. Rz 2,18) – tak myślał i czuł Szaweł, tego bronił i dla tego wtrącał do więzień chrześcijan. Gdy spotkał Chrystusa i pozwolił się przez Niego poprowadzić, *wszystko uznał za śmieci, byleby poznać Chrystusa*

(Flp 3,7n). To nie wypełnienie Prawa przynosi usprawiedliwienie przed Bogiem, ale wiara w Jezusa Chrystusa (por. Rz 4,13; Ga 3,2). A wiara, w swej szacie formalnej, staje się dziecinnie prosta, jak zapisał w sztandarowym zdaniu: *Jeśli ustami swoimi wyznasz, że JEZUS JEST PANEM, i w sercu swoim uwierzysz, że Bóg Go wskrzesił z martwych – osiągniesz zbawienie. Bo sercem przyjęta wiara prowadzi do usprawiedliwienia, a wyznawanie jej ustami – do zbawienia* (Rz 10,8-9). Nauka św. Pawła o usprawiedliwieniu stała się kamieniem milowym w rozwoju chrześcijaństwa – nawracania Żydów i wstępowania do Kościoła pogan: *Albowiem w Chrystusie Jezusie ani obrzezanie, ani jego brak nie mają żadnego znaczenia, tylko wiara, która działa przez miłość* (Ga 5,6). Chrześcijaństwo w zestawieniu z judaizmem stało się prostą religią: nie setki skomplikowanych przepisów, nie uciążliwy rygorizm, ale prawdziwa wiara w Jezusa, połączona ze szczerą miłością Boga, także wtedy, gdy ukrywa się on w drugim człowieku – to stało się Prawem Nowego Przymierza, *przymierza nie litery, lecz Ducha* (2Kor 3,6).

Jezus przez całe życie niósł z sobą religię Ojców, podobnie i Paweł mówił o sobie: *Hebrajczyk z Hebrajczyków* (Flp 3,5), nie wypierał się swego narodu, więcej, wyznał: *Wolałbym sam być pod klątwą odłączony od Chrystusa dla zbawienia braci moich, którzy według ciała są moimi rodakami* (Rz 9,3). A jednak uznał przemijalność historycznego Izraela, którego zastępuje nowy, *Boży Izrael* (por. Ga 6,16). Paweł dał istotne podwaliny pod ukształtowanie wizji Kościoła i, jako *Apostoł pogan* (por. Rz 11,13; 1Tm 2,7), przyczynił się do jego rozwoju w całym ówczesnym świecie rzymskim. Troska o Kościoły lokalne, ich właściwe funkcjonowanie, była motywem jego podróży misyjnych i prowadzonej korespondencji. Pisane Listy kształtowały wiarę pierwszych chrześcijan, stały się nieodzownym elementem formowania ich postaw życiowych. Paweł napominał, aby nie lekceważyć głoszonego i pisanego słowa: *Zaklinam was na Pana, aby list ten został odczytany wszystkim braciom* (1Tes 5,27). A słowo to stawało się w młodym Kościele ciałem; Ewangelia nabierała realnych kształtów. Listy Pawła zmieniały świat: *Wy jesteście listem Chrystusowym dzięki naszemu posługiwaniu, listem napisanym nie atramentem, lecz Duchem Boga żywego; nie na kamiennych tablicach, lecz na żywych tablicach serc* (2Kor 3,3). Wspaniałe i wielkie drzewo, jakim jest chrześcijaństwo mimo upływającego czasu, nie więdnie, jest zielone i owocuje. Z dumą sięgamy do Listów Pawłowych, czytamy je, przykładamy do życia, aż *Chrystus w nas się ukształtuje* (por. Ga 4,19).

APOSTOLI PAULI OMNIA ET SINGULA
ATTEMPT A SYNTHESIS OF WORK OF SAINT PAUL

Summary

The thirteen Letters of St. Paul constitute an extremely rich source of the Church's theology. The reading of these Letters enables us to learn about the way of life of the early Christian communities and equally about the way Paul responded to any emerging errors. Publishers of the New Testament ascribe apposite headings, so-called theological titles, to each of the Letter's chapters. These number about two hundred. The classification of these headings, when considered in relation to the work in its entirety, gives us a concept of the fundamental principles and direction of Paul's theology. It appears that the main theme is that of Christology – the mystery of Jesus Christ as the first-born of all creation. Another theme is that of justification and its eternal consequences for mankind. From the latter there emerge subsequent themes of ecclesiology and anthropology, and finally, the subject of Paul himself, his life and his apostolic mission.

Translated by Olga Kostenkiw

PRZEZNACZONY DO EWANGELII

Ks. Cezary Korzec

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego

Wydarzenie „nawrócenia” św. Pawła pod Damaszkiem doczekało się już licznych i różnorodnych interpretacji. Najstarsze z nich znajdują się w dokumencie, jakim są Dzieje Apostolskie. Opowiadają one o wydarzeniach z drogi prowadzącej do Damaszku¹ z perspektywy około pięćdziesięciu lat i z punktu widzenia chrześcijańskiej wspólnoty zaangażowanej w misję skierowaną do pogan. Wydarzenie to stało się inspiracją nie tylko dla pisarzy kościelnych, ale także chrześcijańskich malarzy i muzyków działających na przestrzeni dwóch tysięcy lat chrześcijaństwa. Do najbardziej znanych wielkich interpretacji należą: obraz Caravaggia *Nawrócenie św. Pawła*² i trylogia Augusta Strindberga *Ku Damaszкови* (1898–1902). Przeżywany obecnie w Kościele rok św. Pawła zachęca do kolejnych refleksji nad figurą Apostoła narodów, a zwłaszcza nad tak kluczowym momentem jego życia, jakim jest spotkaniem z Jezusem, finalizujące się wiarą w Niego.

W niniejszym opracowaniu wydarzenie spod Damaszku zostanie przedstawione z dwóch perspektyw, które są jednocześnie jego interpretacjami:

¹ W Biblii miasto jest wspominane po raz pierwszy w Księdze Rodzaju 14,15 w kontekście wyprawy Abrama przeciw Kedorlaomerowi i sprzymierzonym z nim królom. Najczęściej miasto jest wspominane w kontekście wydarzeń historii przedwygnaniowej Izraela (Księgi Królewskie i Księga proroka Izajasza i innych proroków). W tym kontekście jest ono wyrazem wrogości (por. Am) albo fałszywych nadziei opartych na ludzkich sojuszach.

² Obraz powstały w roku 1601 znajduje się w kościele Santa Maria del Popolo. Za pierwowzór jest uważane inne płótno Caravaggia *Nawrócenie Szawła* (ok. 1600 r.), obecnie stanowi ono część kolekcji Odoschalchi.

z punktu widzenia chrześcijańskiej wspólnoty i, samego Apostoła. Odczytanie tych tekstów w ich naturalnym kontekście literackim pozwoli, aby wydarzenie spod Damaszku jeszcze raz ukazało się nie tylko w jego historycznym wymiarze, ale także w oddziaływaniu na chrześcijańską wspólnotę. Stąd też szczególnie uwaga zostanie zwrócona na te elementy, które będą wskazywać na recepcję wydarzenia przez chrześcijan (Pawła) i wspólnoty chrześcijańskie (ta autora Dz).

Dzieje Apostolskie o wydarzeniu pod Damaszkiem

Chcąc przybliżyć się do wydarzenia, jakie miało miejsce na drodze do stolicy Syrii, należy powrócić do świadectwa tego, który – przynajmniej przez pewien okres swojego życia – towarzyszył Apostołowi w jego podróżach misyjnych, to jest św. Łukasza. W swoim drugim dziele, *Dziejach Apostolskich*, trzy razy opowiada on o radykalnym zwrocie, który czyni ze św. Pawła misjonarza owej „sekty”, której chciał przeciwstawić się aż na terytorium Syrii. Łukasz przypomina (Dz 9,1b-2.14), że udawał się on ze swoimi „listami” przeznaczonymi dla wspólnot żydowskich od najwyższego kapłana jerozolimskiego, dlatego że zobowiązał się do powstrzymania nowej herezji, która szerzyła się dynamicznie, a była określona za pomocą sugestywnego terminu „droga”.

Pierwsze opowiadanie znajduje się w rozdziale 9 i jest prowadzone w trzeciej osobie liczby pojedynczej. Składa się z dwóch wydarzeń. Najpierw są to spotkania Szawła z Jezusem i Ananiaszem, który jest z członkiem damasceńskiej wspólnoty chrześcijan. Ten ostatni, kierując się objawieniem otrzymanym od Pana (9,10-16), nie tylko wychodzi naprzeciw Szawła przyjmując go jak brata (9,17), ale również uwalnia go od zaślepienia spowodowanego blaskiem widzenia (9,18). Potem Szawel, już jako apostoł „ogłasza w synagogach, że Jezus jest synem Boga” (9,20).

Pierwsze wydarzenie: spotkanie z Jezusem, które Łukasz przedstawia jako wizję, ma swoje analogie w innych częściach Biblii. Ich bohaterami są patriarchowie: Abraham i Mojżesz, prorocy: Izajasz i Jeremiasz oraz wiele innych postaci starotestamentalnych³. Łukasz przedstawia ten moment w następujący

³ Dotyczy to tych postaci biblijnych, które doświadczają wizji (lub audiencji) połączonych z przekazaniem misji; por. Rdz 12,1-3; Wj 3-4; Iz 6,1-10; Jr 1,2-10 i inne. Wersety 3-6.9.10-19 wskazują na to, że rozdział 9 jest opowiadaniem o wizji z przekazaniem zadania,

sposób: *Gdy zbliżał się już w swojej podróży do Damaszku, olśniła go nagle światłość z nieba. A gdy upadł na ziemię, usłyszał głos, który mówił: „Szawle, Szawle, dlaczego Mnie prześladujesz?”*. *„Kto jesteś, Panie?”* – powiedział. *A On: „Ja jestem Jezus, którego ty prześladujesz”* (Dz 9,3-5)⁴. Nawiązanie do starotestamentalnego modelu powołania czy objawienia nie jest wyjątkowe. Łukasz, który uważa chrześcijan za prawdziwego Izraela, w swoich narracjach chętnie odwołuje się do schematów starotestamentalnych⁵.

Tekst nie wspomina o upadku z konia lub z innego zwierzęcia, jak sugerują to jego interpretacje ikonograficzne, ale o porażeniu piorunem⁶, które spowodowało potknięcie się i upadek na ziemię⁷. W tym dialogu pomiędzy jeszcze Szawłem a głosem Chrystusa jest jeden element interesujący. Szawel udaje się do Damaszku, aby pojmać uczniów Jezusa; Chrystus utożsamia się z nimi: *Ja jestem Jezus, którego ty prześladujesz* (9,5b). Po zejściu Szawel pozostaje niewidomy przez trzy dni (9,9) i kiedy zostaje ochrzczony (9,18), jego oczy są rozpromienione, a on sam *podnosi się*⁸. Użyty w tym miejscu grecki termin *anastaj* jest tym samym, przy pomocy którego Nowy Testament wyraża zmartwychwstania Chrystusa. Wydaje się że połączenie w opowiadaniu informacji

w tym wypadku przewodnictwa wspólnocie; por. K. Berger, *Formen und Gattungen im Neuen Testament*, Tübingen–Basel 2005, s. 341, 346.

⁴ Teksty biblijne z BT, wydanie trzecie.

⁵ Por. R.F. O’Toole, *L’unità della teologia di Luca. Un’analisi del Vangelo di Luca e degli Atti*, Torino 1994, s. 208.

⁶ Użyte w tym miejscu gr. *periastraptw* jest bardzo rzadkim terminem złożonym, który występuje po raz pierwszy, neologizmem, w 4Mch 4,10. Znaczenie słownikowe to: „olśnić kogoś lub rozbłysnąć wokół”; por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1994, s. 3892. W apokryficznej 4Mach czasownik jest użyty w znamienym kontekście, ważnym dla późniejszych interpretacji ikonograficznych. Pojawia się on w opowiadaniu o Apoloniuszu, który w poszukiwaniu pieniędzy wchodzi do świątyni (4Mach 4,8) i tam zostaje porażony (*periastraptw*) przez anioła, w wyniku czego spada z konia. Na wpół żywy prosi obecnych Żydów o modlitwę za siebie (4Mach 4,11).

⁷ W malarstwie temat upadku z konia dwukrotnie w przedstawieniu wydarzenia spod Damaszku podjął wspomniany na wstępie Caravaggio. Zwierzę przedstawione na późniejszym płótnie (zob. przypis 2), trzymane za uzdę przez anonimowego świadka sceny, jest wyraźnie zmęczone, o czym świadczą ślady piany na pysku. Należy zaznaczyć, że realizując swoje kolejne dzieło o tej tematyce, malarz zrezygnował z umieszczenia osoby Jezusa, widocznej na pierwotnym wzorze. Dzięki temu uwaga koncentruje się na przyszłym apostołe spoczywającym na ziemi. Na uwagę zasługują rozpostarte ramiona Szawła (nawiązują one do ramion z innego płótna wielkiego malarza zatytułowanego *Narcyz*), które są wyrazem jego powierzenia się Jezusowi; por. M.B. Casellotti, *Il paradosso di Caravaggio*, Milano 1998, s. 77.

⁸ Niestety tłumaczenie polskie w wersecie 18 ignoruje obecność imiesłowu *anastaj* poprzedzającego czasownik „zostać ochrzczonym”.

o trzech dniach spędzonych w ciemnościach i poście z „powstaniem” i chrztem nie może być przypadkowe, tym bardziej że w Liście do Rzymian św. Paweł opisze chrzest w sposób analogiczny, według schematu „pogrzeb-zmartwychwstanie” Chrystusa (por. Rz 6,3-9). Dzięki temu zestawieniu terminów ujawnia się intencja teologiczna Łukasza.

Niezwykłe wydarzenie spod Damaszku wzmiankowane jest również w dwóch innych opowiadaniach tej samej księgi. Najpierw w rozdziale 22 – tu narracja jest prowadzona w pierwszej osobie liczby pojedynczej. Kontekstem relacji jest wystąpienie przeciwko Pawłowi. Apostoł znajduje się w Świątyni Jerozolimskiej (21,26), dzięki interwencji rzymskiej uniknął linczu ze strony swoich dawnych współwyznawców (21,31n). Dowódca rzymskiej kohorty stacjonującej na tym obszarze wyprowadza go z tłumu i prowadzi do twierdzy Antonia, gdzie zezwala mu przemawiać do ludu, który na niego napiera. Święty Paweł opowiada po hebrajsku (22,2), autobiograficznie, wydarzenia z drogi do Damaszku.

Relacja Pawła pokrywa się z tym, co czytelnik Dziejów Apostolskich znalazł w pierwszym opowiadaniu. Sam Apostoł podkreśla, że jego towarzysze podróży: *moi widzieli światło, ale głosu, który do mnie mówił, nie słyszeli* (22,9), co nie pokrywa się z pierwszym opowiadaniem (*Ludzie, którzy mu towarzyszyli w drodze, oniemieli ze zdumienia, słyszeli bowiem głos, lecz nie widzieli nikogo* Dz 9,7), a także niespodziewanie podkreśla ortodoksyjność Ananiasza: *niejaki Ananiasz, człowiek przestrzegający wiernie Prawa, o którym wszyscy tamtejsi Żydzi wydawali dobre świadectwo...* (22,12). Pierwsza ze wspomnianych różnic wpływa na rozumienie całego zdarzenia: spotkanie z Jezusem jest doświadczeniem, które ma pewien rezonans zewnętrzny odbieralny przez innych, w rzeczywistości jednak pozostaje głęboko osobiste i wewnętrzne. Drugi element oprócz zyskania pewnej przychylności ze strony słuchających Żydów⁹ musi być zrozumiany w świetle szerszej praktyki Łukasza.

Obok imienia Ananiasza, wspomnianego wprawdzie w Dz 9, a przypomniałego w drugim opowiadaniu (22,12), w pierwszym opowiadaniu występuje imię Judy: *A Pan do niego: „Idź na ulicę Prosta i zapytaj w domu Judy o Szawła z Tarsu, bo właśnie się modli”*. Wspomnienie osób uczestniczących w tym wydarzeniu wraz z danymi meldunkowymi (zamieszkanie Judy na ulicy Pro-

⁹ Por. C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 291.

stej) przynależy do właściwej Łukasowski praktyce uwierzytelniania wydarzeń przez weryfikowalne informacje o uczestniczących w nich osobach¹⁰. Ta praktyka szczególnie uwidacznia się w porównaniu jego Ewangelii z dziełami Mateusza i Marka, a zwłaszcza tego ostatniego. Ma ona nie tylko znaczenie historyograficzne, ale nade wszystko teologiczno-antropologiczne. Skoncentrowany na ukazaniu powszechności woli zbawczej Boga, czyni to przez prezentowanie jej w sposób spersonalizowany. Uniwersalna wola zbawcza objawiona w Jezusie dotyka konkretnych osób przeżywających różne sytuacje życiowe i pochodzących z różnych kontekstów kulturowych. I to jest pierwszy aspekt tej praktyki, szczególnie obecny w Ewangelii św. Łukasza¹¹. Ma ona jeszcze jedno znaczenie, które przewija się przez całe Dzieje Apostolskie.

Wola zbawcza Boga oczekuje odpowiedzi człowieka. Realizuje się to na różny sposób, o czym świadczy mnogość terminów: *przyjąć, słuchać, być posłusznym, patrzeć, widzieć, uwierzyć, naśladować, ochrzcić się, nawrócić się, powrócić*¹². Specyfikacja nie dokonuje się za pośrednictwem wariacji termino-

¹⁰ Innym narzędziem tej praktyki, wskazującej na historyczne zainteresowania Łukasza, jest wybór stylistyczny dotyczący języka i słownictwa Dz. W swoim stylu naśladuje on wyraźnie LXX. Za tym idzie także dobór słownictwa. Pisząc dobrą greką, imituje nie klasyków greckich, lecz Biblię grecką; por. A.W. Argyle, *The Greeek of Luke and Acts*, „New Testaments Studies” 20 (1974), s. 441–445. Ten wybór stylistyczny ma swoje korzenie w pewnej koncepcji teologicznej. Dzieło w swojej szacie językowej prezentuje się jako prawdziwa historia, pojęta w sensie greckim, ale zamiar teologiczny ubrany w tę szatę czyni z księgi prawdziwą „historię zbawienia”.

¹¹ Por. rozdział ósmy: „La dimensione personale Inel ritratto lucano della volontà salvifica divina” monografii R.F. O’Toole, *L’unità della teologia di Luca*, dz. cyt., s. 157–176. Jak słusznie zauważa O’Toole, zainteresowania personalne Łukasza ujawniają się szczególnie przez porównanie z Markiem. W kolejnych punktach autor gromadzi szeroką dokumentację swojej tezy, wskazując na troskę w prezentowaniu osób i ich sytuacji (158–161). Swoje zainteresowania osobami Łukasz realizuje przez dostarczanie szerokiego materiału ich dotyczącego osób (161–163) czy też poprzez wymienianie imion lub emfaticzne użycie zaimków (162n).

¹² Są to następujące czasowniki greckie: *decomai* (w Dz występują w następujących wersech: 3,21; 7,38.59; 8,14; 11,1; 17,11; 22,5; 28,21), *akouw* (występuje ponad 80 razy w całym Dz), *blepw* (Dz 1,9; 2,33; 3,4; 4,14; 8,6; 9,8n; 12,9; 13,11.40; 27,12; 28,26), *oraw* (występuje około 90 razy w Dz), *piстеuw* (37 razy w Dz), *akolouqew* (Dz 12,8n; 13,43; 21,36), *baptizw* (ponad 20 razy w Dz), *metanoew* (Acts 2,38; 3,19; 8,22; 17,30; 26,20), *epistrefw* (Dz 3,19; 9,35.40; 11,21; 14,15; 15,19.36; 16,18; 26,18.20; 28,27). W liście zostały pominięte inne części mowy ze względu na indykatywny charakter listy. Także zaproponowane znaczenia czasowników są bardzo ogólne. W liście miejsc nie brano pod uwagę, że niektóre czasowniki, np. „widzieć”, „słuchać”, zachowują często swoje naturalne znaczenie sensoryczne. Por. O’Toole, *L’unità della teologia di Luca*, dz. cyt., s. 179, a nade wszystko podrozdział „Branì che contengono una giusta riposta all’azione slavifica di Dio” s. 184–200 (w tych miejscach, gdzie autor cytuje i omawia fragmenty Dz).

J.A. Fitzmyer rozdysponowuje to i inne słownictwo wśród trzech zasadniczych grup, na które dzieli formy odpowiedzi chrześcijanina na wolę Bożą: 1. reakcja na kerygmat: wierzyć, nawrócić się, ochrzcić się; 2. wymagania życia wewnętrznego: naśladować, świadczyć, modlić się, używać

logicznej¹³, lecz przez detaliczność opisu osób udzielających odpowiedzi. Dzieło zbawcze dotyka każdego człowieka nie tylko w sensie uniwersalnym, ale także w sensie różnorodności każdego, innego od drugiego człowieka. Stąd w opowiadaniach o nawróceniu św. Pawła pojawiają się Juda i Ananiasz, ale odbiorcami tych opowiadań są też różne osoby, które reagują na nie żywo i różnorodnie, czego przykład znajduje się w trzecim opowiadaniu.

Ostatnia w *Dziejach Apostolskich* relacja o nawróceniu św. Pawła, na podobieństwo drugiej, ma miejsce w kontekście sporu sądowego. Są to wersety 26,12-23. Po przesłuchaniu przed Sanhedrynem (Dz 22,30-23,11) i odwołaniu się Apostoła do wyroku Cezara (25,10) przebywa on w areszcie przy namiestniku rzymskim Festusie w Cezarei Nadmorskiej, siedzibie urzędników cesarskich w Palestynie¹⁴. Do tego miasta z oficjalną wizytą przybywa potomek króla Heroda Agrypa II (Dz 25,13), i jego siostra Berenika, która była jego kazirodczą towarzyszką życia. Święty Paweł właśnie przed nimi – w oczekiwaniu przeniesienia do Rzymu w wyniku procesu apelacyjnego, którego zażądał jako obywatel rzymski – powtarza historię swojego nawrócenia na chrześcijaństwo.

W relacji o wydarzeniu obok elementów stałych pojawiają się zmiany i elementy nowe: znika z niego Ananiasz, na ziemię upada nie tylko św. Paweł, ale i towarzysze podróży (Dz 26,13). Wśród nowości znajduje się przysłowie greckie przytoczone przez objawiającego się Pawłowi Chrystusa. Znajduje się ono również w klasycznych dramatach, (np. Eurypidesa¹⁵), w *Dziejach* zostaje

dóbr; 3. wymagania życia wspólnotowego: być razem, dzielić dobra; por. *Luca teolog. Aspetti del suo insegnamento*, Brescia 1991, s. 106–114.

¹³ Jak słusznie zauważa R.F. O'Toole, różnorodność terminologiczna jest wynikiem zastosowania przez Łukasza praktyki „idei-parasola”. Wokół jednej idei, w tym wypadku odpowiedzi na wezwanie Boże, są gromadzone różne konkretne poprawne działania ludzkie; *L'unità della teologia di Luca*, dz. cyt., s. 179.

¹⁴ Cezarea Nadmorska jest miejscem spotkania setnika rzymskiego Korneliusza z Piotrem; por. Dz 10.

¹⁵ Słowniki wymieniają także innych autorów klasycznych, u których występuje to przysłowie, np. Pindara (ok. 518–438) *Oda Pityjska 2* i Ajschylosa (ok. 525–456) *Agamemnon* 1624. Euripides (ok. 480–406 przed Chr.) prowadził swoją działalność dramatyczną w latach 455–406. Cytowane w *Dziejach* przysłowie znajduje się w *Bachantkach* w wierszu 795. *Bachantki* są częścią tetralogii (należą do niej jeszcze *Ifigenia w Aulidzie* i *Alkmeona w Koryncie*) sytuującej się w ostatnim etapie twórczości Eurypidesa (powstała około 410 r.). Za to dzieło otrzymał pośmiertną nagrodę. W utworze tym główny bohater Penteus występuje przeciw obcym Grekom obyczajom bachantek, czyli kobiet ogarniętych „szaleńcem Bakcha” (*Bachantki* w. 357) i ich przywódcy, w którym nie rozpoznaje Dionizosa. Penteus wydaje Tebańczykom rozkaz podjęcia działań przeciw kobietom (780). Są one jednak daremne. Życzliwość Dionizosa, który stoi za całą intrygą, jest pozorna, a tragiczny finał życia Penteusia pokazuje boskie okrucieństwo wobec człowieka.

wypowiedziane przez „głos boski” w języku hebrajskim i brzmi: *Trudno ci wierzyć przeciwko ościeniowi* (26,14). Obraz, do którego nawiązuje, jest wymowny, żywy i zacerpnięty ze świata rolniczego: chłop popędza zwierzę do pracy kijem zaostrzonym na końcu. Uzasadnienie jego obecności nie wyczerpuje się w tłumaczeniu, że Paweł stoi wobec Agrypy który ma solidne wykształcenie greckie¹⁶. Jego znaczenie trzeba odczytać w kontekście całego dialogu Pawła z „boskim głosem”.

Następujące po przysłowiu słowa Chrystusa (Dz 26,15-18) w tym opowiadaniu, w odróżnieniu od poprzednich, idą dalej i określają przyszłą misję Apostoła jako „sługi i świadka” tego „otwarcia oczu” (*[...] ukazałem się tobie po to, aby ustanowić cię sługą i świadkiem tego, co zobaczyłeś, i tego, co ci objawię*, 26,16). Adresatami posłania są i Żydzi, i poganie, bo jedni i drudzy potrzebują przejścia od ciemności do światła, od władzy Szatana do Boga i w takim samym stopniu osiągają odpuszczenie grzechów i dziedziczą zbawienie (26,18). Są to ostatnie słowa Chrystusa przedstawione w dwudziele Łukaszowym, są jednocześnie pewnego rodzaju pieczęcią położoną na historii neofity. Przez całe swoje życie i całym swoim istnieniem Paweł będzie świadczyć o tych słowach Jezusa, potwierdzając jednocześnie, że nawrócenie i wiara w Ewangelię leżą nie tylko u początku misji Jezusa (por. Mk 1,15 par.), ale i u początku życia każdego z jego uczniów.

Podsumowując, trzeba zwrócić uwagę na aspekty do tej pory pominięte. Trzy opowiadania różnią się między sobą nie tylko pewnymi aspektami wewnętrznymi w sposobie prezentacji samego wydarzenia, ale przede wszystkim ich kontekstem. Tylko jedno z nich, pierwsze, stanowi część narracji historycznej. Dwa pozostałe są opowiadaniem retrospektywnymi i są włączone w szersze narracje związane z ostatnim etapem działalności Pawła, jakim jest świadectwo, męczeństwo. W swoich apologiach Apostoł wraca do tych wydarzeń spod Damaszku.

Pierwsze opowiadanie musi być odczytane w jego bezpośrednim kontekście: wpięty męczeństwa Szczepana (Dz 6-7), a potem nawrócenia Korneliusza

Bachantki otrzymały różne interpretacje na przestrzeni wieków. Na uwagę zasługuje te dane w ostatnich latach przez R. Girarda. „Szał Bakcha” jest wydarzeniem, w którym bóg znosi różnice nie tylko między ludźmi, wynikające z różnic społecznych, majątkowych, płci czy wieku, ale nade wszystko zaciera się w nim rozróżnienie między bóstwem a człowieczeństwem. Por. R. Girard, *Sacrum i przemoc*, Poznań 1993, s. 178.

¹⁶ Por. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do NT*, s. 300.

(Dz 10). Paweł, jeszcze jako Szaweł, partycypuje w pierwszym (por. Dz 8,1) i zostaje potwierdzony w swoim statusie prześladowcy, natomiast przez swoje nawrócenie staje się typem nawrócenia gorliwych wyznawców judaizmu, tak jak Korneliusz jest wzorcowym nawróconym poganinem. Młody Kościół po kryzysie jerozolimskim napęła się nowymi członkami, którzy nie tylko stają się wyznawcami czy zwolennikami „drogi”, lecz w osobie Pawła stają się narzędziami dalszego rozprzestrzeniania się „słowa”. Od tego momentu Dobra Nowina nie tylko przekroczy już nakreślone granice geograficzne Jerozolimy, Judei i Samarii (por. Dz 1,8), ale nade wszystko przekroczy granice wewnętrzne, jakimi są odmiennosc religijna czy kulturowa¹⁷. Dwa pozostałe opowiadania, choć za podstawę mają pierwsze, to jednak akcenty ze względu na kontekst są w nich ułożone w odmienny sposób. Widać to najpierw w drugim opowiadaniu, poprzez dwukrotne podkreślenie, że chrześcijanie – a takimi jest przecież Paweł i Ananiasz – to pobożni i wierni Żydzi, którzy prowadzą misję wśród pogan. I ten ostatni element jest kluczowy. Zapowiedziana w pierwszym opowiadaniu misja trwa i rozwija się, a Paweł znajduje się z jej powodu w areszcie. Obok nawrócenia właśnie ten element stanowi istotną część przesłania trzech opowiadań.

Zasługuje ona na podkreślenie w kontekście wewnętrznej spójności opowiadań: nawrócony Paweł oczekuje na posłanie. Jego sługą jest Ananiasz. Znaczenie jego misji jest szczególnie wyraziście zaznaczone w pierwszym opowiadaniu, poprzez narrację o ukazaniu się Jezusa Ananiaszowi (zob. Dz 9,10-16, a zwłaszcza w. 15, w którym Jezus zwraca się do niego: *Idź, bo wybrałem sobie tego człowieka za narzędzie. On zanieś imię moje do pogan i królów, i do synów Izraela*). Z kolei w drugim, po wspomnieniu Ananiasza, o czym było wyżej, sam Paweł przekazuje słowa, którymi ten chrześcijanin zwrócił się do niego: *Bóg naszych ojców wybrał cię, abys poznał Jego wolę i ujrzał Sprawiedliwego i Jego własny głos usłyszał. Bo wobec wszystkich ludzi będziesz świad-*

¹⁷ Na temat ram geograficznych i dominujących nad nimi ram etnicznych działalności Pawła zob. S. Gądecki, *Święty Paweł: świadek Słowa między Azją a Europą*, w: C. Korzec, *Martyres tū lógū*, Szczecin 2006, s. 27–43. W zakończeniu autor pisze: „[...] kryterium geograficzne, przenoszenia się Apostoła z miejsca na miejsce, miało dla niego jakieś znacznie, ponieważ Paweł z nowego środowiska czerpał obrazy do swojego nauczania [...], ale w sposób istotny świadectwo św. Pawła zmieniało się tylko ze względów etnicznych” (s. 42).

czył o tym, co widziałeś i słyszałeś (Dz 22,14.15)¹⁸. W trzecim opowiadaniu słowa posłannictwa do Pawła kieruje sam Jezus bez pośrednictwa Ananiasza, którego obecność jest całkowicie zignorowana. I choć opowiadania zachowują wspomnianą na początku akapitu spójność, to jednak ich kluczowy element – osoba Ananiasza – zostaje pominięty (trzecie opowiadanie) albo zmienia znaczenie (drugie opowiadanie).

Wydaje się, że jest to istotna wskazówka do zrozumienia znaczenia dwóch ostatnich opowiadań. Paweł staje w nich jako świadek nie tylko Jezusa Chrystusa, ale także tego nowego, niespotykanego sposobu zachowania chrześcijan, jakim jest prowadzenie misji, trzeba dodać: misji wśród pogan!¹⁹

W tym aspekcie opowiadania o nawróceniu Pawła wpisują się w cały projekt nie tylko Dziejów Apostolskich, ale także i dwudziela Łukaszewego. Jest ono od samego początku, ukierunkowane na przedstawienie chrześcijaństwa jako ruchu misyjnego wśród pogan. Paweł jawi się w nim jako motor tej misji. W realizacji swojego zadania odwołuje się do doświadczenia nawrócenia²⁰. W tym kontekście należy zwrócić się do samego Pawła z zapytaniem, jak on rozumie swoje doświadczenie spod Damaszku? Postawienie tego pytania nie oznacza sceptycyzmu wobec sposobu, w jaki to wydarzenie przedstawiania Łukasz. Odpowiedź może się okazać pomocna dzisiejszemu pokoleniu chrześcijan w odczytaniu na nowo znaczenia tego wydarzenia we współczesnym świecie.

Paweł o wydarzeniu pod Damaszkiem

W toku obecnego studium zostanie przedstawiony jeden tekst, którego rozumienie zostanie poszerzone przez zestawienie z kolejnym fragmentem jedne-

¹⁸ Pomost między wydarzeniem teofanii a spotkaniem z Ananiaszem stanowią dwa elementy: słowa Jezusa: „Wstań, idź do Damaszku, tam ci powiedzą wszystko, co masz czynić” (Dz 22,10 i 9,6), a także ślepotę Pawła (Dz 22,11 i 9,9).

¹⁹ Wbrew utartym przekonaniom trzeba zauważyć, że judaizm nie prowadził żadnej misji o charakterze religijnym wśród pogan. Obecność pogan w synagodze nie była wynikiem działalności misyjnej, ale pewnej atrakcyjności samego judaizmu.

²⁰ Por. J.M. Everts, *Conversione e chiamata di Paolo*, w: R. Penna (red.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Cinisello Balsamo 1999, s. 291.

go z pism św. Pawła²¹. Punktem wyjścia jest List do Galatów i znajdujące się w jego pierwszym rozdziale opowiadanie autobiograficzne, którego fragment nawiązuje do wydarzeń spod Damaszku: *„Słyszeliście przecież o moim postępowaniu ongiś, gdy jeszcze wyznawałem judaizm, jak z niezwykłą gorliwością zwalczałem Kościół Boży i usiłowałem go zniszczyć, jak w żarliwości o judaizm przewyższałem wielu moich rówieśników z mego narodu, jak byłem szczególnie wielkim zapaleńcem w zachowywaniu tradycji moich przodków. Gdy jednak spodobało się Temu, który wybrał mnie jeszcze w łonie matki mojej i powołał łaską swoją, aby objawić Syna swego we mnie, bym Ewangelię o Nim głosił*

²¹ W studium zostaną pominięte relacje o nawróceniu znajdujące się w Flp 3,3-17; 1Tm 12-16 i Rz 7,7-25. Pierwsza z nich jest zdecydowanie najdłuższa i różni się od tego opowiadania w Ga, 1Tm i Rz. Z relacją w Ga łączy ją styl autobiograficzny, jednak okoliczności jej przedstawienia nie są do końca jasne. Pojawia się w kontekście problemów związanych z praktykami żydowskimi: „Strzeżcie się psów, strzeżcie się złych pracowników, strzeżcie się okaleczeńców”! (Flp 3,2), jej treść jednak nie jest polemiką z błędnymi poglądami. Po ostrej wzmiance o psach, Apostoł przechodzi do opisu życia chrześcijańskiego: My bowiem jesteśmy prawdziwie ludem obrzezanym – my, którzy sprawujemy kult w Duchu Bożym i chlubimy się w Chrystusie Jezusie, a nie pokładamy ufności w ciele (3,3). Dopiero w następnym wersecie opisuje swoje osobiste doświadczenie spotkania z Jezusem, jako wpływające na jego życie, tak że nie musi już odwoływać się do tego, co nazywa „pokładaniem ufności w ciele”. Od tego momentu znaczenie ma jedynie poznanie Jego, Jezusa: „I owszem, nawet wszystko uznaję za stratę ze względu na najwyższą wartość poznania Chrystusa Jezusa, Pana mego”! (3,8). Poznanie Jezusa zainicjowane w spotkaniu pod Damaszkiem musi być rozumiane jako solidarność z Nim: „[...] przez poznanie Jego: zarówno mocy Jego zmartwychwstania, jak i udziału w Jego cierpieniach – w nadziei, że upodabniając się do Jego śmierci, dojdę jakoś do pełnego powstania z martwych” (Flp 3,10n); por. P. Ortiz, *List do Filipian*, w: W.R. Farmer (red.), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, Warszawa 2001, s. 1543. Włączona w taki kontekst relacja o wydarzeniu spod Damaszku nie mieści się w ramach artykułu, którego celem jest ukazanie nawrócenia św. Pawła jako momentu podjęcia przez niego misji do pogan.

Następny fragmenty 1Tm 1,12-16, ze względu na wątpliwość co do Pawłowego autorstwa tego pisma, należałoby raczej przestudiować w pierwszej części artykułu wraz z tekstami Dz. Wraz z nimi jest on świadectwem recepcji tego wydarzenia ze strony pierwszych chrześcijańskich wspólnot. Co do treści tego fragmentu należy podkreślić, że zarysowany w nim kontrast między dwoma etapami życia św. Pawła tylko z pozoru nawiązuje do trzech opowiadań z Dz i relacji autobiograficznych Flp i Ga. Paweł nie przedstawia siebie jako gorliwego Żyda nawróconego na chrześcijaństwo, lecz jako grzesznika (zobacz wersety 13) pojednanego z Bogiem przez Jezusa: W tym fragmencie Paweł dwukrotnie używa zwrotu „dostałem miłosierdzia” (w. 13 i 16), aby z kolei przejść do ogólniejszego stwierdzenia dotyczącego wszystkich ludzi: „Lecz dostałem miłosierdzia po to, by we mnie pierwszym Jezus Chrystus pokazał całą wielkość jako przykład dla tych, którzy w Niego wierzyć będą dla życia wiecznego” (1,16).

Ostatni z tekstów Rz 7,7-25, wzbudza wiele emocji wśród jego interpretatorów, zwłaszcza tych próbujących przypisać mu charakter biograficzny związany z wydarzeniem spod Damaszku. W tekście problem stanowi użyte przez Pawła „ja”, które nie tylko może odnosić się do niego, ale także do każdego chrześcijanina. Listę rozwiązań proponuje i omawia J.N. Aletti, *List do Rzymian*, w: W.R. Farmer (red.), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, dz. cyt., s. 1441. Ta różnorodność propozycji i brak bezpośrednich nawiązań do wydarzeń spod Damaszku nakazują pominąć ten tekst w niniejszym artykule.

poganom, natychmiast, nie radząc się ciała i krwi ani nie udając się do Jerozolimy, do tych, którzy apostołami stali się pierwszej niż ja, skierowałem się do Arabii, a później znowu wróciłem do Damaszku (Ga 1,13-17).

Wspomnienie Damaszku jako miejsca „nawrócenia”, a raczej, jak chce sam Paweł: *objawienia Syn w nim* (w. 16a), jest pośrednie i wynika z wersetu 17, w którym Apostoł pisze: *wróciłem do Damaszku*²². Paweł w tym krótkim tekście dzieli swoje życie na trzy etapy: odległej przeszłości „ongiś” kiedy był gorliwym wyznawcą judaizmu (w. 13.14), bliskiej przeszłości związanej z „konwersją” (15-17a) i terażniejszości wypełnionej posługą świadka (17b). Opis tego ostatniego etapu trwa aż do wersetu 24. W wersetach 18-20 Apostoł opisuje swoją pierwszą podróż do Jerozolimy. Natomiast w ww. 21-24, po wspomnieniu wyprawy do Syrii i Cylicji²³, przedstawia reakcje rodzące się w Kościele jerozolimskim (dosłownie: *Kościółom zaś chrześcijańskim w Judei* Ga 1,22) na wiadomość o nawróceniu i misji: *wielbili Boga z mego powodu* (Ga 1,24).

Powyższy fragment jest częścią szerszej argumentacji, jaką Paweł przeprowadza w Ga 1,11-2,21²⁴. Po zapowiedzi tematu w Ga 1,11-12, w którym

²² Damaszek jest wspominany przez Pawła nie tylko jako miejsce nawrócenia, ale także prześladowania i doświadczania słabości wobec nich: „W Damaszku namiestnik króla Aretasa rozkazał pilnować miasta Damasceńczyków, chcąc mnie pojmać. Ale przez okno spuszczone mnie w koszu przez mur i tak uszedłem rąk jego” (2Kor 11,32-33).

²³ Pierwszy rozdział Listu do Galatów nie pozostawia czasu w chronologii Apostoła na pierwszą podróż misyjną, którą opisują Dz, zob. rozdziały 13-14. Stąd też wielu badaczy wyraża swoją nieufność wobec waloru historycznego tej części Dz; por. S. Dockx, *The First Missionary Voyage of Paul: Historical Reality or Literary Creation of Luke?*, w: J. Vardaman, E.M. Yamau-chi (red.), *Chronos, Kairos, Christos. Nativity and Chronological Studies presented to J. Finegan*, Winona Lake 1989, s. 209–221. J. Gnilka daje odpowiedź tym problemom i sytuje pierwszą podróż misyjną po wydarzeniach opisanych w Ga 1, por. *Paweł z Tarsu*, Kraków 2001, s. 82–86. W swojej argumentacji powołuje się na fakt, że chronologia Ga 1 nie jest pełna, a sam Paweł w jej centrum umieszcza kolejne wyprawy do Jerozolimy. Swoją argumentację podsumowuje: „Ga 1,21 i tzw. pierwsza podróż misyjna z Dz 13n nie wykluczają się wzajemnie, tym mniej że Dz 9,30; 11,25 zachowały niewyraźne wspomnienie o pobycie Pawła w Tarsie po jego pierwszych odwiedzinach Jerozolimy” (s. 86).

²⁴ Jej granice rozciągają się od 1,11 do 2,21. Szczegółowe studium struktury jest niemożliwe ze względu na cel tego artykułu, dlatego została w nim przyjęta struktura Listu zaproponowana przez R. Pindla w jego monografii *W obronie prawdy Ewangelii. Analiza literacko-retoryczna Ga 1,11-2,21*, Kraków 2001. Odnośnie struktury całego pisma zob. s. 93–168. Inną propozycję struktury Ga wraz z całościowym uzasadnieniem przedstawia A.M. Buschemi, *Struttura della lettera ai Galati*, „Euntes Docete. Commentaria Urbaniana” (1981), s. 409–426. Należy jednak zauważyć, że obie propozycje zgadzają się co do tego, że wersety Ga 1,13-17 należą do większej jednostki literackiej Ga 1,11-2,21.

Apostoł przedstawia naturę głoszonej przez siebie Ewangelii²⁵, przechodzi (Ga 1,13-24) do argumentacji mającej wykazać boskie pochodzenie głoszonej przez niego Dobrej Nowiny. Przywołanie wydarzenia spod Damaszku następuje właśnie w tym kontekście.

Dla przedstawienia samego zdarzenia Apostoł odwołuje się do opisu powołania prorockiego takiego, jakie znajduje się w Księdze proroka Jeremiasza: *Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię, nim przyszedłeś na świat, poświęciłem cię, prorokiem dla narodów ustanowiłem cię* (Jr 1,5) oraz w Księdze proroka Izajasza: *Wyspy, posłuchajcie Mnie! Ludy najdalsze, uważajcie! Powołał Mnie Pan już z łona mej matki, od jej wnętrzości wspomniął moje imię. [...] A mówił: „To zbyt mało, iż jesteś Mi Sługą dla podźwignięcia pokoleń Jakuba i sprowadzenia ocalałych z Izraela! Ustanowię cię światłością dla pogan, aby moje zbawienie dotarło aż do krańców ziemi”* (Iz 49,1.6)²⁶.

To nawiązanie ma nie tylko walor literacki, ale przede wszystkim ogromne znaczenie teologiczne i przez to wpływa na prowadzoną argumentację. Przy jego pomocy Paweł potwierdza boskie źródło swojego powołania. Wydarzenie spod Damaszku jest autentyczną teofanią na wzór tych przeżywanych przez starotestamentalnych mężów Bożych. Nie tylko jest początkiem misji, ale wskazuje na to, że misja ta ma swój początek w Bogu, a nie w człowieku²⁷. W świadomości Pawła Bóg jest inicjatorem²⁸ wydarzenia spod Damaszku przez

²⁵ Wyczerpujące studium tego fragmentu czytelnik znajdzie we wspomnianym już dziele R. Pindla, *W obronie prawdy Ewangelii*, dz. cyt., s. 169–188.

²⁶ Najbardziej ewidentny kontakt literacki między obu tekstami a Ga 1 ma miejsce poprzez wyrażenie *lono matki*: „Gdy jednak spodobało się Temu, który wybrał mnie jeszcze w **łonie matki** mojej i powołał łaską swoją [...]” (Ga 1,15). Jest to typowy zwrot zaczerpnięty z LXX. Jego znaczenie nie jest pewne i może oznaczać od momentu narodzin (R.N. Longenecker, *Galatians*, Dallas 1990; wersja elektroniczna Word Biblical Commentary) albo od wczesnej młodości (tak F.W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago 2000, s. 4259, 2, za wersją elektroniczną w BibleWorks 7.0). Więcej na temat kontaktów tego tekstu z tekstami prorockimi i konsekwencji dla obrazu św. Pawła zobacz w artykule K.O. Sandnesa, *Paul – One of the Prophets? A Contribution to the Apostle’s Self-understanding*, Tübingen 1991, s. 58–62.

²⁷ W wersecie jedenastym rozdziału pierwszego Apostoł stawia tezę (*propositio*): „Oświadczam więc wam, bracia, że głoszona przeze mnie Ewangelia nie jest wymysłem ludzkim”, w którym wyrażenie przyimkowe *kata*. *anqrwpon* (oddane przez tłumacza BT jako „wymysłem ludzkim”) znajduje w opozycji do zdania *di’ apokaluyewj Vhsou/ Cristou/* w wersecie dwunastym, które zawiera drugą część tezy; por. Pindel, *W obronie prawdy Ewangelii*, s. 174; na temat *propositio* w Ga zob. ST. 169–188.

²⁸ Bóg jest z pewnością podmiotem czasowników występujących w wersecie 15, choć część manuskryptów w tym miejscu po czasowniku *eutokhsen* „spodobało się” dodaje *o qeoj* „Bóg” jako podmiot dla tego czasownika i następujących imiesłowów. Za wydawcami The Greek

fakt wyboru momentu: *gdy jednak spodobało się Temu [...] (Ga 1,15a)*, sposobu: *wybrał mnie jeszcze w łonie matki mojej i powołał łaską swoją (1,15b)* i celu: *aby objawić Syna swego we mnie (1,16a)* i dalej: *bym Ewangelię o Nim głosił poganom [...] (1,16b)*²⁹.

Paweł w obu wersetach, już na początku swojej argumentacji, wskazuje na to, że nie jest uzurpatorem misji ewangelizacji pogan. Spotkanie pod Damaszkiem, bo do niego nawiązują te wersety, oprócz elementu „poznawczego”, objawienia Jezusa, jest jednocześnie wydarzeniem eschatologicznym³⁰: inauguracją, wpisanej w Boży plan, o czym świadczą teksty starotestamentalne, misji skierowanej do pogan. Użycie terminów i wyrażeń, które łączą Ga 1,15-16 z tekstami prorockimi jest wynikiem eschatologicznej świadomości. Misja (do) pogan nie jest tylko „hobby” Pawła, ale częścią Bożego zamiaru ujawnionego już w czasach prorockich: *prorokiem dla narodów ustanowiłem cię (Jr 1,5)*, *ustanowię cię światłością dla pogan, aby moje zbawienie dotarło aż do krańców ziemi (Iz 49,6)*.

W tym miejscu warto się odwołać do tekstu, którego studium zostało zapowiedziane na początku tego punktu. Dotyczy to Listu do Rzymian, jego nagłówka epistolarnego, a dokładnie wersetu pierwszego: *Paweł, sługa Chrystusa*

New Testament należy przyjąć, że termin ten jest głosem wyjaśniającą, którą wielu wydawców zachowuje mimo nielicznych świadectw ze strony świadków tekstu greckiego; por. B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 1994, s. 521n.

²⁹ Jak słusznie zauważa R. Pindel, następstwo czasowników w. 15 zaburza sekwencję chronologiczną. Sekwencja logiczna winna być następująca: „wybrał”, „objawił”, „powołał”, „by głosić Ewangelię”. Wszystkie one były podporządkowane „spodobało się”; por. *W obronie prawdy Ewangelii*, s. 207 wraz z przypisem 70.

³⁰ Taki sens nadaje obecność czasownika „objawić” gr. ἀποκαλύπτω Ga 1,16a. Nie da się wytłumaczyć jego obecności tylko potrzebą jakiejś interioryzacji doświadczenia spod Damaszku, na co mogą wskazywać dwa fakty: po pierwsze obecność wyrażenia przyimkowego „we mnie” (gr. ἐν ἐμοί), po drugie użycie czasownika „widzieć” (gr. ὄραω) w tekstach 1Kor 9,1 („Czyż nie **widziałem** Jezusa, Pana naszego?”) i 15,8 („W końcu, już po wszystkich, **ukazał** się także i mnie jako poronionemu płodowi”), które także nawiązują do wydarzenia spod Damaszku. Dyskusję z tymi opiniami wielu komentatorów przedstawia R.N. Longenecker, *Galatians*, wersja elektroniczna Word Biblical Commentary w komentarzu do Ga 1,16.

W *Corpus Paulinum* czasownik „objawić” gr. ἀποκαλύπτω ma zdecydowanie eschatologiczne znaczenie; por. A. Oepke, „*kaluptw*”, w: G. Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament*, dz. cyt., s. 582–587. Znaczące w tym względzie jest zdanie otwierające akapit poświęcony terminowi w literaturze epistolarnej Nowego Testamentu: „In the period which followed [tj. w okresie następującym po działalności pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej w Palestynie – C.K.] revelation was again understood, not as an impartation of supernatural knowledge, but as the coming of God, as the disclosure of the world to come, which took place in a historical development up to the person and death and resurrection of Jesus in the last time and which will culminate in the cosmic catastrophe at the end of history”, s. 582n.

Jezusa, z powołania apostoła, przeznaczony do głoszenia Ewangelii Bożej. W tym krótkim tekście Paweł, nadawca listu³¹, określa siebie w trojaki sposób³²: najpierw jako sługę Jezusa, potem powołanego do apostołatu, a w końcu przeznaczonego do Ewangelii³³. Sformułowania te mają swoje zakorzenienie starotestamentalne³⁴, a także wiele punktów kontaktu z studiowanym do tej pory Ga 1,15-16. Odnosi się to szczególnie do ostatniego z nich: *przeznaczony do głoszenia Ewangelii Bożej*; pojawia się ten sam czasownik *αφορίζω* występujący w Ga 1,15³⁵ oraz termin „ewangelia”, który w formie czasownikowej występuje w Ga 1,16. Dzięki wspomnianym kontaktom Rz 1,1 wydaje się być, niezamierzoną co prawda przez Pawła, ale pewną ideową syntezą Ga 1,15-16.

Kolejność wyrażen w Rz 1,1 nie wydaje się przypadkowa. Nie ma, jak w Ga 1,15-16, znaczenia chronologicznego, ale teologiczne. Paweł przedstawia swoją obecną sytuację jako „godność” bycia sługą Jezusa Chrystusa i całkowitą dyspozycyjność wobec Niego. Następnie wskazuje na powołanie jako źródło

³¹ Nagłówek epistolarny Rz, choć bardzo rozbudowany (tworzą go wersety od pierwszego do siódmego), zachowuje wszystkie elementy formalne. Należą do nich: nadawca: Paweł (w. 1), odbiorca: „do [...] świętych, którzy mieszkają w Rzymie” (w. 7a) i pozdrowienie: „Laska wam i pokój od Boga, Ojca naszego, i Pana Jezusa Chrystusa” (7b).

³² Por. J. Fitzmyer, *La lettera ai Romani*, w: *Grande commentario biblico*, Brescia 1973, s. 1207.

³³ Słuszna, stąd zasługuje na przytoczenie w pełni, jest w tym miejscu uwaga do polskiego tłumaczenia Rz, Z. Kiernikowskiego: „Chodzi o sformułowanie: przeznaczony do głoszenia Ewangelii – przynajmniej tak to tłumaczy Biblia Tysiąclecia. W tekście greckim nie ma terminu wyrażającego głoszenie. Nie chcę szukać przysłowiowej dziury w całym, ale myślę, że dotyka to bardzo ważnego aspektu rozumienia przez nas chrześcijaństwa, naszej posługi, a także aktualnie naszych rekolekcji [rekolekcje dla biskupów polskich na Jasnej Górze w roku 1999 – C.K.]. Oczywiście nie można powiedzieć, że dodanie tego jakby sprecyzowania jest czymś zupełnie niewłaściwym. Przeglądając tłumaczenia tego tekstu w różnych językach, zauważamy, że są one różne. Dodatek: do głoszenia jest na pewno jakimś wyjaśnieniem, i jest jakoś uzasadniony [...]. Nie chcę tego przeakcentować, ale uważam, że jest to dla zrozumienia siebie w kontekście posługi wobec Ewangelii bardzo ważna rzecz. Chodzi o to, żeby uznać i poczuć siebie jako kogoś, kto został *αφωρισμένος* – *segregatus in Evangelium* (tak Włg) – wydzielony, czy przeznaczony do Ewangelii. To znaczy, żeby najpierw i przede wszystkim w nim Ewangelia stawała się i okazywała się Ewangelią (głoszenie dokonuje się później)”. Z. Kiernikowski, *Posługiwanie ojcostwu Boga*, Warszawa 2001, s. 16n.

³⁴ Zwięzłą dokumentację kontaktów literackich i ideowych z ST podaje Fitzmyer, „*La lettera ai Romani*”, dz. cyt., s. 1207; obszerną przedstawił w swoim wybornym komentarzu do tego listu H. Schlier, zob. *La lettera ai Romani*, Brescia 1982, s. 55–60.

³⁵ Wydaje się konieczne ujednoczenie w tym miejscu obu tłumaczeń tego czasownika dla podkreślenia bliskości obu tekstów Rz 1,1 i Ga 1,15. I choć słowniki (np. R. Popowski proponuje dwa główne znaczenia: „wylączyć”, „oddzielać”, z tych wyprowadza „odłączyć” i „wyznaczyć”; por. *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1994, s. 867) oferują całą gamę znaczeń, to jednak racje teologiczne przemawiają za wybraniem jednego z nich.

tego stanu. Bycie powołanym z jednej strony sytuuje go wśród wielu innych postaci Bożej historii, jak: prorocy Izajasz (Iz 6) czy Jeremiasz (Jr 1), patriarchowie: Abraham (Rdz 12), a nawet Mojżesz (Wj 3; 4), z drugiej przekreśla wszelki ludzki udział w nabyciu godności apostoła³⁶. W końcu pisze o sobie jako o „oddzielnym” do Ewangelii³⁷. Wskazują w ten sposób na cel Bożego działania.

Czasownik opisuje już nie działanie Boże, tak jak ma to miejsce w Ga 1,15, ale stan Pawła. On zostawszy „oddzielnym”, nim jest i doświadcza mocy i skuteczności działania Bożego. Ewangelia, której się nie wstydzi (por. Rz 1,16), jest najpierw skuteczna w jego życiu przez fakt „przeznaczenia” (jest to kolejne znaczenie czasownika). Kierunek przeznaczenia jest wyznaczony przez wyrażenie „do Ewangelii”, w którym ta ostatnia może być rozumiana tylko jako coś powszechnego w tym sensie, że dostępnego każdemu człowiekowi – czy to Żydowi, a takim jest przecież Paweł, czy to poganinowi. Wyrazem tego kierunku jest cały List do Rzymian.

W tym ostatnim stwierdzeniu wymowa wyrażenia zbiega się z tym, co znajduje się w Ga 1,15-16. Wyjątkowość wyrażenia: „przeznaczony do Ewangelii” nie jest tylko wyrazem pewnego etapu, i to wstępnego, misji, ale jest już znakiem jej pełnej realizacji. W tym wyrażeniu wydarzenie pod Damazkiem, do którego nawiązuje czasownik „przeznaczony” nie tylko Ga 1,15, nie jest początkiem pewnej drogi, ale jest przede wszystkim miejscem ostatecznej³⁸

³⁶ Takie rozumienie tego wyrażenie sugeruje brak obecności rodzajnika przy rzeczowniku apostołoj oraz brak jakiegokolwiek innego dopełnienia, jak ma to miejsce w 2Kor 8,23 czy Flp 2,25. W tym sposobie użycie terminu w tym wersecie przypomina jego absolutne użycie w Ga 1,1 gdzie ma znaczenie polemiczne, na co wskazuje dalszy ciąg tego wersetu: „Pauloj apostołoj [podkr. C.K.] ouk apl anqrwpwn oude. diw anqrwpou alla. dia. vhsou/ Cristou/ kai. qeou/ patroj tou/ egeirantoj auton ek nekrwv”; por. Schlier, *La lettera ai Romani*, dz. cyt., s. 57n.

³⁷ Na temat terminu i całego zwrotu zobacz przypisy 33 i 34. Należy jedynie dodać, że sam termin w tym miejscu nie nawiązuje do terminu hebrajskiego czy aramejskiego, z którego została wyprowadzona nazwa „faryzeusz”, jako że w kontekście wspólnoty rzymskiej czy galackiej trudno jest przypuszczać, aby takie nawiązanie było czytelne; por. Schlier, *La lettera ai Romani*, s. 59, inaczej Fitzmyer, który w tym miejscu widzi subtelną grę słów; por. *La lettera ai Romani*, s. 1207 oraz K.L. Schmidt, *aforizw*, w: G. Kittel, G. Friedrich, *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids 1991, s. 454.

³⁸ W tym słowie, ze względu na ograniczony charakter tego artykułu, zostaje zawarty sens eschatologiczny, który został nadany czasownikowi aforizw w chrześcijańskiej wspólnocie. Świadectwem pewnego eschatologicznego znaczenia tego terminu jest jego użycie w Ewangeliiach w przypowieściach Mt 13,49; 25,32.

manifestacji woli zbawczej Jezusa wobec wszystkich, a rozumując mentalnością czasów św. Pawła – wobec pogan.

Zakończenie

Celem niniejszego artykułu nie było zestawienie i porównanie tekstów nowotestamentalnych o nawróceniu św. Pawła. Punktem wyjścia jest przekonanie, że każdy z nich zachowuje swój walor w kontekście literackim, w którym się obecnie znajduje. Celem było „uchwycenie” tego waloru i jego opisanie. Tego rodzaju praca może stać się punktem wyjścia do pytań o współczesną recepcję wydarzenia pod Damaszkiem.

Pierwsze trzy przestudiowane opowiadania występują w Dziejach Apostolskich, kolejne dwa w listach św. Pawła. To, co je z pewnością łączy, to fakt, że odzwierciedlają stosunek chrześcijaństwa do judaizmu w okresie, kiedy powstawały pisma³⁹. Opowiadania o nawróceniu św. Pawła stało się doskonałą kanwą do wyrażenia radykalnego „przejścia”, jakie dokonało się w mentalności wielu Żydów, pociągniętych tak jak Szaweł światłem Jezusa Chrystusa. Tym przejściem jest porzucenie wszelkiego separatyzmu religijnego, a więc i narodowego, nie na rzecz jakiegoś uniwersalizmu, ale głębokiego przekonania, że Boży plan wypełnia, a istotnym jego elementem, zakorzenionym głęboko w tradycji Izraela, jest nawrócenie pogan, które musi poprzedzić misja ku nim skierowana.

Niezwykłość wydarzenia pod Damaszkiem, najpierw przez Pawła, a w ślad za nim przez chrześcijańską wspólnotę, nie została powiązana z jego aspektami zewnętrznymi, choć tych nie brakuje: światło, upadek, oślepienie. W recepcji obu w centrum stoi to fundamentalne teologiczne znaczenie, którym są konsekwencje życia i dzieła Jezusa Chrystusa dla Żydów i pogan.

O tej konsekwencji wydarzenia pod Damaszkiem Benedykt XVI mówił w następujący sposób: *Uważając za bardzo ważny problem przystępu pogan do Boga, który w ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Jezusie Chrystusie ofiaruje zbawienie wszystkim ludziom, bez jakiegokolwiek wyjątku – poświęcił samego siebie głoszeniu Ewangelii, czyli dosłownie „Dobrej Nowiny”, to znaczy zwiastowaniu łaski pojednania człowieka z Bogiem, z samym sobą oraz z innymi.*

³⁹ Por. J.M. Everts, *Conversione e chiamata di Paolo*, dz. cyt., s. 291.

*Od pierwszej chwili zrozumiał, że jest to rzeczywistość, która dotyczy nie tylko samych Żydów czy pewnej tylko grupy ludzi, ale ma wartość uniwersalną i dotyczy wszystkich, ponieważ Bóg jest Bogiem wszystkich*⁴⁰.

DESTINATO AL VANGELO

Sommario

La conversione di san Paolo rimane anche oggi il paradigma della conversione cristiana. E perciò anche oggi sveglia tanto interesse e tante interpretazioni. Nell'articolo sono stati studiati i passi del Nuovo Testamento considerati come relazioni dell'avvenimento della vita del Apostolo Paolo. In questo posto sono stati trattati non nella loro portata storica ma nel suo contesto letterario e allo stesso tempo nella loro significato teologico.

I racconti degli Atti degli Apostoli (9; 22; 26) e il breve passo della Lettera ai Galati (1,15-16) e ai Romani (1,1) manifestano una certa vicinanza teologica. In essi la conversione di Paolo viene descritta come un atto escatologico e collegata con la missione ai pagani. Ciò succeda nonostante il fatto che i testi sono stati composti dai differenti scrittori ecclesiastici: Atti da Luca e le Lettere da san Paolo. Tale compressione dell'avvenimento fatta dalla prospettiva ecclesiale sia di Paolo sia di Luca può diventare aiuto nella compressione della conversione per la Chiesa di oggi che festeggia l'anno paolino.

⁴⁰ Benedykt XVI, audiencja generalna 25 października 2006. Całość katechezy znajduje się na stronie www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2006/documents/hf_ben-xvi_aud_20061025_it.html (10 lutego 2008).

SENS PAWŁOWEGO *NIE WSTYDZĘ SIĘ EWANGELII* (RZ 1,16a)

Ks. Tomasz Tomaszewski

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego
Szczecin–Koszalin

Wprowadzenie

Nie bez powodu List do Rzymian znajduje się w kanonie Nowego Testamentu na czele wszystkich pism św. Pawła. Nie zdecydował o tym jednak ani czas jego powstania, ani jego objętość, ale jego treść teologiczna. Najstarszym świadectwem podkreślającym wagę teologiczną i znaczenie kerygmaticzne tego pisma jest dodana do całości listu doksologia: Rz 16,25-27. Nazywa ona List do Rzymian wprost Ewangelią i głoszeniem Jezusa Chrystusa (Rz 16,25), łącznie z jej przeznaczeniem soteriologicznym: aby wszystkie narody skłonić do posłuszeństwa wierze (Rz 16,26)¹.

W niniejszym artykule chcemy zwrócić uwagę tylko na jedno zdanie znajdujące się w tym najważniejszym piśmie św. Pawła. We wszystkich polskich tłumaczeniach tekstu biblijnego brzmi ono: *Nie wstydzę się Ewangelii* (Rz 1,16a). Najpierw umiejscowimy to zdanie w kontekście, aby następnie dokonać jego analizy egzegetycznej, skupiając się przede wszystkim na greckim czasowniku *ouk epaischunomai*, oddanym tutaj przez *nie wstydzę się*. Na koniec wreszcie spróbujemy odpowiedzieć na pytanie o sens Pawłowego wyrażenia *nie wstydzę się Ewangelii*.

¹ H. Langkammer, *List do Rzymian*, Lublin 1999, s. 7.

Kontekst literacki Rz 1,16a

List do Rzymian uchodzi od dawna za tekst szczególnie trudny nie tylko od strony treściowej, lecz także strukturalnej. Istnieje wiele propozycji struktury tego listu. Kilka szczególnie godnych uwagi przedstawia K. Romaniuk w swoim komentarzu do Listu do Rzymian. Gdy chodzi o analizowany przez nas werset Rz 1,16, trzeba podkreślić, że badacze są zgodni co do tego, że pod względem formalnym stanowi on wraz z w. 17 część wstępu lub wprowadzenia do Listu do Rzymian.

Według K. Romaniuka to wprowadzenie (Rz 1,1-17) składa się z następujących elementów:

- autor, adresaci listu i pozdrowienia (w. 1-7),
- modlitwa wstępna i zapowiedź przybycia apostoła (w. 8-15),
- myśl przewodnia całego listu (w. 16-17)².

Choć ten złożony z siedemnastu wersetów fragment zawiera sformułowania dogmatyczne, to ma on jednak charakter wprowadzenia. Jest ono stosunkowo długie, ale nie pozbawione proporcji, gdy weźmie się pod uwagę długość całego listu. Oprócz wzmianki o nadawcy i adresatach, których Paweł pozdrowia (Rz 1,1-7), podaje on także dwa główne powody napisania listu. Są nimi: zapowiedź jego przybycia do Rzymu (Rz 1,8-15) oraz przedstawienie Rzymianom nauki, która sprowadza się do tezy, że usprawiedliwienia dostępuje się nie przez zachowywanie starotestamentalnego Prawa, lecz przez wiarę w Jezusa Chrystusa (Rz 1,16-17)³.

Pod względem treściowym wersety Rz 1,16-17 stanowią zatem przedstawienie tezy, czyli *propositio*⁴. Terminy i tematy występujące w tych dwóch wersetach stanowią kluczowe elementy argumentacji aż do Rz 11,36. Teza postawiona przez Pawła brzmi następująco: *Bo ja nie wstydę się Ewangelii, jest bowiem ona mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego, najpierw dla Żyda, potem dla Greka. W niej bowiem objawia się sprawiedliwość Boża, która od wiary wychodzi i ku wierze prowadzi, jak jest napisane: a sprawiedliwy żyć będzie dzięki wierze* (Rz 1,16-17). Widzimy tu specyficzne słownictwo

² K. Romaniuk, *List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań –Warszawa 1978, s. 67–89.

³ Tamże, s. 75.

⁴ C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000², s. 314.

Pawła. Wraz ze słownictwem występującym w zakończeniu listu stanowi ono ważną wskazówkę sygnalizującą zasadniczy temat całego listu. Trzy terminy zasygnalizowane we wstępie i w zakończeniu przewijają się przez cały list: Ewangelia – ewangelizować, poganie, wiara – wierzyć. Tak więc już na podstawie wstępu można przewidzieć, że istotnym punktem treści listu będzie Ewangelia, jej związek z wiarą i skierowanie jej do pogan⁵.

Te tak zagęszczone teologicznie wersety Rz 1,16-17 zbudowane są z czterech zdań zależnych, z których każde wspiera lub wyjaśnia poprzednie. Pawłowa duma, chlubienie się Ewangelią (w. 16a) jest powodem, dla którego jest on tak pełen zapału do głoszenia Ewangelii w Rzymie (w. 15). Ta duma pochodzi z faktu, że Ewangelia zawiera czy też pośredniczy zbawczą moc Boga dla każdego, kto wierzy (w. 16b). W w. 17a wyjaśnione jest to, dlaczego Ewangelia przynosi zbawienie. Objawia ona Bożą sprawiedliwość, sprawiedliwość opartą na wierze. W końcu w. 17b dostarcza, zaczerpniętego z Ha 2,4, biblijnego potwierdzenia dla powiązania sprawiedliwości z wiarą.

Ten łańcuch zdań zależnych jest powiązany zarówno z tym, co go poprzedza, jak i z tym, co następuje po nim. Świadczy o tym partykuła *gar* w w. 16 i 18. Z punktu widzenia samej składni oznacza to, że głównym zdaniem tej sekwencji jest stwierdzenie Pawła na temat pragnienia głoszenia Ewangelii w Rzymie (w. 15). W związku z tym niektórzy badacze kwestionują powszechną opinię, że w. 16-17 oznajmniają temat listu. Jednak składnia nie mówi tutaj wszystkiego. Język w. 16a pociąga za sobą zmianę akcentu. Do tego miejsca Paweł mówił Rzymianom o swoim powołaniu do posługi i o tym, jaki związek to posługiwanie ma z nimi. Ponieważ Ewangelia jest istotą posługi Pawła, a także przesłaniem, które pragnie on zanieść do Rzymu (w. 15), zostało to w naturalny sposób uwydatnione w tych wersetach. Teraz jednak, używając w. 16a do dokonania zmiany, Paweł odwraca uwagę od swojej własnej posługi, a skupia ją na samej Ewangelii. Potem nie będzie już powiedziane nic więcej na temat planów misyjnych Pawła i o Rzymianach aż do Rz 15,14-33. Innymi słowy, materiał epistolarny z Rz 1,1-15 i 15,14-33 stanowi ramy tego, co wydaje się być rozprawą teologiczną. Dlatego też w. 16-17, które technicznie są częścią *proemium*, służą jako przejście do korpusu listu poprzez oznajmienie Pawłowe-

⁵ G. Rafiński, *Grzech ludzkości i dar usprawiedliwienia (List św. Pawła do Rzymian)*, w: J. Frankowski, S. Mędała (red.), *Dzieje Apostolskie, Listy św. Pawła*, Warszawa 1997, s. 306–307.

go tematu. Większość badaczy zgadza się z tym wnioskiem, jednak nie są oni już zgodni co do tego, gdzie dokładnie w w. 16-17 ten temat się znajduje⁶.

Znaczenie czasownika *epaischunomai*

W Rz 1,16a została zastosowana forma zwrotna czasownika *epaischunō* – *epaischunomai*. Czasownik ten, używany w Septuagincie zamiennie z *aischunō* i *kataischunō*, ma w stronie czynnej znaczenie „zawstydząć”, „przynosić wstyd”, przeważnie jako tłumaczenie hebrajskiego rdzenia *bwsz*. Jego podmiotem jest najczęściej Bóg, a wstydem, który On komuś przynosi, jest Jego sąd. Również w Nowym Testamencie czasownik ten, używany zamiennie z *epaischunō* i *kataischunō*, znajdujemy w stronie czynnej w sensie „zawstydząć”. Przeważnie jednak znaczy on „przynosić wstyd”. W stronie zwrotnej czasownik ten oznacza „być zawstydzonym” czynieniem czegoś albo czymś złym, albo wątpliwą osobą czy sprawą⁷.

Czasownik *epaischunomai* pojawia się 11 razy w całym Nowym Testamencie, z czego sześciokrotnie z partykułą przeczącą *ouk* lub *mē*:

- nie wstydzić się Ewangelii: *Bo ja nie wstydzę się [ouk epaischunomai] Ewangelii, jest bowiem ona mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego, najpierw dla Żyda, potem dla Greka* (Rz 1,16);
- nie wstydzić się świadectwa Chrystusowego: *Nie wstydz się [mē epaischunthēs] zatem świadectwa Pana naszego ani mnie, Jego więźnia, lecz weź udział w trudach i przeciwnościach znoszonych dla Ewangelii mocą Bożą!* (2Tm 1,8);
- nie wstydzić się jakiegoś człowieka: *Z tej właśnie przyczyny znoszę i to obecne cierpienie, ale za ujmę sobie tego nie poczytuję [ouk epaischunomai], bo wiem, komu zawierzylem, i jestem pewny, że mocen [On] jest ustrzec mój depozyt aż do owego dnia* (2Tm 1,12);

⁶ D.J. Moo, *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids–Cambridge 1996, s. 63–65.

⁷ Z. Abramowiczówna (red.), *Słownik grecko-polski*, t. 2, Warszawa 1960, s. 193; R. Bultmann, *aischunō ktl.*, w: G. Kittel (red.), *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 1, Grand Rapids 1999, s. 189–190; L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm (red.), *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, Warszawa 2008, s. 112.

- nie wstydzić się więzów, pęt: *Niech Pan użyty miłosierdzia domowi Onezyfora za to, że często mnie pokrzepiał i łańcucha mego się nie wstydział [ouk epaischunthē] (2Tm 1,16);*
- wstydzić się czynów: *Jakiż jednak pożytek mieliście wówczas z tych czynów, których się teraz wstydzicie [epaischunesthe]? Przecież końcem ich jest śmierć (Rz 6,21);*
- nie wstydzić się nazywać: *Tak bowiem Ten, który uświęca, jak ci, którzy mają być uświęceni, od Jednego wszyscy [pochodzą]. Z tej to przyczyny nie wstydzi się [ouk epaischunetai] nazywać ich braćmi swymi (Hbr 2,11);*
- nie wstydzić się być nazywanym: *Teraz zaś do lepszej dążą [ojczyzny], to jest do niebieskiej. Dlatego Bóg nie wstydzi się [ouk epaischunetai] być nazywanym ich Bogiem, gdyż przysposobił im miasto (Hbr 11,16);*
- wstydzić się Chrystusa i słów Jego nauki: *Kto się bowiem Mnie i słów moich zawstydzi [epaischunthē] przed tym pokoleniem wiarołomnym i grzesznym, tego Syn Człowieczy wstydzić się będzie [epaischunthēsetai], gdy przyjdzie w chwale Ojca swojego razem z aniołami świętymi (Mk 8,38);*
- *Kto się bowiem Mnie i słów moich zawstydzi [epaischunthē], tego Syn Człowieczy wstydzić się będzie [epaischunthēsetai], gdy przyjdzie w swojej chwale oraz w chwale Ojca i świętych aniołów (Łk 9,26)*⁸.

Słowa wyrażające uczucie wstydu mają w języku biblijnym niezupełnie ten sam sens, co w naszej mowie potocznej. Są one bardzo zbliżone w swojej treści do pojęcia frustracji i zawodu. Według biblijnego sposobu myślenia każde ludzkie cierpienie, doznawane na oczach innych ludzi, pociąga za sobą niejako z konieczności osąd otoczenia, a zatem pozostaje w pewnym związku z przeżyciem wstydu. Dlatego właśnie pojęcia wstydu i sądu są ze sobą tak często łączone. Pojęcie wstydu wiąże się w sposób antytetyczny z pojęciem oparcia się na czymś (Ps 22,4-6), z pojęciem nadziei, ufnej wiary – i to właśnie tłumaczy zakres tego pojęcia. Wiadomo na przykład, że sprawiedliwy opiera się na Bogu. Gdyby się to okazało nieskuteczne, doznawałby uczucia wstydu. I odwrotnie: gdy fałszywe oparcia zapadną się, pozwalają dostrzec, dzięki jakiemś wyrokowi, ich nicość. Sprawiedliwego atakują tym, że zaczynają się go

⁸ R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich hasel, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1995², s. 211.

wstydić i odwracają się od niego, robiąc sobie z niego przedmiot wstydu (Ps 22,7).

W Nowym Testamencie spotyka się często wyrażenie „nie rumienić się” lub zwroty analogiczne użyte w tym znaczeniu, że ktoś jest zdecydowany silnie wierzyć, a zatem działać i mówić, nie obawiając się żadnego wstydu. Chryścijanin jest przygotowany na poniżenia (Mt 5,11-12) i nie powinien się wstydić ani osoby, ani nauki Jezusa (Łk 9,26). Apostoł Paweł (Rz 1,16; por. 2 Tm 1,8) nie wstydi się Ewangelii. Chociaż dopiero oczekuje na sąd, który będzie spełnieniem się wszystkich jego nadziei, to jednak już teraz trwa mocno przy niej, działając i nauczając konsekwentnie. Jest to odwaga albo pewność – niektórzy tłumaczą: duma – w słowie i w czynie, występująca u człowieka uwolnionego od wstydu przez wiarę. Wstyd jest usuwany właśnie przez wiarę w Jezusa. Terminologia wstydu w listach św. Pawła jest zadziwiająco bogata i świadczy o dużym znaczeniu tego uczucia w przekonaniach apostoła⁹.

Jak rozumieć Rz 1,16a?

Prawdopodobnie istnieje pewne powiązanie między Pawłowym zdaniem *nie wstydzę się Ewangelii* w Rz 1,16a i Jezusową tradycją zachowaną w Mk 8,38 i Łk 9,26. Paweł ma świadomość istnienia tradycji nauczania Jezusa i włącza ją w swoje własne rozumienie Ewangelii. Jest to popaschalna interpretacja wydarzenia Chrystusa, która jest świadomie sformułowaną kontynuacją Jezusowego przepowiadania. Oznacza to również, że Paweł zupełnie świadomie przyjmuje jako swoje to, co musiało być stwierdzeniem podzielanym przez inne wspólnoty chrześcijańskie, które wyrażały swoją jedność właśnie w wyrażeniach mówiących o ich zaufaniu i wierności wobec Jezusa. To prawdopodobieństwo silnego powiązania między Rz 1,16 oraz tradycją Mk 8,38 i Łk 9,26 potwierdza, że *ouk epaischunomai* może być pojmowane jako „wyznawać”, „dawać świadectwo”, wbrew starszym interpretacjom psychologicznym¹⁰.

⁹ P. Beauchamp, *Wstyd*, w: X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994⁴, s. 1076–1078.

¹⁰ J.D.G. Dunn, *Romans 1–8*, Dallas 1988, s. 38–39. W psychologii wstyd określane jest jako „przykre, upokarzające uczucie spowodowane świadomością niewłaściwego, złego, hańbiącego postępowania (własnego lub czyjś), niewłaściwych słów, świadomością własnych lub czyichś braków, błędów itp., zwykle połączone z lękiem przed opinią” (M. Szymczak (red.) *Słownik języka polskiego*, t. 3, Warszawa 1981, s. 773).

Pierwsza część wersetu Rz 1,16 wyjaśnia, dlaczego Paweł jest pełen zapału do głoszenia Ewangelii w Rzymie. Negatywna forma Pawłowego wyrażenia *nie wstydzę się* może być figurą literacką nazywaną *litotes*¹¹. Apostołem, pisząc *nie wstydzę się Ewangelii*, może więc mieć na myśli to, że chwali się, chlubi się i głoszenie Ewangelii uważa za swój wielki zaszczyt, honor¹². Możliwe również, że za tym zaprzeczeniem kryją się oskarżenia wywołane tym, że Pawłowa Ewangelia była przeciwna Prawu lub antyżydowska (por. Rz 3,8; 9,1-5). Niektórzy mocno akcentują w czasowniku *epaischunomai* podtekst przewodu sądowego, aby dowiedzieć, że Paweł pisze z myślą o swoich przeciwnikach w Rzymie¹³.

Zdanie *nie wstydzę się Ewangelii* określa zatem więc Pawła z Rzymianami i jego wolę udania się do nich. Werset Rz 1,16 jest ściśle związany z poprzednim zdaniem, w którym Apostołem wyraża gotowość głoszenia Ewangelii w Rzymie. Paweł *nie wstydzę się Ewangelii* nie dlatego, że ma zaufanie do własnych zdolności oratorskich, ale dlatego, że Ewangelia *jest mocą Bożą*, a więc mocą najwyższą. Paweł nie mówi, że Ewangelia *ma* moc porównywalną z jakąś inną, ale że *jest* mocą Bożą (Rz 1,16b). Paweł nie wstydzę się Ewangelii wobec mieszkańców dumnej rzymskiej metropolii, *bowiem* w Ewangelii objawia się zbawcza sprawiedliwość Boża (Rz 1,17), a także *bowiem* Ewangelia objawia gniew Boga na nieprawość (Rz 1,18), z czego wynika, że to nie Paweł, a raczej świat pogański, który zasługuje na gniew Boga, powinien się wstydzęć w obliczu Ewangelii. Trzy zdania z Rz 1,16-18, zawierające grecką partykułę *gar* (*bowiem*), stanowią w ten sposób jedność, która tłumaczy Pawłowe stwierdzenie *nie wstydzę się bowiem Ewangelii*. Apostołem dobrze wie, że Ewangelia w swej treści jest dla pogan głupstwem, pod względem formy – wyrazem prostactwa (por. 1 Kor 1,23). Mimo to nie wstydzę się głoszenia Ewangelii mieszkańcom Rzymu. Źródłem ewentualnego wstydu Pawła nie jest więc, jak chcą

¹¹ „Litotes – antyfraza, chwyt stylistyczny, określający właściwości opisywanego przedmiotu (pojęcia, osoby) zaprzeczeniem cechy przeciwstawnej, nadającym ocenie charakter oględny, niekiedy ironiczny, np. ‘niefortunny’ zamiast ‘chybiony’, ‘niebrzydka’ zamiast ‘ładna’” (W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*, Warszawa 2000, s. 302).

¹² F.F. Bruce, *The Epistle of Paul to the Romans. An Introduction and Commentary*, Grand Rapids 1963, s. 78.

¹³ D.J. Moo, *The Epistle to the Romans*, dz. cyt., s. 65–66.

niektórzy badacze, kompleks niższości wobec tego wielkiego miasta, uchodzącego za stolicę całego ówczesnego świata¹⁴.

Chodzi tu raczej o treść Ewangelii, która mogła być powodem do wstydu zarówno w przekonaniu Greków, jak i Żydów. Grekom mogło się wydawać śmieszne, a nawet wstydlive to, że Jezus Chrystus, roszczący sobie pretensje do tego, by Go uważano za Syna Bożego, ostatecznie zginął z rąk śmiertelników i to w tak haniebny sposób. Żydom Ewangelia zdawała się przynosić wstyd przez to, że mówiła o Mesjaszu, który nie tylko, że nie przywrócił politycznej świetności Izraelowi, lecz również sam haniebnie zginął. Są to poglądy na Ewangelię z gruntu fałszywe i Paweł jest daleki od tego, by je podzielać. Przeciwnie, dla niego Ewangelia nie jest okazją do zawstydzenia, lecz źródłem prawdziwie życiodajnej mocy Bożej. Zbawcza treść Ewangelii napawa Pawła dumą. Twierdząc, że nie wstydzi się Ewangelii, Paweł zdaje się oświadczać, że gotów jest ją wyznać, że już niejako składa własne wyznanie wiary w Ewangelię¹⁵.

Zakończenie

Trafne podsumowanie powyższych analiz, a jednocześnie próbę aktualizacji treści zawartych w Rz 1,16 mogą stanowić słowa zaczerpnięte z luterńskiego komentarza do Listu do Rzymian: *Aż nadto dobrze sami doświadczyliśmy, że w pewnych kregach mówimy o Jezusie chętnie, z radością i zapalem, a w innym miejscu milczymy i – czując, że ‘nie dorośliśmy’ do otoczenia – wstydzimy się Ewangelii. Obserwujemy nawet wśród zawodowych kaznodziei, że z ambony przemawiają z zapalem i pewnie, a poza nią – nagle milkną speszeni. Może tak było i z Pawłem? Może we wschodnich prowincjach państwa umiał dokonać wiele, ale obawiał się, że w stolicy onieśmieli go blask bogactwa, potęga, wykształcenie ludzi... ‘Nie wstydzę się Ewangelii Chrystusowej’ odpowiada na to Paweł. Dlaczego się nie wstydzi? [...] Paweł odpowiada zwięźle i z siłą: Ewangelia jest ‘mocą Bożą ku zbawieniu’, a więc żadną z odmian religii, którą moglibyśmy zgodnie z naszymi predyspozycjami i potrzebami umieścić – lub nie*

¹⁴ G. Rafiński, *Grzech ludzkości i dar usprawiedliwienia*, dz. cyt., s. 310, 316.

¹⁵ K. Romaniuk, *List do Rzymian*, dz. cyt., s. 86–87.

– na marginesie życia, żadnym prymitywnym światopoglądem uznanym dziś za przeżytek¹⁶.

**IL SENSO DELL' AFFERMAZIONE PAOLINA:
IO NON MI VERGOGNO DEL VANGELO (RM 1,16A)**

Riassunto

Il frammento Rm 1,16-17 contiene l'annuncio del tema generale di questo più importante scritto paolino. In Rm 1,16 Paolo dichiara: *Io non mi vergogno del vangelo*. Il verbo *ouk epaischunomai* impiegato in questo testo non deve essere interpretato solo in un senso psicologico. Un forte legame che esiste tra i testi Rm 1,16a e Mc 8,38 ed anche Lc 9,26 conferma che *ouk epaischunomai* può essere inteso come „confessare” oppure „testimoniare”. L'Apostolo delle genti, affermando che non si vergogna del vangelo, esprime dunque la sua personale professione di fede nel vangelo.

¹⁶ W. de Boor, *List do Rzymian*, Korntal 1983, s. 42–43.

TŁO RELIGIJNE I HISTORYCZNE ANGELOLOGII I DEMONOLOGII W LISTACH ŚW. PAWŁA

Ks. Andrzej Posadzy

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego

Wstęp

Studując karty Biblii, zwłaszcza księgi Nowego Testamentu, dostrzec można nie bez zdziwienia, jak wiele miejsca poświęca się tam istnieniu i działaniu niewidzialnego świata bytów nadprzyrodzonych. Biblia, opisując świat, nie ogranicza się jedynie do strony widzialnej, ale również przedstawia sferę niewidzialną dla człowieka, istoty ponadziemskie, rzesze bytów, o których istnieniu i działaniu człowiek nie ma pojęcia.

Prezentowane w tekstach świętych istoty to jeden z największych fenomenów, jakie Biblia przedstawia. Zadziwiająca są w nim przede wszystkim sytuacje i okoliczności, w których się objawiają, a także moc, z jaką działają. Wpływają nie tylko na człowieka i świat go otaczający, ale zdają się mieć także władzę nad częścią lub nawet nad całym kosmosem.

Wspomniane istoty niewidzialne, tajemne i rzadko precyzyjnie określone, są obecne w większości pism staro- i nowotestamentalnych, w sposób szczególny zaś w Listach Pawłowych. Rzecz ciekawa, że miejsca, w których Apostoł Paweł mówi o istotach nadprzyrodzonych, należą do najbardziej antycznych źródeł tradycji. Występują na przykład w: Pierwszym Liście do Tesaloniczan, Liście do Efezjan, w Liście do Kolosan, a także w najstarszych wyznaniach wiary apostołskiej¹.

¹ Zob. O. Cullmann, *Christ and Time. The Primitive Christian Conception of Time and History*, London 1952, s. 103. Cullmann pokusił się o następujący wniosek (cytuje za

W epistolografii nowotestamentalnej, a przede wszystkim w pismach proto- i deuteropawłowych, często mówi się o *Zwierzchnościach* (arcai), *Władzach* (exousiā), *Mocach* lub *Siłach* (dunameij), zarówno w liczbie pojedynczej, jak i mnogiej (Rz 8,38; 1Kor 15,24; Ef 1,21; 3,10; 6,12; Kol 1,16; 2,10.15). Mówi się o *Panowaniach* (kuriothtej), *Tronach* (qronoi), *Imionach* (onomata), (Ef 1,21; Kol 1,16; zob. również 2P 2,10; Jud 8). Wspomina się też o *Książętach* (arcontej) lub o *Książętach tego świata* (arcontej tou kosmou [aiwhoj]), o *Panach* (kurioi), *bogach* (qeoι), *aniołach* (aggeloi), *demonach* (daimonia, daimonej), *duchach* (pneumata), *duchach nieczystych (przewrotnych)* (pneumata akaqarta, ponhra), *duchach zła* (pneumatika. thj pnhriaj), *elementach* (stoiceiā) (Mk 1,23.27; 3,22n; Mt 8,16.31; 7,22; 9,33; 10,1; 25,41; J 7,20; 12,31; 16,11; 14,30; Dz 5,16; 8,7; Rz 8,38; 1Kor 2,6.8.12; 4,9; 6,3; 8,5; 10,20n; 2Kor 4,4; 12,7; Ga 4,3.9; 1Tm 4,1; Kol 2,8.18.20; 4,8; Ef 2,2; 6,12; 2P 2,4; 1J 4,1.3.6; Jk 2,19; Gd 6; Ap 9,11.20; 12,7.9; 16,13-14; 18,2). Pisma Nowego Testamentu wymieniają często imię *szatana* (o̅ satanaʾj), jak też *diabła* (o̅ diaboloj), nazywając go również *Beezebulem* (Beezeboul), *Beliaрем* (Beliar), przedstawiając pod figurami mitologicznymi *węża* (o̅ ofij), *smoka* (o̅ drakw), *lwa* (o̅ lewn). Opisują go takimi określeniami, jak *silny* (o̅ iſcuroj), *zły* (o̅ pnhroj), *oskarżyciel* (o̅ kathgwr), *kusiciel* (o̅ peiracwn), *niszczyciel* (o̅ oleqreuthj), *przeciwnik* (o̅ antidikoj), *nieprzyjaciel* (o̅ ecqroj) (Mt 4,1.3.5; 4,8.10.11; 10,25; 6,13; 12,24.26.27.29; 13,19.25.38; J 13,27; 17,15; Dz 5,3; 10,38; 13,10; 26,18; Rz 16,20; 1Kor 5,5; 6,15; 10,10; 11,3; 15,25; 1Tm 3,6.7.11; 2Tm 2,26; 3,3; 4,17; Tt 2,3; Ef 4,27; 6,11.16; 1Tes 3,5; 2Tes 3,3; Hbr 2,16; Jk 4,7; 1P 5,8; 1J 2,13.14; 3,8.10.12; 5,18; Jud 9; Ap 2,9.10; 12,3.4.7.9.10.14.15; 13,2; 20,2).

Występują także inne tytuły szatana: *książę świata* lub *książę tego świata* (o̅ arcwn tou kosmou [tou aiwhoj toutou]), *rządca świata ciemności* (kosmokratorej tou skotou toutou) (Ef 6,12), *książę potęg powietrznych* (o̅ arcwn thj exousiāj tou aeroj), *bóg tego wieku* (o̅ qeoj tou aiwhoj toutou) (Mt 9,34; 12,24; J 12,31; 14,30; 16,11; 1Kor 2,6.8; Ef 2,2). Zwróćmy też uwagę na niespotykane gdzie indziej nazwy: *mnóstwo bogów* (qeoι polloi), *mnóstwo*

G.H.C. Macgregor, *Principalities and Power. The Cosmic Background of Paul's Thought*, „New Testament Studies” 1 (1954/1955) s. 17–28, tu s. 19): „Whatever our personal attitude toward this view may be, we must conclude from this fact that these powers, in the faith of Primitive Christianity, did not belong merely to the framework «conditioned by the contemporary situation». It is these invisible beings who in some way [...] stand behind what occurs in the world” (tamże, s. 192).

panów (kurioi polloi) (1Kor 8,5), czy *wszelkie imię* (ὅ onoma onomazomenoj) (Ef 1,21)².

Trzeba zaznaczyć, że teologia biblijna staje wobec poważnego problemu i nie bez kłopotu stara się odpowiedzieć na pytanie, jak zrozumieć tak ogromne zainteresowanie pism Nowego Testamentu, a szczególnie Pawła, światem bytów niewidzialnych. W żadnym innym dziele, czy to w pismach późnożydowskich, czy gnostycznych, nie spotykamy takiego nagromadzenia różnorodnych tytułów, nazw i określeń istot nadprzyrodzonych. Jedynie w apokryfach i pseudoepigrafach starotestamentalnych możemy dostrzec różnorodne tytuły, ale nigdy w takim natężeniu i takiej różnorodności.

Największą trudność teologii biblijnej sprawia brak jasnej i jednoznacznej interpretacji tego świata. Stajemy wobec zagadnienia niezmiernie skomplikowanego i złożonego. Z jednej strony bowiem obserwujemy wielkie zainteresowanie Biblii tą rzeczywistością, jego naturą, sposobami oddziaływań na świat widzialny i człowieka. Z drugiej jednak widzimy brak doprecyzowania i określenia tego, jakim ten świat naprawdę jest. Stajemy w naszym zgłębianiu tematu przed wielką tajemnicą.

Pragnąc choćby częściowo zgłębić naturę i sposoby działania niewidzialnych istot nadprzyrodzonych, powinniśmy odpowiedzieć najpierw na kilka istotnych pytań. To nam powinno pomóc zrozumieć i prawidłowo „odszyfrować”, co zamierzali zaprezentować w swych opisach autorzy Pism nowotestamentalnych. Na pierwszym miejscu musimy odkryć, czy określenia poszczególnych potęg są jedynie nazwami symbolicznymi, czy też oznaczają coś rzeczywistego? Z jakim światem tak naprawdę mamy do czynienia – ze światem realnym, istniejącym naprawdę, czy raczej nierzeczywistym, wyimaginowanym, dziełem ludzkiego umysłu? Trzeba też sprawdzić, czy te nazwy nie są jedynie próbą wyjaśnienia zjawisk naturalnych, próbą opisanego tego, co niepoznawalne, tajemnicze. Może są one jedynie wytworem antycznej mitologii? Albo może wyłącznie figurami alegorycznymi? Należy też rozpoznać, czy tytuły te nie są przypadkiem pozostałościami wierzeń z dawnych kultur, istniejących lub wymarłych, wpływających znacząco na środowisko nowotestamentalne?

² Zob. H. Schlier, *Principati e Potestà nel Nuovo Testamento*, Brescia 1967, s. 11–12; J.Y. Lee, „*Interpreting the Demonic Powers in Pauline Thought*”, „*New Testament*” 12 (1970), s. 54–69, tu s. 54–69.

Mamy świadomość, że odpowiedzi na te pytania mają kolosalne znaczenie dla naszej wiary, ponieważ Pisma nowotestamentalne, a szczególnie Listy Pawła, przypisują tym mocom bardzo konkretne działanie obecnie. Działanie to ma się objawić jeszcze w czasie Kościoła, a najbardziej uwidoczni się w momencie powtórnego przyjścia Chrystusa (paruzji). Czytając chociażby Pierwszy List do Koryntian łatwo dostrzeżemy, jak wielką rolę przypisuje im Apostoł kiedy stwierdza, że zmartwychwstanie umarłych i paruzja Chrystusa muszą zostać poprzedzone jakąś tajemną walką z *wszelką Zwierzchnością, Władzą i Mocą* (zob. 1Kor 15,24)³.

Pochodzenie wizji świata istot nadprzyrodzonych w Nowym Testamencie

Największą trudność we właściwym i pełnym zrozumieniu nowotestamentalnego ujęcia niewidzialnego świata bytów sprawia nam brak jednoznacznego źródła, z którego biorą początek tego typu wizje⁴. Jest on rozbudowany i różnorodny do tego stopnia, że nikt praktycznie nie ma wątpliwości co do ich pochodzenia pozatestamentalnego. Zdajemy sobie sprawę, iż sam Kościół apostołski nie mógł wypracować, w krótkim stosunkowo czasie, tak rozwiniętej angelologii i demonologii.

Gdzie należałoby zatem szukać środowiska, z którego Nowy Testament czerpie swą wiedzę na ten temat? Która z kultur mogłaby mieć wpływ na takie, a nie inne pojmowanie żywego świata bytów pozaziemskich? Na ile opisy nowotestamentalne są autentycznymi wyznaniem wiary apostołskiej, a na ile przepracowanymi świadectwami innych kultur i religii?

Na powyższe pytania odpowiedź przychodzi niezmiernie trudno, a pole poszukiwań objawia się niezwykle szeroko. W wielu kwestiach zamiast do

³ Ma się to dokonać w ramach rekonyliacji „kosmosu” z Bogiem. Pierwszy List do Koryntian podaje bardzo interesujący opis, w jaki sposób dokona się pojednanie ziemi z niebem. Ziemia, pozostająca w ostrej opozycji do Boga, bo posiadająca „swoją” wiedzę, przeciwną „wiedzy” Bożej, została odkupiona przez krew Syna, który stał się „pierwociną” zbawionych. Każdy, kto pragnie pozostać w kręgu świętych musi oddzielić się od świata (1Kor 10,26), którego postać „przemija” (1Kor 2,6; 7,31). Jest to bliska perspektywa przemijania, dlatego trzeba się spieszyć (1Kor 7,29; 10,11). Na koniec „święci Najwyższego”, tzn. ci, którzy odrzucili uroki tego świata osądzą „kosmos” (niebo i ziemię), włączając w osąd także anioły (1Kor 6,2-3).

⁴ Zob. M. Dibelius, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Göttingen 1909, s. 181–208.

bibliistów czy teologów powinniśmy zwrócić się do znawców kultury starożytnej, do archeologów i osób próbujących odkrywać niezgłębiony świat kultury Bliskiego Wschodu⁵.

Gdyby podejść do tej kwestii z całym zapleczem badawczym, należałoby prześledzić dokładnie całą tradycję babilońską, asyryjską oraz najstarsze pokłady demonologii izraelskiej i archaicznego rabinizmu, o którym wiemy, iż bardzo ściśle jest złączony z wierzeniami perskimi⁶. Przede wszystkim powinniśmy zająć się ogromnym wpływem astrologii antycznej na ówczesną epokę, a zwłaszcza jej szczególnym zainteresowaniem kwestią pochodzenia dobra i zła na świecie⁷. Na pewno ogromny wpływ na demonologię biblijną miała kultura grecka z całym bagażem wierzeń w istnienie i działanie szatana⁸. Powinniśmy

⁵ „Gli autori apocalittici giudaici furono influenzati non solo dal loro ambiente ellenistico, ma anche dalle culture di Babilonia e della Persia” (D.S. Russell, *L'apocalittica giudaica (200 a.C. – 100 d.C.)*, Brescia 1991, s. 323).

⁶ Teologowie bez żadnej wątpliwości wskazują na doktrynę irańską, przede wszystkim religię zoroastryjską jako tę, która najbardziej wpłynęła na idee apokaliptyczne judaizmu. Zob. R.C. Záhner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London 1961, s. 20–22, 51–52, 57–58. Jakkolwiek Russell wykazuje różnice pomiędzy kosmologią irańską a żydowskim pojmowaniem wszechświata, to jednak przyznaje, iż dualizm irański mocno wpisał się w apokaliptykę międzytestamentalną. Przede wszystkim pojawiają się w niej obrazy „zastępów diabelskich” oraz hierarchicznie ułożony „dwór niebiański” z kręgami „bytów anielskich” znajdujących się, w zależności od autorytetu, w określonej bliskości Bożej (zob. np. etiopską Księgę Henocha). Zob. D.S. Russell, *L'apocalittica giudaica (200 a.C. – 100 d.C.)*, dz. cyt., s. 318–319.

⁷ Jeśli idzie o wymiar kosmiczny świata bytów niewidzialnych, odsyłam do artykułu Macgregora, zob. G.H.C. Macgregor, *Principalities and Powers*, dz. cyt., s. 17–28. Autor pogłębia teorię (zaprezentowaną już wcześniej przez J.S. Stewarta, zob. J.S. Stewart, *On a Neglected Emphasis in New Testament Theology*, „Scottish Journal of Theology” 4 (1951), s. 292–305, tu s. 295–302), dotyczącą boskiego pochodzenia wszystkich potęg niematerialnych. W swym dziele Macgregor oferuje czytelnikowi doskonałą bazę do właściwego rozumienia terminu „kosmos”. W dziełach Pawłowych słowo to jest używane zgodnie z pojęciem helleńsko-judaistycznym jako universum, tzn. jako świat w swej totalności (odpowiednikiem hebrajskim do universum jest fraza *וְאֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ* „niebiosa i ziemia”). Świat ten jest stworzony przez Boga i jednocześnie istotowo różny od Niego. Wszystko, co nie jest Bogiem, jest „kosmosem”. Jeśli zaś chodzi o Pawła, to na ukazanie istotowej różnicy pomiędzy „kosmosem” i Bogiem używa on szczególnego zabiegu. Umieszcza w opozycji do siebie ziemię i niebo, warunki ziemskie i warunki niebiańskie, niewolę ziemską i wolność niebiańską. W ten sposób oddziela „kosmos” od Boga, zob. G.H.C. Macgregor, *Principalities and Powers*, dz. cyt., s. 17–18. Według Pawła „kosmos”, który w swej historii utracił pierwotną harmonię przyjmując hegemonię grzechu (1Kor 1,20-21; 3,19; 5,10; 7,31.33-34), jest przestrzenią nieuporządkowaną i z natury swej złą. Cały świat czuje się w jakiś sposób „winny” i „grzeszny” przed Bogiem (zob. Rz 3,19). W konsekwencji musi zostać odkupiony mocą samego Stwórcy (Rz 11,12.15), zob. J. Painter, *Mondo, cosmologia*, w: G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid (red.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Cinisello Balsamo 1999, s. 1041–1044.

⁸ Zob. G.H.C. Macgregor, *Principalities and Powers*, dz. cyt., 19. Dzięki badaniom Dibeliusa wiemy, iż nazwa „demon” pochodzi z kręgów kultury helleńskiej. Dibelius stara się udowodnić, co nie do końca mu się udaje, że nazwy poszczególnych potęg, obecne w pismach No-

również zwrócić uwagę na pisma gnostyckie i gwałtowny wzrost zainteresowania tym światem w epoce międzytestamentalnej, spowodowany nadziejami mesjańskimi i apokaliptycznymi⁹.

Prądy filozoficzne, kulturowe oraz wydarzenia polityczne czasów apostołskich

Gdybyśmy chcieli odtworzyć kompletne środowisko, w jakim żyli i pracowali autorzy nowotestamentalni, byłoby to w najwyższym stopniu utrudnione. Nie znamy dokładnie wszystkich krążących w tamtych czasach nurtów filozoficznych, prądów naukowych czy teologicznych. Nie możemy znać wszystkich wierzeń, rytuałów, kosmologii ludów zamieszkujących Bliski Wschód. Jest on kolebką wielu cywilizacji. Tam rodziło się wiele filozofii i powstała szeroko pojęta myśl teologiczna. Na obecnym etapie badań naukowych może-

wego Testamentu, zostały zapożyczone z judaizmu, w sposób szczególny z kręgów apokaliptyki żydowskiej i niektórych kultur pogranicznych. Zob. Na ten temat W. Bousset, H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, Tübingen 1966⁴, s. 320–331. To samo stwierdza Moore, zob. G.F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim, I–III*, Cambridge 1927–1930, 1954⁷, tu I, s. 400n. M. Black ze swej strony pisze: „The identity [...] of the «principalities and powers, dominions and authorities etc.» in the New Testament, is not in doubt: in the company of *aggeloi* at I Pet. 3.22 and Rom. 8.38 they are unmistakably angelic «evil powers» or rather celestial «potentates» or «tyrants», for the abstract, in most cases, stands for the concrete «wielders of power» (cf. I Cor. 15.24 with 2.6 arcontej). They are cosmic or celestial potentates whose empires are among the «hosts of heaven», kosmokratoręj *tou/ skotouj*, Eph. 6.12, and most probably the astral deities of hellenistic religions accommodated within a Jewish-hellenistic angelology” (M. Black, *Pašai exousiai autw/ upotaghsontai*, w: M.D. Hooker, S.G. Wilson (red.), *Paul and Paulinism, Fs. C.K. Barrett*, London 1982, s. 74–82, tu s. 76).

⁹ „Le Potenze (Troni, Dominazioni, ecc.) portano il peso d’una lunga storia, tanto nel sincretismo quanto nel giudaismo alessandrino e nelle apocalissi, e avranno la loro efflorescenza nelle gnosi. Un influsso greco viene ad aggiungersi a quello dell’Antico Testamento nella concezione dei demoni e degli spiriti” (L. Cerfaux, *Il cristiano nella teologia paolina*, Roma 1969, s. 61). Według W. Förstera, nazwy potęg nie występują ani w hellenizmie ani w pismach gnostycznych okresu przedchrześcijańskiego. Można je spotkać jedynie w dokumentach późnożydowskich (apokalipsy) i w gnozie chrześcijańskiej. Sama literatura rabinacka okresu chrześcijańskiego odrzuca całkowicie wizję nowotestamentalną świata bytów niewidzialnych, zob. W. Förster, *exousia*, w: G. Kittel, G. Friedrich (red.), *Grande lessico del Nuovo Testamento, I–XV*, Brescia 1965–1992, tu II, s. 625–668. Nie zgadza się to jednak z tym, co na ten temat ustaliła wiedza biblijna. Wiemy przecież, że wizje i obrazy świata nadprzyrodzonego znajdują się w bardzo antycznych rękopisach, pochodzących nawet z VIII w. przed Chr.

my jedynie pokusić się o ogólne zarysowanie tego, co nazywamy *Sitz im Leben* środowiska apostołskiego¹⁰.

Powinniśmy zwrócić uwagę na fakt, że Apostołowie pisali swoje pisma w największych centrach myśli filozoficznej i teologicznej Azji Mniejszej. Tam nauczają i tam spotykają najnowsze spekulacje teologiczno-filozoficzne, zwłaszcza kultury grecko-rzymskiej¹¹.

Popatrzmy też, że większość pism nowotestamentalnych jest kierowana do chrześcijan żyjących w bardzo ważnych ośrodkach naukowych, takich jak Rzym, Korynt, Efez¹². Autorzy tych dzieł musieli posługiwać się takim językiem, jaki był powszechnie używany. Co więcej, często musieli dostosowywać swoje żydowskie wyobrażenie świata do tego, które reprezentowało środowisko Azji Mniejszej, Grecji czy Imperium Rzymskiego. Powszechna dominacja my-

¹⁰ Zob. J. Leipoldt, W. Grundmann, *Umwelt des Christentums, I. Darstellung des neotestamentlichen Zeitalters*, Berlin 1965, tu I, s. 6. Ciekawy, a nie dość opracowany, jest temat występowania świata magii, czarów i istniejących bytów niewidzialnych zaprezentowany w *Dziejach Apostołów*. Spotykamy tam żydowskiego maga Elimasa (Dz 13,8) w towarzystwie rzymskich gubernatorów. Możemy wywnioskować o jego niechęci do Ewangelii, ponieważ Apostoł Paweł nazwał go „synem diabelskim” (Dz 13,10). W Likaonii, po uzdrowieniu kaleki, Paweł i Barnaba są nazwani Hermesem i Zeusem, a mieszkańcy pragną im złożyć ofiary. Dzieje wspominają również kobietę z Filipi opętaną przez złego ducha (Dz 19,16n.). Zauważmy także wielu magów z Efezu, którzy po dramatycznym wydarzeniu z synami Skewasa (Dz 19,13n.), przynoszą i palą swe magiczne księgi w obecności Pawła.

¹¹ Nazwą „kultura helleńska” określa się zwyczajowo czas pomiędzy rządami Aleksandra Wielkiego (336–323) i czasami Jezusa Chrystusa. Zwróćmy uwagę, że hellenizm był pewnego rodzaju kulturą „synkretyczną”, zarówno w odniesieniu do szeroko pojętej kultury jak i religii. Czasy helleńskie nie objawiały chęci do niszczenia innych wierzeń czy zwyczajów, ale raczej do adaptowania tego, co pozostało z czasów poprzednich. Wielkim znakiem takiego myślenia był przejaw niezwykłej tolerancji wobec innych religii (świadczą o tym chociażby różnego rodzaju ołtarze bóstw w Atenach, o których wspomina św. Paweł). Jeszcze przed Aleksandrem Wielkim Imperium Perskie, podporządkowując sobie Babilonię, zaadaptowało wiele wierzeń i zwyczajów, przejmując także język (aramejski czy też chaldejski), i ustanawiając go językiem oficjalnym. Gdy Aleksander zwyciężył Persję, kieruje się także w stronę Indii, otwierając niejako wpływ kultury i religii orientalnej na zachodnią, zob. S.B. Frost, *Old Testament Apocalyptic*, London 1952, s. 75 n. Jak pisze Russell, „Questa convergenza [wschodu na zachodnią – A.P.] di magia, astrologia e paganesimo greco portò a un tipo di ellenismo fortemente sincretistico, verso il quale le popolazioni della Siria nel complesso erano particolarmente inclini, al punto da incoraggiare un interesse sempre più vasto per l'occultismo, la magia, l'astrologia, la demonologia, la cosmologia, l'antropologia e l'escatologia” (D.S. Russell, *L'apocalittica giudaica (200 a.C. – 100 d.C.)*, dz. cyt., s. 37).

¹² Jak podaje Morrison, „Paul expected the Church at Rome to understand «exousiai» because they were citizens of the Graeco-Roman world; they would understand the word «God» because they were Christians” (C. Morrison, *The Powers That Be. Earthly Rulers and Demonic Powers in Romas 13: 1–7*, London 1960, s. 103).

śli greckiej w całym basenie Morza Śródziemnego również nie mogła pozostać niezauważona przez rodzące się chrześcijaństwo.

Działalność literacką Apostołów możemy rozmieścić między 50 a 100 r. po Chr. Jest to okres względnej spokoju politycznego. Po krwawej bitwie pod Akcjum w 31 r. przed Chr., która wciągnęła do walki prawie wszystkie krainy Azji Mniejszej, a przed przewrotami spowodowanymi rządami Nerona (54-68 r. po Chr.), trwał okres tzw. pokoju augustiańskiego (*Pax Augusta*). Już wtedy jednak widoczne były oznaki kryzysu i powolnej degradacji Imperium (odrodzonego potem za Trajana i Septymiusza Sewera i pogrążonego znowu w chaosie w III i IV w.)¹³.

W tym czasie obserwuje się wielki wzrost znaczenia wschodnich prowincji dla Imperium Rzymskiego. Azja była ważna zarówno z punktu widzenia gos-podarczego, jak i strategicznego. Sercem tych prowincji stała się wyżyna anatolijska. Stąd było już niedaleko do najważniejszych miast greckich. Takie łączenie się kultur azjatyckich z grecką nie pozostawało oczywiście bez wpływu Rzymu, zwłaszcza że August bardzo popierał rozwój tej części Imperium. Po trzęsieniu ziemi na tych terenach w 12 r. po Chr. August odwołał płacenie kontrybutów dla Rzymu i przeznaczył część własnych funduszy na odbudowę tego regionu.

Stało się modne w Imperium odbywać podróże do Azji. Wielu weteranów wojen chciało tutaj otrzymać od cezara swoje latyfundia. Oczywiście postępowała również kolonizacja rzymska tych ziem¹⁴. Nie zapominajmy jednak, że schyłek pierwszego wieku to czas rozkwitu Imperium, który będzie trwał przez kolejne dwa wieki. Stąd możemy wnioskować, że to właśnie ten czas, czas w których działali Apostołowie, kładł podwaliny pod późniejszy złoty wiek Cesarstwa.

Był to również czas nowych religii i wielkich przewrotów religijnych. Z jednej strony następowała szybka romanizacja kultyczna wierzeń greckich i azjatyckich, z obowiązkowym kultem cezara na czele, z drugiej strony rozkwitała popularna magia, wróżbiarstwo, astronomia. Próbowaly one wyjaśnić naj-

¹³ Przedział czasu, w którym rodziło się chrześcijaństwo, był niezwykle bogaty w wydarzenia, zarówno pozytywne, jak i negatywne. Imperium Rzymskie przeżywało głęboki kryzys, przede wszystkim ekonomiczny, dlatego z całym impetem zwróciło się w kierunku prowincji Azji Mniejszej, tam szukając źródeł finansowych i „drenując” bogaty rynek wschodni.

¹⁴ Dla oglądu globalnego zob. G.W. Bowersock, *Augustus and the Greek World*, Oxford 1965; N.H. Baynes, *The Hellenistic Civilisation and East Rome*, London 1946; V. Chapot, *La province romaine proconsulaire d'Asie*, Paris 1904.

bardziej istotne momenty, wydarzenia i zjawiska dokonujące się w dziejach świata.

Równie łatwo jak w przypadku wpływu kultury możliwe jest wykazanie ogromnego wpływu różnorodnych religii i wierzeń na środowisku, w którym pracowali i pisali autorzy nowotestamentalni¹⁵. Nie zapominajmy, że ich świat pełen był sanktuariów i świątyń różnych bóstw. Kultury Asklepiosa, Artemidy czy też religia synkretyczna Izidy były znane i praktykowane w wielu miastach.

Nie możemy jednakże iść w naszym rozumowaniu zbyt daleko i wykazywać bezpośredni wpływ różnorodnych wierzeń na pisma apostołskie¹⁶. Należy pamiętać, że chrześcijaństwo bierze swój początek z judaizmu diasporalnego, dość szczelnego i praktycznie zamkniętego na wpływy obcych religii¹⁷. Poza tym mamy bardzo wiele dowodów na to, że chrześcijaństwo nie wzorowało się na żadnej religii i na żadnym wierzeniu, które pochodziłoby ze świata śródziemnomorskiego. Zwróćmy uwagę chociażby na fakt, że w pismach chrześcijańskich brakuje, tak przecież często stosowanych w mitologiach środkowoazjatyckich i misteriach pogańskich, tajemnych pojęć i opisów, zwłaszcza pojęć

¹⁵ Zob. klasyczny artykuł Metzgera, *Methodology in the Study of Mystery Religions and Early Christianity*, „Harvard Theological Review” 43 (1955), s. 1–24.

¹⁶ Co jakiś czas ożywają dyskusje między biblistami co do wpływu kultur orientalnych na rozumienie świata przez autorów starotestamentalnych. Niektórzy uważają, iż prawdziwą siłą judaizmu, która nie pozwoliła zniszczyć jedności wiary, była nauka i przykład mistrzów, uczonych w Piśmie, skrybów, faryzeuszów i rabinów, zob. R.T. Herford, *Talmud and Apocrypha*, London 1933, s. 268. Herford idzie jeszcze dalej i utrzymuje, że żydowska apokaliptyka międzytestamentalna jest świadectwem na pokusę zwyrodnienia prawdziwej wiary, niebezpieczeństwem dla jedności, produktem zachwianych umysłów. Prawdziwy judaizm nie ma z takimi praktykami nic wspólnego. Sprzeciw takiej tezie okazali m.in. F.C. Porter, J. Bowman, W.D. Davies, J. Bloch, C.C. Torrey.

¹⁷ Nie jest to jednak ściśle. E.R. Goodenough w swej pracy zademonstrował, że także w łonie samego judaizmu pojawiały się różne formy wyznawania wiary z różnym akcentowaniem spraw najistotniejszych. Autor mówi o tzw. „normatywnym judaizmie” i „judaizmie rabinicznym”, zob. E.R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, New York, 1958², s. 24–38. Już Burkitt wykazał wielkie podobieństwo pomiędzy etiopską Księgą Henocha i dziełami Posejdoniusza (ur. ok. 150–130 r. przed Chr.), wielkiego filozofa, naukowca, orientального astrologa i mistyka, twórcy wielkiego systemu obliczania czasu, jednocześnie człowieka kultury zachodniej i wschodniej, zob. F.C. Burkitt, *Jewish and Christian Apocalypses (The Schweich Lectures 1913)*, London 1914, s. 30–31. Jest jeszcze wielu biblistów, którzy zdecydowanie odrzucają jednolitość rabinizmu w czasach międzytestamentalnych, przypisując ją jedynie czasom późniejszym, szczególnie epoce powstawania Miszny (70–250, przy czym powstanie Miszny datuje się na rok ok. 200). Uważa się, że przed tą datą nie istniał rabinizm typu „ortodoksyjnego”, zob. W.D. Davies, *Torah in the Messianic Age and/or the Age to Come*, Philadelphia 1952, s. 53. Sama ilość różnorodnych „grup” religijnych, sekt i ruchów wyraźnie wskazuje, iż teoria Daviesa jest słuszna, zob. M. Black, *The Scrolls and Christian Origins*, London 1961, s. 5n.

mitologicznych. Także pogańskie rytury liturgiczne nie miały praktycznie żadnego wpływu na Kościół apostołski i poapostołski¹⁸.

Istotny wpływ na wizję nowotestamentalną świata istot nadprzyrodzonych mogły mieć wschodnie misteria pogańskie¹⁹. Niewątpliwie najbardziej znane i praktykowane w świecie wschodnim były misteria eleuzyjskie ku czci Demeter i Persefony²⁰. Uroczystości te, jak się dowiadujemy z opisów, posiadały bardzo widowiskową oprawę, a uczestnicy tych misterii przybywali z najbardziej odległych zakątków Azji Mniejszej. Co więcej, poprzez wprowadzanie kultu dionizyjskiego lokalne misteria eleuzyjskie zyskiwały jeszcze większe znaczenie²¹. Swój rozkwit przeżywała też astrologia i ona również mogła kreować odpowiednią wizję świata²².

Cezar August, a później kolejno Tyberiusz, Kaligula i Klaudiusz, wprowadzali do środowiska greckiego również kult imperialny²³. W pierwszym wieku chrześcijaństwa w greckich miastach, takich jak Efez, Ancyra, Pergamon

¹⁸ Jeśli idzie o wpływ pogaństwa na pojęcie chrztu, zob. G. Wagner, *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries*, Edinburgh 1976. O wpływie kultury pogańskiej na teologię Eucharystii pisze W.J. Groton, *The Christian Eucharist and the Pagan Cults*, New York 1914.

¹⁹ Kultura rzymska przejęła takie kultury, jak egipski kult Izydy i Ozyrysa, syryjski Adonisa, pochodzący z Frygii kult Attysa i Kybele oraz perski kult Mitry.

²⁰ Zob. K. Kerényi, *Die Mysterien von Eleusis*, Zürich 1962. „Pierwotnie Eleuzynie były uroczystością ludową w czasie żniw, podczas której składano Demetrze dzięki za otrzymane plody. Stopniowo, wraz z rozwojem lokalnego kultu Demetry, ustalili się obchód świąt eleuzyjskich, którego zasadniczą częścią były misteria wymagające wtajemniczenia, pozwalające na oglądanie świętego dramatu w świątyni eleuzyjskiej. Myślą przewodnią dramatu było twierdzenie, że człowiek jest nieśmiertelny i nie ginie po śmierci, podobnie jak ziarno rzucone w ziemię daje początek nowemu życiu, jak Kora porwana przez Plutona corocznie powraca na ziemię. W czasie przedstawienia dramatu śpiewano pieśni, które wyjaśniały znaczenie ceremonii i obiecywały szczęśliwe życie po śmierci. Wtajemniczonym mógł zostać każdy, zarówno wolny jak i niewolnik. Ale warunkiem osiągnięcia nieśmiertelności, obok wtajemniczenia, było również uczciwe i pobożne życie. Podkreślał to w czasie uroczystości kapłan, który wyłączał od udziału w nich wszystkich tych, którzy ściągnęli na siebie gniew bogów”. (Z. Piszczek (red.), *Mała encyklopedia kultury antycznej*, Warszawa 1966, s. 221–222).

²¹ Zob. H.W. Pleket, *An Aspect of the Emperor Cult: Imperial Mysteries*, „Harvard Theological Review” 53 (1965), s. 331–348.

²² Astrologia z misteriami była bardzo silnie powiązana. Ówczesny człowiek, wobec pytań, na które nie znajdował satysfakcjonującej odpowiedzi, szukał jej w religii misteryjnej i wspólnotach religijnych, które poprzez akcję liturgiczną próbowały „uregulować” kosmos według życzenia.

²³ Dla wizji ogólnej kultów pogańskich w pierwszym i drugim wieku chrześcijaństwa zob. C.J. Cadoux, *Ancient Smyrna*, Oxford 1938, s. 204n.; F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1929.

i Bitynia pojawił się, obok kultu lokalnego, także kult imperatora²⁴. Oczywiście świat grecki stronił od idei uznawania władcy za syna bożego. Ich mentalność liberalna nie dopuszczała myśli, że człowiek może stać się bóstwem. Wielcy ludzie mogli jedynie przejść ze sfery ziemskiej do niebiańskiej i jako herosi zjednoczyć się z bogami²⁵. Sami bogowie natomiast mogli, w zależności od potrzeb, przyjmować formę ludzką. Tak np. stało się w Listrze za czasów Pawła i Barnaby. Kiedy Paweł uzdrowił kalekę, lud z radości wołał: *bogowie przybraли postać ludzi i przyszli do nas!* Pawła, który przemawiał, nazwali Hermesem, posłańcem bogów. Barnabę zaś, milczącego widza, Zeusem (Dz 1-12).

Wielu biblistów uważa, że większość swojego pojmowania świata potęg nadprzyrodzonych Nowy Testament zaczerpnął z astrologii środkowozajatyckiej²⁶. Przesady i fatalizm, gorące pragnienie doświadczenia czegoś nadprzyrodzonego, a także magia doprowadzały świat grecki do głębokiego niepokoju duchowego oraz niepewności jutra. Zagrożona przez siły nadprzyrodzone, demony i nieprzewidziane uderzenia losu, ludność Wschodu zwracała wielką uwagę na astrologię. Poprzez różnorodne praktyki człowiek próbował chronić siebie i bliskich od złych mocy nieznanego mu bliżej i często przerażającego kosmosu.

W odniesieniu do pojęcia „astrologia” czasów międzytestamentalnych powinniśmy wykazywać wiele ostrożności. To, że ludzie spoglądali na gwiazdy nie znaczy, że zajmowali się astrologią. W tamtych czasach istniało pojęcie astrometeorologii, która była umiejętnością wielu chłopów, próbujących

²⁴ Kult imperialny posiada swoje korzenie w tradycji Bliskiego Wschodu, gdzie władcy byli utożsamiani z synami bożymi i jako tacy czczeni. Głównym motywem takiej czci było przekonanie, że władca otrzymywał od główniego bóstwa mandat rządu i prawo, dzięki któremu dana społeczność mogła funkcjonować. Powszechnie uważano również, że powołanie na króla dokonywało się poprzez osobiste wezwanie przez bóstwo, a władca cieszył się osobistą przyjaźnią bóstwa. Jego władza jest zatem nieograniczona, a on sam jest znakiem obecności bóstwa w świecie, zob. E. Lohse, *L'ambiente del Nuovo Testamento*, dz. cyt., s. 166–167.

²⁵ Próżność ludzka doprowadzała nawet tak liberalne umysły jak greckie do paradoksów. Aleksander Wielki, po wielkich zwycięskich kampaniach, kiedy przybył do słynnej wyroczni boga Ammon, znajdującej się w oazie Sava w Egipcie, nakazał kapłanom tytułować siebie „synem Ammona”, co w terminologii greckiej odpowiadało tytułowi „syn Zeusa”. Co więcej, od tamtego czasu uznał siebie za „syna najwyższego boga”. Po jego śmierci w Aleksandrii zbudowano świątynię, w której sprawowano kult z kapłanami i ofiarami włącznie. Później kult Aleksandra jako „boga niezwykłego” rozprzestrzenił się na całą Azję Mniejszą, zob. E. Lohse, *L'ambiente del Nuovo Testamento*, Brescia 1993², s. 167.

²⁶ Zob. A. Angus, *The Religious Quests of the Graeco-Roman World*, London 1929, s. 254; W.L. Knox, *Paul and the Church of the Gentiles*, Cambridge 1939, s. 106; G.H.C. Macgregor, *Principalities and Powers*, dz. cyt., s. 17n.

z gwiazd odczytać pogodę czy właściwy czas na zasiew. Dlatego jakakolwiek wzmianka o astrologii nie może być dla nas wskazówką, że wyznawano wiarę w działanie gwiazd na życie ludzkie. Już F.H. Cramer zauważył dwa typy astrologii w czasach międzytestamentalnych. Pierwszy nazwał „astrologią fatalistyczną”, a drugi „indywidualną”. O ile pierwsza była rzeczywiście astrologią „naukową”, odwołującą się do zaobserwowanych zjawisk i próbującą je objaśnić, o tyle druga, bardzo popularna i tworzona dla potrzeb mas, próbowała swoimi spekulacjami doprowadzić widza czy słuchacza do przekonania, że astrologowie obserwujący zjawiska niebiańskie swoimi działaniami „przechytrzyli niebo”. Innymi słowy, z oglądanych rzeczywistości wyprowadzono takie wnioski, które odpowiadały zapotrzebowaniu społecznemu²⁷.

Największy jednak wpływ na pojmowanie świata istot niematerialnych przez pisarzy nowotestamentalnych miała niewątpliwie apokryficzna literatura międzytestamentalna²⁸. Czas między II w. przed Chr. a I po Chr. obfitował na terenach palestyńskich w wiele znamienitych wydarzeń. Przede wszystkim, jako skutek prześladowań i uzyskanej wolności, rodzi się żydowski nacjonalizm. Prześladowanie Antiocha Epifanasa i rewolta Machabeuszy pobudziły w znacznym stopniu ducha narodowego i odnowiły przekonanie o wybraństwie Izraela.

²⁷ Pisze Cramer: „[...] the harsh principle of fatalistic astrology was appealing to the sober, scientific minded minority only. Most of those who believed in astrology at all preferred the cararchic doctrine, peremitting man to «outsmart» the heavens. As for the masses, star worship and catarthic astrology with them remained popular at all times from the hellenistic era to the end of paganism in the Roman empire” (F.H. Cramer, *Astrology in Roman Law and Politics*, Philadelphia 1954, s. 19).

²⁸ Według biblistów okres profetyzmu kończy się ok. 200 r. przed Chr. Po przesiedleniu babilońskim można jeszcze zaobserwować działalność takich proroków, jak Tritoizajasz, Aggeusz, Zachariasz, Abdiasz, Joel. Po nich swoją aktywność przejawiają autorzy apokaliptyczni, z których jedynym ujętym w kanon jest Daniel (jego dzieło w przeważającej części zostało stworzone ok. roku 160 przed Chr.). Powody zanikania profetyzmu są niejasne. Prawdopodobnie pojawiło się przekonanie, że w sytuacji, w jakiej znalazł się naród żydowski, profetyzm należy do przeszłości, a to, co się najbardziej obecnie liczy, to nie są oracula profetyczne, ale Tora. Innym powodem mógł być wpływ obcych kultur. Na pewno znano religię perską i babilońską, wierzenia chaldejskie, astrologię, filozofię. Religie te odznaczały się bardziej wysublimowanym sposobem pojmowania rzeczywistości, dla jej oglądu stosowano astrologię, rytury magiczne, czytano ezoteryczne książki. Tymczasem profeci, wraz ze swoim często „dziwnym” zachowaniem, byli postrzegani jako cokolwiek „różni” i niezrozumiali. Znaczące są tutaj słowa Zach 13,2-6: „A jeśli wystąpi ktoś jako prorok, wówczas ojciec i matka, rodzice jego, powiedzą mu: «nie możesz pozostać przy życiu, bo głosisz kłamstwa w imię Pana». I ojciec z matką, jego rodzice, przebiją go, gdyby prorokował” (Zach 13,3-4). Widać wyraźnie, jak wstydlive, a nawet niebezpieczne, było być prorokiem. Ostatnim wreszcie powodem ustania profetyzmu była polityka. Prorocy byli postrzegani jako przeciwnicy pokoju i ładu moralnego, zob. A.R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, Cardiff 1944, s. 59n. Zob. również D.S. Russell, *L'apocalittica giudaica (200 a.C. - 100 d.C.)*, dz. cyt., s. 103-106.

Wszystkie te wydarzenia spowodowały wskrzeszenie mesjańskiej i apokaliptycznej koncepcji dominacji Boga nad światem. Pojawiają się opisy przychodzącego Boga lub Mesjasza, którego On posyła, aby wymierzyć sprawiedliwość, tzn. zniszczyć wrogów Izraela i odbudować królestwo dawidowo-salomonowe²⁹.

Apokalipsa stała się dominującą formą pisarstwa żydowskiego czasów międzytestamentalnych i bezpośrednio po Nowym Testamencie³⁰. W formie wizjonerskiego przeglądu dziejów autorzy opisują przełom eschatologiczny, jaki ma niebawem nastąpić, kiedy to kosmiczne moce zła zostaną zniszczone, kosmos odnowiony, a sprawiedliwi (tj. Izrael) wybawieni³¹. Podstawowym źródłem ekspresji apokaliptycznych stały się wizje, które ukazują czytelnikowi to, co się ma wydarzyć. Wizje te były najczęściej wzbogacane językiem symbolicznym, który prezentował pełny obraz tego, co autor widział i słyszał.

Reasumując, trzeba stwierdzić, że nazwy poszczególnych sił niewidzialnych mają swoją długą historię i są spotykane zarówno w synkretyzmie, jak w judaizmie aleksandryjskim i w apokalipsach żydowskich, a swój prawdziwy rozkwit przeżyją w gnozie. Wszystkie te czynniki miały niewątpliwy wpływ na

²⁹ Wielkie zainteresowanie literatury późnożydowskiej angelologią próbuje się wytłumaczyć w przeróżny sposób. Pierwszym argumentem jest fakt wzrostu w świadomości żydowskiej przekonania o transcendencji Boga. Wobec oczekiwań mesjańskich na oswobodzenie, Bóg, sam będąc transcendentny, musiałby posiadać zastępy anielskie na swoje posługi. Dowodząc takimi zastępami, mógłby doprowadzić do wyzwolenia Izraela. Drugim argumentem jest próba wyjaśnienia pochodzenia i sensu cierpienia. W teologii powygnaniowej pojawia się przekonanie, że aniołowie, którym YHWH scedował władzę nad narodami, tzw. anioły narodowe, zaczęły działać wedle własnej woli, albo innych autorytetów, odmawiając posłuszeństwa Bogu. Stąd cierpienie pojawiło się jako skutek zła kosmicznego. Część kosmosu została „zainfekowana” złem, a ludzkość znalazła się, niestety, w jej cieniu. Dlatego to, co jeszcze Biblia nazywa „tendencją do złego”, pisma judaistyczne otwierają nazywają szatanem i jego legionami, przypisując mu wolę zniszczenia ludzkości, a także całego universum.

³⁰ „L’angelologia e la demonologia che troviamo negli scritti apocalittici è molto più sviluppata e varia di quella dell’Antico Testamento. Il cambiamento è così notevole che è estremamente difficile credere che quanto noi abbiamo nei testi apocalittici sia semplicemente lo sviluppo naturale di antiche tradizioni giudaiche, per quanto queste possono essersi mescolate già nei tempi antichi con idee forestiere, provenienti da Babilonia e altri paesi” (D.S. Russell, *L’apocalittica giudaica (200 a.C. – 100 d.C.)*, dz. cyt., s. 318).

³¹ Apokalipsy nie były, jak czasami sugerowano, prostymi pismami ludowymi, tworzonymi dla zaspokojenia ciekawości mas. Wręcz przeciwnie, były pisane przez świątłych ludzi, wielkiej wiedzy, nie tylko religijnej, ale także ezoterycznej. Również odbiorcami tych dzieł byli najczęściej ludzie rozumiejący wydarzenia świata. Dopiero później pisma te były przekazywane szerszemu gronu ludzi „zwyčajnych”, zawsze jednak wewnątrz wspólnoty żydowskiej, zob. S. Mowinckel, *He That Cometh*, Oxford 1956, s. 282.

takie, a nie inne pojmowanie przez ewangelistów i Pawła niewidzialnego świata istot nadprzyrodzonych.

Konkluzje i wnioski teologiczne

Z powyższej prezentacji, która w skrócie miała przedstawić wizję świata istot niewidzialnych w teologii Pawłowej na bazie środowiska żydowskiego i środkowowschodniego, w którym Paweł i wszyscy autorzy Nowego Testamentu żyli i działali, możemy wyciągnąć kilka istotnych wniosków. Dotyczą one zarówno właściwego pojmowania istoty bytów nadprzyrodzonych, jak również ich poprawnego widzenia w całości teologii Pawła.

Najpierw obserwujemy żywe zainteresowanie Nowego Testamentu światem nadprzyrodzonym³². Należy stwierdzić, że w czasach apostołskich istniał żywy nurt teologiczny, zapewne rozpoczęty wcześniej przez literaturę całego basenu Morza Śródziemnego, w którym bogato opisywano niewidzialny świat bytów nadprzyrodzonych³³. Występowało przenikanie się i adaptowanie różnych wierzeń i kultur. Często dochodziło do sytuacji, w której nie tyle jedno wierzenie zastępowało inne, ile bywały one kumulowane, tworząc w ten sposób zlepek wielu tradycji. Przypomnijmy chociażby przemówienie Pawła na are-

³² Bardzo wielu teologów traktuje księgi Starego Testamentu jako świadectwo stabilnego monoteizmu Izraela, w którym poza Bogiem nie występuje żadna inna istota ponadnaturalna czy też duchowa. Nic bardziej błędnego. Russell pisze: „La concezione monoteistica, come i testi [Starego Testamentu, dod. A.P.] dimostrano ampiamente, era sostenuta a fianco della credenza in un mondo spirituale popolato di esseri soprannaturali e sovrumani, che in qualche modo condividevano la natura di Dio, se non l'essenza” (D.S. Russell, *L'apocalittica giudaica (200 a.C. – 100 d.C.)*, dz. cyt., s. 293). Stąd nie może być zaskoczeniem dla nikogo zarówno obecność różnych kategorii aniołów, ministrów, posłańców, sług Bożych, jak i ich konkretne oddziaływanie na kosmos.

³³ Bardzo wiele przekonuje do przyjęcia tezy, według której w swej wizji świata nadprzyrodzonego Paweł korzysta z wielkiego bogactwa wielu różnych wierzeń środkowowschodnich. Zwróćmy uwagę na różnorodność źródeł, z których Paweł czerpie swą wiedzę: Księgi takie, jak Księga Henocha, Czwartha Księga Ezdrasza, same tworzone pod wpływem wierzeń perskich i babilońskich, na pewno były Pawłowi znane. Warto zauważyć, a dokonał tego po raz pierwszy Rowlingson, że w wizjach tych Ksiąg, tak samo jak to spotykamy u Daniela, świat bytów jest prezentowany w ujęciu kosmicznej siły przeciwniejszości, człowiekowi, światu stworzonemu. Inaczej niż choćby księgi profetyczne Starego Testamentu, wizje świata nadprzyrodzonego nie tyle odnoszą się do czasu teraźniejszego, ile opisują to, co będzie można oglądać w rzeczywistości eschatologicznej, zob. D.T. Rowlingson, *Jesus. The Religious Ultimate*, New York 1961, s. 92.

opagu ateńskim, w którym wychwała on mieszkańców, że potrafili skonstruować ołtarze dla każdego z bóstw³⁴.

Udział spekulacji żydowskich wydaje się tutaj niezaprzeczalny. Wielkie zainteresowanie Nowego Testamentu środowiskiem bytów niewidzialnych dokonuje się pod wpływem żydowskich koncepcji późnojudaistycznych. Wielkim zainteresowaniem cieszyły się apokryfy starotestamentalne i wiele innych pism pseudoepigraficznych. Szczegółowo ukazywany jest w nich świat istot anielskich, cały „dwór” anielski, stworzony dla chwały YHWH. Z łatwością również możemy dostrzec rozwój demonologii rabinistycznej, spotykanej później w międzytestamentalnej teologii żydowskiej.

Oprócz wpływów żydowskich niewątpliwy jest także i ten fakt, że całe środowisko basenu śródziemnomorskiego z jego wierzeniami i kultem nie mogło nie mieć wpływu na misjonarskie przepowiadanie Apostołów. Astronomia, wróżby, wizja wpływów złych mocy na postępowanie człowieka – wszystko to musiało znaleźć odpowiedź w przepowiadaniu młodego, rodzącego się Kościoła³⁵.

³⁴ Macgregor proponuje prześledzić następujące kultury: „One might explore Babylonian, Assyrian and early Hebrew demonology, and discuss the prophetic teaching concerning «the gods of the nations and their downfall before Yahweh». One might touch on the demonology of the Old Testament and early Rabbinism; the relation to Jewish thought of persian dualistic conceptions; the extraordinary proliferation of Hebrew angelology in the intertestamental period, with Asmoadeus, Azazel, Beliar and the rest of them; the biographical history of Satan; the whole apparatus of demon-possession in both the oriental and Hellenistic environment, as well as in the Gospels, and the magical abracadabra for dealing with it” (G.H.C. Macgregor, *Principalities and Powers*, dz. cyt., s. 19). Sam autor największy wpływ na Pawła przypisuje gnozie: „[...] the all-pervading influence in his [Pawłowej – A.P.] environment of Gnostic astral religious beliefs” (tamże, s. 19).

³⁵ Coś wprost przeciwnego sugeruje Caird: „[...] the pagan world to which Paul went lacked any sense of mighty, hostile forces that stood over against man as he struggled for survival. This conclusion is the product of carefully chronological assessment of the evidence from the socio-political history of Asia Minor in the mid-first century A.D. and of the discernible trajectories of belief that traverse the period. Only by reading back from the second century is it possible to adduce evidence for a significant belief in such powers. The Acts of the Apostles incidentally appears reliable on this point. There has been a tendency among some scholars to associate the powers with astrological belief, especially in Rom. 8: 38 and in the phrase «the elements of this world». Yet on two counts this may be faulted. In the first place, the impact of astrology at the particular time of the Pauline mission was minimal and Paul would appear not to have had occasion to use such language. In the second place, it has been shown that although such terminology is found in later periods in astrological contexts, in the first century it has no such explicit reference. We may therefore also discount the notion that the powers are in some way connected with the mighty forces of the stars, from which burden men sought relief. We conclude, therefore, that there was at the time of Paul on the one hand no demand from the world for release from powers or for a doctrine of a cosmic battle in which Christ rescued men from the domination of such forces. On the other hand, there was no material to hand in the Jewish background of Christianity

Ale ciekawe jest również to, że wiele terminów zostało wypracowanych przez sam Nowy Testament. Istnieją takie tytuły, których nie spotkamy nigdzie indziej poza pismami apostołskimi. Są one świadectwem tego, że pisma Pawła posiadają własną teologię i nie w każdym przypadku muszą się odwoływać do czegoś istniejącego wcześniej.

To, co odróżnia myśl nowotestamentalną od całego środowiska kosmologii bliskowschodniej, to stosowanie poszczególnych tytułów istot nadprzyrodzonych w sposób abstrakcyjny, bez odnoszenia ich do konkretnych sił. Zupełnie inaczej niż np. starotestamentalne teksty apokryficzne czy pisma późnojudajistyczne, w których postaci te posiadają własną moc, oddziałując na człowieka i świat, Nowy Testament, a szczególnie Paweł, stosuje te imiona synonimicznie. Często jeden tytuł jest zastępowany przez inny bez podania racji, często też występując w połączeniach przypadkowych z innymi.

W Nowym Testamencie pojawiają się nazwy i tytuły potęg niespotykane w żadnym innym dziele tamtych czasów. Co więcej, wydaje się, że to inne dzieła zapożyczają nazewnictwo z Biblii. Można zatem w tym miejscu mówić o wzajemnym przenikaniu się środowiska apostołskiego i judaistycznego z wzajemnym wykorzystywaniem nazewnictwa i języka apokaliptycznego³⁶.

Ilość różnorodnych nazw spotykanych w Nowym Testamencie jest zaskakująco duża i jest bardzo prawdopodobne, że tak częsta frekwencja była spowodowana reakcją autorów biblijnych na powszechne wierzenia mieszkańców basenu Morza Śródziemnego. Apostołowie musieli zauważyć w tym czasie ogromne zainteresowanie astrologią, magią, okultyzmem, a przede wszystkim apokaliptyką. Badania wykazują, a pisma późnojudajistyczne potwierdzają żywe przekonanie mieszkańców krain bliskowschodnich, w tym również Izraela,

from which such a myth could be constructed at that time" (G.B. Caird, *Principalities and Powers. A Study in Pauline Theology*, Oxford 1956, s. 174–175). Autor próbuje udowodnić, jakoby demonologia pojawiła się dopiero w II w. po Chr. Trudno jest jednak przypuszczać, żeby jakkolwiek nauka zrodziła się w tak krótkim czasie i nie miała gdzieś w historii swojej „poprzedniczki”. Filozofia i cała w ogóle wiedza rodziła się przecież stopniowo, czerpiąc z przeszłości niektóre idee i wypracowując nowe. Stąd sugestie autora, aby zweryfikować (*re-examination*) „klasyczne” ujęcie tych sił w dogmatyce i etyce, moim zdaniem, są przedwczesne, zob. G.B. Caird, *Principalities and Powers*, dz. cyt., s. 177.

³⁶ Zob. w tej kwestii M. Barker, *The Older Testament: the Survival of Themes from the Ancient Royal Cult in Sectarian Judaism and Early Christianity*, London 1987; J.J. Collins, *Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death*, „Catholic Biblical Quarterly” 36 (1974), s. 21–43; tenże, *Apocalypse. The Morphology of a Genre*, Missoula 1979; P.D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, Philadelphia 1975; O. Plöger, *Theokratie des Alten Testaments*, Neukirchen 1962².

o możliwości wielkich przewrotów, dotyczących nie tyle polityki, ile raczej całego świata kosmicznego.

Czasy międzytestamentalne odegrały największą rolę w rozwoju piśmienictwa apokaliptycznego³⁷. Żydzi, zarówno w Palestynie, jak i w diasporze, brali czynny udział w ruchu, który nazywamy dzisiaj potocznie „niepokojem eschatologicznym”, i posiadali wielu autorów różnego rodzaju pism apokaliptycznych.

Nie można jednak zbyt jednostronnie podchodzić do tej kwestii i widzieć w tytułach istot nadprzyrodzonych jedynie zapożyczeń z literatury międzytestamentalnej czy innej. Autorzy pism Nowego Testamentu nie byli jedynie kopistami, tworzyli również własne koncepcje teologiczne. Szczególnie Listy Pawła zdradzają silną tendencję do budowania własnej wizji świata istot nadprzyrodzonych. Nawet jeśli przyjąć, że Paweł, podróżując do różnych zakątków Azji Mniejszej, spotykał różne systemy astrologiczno-filozoficzne, to w swych dziełach jest tak oryginalny, że można śmiało mówić o Pawłowej wizji świata ponadziemskiego.

Apostoł interesuje się tymi bytami o tyle, o ile są one mu potrzebne do wyjaśnienia zasad, jakie panują w świecie pozaziemskim. Traktuje je zatem jako istoty abstrakcyjne, nie przypisując im konkretnej nazwy czy też konkretnego zakresu działania. Są one dla niego bytami niemającymi związku z rzeczywistością, które pomagają mu wyjaśnić absolutną dominację Chrystusa. Żadna siła pozaziemska nie może „konkurować” ze wszechogarniającą wszystkie elementy wszechświata potęgą Chrystusa Zmartwychwstałego.

Drugim istotnym elementem w teologii Pawła jest samo pojmowanie tych sił. Wydaje się, iż Apostoł preferuje interpretację świata nadziemskiego jako przeciwnego Bogu i światu przez Niego stworzonemu. Sugeruje się, aby widzieć w tych siłach argumenty *ad hominem* Pawła, którymi próbuje przekonać chrześcijan do realnego niebezpieczeństwa z ich strony. Będą one zawsze pod władzą Boga i Jego Syna, ale równocześnie będą stanowić zagrożenie dla chrześcijanina³⁸.

Ostatnimi laty pojawiały się interpretacje „psychologiczne” świata bytów niewidzialnych³⁹. Chciano w nich widzieć siły ludzkie i siły przyrody, które

³⁷ Zob. R.H. Pfeiffer, *History of New Testament Times with an Introduction to the Apocrypha*, New York 1949, s. 60n.

³⁸ Zob. J.D.G. Dunn, *La teologia dell'apostolo Paolo*, Brescia 1999, s. 129.

³⁹ Zob. W. Wink, *Naming the Powers*, Philadelphia 1984, s. 105, 136, 142.

Paweł „zdemonizował”. Innymi słowy, Apostoł upersonifikował te wszystkie potęgi, które mogą oddziaływać na człowieka i na świat otaczający go. Nie jest to rozumowanie słuszne. Nie ma wątpliwości, że Paweł traktował niewidzialny świat i jego działanie bardzo serio i że widział w nim poważne zagrożenie dla człowieka i jego wiary.

RELIGIOUS AND HISTORICAL BACKGROUND ANGELOLOGY AND DEMONOLOGY IN THE LETTERS OF SAINT PAUL

Summary

The concept of the victory of Christ over evil powers has been regarded as central to Pauline thought. Certainly there remained the problem of the continued activity of these powers, which Christ was supposed to have conquered once and for all on the cross. A major difficulty in the study of the language of the powers in the writing of Paul is that there is no immediately obvious source from which it derives or background into which it fits.

The aim of this study is to carry out such an examination of those passages in the writing of Paul and evaluate the significance of the powers in Paul's mind. In the first place, the environment in which Paul worked and wrote is of fundamental importance. In recent study emphasis has been given to the Jewish background of Paul's thought. Important as this is, it is worth recalling that he lived and worked in the main in Asia Minor, when even the Jews had to a large extent forgotten their past. There is also the matter of chronology. It is rarely noticed how isolated and peculiar a period of history was that in which Paul lived. For the study of the language of the powers in Paul's writing, therefore, an awareness of the complex religious and social background of the time is vital.

**PRZYWILEJ PAWŁOWY
W OBOWIĄZUJĄCYM USTAWODAWSTWIE
KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO**

Ks. Andrzej Maćkowski
Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego

Wstęp

W dzisiejszej literaturze kanonistycznej nie spotyka się zbyt wielu opracowań na temat przywileju Pawłowego. Może być to spowodowane tym, że ta instytucja prawna – jak zauważa J.F. Castaño – niewiele się zmieniła w nowym Kodeksie¹, a przez to mamy do dyspozycji bardzo dobre komentarze, które pozostawili nam autorzy, dziś uważani za klasyków w dziedzinie prawa kanonicznego².

¹ *Codex Iuris Canonici, auctoritate Ioannis Pauli pp. II promulgatus*, Poznań 1984 (dalej: KPK).

² Por. J.F. Castaño, *Il sacramento del matrimonio*, Roma 1994, s. 518, w przypisie 23. Do dzieł szczególnie znaczących w tej materii autor zalicza: F. Cappello, *De sacramentis*, t. III, *De matrimonio*, Romae 1927; F.X. Wernz, P. Vidal, *Ius canonicum*, t. V, *Ius matrimoniale*, Romae 1946; A. Bernardez, *Curso de derecho matrimonial canónico*, Madrid 1966; M. Petroncelli, F. Bersini, *Il nuovo diritto canonico matrimoniale. Commento giuridico-teologico-pastorale*, Torino 1983; R. Sebott, C. Marucci, *Il nuovo diritto matrimoniale della Chiesa*, Napoli 1985; F.R. Aznar Gil, *El nuevo derecho matrimonial canónico*, Salamanca 1985; A. Abate, *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica*, Roma-Brescia 1985; L. Chiappetta, *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordataria. Manuale giuridico-pastorale*, Roma 1990. Jeśli chodzi o komentarze w języku polskim, należy wskazać: T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. III, *Prawo małżeńskie*, Olsztyn 1984; P. Hemperek, W. Góralski, F. Przytuła, J. Bakalarz, *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r.*, Lublin 1986. Natomiast z ostatnich lat interesująca w tej materii jest pozycja: S. Świaczny, *Nierozzerwalność małżeństwa a rozwiązanie małżeństwa naturalnego w prawie kanonicznym*, Katowice 2004.

Jeśli zaś chodzi o Kościół w Polsce, można również postawić tezę, że przywilej ten nie miał w ostatnich latach zbyt dużego zastosowania i stąd nie budził zainteresowania polskich kanonistów. Przed opracowaniem powyższego zagadnienia pozwoliłem sobie zrobić małą kwerendę, kierując do poszczególnych kurii diecezji rzymskokatolickich w Polsce zapytanie, czy w ostatnim 25-leciu – w okresie obowiązywalności Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku – został zanotowany przypadek zawarcia małżeństwa w oparciu o zastosowanie przywileju Pawłowego. W tym okresie, w 42 Kościołach partykularnych obrządku łacińskiego istniejących dziś w Polsce, zanotowano 8 takich przypadków³. Naturalnie, nie ilość spotkanych przypadków stanowi o ważności danej instytucji prawnej i o konieczności jej podtrzymywania, a tym samym studiowania. Ale nawet jeśli chcemy wchodzić w tę dialektykę liczb, należy zauważyć, że w całym Kościele postępuje proces desakralizacji, dechrystianizacji i kryzysu wiary, a co za tym idzie, wzrasta także w krajach uważanych od wieków za katolickie – również w Polsce – liczba osób nieochrzczonych. Mając zaś zapewnienie Jezusa Chrystusa o tym, że bramy piekielne nie przemogą Kościoła⁴ – a na nim, jak sądzę, można budować przekonanie, że zachowa On swą moc ewangelizacyjną, prowadząc do nawrócenia nieochrzczonych – przypuszczam, iż przywilej Pawłowy będzie miał zastosowanie w praktyce Kościoła i warto nad nim się pochylać.

Naturalnie, niebagatelnym motywem, dla którego ponadto warto „odkuzyć” wiedzę na ten temat jest także fakt przeżywania w Kościele powszechnym

³ Warto w tym momencie wyjaśnić, że przywilej Pawłowy określa jedną z okoliczności, która pozwala na rozwiązanie węzła małżeńskiego w oparciu o przywilej wiary. Termin ten jest więc terminem węższym w stosunku do terminu „przywilej wiary”. Na podstawie kan. 1148–1149 KPK poznajemy inne okoliczności, w których węzeł małżeński może być rozwiązany na mocy przywileju wiary. Są to: 1° trwanie osoby przyjmującej chrzest przed jego przyjęciem w poligamii lub poliandrii i 2° niemożliwość nawiązania ze współmałżonkiem przez osobę przyjmującą chrzest współzamieszkania z racji uwięzienia lub prześladowania. Ponadto kolejne okoliczności, w których może dojść do rozwiązania małżeństwa na korzyść wiary, przedstawiają *Instructio pro solutione matrimonii in favorem fidei „Ut notum est”* oraz *Normae procedurales pro conficiendo processu dissolutionis vinculi matrimonialis in favorem fidei* Kongregacji Doktryny Wiary z 6 grudnia 1973 r., które zostały dostosowane do obowiązującego Kodeksu dokumentem tejże Kongregacji, zatytułowanym *Normae pro conficiendo processu pro solutione vinculi matrimonialis in favorem fidei*, z 30 kwietnia 2001 r. Tym dokumentom, a także związanej z nimi praktyce kanonicznej, należałoby poświęcić osobne opracowanie. Zainteresowanych tym zagadnieniem odsyłam do pozycji S. Świaczny, *Nierozzerwalność małżeństwa*, dz. cyt., s. 94–97, 129–145 oraz artykułu P. Huizing, *Diritto canonico e matrimonio fallito*, „Concilium” 7 (1973), s. 1162.

⁴ Por. Mt 16,18.

Roku św. Pawła, Apostoła Narodów, z którym ta instytucja prawna – poprzez swą nazwę – jest związana, chociaż od niego nie pochodzi.

Geneza przywileju Pawłowego

Już na samym początku należy więc jasno stwierdzić, iż przywilej Pawłowy nie był ustanowiony przez św. Pawła Apostoła, ale przez Kościół, który biorąc impuls z tekstu Pawłowego, już od czasów starożytnych, w określonych okolicznościach, pozwalał na rozwiązywanie węzła małżeńskiego.

Chodzi o fragment Pierwszego Listu do Koryntian, w którym św. Paweł podpowiada od siebie, jak powinna zachować się osoba żyjąca w związku małżeńskim, gdy tylko ona przyjmuje chrzest, a druga strona tego nie czyni: *Pozostałym zaś mówię ja, nie Pan: Jeśli któryś z braci ma żonę niewierzącą i ta chce razem z nim mieszkać, niech jej nie odda. Podobnie jeśli jakaś żona ma niewierzącego męża i ten chce razem z nią mieszkać, niech się z nim nie rozstaje. Uświęca się bowiem mąż niewierzący dzięki swej żonie, podobnie jak uświęca się niewierząca żona przez „brata”. W przeciwnym wypadku dzieci wasze byłyby nieczyste, teraz zaś są święte. Lecz jeśliby strona niewierząca chciała odejść, niech odejdzie! Nie jest skrepowany ani „brat”, ani „siostra” w tym wypadku. Albowiem do życia w pokoju powołał nas Bóg. A skądże zresztą możesz wiedzieć, żono, że zbawisz twego męża? Albo czy jesteś pewien, mężu, że zbawisz swoją żonę?* (1Kor 7, 12-16).

Apostoł stwierdza więc, że małżeństwa, w których chrzci się tylko jedna ze stron, nie powinny zostać rozwiązane, jeżeli strona nieochrzczona godzi się na trwanie w związku (w. 12b-13). Według św. Pawła za trwaniem takich związków przemawiają skutki uświęcające i ewangelizacyjne wspólnego życia małżeńskiego (w. 14 i 16), a mianowicie fakt uświęcania niechrześcijanina przez ochrzczonego małżonka. Kolejnym argumentem przywołanym przez Apostoła jest niewątpliwa świętość dzieci zrodzonych z takich małżeństw (w. 14 b,c). W kontekście przywileju Pawłowego najistotniejszy jest jednak wiersz 15, w którym św. Paweł stwierdza, iż w przypadku odejścia małżonka niechrześcijanina druga strona, ochrzczona, nie musi czuć się skrepowana i powinna odzyskać pokój (w. 15). Rodzi się w takim wypadku pytanie, jak rozumieć owe „nieskrepowanie” chrześcijańskiej strony i owy „pokój”, do którego Bóg ją powołuje? Czy można z tych stwierdzeń wyciągać wnioski, że dla

św. Pawła małżeństwo w wyniku odejścia współmałżonka jest rozwiązywalne? Odpowiadając na ten problem, w pełni podzielam opinię S. Świącznego, który stwierdza: *Wydaje się, że apostoł nie zakłada rozerwalności małżeństwa, lecz raczej to, iż małżonek ochrzczony jest wolny od całej odpowiedzialności za konsekwencje, które może przynieść separacja w życiu drugiego małżonka. Przecież w tym samym rozdziale Pierwszego Listu do Koryntian jego autor wyraźnie mówi o wyższości stanu bezżennego i trudno przypuszczać, iż godziłby się na nowy związek kogoś, kto już wcześniej był związany innym węzłem. Jeżeli już, to chodziłoby raczej o akceptację przymusowej separacji, czy przyjęcie do wiadomości stanu faktycznego niezależnego od woli chrześcijanina, czyli pogodzenie się z odejściem strony nieochrzczonej*⁵.

Za takim przekonaniem przemawiają opinie pierwszych pisarzy chrześcijańskich, wśród których są również Ojcowie Kościoła. Odnosząc się do powyższego tekstu Pawłowego, opowiadają się oni za nierozzerwalnością małżeństwa⁶. Naturalnie, dokonują pewnych klasyfikacji, podziałów małżeństw, które jednak w odniesieniu do rozważanego przymiotu małżeństwa nic nie zmieniają. Takim przykładem są opinie św. Ambrożego i św. Augustyna. Widzą oni różnicę między małżeństwem ochrzczonych, które tylko między nimi jest *a Deo*, a małżeństwem nieochrzczonych, które *sine Deo est*⁷. Dokonując jednak takiego podziału małżeństw, wspomniani wyżej pisarze chrześcijańscy nie opowiadają się za rozerwalnością małżeństwa *sine Deo*, jakby kontrastując je z nierozzerwalnością małżeństwa *a Deo*. Taka klasyfikacja w praktyce znaczyła jedynie to, że małżeństwo zawierane przez ochrzczonych jest absolutnie nierozzerwalne. Ani

⁵ S. Świączny, *Nierozzerwalność małżeństwa*, dz. cyt., s. 101.

⁶ Por. S. Świączny, *Wykonywanie władzy przez Kościół nad węzłem małżeńskim nieochrzczonych. Zawiązki aktualnej normatywy w doktrynie na przestrzeni pierwszego tysiąclecia*, „Prawo Kanoniczne” 43 (2000), nr 3–4, s. 258–264.

⁷ Augustinus, *De coniugiis adulterinis ad Pollentium*, w: J.P. Migne (red.), *Patrologiae cursus completus, Series Latina*, Paris 1844–1864 (dalej: PL), 40, kol. 459, l. 1, cap. 13: „Tibi autem videtur autem infideles quoque dimitti a fidelibus non licere, quia hoc vetat Apostolus: cum ego dicam licere, quia hoc non vetat Dominus; non tamen expedire, quia hoc ne fiat, monet Apostolus: qui reddit etiam rationem cur fieri non expediat, quamvis liceat”. Tenże, *De sermone Domini in monte*, w: PL 34, kol. 1252, l. 1, cap. 16: „Si quis frater habet uxorem infidelem [...], et si qua mulier habet virum infidelem [...]. Iubetur mulier a viro non discedere; quod si discesserit, manere innuptam aut viro suo reconciliari, aliter ergo non licet facere”, tenże, *De diversis questionibus LXXXIII*, w: PL 40, kol. 100, q. 83; tenże, *De fide et operibus*, w: PL 40, kol. 216, cap. 16; tenże, *De bono coniugali*, cap. 7, w: PL 40, kol. 378; tenże, *De nuptiis et concupiscentia*, w: PL 44, kol. 419–420, l. 1, cap. 10; tenże, *Epistola ad Hilarium*, w: PL 33, kol. 689, cap. 4.

św. Ambroży, ani św. Augustyn nie twierdzili, że po odejściu strony nieochrzczonej małżonek ochrzczony może zawrzeć kolejny związek małżeński. W księdze *De officiis* św. Ambroży⁸ – nie pozostawiając jakichkolwiek wątpliwości – stwierdza, że chrzest znosi winę ochrzczonego, a ponieważ w małżeństwie nie ma winy, lecz prawo, chrzest nie może uchylić prawa⁹.

Takie stanowisko znajdujemy również w postanowieniach synodów i soborów pierwszego tysiąclecia. Nie podważa się w nich nierozzerwalności małżeństw naturalnych, nawet wówczas, gdy jedna ze stron przyjęła chrzest. Interesujący w tej kwestii jest kanon 39 – jak przekonuje S. Świacny – synodu w Tribur (895)¹⁰, w którym wyraźnie się stwierdza, że nie można oddać żony, tej sprzed chrztu, po przyjęciu tego sakramentu, ponieważ w chrzcie zostaje przebaczona wina, a nie rozwiązane małżeństwo. Przyjmując chrzest, przechodzi się z jednego życia do drugiego, a nie zmienia prawowitą żonę¹¹.

Jeśli chodzi o papieży pierwszego tysiąclecia, tylko dwóch wypowiada się o małżeństwie nieochrzczonej. Żadną miarą nie podważają oni nierozzerwalności takiego małżeństwa. Pierwszym z nich jest św. Innocenty I (401/402?– 417). Wspomina on o małżeństwie naturalnym w liście *Etsi tibi* skierowanym do Wiktrycjusza, biskupa Rouen. Zajmuje w nim stanowisko wobec wątpliwości lub praktyk niewpisywania w „rejestr” po chrzcie żony, którą miało się przed chrztem. Takie postępowanie papież uważa za absurd, bo jeśli je przyjąć, to

⁸ Ambrosius, *De Officiis Ministrorum*, w: PL 16, kol. 104, l. 1, cap. 50: „Sed intelligere debemus quia baptismo culpa dimitti potest, lex aboleri non potest. In coniugio non culpa, sed lex est. Quod culpa est igitur in baptismo relaxatur: quod legis est in coniugio non solvitur. Quomodo autem potest hortator esse viduitatis qui ipse coniugia frequentaverit?”

⁹ Por. S. Świacny, *Nierozzerwalność małżeństwa*, dz. cyt., s. 101–102.

¹⁰ Treść tego kanonu zamieszczona jest w: J.D. Mansi (red.), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Graz 1960–1961, 17A-18A, s. 151–152, w części zatytułowanej *Concilium incerti loci* S. Świacny zauważa: „Ten cytat pochodzi z Gracjana, który mówi, że wywodzi się on z «ex Concilio Meldensi», który mógłby być synodem w Meaux (845). Jednak Friedberg [*Prolegomena, Ex quibus fontibus Gratianus hauserit canones* (24, 9), przyp. 4, kol. 1089] przypisuje ten cytat synodowi z Tribur (895). Wydaje się, że ma rację, gdyż wśród kanonów z synodu Meaux go nie znajdujemy. MANSI, 14, s. 815–841”; por. S. Świacny, *Nierozzerwalność małżeństwa*, dz. cyt., s. 102, przyp. 51.

¹¹ J.D. Mansi (red.), *Sacrorum Conciliorum*, dz. cyt., can. 39: „Synodus Romana ait, quod non dimittenda sit uxor post baptismum, quae habita est et ante baptismum. In baptismo solvuntur crimina, non tamen legitima coniugia. Cum enim in baptismo transmigrat de vita in vitam, et non mutat uxorem legitimam: quomodo mutat eam, qui non mutat vitam, sed transit de gente ad gentem?”

w konsekwencji nie powinno się także uznawać za własne dzieci te, które miało się przed chrztem¹².

Natomiast w innym w liście, skierowanym do Rufusa, Euzebiusza i innych biskupów Macedonii, zatytułowanym *Magna me gratulatio habuit*, Innocenty I zdecydowanie deklaruje, że w chrzcie przebaczone są zbrodnie, a nie zanika małżeństwo stworzone przez Boga. Według papieża o trwałości związku zawartego przed chrztem świadczy fakt, iż słowa o nierozzerwalności małżeństwa – [...] *Co więc Bóg złączył, człowiek niech nie rozdziela*¹³ – Pan Jezus wypowiedział do Żydów, którzy nie byli ochrzczeni. Następnie, w toku prowadzonej przez siebie argumentacji, papież pyta, czy żona katechumena, z którą miał dzieci, po przyjęciu przez niego chrztu nie jest już tą samą żoną? A odpowiadając na to pytanie, wyjaśnia, że tak jak katechumen nie traci z chrztem całego dobra, które uczynił do czasu przyjęcia chrztu, tak nie można wymazać imienia żony, z którą przed chrztem zawarł małżeństwo z woli Boga¹⁴.

Z kolei w jednym z dekretów, nie pozostawiając żadnych wątpliwości, Innocenty I stwierdza, że ktoś, kto miał jedną żonę przed chrztem, a po chrzcie inną jest bigamistą¹⁵.

Drugim z wyżej wspomnianych papieży, wypowiadającym się o małżeństwie nieochrzczonych, jest św. Gelazy I (492–496). W liście *De pelagianis*

¹² Innocentius I, *Etsi tibi*, w: PL 20, kol. 475, cap. 6: „Satis enim absurdum est aliquem credere, uxorem ante baptismum acceptam, post baptismum non computari, cum benedictio, quae sacerdotem super nubentes imponitur, non materiam delinquendi dedisse, sed formam tenuisse legis a Deo antiquitus institutae doceatur. Quod si non putatur uxor esse computanda, quae ante baptismum ducta est, ergo nec filii, qui ante ante baptismum geniti sunt, pro filiis habebuntur”.

¹³ Mt 19,6.

¹⁴ Innocentius I, *Magna me gratulatio habuit*, w: PL 20, kol. 529–530, cap. 2: „Dicite mihi, cum pace vestra loquor: crimina tantum dimittuntur in baptismo, an et illa quae secundum Legis praecepta ac Dei instituta complentur? Uxorem ducere crimen est, aut non est crimen. [...] Si vero non est crimen, quia quod Deus, nefas sit crimen appellari; et Salomon addidit: Etenim a Deo praeparatur viro uxor: quomodo creditur inter crimina esse dimissum, quod Deo auctore legitur consummatum?”; cap. 5: „Ipse Dominus, cum interrogaretur a Iudaeis si liceret dimittere uxorem, atque exponeret fieri non debere addidit: Quod ergo Deus junxit, homo non separet. Ac ne de his locutus esse credatur quae post baptismum sortiuntur, meminerit hoc et a Iudaeis interrogatum, et Iudaeis esse responsum. Quaero, et sollicitus quaero, si una eademque sit uxor eius qui ante catechumanus, susceperit, postea sit fidelis, filiosque ex ea, cum esset catechumenus, susceperit, ac postea alios, cum fidelis: utrum sint fratres appellandi [...]?”; cap. 6: „Numquid si quis catechumenus virtutibus studuerit [...] quaero si haec, cum factus fuerit fidelis, amittit, quia per baptismum totum quod vetus homo gesserit, putatur auferri?”.

¹⁵ Innocentius I, *Decreta, Ad Victorium episcopum*, w: PL 20, kol. 627, 4, 2: „Qui ante baptismum uxorem habuit, et post baptismum aliam duxerit, bigamus est”.

quidem przeciwko herezji pelagiańskiej¹⁶ stwierdza, że mężczyzna albo kobieta nieochrzczona uświęcają się przez związek cielesny z chrześcijaninem. Staje się to możliwe dzięki temu, że ciało małżonka ochrzczonego zostało oczyszczone i jest świątynią Boga, a przez związek małżeński, poprzez zjednoczenie ciał, Boże błogosławieństwo dociera również do strony nieochrzczonej, nawet wówczas, gdy ona o tym nie wie albo tego nie chce¹⁷.

Jedyną opinię przeciwną nierozzerwalności małżeństwa naturalnego przedstawił anonimowy autor, zwany Ambrozjasterem. Żył on i pisał w Rzymie pod koniec IV w., w czasach papieża Damazego. Stał na stanowisku, według którego odejście strony nieochrzczonej – rozważane przez św. Pawła w Pierwszym Liście do Koryntian (IKor 7,12-16) – skutkuje rozerwaniem węzła małżeńskiego, dając możliwość zawarcia nowego związku małżeńskiego. Według Ambrozjastera, tym co powoduje rozwiązanie małżeństwa jest *contumelia Creatoris*. Termin ten przeszedł także definitywnie do norm prawa kanonicznego¹⁸.

Powyższa interpretacja interesującego nas fragmentu Listu św. Pawła dała początek ewolucji doktryny i praktyki Kościoła co do małżeństw osób nieochrzczonych. Dokonała się zaś ona dzięki mistrzowi z Bolonii – Gracjanowi. On to, cytując w swoim zbiorze (*causa 28*) pogląd Ambrozjastera i rozważając go w kontekście opinii św. Augustyna o małżeństwie nieochrzczonych, które *sine Deo est*, praktycznie po raz pierwszy zanegował w tak autorytatywny sposób przymiot nierozzerwalności małżeństwa naturalnego w przypadku chrztu

¹⁶ Gelasius, *De pelagianis quidem*, w: PL 59, kol. 128: „[...] ut quoniam cuiuslibet coniugis fidelis corpus templum est Dei, et regeneratione purgatum, divinique sanctificatum per purificationem mysterii, secundum quemdam modum, per coniugalis unitatem carnis etiam coniugis infidelis sanctificatio corpus attingat, longeque distet ista societas ab illo consortio quod in utriusque coniugibus idolis mancipatum est, et immundi spiritus habitatione pollutum, dum illo genere nuptiarum per legem foedusque coniugii ad alterum tametsi nescientem forsitan nec volentem divina benedictio per alterius unitae sibi carnis accedit”.

¹⁷ Por. S. Świaczny, *Nierozzerwalność małżeństwa*, dz. cyt., s. 102–104.

¹⁸ Ambrosiaster, *Commentaria in XII Epistolas Beati Pauli. In Epistolam B. Pauli ad Corinthios Primam*, w: PL 17, kol. 231, cap. 6, v. 15: „Quod si infidelis discedit, discedat. Propositum religionis custodit, praecipiendo ne Christiani relinquunt coniugia: sed si infidelis odio Dei discedit, fidelis no erit reus dissoluti matrimonii; maior enim causa Dei est quam matrimonii. Non est enim frater aut soror servituti subiectus in huiusmodi. Hoc est non debetur reverentia coniugii ei qui horret auctorem coniugii; non enim ratum est matrimonium, quod sine Dei devotione est, ac per hoc non est peccatum ei qui dimittitur propter Deum, si alii se iunxerit. Contumelia enim Creatoris solvit ius matrimonii circa eum qui relinquitur, ne accusetur alii copulatu Infidelis autem discedens, et in Deum et in matrimonium peccare dignoscitur, quia noluit sub Dei devotione habere coniugium. Itaque non est ei fides servanda coniugii, quia ideo recessit ne audiret auctorem esse Christianorum Deum coniugii”. Por. także S. Świaczny, *Nierozzerwalność małżeństwa*, dz. cyt., s. 104–105.

jednej ze stron i sprzeciwie drugiej. W pierwszej *quaestio* Gracjan twierdzi, iż między nieochrzczonymi istnieje prawdziwe małżeństwo, które jednak nie jest *ratum*, czyli nie jest trwałe ani nierozzerwalne¹⁹. Z kolei w drugiej *quaestio* dodaje, że jeżeli żyje pierwsza żona, to nie można poślubić drugiej. Przy czym zauważa, że jest dopuszczalny drugi związek chrześcijanina wtedy, gdy w pierwszym związku strona, która nie przyjęła chrztu, odeszła od współmałżonka ze względu na nienawiść do wiary chrześcijańskiej. Natomiast gdy strona nieochrzczona chce nadal mieszkać ze współmałżonkiem, stronie ochrzczonej wolno odejść, ale nie może zawrzeć drugiego związku dopóty, dopóki żyje ta pierwsza²⁰. Zaś w trzeciej *quaestio* Gracjan, podtrzymując, iż między nieochrzczonymi istnieje prawdziwe małżeństwo, stwierdza, że jest bigamistą ten, kto ożenił się przed i po chrzcie²¹. W jednej z *gloss* znajdujemy ponadto stwierdzenie, że naturalny węzeł małżeński po odejściu strony nieochrzczonej nie zostaje rozwiązany wyrokiem sędziego kościelnego, lecz *ipso iure*, a przyczyną rozwiązania małżeństwa jest *contumelia Creatoris*²².

¹⁹ Decr. Grat., pars 2, causa. 28, qu. 1, can. 17: Gratian. „Item illud Augustini: Non est ratum coniugium, quod sine Deo est, non negat coniugium esse inter infidele Coniugium enim aliud est legitimum et non ratum, aliud ratum et non legitimum, aliud legitimum et ratum. Legitimum coniugium est, quod legali institutione vel provinciae moribus contrahitur. Hoc inter infideles ratum non est, quia non est firmum et inviolabile coniugium eorum. Dato enim libello repudii licet eis discedere ab invicem, et aliis copulari lege fori, non lege poli, quam non secuntur. Inter fideles vero ratum coniugium est, quia coniugia, semel inita inter eos, ulterius solvi non possunt. Horum quedam sunt legitima, veluti cum uxor a parentibus traditur, a sponso dotatur, et a sacerdote benedicitur. Hec talia coniugia legitima et rata appellantur. Illorum vero coniugia, qui contemptis omnibus illis solemnitatibus solo affectu aliquam sibi in coniugem copulant, huiusmodi coniugium non legitimum, sed ratum tantummodo esse creditur”.

²⁰ Decr. Grat., pars 2, causa. 28, qu. 2, can. 2: Gratian. „Hic distinguendum est, aliud esse dimittere volentem cohabitare, atque aliud discedentem non sequi. Volentem enim cohabitare licet quidem dimittere, sed non ea vivente aliam superducere; discedentem vero sequi non oportet, et ea vivente aliam ducere licet. Verum hoc non nisi de his intelligendum est, qui in infidelitate sibi copulati sunt. Ceterum si ad fidem uterque conversus est, vel si uterque fidelis matrimonio coniunctus est, et procedente tempore alter eorum a fide discesserit et odio fidei coniugem dereliquerit, derelictus discedentem non comitabitur; non tamen illa vivente aleram ducere poterit, quia ratum coniugium fuerat inter eos, quod nullo modo solvi potest”.

²¹ Decr. Grat., pars 2, causa. 28, qu. 3, can. 2: Gratian. „Item Innocentius Rufo et Eusebio episcopis Macedonia; multis argumentis probat, talem bigamium reputari. Quia ergo iste, cuius causa in presenti agitur, ante baptismum habuit unam, et post baptismum alteram, bigamus iudicatur, et, licet vitae merito et industria scientiae polleat, tamen in episcopum ordinari non potest”.

²² Decr. Grat., pars 2, causa. 28, qu. 1, can. 7: Glossa, Libertatem: „Nam dico quod ipso iure solvitur vinculum matrimonii, non per sententiam ecclesiae sed ipso iure, tribus casibus in quibus contrahere potest: nam contumelia creatoris solvit ius matrimonii: si tamen infidelis vult redire ad fidelem priusquam cum reliqua contraxerit, cogitur recipere eam, ut extra de diu gaud. in si”. Znajduje się ona w wydaniu: *Decretum Gratiani Emendatum et notationibus illustratum*.

Stanowisko zaprezentowane przez Gracjana znalazło potwierdzenie w nauczaniu papieży Klemensa III (1187-1191)²³, Innocentego III (1198-1216)²⁴ i Honoriusza III (1216-1227)²⁵, a przez fakt umieszczenia dekretów papieży Innocentego III i Honoriusza III w Dekretach Grzegorza IX²⁶ nabrało urzędowego znaczenia. Papieże Innocenty III i Honoriusz III zgodnie nauczali, że między nieochrzczonymi istnieje sakrament małżeństwa²⁷, chrzest więc nie powinien być motywem jego rozbitcia, gdyż przyjęcie chrztu przez jedną ze stron „nie rozwiązuje małżeństwa, tylko zostają przebaczone grzechy, chyba że strona nieochrzczona sama odchodzi”²⁸.

Podobne stanowisko przedstawił św. Tomasz z Akwinu. Według niego małżeństwo nie jest rozwiązywane przez sam fakt przyjęcia chrztu przez jedną ze stron²⁹. Dlatego strona nieochrzczona, jeśli chce kontynuować wspólne zamieszkanie bez obrazy Stwórcy, nie powinna być oddalona³⁰. Natomiast gdyby

Una cum Glossis Gregorii XIII, Pont. Max. iussu editum. Ad exemplar romanum diligenter recognitum, Parisiis 1612, s. 1673. Por. także S. Świączny, *Nierozzerwalność małżeństwa*, dz. cyt., s. 105–106.

²³ Por. Clemens III, *Compilationes secundae*, lib. 3, tit. 20, cap. 1, w: Ae. Friedberg (red.), *Quinque Compilationes Antiquae*, Graz 1956, s. 86–87.

²⁴ Por. Innocentius III, *Quanto te i Gaudeamus*, w: H. Denzinger (red.), *Enchiridion symbolorum*, Friburgi Brisg.-Barcinone 1953, s. 187–189.

²⁵ Por. Honorius III, *Ex parte tua*, w: E. Friedberg (red.), *Corpus Iuris Canonici*, t. 2, Leipzig 1881, s. 210.

²⁶ Por. Lib. Extra, lib. 4, tit. 19, cap. 7–8; Lib. Extra, lib. 1, tit. 36, cap. 11.

²⁷ Nie jest przedmiotem niniejszego opracowania przedstawienie historii kształtowania się doktryny na temat przymiotu sakramentalności małżeństwa, choć pewien aspekt dyskusji na ten temat widoczny jest w przedstawionych poniżej stanowiskach św. Tomasza i św. Bonawentury. W tym momencie pozwolę sobie jedynie poczynić uwagę, że dziś według przeważającej opinii znawców przedmiotu przymiot sakramentalności przypisuje się małżeństwu zawieranemu przez osoby ochrzczone, co znajduje swe potwierdzenie w KPK, kan. 1055 § 2.

²⁸ Honorius III, *Ex parte tua*, dz. cyt., s. 210; Innocentius III, *Gaudeamus*, dz. cyt., s. 188. Por. także S. Świączny, *Nierozzerwalność małżeństwa*, dz. cyt., s. 106–107.

²⁹ Thomas de Aquino, *Summa Theologica, Supplementum*, w: *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Ordinis Praedicatorum Opera Omnia*, t. 4, Parmae 1854, Q. 59, art. 3: „[...] Unde cum inter infieles sit verum matrimonium, per hoc quod alter eorum convertitur ad fidem, non ex hoc ipso vinculum matrimonii solvitur. Sed aliquando vinculo matrimonii manente, solvitur matrimonium quantum ad cohabitationem et debiti solutionem. [...] Unde, sicut se habet in potestate dimittendi adulteram vel commanendi cum ea, ita se habet in potestate dimittendi infidelem vel commanendi cum ea. [...] Fidelis conversus potest cum infideli manere cum spe conversionis, si eam in infidelitate obstinatam non viderit: et bene facit commanendo, tametsi non tenetur. Et de hoc est consilium Apostoli. [...] Nisi uxor infidelis converti velit, non permittetur ei cohabitare, sive sit gentilis sive Iudaea”.

³⁰ Tamże, Q. 59, art. 4: „[...] Ille autem qui ad baptismum accedit, regeneratur in Cristo et priori vitae moritur [...]. Et ideo liberatur ab obligatione qua uxori tenebatur reddere debitum, et

nie chciała kontynuować wspólnego zamieszkania, strona ochrzczona jest wolna i może zawrzeć drugi związek³¹. Ponadto Akwinata twierdził, iż małżeństwo naturalne zostało ustanowione nie wprost jako sakrament, lecz jako akt naturalny i jako taki jest ono *aliquo modo sacramentum habitualiter*³². Interesujące jest także jego stwierdzenie, że ewentualne drugie, sakramentalne małżeństwo zawierane przez chrześcijanina po odejściu strony nieochrzczonej rozwiązuje pierwszy związek, a nie sama *contumelia Creatoris*. Motywuje to tym, iż ten drugi związek, zawarty w wierze, jest mocniejszy od pierwszego, gdyż małżeństwo nieochrzczonych nie jest utwierdzone (*ratum*), a ratyfikuje się je dopiero dzięki wierze w Chrystusa³³.

W podobny sposób nauczał św. Bonawentura. Stwierdził on, że nieochrzczeni mogą zawrzeć sakrament małżeństwa, ale w formie niekompletnej albo niepełnej. Swoje stanowisko argumentuje tym, że małżeństwo zostało ustanowione *in officium*, *in remedium* i *in sacramentum*, a te cele w małżeństwie nieochrzczonych zostają osiągnięte w sposób niepełny. Ta niepełność w kontekście *in officium* polega na tym, że dzieci są poczęte godziwie, ale nie *ad cultum Dei*, a *in remedium* na tym, że małżeństwo uwalnia od grzechu, ale nie udziela łaski. Jeśli zaś chodzi o kontekst *in sacramentum*, to również w przypadku nieochrzczonych małżeństwo jest znakiem zjednoczenia Boga i duszy oraz zjednoczenia natury boskiej i ludzkiej w osobie Jezusa Chrystusa, lecz w sposób *aptitudine tantum* (wyłącznie możliwości), gdy tymczasem

ei cohabitare non tenetur, quando converti non vult. Quamvis in aliquo casu libere id possit facere [...]”.

³¹ Tamże, Q. 59, art. 5: „[...] Quando alter coniugum ad fidem convertitur, altero in infidelitate manente, distinguendum est. Quia si infidelis vult cohabitare sine contumelia Creatoris, potest fidelis libere discedere, sed discedens non potest alteri nubere. Si autem infidelis non velit cohabitare sine contumelia Creatoris, vir fidelis discedens potest alteri per matrimonium copulari”.

³² Tamże, Q. 59, art. 2: „[...] Matrimonium non tantum est institutum in sacramentum, sed in officium naturae. [...] Inter infideles est matrimonium prout matrimonium est in officium naturae. [...] Matrimonium tale est aliquo modo sacramentum habitualiter [...]”.

³³ Tamże, Q. 59, art. 5: „[...] Matrimonium infidelium est imperfectum: sed matrimonium fidelium est perfectum, et ita est firmius Semper autem firmius vinculum solvit minus firmum si sit ei contrarium. Et ideo matrimonium quod post in fide Christi contrahitur, solvit matrimonium quod prius in infidelitate contractum fuerat. Unde matrimonium infidelium non est omnino firmum et ratum, sed ratificatur postmodum per fidem Christi. [...] Crimen uxoris nolentis cohabitare sine contumelia Creatoris, absolvit virum a servitute qua tenebatur uxori ut non posset ea vivente aliam ducere, sed nondum solvit matrimonium: quia, si blasphema illa converteretur antequam ille aliud matrimonium contraheret, reddetur et vir suus”. Por. także S. Świaczny, *Nierozerwalność małżeństwa*, dz. cyt., s. 107–108.

w przypadku ochrzczonych jest znakiem *non tantum aptitudine sed actu*³⁴. Ponadto Doktor Seraficki wyjaśnił, że nie można negować sakramentalności małżeństwa nieochrzczonych w oparciu o twierdzenie, iż małżeństwo jest sakramentem Kościoła, gdyż nie tylko jest Kościoła, ale też wynika z prawa naturalnego³⁵. W odniesieniu zaś do stwierdzeń, iż związek małżeński nieochrzczonych nie oznacza tajemnicy Chrystusa i Kościoła, dodał, że jeżeli rzeczywiście nie reprezentuje *in actu*, to reprezentuje przynajmniej *in habitu* (jest w zdatności, w zdolności), co wystarczy, by był sakramentem³⁶. Święty Bonawentura zaznaczył jednak, że dopóki nieochrzczeni pozostają nieochrzczonymi, ich małżeństwo nie jest *ratum*, a co znaczy, że nie jest nierozzerwalne. Stan ten można jednak udoskonalić przyjęcie sakramentu chrztu i przyłgnięcie do Chrystusa. Z tych też powodów w pewnych wypadkach jest możliwe również rozwiązanie węzła małżeńskiego nieochrzczonych³⁷.

Podsumowując, trzeba stwierdzić, iż rada, jaką co do małżeństw osób nieochrzczonych dał św. Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian (IKor 7,12-16), stała się podstawą instytucji prawa kanonicznego, zwaną przywilejem Pawłowym, ale dopiero – jak słusznie zauważa S. Świaczny – po zinterpretowaniu jej przez Ambrozjastera i Gracjana oraz poparciu tej interpretacji przez klasyczną

³⁴ Bonaventura, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi. In quartum librum*, w: *Bonaventurae Opera Omnia*, t. 4, Florentia 1889, s. 834, D. 39, art. 1, q. 2: „[...] Matrimonium est institutum in officium et in remedium et in Sacramentum; et ista tria complete habet, secundum quod est apud fideles; apud infideles vero habet ista secundum rationem semiplenam. Nam est in officium, quia est procreatio prolis legitimas, sed non ad cultum Dei. Est in remedium, quia excusat coitum maritalem a culpa, et rursus, datur ibi gratia remittens concupiscentiam ratione benedictionis adiunctae; apud infideles vero maritali affectu uxores cognoscentes est excusatio a culpa, sed non datur gratia; apud fideles utrunque. Est et Sacramentum, quia significat unionem Dei et animas, sive unionem divinae naturae et humanae, non tantum aptitudine sed actu; apud infideles vero aptitudine tantum”.

³⁵ Tamże: „Ad illud quod obiicitur, quod est Sacramentum Ecclesiae; dicendum, quod verum est; sed non tantum Ecclesiae, sed etiam legis naturae”.

³⁶ Tamże: „Ad illud quod obiicitur de significatione, dicendum, quod etsi non actu repraesentet, tamen habitu; et hoc sufficit ad hoc quod sit Sacramentum”.

³⁷ Tamże: „Et praeterea, ratio Sacramenti maxime consistit in ratificatione vinculi; apud infideles vero autem vinculum non habet ratificationem perfectam [...]. Si autem quaeratur, quare matrimonium infidelium non est ratum; dicendum, quod hoc est propter defectum Sacramenti fidei et propter statum; quia in tali statu iunctus est uxori in quo potest vinciri vinculo fortiori, scilicet suscipiendo Sacramentum baptismi, et Christo alligari, a quo statu nemo potest prohibere; et ideo potest in caso istud vinculum infirmari. Habet tamen ratitudinem, ut, illo statu in utroque manente, non possit solvi”. Por. także S. Świaczny, *Nierozzerwalność małżeństwa*, dz. cyt., s. 108–109.

doktrynę teologiczną, dokonaną przez umieszczenie jej w Dekretalach Grzegorza IX³⁸.

Obowiązujące ustawodawstwo kościelne dotyczące przywileju Pawłowego

Wydaje się, że omówienie przywileju Pawłowego w świetle norm dziś obowiązującego prawa kanonicznego³⁹ trzeba podzielić na dwie części. W pierwszej z nich należy przedstawić normy dziś obowiązujące i regulujące tę instytucję prawa kanonicznego. Według mojej opinii nie jest konieczne szczegółowe zatrzymanie się nad każdym z kanonów opisujących figurę przywileju Pawłowego, aczkolwiek dla poprawnego jej zrozumienia należy zauważyć pewne szczegóły tych norm. Tej kwestii będzie poświęcona druga część niniejszego punktu.

Figura przywileju Pawłowego

Ustawodawca jasno określa sytuację, w której ma zastosowanie przywilej Pawłowy. Chodzi o małżeństwo zawarte przez dwie osoby nieochrzczone. Norma kodeksowa stanowi, że może ono zostać rozwiązane na mocy przywileju Pawłowego dla dobra wiary strony, która przyjęła chrzest, przez sam fakt zawarcia nowego małżeństwa przez stronę ochrzczoneą, jeśli strona nieochrzczonea odeszła. Przez odejście strony nieochrzczonej rozumie się sytuację, w której nie chce ona mieszkać ze stroną ochrzczoneą lub mieszkać z nią w zgodzie bez obrazy Stwórcy. Zastosowanie przywileju Pawłowego podlega jednak wyjątkowi. Nie może on mieć miejsca w przypadku, gdy strona ochrzczonea po przyjęciu chrztu dała słuszny powód odejścia stronie nieochrzczonej⁴⁰.

Ponadto, aby doszło do zawarcia ważnie nowego małżeństwa, musi mieć miejsce tzw. interpelacja, czyli strona nieochrzczonea powinna być zapytana, czy

³⁸ Por. S. Świaczny, *Nierozzerwalność małżeństwa*, dz. cyt., s. 109.

³⁹ Warto w tym miejscu zauważyć, że normy dotyczące przywileju Pawłowego są identyczne, zarówno te umieszczone w Kodeksie Prawa Kanonicznego, jak i te zawarte w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich. Tym samym, w tej kwestii, dyscyplina Kościoła łacińskiego i Kościołów wschodnich jest tożsama. Por. KPK, kan. 1143-1147 i KKKW, kan. 854-858.

⁴⁰ Por. KPK, kan. 1143.

i ona chciałaby przyjąć chrzest, a jeśli nie, to czy przynajmniej chciałaby zgodnie mieszkać ze stroną ochrzczoneą, bez obrazy Stwórcy. Czasem wskazywanym jako właściwy na przeprowadzenie interpelacji jest czas po chrzcie współmałżonka. Jednakże z powodu poważnej przyczyny ordynariusz miejsca może zezwolić na jej dokonanie przed chrztem, a nawet od niej dyspensować. Aczkolwiek warunkiem koniecznym, aby dyspensa od interpelacji mogła zostać udzielona jest przeprowadzenie dochodzenia przynajmniej sumarycznego i pozasądowego, które stwierdzi, że nie można jej dokonać lub będzie ona bezowocna⁴¹.

Regułą powinno być także to, że interpelacji dokonuje się powagą ordynariusza miejsca strony nawróconej. Tenże ordynariusz miejsca powinien zostawić stronie interpelowanej, jeśli o to prosiła, odpowiedni czas na odpowiedź, zaznaczając przy tym, że gdy on beużytecznie upłynie, milczenie zostanie uznane za odpowiedź negatywną. Natomiast gdy nie da się zachować opisanej wyżej formy interpelacji, wówczas interpelacji może dokonać nawet w formie prywatnej sama strona nawrócona. W takich okolicznościach tak uczyniona interpelacja jest również ważna i godziwa. W każdym jednak przypadku powinno zostać sporządzone pismo, tak aby dokonanie interpelacji oraz jej wynik mogły być stwierdzone zgodnie z prawem w zakresie zewnętrznym⁴².

Jeśli strona nieochrzczonea odpowiedziała negatywnie na interpelację lub gdy interpelacja została zgodnie z prawem pominięta, strona ochrzczonea ma prawo zawrzeć nowe małżeństwo. To prawo strona ochrzczonea posiada także wówczas, gdy strona nieochrzczonea – czy to już interpelowana, czy też nie – najpierw zamieszkała ze stroną ochrzczoneą bez obrazy Stwórcy, lecz następnie odeszła bez uzasadnionej przyczyny. Jednak by w tym przypadku mogło dojść do zawarcia nowego małżeństwa, należy – na nowo, jeśli już była – przeprowadzić procedurę interpelacji. W tym miejscu należy również zauważyć, że nowe małżeństwo powinno być zawierane ze stroną katolicką⁴³.

Jako wyjątek natomiast należy traktować zawieranie drugiego małżeństwa na podstawie przywileju Pawłowego ze stroną niekatolicką, ochrzczoneą lub nieochrzczoneą. Dlatego też na zawarcie takiego małżeństwa potrzebne jest specjalne zezwolenie ordynariusza miejsca, który je wydaje tylko na skutek po-

⁴¹ Por. KPK, kan. 1144.

⁴² Por. KPK, kan. 1145.

⁴³ Por. KPK, kan. 1146.

ważnej przyczyny. Ponadto, aby ono zostało wydane, powinny być również zachowane przepisy kanoniczne o małżeństwach mieszanych⁴⁴.

Uwagi w kontekście poprawnego rozumienia figury przywileju Pawłowego **Stosowanie przywileju Pawłowego a przynależność kościelna**

Pierwszym – jak pozwoliłem sobie określić – szczegółem norm dotyczących przywileju Pawłowego, który rzutuje na poprawne jego rozumienie, i który należałoby teraz zauważyć, jest fakt nieokreślenia Kościoła, w którym chrzest powinien mieć miejsce, aby mógł być zastosowany przywilej Pawłowy. Nie ma w tej kwestii jednomyślności, chociaż W. Góralski, cytując M. Żurowskiego⁴⁵ i G. Girottiego⁴⁶, stwierdza, że większość autorów wypowiada się zdecydowanie za możliwością skorzystania z przywileju Pawłowego także wówczas, gdy sakrament chrztu został przyjęty poza Kościołem katolickim⁴⁷. Inne stanowisko prezentuje J.F. Castaño, którego opinię pozwolę sobie podzielać. Zauważa on, że istotnie w treści kan. 1143⁴⁸ wspomina się jedynie o wymogu chrztu, nie precyzując, że konieczny jest chrzest, który miał miejsce w Kościele katolickim, jak czynią to wyraźnie kan. 1148⁴⁹ i 1149⁵⁰. Dlatego zasadniczą

⁴⁴ Por. KPK, kan. 1147.

⁴⁵ Por. M. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie okresu posoborowego*, Katowice 1976, s. 399.

⁴⁶ Por. G. Girotti, *La procedura per lo scioglimento del matrimonio nella fattispecie del „privilegio Paolino”*, w: *I procedimenti speciali nel diritto canonico*, Città del Vaticano 1992, s. 162–163.

⁴⁷ Por. W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, Warszawa 2006, s. 327, przyp. 180 i 181.

⁴⁸ KPK, kan. 1143: „§ 1. Małżeństwo zawarte przez dwie osoby nieochrzczone zostaje rozwiązane na mocy przywileju pawłowego dla dobra wiary strony, która przyjęła chrzest, przez sam fakt zawarcia nowego małżeństwa przez stronę ochrzczonej, jeśli strona nieochrzczonej odeszła.

§ 2. Uważa się, że strona nieochrzczonej odchodzi, jeżeli nie chce mieszkać ze stroną ochrzczonej lub mieszkać z nią w zgodzie bez obrazy Stwórcy, chyba że strona ochrzczonej po przyjęciu chrztu dała słuszny powód odejścia”.

⁴⁹ KPK, kan. 1148 § 1: „Nieochrzczonej, który miał równocześnie przed chrztem kilka żon nieochrzczonej, po przyjęciu chrztu w Kościele katolickim, jeśli mu trudno pozostać z pierwszą żoną, może zatrzymać jedną z nich, oddalając pozostałe. To samo odnosi się do kobiety nieochrzczonej, która miała równocześnie kilku mężów nieochrzczonej”.

⁵⁰ KPK, kan. 1149: „Jeśli nieochrzczonej, po przyjęciu chrztu w Kościele katolickim, nie może ze współmałżonkiem nieochrzczonej nawiązać współzamieszkania z racji uwięzienia lub prześladowania, wolno mu zawrzeć nowe małżeństwo, chociażby tymczasem druga strona przyjęła chrzest, z zachowaniem przepisu kan. 1141”.

w tej kwestii jest dla niego odpowiedź na pytanie, czy rzeczywiście w kan. 1143 chodzi po prostu o sam fakt chrztu, niezależnie od tego, czy nastąpił on w Kościele katolickim, czy też w innej wspólnotcie chrześcijańskiej. W odpowiedzi dochodzi do wniosku, że na podstawie kan. 1144 § 2 – 1147 można stwierdzić, że chrzest wymagany dla zastosowania przywileju Pawłowego powinien być chrztem udzielonym w Kościele katolickim albo ochrzczony – jeśli chrzest przyjął w innej wspólnotcie chrześcijańskiej – powinien później być przyjęty do Kościoła katolickiego. W każdym wypadku, według J.F. Castaño, aby ktoś mógł skorzystać z przywileju Pawłowego, musi być katolikiem⁵¹.

Za takim *mens legislatoris* przemawiają następujące argumenty:

1) Kan. 1144 § 2⁵² i 1145 § 1⁵³ przywołują ordynariusza miejsca w tym, co dotyczy interpelacji. Kan. 1145 § 1 mówi wprost o ordynariuszu miejsca strony nawróconej. Jeśli więc ten, który przyjął chrzest byłby bratem odłączonym, ordynariusz miejsca – figura hierarchiczna Kościoła katolickiego – nie miałby żadnego tytułu, aby uczestniczyć w interpelacji wymaganej przy zastosowaniu przywileju Pawłowego.

2) Ponadto kan. 1147⁵⁴ bierze pod uwagę możliwość udzielenia ochrzonemu pozwolenia przez ordynariusza miejsca na zawarcie nowego małżeństwa ze stroną akatolicką. Jeśli więc ochrzczony nie przyjąłby chrztu w Kościele katolickim, ale w innej wspólnotcie chrześcijańskiej i nigdy nie byłby przyjęty do Kościoła katolickiego, w takim wypadku należy zauważyć, że nie ma tytułu, na podstawie którego ordynariusz miejsca – jak już wcześniej zaznaczyłem, figura hierarchiczna Kościoła katolickiego – ma pozwalać takiejże osobie na zawarcie związku małżeńskiego z osobą nieprzynależącą do Ko-

⁵¹ Por. J.F. Castaño, *Il sacramento*, dz. cyt., s. 521.

⁵² KPK, kan. 1144 § 2: „Ta interpelacja powinna nastąpić po chrzcie. Jednakże ordynariusz miejsca może na skutek poważnej przyczyny zezwolić na zastosowanie interpelacji przed chrztem, a nawet od niej dyspensować, zarówno przed chrztem, jak i po chrzcie, jeśli z dochodzenia przynajmniej sumarycznego i pozasadowego stwierdzi się, że nie można jej dokonać lub będzie bezowocna”.

⁵³ KPK, kan. 1145 § 1: „Interpelacja winna być dokonywana z reguły powagą ordynariusza miejsca strony nawróconej, który to ordynariusz obowiązany jest zostawić drugiej stronie, jeśliaby o to prosiła, czas na odpowiedź, zaznaczając jednak, że gdy czas ten bezużytecznie upłyne, milczenie zostanie uznane za odpowiedź negatywną”.

⁵⁴ KPK, kan. 1147: „Ordynariusz miejsca może jednak na skutek poważnej przyczyny zezwolić, ażeby strona ochrzczona, korzystająca z przywileju pawłowego, zawarła małżeństwo ze stroną niekatolicką, ochrzoną lub nieochrzoną, z zachowaniem jednak przepisów kanonicznych o małżeństwach mieszanych”.

ścioła katolickiego czy też z osobą nieochrzczonej. To, że w takiej sytuacji wy-
móg kan. 1147 pozbawiony jest podstaw, potwierdza także kan. 1059⁵⁵, według
którego małżeństwo podlega prawu kanonicznemu jedynie wówczas, gdy przy-
najmniej jedna strona jest katolicka.

Rodzi się zatem pytanie, skąd ta rozbieżność, że w przypadku przywileju
Pawłowego nie wskazuje się Kościoła katolickiego jako koniecznego miejsca
przyjęcia chrztu, natomiast w przypadku przywileju wiary, o którym w kan.
1148-1149, wyraźnie się postanawia, że ochrzczony musi przyjąć chrzest
w Kościele katolickim. Wyjaśniając tę rozbieżność, J.F. Castaño, zauważa, że
w czasie, w którym pojawiła się figura przywileju Pawłowego nie było jeszcze
podziału wewnątrz Kościoła. Nie było więc konieczności mówienia o Kościele
katolickim jako „odróżnionym” od innych Kościołów chrześcijańskich. Nie
było tym samym również konieczności mówienia o chrzcie w Kościele katolic-
kim, ponieważ wszystkie chrzty były udzielane w jedynym istniejącym wów-
czas Kościele, czyli w Kościele katolickim. A zatem normy prawne z tamtego
czasu, sprzed podziału Kościoła, weszły do ustawodawstwa kościelnego i tak
niezmienione istnieją w obecnie obowiązującym Kodeksie Prawa Kanoniczne-
go. Natomiast przypadki, o których w kan. 1148-1149, pochodzą z czasu po
rozłamie Kościoła. Toteż ustawodawca w sposób pozytywny określa, że aby
móc korzystać z *favor fidei* – w oparciu o wyżej wspomniane kanony – chrzest
musi być przyjęty w Kościele katolickim⁵⁶.

Odejście strony nieochrzczonej jako warunek zastosowania przywileju Pawłowego

Innym szczegółem w normach o przywileju Pawłowym, na który należy
zwrócić uwagę, jest termin *discedere* – odchodzić. Przede wszystkim należy
zauważyć, że w kan. 1143 § 2⁵⁷ ustawodawca, używając słów *discedere cense-
tur*, dokonuje interpretacji autentycznej powyższego terminu. Zgodnie z nią

⁵⁵ KPK, kan. 1059: „Małżeństwo katolików, chociażby tylko jedna strona była katolicka, podlega nie tylko prawu Bożemu, lecz także kanonicznemu, z zachowaniem kompetencji władzy państwowej odnośnie do czysto cywilnych skutków tegoż małżeństwa”.

⁵⁶ Por. J.F. Castaño, *Il sacramento*, dz. cyt., s. 521–522.

⁵⁷ KPK, kan. 1143: „§ 2. Uważa się, że strona nieochrzczonej odchodzi, jeżeli nie chce mieszkać ze stroną ochrzczonej lub mieszkać z nią w zgodzie bez obrazy Stwórcy, chyba że strona ochrzczonej po przyjęciu chrztu dała słuszny powód odejścia”.

mamy dwojakiego rodzaju okoliczności, na podstawie których można orzec, że strona nieochrzczona odchodzi:

- a) jeśli nie chce wspólnie zamieszkać *simpliciter* – zwyczajnie – ze stroną ochrzczoneą;
- b) jeśli nie chce wspólnie z nią zamieszkać w zgodzie, bez obrazy Stwórcy.

Jeśli chodzi o pierwszą okoliczność – jak sądzę – nie potrzebuje ona wielu wyjaśnień. Należy jedynie dostrzec, że wspomniany wyżej kanon nie stawia żadnego warunku ani nie czyni żadnej różnicy pomiędzy powodami, dla których ktoś nie chce wspólnie zamieszkać ze stroną ochrzczoneą. Jak zauważa J.F. Castaño, nie potrzeba, aby odmowa wspólnego zamieszkania ze stroną ochrzczoneą miała jako swoisty powód fakt nawrócenia i chrztu współmałżonka. Przyczyną odejścia mogą być inne powody, takie jak np.: racje zdrowotne, brak uczucia, przyczyny ekonomiczne czy też każde inne. Jedynym koniecznym warunkiem do tego, aby przywilej Pawłowy mógł być zastosowany jest fakt, że po chrzcie strona nieochrzczona nie chce wspólnie zamieszkać z stroną ochrzczoneą.

Druga natomiast okoliczność – kiedy strona nieochrzczona nie chce wspólnie zamieszkać w zgodzie bez obrazy Stwórcy ze stroną ochrzczoneą – potrzebuje wyjaśnienia terminu „bez obrazy Stwórcy”. Słowa te zostały wybrane z dużą starannością. Świadomie nie użyto słów „bez obrazy Boga”. W ten sposób ustawodawca podkreśla, że przyczyną braku zgody we wspólnym zamieszkiwaniu, która stanowi o odejściu strony nieochrzczonej, nie musi być tylko fakt przyjęcia chrztu, ale także brak woli wyrzeczenia się przez stronę nieochrzczoneą wszelkich praktyk przeciwko naturze, a tym samym przeciwnych nakazom Stwórcy.

Ponadto w obydwu przypadkach konieczne należy sprawdzić, czy strona ochrzczonea nie dała po chrzcie stronie nieochrzczonej słusznego powodu do odejścia, gdyż – gdyby tak było – nie zachodziłyby wówczas okoliczności mówiące o odejściu strony nieochrzczonej⁵⁸.

⁵⁸ Por. J.F. Castaño, *Il sacramento*, dz. cyt., s. 523.

Uwagi dotyczące norm opisujących formę interpelacji

Jednym z najistotniejszych momentów w procedurze przywileju Pawłowego jest przeprowadzenie interpelacji. Wymaga się jej do ważności zawarcia nowego małżeństwa przez stronę ochrzczoneą. Dlatego warto dokładniej przyjrzeć się normom dotyczącym tej instytucji prawa kanonicznego. Na wstępie należy zauważyć, że w kan. 1144⁵⁹–1145⁶⁰ ustawodawca dość precyzyjnie opisuje sposób przeprowadzenia interpelacji. Przypomnijmy zatem główne założenia.

1° Interpelacja dotyczy dwóch spraw:

- a) czy strona nieochrzczonea chciałaby także przyjąć chrzest;
- b) czy przynajmniej chciałaby zamieszkać ze stroną ochrzczoneą w zgodzie bez obrazy Stwórcy (kan. 1144 § 1). W tym momencie trzeba zauważyć, że – jeśli odpowiedź byłaby przynajmniej na jedno z pytań twierdząca – nie można rozwiązać małżeństwa zawartego przed chrztem, stosując przywilej Pawłowy.

2° Interpelacja:

- a) jako zasada, powinna być dokonana po chrzcie jednej ze stron;
- b) tym niemniej ordynariusz miejsca, dla poważnej przyczyny, może zezwolić, aby interpelacja została dokonana przed chrztem;
- c) ponadto ordynariusz miejsca może dyspensować od interpelacji, zarówno przed, jak i po chrzcie. Jednakże w tym przypadku prawo wymaga, aby na podstawie dochodzenia przynajmniej sumarycznego i pozasądowego stwierdzić, że nie można jej dokonać lub że będzie bezowocna (kan. 1144 § 2).

⁵⁹ KPK, kan. 1144: „§ 1. Aby strona ochrzczonea ważnie zawarła nowe małżeństwo, należy zawsze zapytać stronę nieochrzczoneą: 1° czy i ona chciałaby przyjąć chrzest; 2° czy przynajmniej chciałaby zgodnie mieszkać ze stroną ochrzczoneą, bez obrazy Stwórcy.

§ 2. Ta interpelacja powinna nastąpić po chrzcie. Jednakże ordynariusz miejsca może na skutek poważnej przyczyny zezwolić na zastosowanie interpelacji przed chrztem, a nawet od niej dyspensować, zarówno przed chrztem, jak i po chrzcie, jeśli z dochodzenia przynajmniej sumarycznego i pozasądowego stwierdzi się, że nie można jej dokonać lub będzie bezowocna”.

⁶⁰ KPK, kan. 1145: „§ 1. Interpelacja winna być dokonywana z reguły powagą ordynariusza miejsca strony nawróconej, który to ordynariusz obowiązany jest zostawić drugiej stronie, jeśli o to prosiła, czas na odpowiedź, zaznaczając jednak, że gdy czas ten bezużytecznie upływie, milczenie zostanie uznane za odpowiedź negatywną.

§ 2. Interpelacja dokonana nawet prywatnie przez stronę nawróconą jest ważna; owszem jest godziwa, gdy nie da się zachować przepisanej wyżej formy.

§ 3. W obydwu przypadkach dokonanie interpelacji oraz jej wynik powinny być stwierdzone zgodnie z prawem w zakresie zewnętrznym”.

3° Z reguły interpelacja winna być dokonana powagą ordynariusza miejsca „strony nawróconej”. W tym zaś miejscu należy zauważyć, że wyrażenie „ordynariusz miejsca strony nawróconej” jest obce albo przynajmniej mało techniczne i mało precyzyjne pod względem prawnym. Takie sformułowanie może rodzić sugestię, jakoby istniał także ordynariusz miejsca „strony nienawróconej”, gdy takowy w ogóle nie istnieje. Natomiast „strona nawrócona” nie ma własnego ordynariusza miejsca do czasu przyjęcia przez nią chrztu. Z pewnością powodem użycia wyrażenia „strona nawrócona”, a nie „strona ochrzczona”, jest wola wskazania osoby kompetentnej do wydania odpowiedniego zezwolenia na dokonanie interpelacji przed chrztem, bądź też do dyspensowania od niej, gdy takowa dyspensa miałaby być udzielona przed chrztem (kan. 1144 § 2). Konkludując, należy stwierdzić, że „nawrócony” jedynie na mocy swoistego rozciągnięcia władzy (*per quamdam extensionem*) jest przed chrztem poddany ordynariuszowi miejsca.

4° Ordynariusz miejsca jest zobowiązany udzielić stronie nieochrzczonej, jeśli ją o to prosiła, pewnego czasu na odpowiedź na interpelację. Przy tym jednak powinien ją ostrzec, że jeśli beużytecznie minie ten czas, jej milczenie będzie uważane za odpowiedź odmowną. Racją takiego postanowienia jest wola uniknięcia obstrukcjonizmu ze strony osoby nieochrzczonej (kan. 1145 § 1).

5° Interpelacja dokonana prywatnie, przez samą stronę nawróconą, jest także ważna i godziwa, jeśli nie można zachować formy opisanej w kan. 1144 § 2 i 1145 § 1 (kan. 1145 § 2).

6° Zarówno gdy interpelacja została dokonana powagą ordynariusza miejsca (kan. 1145 § 1), jak i prywatnie przez stronę ochrzczonej (kan. 1145 § 2), powinna być możliwość stwierdzenia zgodnie z prawem na forum zewnętrznym faktu dokonanej interpelacji i jej wyniku. Takie zaś stwierdzenie wymaga sporządzenia odpowiedniego dokumentu na piśmie⁶¹.

Uwagi dotyczące zawarcia nowego małżeństwa

Strona ochrzczona zasadniczo ma prawo zawrzeć nowe małżeństwo ze stroną katolicką. Może to uczynić – zgodnie z kan. 1146⁶² – jeśli strona nie-

⁶¹ Por. J.F. Castaño, *Il sacramento*, dz. cyt., s. 524–525.

⁶² KPK, kan. 1146: „Strona ochrzczona ma prawo zawrzeć nowe małżeństwo ze stroną katolicką:

ochrzczona odpowiedziałaby negatywnie na interpelację albo jeśli interpelacja byłaby prawnie pominięta, a strona nieochrzczona, już interpelowana albo nie, nawet zamieszkując najpierw w zgodzie bez obrazy Stwórcy, odeszłaby bez słusznej przyczyny. Kanon wręcz mówi o prawie do zawarcia małżeństwa, a gdy strona ochrzczona z niego skorzysta, poprzedni węzeł małżeński zostaje rozwiązany. Istotnie kan. 1143 § 1 stwierdza: *Małżeństwo [...] zostaje rozwiązane [...] przez sam fakt zawarcia nowego małżeństwa przez stronę ochrzczonej [...]*.

Pewien interesujący szczegół, na który warto zwrócić uwagę, zawiera kan. 1146 w nr 2. Mówi się w nim o tym, że strona nieochrzczona, już interpelowana albo też nie, trwa najpierw we wspólnym, zgodnym pożyciu, bez obrazy Stwórcy, a po jakimś czasie odłącza się bez słusznej przyczyny. Należy przypuszczać – na podstawie kan. 1061 § 2⁶³ – że w takim wypadku mamy do czynienia z małżeństwem, co prawda nie sakramentalnym, ale dopełnionym, mimo to ustawodawca zezwała na rozwiązanie węzła małżeńskiego przez zastosowanie przywileju Pawłowego. A zatem przywilej Pawłowy staje się w tym wypadku rozluźnieniem fundamentalnej normy dla kanonicznego prawa małżeńskiego, wyrażonej w kan. 1141, a mianowicie, że *Małżeństwo zawarte i dopełnione nie może być rozwiązane żadną ludzką władzą i z żadnej przyczyny, oprócz śmierci*⁶⁴.

Należy także zauważyć fakt, że przywilej wejścia w nowe małżeństwo należy do strony, która przyjęła chrzest. Druga strona – nieochrzczona – od chwili zawarcia drugiego małżeństwa przez stronę katolicką staje się wolna od węzła małżeńskiego i może także zawrzeć nowe małżeństwo. Dzieje się to jednak nie na mocy przywileju, o którym w omawianych kanonach, ale po prostu dlatego, że nie jest już więcej osobą związaną węzłem małżeńskim⁶⁵.

1° jeśli druga strona odpowiedziała negatywnie na interpelację lub gdy interpelacja została zgodnie z prawem pominięta;

2° jeśli strona nieochrzczona – czy to już interpelowana, czy też nie – zamieszkując najpierw w zgodzie bez obrazy Stwórcy, następnie odeszła bez uzasadnionej przyczyny; z zachowaniem przepisów kan. 1144 i 1145”.

⁶³ KPK, kan. 1061 § 2: „Gdy po zawarciu małżeństwa małżonkowie wspólnie zamieszkali, domniemywa się dopełnienie, dopóki coś przeciwnego nie zostanie udowodnione”.

⁶⁴ Por. J.F. Castaño, *Il sacramento*, dz. cyt., s. 522–523.

⁶⁵ Por. tamże, s. 534.

Zakończenie

Konkludując trzeba podkreślić, że przywilej Pawłowy wchodzi w skład tzw. przywileju wiary. Oznacza to, że należy go traktować jako wyjątek w kontekście nauczania Kościoła o nierozzerwalności małżeństwa. Jego stosowanie zaś opiera się na osądzie właściwej władzy kościelnej i jest możliwe jedynie wtedy, gdy w grę wchodzi *salus animarum* – zbawienie człowieka, które zawsze jest najwyższym prawem w Kościele⁶⁶.

PRIVILEGIO PAOLINO NELLA LEGISLAZIONE VIGENTE DELLA CHIESA CATTOLICA

Riassunto

L'articolo „Privilegio Paolino nella legislazione vigente della Chiesa cattolica” è articolato in due parti. Nella sua prima parte l'autore presenta la genesi del privilegio Paolino. Già all'inizio si spiega che esso non deriva direttamente da san Paolo Apostolo, ma gli si attribuisce questo nome perché la raccomandazione che aveva dato san Paolo nella Prima Lettera ai Corinzi (I Cor 7,12-16) circa il matrimonio dei non battezzati dopo l'interpretazione di Ambrosiastro e di Graziano, nonché dopo la sua collocazione nei Decretali di Gregorio IX divenne base sulla quale la Chiesa, in determinate circostanze, permette lo scioglimento del vincolo matrimoniale.

La seconda parte, invece, è dedicata alla presentazione della normativa vigente del Codice di Diritto Canonico che regola il privilegio Paolino ed alla spiegazione delle parti che possano destare le difficoltà di interpretazione. Inanzitutto bisogna sottolineare che l'istituzione di privilegio Paolino si dimostra nel contesto dell'insegnamento della Chiesa circa l'indissolubilità del matrimonio come mitigazione della norma fondamentale del diritto matrimoniale canonico espressa nel can. 1141 del CIC, e cioè, che: „Il matrimonio rato e consumato non può essere sciolto da nessuna potestà umana e per nessuna causa, eccetto la morte”. Lo si applica solamente nel caso in cui si tratta del *salus animarum* che è sempre il bene supremo nella Chiesa.

⁶⁶ Por. KPK, kan. 1752.

**NOTY, KOMENTARZE,
RECENZJE, SPRAWOZDANIA**

**SPOTKANIE ŚW. PAWŁA
Z PROKONSULEM CYPRU SERGIUSZEM PAWŁEM**

Piotr Goniszewski

Z.J. Kapera na 46. Sympozjum Biblistów Polskich odbywającym się we Wrocławiu zaprezentował trzy inskrypcje wspominające postać Sergiusza Pawła¹. Teksty te odkryto już pod koniec XIX wieku, a kolejne badania nad nimi rzuciły nowe światło na życie prokonsula Sergiusza Pawła. Dla badaczy Nowego Testamentu istotny jest fakt, że inskrypcje te mogą wpłynąć na zmianę dotychczasowej chronologii życia św. Pawła.

Pierwsza z inskrypcji została odkryta w Soli, w roku 1877, przez gen. Cesnołę. Jest to nieduży kawałek białego marmuru, który zawiera tekst poświęcenia ogrodu z pomnikiem dla uczczenia rodziców Apolloniosa. Miało to miejsce za rządów prokonsula Pawła (epi. Paulou ἡγουπάτου).

Druga inskrypcja również została odkryta również w roku 1877 przez gen. Cesnołę, ale miejscem jej odnalezienia była miejscowość Chytroi. Tekst zapisany na błękitnym marmurze związany jest z kultem niewymienionej z imienia bogini. Ze względu na zły stan inskrypcji niezwykle trudno jest ustalić datację tego zabytku. Fragment „[...] ἰου Καίσαροϋ Σεβαστοϋ/ καί. [...]” był przeważnie odczytywany jako wymieniający cezara Klaudiusza² (Κλαυδίϋου) lub Kaligulę³ (Γαλϋου). Z.J. Kapera w swoim wystąpieniu wskazywał, w oparciu o pogłębione badania nad inskrypcją, że tekst wzmiankuje nie

¹ Materiały wykorzystane w niniejszej notce zostały udostępnione przez Z.J. Kapere, za co autor jest bardzo wdzięczny.

² Lata panowania Klaudiusza: 25 stycznia 41 r. – 13 października 54 r. po Chr.

³ Lata panowania Kaliguli: 18 marca 37 r. – 24 stycznia 41 r. po Chr.

zentowanych przez Z.J. Kapere, szczególnie inskrypcji z Chytroi, ta datacja musi być poddana weryfikacji. Jeżeli faktycznie Sergiusz Paweł był prokonsulem Cypru za czasów Tyberiusza, to czas pierwszej wyprawy misyjnej należałoby cofnąć o ok. 10 lat. Wpłynęłoby to na zmianę chronologii życia św. Pawła, szczególnie pierwszego okresu po jego nawróceniu. W tym kontekście warto wspomnieć, że niektórzy podważają sam fakt pierwszej wyprawy misyjnej Pawła, wskazując, że m.in. jest ona niezgodna ze słowami Pawła zawartymi w Ga 1,21 oraz że jest konstrukcją teologiczną autora Dziejów. Jak zauważa J. Gnilka, oba argumenty nie są do końca przekonujące. Wypowiedź z Ga 1n dotyczy podróży Pawła do Jerozolimy. Z kolei Dzieje, pomimo redakcyjnej i teologicznej pracy autora, która nie podlega dyskusji, w sprawie pierwszej podróży misyjnej wydają się być historyczne⁷.

Komunikat Z.J. Kapery przedstawiony na 46. Sympozjum Biblistów Polskich jest impulsem do dalszych badań nad życiem Sergiusza Pawła, życiem św. Pawła, początkami Kościoła. Wiele kwestii związanych z propozycją nowej datacji pierwszej podróży misyjnej należy jeszcze przeanalizować. Jeżeli okazałoby się, że faktycznie należy cofnąć nie tylko to wydarzenie o ok. 10 lat, to byłoby to niewątpliwie duże zaskoczenie i jednocześnie wyzwanie dla badaczy NT, historyków Kościoła.

WALNE ZEBRANIE STOWARZYSZENIA BIBLISTÓW POLSKICH
I 46. SYMPOZJUM BIBLISTÓW POLSKICH
WROCŁAW, 16–18 WRZEŚNIA 2008

Ks. Cezary Korzec

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego

Spotkanie polskich biblistów w 2008 r. miało szczególne znaczenie ze względu na jego rocznicowy charakter i łączące się z tym faktem wydarzenia zakończenia kadencji pierwszego zarządu i wyborów nowego. Może ono pełnić funkcję swoistego testu sprawności funkcjonowania z trudem formowanych przez ostatnie lata struktur SBP.

Obrady Walnego Zebrania Stowarzyszenia Biblistów Polskich otworzył ks. prezes Waldemar Chrostowski wspomnieniem o zmarłych członkach SBP: ks. Bernardzie Wo-

⁷ Problem ten przeanalizowany jest szerzej w: J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, Kraków 2001, s. 82–83.

deckim oraz pani profesor Annie Świderkównie. Wystąpienie przewodniczącego było próbą podsumowania pięciu lat pracy ustępującego pierwszego zarządu SBP. Zostały w nim wspomniane najważniejsze wydarzenia: powstanie i zatwierdzenie statutu SBP, prace zarządu, ukazywanie się Zeszytów Naukowych SBP (dotychczas ukazało się pięć numerów) oraz wydanie ksiąg pamiątkowych (do najważniejszych należy księga zadezykowana Janowi Pawłowi II). Okres pięciu lat był owocny w wypracowanie statutów i innych dokumentów niezbędnych do funkcjonowania Stowarzyszenia. Do ważnych wydarzeń należą tytuły członków honorowych nadawane każdego roku. Istotnym faktem jest rozwój potencjału naukowego poprzez promocję samodzielnych pracowników naukowych i doktorów. Wśród zadań bieżących znalazły się: rozrost Stowarzyszenia, rozwój strony internetowej oraz pogłębienie i nawiązanie kontaktów z bibliстами z zagranicy. Jako zadanie bardzo pilne jawi się konieczność wypracowania członkostwa stowarzyszonego. Wielkimi krokami zbliża się też jubileuszowe 50. sympozjum bibliistów polskich, w tym kontekście ważnym zadaniem jest jak najlepsze jego przygotowanie.

Miłym momentem zebrania było słowo podziękowania złożone ks. prof. Waldemarowi Chrostowskiemu za jego pięcioletnią pracę przewodniczącego przez s. Ewę Józefę Jezierską, członkinię pierwszego zarządu SBP. Sprawozdanie skarbnika zostało przyjęte w głosowaniu jawnym prawie jednogłośnie (92 głosy za, 1 wstrzymujący się).

Przewodniczący przedstawił kandydaturę ks. prof. Jana Łacha jako członka honorowego. Wśród zasług wieloletniego rektora ATK została podkreślona jego aktywność na rzecz przekształcania tej uczelni w uniwersytet. Następnym kandydatem był ks. prof. Jan Kanty Pytel, biblista ze środowiska poznańskiego. Ma on szczególne zasługi w zachowaniu pamięci o Romanie Brandstaetterze. Kandydatury zostały przyjęte jednogłośnie. Obrady zamknęły słowa podziękowania skierowane do członków kończącego kadencję zarządu SBP.

Kolejnym punktem obrad były wybory nowego zarządu Stowarzyszenia. Najpierw został wybrany przewodniczący – 78 głosami „za”, według norm statutu SBP, został wybrany ks. prof. Waldemar Chrostowski, który zaakceptował ten wybór. Przyjęto to gromkimi brawami. Wiceprzewodniczącym SBP został wybrany 49 głosami na kolejną kadencję ks. prof. Henryk Witczyk. Nowymi członkami zarządu zostali: ks. dr hab. Krzysztof Bardski, o. dr hab. Ryszard Sikora OFM, ks. prof. dr hab. Waldemar Rakocy CM, ks. prof. dr hab. Antoni Tronina i ks. dr hab. Artur Malina. Słowa przewodniczącego zachęcające do podjęcia pracy na rzecz SBP i życzenia skierowane do nowo wybranego zarządu zamknęły walne zebranie SBP.

Wybór nowego zarządu w oparciu o uchwalony w ostatnich latach statut jest świadectwem, że SBP krzepnie w swoim wymiarze instytucjonalnym. Wybór na przewodniczących ks. prof. Chrostowskiego i ks. prof. Witczyka gwarantuje ciągłość rozpoczętych prac nad uformowaniem stowarzyszenia. Jest też wyrazem przekonania, że SBP jest ciągle w fazie organizacji. Wyraża także głębokie zaufanie ze strony członków do obu przewodniczących. Odświeżony skład zarządu jest wskazaniem, aby równoległe do pracy organizacyjnej rozwijał się potencjał naukowy stowarzyszenia, czego wyrazem jest obecność w składzie zarządu młodych pracowników naukowych. Dokonany wybór zarządu odzwierciedla także sytuację „geograficzną” polskiej biblistyki. Wybrani członkowie reprezentują największe ośrodki badawcze w kraju: Warszawę, Lublin, Poznań i Opole.

Słowa zachęty do gorliwości w posłudze do zebranych na porannej mszy św. biblistów skierował abp Marian Gołębiowski. Podkreślił ponadto priorytetowe znaczenie aktualizacji Słowa Bożego w pracach naukowych, działaniach popularyzatorskich i duszpasterskich polskich biblistów. Słowo arcybiskupa na początku obrad pierwszego dnia 46. Sympozjum Biblistów Polskich dotyczyło historii i teraźniejszości archidiecezji wrocławskiej. W zwięzłych słowach podkreślił znaczenie miejsca spotkania, tj. auli Papieskiego Wydziału Teologicznego oraz kontekstu sympozjum, jaki stanowią: rok św. Pawła obchodzony w Kościele i synod biskupów poświęcony Słowu Bożemu.

Przewodniczący Stowarzyszenia Biblistów Polskich otwierając obrady odniósł się do historii spotkań, które sięgają swoimi korzeniami końca lat 50. i spotkania biblistów polskich w Krakowie.

Pierwszy referat – *Pawłowe doświadczenie Chrystusa pod Damaszkiem: nawrócenie czy powołanie?* – przedstawił ks. prof. Waldemar Rakocy. Poświęcony zagadnieniu nawrócenia św. Pawła był odpowiedzią na wydarzenie, jakim jest przeżywanie w Kościele powszechnym rok Pawłowy. Przekazując wyniki badań nad terminologią nawrócenia, wskazał na niebezpieczeństwo współczesnych hipotez dotyczącego tego, co wydarzyło się w życiu św. Pawła pod Damaszkiem. Ich szczególne niebezpieczeństwo leży w redukcji znaczenia dzieła Jezusa Chrystusa dla Żyda. Zwłaszcza wówczas, kiedy wydarzenie spod Damaszku przedstawia się jako powołanie i argumentuje się, że Paweł nie potrzebował jako Żyd nawrócenia. Kolejne wystąpienie, ks. dr. Stanisława Wronka, zatytułowane *Stosunek Pawła do niechrześcijan*, rozwijało tematykę bardzo aktualną dla życia współczesnego Kościoła. Przytaczając różne teksty Pawłowe, autor stworzył swoistą konkordancję tematyczną „Paweł a niechrześcijanie”. Referujący podkreślił różnorodność aspektów odniesień św. Pawła do niechrześcijan: kult, zwyczaje kulinarne, życie społeczne. W ten sposób Paweł jawi się jako autentyczny człowiek swojego czasu.

Ożywiona dyskusja wywiązała się wokół pierwszego referatu, a zwłaszcza tej jego części, która dotyczyła potrzeby nawrócenia dla Żydów. Naturą każdej dyskusji jest różnica zdań, jak i chęć dyskutujących pozostania przy swoich poglądach, co słusznie zauważył prowadzący tę część ks. prof. Jan Załęski.

W kolejnej sesji tematy nadal koncentrowały się wokół osoby św. Pawła. Ojciec prof. Ryszard Gryziec przedstawił obraz św. Pawła wyłaniający się z Listów pasterskich. Założeniem tego referatu jest istnienie różnicy w obrazie Pawła, jaki znajdujemy w jego pismach autentycznych, a w pismach popawłowych, do jakich zalicza się Listy pasterskie. W Listach Paweł jest przedstawiony jako jedyny apostoł, konwertyta i męczennik (keryks, apostoło, didaskalos). Różnica w obrazie jest wynikiem kerygmatyzacji i paranezyzacji postaci Pawła w sytuacji przeróżnych zagrożeń dla młodych wspólnot chrześcijańskich.

Komunikat *Władza i jej charakter w Listach pasterskich* ks. dr. Sławomira Stasiaka kolejny raz skupił uwagę zebranych na tej niewielkiej grupie pism. Ze szczególną uwagą referujący potraktował zagadnienie niewolnictwa. Powierzchnowa lektura Listów pasterskich może prowadzić do przekonania, że Paweł wspiera ten system. Głębsze studium tych pism pokazuje jednak, że zachęta skierowana do wspólnoty chrześcijańskiej dotyczy pielęgnowania chrześcijańskiej miłości we wspólnocie. Stąd wynika brak wezwań do zmiany statusu socjalnego jej członków.

Doktor Zdzisław Kaperza w komunikacie zatytułowanym *Sergiusz Paulus, prokonsul Cypru (Dz 13,6-12)* przybliżył postać rzymskiego prokonsula w świetle wykopalisk archeologicznych. Badania epigraficzne wykopanych na Cyprze obiektów archeologicznych przekazują informacje o prokonsulu Sergiuszu Paulusie, którego Paweł według przekazu Dziejów miał spotkać na Cyprze. Materiał epigraficzny stanowią trzy inskrypcje. Jedna z nich wspomina osobę Sergiusza Paulusa i wiąże ją z czasem rządów cesarza Tyberiusza. Taka informacja może być istotna dla przedatowania pierwszej wyprawy św. Pawła, której historyczność raz po raz jest kwestionowana i nakazuje umiejscowienie jej w roku 37.

Komunikat ks. dr. Dariusza Iwańskiego zachęcał do korzystania ze strony www.bibliстыka.umk.pl, na której są gromadzone artykuły biblijne. Jest to pionierska inicjatywa, umożliwiająca szeroki dostęp do artykułów biblijnych.

Sesję zakończyło wręczenie ksiąg pamiątkowych panu dr. Zdzisławowi Kaperze i ks. prof. Romanowi Bartnickiemu.

Kolejną sesję otworzył referat ks. prof. Henryka Witczyka pt. *Trzy przegrane Jezusa? Socjologiczno-psychologiczna rekonstrukcja „ruchu Jezusa” a świadectwo Nowego Testamentu*. Punktem wyjścia referatu były poglądy współczesnego myśliciela

religijnego Tomasza Węclawskiego. W swoim wystąpieniu wiceprzewodniczący SBP zreferował poglądy poznańskiego naukowca dotyczące Jezusa i jego porażek w realizowaniu swojej misji. Następnie dał im odpowiedź, odwołując się do wyników współczesnych badań egzegetycznych. Referat zakończyło dramatyczne pytanie o obecność polskich biblistów w dialogu naukowym.

W kolejnym referacie ks. dr Andrzej Najda podjął refleksję nad aspektem misji Jezusa, jakim było nauczanie w przypowieściach. Referat *Nowe perspektywy w badaniu nad przypowieściami Jezusa* przybliżył wyniki najnowszych badań egzegetycznych prowadzonych w środowisku niemieckim. Przedstawivszy klasyfikację przypowieści według Jerlicha¹ referujący przeprowadził ich krytykę. Na zakończenie autor zaproponował problemy, które powinny być uwzględnione w dalszym studium przypowieści. Wśród szczególnie ważnych wymienił studium literatury apokryficznej NT, w której są także obecne przypowieści.

Sesję zakończył komunikat, w którym starotestamentalna instytucja *go'el* została odniesiona do osoby Jezusa. W referacie ks. dr Ryszard Zawadzki wykazał, że przypisanie Jezusowi tego tytułu dokonało się poprzez Księgę proroka Izajasza, w której Bóg jest określany jako *go'el*. Teologizacja terminu obecna już w Księdze Izajasza według referującego trwała także w czasie powstawania NT.

Wystąpienie ks. prof. Witczyka wzbudziło duży odzew, którego świadectwem była ożywiona dyskusja. W dyskusji zaznaczyła się różnica stanowisk wobec wydarzeń zreferowanych w wystąpieniu.

W drugim dniu obrad uczestnicy zgromadzili się na porannej mszy św. W kazaniu ks. prof. Chrostowski postawił pytanie o sens lektury i objaśniania Pisma św. Udzielając odpowiedzi, wskazał na Biblię jako księgę przybliżającą do Boga i przekazującą objawienie, które ma swój szczyt w osobie Jezusa Chrystusa.

Pierwszą sesję wypełniły dwa interesujące referaty. W pierwszym z nich, zatytułowanym *Jeruzalem – Jerozolima. Zarys teologicznego wymiaru onomastyki miasta świętego*, dr Krzysztof Mielcarek, wychodząc od studium statystycznego terminu Jerozolima, przeszedł do wyjaśnienia znaczenia użycia terminu Jeruzalem w dziele Łukasowym. Według niego wiąże się to z podkreśleniem znaczenia Jerozolimy i jej funkcji zbawczej.

W drugim referacie, zatytułowanym *Nowy Testament po żydowsku, wydrukowany w 1540 w Krakowie*, prof. Krzysztof Pilarczyk przybliżył słuchaczom postać Pawła Helicza, Żyda nawróconego później na katolicyzm i jednego z krakowskich drukarzy,

¹ R. Zimmermann (red.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007.

oraz jego dzieło *Nowy Testament po żydowsku*, a także okoliczności jego powstania. Wiąże się z tym pytanie o relację do tłumaczeniu Nowego Testamentu Marcina Lutra, na którym oparł się ten wydawca. Wydaje się, że miały na to wpływ następujące racje: komunikatywność, zrozumiałość, popularność i powszechność tłumaczenia Lutra.

Ostatnią sesję otworzył wykład ks. prof. Dariusza Dziadosza na temat genezy tradycji o patriarchach w Rdz 12-36. Brak informacji o życiu patriarchów i zasadniczych obietnic z nimi związanych w Księdze Wyjścia, a także inne znaczne różnice literacko-teologiczne każą zapytać się o źródło tych różnic. Przyczyną tego są odmienne modele teologiczne tradycji stojącymi za tekstami Rdz 12-36 i kompleksu Wj – Kpł. Pomost między tymi tradycjami stanowią opowiadania o Józefie.

Zasady i sposoby przekazywania odkrytego sensu biblijnego są przedmiotem badań proforystyki. Tej dziedziny biblistyki dotyczył komunikat ks. dr. hab. Stanisława Haręzgi pt. *Proforystyka biblijna – status i miejsce w teologii*. Referujący wskazał na pewien dualizm istniejący we współczesnej literaturze poświęconej temu zagadnieniu. Z jednej strony mamy do czynienia z proforystyką naukową, z drugiej z proforystyką pastoralną, przez co sugeruje się nienaukowość tej drugiej. Postulatem ks. prof. Haręzgi było powołanie jednej proforystyki, do czego wydają się zachęcać dokumenty Stolicy Apostolskiej i postęp w badaniach biblijnych. Referujący zaproponował także strukturę tej nowej dziedziny badań biblijnych.

Prof. Adam Linsenbarth przedstawił komunikat *Biblijna przestrzeń geograficzna i metody jej prezentacji*. Dobrze przygotowana prezentacja multimedialna wprowadziła uczestników sympozjum w zagadnienia związane z budową geologiczną Ziemi Świętej. Jednocześnie dobrze przygotowane współczesne mapy satelitarne okazały doskonałą pomocą w „wędrowce” po krainach biblijnych.

Ojciec dr Marian Arndt przedstawił aktualny stan badań w Magdali (komunikat *Aktualne prace archeologiczne – Magdala*, www.magdalaproject.org). Starożytna Magdali, dzisiejsze Misztal, to miasto rzymskie, na co wskazują typowe budynki użyteczności publicznej właściwe dla Rzymian. Było to duże miasto żyjące z handlu rybami. Wykopaliska jeszcze nie potwierdziły istnienia kościoła, o którego obecności wspominają pisma starożytnych pielgrzymów.

Sympozjum zamknęły słowa przewodniczącego SBP ks. prof. Chrostowskiego. Znalazła się w nich zachęta do pisania sprawozdań, aby były one obecne w różnych wydawnictwach. Przewodniczący jeszcze raz zachęcił osoby świeckie, a szczególnie kobiety, biblistki, aby przygotowywały wystąpienia, podziękował wszystkim, którzy przyczynili się do przygotowania i do prowadzenia Walnego Zebrania SBP oraz Sympozjum Biblistów Polskich. Szczególne słowa podziękowania skierował do pani

dr Anny Kuśmierk. Zapowiedział też czas i miejsce kolejnego sympozjum: 22–24 września 2009 roku w Wyższym Seminarium Duchownym w Olsztynie.

Polska biblistyka dzięki zaprezentowanym referatom jest żywa i twórcza. Polscy bibliści czerpiąc z osiągnięć biblistów innych narodów wnoszą swój oryginalny wkład w badania biblijne. Przedstawione referaty wskazują na wrażliwość na obecne (2008 r.) wydarzenia w życiu Kościoła: Roku św. Pawła i Synodu Biskupów.

