

o. Dariusz KASPRZAK OFMCap  
 Uniwersytet Papieski Jana Pawła II  
 Kraków

## IDEA UBÓSTWA W KOŚCIELE PIERWSZYCH TRZECH WIEKÓW

Współczesna egzegeza nurtu historyczno-krytycznego oraz nurtu badającego teologiczną wymowę tekstów biblijnych wykazała, że żaden z nowotestamentalnych tekstów nie daje bezpośrednio podstawy do określenia stanu życia konsekrowanego w takim kształcie, jaki był z czasem podjęty, zdefiniowany i zinstytucjonalizowany w Kościele<sup>1</sup> Jak bowiem słusznie zauważył Jean-Marie Roger Tillard OP:

Ewangelia wymaga od wszystkich odpowiedzi radykalnej i wszystkim ofiaruje gwarancję łaski Bożej, aby osiągnąć wypełnienie zawsze większe od tego ideału w niekończącym się poszukiwaniu przezwyciężenia: bowiem „doskonałością” jest samo życie chrześcijańskie, jakie jest ukazane [w Ewangelii]<sup>2</sup>

Dlatego tradycyjne pojęcia rad ewangelicznych, zakładające chrześcijaństwo dwóch prędkości, są raczej ascetycznym konstruktem, powstałym w wyniku duchowej interpretacji odwołującej się do słów i postawy Jezusa, ale nie zostały one w sposób bezpośredni wypowiedziane przez Chry-

<sup>1</sup> Por. J. Hering, *La première Epître de saint Paul aux Corinthiens*, Paris 1949, s. 56–57; J. Dupont, *Mariage et divorce dans L'Evangile*, Paris 1959, s. 191–220; S. Légasse, *L'appel du riche, contribution à l'étude des fondaments scripturaires de l'état religieux*, Paris 1966, 184–245; J. M. R. Tillard, *Autorité et vie religieuse*, „Nouvelle Revue Théologique” 88:1966, s. 786–806; Q. Quesnell, *Made themselves eunuchs for the kingdom of heaven*, „The Catholic Biblical Quarterly” 30:1968, s. 335–358; J. M. R. Tillard, *Le fondement évangélique de la vie religieuse*, „Nouvelle Revue Théologique” 101:1969, s. 916–955; A. Dumas, *Colloque sur le célibat. Célibat et sexualité*, Paris 1970, s. 69–75; J. W. Glaser, *Commands-Counsels, a Pauline teaching?*, „Theological Studies” 41/2:1970, s. 275–287; J. M. R. Tillard, *La pauvreté religieuse*, „Nouvelle Revue Théologique” 102:1970, s. 806–848, 906–941; tenże, *Le propos de la pauvreté et l'exigence évangélique*, „Nouvelle Revue Théologique” 110:1978, s. 202–232, 359–372.

<sup>2</sup> J. M. R. Tillard, *Consigli evangelici*, [w:] *Dizionario degli istituti di perfezione*, red. G. Rocca (dalej: DIP), t. 2, Roma 1975, k. 1671.

stusa. Idea tzw. rad ewangelicznych zaistniała dopiero od 2. połowy III wieku wraz z powstaniem monastycyzmu chrześcijańskiego, a ustaliła się dopiero w XII wieku<sup>3</sup>, syntezę jej doktryny wypracował św. Tomasz z Akwinu<sup>4</sup>, rozwinął św. Franciszek Salezy<sup>5</sup>, ale w pełni jako interpretacja życia zakonnego została wprowadzona dopiero od soboru watykańskiego II (*Lumen gentium*, 43–44; *Perfectae caritatis*, 12–14)<sup>6</sup>. Dlatego jeśli chodzi o porzucenie dóbr materialnych i wspólnotę dóbr osobistych – analogie podawane przez teksty biblijne nie mogą być identyfikowane z późniejszą historycznie instytucją dobrowolnego ubóstwa<sup>7</sup>.

W Starym i Nowym Testamencie znajdują się jednak treści, które stały się od połowy III wieku punktem odniesienia dla formowania się doktryny o ubóstwie konsekrowanym w łonie cenobityzmu chrześcijańskiego. Dzięki krytycznemu studium tekstów źródłowych, zarówno biblijnych jak i patrystycznych, w ich aspekcie teologicznym i literacko-historycznym, unika się dzisiaj dosłownego odczytywania owych źródeł (co było w przeszłości dosyć częstym nadużyciem interpretacji ideologicznych), dąży się natomiast do uzyskania uprawnionych wniosków wynikających z Objawienia i jego teologicznych interpretacji w historii wspólnoty chrześcijańskiej. Stąd współczesna teologia duchowości określa rady ewangeliczne jako środki ascetyczne prowadzące osobę konsekrowaną do ukazania w jej życiu formy życia samego Jezusa oraz do indywidualnego uświęcenia. Toteż pojęcie ubóstwa konsekrowanego jest dziś określane w teologii duchowości jako radykalna forma życia podjęta w sposób do-

<sup>3</sup> Por. J. M. R. Tillard, *Davanti a Dio e per il mondo. Il progetto dei religiosi*, Roma 1977, s. 367–413.

<sup>4</sup> Por. A.-I. Mennessier, *Conseil (Don de)*, [w:] *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 2, Paris 1953, k. 1584–1592; tenże, *Conseils Évangéliques*. 4. *Saint Thomas d'Aquin*, [w:] *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 2, Paris 1953, k. 1599–1607.

<sup>5</sup> Por. tenże, *Conseils Évangéliques*. 5. *Saint François de Sales*, [w:] *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 2, Paris 1953, k. 1607–1609.

<sup>6</sup> Por. E. Gambari, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, tłum. J. E. Bielecki, Kraków 1998, s. 120–121; por. *Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła od „Vaticanum II” do „Vita consecrata”*, red. B. Hylla, Kraków 1998.

<sup>7</sup> Por. J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, Göttingen 1962<sup>2</sup>; tenże, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen–Zürich 1996<sup>11</sup>; L. E. Keck, *The Poor among the Saints in Jewish Christianity and Qumran*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft” 57:1966, s. 54–78; J. Dupont, *Les béatitudes*, t. 3, Paris 1969–1973; R. Batey, *Jesus and the Poor*, New York 1972; L. Schottroff, W. Stegemann, *Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen*, Stuttgart 1978; J. Sobrino, *Relation de Jésus avec les pauvres et les déclassés. Importance de la morale fondamentale*, „Concilium” 150:1979, s. 23–34; D. L. Mealand, *Poverty and Expectation in the Gospel*, London 1980; W. Stegemann, *Das Evangelium und die Armen*, München 1981; E. Lohse, *Das Evangelium für die Armen*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche” 72:1981, s. 51–64; R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, tłum. F. Dylewski, Warszawa 1983, s. 47–49.

browolny, według osobistego powołania, a polegająca na wyrzeczeniu się własnych dóbr materialnych<sup>8</sup>.

Czy powyższe ujęcie ubóstwa konsekrowanego znajduje jakieś odzwierciedlenie w pierwotnej tradycji chrześcijańskiej? W niniejszym artykule pragnę zestawić teksty biblijne, do których odwoływała się klasyczna wykładnia rady ubóstwa dobrowolnego, ale w ujęciu egzegezy historyczno-krytycznej oraz w historycznym ujęciu rozwoju doktryny o ubóstwie. Rozważania ograniczę do trzech pierwszych wieków, jako najbardziej znaczących dla rozwoju doktryny chrześcijańskiej. Najpierw omówię naukę nowotestamentalną w zestawieniu z propagowanym ideałem ubóstwa konsekrowanego, a następnie wskażę na najważniejsze formy patrystycznej interpretacji ubóstwa ewangelicznego, by ostatecznie ukazać patrystyczną interpretację ubóstwa samego Jezusa Chrystusa (wieki I–IV).

#### NAUKA NOWEGO TESTAMENTU A IDEAŁ UBÓSTWA KONSEKROWANEGO

Idea ubóstwa rozumianego jako zachęta wyływająca z przepowiadania ewangelicznego kształtowała się stopniowo. Chrystusowe błogosławieństwo z Mt 5, 3 nie mówi nic o jakiejś filozoficznej czy ascetycznej cnocie, przyjętej ze względu na autorytet Mesjasza czy na obietnicę osiągnięcia w zamian życia wiecznego. Natomiast powyższy tekst wskazuje przede wszystkim na fakt poprzedzający spotkanie z Jezusem, tj. na stan wnętrza już istniejący w człowieku błogosławionym. „Błogosławieni ubodzy w duchu” – już są takimi, paradoksalnie jeszcze przed spotkaniem z Jezusem<sup>9</sup>

W kontekście podstawowego dla przesłania Ewangelii eschatologicznego oczekiwania na Paruzję była zatem głoszona katecheza ewangeliczna o czujności i wydawaniu owoców (Mk 4, 18–19; Mt 6, 19–34), o poszukiwaniu prawdziwego skarbu (Mt 6, 19–21), o braku kompromisu pomiędzy Bogiem a mamoną (Mt 6, 24), zachęta do oddania wszystkiego ubogim materialnie, aby pójść za Jezusem i naśladować Go (Mt 16, 24–28) czy apel skierowany do bogatego młodzieńca, będący dydaktycznym wezwaniem do chrześcijańskiej doskonałości (Mt 19, 16–22). Jak zauważył Simon Légasse OFMCap, apel skierowany do bogatego młodzieńca (Mk 10, 17–22 i par.), wskazuje, szczególnie w wersji przekazanej przez Mt 19, 16–22, że Jezus kieruje do niektórych ludzi partykularne

<sup>8</sup> Por. S. Légasse, *Povertà. I. Dati biblici e interpretazione teologica della povertà di Cristo*, [w:] DIP, t. 7, Roma 1983, k. 248–249.

<sup>9</sup> Por. E. Bianchi, *Povertà e ricchezza nella Bibbia*, „Servitum” 6:1972, s. 277–309.

wezwanie, które zobowiązuje indywidualnie powołanego do opuszczenia wszystkiego i naśladowania Mesjasza<sup>10</sup>

Jest to jeden z ewangelicznych paradygmatów, w których każdy z chrześcijan może się odnaleźć jako ów wezwany przez Chrystusa i podjąć indywidualne zaangażowanie w naśladowaniu Chrystusa, także z wszystkimi, nawet najbardziej radykalnymi implikacjami wynikającymi z podjęcia takiego działania. Przekaz o bogatym młodzieńcu znany z wersetu Mt 19, 16–22, przez długi czas w teologii duchowości był interpretowany jako fundament historycznego już dzisiaj klasycznego rozróżnienia pomiędzy przykazaniem a radą, albo inaczej pomiędzy zwyczajnymi wymogami życia chrześcijańskiego a tzw. wymogami życia doskonałego<sup>11</sup>. Interpretacja klasyczna (prezentowana np. przez powyżej cytowanego Elio Gambariego SMM) zatrzymuje się jednak na zwyczajowym odwołaniu się do wybiórczych cytatów popierających jej stanowisko (gł. z Augustyna z Hippony i z Tomasza z Akwinu), a ignoruje resztę innej Tradycji, a także wspomniane wcześniej badania współczesnej egzegezy historycznej oraz historii teologii. Należy mocno podkreślić, że dla tradycji przekazu ewangelicznego istnieje tylko jedna doskonałość, do której Chrystus wzywa wszystkich chrześcijan. Rzeczywistość błogosławieństw (Mt 5, 1–11) powołuje wierzących do doskonałości większej niż ta przekazana w Prawie Mojżesza, ale jest to wezwanie skierowane do wszystkich wierzących w Chrystusa<sup>12</sup>. Wobec tego wspólnota chrześcijańska nie może być identyfikowana tylko z ubogimi, natomiast powinna się solidaryzować z ubogimi i pokrzywdzonymi<sup>13</sup>. Ewangelia jest nowym Prawem, które łączy człowieka z Bogiem w nowym przymierzu, dokonanym we krwi Chrystusa i w Jego zmartwychwstaniu. Dlatego klasyczne roz-

<sup>10</sup> Por. S. Légasse, *Povertà...*, s. 250.

<sup>11</sup> Takie rozróżnienie, jeszcze jako uzasadnione podawał w swoim opracowaniu E. Gambari, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, tłum. J. E. Bielecki, Kraków 1998, s. 121, gdzie stwierdzał: „Rozróżnienie między przykazaniem a radą znajduje swoje uzasadnienie w Nowym Testamencie, a konkretnie w zaproszeniu skierowanym do bogatego młodzieńca (Mt 19, 21) oraz w stwierdzeniu Jezusa dotyczącym powstrzymywania się od zawierania małżeństwa «dla królestwa niebieskiego» (Mt 19, 12). Obydwa teksty doskonale wyrażają to wszystko, co św. Paweł nazywa «radą» (1 Kor 7, 40. Zresztą Ojcowie Kościoła i teologowie już dawno uwzględniali tę różnicę (w przypisie nr 15, s. 121, autor odwołuje się do Augustyna z Hippony, *De sancta virginitate* 15, 15; PL 40, 402 i do Tomasza z Akwinu, *Summa Theologica* I–II, q. 100, a.2; II–II, q. 44, a. 4, ad. 3”.

<sup>12</sup> Por. J. Du Plessis, *Teleios, the idea of perfection in the New Testament*, Kampen 1959; S. Légasse, *L'appel du riche, contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état religieux*, Paris 1966; B. Häring, *The normative value of the Sermon on the Mount*, „The Catholic Biblical Quarterly” 29:1967, s. 375–385; R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983, s. 47–48.

<sup>13</sup> Por. R. Schnackenburg, *Sittliche Botschaft*, Freiburg–Basel–Wien 1988, s. 293

różnienie pomiędzy przykazaniami a radami traci dziś powoli rację teologicznego bytu. Wezwania ewangeliczne same w sobie mają boży dynamizm, który zakłada nowe życie w Bogu. Bóg wspiera realizację nowego przymierza w Chrystusie, dlatego Ewangelia od wszystkich wierzących wymaga radykalnej odpowiedzi wiary i wszystkich wierzących wzywa do realizacji ideału. Doskonałością jest tutaj samo życie chrześcijańskie, takie, jakie zostało przekazane w katechezie Mateuszowej i tekstach paralelnych<sup>14</sup>.

Dlatego współczesna egzegeza tekstu Mt 10, 16–22, w zestawieniu z tekstem Mk 10, 17–22 i Łk 18, 18–23 nie pozwala już dalej na stosowanie klasycznego rozróżniania pomiędzy przykazaniem a radą. Sytuacja ewangeliczna opisana przez Mateusza przyjmuje bowiem pod wpływem autora ludzkiego formę dialogu dydaktycznego, w którym ewangelista zwraca się z apelem do podjęcia wymogów doskonałości, które to wezwanie jest jednak skierowane do wszystkich chrześcijan. Doskonałość stanowi bowiem cel życia chrześcijańskiego (por. Mt 5, 48), ewangelista podkreśla konieczność poświęcenia dóbr ziemskich, które mogą stać się okazją do skandalu i jakimś zagrożeniem oddalającym wierzącego od jego prawdziwego celu (Mt 5, 29–30; 18, 8–9). Nie ma żadnych podstaw do instytucjonalnego interpretowania wezwania Chrystusa, ewangelista pragnie jedynie, aby najlepiej zagwarantować wierność wierzącego wobec Zbawiciela. Nie można także wyciągać wniosków o potencjalnym wywyższaniu się tych, którzy zostali wezwani osobiście do naśladowania Chrystusa od innych chrześcijan, gdyż wszyscy wierzący są zobowiązani do doskonałości i do używania takich środków, jakie są konieczne do osiągnięcia tak postawionego celu<sup>15</sup>. Co istotne, to fakt, że żadna z ewangelii kanonicznych nie używa słowa „ubogi” na określenie samego Jezusa czy też jego uczniów. Uczyni tak dopiero Paweł Apostoł<sup>16</sup>.

W późniejszej chronologicznie do wydarzeń opisanych w katechezach ewangelicznych katechezie apostołskiej, Łukasz przedstawił wzór wspólnoty dóbr i miłości braterskiej pierwszej wspólnoty w wyidealizowanej wizji wspólnoty jerozolimskiej (Dz 2, 42.44; 4, 32). Skomponowany przez Łukasza ideał ubóstwa wspólnoty chrześcijańskiej był motywowany w istotny sposób wzmożonym oczekiwaniem końca świata. Osoby, które

<sup>14</sup> Por. S. Légasse, *L'appel du riche...*, s. 113–124.

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 113–124; 184–196; tenże, *Richesse, [w:] Supplément au Dictionnaire de la Bible*, fasc. 5–6:1982, s. 645–687; por. S. Ormanty, *Bóg albo pieniądź. Wymagania Kościoła pierwotnego od katechumenów na podstawie perykopy Mk 10, 17–31*, „Studia Gdańskie” 17:2004, s. 5–22.

<sup>16</sup> Por. J. Galot, *Le fondement évangélique du voeu religieux de pauvreté*, „Gregoriana” 56:1975, s. 441–467; M. Del Verme, *La comunione dei beni nella comunità primitiva di Gerusalemme*, „Rivista Biblica” 23:1975, s. 353–382.

wyrzekały się swoich dóbr materialnych na ziemi, czego wyrazem było ich spieniężanie i ofiarowanie Jedenastu na potrzeby wspólnoty jerozolimskiej, spodziewały się wnet otrzymać dobra niebieskie od Chrystusa przychodzącego na obłokach<sup>17</sup> Ten Łukaszczy ideał apostołskiego ubóstwa byłby wcielony tylko na pewien czas w Kościele pierwotnym, w gminie jerozolimskiej (Dz 4, 34–37; 5, 4)<sup>18</sup>, ale to do tego właśnie wzoru wynikającego z dosłownej interpretacji tego tekstu będą odwoływali się stale późniejsi cenobici<sup>19</sup>

Wydaje się, że pozostałe gminy Kościoła pierwotnego nie podzielały wizji Łukaszczy ubóstwa wspólnotowego, nie mamy jakichkolwiek odniesień do potencjalnego wyzbywania się dóbr, spieniężania własności i składania tak uzyskanych dochodów u stóp apostołów Zmartwychwstałego czy to w gminie w Koryncie, czy w Efezie, czy w Rzymie. W perspektywie spodziewanego wtedy rychłego końca świata Paweł Apostoł nauczał o dystansowaniu się od wartości tego świata, także i dóbr materialnych czy małżeństwa (1 Kor 7, 24–40), ale przede wszystkim wzywał do zachowania przed końcem świata czystości wiary i niepopadnięcia w jakąkolwiek formę idolatrii sprzeciwiającej się Bogu (por. Rz 1, 25; Kol 3, 5; Ef 5, 5). Paweł nigdzie jednak nie czynił rozróżnienia pomiędzy jakimiś dwoma stanami życia chrześcijańskiego, wyższym i niższym, chrześcijanami pierwszej i drugiej klasy. Wzywał natomiast wszystkich chrześcijan, zarówno tych na początku drogi wiary (porównywanych często do dzieci), jak i tych dojrzałych w wierze, do stałego dążenia do osiągnięcia celu, którym jest spotkanie i życie z Chrystusem (1 Kor 2, 6; 3, 1–2; 13, 1–10; 14, 20; Kol 1, 28; Ef 4, 13; Flp 3, 12–15). W tym dążeniu, wszyscy powinni zachowywać gorliwość, pamiętając jednak, że osiągnięcie celu wiary jest możliwe jedynie dzięki pomocy Boga, Ducha Świętego<sup>20</sup>. Dlatego ostatecznie, według nauczania Nowego Testament ubo-

<sup>17</sup> Por. J. Hadot, *L'utopie communautaire et la vie des premiers chrétiens de Jérusalem*, [w:] *Problèmes d'Histoire du Christianisme*, t. 3, Bruxelles 1972–1973, s. 15–34; L. T. Johnson, *The Acts of the Apostles*, Sacra Pagina Series, t. 5, Collegeville (Minnesota) 1992, s. 89–93; J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, t. 31, New York 1998, s. 312–327.

<sup>18</sup> Por. F. Gryglewicz, *Egzegeza Dziejów Apostolskich (r. 4–8)*, [w:] *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, red. S. Łach et alii, t. 4, Lublin 1979, s. 63–95; B. Witherington III, *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids (Michigan) 1998, s. 204–213; G. Rossé, *Atti degli Apostoli. Commento esegetico e teologico*, Roma 1998, s. 224–227; J. K. Pytel, *Księga Dziejów Apostolskich. Problemy literackie i wybrane tematy teologiczne*, [w:] *Księga Dziejów Apostolskich*, red. J. K. Pytel, Szczecin 1999, s. 21–65.

<sup>19</sup> Por. P. C. Bori, *Chiesa primitiva. L'immagine della comunità delle origini – Atti 2, 42–7; 4, 32–7 – nella storia della Chiesa antica*, Brescia 1974.

<sup>20</sup> Por. S. Lyonet, *La vocation chrétienne à la perfection selon saint Paul*, [w:] *Laïcs et vie chrétienne parfaite* 1:1963, s. 15–32.

gimi byli ci, którzy pokornie podporządkowują się Bogu, zawierają Mu w momencie wszelkich prób życiowych, otrzymują od Boga darmowe zbawienie i żyją we wspólnocie uczniów Zbawiciela<sup>21</sup>.

#### FORMY PATRYSTYCZNEJ INTERPRETACJI UBÓSTWA EWANGELICZNEGO

Jean Gribomont OSB zauważył, że brak jednoznacznego modelu ewangelicznego ubóstwa w pierwotnym Kościele stanowił przyczynę ukształtowania się w historii duchowości chrześcijańskiej różnorodnych postaw ascetycznych wobec kwestii posiadania i posługiwania się dobrami materialnymi<sup>22</sup>. Dla okresu patrystycznego charakterystyczne były następujące formy przeżywania ubóstwa motywowanego katechezą nowotestamentalną:

1) *forma naturalistycznego, czasami wręcz cynicznego odrzucenia dóbr cywilizacyjnych, przy próbach poprzestawania na tym, co natura sama ofiaruje* (sam Jezus tak nie żył, lecz wezwanie z Mt 6, 25–34 dla niektórych ascetów, np. dla eustacjan czy messalian, wydawało się sugerować taki model; dziś egzegeza wskazuje, że apel z Mt 6, 25–34 nie stanowi zachęty do bezczynności, lecz jest przestrożą przed nadmiernym zaprzątaniem całego umysłu sprawami tylko ubrania i jedzenia, a zarazem przypomnieniem, by ludzka praca łączyła się zawsze z wiarą w nieskończoną dobroć Boga);

2) *forma zebrania w imię Boga, duchowego powierzenia się Bogu i polegania na dobrodziejach, którzy dla zasług duchowych wspomagają zebrzących w imię Boże* (sam Jezus i Jego wspólnota apostołska byli utrzymywani z datków bogatych kobiet izraelskich, potem analogicznie do życia Jezusa i apostołów były wprowadzane pierwsze formy utrzymania pierwotnego duchowieństwa, a następnie stan materialnego utrzymania w Kościele pierwotnym konsekrowanych wdów);

3) *forma życia dzięki pracy apostołskiej przy dodatkowym, spontanicznym wsparciu ludzi, których się ewangelizowało* (tak utrzymywał się sam Jezus, Dwunastu, apostoł Paweł; późniejsze zinstytucjonalizowane formy to np. prawo dziesięciny czy podatków kościelnych w Kościele zachodnim);

4) *forma pracy za wynagrodzeniem, połączona z apostołatem, jak to czynił apostoł Paweł; praca byłaby określana jako uboga, gdyby można ją*

<sup>21</sup> Por. J. M. R. Tillard, *Le propos de pauvreté et l'exigence évangélique*, „Nouvelle Revue Theologique” 100:1978, s. 207–232, 359–372; S. Légasse, *Richesse*, [w:] *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, fasc. 5–6, 1982, k. 645–687.

<sup>22</sup> Por. J. Gribomont, *Poverta*, [w:] DIP, t. 7, k. 245.

było w dowolnym czasie i miejscu opuścić, dla podjęcia dzieł apostołskich, a to, co zbywało z własnego utrzymania, rozdawałoby się ubogim;

5) *forma ascetycznego wyrzeczenia się prawa do posiadania własności prywatnej*, w celu tworzenia chrześcijańskiej formy komunizmu społecznego. Ideał ten od końca III wieku został przejęty jako własny przez powstały wtedy w Kościele ruch cenobicki. Opierał się na utopijnej i charyzmatycznej wizji z Dz 2, 44–45 i 4, 32. Nie był on ani najwcześniejszy, ani powszechnie przyjęty w Kościele czasów apostołskich. Jeśli przyjmie się tezę o tzw. wczesnym napisaniu *Dziejów Apostolskich*, można wnioskować, że tekst powstał przed śmiercią apostoła Pawła, czyli przed latami 64–67. Natomiast według innych hipotez datacją pośrednią byłyby lata 80–85 lub też tzw. data późna, czyli początek II wieku. Zdaniem ojca Jeana Gribomonta OSB monastycyzm pierwotny odwołując się do Dz 2, 44–45, mniej mówił o ubóstwie jako takim, natomiast bardziej podkreślał dystans do dóbr materialnych, formę indywidualnego życia bez własności indywidualnej<sup>23</sup>

Chrześcijańska asceza w pierwszych trzech wiekach na Wschodzie nie wyrażała się zatem w radykalnym wyrzeczeniu dóbr ziemskich. Większość nawróconych na chrześcijaństwo przynależała do biednej klasy społecznej, dla której rozróżnienie pomiędzy minimum socjalnym a wymiernym dochodem ekonomicznym było czymś bardzo ograniczonym i niewyraźnym. Tym, co odróżniało chrześcijan od reszty biednych ludzi, była ich wiara w królestwo Boże połączona z eschatologiczną nadzieją na coś lepszego w przyszłym świecie, co relatywizowało jednocześnie wartość doczesnych warunków ekonomicznych, oraz praktyka miłości braterskiej, która stanowiła dla chrześcijan wymierną gwarancję ich społecznego zabezpieczenia<sup>24</sup>.

#### PATRYSTYCZNA INTERPRETACJA UBÓSTWA CHRYSYTA (WIEKI I–IV)

Autorzy wczesnochrześcijańscy zawsze przyznawali, że Jezus żył na ziemi w sposób ubogi, natomiast kwestia rozumienia, na czym dokładnie polegałoby to ubóstwo, wzbudzała wśród chrześcijan cały szereg kontrowersji teologicznych. W historii teologii można w związku z powyższą kontrowersją interpretacyjną wyróżnić dwa okresy debat poświęconych ubóstwu Jezusa. Pierwszy z nich przebiegał właśnie w epoce patrystycz-

<sup>23</sup> Por. J. Gribomont, *Povertà*, k. 246–248.

<sup>24</sup> Por. J. Gribomont, *Povertà*. II. *In Oriente*, [w:] DIP, t. 7, Roma 1983, k. 253; A. Kalsbach, *Armut. II B. Christlich*, [w:] *Reallexicon für Antike und Christentum*, red. Th. Klauser (dalej: RAC), t. 1, Stuttgart 1950, k. 707–709.



nej, drugi natomiast w średniowieczu<sup>25</sup> Każda z tych debat podawała własne rozwiązania w kwestii ubóstwa Jezusa, które to rozstrzygnięcia były punktami odniesień dla kolejnych pokoleń.

Pisarze i ojcowie Kościoła pierwszych trzech wieków mówiąc o ubóstwie idealnym, powoływali się przede wszystkim na tekst 2 Kor 8, 9<sup>26</sup> Paweł wskazywał w nim na przykład Chrystusa w kontekście wzywania do dobrowolnej wspaniałomyślności wiernych korynckich wobec potrzeb współwiernych w gminie jerozolimskiej, niebędącej w stanie utrzymać się z pracy rąk własnych, a znajdującej się w potrzebie. Na przykładzie tego tekstu widać, że ideał Łukaszowej utopii z Dz 2, 44–45 około roku 55/56 (hipotetyczny czas powstania 2 Kor, pisanego w Macedonii) już się nie sprawdzał i trzeba było w ówczesnym świecie chrześcijańskim zbierać

<sup>25</sup> Por. J. Leclercq, *Les controverses sur la pauvreté du Christ*, [w:] *Etudes sur l'histoire de la pauvreté*, red. M. Mollat, t. 1, Paris 1974, s. 45–55. Średniowieczne spory franciszkanów odnośnie do pojmowania ubóstwa oraz relacji pomiędzy posiadaniem a używaniem rzeczy, zarówno w samym Zakonie Braci Mniejszych, jak i ich spory z interpretacją dominikańską i papieską (opartą z czasem na wykładzie św. Tomasza z Akwinu...) doprowadziły stopniowo do absolutyzacji w pojmowaniu życia zakonnego jako doskonałego. Tzw. stan doskonały mogli osiągać wg teologów franciszkańskich jedynie ludzie żyjący Regułą zakonną (choć ci sami zakonnicy mogli być doskonali lub niedoskonali), natomiast cała reszta chrześcijan (papież, biskupi, ludzie świeccy – czyli wierzący nieżyjący według Reguły zakonnej) mogli być co prawda doskonali, ale na ziemi nie mogli nigdy żyć w stanie tzw. doskonałości, bo tę ostatnią gwarantowała już nie Ewangelia, ale jedynie jej „właściwa” interpretacja, czyli Reguła. Ubóstwo konsekwentne w tej zakonnej koncepcji doskonałości było interpretowane jako udział w królestwości Chrystusa (pojmowanej jako uniżenie się Boga – Króla – Chrystusa we wcieleniu do ziemskiego, ludzkiego życia, także ubogiego). Dlatego życie w ubóstwie dobrowolnie zaakceptowanym miało być najbardziej skutecznym środkiem, aby partycypować w królestwości Chrystusa. Według Bonawentury z Bagnoreggio (*Apologia pauperum*), a po nim całych rzesz franciszkanów najbardziej surowa praktyka ubóstwa warunkowała osiągnięcie najwyższego stopnia doskonałości. Natomiast według opinii Tomasza z Akwinu poszczególne praktyki ascetyczne (w tym także i ubóstwo, jako jedna z wielu praktyk) powinny być oceniane poprzez ich odniesienie do celu szczegółowego, dla jakiego istnieje dany zakon. Im wyższy jest taki cel, tym wyższy byłby stan doskonałości danego zakonu. Dlatego zdaniem Tomasza niekoniecznie ten zakon jest doskonalszy, który zachowuje większe ubóstwo, ale ten, którego ubóstwo jest lepiej dostosowane do jego wspólnego i szczegółowego celu (*Summa Theologica*, II–II, q. 188, a. 7, ad. 1–2). Papież Jan XXII, w oparciu o tezy Tomasza z Akwinu odrzucił franciszkańską interpretację ubóstwa, w bulli *Quorumdam exigit* z 1317 r. potwierdził podobie decyzje papieża Klemensa V (bulla *Exii*) i zobowiązał franciszkanów, szczególnie skrzydło tzw. spirytualów do posłuszeństwa papieżowi. Dwudziestu pięciu z nich odmówiło, stąd zostali przekazani inkwizycji, a dnia 7 maja 1318 r. czterech z nich zostało spalonych na stosie na rynku w Marsylii. Ówczesne spory o pojmowanie ubóstwa w samym zakonie stopniowo doprowadziły do podziału zakonu franciszkańskiego na braci mniejszych i braci konwentualnych. Więcej na ten temat zobacz opracowanie J. Łopat, *Wilhelma Ockhama „Opus novaginta dierum” jako epigońska i desperacka obrona ideału franciszkańskiego ubóstwa w XIV wieku*, „Lignum Vitae” 10:2009, s. 11–58.

<sup>26</sup> 2 Kor 8, 9: „Znacie przecież łaskę Pana naszego Jezusa Chrystusa, który będąc bogaty, dla was stał się ubogim, aby was ubóstwem swoim ubogacił”

jałmużnę, by podawana niegdyś za wzorcową gmina jerozolimską mogła jakoś materialnie egzystować<sup>27</sup>

Jean Gribomont zauważa, że teksty z II wieku, np. *Didache* oraz listy ascetyczne znane jako pseudoklementyny, mogą odzwierciedlać stadium pośrednie dotyczące idei dobrowolnego ubóstwa chrześcijańskiego pomiędzy tradycją pierwotnego chrześcijaństwa a późniejszą tradycją monastyczną z IV wieku. W tej tradycji z II–III wieku ubóstwo ascetyczne byłoby związane z życiem wędrownych, ubogich nauczycieli i proroków chrześcijańskich. Żyliby oni z gościnności wspólnot, w których nie było jeszcze regularnego, stabilnego duchowieństwa. Ubóstwo owych głosicieli chrześcijaństwa polegałoby na życiu według norm ewangelicznych, ale także według norm, których już w Ewangeliach nie znajdziemy bezpośrednio, a mianowicie bez prawa do posiadania nieruchomości i do dochodów. We wspomnianych dokumentach widać jednak także pierwsze zagrożenia związane z nadużywaniem idei ubóstwa: wędrowni kaznodzieje czasami zabezpieczali swe konieczne potrzeby bardziej, niż stać było na to lokalne wspólnoty, także w sposób, który nie był budujący dla goszczących ich ludzi<sup>28</sup> Jeśli w Nowym Testamencie nie znajdujemy przepowiadania zachęcającego wszystkich chrześcijan do ubóstwa materialnego, to nauczanie takie odnajdziemy właśnie we wspomnianych pseudoklementynach. W tych pismach napotykamy na pierwsze ślady nauczania, które w imię heterodoksyjnie pojmowanej czystości wiary, będzie propagowało swoistą nienawiść do dóbr materialnych, głosząc, że dobra te są grzechem dla całego świata<sup>29</sup>

Jednak w tym samym czasie rozwijała się teologia pozytywnego posiadania i używania bogactwa, której najwybitniejszym przedstawicielem był Klemens Aleksandryjski (155–212). W swoim traktacie *Który człowiek bogaty może być zbawiony?* występował on przeciwko tendencjom enkratytów, ascetycznych rygorystów, od roku 170 bardziej gnostyckich niż chrześcijańskich w swoich poglądach (aby powrócić do tzw. stanu doskonałości pierwotnej odrzucali oni jako złe wszelkie przejawy materialności, szczególnie w aspekcie seksualnym i żywieniowym, stąd negowali instytucję małżeństwa i prokreację, używanie wina do sprawowania Eucharystii, ale także korzystanie z własności, jako jednego ze środków materialnych<sup>30</sup>). Klemens starał się wykazać, że bogactwo materialne jako

<sup>27</sup> J. Leclercq, „Il s'est fait pauvre” *Le Christ modèle de pauvreté volontaire d'après les Pères*, „La vie spirituelle” 117:1967, s. 501–518.

<sup>28</sup> Por. J. Gribomont, *Povertà...*, II. In *Oriente*, k. 254.

<sup>29</sup> Por. Pseudo-Klemens, *Homilia* 15, 9: PG 2, 364 A.

<sup>30</sup> Por. G. Sfameni Gasparo, *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, Roma 1984, s. 22–322.

takie nie wpływa negatywnie na jakość życia chrześcijańskiego, a ubóstwo samo z siebie wcale nie uszlachetnia wierzącego<sup>31</sup>. Przede wszystkim natomiast należy być wolnym od innego rodzaju bogactwa, tj. od namiętności<sup>32</sup>.

Pierwsi eremici chrześcijańscy, jak Paweł z Teb (228–341) czy Antoni Wielki (250/251–356) zakładali już dobrowolne opuszczenie własności prywatnej, wycofanie się na pustynię – czyli także – na teren (wtedy) bez właściciela i bez znaczenia materialnego oraz ograniczenie do minimum własnych potrzeb materialnych. Jednak mimo legendarnych przypadków odżywiania przez aniołów i ciągłego zamieszkiwania na pustyni pod gołym niebem, pozostaje faktem, że pierwsi mnisi posiadali ograniczoną własność prywatną, praca była koniecznością, od której nic ich nie zwalniało, a troska o chorych i starych mnichów wymuszała posiadanie wymiernych środków materialnych (takich jak podstawowe lekarstwa, opieka medyczna, zarząd nieruchomościami). Nie brakowało wreszcie pierwszym mnichom dobrodziejów<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Por. Klemens Aleksandryjski, 11; „«Sprzedaj, co masz». Co to znaczy? Nie żąda tu Zbawiciel, jak niektórzy zbyt pochopnie sądzą, aby porzucić posiadane mienie i wyrzec się majątności, ale poleca wyrwać z duszy powszechnie przyjęty sąd o bogactwach, przywiązanie do nich, nadmierną chciwość, niepokój o nie i namiętność, troski – ciemie życia, które zagłuszają nasienie wieczności. Ubóstwo zresztą nie jest rzeczą wspaniałą ani godną zazdrości, chyba że ktoś znosi je dobrowolnie dla życia wiecznego. W ten sposób bowiem ludzie nie w ogóle nie posiadający, opuszczeni, zdobywający żebractwem codzienne utrzymanie, tułający się po drogach biedacy, którzy nie znają Boga, byłiby najszcześniejszymi i najmiłszymi Bogu, jedynymi dziedzicami życia tylko dlatego, że są w skrajnej nędzy, niedostatek w życiu cierpią i nie mogą zaspokoić nawet najskromniejszych potrzeb. Wyrzeczenie się majątku, aby rozdzielić go między ubogich albo oddać ojczyźnie, nie jest czymś nowym, gdyż wielu ludzi przed przyjściem Zbawiciela tak czyniło – jedni, by móc swój czas poświęcić martwej mądrości, inni dla marnego rozgłosu i próżnej żądzy sławy, tacy np. jak Anaksagoras, Demokryt czy Krates”: (*Który człowiek bogaty może być zbawiony*, mała Biblioteka Ojców Kościoła [dalej: mBOK] t. 2, tłum. J. Czuj, red. J. Naumowicz, Kraków 1999, s. 59–60); por. Diogenes Laertios, *Żywoty* II, 6; IX, 35. 39; VI, 86–87.

<sup>32</sup> Por. Klemens Aleksandryjski: „Cóż więc w nauce Jezusa jest tą nowością jedynie życiodajną, którą tylko Bóg mógł ogłosić, a której starożytnym brakowało do zbawienia? Jeśli ów «nowy człowiek», Syn Boży objawia i naucza czegoś wyjątkowego, to nie zaleca On tylko wyrzeczenia się zewnętrznego (na to ludzie już przed Nim umieli się zdobyć), ale żąda czegoś innego, większego, bardziej boskiego i doskonalszego, co właśnie zewnętrzna czynność powinna była oznaczać: Chrystus nakazuje nasze wewnętrzne nastawienie i samą duszę uwolnić od żyjących w niej namiętności, a wszystko, co w myśli jest obce Bogu, z korzeniem wyrwać i wyrzucić. Taka jest zasada życia człowieka wierzącego, taka jest nauka godna Zbawiciela” (*Który człowiek bogaty może być zbawiony*, 12, mBOK, t. 2, s. 61). Więcej na temat rozumienia bogactwa i ubóstwa przez Klemensa zobacz: H. Dal Covolo, *L'episodio del giovane ricco in Clemente e Origene*, [w:] *Per foramen acus. Il cristianesimo antico di fronte alla pericope evangelica del „giovane ricco”*, Milano 1986, s. 79–108; J. Pałucki, *Dobre bogactwo. Chrześcijaństwo wobec dóbr materialnych – stanowisko Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1992, s. 3–24.

<sup>33</sup> Por. J. M. Lozano, *The Doctrine and Practice of Poverty in Early Monasticism*, „Claretianum” 16:1976, s. 5–32.

Pierwszym z ojców Kościoła, odwołującym się do 2 Kor 8, 9 był Hilary z Poitiers († 367), który wskazywał na fakt, że Chrystus stał się ubogim jako człowiek, aby ubogacić ludzi – darując im swoje zbawienie<sup>34</sup>. Podobnie czynili w IV wieku pozostali ojcowie, jak Efreem Syryjczyk († 373), Bazyl Wielki († 379), Ambroży z Mediolanu († 397) i Augustyn z Hippony († 430). Analizując ich teksty, Jean Leclercq zauważył<sup>35</sup>, że to właśnie Augustyn, biskup północnoafrykańskiego Hippo Regius w *Sermo* 239, 6 zestawiał tekst 2 Kor 8, 9 z tekstem Flp 2, 6–8, aby wykazać, że posłuszeństwo Chrystusa Bogu aż do śmierci krzyżowej było realizacją i manifestacją Jezusowego całkowitego ogołocenia się. Było to dzieło miłości Boga, który stworzył świat (J 1, 3), i który chce być stworzeniem w stworzonym przez siebie uniwersum, aby człowiek, którego stworzył, nie zatracił się. Dlatego sam Bóg wciela się i przyjmuje śmiertelne ludzkie ciało, cierpliwie znosi uwarunkowania czasu swojego wcielenia<sup>36</sup>. Cel tego Bożego uniznienia we wcieleniu był dla biskupa Hippony jednoznacznie soteriologiczny, bynajmniej nie charytatywny: Bóg unżył się we wcieleniu, aby człowiek mógł Go przyjąć i aby został przywrócony do domu Ojca w niebie<sup>37</sup>.

Dla tradycji patrystycznej do IV wieku włącznie, kiedy ojcowie i pisarze Kościoła mówili o ubóstwie Jezusa Chrystusa, podkreślali ubóstwo natury i ubóstwo faktyczne. Ubóstwo natury było najważniejsze, to jest wcielenie Syna Bożego, natura inkarnacji Drugiej Osoby Bożej w człowieczeństwo. Natomiast ubóstwo faktyczne Jezusa Chrystusa, przejawiające się różnorako, było jedynie prostym znakiem i ujawnianiem przed ludźmi fundamentalnego ubóstwa natury Jezusa. Mówiąc o ubóstwie Chrystusowym, ojcowie Kościoła zwracali uwagę, że nasza natura ludzka

<sup>34</sup> Por. Hilary z Poitiers: „Pan jest ubogi jako człowiek. Według apostoła uczynił się On człowiekiem, aby nas ubogacić, Ten, który ze wszystkich rzeczy całego świata nie miał nic za wyjątkiem swego ciała. I dla naszego zbawienia chciał się urodzić ubogim z Dziewicy, Pan niebios nie posiadał ani srebra, ani pól, ani stad” (*Tractatus in Psalmum*, 139, 13 CSEL 22, s. 788 [tłum. własne]).

<sup>35</sup> Por. J. Leclercq, *Povertà*, [w:], DIP, t. 7, Roma 1983, k. 252.

<sup>36</sup> Por. Augustyn z Hippony, *Sermo* 239, 5. 6: NBA 32/2, red. P. Bellini, F. Cruciani, V. Tarulli, Roma 1984, s. 626; więcej na temat tajemnicy uniznienia Boga we wcieleniu według Augustyna zobacz opracowania: R. Arbesmann, *Christ the „Medicus Humilis” in St. Augustine*, „Traditio” 10:1954, s. 1–28; G. Remy, *Le Christ médiateur dans l’oeuvre de Saint Augustin*, t. 2, Lille–Paris 1979; B. E. Daley, *A Humble Mediator: The Distinctive Elements in Saint Augustine’s Christology*, „Word and Spirit” 9:1987, s. 100–117; M.-A. Vannier, *Creatio, Conversio, Formatio chez s. Augustin*, Fribourg 1991.

<sup>37</sup> Por. Augustyn z Hippony: „Oto Jego bogactwo, oto jego ubóstwo: bogactwo, dla którego ty zostałeś stworzony, ubóstwo dla którego zostałeś przywrócony do domu. Jako że On ubogi został gościnnie przyjęty pod pozorem ubogiego, tak dokonała się laskawość dla tego, kto może go przyjąć, a nie nędza dla tego, kto był w potrzebie” (*Sermo* 239, 5. 6 NBA 32/2, s. 626 [tłum. własne]).

po grzechu, oddzieleniu od Boga i wygnaniu z raju, stała się uboga i biedna, z całym jej ograniczeniem i niedoskonałością, i właśnie jako taka (uboga, biedna, ograniczona i niedoskonała) stała się własną naturą ludzką Syna Bożego przez wcielenie i ujawniała się przez czas jego ziemskiego życia od chwili poczęcia, przez cierpienia, ból, ponizenia, wzgardę i odrzucenie, aż do ponizającej śmierci niewolnika na krzyżu<sup>38</sup>.

\* \* \*

Klasyczna interpretacja tekstu Mt 19, 16–22 była przez długie wieki normatywna dla potwierdzania najpierw ślubu, a potem rady ubóstwa. Jednak teksty paralelne Mk 10, 21 i Łk 18, 23 wskazują na opis konkretnego przypadku, który był co prawda wzorcowy, ale od którego trudno jest wywieść ogólną doktrynę dotyczącą ubóstwa konsekrowanego. Także co do gestu apostołów, którzy za wezwaniem Chrystusa opuszczają wszystko, idąc za Nim (Mk 10, 28 i par.), jest podobnie. W powyższych tekstach zostaje zawarty pewien profil, który z czasem zostanie wyeksplikowany w chrześcijańskiej tradycji ascetycznej. W tekstach nowotestamentalnych nie znajdujemy jasnej i jednoznacznej opinii wskazującej na to, co z czasem w tradycji kościelnej zostanie określone jako rada ubóstwa dobrowolnego. Teksty Nowego Testamentu wskazują natomiast, że każdy chrześcijanin może osiągnąć w Chrystusie doskonałość, żyjąc zgodnie z własną formą życia, według charyzmatów otrzymanych od Ducha Świętego. Stosownie do nauczania teologicznego Nowego Testamentu ubogimi byłiby ci, którzy pokornie podporządkowują się Bogu, zawierają Mu w momencie wszelkich prób życiowych, otrzymują od Boga darmowe zbawienie i żyją we wspólnocie uczniów Zbawiciela.

Tradycja wczesnopatrystyczna w oparciu o nauczanie ewangeliczne wypracowała własne formy realizacji ubóstwa, takie jak: naturalistyczna, zebranie w imię Boga, życie dzięki pracy apostołskiej, praca połączona z apostołatem oraz ascetyczne wyrzeczenie się prawa do własności prywatnej. Od końca III wieku zaczął przyjmować się w monastycyzmie egipskim ten ostatni model realizacji ubóstwa. Był on jednak charakterystyczny tylko dla cenobitów. Natomiast na obrzeżach chrześcijaństwa żyły w II–III wieku pewne radykalne, heterodoksyjne grupy (enkratyci; radykalni wędrowni prorocy i nauczyciele), które zaczęły głosić własną, nieewangeliczną bynajmniej naukę o nienawiści do dóbr materialnych (grzesznych – bo materialnych), stąd postulowały zakaz posiadania ich przez chrześcijan (psuedoklementyny). Chrześcijanie w pierwszych trzech

<sup>38</sup> Por. J. Leclercq, „*Il s'est fait pauvre*” ..., s. 501–518; tenże, *Povertà...*, s. 251–252.

wiekach nie odczytali z ewangelicznej katechezy, że wiara pociąga za sobą obowiązek jakiegoś radykalnego wyrzeczenia się dóbr materialnych. Większość z nich i tak przynależała do klasy biednych, a tym, co ich różniało od innych ubogich, była ich wiara w królestwo Boże oraz praktykowanie braterskiej miłości.

Odwoływanie się do przykładu Chrystusa jako ubogiego w pełnym tego słowa znaczeniu rozpoczęło się na przełomie III i IV wieku. Ewangelie nigdzie nie nazwały Jezusa ubogim, dlatego autorzy wczesnochrześcijańscy rozwijali swe opinie w odwołaniu do tekstu 2 Kor 8, 9. Tradycja patrystyczna do IV wieku – mówiąc o ubóstwie Chrystusa – podkreślała przede wszystkim aspekt soteriologiczny Bożego wcielenia: Druga Osoba Boża unżyła się, przyjęła ciało i stała się prawdziwym człowiekiem, aby w pełni przyjąć człowieka i przywrócić go do domu Ojca w niebie. Kościół pierwszych trzech wieków nie odczytał zatem w słowach Ewangelii zagadnienia tzw. rad ewangelicznych, a w związku z tym nie rozpoznał jakiejś „dwutorowej” drogi do zbawienia (według tzw. rad – szybszej i radykalnej, a wg przykazań – wolniejszej i zwyczajnej). Dla chrześcijan I–III wieku Jezus Chrystus, którego słowa były przekazane w Ewangeliach i skomentowane w Tradycji pierwszych trzech wieków, przemawiał uniwersalnie: do całej wspólnoty i do każdego poszczególnego chrześcijanina.

## THE IDEA OF POVERTY IN THE 1<sup>ST</sup>–3<sup>RD</sup> CENTURY CHURCH

### Summary

Neither contemporary historical-critical analysis nor theological biases of the New Testaments allowed us to regard the Consecrated Life as a revealed one. Jesus is not named directly “poor” in the Gospel. The Christian institution of consecrated poverty is an theological creation constituted by ascetic analysis of some Jesus words and attitudes. According to the NT the “poor” are those which receive freely given salvation and live in community of Redeemer disciples. In the early Church didn’t exist unambiguous model of poverty yet. It caused different ascetic interpretations of the possession and use of material goods: the naturalistic approach, begging in the name of God, the existence thanks to apostolic work, apostolate and paid work, renunciation of private possession and life in the Christian community. The idea of radical renunciation of possession didn’t exist in that early patristic period of the Church. The majority of people converted to Christianity originated from poor social class. The only distinction was that Christians believed in the Kingdom of God and hoped of better eternal life. Since the 4th century the passage of the Cor. 8, 9 had been referred to the idea of Christ’s perfect poverty in its soteriological interpretation. God in His Incarnated Son humbled Himself so that the man may receive God and return to God.