

KULTURA KLASYCZNA A RODZĄCE SIĘ CHRZEŚCIJAŃSTWO. CIAĞŁOŚĆ CZY ZERWANIE

I. KULTURA KLASYCZNA

Klasyka jest w modzie. Często się słyzy słowa wypowiedane z aprobatą lub dezaprobatą, że to czy tamto jest *klasyczne*, że ten oto film jest naprawdę *klasyczny*; w niektórych zaś środowiskach ludzie chlubią się tym, że czytają na nowo *literaturę klasyczną*, lub po prostu, że czytają *klasyków*... Jednym słowem: klasyka jest aktualna, chociaż nie zawsze jasne jest to, co dana osoba ma na myśli, gdy wypowiada tego rodzaju twierdzenie. Niekiedy to tak wielkie zbliżenie klasyczności — a więc czegoś dawnego, poniekąd odwiecznego — z modą będącą domeną efemeryczności jest tylko pozornie paradoksalne. W rzeczy samej bowiem podobnie jak moda jest pewnym sposobem klasyfikowania produktów, rzeczy wystawianych na sprzedaż, idei, myśli itd., tak też okresy klasyczne pociągają za sobą ruchy niwelujące, modne, masowe. Niekiedy jednak możemy zmienić ten porządek: zamiast mówić, że klasyka jest aktualna, powiemy wtedy, że epoka dzisiejsza stała się dwuznacznie klasyczna.

Co jednak oznacza, w gruncie rzeczy, ten przymiotnik: *klasyczny*? W językach zachodnich spotykamy pojęcia klasy, klasyczności, oddające wprost i wiernie łacińskie wyrazy: *classis*, *classicus*, których treść semantyczna wiąże się na ogół z pewną hierarchią społeczną i wojskową (*classicus* oznacza obywatela pierwszej kategorii — klasy, albo też żołnierza w wojsku). Te pojęcia łacińskie opierają się ze swej strony, z wszelkim prawdopodobieństwem, na słowie greckim *kláô*, które oznacza *złamać*, *naruszyć*, *podzielić*, *przeginać*, *zgiąć*... Z takiej *klasyfikacji* wynika pewien zespół rzeczywistości zgrupowanych, całości dających się policzyć, swoista kategoria operatywna — *klasa* — którą można zastosować w zoologii, botanice, w sztuce wojskowej, przechodząc dalej przez wszystkie inne wymiary i urzeczywistnienia ludzkie. Cokolwiek się wydarza lub wydarzyło w historii, może być ocenione i określone jako *klasyczne* — ze względu na nieuchwytną niewygodę myślenia o jakimś ruchu, o czymś nowym, o czymś, co jest pełne dynamiki i twórczości, albowiem chciałoby się natychmiast ocenić

sam tylko rezultat, dzieło już wykonane, skończone, to, co jest statyczne, określone, uporządkowane, *zadomowione*, a nie jego genezę, zamysł twórczy, obrazoburczy, nieposkromiony impuls jakiegoś *demon*a. Ponadto, korzeń werbalny zdaje się nam nasuwać pojęcia zespolone zazwyczaj z wszechświatem wartości klasycyzmu — harmonią, proporcją, liczbą, porządkiem, symetrią, izonomią, całością, pełnią, doskonałością, pięknem, wiecznością... — sugerując nam, że *klasyka* jest nie tylko stanem, ideą, jakimś okresem mniej lub bardziej stabilnym, ale także momentem rozłamu, pokawałkowania, pęknięcia czy rozdarcia rzeczywistości, które to wydarzenia nie przestają wciąż sygnalizować nowych narodzin.

Sens klasyki jako porządku (*táxis, taxinomia*), stabilności, utożsamiając się poniekąd z okresem ściśle określonym historycznie, ograniczonym czasowo, może się jawić w tym świetle bardziej jako stan umysłowy, zapóźniony, umasawiający, typowy dla kogoś, kto się stara — zbyt późno — naprawić lub odzyskać *puzzle* dawno już wyrzucone. Nawroty klasyczne, w tym znaczeniu, pozbawione całkowicie twórczego wznoszenia się, nie różniłyby się zbyt od pracy kleju i nożyc, *patchwork*, albo też, wyrażając się bardziej dosadnie, od rozmieszczania czerepów i skorup dawnej mądrości, jak to sugeruje Platon w *Timajosie*. W tym nowym świetle powinniśmy także weryfikować niekiedy nasze codzienne pojmowanie klasyki.

Zaistniał już jednak taki moment porządkującej i utożsamiającej weryfikacji, który z punktu widzenia kultury sam się narzuca. Historia zwykła bowiem *klasyfikować* retrospektywnie wieki V i IV przed Chrystusem w kulturze greckiej i określać je mianem „epoki klasycznej”¹. Pod tym tytułem chce się uwypuklić wszystkie ważniejsze realizacje duchowe, jakie grecki geniusz, w cieniu Homera i Hezjoda, osiągnął w tym okresie: dokonania polityczne, obywatelskie i prawnicze *doby Peryklesa*, konkretyzację *izonomii* Solona, strategię wojenną, ukazaną pod Maratonem i Salaminą wobec Persów, nieporównywalne wprost dzieła literackie z zakresu poezji lirycznej (Alkajos, Safona, Pindar), tragedii (Aischylos, Sofokles, Eurypides), komedii (Arystofanes), retoryki sądowej (Lizjasz, Izokrates, Lizander, Demostenes), rzeźby i piękna kano-nów Polikleta i Lizypa, które skonkretyzowała najwyższa maestria Fidiasza, symetrię i *euritmia* architektury Eupalina i Witruwiusza, albo też planowanie miast Hippodamosa z Miletu, filozofię sofistyczną (Protagoras, Gorgiasz, Prodikos, Krytiasz, Trazymach, Hip-piasz...) i antysofistyczną (Platon, Ksenofont, Arystoteles...), szkoły

¹ Por. Maria H. Rocha Pereira, *Estudos de História de Cultura Clássica*, I: *Cultura Grega, Lisboa* (b.r.w.), 367-502.

sokratejskie mniejsze (cynicy, cyreneicy...), które zbierały, integrowały, zmieniały, przewycięzały lub przyswajały spekulację filozofii pre-sokratycznej jońskiej (Tales, Anaksymander, Anaksymenes, Heraklit) i italskiej (Pitagoras i pitagorejczycy, Filolaos, Parmenides, Zenon z Elei, eleaci, Ksenofanes, Empedokles) w poszukiwaniu *archê*, *pedagogiczną* reinterpretację mitologii Homera i Hezjoda, olimpijską religię jako obywatelską, świecką *liturgię*, medycynę (Asklepiades, Alkmeon z Krotony, Hippokrates), historię (Herodot i Tucydydes)... Ale i taki obraz klasyczny pozostawia gdzieś w cieniu te aspekty, które są szczególnie ważne dla zrozumienia *klasyczności* w podwójnej perspektywie, o jakiej dopiero co wspomnieliśmy: straszliwe wojny wewnętrzne w Helladzie, toczone w tym właśnie okresie; groźba irracjonalności (*álogon*) u pitagorejczyków czy też jakiegoś ruchu wśród eleatów; trudne do osiągnięcia zintegrowanie polityczne religii misteryjnych, szamańskich, orfickich, dionizyjskich; okropne obrazoburstwo pytającej postawy Sokratesa, która dla demokracji była wprost nie do zniesienia, tak że skazano go na śmierć.

Mimo to tak bardzo skrótowa i połowiczna zarazem synteza mogłaby, zgodnie z platońsko-arystotelesowską *paideia*, ułożyć się tematycznie w siedmiu *dyscyplinach*, zwanych później siedmioma *artes liberales*: Gramatyka, Retoryka, Dialektyka, Astronomia, Geometria, Arytmetyka i Muzyka. Te siedem dyscyplin duchowych (*áskesis*) traktowano jako rzeczywistość syntetyzującą wszystkie mądrości człowieka greckiego, obejmującą to, co każdy obywatel powinien wiedzieć, aby być człowiekiem i właściwie *ukształtowanym* obywatelem², czyli — mówiąc innymi słowami — człowiekiem realizującym w swym życiu ideał *kalòs kai agathòs*, Piękna, Sprawiedliwości i Dobra. To one sprawiają, że możemy nazywać *światopogląd grecki* czyli tamtą wizję rzeczywistości wiedzą o bogach (teologia) o kosmosie (kosmologia) o duszy (psychologia, polityka, soteriologia...) i refleksją logiczną nad tym wszystkim.

Realizacja takiego ideału życiowego była jednak dla Greka żyjącego w V wieku przed Chrystusem możliwa do pomyślenia tylko w obrębie *pólis*. Tylko bowiem zanurzony w tę duchową rzeczywistość helleńską pojmował on właściwie siebie, patrząc także na *kosmos* z tego punktu widzenia, względnie mierząc go tą właśnie miarą. Zdobycze Aleksandra Wielkiego przy końcu IV wieku przewróciły jednak całkowicie tę miarę. Oto bowiem nagle *porządek* helleński wraz z tym wszystkim, co oznaczał i co zakładał, przeszedł z małej *pólis* na wielkie Imperium rozciągające się

² Por. W. Jaeger, *Paideia* (tłum. M. Plezia), t. I-II, Warszawa 1962—1964.

od Macedonii aż po Ganges. Wraz z okresem hellenistycznym paradoksalnie³ uwypukliła się mocno różnica między barbarzyńcami a hellenami; idee dotyczące ludzkiej natury i człowieczeństwa (ludzkości) upowszechniały się w sposób bardzo konkretny. *Modus vivendi*, wartości, filozofia, literatura, odpoczynek, czas wolny, sport, techniki itd. greckie stały się teraz dostępne wszystkim obywatelom *oikouméne*⁴. Wszędzie powstawały nowe miasta uwypuklające ten właśnie styl życia (jak choćby Aleksandria). Jednak dla mieszkańca niewielkiej *pólis* greckiej owocem takiego stanu rzeczy było całkowite zagubienie duchowe. Człowiek grecki nie wiedział bowiem, jak ma się zespolic z tą nową tak obszerną rzeczywistością, jak w nią wniknąć. *Pólis* pojmowano jako *kosmos* pośredni (*mesokosmos*) pomiędzy mikrokosmosem (dusza ludzka) a *physis* (makrokosmos). Utraciwszy swoje *miasto-państwo* (*pólis*), człowiek ten skierował się jakby automatycznie ku swemu wnętrzu, w którym albo się siebie zatracą (akademizm) albo też się spotyka, odnajduje siebie (stoicyzm); zwrócił się także do niewielkiej grupy, do kręgu swoich przyjaciół (epikureizm), mając nadzieję na znalezienie tu zbawienia, jakiego jednak ta niewielka grupa nie była w stanie mu dać. Właśnie to pragnienie, ta tak wielka potrzeba zbawienia, przenika wszystkie filozofie, wszelkie mądrości i rodzące się religie, które starają się ją zaspokoić. Z politycznego, kulturalnego i religijnego punktu widzenia, niewiele, a praktycznie nic się nie zmieniło wraz z przyjściem Rzymian i stopniowym zdobywaniem przez nich przestrzeni zajmowanej dotąd przez różne imperia, na jakie się podzielił wielki sen Aleksandra Wielkiego. I oto mamy synkretyczny rosół hellenizmu między-testamentowego. W tych też kulturowych ramach *lucus romanus* rodzące się właśnie chrześcijaństwo zaczęło swoją misję.

II. „RODZĄCE SIĘ CHRZEŚCIJAŃSTWO”

Doświadczenie chrześcijańskie jest zawsze nowe. I dlatego niezależnie od czasu i chwili, w momencie, gdy człowiek otwiera się na łaskę Bożą w Jezusie Chrystusie, doświadczenie chrześcijańskie pojawia się wciąż w stanie narodzin, życia, wzrostu.

Chociaż doświadczenie to nie jest historyczne, to dokonuje się ono przecież w historii. I dlatego gdy mówimy tutaj o „rodzącym

³ Albowiem słowo *hellenizó*, z którego pochodzi *hellenismos*, oznaczało w IV wieku przed Chrystusem poprawne mówienie po grecku, bez barbarzyństw.

⁴ Por. Plutarch, *De Alexandri fortuna aut virtute*, 6.

się chrześcijaństwie”, mamy na uwadze równocześnie to żywotne doświadczenie, dające się zauważyć, odnotować, jakim było zażyłe przebywanie uczniów z Jezusem z Nazaretu, dzielących z Nim swoje życie, dzielających Jego problemy, fatygę, słuchających Jego słów życia, Jego pouczeń, zdumiewających się dokonywanymi przez Niego znakami i cudami, ale i pytających Go o ich sens, jak też o te dramatyczne wydarzenia, które doprowadziły do Jego śmierci, to osobiste i wspólnotowe doświadczenie Zmartwychwstania, które jest zarazem doświadczeniem wiary odkrywającej Zmartwychwstałego — „Widziałem Pana!” — i ujmowanej syntetycznie w *kerigma/martyrion*: „On żyje, naprawdę żyje!” Jest to ten moment przemieniający, w którym głoszenie Dobrej Nowiny staje się jakby ogniem Ducha. Nadmiar takich przeżyć nie pozostawia miejsca na pytania, na uzasadnione skądinąd tematyzowanie, na krytykę odnośnie do warunków możliwości itd.; jest to bowiem moment życia, a nie epistemologii. I ten właśnie moment życia nazywamy tutaj „rodzącym się chrześcijaństwem”, starając się w ten sposób go odróżnić od tego momentu późniejszego, w którym — w obliczu kultury grecko-łacińskiej — chrześcijaństwo zaczyna się tematyzować, wyjaśniać i uzasadniać⁵.

Niemniej, ta radykalna nowość doświadczenia Zmartwychwstałego tak dogłębnie urzeczywistniana przez uczniów Jezusa po Pięćdziesiątnicy, nie niweczy bynajmniej linii zespolenia chrześcijaństwa z najgłębszymi nadziejami ludu Izraela. Sam Jezus w licznych momentach i na wiele sposobów — akceptując tytuł „Syna Człowieczego”, twierdząc, że *nie przyszedł, aby znieść dawne Prawo, ale je wypełnić*, itd. — podkreślał tę ciągłość z prawdziwymi, choć już zapomnianymi, nadziejami „reszty Izraela”. Spotykamy przeto w samym łonie rodzącego się chrześcijaństwa napięcie pomiędzy *już i jeszcze nie*, które to napięcie stanowi

⁵ *List do Koryntian* Klemensa Rzymskiego, datowany w ostatnim dziesięcioleciu I wieku, uchodzi za jeden z pierwszych dokumentów, w którym grecka *Paideia* zostaje zintegrowana w sposób wyraźny i celowy z nauczaniem chrześcijańskim. Zaczyna się tutaj podwójny dynamizm *hellenizacji chrześcijaństwa i chrystianizacji hellenizmu* (por. W. Jaeger, *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega*, Lisboa 1991), ale także wyraźnego odrzucania jakiegokolwiek relacji, czego przykładem są Tacjan, *Syryjczyk* (*Mowa przeciw Grekom*) lub Tertulian (*Apologeticum, De spectaculis...*). W naszym jednak rozumieniu, pierwszym dziełem, które w sposób spójny o wiele lepiej wyraża ten podwójny ruch, akcentując niekiedy bardziej pierwszy aniżeli drugi, jest znacznie późniejsze dzieło Orygenesusa *O zasadach* (*Peri Archón*). Poglębione studium tego procesu, zob. J. Pelikan, *Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, New Haven & London 1992—1993; R. A. Markus A. H. Armstrong, *Fé Cristá e Filosofia Grega*, Lisboa (b.r.w.).

zresztą także materiał i tkaninę samej tajemnicy życia, a które stwierdzenie Jana o wcieleniu się Słowa w łono młodej Żydówki wyostrzyło w sposób niewypowiedzialny.

W *Dziejach Apostolskich* spotykamy wyraźnie to właśnie napięcie między nowością Jezusa a tym całym tłem żydowskim, obecnym wciąż w *kerygmie* po-paschalnej. Naśladowcy Jezusa, zgromadzeni w Jerozolimie wokół Jakuba Starszego (por. Dz 12, 17 i 15, 13nn), sytuują się w sposób zgoła naturalny w ciągłości z judaizmem⁶. Dla nich życie zgodne z Jezusem, Mesjaszem ukrzyżowanym, stanowi niespodziewanie zrealizowaną prawdę judaizmu. W ich historyczno-zbawczym odczytywaniu, Jezus był tym zapowiadającym Mesjaszem, który przyszedł, aby wypełnić w sposób niespodziewany obietnice Przymierza, od Abrahama po Proroków. Ich chrześcijaństwo jest zatem uwieńczeniem i udoskonaleniem judaizmu⁷. I nawet ci, którzy staną się pionierami w otwarciu się chrześcijaństwa na pogan, zachowają takie nastawienie. Wystarczy, tytułem zwyczajnego tylko przykładu, jednego spośród wielu, przyjrzeć się, jak wypowiedź Piotra i obrona Szczepana (Dz 2, 14nn; 3, 18; 7, 1nn) zespalają ważniejsze wydarzenia Przymierza starotestamentalnego.

Dlatego właśnie chrześcijańska wspólnota jerozolimaska uczęszcza w sposób zgoła naturalny do Świątyni (por. Dz 2, 46; 3, 1; 5, 12, 21 i *passim*), uczestniczy w czytaniu Pism żydowskich, i to bez najmniejszego poczucia jakiegoś dysonansu. Powszechny nakaz Jezusa (Mk 16, 15; Dz 1, 8; Mt 28, 19) zdaje się jednak uwypuklać wymiar powszechności, obcy tradycyjnej religii żydowskiej, zmieniając radykalnie przekonanie — dające pewność siebie i pewien spokój wewnętrzny — o boskim wyborze Izraela spośród narodów.

W rodzącym się chrześcijaństwie spotykamy także momenty napięcia, podobne do tych, jakie się już wcześniej pojawiły pomiędzy judaizmem diaspory — kiedy to w różnych wiekach przed Chrystusem⁸, zwłaszcza w Aleksandrii, rozpoczynał się proces inkulturacji z hellenizmem — a prawowiernym, ortodoksyjnym judaizmem hasydycznym, jerozolimskim. Kiedy więc wybiła godzi-

⁶ Jednak także w Jerozolimie istnieje już wspólnota *chrześcijan hellenistów* (Dz 6, 1. 9; 9, 29), podobnie zresztą, jak znajdowała się tu również synagoga, w której mówiono po grecku.

⁷ M. Simon bronił tezy, że *verus Israel* = *chrześcijaństwo* rodzące się chciało być formą zdolną do faktycznego przekształcenia się w *licita religio*, uzurpując tym samym od judaizmu jego status uznany już przez władze rzymskie. Por. *Verus Israel*, Paris 1948.

⁸ Por. A. Momigliano, *La cultura griega y los judios*, w: *El Legado de Grecia*, Barcelona 1983, 333nn.

na narodzin chrześcijaństwa, ten właśnie judaizm diaspory stał się czynnikiem decydującym o jego rozwoju w świecie pogańskim.

Rozproszenie chrześcijan, jakie nastąpiło po męczeństwie Szczepana (por. Dz 7, 60; 8, 1. 4), stanowi jeden z pierwszych momentów skontaktowania się wspólnoty chrześcijańskiej ze środowiskiem raczej mało znanym lub zgoła nieznanym, nieżydowskim. Wielu chrześcijan, a wśród nich diakon Filip, rozchodzi się po okolicy, zwłaszcza po Samarii dochodząc jednak szybko do miast bardziej odległych, także pogańskich, jak choćby Cezarea, Damaszek, Cypr, Antiochia i inne. Ten dynamizm wywodzący się z Jerozolimy spotyka się przy tym z nauką, jaką sam Jezus głosił już na ziemi mocno zhellenizowanej: w Galilei nazywanej znamienne *Galilea pogan*, w związku dziesięciu miast określanych mianem *Dekapolu* (por. Mt 4, 25)⁹, w Tyrze, Sydonie itd.

To w Antiochii po raz pierwszy nazwano uczniów Jezusa z Nazaretu *chrześcijanami* (*christianous, christiani* — por. Dz 11, 26). Nie wchodząc tutaj w dyskusję nad głębią treści, jaką zawiera przypisanie ludziom własnego tytułu *Chrystusa*, należy zauważyć, iż fragment ten zasługuje na szczególną uwagę, albowiem ukazuje równocześnie ciągłość i zerwanie doświadczenia chrześcijańskiego w odniesieniu do podłoża żydowskiego, jak też w stosunku do swego otoczenia kulturalnego i religijnego. Odnośnie do Antiochii możemy stwierdzić, że doświadczenie chrześcijańskie było na tyle dojrzałe, iż mogło być już określone, wyodrębnione i utożsamione.

Inny czynnik decydujący o przyszłości chrześcijaństwa — w utrwalaniu jego tożsamości pośród świata hellenistycznego, bądź też pozostawaniu raczej jakąś sektą judaistyczną¹⁰ — ma św. Piotra za protagonistę (por. Dz 10). W widzeniu, jakie Piotr otrzymał na tarasie domu niejakiego Szymona, garbarza w Jafie, ukazały się mu inne kryteria, kiedy to anioł polecił mu zabijać i jeść wszystkie zwierzęta ziemi. Kiedy zaraz potem został wezwany do Cezarei, do domu Korneliusza, setnika rzymskiego, stwierdził, że gdy głosił tam Dobrą Nowinę o Jezusie Chrystusie, Duch Święty zstąpił na wszystkich, którzy słuchali jego nauki (por. Dz 10, 44), chociaż

⁹ W tych wolnych miastach leżących w Palestynie północnej (Cisjordania i Transjordania) greckie *gimnazjum* zastępowało już szkołę żydowską (*jesziwa*) związaną z synagogą (por. 2 Mch 4, 9). Por P. Vidal-Naquet, *Du bon usage de la trahison*, w: *Introduction à Flavius Joséphe, La Guerre des Juifs*, Paris 1977.

¹⁰ Łacińskie pojęcie *sekt* (*secta*) zawiera dwa wymiary. Wywodząc się od słowa *seco* (odcinam, zrywam), wskazuje na odrzucenie czegoś, zerwanie, rozdarcie; pochodząc zaś od słowa *sequor* (iść za kimś, podążać własną drogą, kierować się), wskazuje na nastawienie bardziej utożsamiające.

byli to poganie i ludzie nieobrzezani, co wywołało wielkie zdumienie u chrześcijan wywodzących się z obrzezania, czyli zachowujących przepisy żydowskie. Ze względu na to wydarzenie Piotr doznał nawet niemałych przykrości ze strony chrześcijańskiej wspólnoty żydującej w Jerozolimie, która go oskarżyła o spożywanie potraw razem z nieobrzezanimi. Musiał się więc tłumaczyć i im wyjaśniać, że on sam poczuł się także zaskoczony, ale dzięki temu właśnie wydarzeniu zrozumiał wreszcie, czym jest chrześcijaństwo (por. Dz 11, 1-18; 15, 1nn)¹¹. Tak więc pomiędzy judaizmem a hellenizmem doświadczenie chrześcijańskie odkrywało i wytyczało sobie własną drogę¹².

Nieunikniony dialog chrześcijaństwa ze współczesną kulturą kulturowym pluralizmem hellenizmu i w którym Barnaba, wywodzący się ze szkoły Gamaliela, człowiek, u stóp którego żydzi złożyli swe szaty zbroczone krwią Szczepana: Szaweł z Tarsu. Po swym nagłym nawróceniu, zgodnie ze świadectwem, jakie sam daje o sobie, został ustanowiony apostołem pogan (por. Dz 22, 21: „Idź — powiedział do mnie — bo Ja cię pošlę [*exapostelô*] daleko, do pogan”). Udał się jednak na jakiś czas do swej ziemi rodzinnej, do Tarsu (por. Dz 9, 30), które to miasto było już nacechowane kulturowym pluralizmem hellenizmu i w którym Barnaba, wysłany na misję do chrześcijan w Antiochii, odnalazł Pawła (por. Dz 11, 25), z którym powrócił po jakimś czasie razem do Jerozolimy (por. Dz 11, 30).

Paweł był człowiekiem wykształconym (por. Dz 26, 24)¹³. Jako obywatel rzymski znał język grecki, studiował także w jednej z lepszych szkół żydowskich. Znał też dobrze kulturę grecką; w Dz 17, 28, kiedy dyskutuje ze stoikami i epikurejczykami ateńskimi, starając się pozyskać ich dla Ewangelii, cytuje 5 wiersz *Phaenomena* stoickiego poety Aratosa z Cylicji: „Jesteśmy bowiem z Jego rodu”, czyli mamy boskie pochodzenie. Jego *Listy*

¹¹ Na doniosłym dla tych spraw Soborze Jerozolimskim, wobec żydującej postawy Jakuba, uwypukliła się wyraźnie myśl św. Piotra odnośnie do obrzezania, podobnie jak się wyjaśniła ostatecznie misja św. Pawła wśród pogan.

¹² Możemy nawet słusznie powiedzieć, że tą jego drogą jest Droga Życia — w przeciwieństwie do drogi śmierci. Por. Dz 9, 2. 12; *Didaché*, 1. Idea dwóch dróg: prawdziwej i fałszywej (złudnej, iluzorycznej), sięga Hezjoda (*Prace i dnie*, ww. 288nn) i była ważnym elementem nauki pitagorejczyków — człowiek znajduje się na rozdrożu wobec *sfinksa*, czując się zobowiązany do opowiedzenia się za jedną z tych dróg — pojawiając się także w *Poemacie* (B 2, 1-9; B 6, 3; 7, 1) Parmenidesa oraz w *Liście Barnaby*. Symbolizowała ją litera Y.

¹³ W odróżnieniu od większości Apostołów (por. Dz 4, 13).

nawiązują wprost lub ubocznie do poezji, filozofii i etyki grecko-łacińskiej. W *Liście do Rzymian* (2, 17-25) czerpie wyraźnie z etyki hellenistycznej pojęcie *sumienia* (*syneidèsis*). Podobnie też greckie pojęcie *cnoty* (*aretè*), które nie pojawia się nigdzie w Starym Testamencie, nawet w księgach mądrościowych, zostaje wprowadzone w *Liście do Filipian* (4, 8) jako wzór życia, które powinni oni prowadzić w ślad za nim — za Pawłem. Nie ma tutaj potrzeby mnożenia tego rodzaju przykładów, które występują ponadto nie tylko w listach Pawłowych¹⁴. Jednak samo stosowanie pojęć zaczerpniętych z hellenizmu, względnie obecność tematów filozofii greckiej w nauczaniu apostołskim, nie dowodzą jeszcze tego, że rodzące się chrześcijaństwo wciela kulturę klasyczną, ani też że Paweł pozostaje pod szczególnym wpływem takiej czy innej filozofii. Rodzące się chrześcijaństwo, ogólnie rzecz biorąc, zawdzięcza całkowicie swoje istnienie doświadczeniu i świadectwu Zmartwychwstałego, nie jest zaś tak bardzo zainteresowane wyartykułowaniem czy też harmonizowaniem różnych światopoglądów.

W niektórych momentach św. Paweł stara się wychodzić na przeciw kulturze helleńskiej. Na przykład podczas swego pobytu w Atenach, zreferowanego w Dz 17, 16-34, styka się wprost z filozofią stoicką i epikurejską. Nie wchodzi z nią jednak w dialog rozumiany jako racjonalna dysputa filozoficzna, lecz sięga wprost do niej, aby głosić Ateńczykom Jezusa Chrystusa, Zmartwychwstałego. Strategia Pawła jest jasna: wkracza chętnie na teren swoich rozmówców, powołując się na powszechny zmysł religijny, który u Greków przejawiał się o wiele wyraziściej niż u innych ludów, jak o tym świadczyła wielka ilość ołtarzy wzniesionych na cześć wszystkich bóstw. Wśród tych ołtarzy Paweł dostrzegł także ołtarz poświęcony „Nieznanemu Bogu”. I tego właśnie Nieznanego Boga pragnie im głosić. Naturalna ciekawość Ateńczyków i ich głód nowości sprawiły, że go słuchali.

¹⁴ Np. w Jk 3, 6 pojawia się orficko-pitagorejskie pojęcie „cyklu pokoleń (kręgu życia)”, wyjaśniane na swój sposób przez stoicyzm, tutaj jednak zespolone z ideą *ekpyròsis* czyli osądzenia przez ogień niesprawiedliwości tego świata. Por. także występującą w 1 Kor 11, 14 ideę, zgodnie z którą również nasza *physis* ma udział w pedagogii ludzkiej (*physis didakei*), a którą to ideę Ojcowie Kościoła przejmowali chętnie od filozofów greckich; w Tt 1, 12 cytuje się znane powiedzenie z dzieła *Oráculos Epimenidesa* z Knossos: „Kretańczycy zawsze kłamcy, złe bestie, brzuchy leniwe”; w 1 Kor 15, 33 Paweł przejmuje od łacińskiego poety Menandra (*Thais*, 218...) maksymę, która stała się już bardzo popularna: „Wskutek złych rozmów psują się dobre obyczaje”, a w Rz 7, 19: „Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę” — zdanie będące jakby echem słów Owidiusza: *video meliora proboque, deteriora sequor*.

Godne uwagi jest zaufanie, z jakim Paweł zaczął swoje nauczanie. Mówił im przecież o Bogu, Panu nieba i ziemi o Jego dziele, *kosmosie*, i o człowieku, o czasie podtrzymywanym przez Niego, dzięki czemu „w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy”, a także o tym, że Bóg ustalił dzień, w którym osądzi świat sprawiedliwie, sugerując w ten sposób teorię o ostatecznym oczyszczeniu przez ogień, itd. Do stoików żaden stoik nie mógł powiedzieć tego lepiej. Nie ukazując, jak dalece pojmuje inaczej wszystkie te twierdzenia, Paweł wskazuje przekonująco na ciągłość, na to, co jest wspólne między tym, co oni wyznają, a co on im głosi, traktując tym samym ich przekonania jako podatny grunt pod Dobrą Nowinę, jaką im przekazuje. Nie odwołuje się ani razu do wydarzeń z historii żydowskiej, jak zwykł był to czynić wobec wspólnot żydowskich w diasporze. Kiedy jednak w swoim nauczaniu dochodzi do zmartwychwstania Jezusa spośród umarłych, Ateńczycy nie chcą go już słuchać: „Posłuchamy cię o tym innym razem”. Niewielu też przeszło na tę nową Drogę. Chociaż Paweł ukierunkował swoje nauczanie na ukazanie Jezusa jako Zbawcy (*Sôter*) powszechnego, a nie tylko jako Mesjasza nadziei żydowskiej, wynik był mało pocieszający. Po tym swoim wielkim niepowodzeniu Paweł udał się do Koryntu. Poza ubolewaniem nad nimi z tego powodu, że nie skorzystali ze stosownego czasu (*kairós*) zbawienia, sam honor Pawła został naruszony: głosił Ewangelię w samym duchowym sercu kultury greckiej, w Atenach na Areopagu! A wynik był frustrujący... wszystko skończyło się wielkim fiaskiem.

Ten właśnie moment w życiu Pawła jest bardzo znamieny. W pewnej mierze jest on czymś o wiele większym i szerszym niż tylko Pawłowym: stanowi bowiem archetyp woli *chrystianizacji hellenizmu*, która powtórzy się niezliczoną ilość razy w późniejszych dziejach chrześcijaństwa. Pawłowym punktem wyjścia jest jego zaufanie do własnej inteligencji i do zdolności dialogowania z filozofią grecką. Ale nie tylko to. W świetle *Listu do Rzymian* (1, 19-21) możemy rozpoznać po części podstawy optymizmu Pawła: Bóg się objawia także w sposób naturalny rozumowi ludzkiemu. Grecy w sposób zgoła naturalny doszli do stwierdzenia istnienia Boga wszechmocnego, niewidzialnego, wychodząc z samej obserwacji *kosmosu*. To naturalne objawienie powinno służyć za swoistą propedeutykę, a więc za przygotowanie i wprowadzenie do przyjęcia Ewangelii, ale tak nie było. W świetle klasycznego paradygmatu poznania, Paweł miał rację, oczekując takiego właśnie wyniku. Dla Platona, na przykład, inteligencja, poznanie określają poszukiwanie. W tym intelektualistycznym paradygmacie byłaby zgoła niemożliwa postawa odrzucenia z chwilą, gdy inteligencja,

rozum pojąłby już właściwą drogę. Rozwiązanie powinno więc było przejść raczej przez stwierdzenie, że jeszcze się nie pojęło tego należycie, w przeciwnym bowiem razie tkwiłoby się nadal w niewiedzy. Jednak Paweł nie wyciąga takiego wniosku uniewinniającego swoich słuchaczy; rozum grecki szukał bowiem faktycznie prawdziwej wiedzy o Bogu, której należało mu dostarczyć poprzez podanie mu pełnych wiadomości. Tymczasem zaś słuchacze je odrzucili i dlatego on ich bynajmniej nie usprawiedliwia.

W 1 Kor 1, 17nn dostrzega się lepiej pozytywny wydźwięk, jaki miało dla Pawła jego niepowodzenie na Areopagu. Już nie będzie więcej się godził z mądrością pogańską, nie będzie też przemawiał typowym dla niej językiem, ani nie powtórzy tego prowincjonalnego nastawienia. „Tak więc, gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości, my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan” (1 Kor 1, 22-23). Paweł zrozumiał wreszcie, że nosi w glinianych naczyniach coś o wiele lepszego od judaizmu wraz z jego Prawem i od hellenizmu z jego mądrością, od położenia społecznego i płci: „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)¹⁵. Jest to postawa typowo *klasyczna*, tak dawna i tak nowa zarazem, wynikająca z chrześcijaństwa pierwotnego i pozostająca ciągle wyzwaniem, aktualnym także dzisiaj, bardziej niż kiedykolwiek dotąd.

Jednak mimo tego uniwersalistycznego otwarcia się Pawła już pierwsze pokolenie Ojców Kościoła, składające się z wielu ludzi wykształconych, filozofów uformowanych w szkołach Aten i Aleksandrii, zapoczątkuje szczególny dialog ze światem grecko-łacińskim¹⁶. Jest to zgoła naturalne, jeśli się zważy, że jest to świat ówczesny. Jednak odrzucenie dialogu z jednej strony, bądź też wtopienie się chrześcijaństwa w poznanie (*gnósis*) z drugiej strony, pozostają wciąż możliwościami w pełni otwartymi (Tacjan i Ter-

¹⁵ Por. B. Vawter, *O universalismo no Novo Testamento*, Concilium 121 (1977) 89-96. Należy podkreślić, że najważniejsze szkoły hellenizmu, stoicyzmu i epikureizmu, przyjmowały niewolników i niewiasty jako uczniów, na równi z ludźmi wolnymi.

¹⁶ Kultura zachodnia, jak stwierdzają K. Kuntzmann i J. Chlosser (*Etudes sur le Judaisme Hellénistique. Congrès de Strasbourg (1983)*, Paris 1984), jest przesycona tym właśnie dialogiem. R. Bultmann, przekraczając ten ewentualny prowincjonalizm, mówi ze swej strony, że „problem hellenizmu i chrześcijaństwa jest kwestią, która wciąż się narzuca człowiekowi”. R. Bultmann, *La conception de l'homme et du monde dans le Nouveau Testament et dans l'hellénisme* (1940), w: *Foi et Compréhension. L'historicité de l'homme et de la révélation*, Paris 1970, 456.

tulian w pierwszym przypadku; gnoza Walentyniana, Bazylidesa, Marcjona... w drugim), wśród których doświadczenie chrześcijańskie będzie torowało sobie drogę.

III. CIĄGŁOŚĆ CZY ZERWANIE?

Ciągłość czy zerwanie? Jest coś sztucznego w takim postawieniu tej kwestii. To pewne, że może ona dopomóc temu, kto stara się *sklasyfikować* i zrozumieć pojawienie się chrześcijaństwa w łonie synkretyzmu religijnego i kulturalnego, typowego dla hellenizmu. Jednak ciągłość i (lub) zerwanie, na które pierwsi chrześcijanie mogli być bardzo wyczuleni, nie sytuowało ich w sposób teoretyczny i spekulatywny, lecz przede wszystkim religijny i moralny. Działania osobiste i wydarzenia włączały się w historię zbawienia, dzięki czemu możliwość jej zrozumienia istniała już *ab initio* — poprzez przyjęcie lub odrzucenie tego, co było przedmiotem głoszenia Ewangelii. Gdzie Słowo było przyjmowane, tam też istniała naturalna ciągłość¹⁷, gdzie zaś Dobra Nowina nie spotykała się z przyjęciem, tam też — rzecz jasna — nie było ciągłości. Przyjmowanie Słowa oznaczało bowiem zgodę na samą Osobę Chrystusa Zmartwychwstałego, a nie tylko przyłgnięcie do samej zbawiennej i zbawczej mądrości.

Dlatego też rodzące się chrześcijaństwo nie ma swojego *światopoglądu*¹⁸, tzn. jakiejś teoretycznej spekulacji, mądrości walczącej ze *światopoglądem greckim* i starającej się dawać własne odpowiedzi, mniej lub bardziej racjonalne, na cały splot pytań dotyczących początku, zasady (*arché*), konstytucji rzeczywistości, natury działania itd. Oczywiście, rodzące się chrześcijaństwo spowiadała *celebrowana mistagogia*, nie było ono jednak otoczone jakimś cyklem dyscyplin okólnych, alternatywnych w stosunku do dyscyplin wykładanych w szkołach hellenickich, albowiem wyrasta ono równocześnie z historycznych wydarzeń dotyczących życia i śmierci Chrystusa, jak też z doświadczenia wiary wielkanocnej.

W rzeczy samej wiara w zmartwychwstanie ciała, jak to widzimy w wypowiedzi Pawła na Areopagu, stanowi jeden z tych aspektów, który wzbudza wiele trudności u odbiorców hellenistycznych, albowiem dla nich idea istnienia po śmierci fizycznej wiąże się ściśle z nieśmiertelnością duszy, bądź to w hilozoistycz-

¹⁷ Św. Justyn (*Apologia* II, 7) będzie pojmował tę ciągłość na podstawie nasion Słowa, rozsianych w całej ludzkości.

¹⁸ Akceptujemy tym samym tezę podaną przez R. Bultmanna w art. cyt., 445nn.

nym ujęciu rozpląnięcia się w Całości, bądź to w religiach orficko-pitagorejskich i misteryjnych — jako cykl oczyszczających nardzin, bądź też w samej filozofii — jako wymóg moralny i metafizyczny. Mówienie natomiast o zmartwychwstaniu ciała z wyakcentowaniem ciała chwalebne, dzięki bezpośredniemu działaniu mocy Boga, musiało się im jawić jako coś bardzo obcego, sprzecznego w sobie samym i błędnego. Ciało jest przecież miejscem dosyć problematycznym w kulturze i filozofii greckiej, co będzie akcentował mocno synkretyzm helleński. Ta jednak trudność jest tylko konkretnym przypadkiem wśród trudności wynikających z kategorii relacji¹⁹.

Mimo to chrześcijaństwo pozostaje wierne swojej wierze. Tajemnicę Chrystusa już dosyć wcześniej zaczyna się pojmować jako tajemnicę Słowa, które stało się ciałem (J 1, 14). Ten ruch zstępujący (*katábasis*), polegający na ogołoceniu i uniżeniu się Słowa Bożego (*kénosis, ekénôsen*) — „ogolocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi” (Flp 2, 7) — był nie do przyjęcia dla myślenia greckiego. Jakże obcym był ten bóg, który się zdecydował dzielić to nędzne położenie śmiertelników, zstępując z Olimpu, ze swojej złocistej komnaty, gdzie miał udział w nieśmiertelności? Co gorsza, w Jezusie wysuwa się o wiele bardziej na widok publiczny Jego człowieczeństwo, a nie boskość, jak gdyby — paradoksalnie — boskość się objawiła jedynie w niezrównanej słodczyzy tego Człowieka.

Symboliczna topografia helleńska wysuwa wciąż na plan pierwszy ideę wejścia, wznoszenia się (*anábasis*) we wszystkich jego wymiarach (ontologicznym, gnozeologicznym, etycznym, politycznym)²⁰. Bóg nie zstępuje: to człowiek powinien się starać wznieść wyżej²¹. Ponadto zaś chrześcijanie utożsamiają to Słowo Wcielone ze Słowem Stwórczym („Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało” — J 1, 3). To wybuchowe pojęcie — Stworzenie — nasuwa także poważne trudności. Człowiek hellenizmu, zwłaszcza gdy był stoikiem, nie miał trudności z jego zrozumieniem, ale prawdopodobnie pojmował je na sposób demiurga, a więc boga, który nadaje racjonalne prawa *kosmosowi* i jest za-

¹⁹ Por. M. Richir, *Le corps. Essai sur l'intériorité*, Paris 1993.

²⁰ Dialektyki zstępującej, jaką spotykamy w *Alegorii Jaskini* Platona nie da się po prostu porównać z kenozą (*kénosis*), albowiem brakuje tu unicestwienia. Raczej przeciwnie: filozof ten schodzi na dół z coraz to większą świadomością iluzji, złudzenia; nie traci swej świadomości w trakcie zstępowania, gdyż gdyby tak było, jego nastawienie *paideutyczne* byłoby niewykonalne.

²¹ Jest to bardzo widoczne u Platona i Arystotelesa, a także w etyce stoickiej. Dla epikurejczyków ten rozdzźwięk jest jeszcze większy.

sadą (przyczyną) jego ruchu. Taki jest bowiem zasięg pojęcia *Verbum* w stoicyzmie.

Można by się dopatrywać w uniwersalizmie rodzącego się chrześcijaństwa wspomnianą już wyżej sugestię św. Pawła z *Listu do Galatów* (3, 28), wskazującą na pewien rodzaj pokrewieństwa naturalnego z kosmopolityzmem stoickim, dla którego cały świat był jego własną ojczyzną. W rzeczy samej, ze względu na swoją dynamikę chrześcijaństwo zostaje w jakiejś mierze pozbawione własnej ojczyzny, jest bezojczyźniane. Ale nie jest to dobre ani właściwe: chrześcijanin jest człowiekiem wierzącym, a nie jakimś tam obywatelem nie należącym jeszcze do Jerozolimy niebieskiej. To prawda, że na tej ziemi nie ma on ojczyzny, albowiem każda ojczyzna może być jego ojczyzną. Jednak napięcie eschatologiczne, jakie go ożywia, kieruje go zdecydowanie poza tę ziemię²².

Domena historii jest właśnie tą dziedziną, której się przeciwstawiają zdecydowanie koncepcje greckie i chrześcijańskie. Dla człowieka hellenckiego, nasyconego kulturą grecką, historia była czymś analogicznym do procesu stawania się natury. Również w tragedii i w stoicyzmie: historia ma swoje cykle, tak jak natura. Nie ma nic nowego pod słońcem, zwłaszcza w późnym hellenizmie, kiedy to pierwszeństwo przypadło w udziale takim boginiom, jak *Fortuna* i *Los* (*Przeznaczenie*, *Heimarméne*). Tak rozumiana, pomimo wpływów Herodota i Tucydidesa, historia nie zyskała ludzkiej godności i zwartości: jest bowiem tylko szczególnym przypadkiem spośród wielu różnych możliwości.

Tymczasem chrześcijaństwo cechuje bardziej agonalna i napięciowa wizja historii. Nie da się jej bowiem porównać do „historii” naturalnej, albowiem tym, co nadaje jej treść i zwartość, jest sam ciężar gatunkowy ludzkich wyborów²³. Stąd też rodzące się chrześcijaństwo kontynuuje starotestamentalną wizję historii, w której Przymierze Boga z Jego ludem stanowi punkt oparcia, nadający jedność całemu sensowi dziejów. Rytualna *haggadah* nocy paschalnej, kiedy to najstarszy przedstawiciel danej rodziny, z reguły ojciec, opowiadał najmłodszemu dziecku czyny Boga

²² Zob. to znamienne i tak bardzo poruszające świadectwo Ignacego z Antiochii: „...nie ma już we mnie ognia miłości do rzeczy materialnych, jest tylko woda żywa mówiąca we mnie, która z wnętrza mego woła: «Pójdź do Ojca!». Nie znajduję przyjemności w pokarmie zniszczalnym ani w rozkoszach tego życia”. *List do Rzymian* 7, 2-3, w: *Ojcowie Apostolscy* (tłum. A. Świderkówna), Warszawa (PSP 45) 1990, s. 83.

²³ Por. R. Bultmann, *Histoire et Eschatologie dans le Nouveau Testament* (1954), w: *Foi et Compréhension. Eschatologie et Démithologisation*, Paris 1969, 112-128.

w historii Izraela ²⁴, miała cel moralny i religijny, aktualny właśnie teraz: Bóg był i jest nadal wierny swoim obietnicom. Nie była to bowiem racjonalna historia faktów, ale przede wszystkim inicjacja. Chodziło przecież o włączenie słuchacza w tę swoją tradycję, aby on ją przejął i przedłużył, odpowiadając w ten sposób na wezwanie Boże. Historia jest bowiem historią odpowiedzialności (wierności/niewierności) człowieka wobec Przymierza. Szczęście lub nieszczęście człowieka, zgodnie z wyrównaniem typowym dla teologii wynagrodzenia (czy zapłaty), zależy właśnie od odpowiedzi człowieka. Przez dłuższy czas, przynajmniej aż do ksiąg mądrościowych ²⁵, rozumiano to wynagrodzenie jako wyrównanie czysto doczesne, ziemskie. Takie nastawienie widoczne jest także u uczniów Jezusa, kiedy przed Wniebowstąpieniem stawiają Mu pytanie, czy właśnie teraz przywróci królestwo Izraela (por. Dz 1, 6), utożsamiając je w ten sposób wyraźnie z Królestwem Bożym, głoszonym przez Jezusa. Pomimo negatywnej odpowiedzi Jezusa, wspólnoty chrześcijańskie mają nadzieję na rychłą Paruzję. Chrześcijanie byli bowiem przekonani, że uczestniczą już we wspólnocie eschatologicznej, że żyją w dniach ostatecznych, w *pełni czasu* (por. Ga 4, 4). W wielu miejscach *Listów* św. Pawła odkrywamy takie właśnie głoszenie rychłego kresu czasów (por. Dz 17, 31; Rz 2, 6; 1 Kor 1, 8; 1 Tes 4, 15; Ap 6, 12). W miarę jednak jak czas płynął, a powtórne przyjście Pana, oczekiwane w ten sposób, nie następowało, trzeba było koniecznie nadać właściwy sens czasowi nadziei i oczekiwania, temu czasowi pośredniemu pomiędzy *już i jeszcze nie*: Dzień Pański został przesunięty na nieokreśloną przyszłość, co pozwoliło na wyłonienie się historyczności.

W tym właśnie otwarciu rodzącego się chrześcijaństwa na czas nowy i właściwy, na *kairós* Bożego zbawienia w każdym czasie, mieści się — rzecz jasna — jego charakter *klasyczny*: zdolność do torowania nowych dróg, do egzorcyzmowania strachu i lęku, a także nieużyteczności, do nadawania sensu dalszemu życiu, do dawania skrzydeł wolności i radości Ducha. Faktycznie, jest coś wielkiego w modlitwie tak bardzo umiłowanej przez J. S. Bacha: „O, Boże, nie pozwól, aby umarła radość, która jest we mnie!”

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

²⁴ Recytacja, która w ustach Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy nabiera charakteru wybitnie eschatologicznego. Por. J 13nn.

²⁵ *Księga Hioba* stanowi poważny problem — niewinny cierpiący — dla tej właśnie teologii wynagrodzenia, która musiała wkrótce potem zrewidować swoje pojęcie czasu, co określa samo przez się pojawienie się orientacji eschatologicznych w okresie między-testamentalnym, a konkretnie w *Księdze Daniela*.