

KOŚCIÓŁ I PAŃSTWO W NOWYM TESTAMENCIE

Kiedy mówimy o Kościele i Państwie w Nowym Testamencie, nie możemy przenosić tak po prostu tekstów Nowego Testamentu na kulturę powszechną, a konkretnie zachodnią, naszych czasów. Zachodnia *laickość*, jako dominująca obecnie w wielu narodach kultura polityczna – w których panuje demokracja, nie istniała w kulturze Imperium Rzymskiego, względnie w geograficznej, politycznej i religijnej przestrzeni Izraela w czasach Jezusa, ani też w *powszechnej* przestrzeni symboliki „państwowej” tekstów Nowego Testamentu.

Laickość polega na oddzieleniu w tym, co dotyczy polityki i rządu w danym państwie, Państwa od Kościoła/Kościółów, względnie państwa od religii, co zakłada wolność sumienia oraz szacunek dla indywidualnych i zbiorowych praw religijnych ze strony państwa, z wykluczeniem oczywiście jakiegokolwiek pomieszania tych dwóch rzeczywistości w sprawach związanych z zarządzaniem.

Wszyscy wiemy dobrze, że od momentu przyznania przez cesarzy Konstantyna i Teodozjusza wolności Kościołowi chrześcijańskiemu walczone wciąż o jedność między Kościołem i Państwem. Chrześcijaństwo przekształciło bowiem swą wiarę w prawdę absolutną, a tę prawdę z kolei – w siłę wszystko zespalającą, wykluczając ze swojego łona każdego, kto nie podzielał tej wiary i tej prawdy. *Osobista* wolność ustąpiła więc miejsca *prawdzie* obowiązkowej dla wszystkich, pod rządami zespalającymi narodowo i polityczne dany lud czy naród. Chrześcijaństwo zaczęło zatem naśladować Imperium Rzymskie i inne wcześniejsze cesarstwa Bliskiego Wschodu, które *narzucały* ludności państwo i religię, jako bezwzględną konieczność dla porządku i pokoju. Na tym tle pojawiały się także prześladowania, wojny polityczne i religijne, powodowane tą właśnie jednością pomiędzy Kościołem i Państwem. Rewolucja francuska była reakcją na taki stan rzeczy, a jej owoce pojawiają się wciąż jeszcze pośród tarć i niejasności, ale z tym jednym przynajmniej „osiągnięciem”, jakim jest „większe znaczenie” zachodnich demokracji.

Znany historyk, politolog, członek Akademii Francuskiej i przewodniczący narodowej Fundacji nauk politycznych, René Rémond uważa, że to właśnie chrześcijaństwo otworzyło bramy poznania naukowego dzięki odróżnieniu tego, co świeckie, od tego, co sakralne, a tym samym uwolnieniu świata od czarów i mitów, oraz skłonieniu człowieka do racjonalnego wyjaśniania wszechświata. Gdy chodzi jednak o *laickość*, to istniał już w czasach minionych antagonizm pomiędzy chrześcijaństwem a samą laickością. „Cała historia ilustruje tę antynomię. Można by nawet w jakiś sposób stwierdzić, że chrześcijaństwo wynalazło *laickość*, albo przygarnęło ją z sympatią, kiedy Kościoły chrześcijańskie zdecydowanie ją zwalczały. Nie tylko Kościół katolicki, który był głównym jej przeciwnikiem, ale także inne wyznania”¹. Autor ten jednak zauważa, że współczesna *laickość* demokratyczna występuje przeważnie w krajach o przeszłości i kulturze chrześcijańskiej, w zdecydowanym przeciwieństwie do krajów islamskich. I stąd rodzi się pytanie: „Czy nie będzie to wskazówką tajemniczego pokrewieństwa pomiędzy chrześcijańskim objawieniem a ideą świeckości?”².

Czy Nowy Testament nie zawiera w sobie tego „tajemniczego pokrewieństwa”, o jakim mówi René Rémond?

Jezus i królestwo Boże

Świat Jezusa jest światem semiotycznego systemu symboliki i mitu wokół syntagmy: *królestwo Boże* (*królowanie Boga, panowanie Boga, władztwo Boże*). Nie powinniśmy się lękać stosowania słowa „mit” w odniesieniu do semiotycznego systemu „królestwa Bożego”, głoszonego przez Jezusa i stanowiącego samo serce i sedno całego Jego życia, wyrażanego w słowach i czynach. Według Gerda Theysena, mit jest „opowiadaniem, które opisuje czas decydujący dla świata, wraz z nadprzyrodzonymi czynnikami, które zmieniają sytuację niestabilną w stabilną. Czynniki te rozwijają się w samym świecie wraz ze strukturami myślowymi, które się różnią od naszego świata codziennego (...). Jeżeli wychodzimy z takiej właśnie definicji mitu, to nauczanie Jezusa zawiera w samym swym jądrze mit, mit czasu końcowego jako czasu decydującego dla świata, kiedy to Bóg zdominuje inne władze nadprzyrodzo-

¹ R. Rémond (red.), *Les grandes inventions du christianisme*, Paris 1999, s. 98.

² Tamże, s. 99.

ne, przewycięży Szatana i jego demony, aby przeobrazić aktualną, niestałą i niemiłą sytuację w stan zbawienia”³

Coraz liczniejsi egzegeci starają się wyjaśniać syntagmę: „królestwo Boże”. Są wśród nich tacy, którzy pojmują historyczną osobę Jezusa i Jego „królestwo” w perspektywie polityki rewolucyjnej, mniej więcej tak, jak to się działo nieco później z zelotami (por. semiotyczny świat „oczyszczenia świątyni” u Mk 11, 15-17 i par.; „triumfalny” wjazd Jezusa do Jerozolimy u Mk 11, 1-10 i par.), bądź też w perspektywie czysto duchowej (Łk 17, 20-21: „Królestwo Boże nie przyjdzie w sposób dostrzegalny; i nie powiedzą: «Oto tu jest» albo: «Tam». Oto bowiem królestwo Boże pośród was jest”), względnie w socjologiczno-historycznej perspektywie porządku eschatologicznego (Mk 1, 15: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię!”), bądź też w perspektywie czysto apokaliptycznej (Mk 13, 24-26 i par.: „W owe dni, po tym ucisku, słońce się zaćmi i księżyc nie da swego blasku. Gwiazdy będą padać z nieba i moce na niebie zostaną wstrząśnięte. Wówczas ujrzą Syna Człowieczego, przychodzącego w obłokach z wielką mocą i chwałą”)⁴.

Semiotyczny świat „królestwa Bożego” (*basileia tou Theou*) nie jest światem chrystocentrycznym, lecz teocentrycznym. Jezus nie mówi: „moje królestwo”, ale: „królestwo Boga”. Teologię Jezusa Kościół przekształcił w chrystologię na podstawie tajemnicy Zmartwychwstania. „Królestwo Boże” przestaje tym samym być przedmiotem nauczania Jezusa, stając się „chrystologiczną Ewangelią Jezusa”

Jezus nie określił nigdy w sposób systematyczny lub dogmatyczny głoszonego przez siebie i przeżywanego królestwa Bożego. W naszym mniemaniu warto tu zacytować słowa G. Theysena w tej kwestii: „Bóg będzie definitywnie Bogiem jednym i jedynym, przy którym nie będzie żadnych innych mocy ograniczających Jego władzę; i to On urzeczywistni ostatecznie swój plan zbawienia w Izraelu i w całym stworzeniu. Obwieszczenie Bożego królowania jest mitycznym udratyzowaniem pierwszego przykazania (miłowania Boga ponad wszystko)... Mówi się o królowaniu Boga bez potrzeby wyjaśniania tego pojęcia. To nie jest wcale przypadkowe: mity wyrażają to, co w danej grupie i społeczności jest niekwestionowaną «dogmatyką». Dogmatyka judaizmu zawiera w sobie królowanie Boga jednego i jedyne. Natomiast Jezus zespala

³ G. Theysen, *La Religión de los Primeros Cristianos*, Salamanca 2002, s. 41-42. Por. H. Schmid (red.), *Mythos und Rationalität*, Gütersloh 1988, s. 209-223.

⁴ Por. H. Haag, *A Igreja Católica ainda tem futuro?*, Lisboa 2001.

to mówienie o królewskim władztwie Boga, które należy do metaforycznego zakresu politycznego, z drugą przenośnią rodzinną: obrazem Boga jako Ojca. Oba te wyobrażenia wywodzą się z dziedzictwa żydowskiego. Oba były także zespalane ze sobą jeszcze przed Jezusem. Metafora ojca strzegła szczególnej relacji Boga do Izraelitów, podanych przez Boga «jako Ojca» próbie; metafora króla dotyczyła pogan, których Bóg karał «jak król nieubłagany» (Mdr 11, 10). Godne odnotowania jest to, że Jezus mówi wciąż o królestwie Bożym, o *basileia* Boga, jako o rzeczywistości obiektywnej, nigdy zaś o Bogu jako «królu», *basileus* jako o kimś osobowym. W ten sposób pojawia się dodatkowa przestrzeń nasycona metaforą ojca: Bóg w swej królewskości nie dochodzi do władzy jako «król», ale jako «ojciec». Jego córki i synowie zachowują uprzywilejowaną z Nim relację – jako *familia Dei* – i uczestniczą w Jego władaniu. Dlatego też *Ojciec nasz* streszcza centralne orędzie Jezusa: «*Ojciec nasz... przyjdź królestwo Twoje*»⁵

Skoro tak się rzeczy mają, zbędne i nieużyteczne jest mówienie o czysto historycznych, socjologicznych, politycznych i apokaliptycznych perspektywach królestwa Bożego, głoszonego przez Jezusa historycznego. Co najwyżej możemy stwierdzić, że chodzi tu o perspektywę *eschatologiczną*, zawsze obecną i wciąż przyszłościową, w ustawicznym stawaniu się w ramach nieustannego dialogu pomiędzy polityką i wiarą, kulturą i wiarą, historią i wiarą. Królestwo zostaje wyrażone w przypowieściach o niezwykłym posmaku artystycznym, jest praktykowane w cudach egzorcyzmu i fizycznych uzdrowień, głoszone w aksjomatach (apotegmatach), które objawiają *władzę* Jezusa nad Prawem, Szabatem i Świątynią, urzeczywistniane w *wierności Ojcu* aż po śmierć na krzyżu, zostaje definitywnie objawione w nowym świecie semiotycznym *zmartwychwstania przez Ojca* (Dz 2, 24: „Lecz Bóg wskrzesił Go”; 2, 32: „Tego właśnie Jezusa wskrzesił Bóg”; 2, 36: „Niech więc cały dom Izraela wie z niewzruszoną pewnością, że tego Jezusa, którego wyście ukrzyżowali, uczynił Bóg i Panem, i Mesjaszem poprzez zmartwychwstanie” ; i *passim*).

Jeżeli Jezus żył dla Ojca i przez Niego dla Jego ludu, aby przekazać ziemi ten nowy świat semiotyczny tak bardzo oczekiwanego królestwa, to nie dziwi fakt, że zwracał się do *swego ludu*, prostego, ubożego, cierpiącego, grzesznego, usuwanego na margines przez politykę i przez

⁵ G. Theysen, dz. cyt., s. 42.

religię. Jego cuda i przypowieści ukazują darmowość tego nowego działającego już świata. Jezus ma świadomość tego, że jest *eschatologicznym* prorokiem Boga, a nie jakimś *jednym jeszcze prorokiem*, idącym bądź po linii proroków starotestamentowych, bądź też mesjańskich proroków o charakterze zelotów, którzy walczyli politycznie z Rzymianami – na linii Teodasa i Judasza Galilejczyka, o których mówią *Dzieje Apostolskie* (por. 5, 33-39). Jeżeli tak się rzeczy mają, to chrześcijaństwo jest religią tych, którzy wierzą w tego Proroka, Mesjasza i Syna Bożego – zawsze po linii teologii *eschatologicznej*, a nigdy teologii historycznej, która się ogranicza do określonego czasu politycznego, społecznego i religijnego. Głoszone przez Jezusa królestwo Boże wiąże się z *Panowaniem Boga*, które ze swej strony jest czymś więcej od jakiejś ideologii politycznej. I dlatego Jezus nie przyszedł, aby zastąpić jakiś *eon* (wiek/czas/świat) na sposób typowy dla religijnej ideologii ówczesnych apokaliptycznych żydów i millenarystów wszelkich epok, lecz by nawoływać do bycia człowiekiem *nowym* poprzez *metanoia* tegoż człowieka, stającego się w ten sposób zaczynem i zasiewem nowej ludzkości (por. przypowieści o królestwie Bożym, mówiące o *siewcy* i *zaczynie*, u Mt 13, 3-8 i 33 i par.). Nazwy: *zaczyn* i *zasiew*, nie mają nic wspólnego z taką religią, która się jawi jako zakorzeniona w absolutnej *prawdzie* i *władzy*, i która *narzuca* – siłą swej ideologii – tę swoją prawdę mocą swej władzy, jak to miało miejsce tyle razy po Konstantynie. *Zaczyn* i *zasiew* wskazują raczej na pewną *propozycję* życia i działania w doczesnej społeczności, w jakiej żyjemy, niezależnie od tego, czy jest ona demokratyczna, monarchiczna, szczepowa, czy jakakolwiek inna. Jezus nie sugerował żadnego politycznego wzorca rządzenia, ani nie ustalił żadnej reguły dotyczącej relacji pomiędzy Kościołem i Państwem. Jego wzorcem była *służba osobie, życiu i miłości*. Sam żył i umarł, nie domagając się dla siebie żadnych praw rządzenia *tym światem*. Tak więc nie pozostaje Kościołowi nic innego, jak prowadzić dialog z tym światem, proponując mu wartości tego królestwa, które Jezus głosił i którym żył. W dialogu tym nie wszystko jest linearne, ani tym bardziej jednoznaczne. Konieczny jest szacunek dla drugiego, zwłaszcza wtedy, kiedy się go pozbawia pewnych uprzedzeń, z góry przyjętych założeń, a także praw politycznych lub religijnych, które mogą alienować lub ujarzmić, tak jak to czynił Jezus w swej walce o *boską personalizację* osoby, zgodnie z pierwotnym programem narracyjnym Boga Ojca, wypaczonym przez prawa i tradycje żydowskie w Jego czasach i przez

*sakralną władzę Sanhedrynu*⁶ Znamienne jest to, że Jezus odnosi się do władz politycznych z dużą dozą krytycyzmu, stanowiącego swego rodzaju metaforę dobrej etyki chrześcijańskiej w *królestwie eschatologicznego braterstwa*: „Wiedzie, że ci, którzy uchodzą za władców narodów, uciskają je, a ich wielcy dają im odczuć swą władzę. Nie tak będzie między wami. Lecz kto by między wami chciał się stać wielkim, niech będzie sługą waszym. A kto by chciał być pierwszym między wami, niech będzie niewolnikiem wszystkich” (Mk 10, 42-44 i par.).

Kościół i Państwo w Ewangeliach

Egzegeza biblijna ostatnich lat odkrywa znaczenie wiary wspólnot pierwotnych w tradycjach spisanych i ustnych, leżących u podstaw naszych Ewangelii. Łącznie z tym faktem *tradycji* jawi się jednak także osobiste *ujęcie* każdego autora, co prowadzi nas do wniosku, że Ewangelie są równocześnie *historią, tradycją i redakcją*. Zarówno *tradycja*, jak i *redakcja*, wynikają jednak z historii Jezusa w Jego nauce o królestwie Bożym, jak to możemy ustalić na podstawie glos katechetycznych, pasterskich oraz dodatków *historycznych* w stylu *peszarim* z Qumran, w Misznie i Talmudzie. Aspekt ten może być ważny dla naszej refleksji, w miarę jak Ewangeliści sytuują w swoich Ewangeliach problemy rodzącego się chrześcijaństwa, konfrontując je z Żydami i Rzymianami. Oto kilka przykładów:

U Łk 23, 6-12 pojawia się opowiadanie o Herodzie Antypasie, do którego Pilat odesłał Jezusa. Król starał się wymusić na Jezusie jakiś „cud” lub „znak” świadczący o relacjach zachodzących między Jego nauczaniem a polityką, *lecz Jezus nic mu nie odpowiedział*. To fakt, że tenże Herod pojawia się także u Łk 9, 7-9, tym razem jednak w zestawieniu z Mk 6, 14-16 i Mt 14, 1-2. Opowiadanie Łk 23, 6-12 jest *wyłączne* dla tego autora i ma w całości posmak typowo Łukasowego *midraszu*, właśnie ze względu na swą teologię *historyczną*, pozostającą ponadto w zgodzie z pierwotnymi Kościołami nastawionymi *contra* Rzymianom. To samo się mówi w *Dziejach* Łukasza (4, 27): „Zeszli się bowiem rzeczywiście w tym mieście przeciw świętemu Słudze Twemu, Jezusowi, którego namaściłeś, Herod i Poncjusz Pilat z poganami i pokoleniami Izraela...” Celem tych informacji jest

⁶ Nieco szerzej omówiłem to w art. *Secularidade na Biblia*, w: *Cristãos na Transição de Milênio*, Lisboa 2001, s. 20n.

niewątpliwie wyraźne podkreślenie chrześcijańskiego nastawienia wobec państwa rzymskiego.

Opowiadanie o opętanym z Gerazy (Mk 5, 1-11 i par. u Mt i Łk), utożsamiając imię LEGION z demonami, a tenże „Legion” ze „świniami”, zawiera – zdaniem wielu egzegetów – wyrażoną w subtelny sposób krytykę Legionu rzymskich żołnierzy. „Złożony” rodzaj narracji wyróżnia jednak cud Jezusa na rzecz epileptyka z Gerazy od *midrasza* ustnej tradycji „chrześcijańskiej”⁷

Opowiadaniem o Jezusie historycznym, które bardziej konfrontuje samego Jezusa z cesarstwem rzymskim, jest relacja o skazaniu Go na śmierć przez Pilata: na stawiane Mu z naciskiem polityczne pytania Pilata, dotyczące Jego działalności jako „króla żydowskiego”, *Jezus nic już nie odpowiedział, tak że Pilat się dziwił* (por. Mk 15, 2-5). Pewne odmiany w paralelnych relacjach Mateusza i Łukasza są głosami chrześcijańskimi. To samo się mówi o wielkim opowiadaniu czwartej Ewangelii (J 18, 28-40). Sama treść nauczania Jezusa o „królestwie Bożym” dostarcza materiału Jego wrogom – żydom, aby przedstawić Pilatowi politykę Jezusa-króla: „Stwierdziliśmy, że ten człowiek podburza nasz naród, że odwołuje do płacenia podatków cesarzowi i że siebie podaje za Mesjasza-Króla” (Łk 23, 2).

Ogólnie rzecz biorąc, komentatorzy przedstawiają opowiadanie o daninie płaconej cesarzowi, ze względu na jego potrójną tradycję (zob. Mk 12, 13-17; Mt 22, 15-22; Łk 20, 20-26), jako podstawową relację o myśli Jezusa i Jego nauki dotyczącej państwa. Opowiadanie to jest podobne w swym stylu do sporów Jezusa z faryzeuszami i saduceuszami oraz do ewangelicznej struktury zespalającej przypowieści, cuda i polemiki toczony z motywów pedagogii katechetycznej. W tym konkretnym przypadku wystarczy porównać Mk 12, 13-17 i Mt 22, 15-22 z pięcioma kontrowersjami: danina należna cesarzowi (por. Mt 22, 15-22), zmartwychwstanie (por. Mt 22, 23-33), największe przykazanie (por. Mt 22, 34-40), syn Dawida (por. Mt 22, 41-46). To literackie zespolenie treści typowo doktrynalnych z ważnymi kwestiami religijnymi żydów owych czasów ma całkowicie do czynienia z Jezusem historycznym. „Wrogowie” Jezusa starają się wystawić Go na próbę w kwestii bardzo delikatnej: czy lud żydowski, poddany politycznie cesarstwu rzymskiemu, ma płacić daninę (czynsz – *kensos*) cesarzowi, czy też nie? Według praw rzymskich, podatek ten był wymagany, aby

⁷ Por. C. B. Ubieta, *La curación del endemoniado de Gerasa desde la antropología cultural*, w: R. Aguirre (red.), *Los Milagros de Jesús*, Estella 2002, s. 93-120.

móc żyć w pokoju z Rzymianami. Tak bowiem Rzym ustalił, poczynając od roku 6 po Chrystusie, dla prowincji Judei w odniesieniu do mężczyzn, kobiet oraz niewolników od 12-ego do 65-ego roku życia. Chodziło o denara, który odpowiadał jednej dniówce roboczej. W tym czasie denar nosił na sobie wizerunek imperatora i napis łaciński: *Tiberius Caesar Divi Augusti Filius Augustus Pontifex Maximus*. Najgorsze w tym napisie było stwierdzenie, że Tyberiusz jest „synem boskiego Augusta” i „Arcykapłanem” (*Najwyższym Kapłanem*). Z tego właśnie względu bardziej religijny nacjonalista toczył często boje z Rzymianami. Nie dziwi przeto fakt, że faryzeusze zastawiają zasadzkę na Jezusa, aby się dowiedzieć, jakie jest Jego stanowisko w tym względzie. Jezus odpowiada zgodnie ze *znaczeniem* wizerunku i napisu: jeżeli wizerunek i napis są cesarskie, nie pozostaje nic innego, jak oddać monetę cesarzowi. Jezus ucieka jednak natychmiast od problematyki wyłącznie politycznej, aby wprost obwieścić: „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara”, ale także „Bogu to, co należy do Boga”

Chociaż to właśnie opowiadanie, wraz z całym swoim światem semiotycznym, było przedstawiane w ciągu dwóch tysięcy lat dziejów Kościoła jako dokument *doktrynalny*, dotyczący ciężącego na obywatelach obowiązku płacenia odpowiednich podatków państwu i jako prototypiczny dokument o rozdziale Państwa i Kościoła, czyniący z Jezusa pierwszego „obywatela” i „demokratę”, to prawdą jest, iż cel przyświecający Jezusowi nie polega na daniu odpowiedzi z zakresu filozofii politycznej. W sposób niezwykle inteligentny Jezus wchodzi w pułapkę zastawioną przez „nieprzyjaciół” oraz udowadnia im przewrotność i zakłamanie: włącza ich w tę hipokrytyczną politykę, w jakiej żyją wraz z denarem cesarza w kieszeni i w życiu. Akcent Jezusowego aksjomatu pada raczej na: „dać Bogu to, co należy do Boga”, niż na: „dać Cezarowi to, co należy do Cezara”⁸. Świat Jezusa jest światem lojalności wobec królestwa Bożego, ta zaś lojalność wymaga działania miłości i wybaczenia, nigdy zaś zemsty lub rewolty wobec przyjaciela, wroga, patrona, pracodawcy czy władcy. Pracodawcy należy się sprawiedliwość (por. Mk 12, 1-12 i par.), a władcy – podatki. W semiotycz-

⁸ Według G. Theysse (dz. cyt., s. 55): „Kontrowersja na temat płacenia podatków ukazuje zarówno przeciwstawność pomiędzy władcą świeckim a królowaniem Boga, jak i zamiar uniknięcia gwałtownej konfrontacji z obcą władzą. Właśnie dlatego Jezus posłużył się symbolicznym językiem wizerunków monetarnych: jeżeli monety świadczą swoim wizerunkiem i napisem o swej przynależności do Cesarza, to godzi się płacić daniny Cesarzowi tymi monetami, albowiem własność winna wrócić do właściciela! W ten sposób mówi się jednak także *implicite*, że własność Boga może być oddana jedynie Bogu (Mk 12, 13-17)”

nym świecie Jezusa wszyscy mają prawa i obowiązki, ale tylko Bóg jest Ojcem, Panem i Władcą.

Kościół i Państwo u Pawła

Wiemy, że chrześcijanie żyjący w Imperium Rzymskim płacili podatki Rzymowi (por. Rz 13, 1-7; 1 P 2, 13-17; Mt 17, 24-27), ale wiemy także, że autor *Apokalipsy* pisze księgę o wiele ostrzejszą, niż można to sobie wyobrazić, przeciwko temu Imperium (por. Ap 17-18)⁹

Chrześcijanie czasów apostołskich żyli według religijnego systemu *kwasu i zasiewu*. Kerygmatyczne nauczanie Pawła, Apostołów, proroków i uczniów było wciąż zwiastowaniem *chrześcijańskiej nowości* lub *nowego człowieka – chrześcijanina*. Niewątpliwie, chrześcijanie musieli jakoś się rozumieć z Żydami i Rzymianami, co nie było zawsze rzeczą łatwą. Niemniej teksty Pawłowe, dotyczące dialogu między żydami a chrześcijanami, zwłaszcza Rz 9-11, stanowią dobry przykład tego, jak obecnie i zawsze powinny się układać wzajemne relacje pomiędzy tymi dwiema religiami, a teksty: Rz 13, 1-7; 1 Tm 2, 1-4; Tt 3, 1-2; 1 P 2, 13-17 – są z kolei dobrym przykładem tego, jak winny się kształtować wzajemne odniesienia pomiędzy chrześcijanami i Państwem.

Rz 13, 1-7: „Każdy niech będzie poddany władzom, sprawującym rządy nad innymi. Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga, a te, które są, zostały ustanowione przez Boga. Kto więc przeciwstawia się władzy – przeciwstawia się porządkowi Bożemu. Ci zaś, którzy się przeciwstawili, ściągną na siebie wyrok potępienia. (...) Z tego samego też powodu płacicie podatki. Bo ci, którzy się tym zajmują, z woli Boga pełnią swój urząd. Oddajcie każdemu to, mu się należy: komu podatek – podatek, komu cło – cło, komu uległość – uległość, komu cześć – cześć”

1 Tm 2, 1-4: „Zalecam więc przede wszystkim, by prośby, modlitwy, wspólne błagania, dziękczynienia odprawiane były za wszystkich ludzi: za królów i za wszystkich sprawujących władze, abyśmy mogli prowadzić życie ciche i spokojne z całą pobożnością i godnością...”

Tt 3, 1-2: „Przypominaj im, że powinni podporządkować się zwierzchnim władzom, słuchać ich i okazywać gotowość do wszelkiego dobrego czynu: nikogo nie lżyć, unikać sporów, odznaczać się uprzejmością, okazywać każdemu człowiekowi wszelką łagodność”

⁹ Por. C. H. Giblin, *The Things of God in the Question Concerning Tribute to Caesar* (*Łk 20, 25; Mk 12, 17; Mt 22, 21*), CBQ 33 (1971), s. 510-527.

1 P 2, 13-17: „Bądźcie poddani każdej ludzkiej zwierzchności ze względu na Pana: czy to królowi jako mającemu władzę, czy to namiestnikom jako przez niego posłanym celem karania złoczyńców, udzielania zaś pochwały tym, którzy dobrze czynią. (...) Wszystkich szanujcie, braci miłujcie, Boga się bójcie, czcijcie króla!”

Teksty te, chociaż pochodzą wyraźnie z różnych czasów, idą po linii własnych wymogów katechetycznych i parenetycznych, celem zaś pozyskania sobie życzliwości ówczesnych władców zalecają chrześcijanom ostrożność, aby nie wywoływać problemów politycznych, związanych z *pax romana*, tym bardziej dlatego, że religia chrześcijańska, w przeciwieństwie do judaizmu, nie należy prawnie do religii uznanych przez Imperium. Nie oznacza to, że chrześcijanie powinni, ze względu na swą wiarę, pozostawać w zgodzie ze wszystkim, co cesarze, królowie i gubernatorzy narzucają im i wszystkim swoim poddanym, jak to miało miejsce w bardzo trudnym i bolesnym przypadku oddawania czci „boskiemu Cezarowi” w jego wizerunkach. Zresztą bardzo liczne teksty mówiące o rychłej *paruzji* Jezusa wskazują, że chrześcijanie oczekują już z nadzieją *powtórnego przyjścia* Chrystusa, i to w niedalekiej przyszłości, właśnie ze względu na zło tego świata, łącznie z szerzącymi się na nim prześladowaniami i męczeństwami. Pojawia się w tym kontekście *Apokalipsa Janowa*, jako wielki manifest polityczny przeciwko *bestii*, *nierządnicy* i *antychrystowi*, które to postacie są jedynie uosobieniem Imperium Rzymskiego i jego religii, oddanym całkowicie *Smokowi* lub *Szatanowi* (por. Ap 13; 16, 12-14; 17-18). Jakby nie było, wszystkie te teksty, pomijając apokaliptyczne, określają rzeczywistość władzy państwa imperatorów i królów oraz poddanych im gubernatorów – jako rzeczywistości świeckie, które należy szanować, a nie zwalczać. Nie ma żadnej indoktrynacji prowadzonej z motywów wiary chrześcijańskiej i nastawionej przeciwko pogańskim bytom rządowym owego czasu.

Autorzy szeroko dyskutują nad powagą i czasem tych wypowiedzi. Teksty są podobne do siebie w swej formie i treści. O ile więc na przykład Ulrich Wilckens broni Pawłowego autorytetu Rz 13, 1-7¹⁰, to Senén Vidal zdaje się utrzymywać coś przeciwnego. Dla tego ostatniego mianowicie „tekst Rz 13, 1-7 jest pewną jednością wyłonioną z kon-

¹⁰ Por. U. Wilckens, *La Carta a los Romanos. Rom 6-16*, t. II, Salamanca 1992, s. 368: „Tekst Rz 13, 1-7 nie tylko zawiera liczne słowa typowo Pawłowe, ale różni się także treściowo od tych tekstów porównywanych (1 P 2, 13-17; 1 Tm 2, 2; Tt 3, 1; 1 Tm 2, 1-4): brakuje w nich bowiem zwłaszcza idei boskiego pochodzenia władzy i tego wszystkiego, co się stwierdza w 13, 5-7. Paweł wstawił zatem tradycyjne miejsce wspólne w sposób bardzo specyficzny”

tekstu: przerywa on ciągłość pomiędzy 12, 9-21 i 13, 8-10 (temat „miłości”); jako «konkretna» zachęta nie zespala się z tą «ogólną» partią zachęcającą; jego tematyka była już omawiana w 12, 14. 17-21 (postępowanie z tymi, którzy są poza wspólnotą) i to faktycznie w tonie bardzo odmiennym (reakcja na wrogość, podczas gdy tu się mówi o posłuszeństwie dobrej władzy). Z drugiej strony jest to jedyny tekst całkowicie obcy w łonie autentycznych *Listów Pawłowych*; nie sądzę, że można by to wytłumaczyć na podstawie sytuacji chrześcijańskiej wspólnoty Rzymu (problemy podatków w Rzymie w pierwszych latach rządów Nerona). Wszystko skłania więc do wniosku, że chodzi tutaj o dodatek późniejszej «szkoły» Pawłowej. Jego charakter i ton zespala ją się o wiele lepiej z czasami późniejszymi (początki II wieku), kiedy nauczanie etyki chrześcijańskiej dokonuje się za pośrednictwem topicznych «katalogów» etyki helleńskiej i judeo-helleńskiej, jak to sugeruje 1 P 2, 13-17 (postępowanie z władzami tuż przed bardziej rozpracowanym «katalogiem domowej moralności» – por. 2, 18 – 3, 7 – i w różnych tekstach listów «pasterskich» – por. 1 Tm 2, 1-2; Tt 3, 1). Jednym z głównych celów tego typu nauczania była apologetyka: na podstawie doświadczenia prześladowań przez władze świeckie starano się ukazać chrześcijaństwo jako nie niebezpieczne dla społeczeństwa, a konkretnie jako lojalne wobec władzy świeckiej. Jest to historyczne tło i zamiar tego tekstu, który Pawłowy «glosador» wprowadził w kontekst *Listu*: po 12, 17-21 (reakcja na wrogość), a przed 13, 8 (gdzie się mówi o «długu»: por. w. 7). W rzeczy samej nie jest to więc refleksja chrześcijańska (nie pojawia się tutaj motyw chrystologiczny), lecz tradycja judaizmu hellenistycznego, który ujął teologicznie polityczne koncepcje helleńskie. Trzeba koniecznie mieć na uwadze to tło historyczne, kiedy się wyjaśnia ten tekst (mający tak wielki wpływ na dzieje chrześcijaństwa), którego nie powinno się żadną miarą traktować jako ogólnego traktatu na temat władzy lub państwa. Inne miejsca Nowego Testamentu świadczą o innych perspektywach (bardziej «profetycznych»), krytykując uciskające sprawowanie władzy, która – jak się tutaj zakłada – działa sprawiedliwie (por. np. Mk 10, 41-45 i par.; Dz 5, 29; Ap 13; 17). Tekst składa się z dwóch części: pouczenie w trzeciej osobie (w. 1-5: «teza» – w. 1a, podwójna argumentacja – w. 1b – 2.3-4), kompendium i konkretna zachęta w drugiej osobie liczby mnogiej (w. 6-7)”¹¹

¹¹ S. Vidal, *Las Cartas originales de Pablo*, Valladolid 1996, s. 470-471.

Osobiście zgadzam się z tokiem argumentacji S. Vidala, tym bardziej dlatego, że „radikalne” – w zestawieniu z nastawieniem judaizujących chrześcijan – stanowiska Pawła doprowadziły państwo rzymskie, starające się bronić swojej *pax romana*, do wypędzenia niektórych żydów i chrześcijan z Rzymu w czasach cesarza Klaudiusza. Edykt tegoż cesarza z 49 roku nie odróżnia jeszcze chrześcijan od żydów. Wiele mówiąca jest tu obecność Akwili i Pryscylli w Koryncie oraz ich chrześcijańska praca wraz z Pawłem. Wszystko wskazuje na to, że żydzi akceptowali „chrześcijan” pogańskich w swoich synagogach, o ile ci zachowywali pewne istotne reguły, a zwłaszcza obrzezanie i zasady „czystości” przy posiłkach. Mogli też uznawać Jezusa za Mesjasza i być równocześnie żydami, co pozwalało im wszystkim żyć w pokoju wobec praw Państwa rzymskiego. Synagogi żydowskie starały się, w obliczu ruchu chrześcijańskiego, żyć w pokoju z Rzymianami, ale także usiłowały żyć w pokoju z chrześcijanami wywodzącymi się z pogaństwa, traktując tych ostatnich jako pewną odmianę ludzi „bojących się Boga”. Jednak na takie właśnie pojednawcze nastawienie Paweł odpowiada swoim życiem i nauką. W Ga 6, 12 pisze: „O ludzkie to względy ubiegają się ci wszyscy, którzy was zmuszają do obrzezania; chcą mianowicie uniknąć prześladowania z powodu krzyża Chrystusowego” Jeżeli chrześcijanie poddają się obrzezaniu i mieszają z żydami, to nie ma już niebezpieczeństwa, by jako żydzi byli prześladowani przez Państwo. To samo się dzieje w gminie Filipińczyków z judeochrześcijańskimi misjonarzami, którzy naciskają na chrześcijan pochodzenia pogańskiego, aby się obrzeczali i zachowywali prawa czystości przy posiłkach. Paweł odpowiada: „Ich losem – zagłada, ich bogiem – brzuch, a chwała – w tym, czego winni się wstydzić (obrzezanie). To ci, których dążenia są przyziemne” (Flp 3, 19). Judeochrześcijanie bronią się twierdzeniem, że chrześcijanie „Pawłowi”, wywodzący się z pogaństwa, staną się doskonalsi, jeśli poddadzą się obrzezaniu i będą stosowali przepisy dotyczące czystości rytualnej. W ten sposób bowiem staną się członkami żydowskich *politeumata*, czyli wspólnot żydowskich w miastach helleńskich. Paweł jednak odpowiada, że *politeuma* chrześcijan, czyli ich ojczyzna, jest w niebie: „Nasza bowiem ojczyzna (*politeuma*) jest w niebie. Stamtąd też jako Zbawcy wyczekujemy Pana naszego Jezusa Chrystusa” (Flp 3, 20). W *Listach do Galatów* i *Filipian* Paweł zwalcza misję judaizujących, „którzy starają się zespolić nowo powstałe grupy chrześcijan z judaizmem. Starają się zredukować konflikt ze wspólnotami żydowskimi, ale także pomniejszyć w ten sposób (ze względu na interes gmin żydow-

skich) konflikt z poganami i władzami państwowymi, które grożą interwencją na rzecz «pokoju» (...). Paweł odpowiada w tych dwóch listach orędziem Ukrzyżowanego (Ga 2, 19; 3, 1; 5, 11; 6, 14; Flp 3, 18). «Krzyż» jest symbolem nieprzezwyciężalnego napięcia ze światem. «Ukrzyżowany» jest Odkupicielem, którego świat neguje. W zjednoczeniu z Nim chrześcijanie powinni wystawiać się na szykany i znosić napięcia i konflikty ze środowiskiem żydowskim i pogańskim, w jakim żyją¹². Paweł odwołuje się w obu tych listach do swojego życiorysu, aby dać konkretny przykład swojej nauce. Jednak te napięcia pomiędzy „krzyżem” a *pax romana*, Ukrzyżowanym i chrześcijanami żyjącymi w środowiskach podówczas im wrogich a żydami i poganami, nie mają nic wspólnego z deklaracjami Pawła w Rz 13, 1-7 i z oświadczeniami 1 Tm 2, 1-4; Tt 3, 1-2; 1 P 2, 13-17.

Zakończenie

Ewangelie synoptyczne przedstawiają Jezusa głoszącego nowy świat Bożego królestwa, historyczno-eschatologicznego, na podstawie żydowskiego teocentryzmu. Jest to semiotyczny świat całkowitej *metanoi*, przy czym na plan pierwszy wysuwa się darmość łaski Ojca – poprzez wcielenie swego Syna. Nasz świat historyczny, polityczny, świat grzechów i interesów, wielkich przeciwko małym, ma wielkie trudności z określeniem tego innego świata Boga, demonów i aniołów. Restauracjonistyczna interpretacja, idąca po linii mesjanizmu Dawidowego lub apokaliptyki, obecna niewątpliwie w religijnej podświadomości żydów tego czasu, dostarczyła materiału najpierw dla wielkich publikacji na temat Ewangelii i osoby Jezusa. Jednak osoba Jezusa nie ma na uwadze, przynajmniej na pierwszym miejscu, jakiegoś kresu świata lub nacjonalistycznej odnowy, nawet różnych od tych, o jakich myśleli Jego uczniowie. Głosi On królestwo braterstwa i równości w przeciwieństwie do wielkich tego świata i do praktykowanej przez żydów sakralizacji praw i instytucji, dzięki której odrzucali oni i klasyfikowali ludzi na błogosławionych i przeklętych, dobrych i złych, co znajdowało swój rezonans i odpowiednik w zdrowiu i chorobie, w sprawiedliwych i grzesznikach. Jako wniosek praktyczny: zarówno Jezus, jak i Kościoły apostołskie, szanowały ustalony porządek, albowiem *nowa* ludzkość królestwa Bożego nie przechodzi ani przez

¹² G. Theysen, dz. cyt., s. 265-266.

nacjonalistyczną odnowę mesjanizmu Dawidowego, ani przez mesjanizm apokaliptyczny, lecz jedynie przez *teologiczne* nawrócenie się do Boga, bardziej Ojca, a mniej Króla, objawionego przez *eschatologicznego* Proroka: Jezusa z Nazaretu, którego Ojciec wskrzesza na bosko-ludzką rzeczywistość ostatecznego zmartwychwstania, zaczynającego się już teraz dla tegoż świata i tej historii. Nowość ta nie jest sprzeczna z ludzką naturą, ani z wolnością człowieka, ani też z porządkiem społecznym i politycznym państwa jako takiego. Wiara chrześcijańska, jaśniejąca w Nowym Testamencie, jest wezwaniem do wolności i do dobra wspólnego obywateli *synów Boga Ojca*, albowiem jej etyczna podstawa znajduje się w miłości i w przebaczeniu – na sposób Jezusa Chrystusa. Nowy Testament, ani w ustach Jezusa, ani Pawła czy innych hagiografów, nie podaje żadnego systemu politycznego w odniesieniach państwa do chrześcijaństwa. Nowy Testament jest wielką metaforą działania Boga w historii ludzi ze wszystkimi związanymi z nią wyzwaniem historyczno-eklezyjalnymi. Jest historią, która winna odkryć, pod działaniem Ducha Zmartwychwstania, swój dynamizm dziejów Boga wobec ideologii państw wraz z ich prawami.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC