

KIEDY PIERWSI CHRZEŚCIJANIE WYBRALI MIASTO, ABY ZAMIESZKAĆ W ŚWIECIE

Refleksja nad sposobem, w jaki lud Biblii i ludzie wierzący obecnie zamieszkiwali i zamieszkują nadal świat, prowadzi niewątpliwie do przeanalizowania odniesień pomiędzy miastem a cesarstwem, jakie pierwsi chrześcijanie ustalili w I i II wieku.

Zaangażowanie czy ucieczka? – decydujący wybór

Wybór nie był prosty. Alternatywa poruszała i niepokoiła mocno wierzących żydów od ponad trzech stuleci, czyli od chwili, gdy Izrael stracił niezależność, a jego Prawo zostało poniekąd zakwestionowane w państwie i w cywilizacji, które nie podzielały ich pojęcia Boga transcendentnego. Historia judaizmu judejskiego w dwóch stuleciach poprzedzających głoszenie Ewangelii nacechowana jest kolejnymi odłączeniami, jak to dobrze ukazał Pierre Vidal-Naquet¹. Powstały więc: grupa Pobożnych (*Hassidim*) przed hellenizacją Jerozolimy w latach 170, stronnictwo Judy Machabeusza i jego zwolenników, którzy zdecydowali się prowadzić życie ascetyczne na pustyni zanim jeszcze otwarcie się sprzeciwili dominacji greckiej, stronnictwo faryzeuszy (*péruszim* lub Odłączeni) protestujących przeciwko kompromisom Państwa hasmonejskiego przy końcu II wieku, wspólnota ludzi wierzących Mistrzowi Sprawiedliwości z Qumran – w tym samym niewątpliwie kontekście, wreszcie bardziej luźna zapewne wspólnota ruchów chrzcielnych i grup pustynnych, tak licznych w czasach Jezusa...

W rzeczy samej, jak można było żyć swoją wiarą na tak wielkiej powierzchni królestwa, a potem imperium, które ofiarowywało tak wspaniałe możliwości różnych zajęć ekonomicznych i politycznego działania? *Księga Tobiasza* i *Mądrość Syracha* stawiały w II i I wieku

¹ *Les Juifs entre l'État et l'apocalypse*, w: Cl. Nicolet (red.), *Rome et la conquête de la Méditerranée. II: Genèse d'un empire*, Paris 1978.

z niepokojem problem Żyda Dworu, którego jego dwuznaczne położenie zmuszało do nieuchronnych kompromisów; radzono wówczas oddzielić, na ile to tylko możliwe, życie publiczne od prywatnego i utrzymywać rodzinę w mocy wiary – jako postawę płynącą z serca, praktykując przy tym systematycznie endogamię² i ograniczając przyjmowanie u siebie osób obcych³ Alternatywa uległa dalszej radykalizacji w ostatnim stuleciu, kiedy to już liczne nurty judaizmu wybrały ucieczkę, oddalając się od miasta i dystansując się od władzy. Niektóre z nich są dobrze znane, jak np. Terapeuci w Aleksandrii i Esseńczycy w Judei, do których należała także z pewnością grupa z Qumran, ale i inne jeszcze, jak choćby Rekabici wcielający na nowo w życie ideał nomadyczny na pustyni. Natomiast opowiadanie się za obecnością w świecie było typowe dla Faryzeuszy, pomimo ich nazwy „Odlączeni” oraz tego karykaturalnego ich obrazu, jaki przekazały nam Ewangelie; to oni wprowadzili apostołstwo bliskości, instalując całą sieć synagog w miasteczkach, dzielnicach, grupach zawodowych.

Co do tych pierwszych, to trzeba jasno stwierdzić, iż nie chodziło im tak bardzo o ucieczkę, względnie całkowite odrzucenie świata, lecz jedynie o pewne zdystansowanie się od niego. Nazwa „sekty”, używana często w stosunku do tych grup, poczynając od Renana i Marcela Simona, jawi się tu ostatecznie jako mało odpowiednia. Zamieszkując to, co bym nazwała „pustynią bliskości”, czyli przedmieścia, względnie bliskie sąsiedztwo miasta, żyli oni niejako obok świata, ale w granicach jego słyszalności, trochę tak jak „Samotnicy z Port-Royal” Kwestionowali władzę, sprzeciwiali się jej, w miarę jednak potrzeby pojawiali się sporadycznie na dworze Hyrkana lub Heroda, zwłaszcza po to, by wykonywać tam funkcję proroczą; albo też godzili się na służbę wojskową, co stwierdza się wielokrotnie podczas wojny żydowskiej z lat 66–70⁴.

Paralelnie doprecyzowywała się idea zaangażowania religijnego o charakterze osobistym, co stanowi prawdziwą rewolucję w sposobie pojmowania swej wiary. Tradycyjnie, we wszystkich społeczeństwach starożytnych – biblijnym, semickim czy też grecko-rzymskim – nie oddzielano przynależności religijnej od przynależności etnicznej lub

² Czyli zwyczaj zawierania małżeństw z osobami z własnej grupy społecznej, z własnego rodu. - Przyp. tłum., L. B.

³ Por. M.-F. Baslez, *Le roman de Tobit: un judaïsme entre deux mondes*, w: Ph. Abadie – J.-P. Lemonon (red.), *Le judaïsme à l'aube de l'ère chrétienne*, Paris 2000, s. 29-50.

⁴ Por. tenże, *Bible et histoire. Hellénisme, judaïsme, christianisme*, Paris 1998 (2003).

politycznej; religia stanowiła część „ojczyzny” w greckim tego słowa znaczeniu, czyli dziedzictwo po przodkach: „dwa państwa”: religijne i polityczne, zespały się więc ze sobą – zasada, która inspirowała zawsze prawo rzymskie. Jednak w hellenistycznym judaizmie przynależność religijna (powiedzielibyśmy raczej: zaangażowanie) zaczęła wyprzedzać każde inne odniesienie: niektórzy się nazywali lub byli nazywani „Esseńczykami”, „Faryzeuszami”, „Nazirejczykami (poświęconymi)”, „Nazorejczykami (zachowującymi)” – i to wystarczało do ich zidentyfikowania z racji ich zaangażowania religijnego, a nie na podstawie ich rodziny czy pokolenia (szczepu). Gdy władze rzymskie wynalazły nazwę „chrześcijanin” w latach czterdziestych, oznaczała ona wówczas w podobny sposób pewną grupę religijną po indywidualnym przyłgnięciu jej członków do konkretnej osoby: Chrystusa. Po raz pierwszy w rzeczy samej pojawiła się religia, która się opiera wyłącznie na osobistym zaangażowaniu, albowiem wkracza się do niej przez chrzest, a konwertycy wywodzą się zarówno spośród Żydów, jak też Greków i Rzymian (a nawet Etiopczyków!), wiara zaś opiera się na historycznym objawieniu i na świadectwach, nie zlewając się wcale z dziedzictwem po przodkach. Jest to pierwsza rewolucja chrześcijańska. Od lat pięćdziesiątych chrześcijanin utożsamiał się publicznie jako ktoś specyficzny w niektórych miastach świata rzymskiego, z uszczerbkiem dla wszelkiej innej solidarności: podczas zapytań o tożsamość, męczennicy zadowalali się z reguły odpowiedzią: „Jestem chrześcijaninem”

W ścisłym nawiązaniu do judaizmu, pierwsze pokolenie chrześcijan podzieliło się na dwie opcje: iść do świata lub odsunąć się od niego. Kościół jerozolimski, skupiony wokół Jakuba, wiąże się z tymi nurtami żydowskimi, które uprzywilejowały odejście. Określani przez ludzi sobie współczesnych mianem „zachowujących”, a nie „chrześcijan”⁵, członkowie tej wspólnoty żyli we wspólnocie cenobickiej, rozciągając szeroko przepisy dyscypliny i solidarności, aż po wspólnotę dóbr, jak to było w zwyczaju u Terapeutów i Esseńczyków, których wpływowi prawdopodobnie ulegali, albowiem Esseńczycy mieli w Jerozolimie, w pobliżu Wieczernika, własną siedzibę. Członkowie tych wspólnot zrywali swe więzy rodzinne i związane z miejscem swego urodzenia. Uczynił to także Kościół Jerozolimski⁶ Zamknięty w sobie, oczekiwał

⁵ Por. S. Mimouni, *Le Judéo-christianisme ancien*, Paris 1998.

⁶ Por. R. I. Pervo, „PANTA KOINA”: *The Feeding Stories in the Light of Economic Data and Social Practice*, w: L. Bormann – K. Del Tredici – A. Standhartinger (red.), *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World. Essays*

na rychle ponowne przyjscie Chrystusa, calkowicie obojetny na dzieje swiata; zniknal z pola widzenia podczas wojny z Rzymem. Natomiast na pojście w swiat, a nawet zanurzenie się w cywilnym swiecie, zdecydował się Piotr, o którym nie da się powiedziec niczego wielkiego, a następnie Paweł, co do którego interesujące jest przebadanie form jego obecności w swiecie.

Misja Pawła: „włoskowate wnikanie” w swiat grecko-rzymski

Z wyjątkiem znanego fragmentu z *Listu do Rzymian* o boskim pochodzeniu władzy politycznej i o konieczności poddania się autorytetom, nie znajdujemy u Pawła teologicznego rozwoju refleksji na temat relacji dwóch państw/miast: Bożego i ludzkiego. Należy zatem to wszystko wydobyć z jego praktyki misjonarskiej.

Od razu, traktując swe pozdrowienie jako powszechne, co nie leżało w pojęciu żydów, Paweł rozszerzył przestrzeń swej misji o wymiar ziemi zamieszkiwanej przez ludzi, *oikumene*, wpisując tym samym Kościół w polityczne ramy cesarstwa rzymskiego, które władało od niedawna tą przestrzenią. Apologeci i Ojcowie Kościoła bardzo szybko uświadomili sobie zbieżność i podobieństwo przeznaczenia Kościoła i Cesarstwa, ale to wszystko zawdzięczamy genialnej intuicji Pawła. Urodzony u samych początków naszej ery, czyli dopiero w drugim pokoleniu cesarstwa rzymskiego, pojął on wszystkie możliwości historii zbawienia. Być może dzięki temu, że należał do tej niewielkiej elity prowincjonalnych obywateli rzymskich, którzy byli świadkami wprowadzania całego systemu w zawierusze wojen cywilnych. Jedno pokolenie później, August i jego administracja traktowali także ekonomię i politykę w wymiarze globalnym⁷ Paweł czynił to samo w dziedzinie religijnej, wykorzystując całe pokłady spraw i zasoby administracji cesarskiej.

Badanie jej treści i celów ukazuje, że Paweł ustala pewne bieguny misjonarskie, wybrane wśród centrów rzymskości. Antiochia Pizydyjska i Filipi były wojskowymi koloniami i węzłami drogowymi. Antiochia, Salamina Cypryjska, Tessaloniki, Efez były stolicami prowincji, w których Paweł przebywał niekiedy po kilka lat. Miejscowości te sprzyjały więc łatwiejszemu i o wiele szerszemu rozpowszechnianiu

Honoring Dieter Georgi, Leiden 1994, s. 163-193; B. Capper, *Community of Goods in the Early Jerusalem Church*, w: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 26.2, Berlin–New York 1995, s. 1730-1734.

⁷ Por. Cl. Nicolet, *L'inventaire du monde*, Paris 1988.

Ewangelii zwłaszcza przez liczne kontakty osobiste (por. 1 Tes 1, 8-9). W swojej epoce Paweł nie był jakimś niezwykłym wędrownikiem, jak to niekiedy mu się przypisuje. Należy on raczej do tego rodzaju intelektualistów, których Cycero nazywał *circumforanus*, czyli był tym, który systematycznie odwiedzał stolice i wielkie miasta, aby nieść do nich swoje orędzie zbawienia. Podobnie także jak Cycero, którego znamy z jego korespondencji, Paweł wykorzystuje cały zespół „dobrych adresów”, które mu zapewniają rodzinne utrzymanie lub też oficjalne wsparcie: tylko to może wyjaśnić nieoczekiwane jego przeniesienie się z Cypru do Antiochii Pizydyjskiej; lepiej zresztą to się rozumie dzięki temu, że odkryte nie tak dawno napisy ukazały, iż wzmiankowany w *Dziejach Apostolskich* (13, 7) prokonsul Cypru Sergiusz Paweł należał do rodziny wywodzącej się z Antiochii Pizydyjskiej, gdzie zachował swoje posiadłości i pozostawał z nią nadal w kontakcie. Podróże Pawła bywały więc niejednokrotnie uprzednio przygotowywane i odpowiednio organizowane⁸

Rewelacyjne są nie tylko: sposób udawania się Pawła w świat i tam pozostawania, ale także te nowe jego zajęcia i nowe formy bycia. Od samych swych początków imperium rzymskie żywo się interesowało problemem komunikacji (w szerokim tego słowa znaczeniu: drogi, języki...), Paweł zaś przyswoił sobie tę troskę rządzących: aby rozpoznać Ewangelię, trzeba móc i chcieć mówić językiem innych. W kontekście tej myśli Pawłowej interpretowano potem mistyczne doświadczenie Pięćdziesiątnicy jako dar języków w późniejszej redakcji *Dziejów Apostolskich*, podczas gdy ich starsza wersja nawiązywała raczej do doświadczenia *glosolalii*, czyli „mówienia językiem”, jakie miało miejsce w wielu starożytnych sanktuariach. Ale to właśnie Paweł zmodernizował w *Pierwszym Liście do Koryntian* (rozdz. 14) funkcję profetyczną, odrzucając wszelki język ezoteryczny (mówienie językiem) i uznając za proroka tego, kto wypowiada się podczas zgromadzeń w sposób komunikatywny w dzisiejszym tego słowa znaczeniu⁹ Kościoły Pawłowe były wspólnotami charyzmatycznymi, ale nie miały w sobie nic ezoterycznego ani tym bardziej sekciarskiego. Oczywiście, chrześcijaństwo pierwszego pokolenia rozwijało się w grupkach mających wybitnie osobowy charakter – w Koryncie była grupa Cefasa

⁸ Por. m. in. R. Burnet, *Épîtres et lettres, I-II siècle. De Paul de Tarse à Polycarpe de Smyrne*, Paris 2003.

⁹ Por. M.-F. Baslez, *Bible et histoire*, s. 220-228.

(Piotra), Pawła, Apollosa oraz założona zapewne przez któregoś z Jego krewnych grupa Chrystusa (por. 1 Kor 3, 4-5 i 22) – ale Paweł jako pierwszy myśli już o jedności Kościoła ponad osobami i partykularyzmami, we wspólnej przynależności do Chrystusa. Przecież ta nowa religia różni się od sekty. Paweł wnioskuje zatem w sposób jak najbardziej jasny i zdecydowany o konieczności wymazania założycieli poszczególnych Kościołów – w przeciwieństwie do praktyki stosowanej przez różne szkoły filozoficzne lub koterie (por. 1 Kor 3, 7).

Lokalnie paulinizm rozwija się jako „włoskowate przenikanie” chrześcijaństwa przez społeczną tkankę miasta, co jest całkowicie przeciwne poczynaniom jakiegokolwiek sekty. Paweł zrozumiał wystarczająco dobrze funkcjonowanie nie tylko miasta greckiego, ale i organizację cesarstwa rzymskiego; skądinąd zresztą Kościoły Pawłowe były pierwszymi wspólnotami potrafiącymi myśleć na dwóch poziomach: na poziomie „władz” (*archè*) miasta i na płaszczyźnie „władzy” cesarskiej.

Jak znakomicie ukazał to Arystoteles, miasto greckie przedstawia tę najwyższą społeczność, która ogarnia sobą i wciela w siebie wszystkie inne, poczynając od rodziny (*oikos*)¹⁰, która stanowi w nim element podstawowy, aż po grupy zawodowe, związkowe i kultyczne. Miasto starożytne przedstawiało, trochę na kształt rosyjskiej lalki, jakby całą serię wspólnot wszczepionych jedna w drugą. Człowiek grecki należał w ten sposób do wszelkich rodzajów sieci związkowych, rodzinnych, religijnych, zawodowych, politycznych..., jego zaś istnieniu nadawały pewien rytm częste zebrania, kończące się zazwyczaj ucztą.

Domostwo (*oikos*) podstawą Kościoła

Na tym właśnie systemie i na tych praktykach Paweł budował swoje Kościoły. Nadawał im więc rodzinną, typową dla domostwa znajdujące się pod władzą głowy rodziny i gotowego się przemieszczać wraz z nią, narażając się tym samym na nieodzowne zmiany zawodu i na przeróżne wydarzenia polityczne. Tak więc *oikos* Akwili, rzemieślnika tekstylnego, który się przemieszczał w rytmie wielkich świąt okresowych, na które wyrabiał namioty, rozpowszechniał Ewangelię od Rzymu po Korynt, a z Koryntu po Efez, zanim przybył na powrót

¹⁰ Na temat *oikos* w mieście, zob. P. Brule, *La cité grecque à l'époque classique*, Rennes 1994, s. 157-160. *Ekonomikos* Ksenofonta ilustruje dobrze tę artykulację.

do Rzymu. Dom jako przestrzeń i domostwo jako wspólnota podstawowa stanowią ramy, w które się wpisuje wiara chrześcijańska. Wierny tej myśli Pawłowej, Łukasz nadaje jej w swojej Ewangelii i w *Dziejach Apostolskich* znaczenie proporcjonalne do szoku spowodowanego niedawnym zburzeniem Świątyni w 70 roku, tak że można było mówić, porównując rodzące się chrześcijaństwo z dawnym judaizmem, o dwóch koncepcjach władzy i życia relacyjnego¹¹. Na skutek braku odtąd jakiegokolwiek miejsca ofiarniczego dom chrześcijański staje się miejscem chrztu, katechezy i Eucharystii¹². Już w Ewangelii Jezus pielgrzymuje od domu do domu; dom jest miejscem założenia Kościoła misjonarskiego w dniu Pięćdziesiątnicy; *Dzieje Apostolskie* kończą się obrazem Pawła nauczającego w swym rzymskim mieszkaniu. Starożytne domostwo, *oikos*, jest ogniskiem, centrum działalności, relacyjnym jądrem, w którym przekracza się w pewnej mierze statutowe dyskryminacje: niewolnika przyjmuje się tu odpowiednim obrzędem, takim samym, jak młodą małżonkę. W społeczeństwie z istoty swej nierównym domostwo jest miejscem, w którym funkcjonują pomimo wszystko wymiana i wzajemność. *List do Filemona*, zaadresowany do właściciela zbiegłego właśnie niewolnika, dobrze ukazuje, jak dalece Paweł miał nadzieję na odnowę we wnętrzu domostwa istniejących tam odniesień, a następnie na bardziej bezpośrednią zmianę społecznej tkanki miasta, nie podważając przy tym w niczym ustalonego porządku. Jak pięknie to ujął Yves Rédałié¹³, dom chrześcijański „stawia czoło miastu” w miarę jak stanowi w nim „punkt oparcia dla praktyki wyzwoleniczej”. Z innego punktu widzenia, rodzinne zakorzenienie pierwotnego chrześcijaństwa i rodzinny proces nawracania, skoncentrowany wokół głowy rodziny (jak Filemona) lub kierownika tego przedsięwzięcia (jak Lidii lub Akwili), stają

¹¹ Por. J. H. Elliott, *Temple versus Household in Luke-Acts: A Contrast in Social Institutions*, w: J. H. Nervej (red.), *The Social World of Luke-Acts*, Hendrickson 1991, s. 211-240. Artykuł skrytykowany, ale i uznany z pewnymi zmianami przez: D. Marguerat, *Du temple à la maison suivant Luc-Actes*, w: C. Focant (red.), *Quelle maison pour Dieu?*, Paris 2003, s. 310-314.

¹² Niestety, autorka miesza tu wyraźnie – podobnie zresztą jak wielu biblistów, uważających się za nowoczesnych, czyli znających lepiej od swych poprzedników dzieje powstawania pism Nowego Testamentu – fakty i wydarzenia, albowiem Kościół od początku wzorował się na „liturgii” synagoidalnej, z której po prostu wyrastał, a nie na świątynnej, tak że zapowiadane już przez samego Jezusa zburzenie Świątyni nie miało dla chrześcijan jako takich żadnego większego znaczenia. – Przyp. tłum., L.B.

¹³ *Conversion ou libération? Actes 16, 11-40*, Bulletin du Centre Protestant d'Études 26 (1974), 17.

się okazją do oskarżeń rozsiewanych przez intelektualistów rzymskich, jakoby chrześcijańscy misjonarze mieli na uwadze wyłącznie słabe ogniwa społeczeństwa: młodzież, kobiety i niewolników¹⁴.

W środowisku, w którym narodził się Paweł i które nie przestał odwiedzać, dom przedsiębiorcy lub negocjatora był zintegrowany wieloma więzami rodzinnymi i zawodowymi, które stawały się zasadniczymi czynnikami dynamizmu Pawłowego. I tak oto struktura kościelna rozciągnęła się bardzo szybko na całe miasto – jak Korynt, Filipi, Tessaloniki – co wywołało siłą rzeczy kwestię odpowiedniego miejsca spotkań, przy czym archeologowie uważają, że udało się im utożsamić te miejsca na olbrzymich przedmieściach Koryntu. Ostatecznie dzięki tym listom okólnym, jakimi są: *List do Galatów* i *Drugi List do Koryntian*, który został faktycznie zaadresowany do Kościoła Achai, Kościół się rozszerzał w wymiarach całej prowincji. Jego wewnętrzne osłabienie, jakie mogło z tego wynikać, było natomiast rekompensowane owym wielkim natężeniem więzi społecznych.

Znamienna jest stałość fundacji Pawłowych pomimo kryzysu autorytetów oraz sporów – rozbieżności, z jakimi Paweł miał do czynienia już za swego życia. Świadczą o niej nie tylko listy Pawłowe w zestawieniu z po-Pawłowymi¹⁵ oraz apokryficzne *Dzieje Pawła*, najstarsze w tym rodzaju literackim, które pomimo swego powieściowego i zmyś-

¹⁴ To prawda, że takie właśnie oskarżenia pojawiły się w Rzymie przeciwko kultom egipskim lub semickim, podczas gdy inskrypcje i papiirusy ukazują, iż chodzi tu wciąż jeszcze o nawrócenia rodzinne, inicjowane przez głowę rodziny.

¹⁵ Autorka podziela znów pogląd tych rzekomo „postępowych” biblistów, którzy uważają, że *Listy pasterskie* (1 Tm, 2 Tm, Tt) nie są Pawłowe, ale powstały w trzecim pokoleniu po Pawle. Gdy przygotowywałem do druku artykuł Th. Södinga, *Mysterium fidei. Zmagania z gnozą w Listach pasterskich*, *Communio* 18 (1998) nr 4, s. 27-50, który przyjął jako pewnik, że *Listy pasterskie* powstały ok. 130 roku, a potem się męczył, starając się jakoś wyjaśnić, dlaczego polemizują one z tą gnozą, która się pojawiła sześćdziesiąt lat wcześniej i traktują ją jako aktualną, chciałem w jakimś przypisie dobitnie zaznaczyć, że te błędne, z palca wyssane założenia prowadzą do błędnych wniosków, i zapytać wprost: jakim cudem ten rzekomy po-Paweł pisze w tych listach o sprawach bardzo banalnych, albo czysto osobistych: „Opończę, którą pozostawiłem w Troadzie u Karpa, zabierz po drodze, a także księgi, zwłaszcza pergaminy. Aleksander, brązownik, wyrządził mi wiele zła...” (2 Tm 4, 13-14); „Piszę ci to wszystko, spodziewając się przybyć do ciebie możliwie szybko. Gdybym zaś się opóźniał, piszę, byś wiedział, jak należy postępować w domu Bożym, który jest Kościołem Boga żywego, filarem i podporą prawdy” (1 Tm 3, 14-15). Te i tym podobne wyrażenia nie mają żadnej racji bytu u jakiegokolwiek po-Pawła. Natomiast dostrzeganą przez egzegetów odmienność stylu tych listów w zestawieniu z tzw. *Wielkimi listami* (Rz, 1 Kor, 2 Kor, Ga) można bez trudu wyjaśnić zarówno podeszłym już wiekiem Apostoła, jak też ich „pasterskim” charakterem: Paweł podaje swym najbliższym współpracownikom i w pewnym sensie następcom dokładne wskazówki, jak mają postępować kierując (zarządzając) Ludem Bożym. – Przyp. tłum., L. B.

lonego całkowicie charakteru ukazują wierność i dokładność pamięci eklezjalnej, nawet w niektórych szczegółach, ale także osobiste przywiązanie do tej wielkiej postaci, która zespałała sobą nawróconych. Z kolei *Listy pasterskie* uwypuklają mocno coraz bardziej złożoną wspólnotową strukturę Kościoła z bardzo jasnym przy tym określeniem różnych posług¹⁶; równocześnie przypisują one coraz to większe znaczenie autorytetowi ojca rodziny chrześcijańskiej – zgodnie z rozwojem rodziny rzymskiej w II wieku. Paulinizm uwzględniał więc stale dążenia swej epoki, zachowując przy tym jednak pewne rysy specyficzne, przynajmniej w swych kręgach marginesowych. I tak na przykład przedłużał się jeszcze w II wieku w Azji Mniejszej feminizm pierwszych wspólnot Pawłowych, kiedy to kobiety miały prawo prorokować i przewodniczyć modlitwie, czemu się sprzeciwiał wyraźnie w tym samym regionie Autor *Apokalipsy* wraz z kręgiem Janowym¹⁷

Niemniej, zanurzenie Kościoła w mieście bynajmniej nie oznacza, że chrześcijaństwo jakoś się rozmywa w codziennym życiu mieszkańców. W Koryncie Paweł buduje Kościół Boży (por. 1 Kor 10, 32) jako byt odrębny i szczególny, istniejący „obok” społeczności żydowskiej i greckiego ciała obywatelskiego, co zawiera już w zarodku teologię „nowego ludu”, względnie „trzeciego ludu”, rozwijaną w II wieku celem uwypuklenia własnej wyjątkowości religijnej. W rzeczy samej, jeżeli Paweł dopuszcza nawet pewne kompromisy zewnętrzne, jak na przykład w przypadku spożywania mięsa ofiarowanego bożkom, czy też udziału chrześcijan w ucztach urządzanych w świątyniach pogańskich, ważne jest dla niego zawsze uwypuklenie różnicy chrześcijań-

¹⁶ I to właśnie skłania biblistów – przynajmniej jak sami niekiedy mówią – do tak wielkiego opóźniania daty ich powstania w przekonaniu, że za czasów św. Pawła Kościół nie mógł być jeszcze tak bardzo rozwinięty w swej strukturze widzialnej. Ale pytanie: dlaczego nie miałby się szybko rozwijać? – Przyp. tłum., L.B.

¹⁷ Por. W. Cotter, *Women's Authority Role in Paul's Churches*, NT 36 (1994), 350-372; P. Brown, *Le renoncement à la chair*, Paris 1994, s. 189n. – Widać tu typowo feministyczne nastawienie autorki. Czyż bowiem sam Paweł nie pisał wyraźnie w 1 Kor 11, 3: „Chciałbym, żebyście wiedzieli, że głową każdego mężczyzny jest Chrystus, mężczyzna zaś jest głową kobiety...”, zalecając w dalszym ciągu, by kobiety się modliły z nakrytymi głowami i wyjaśniając: „Osądźcie zresztą sami. Czy wypada, aby kobieta z odkrytą głową modliła się do Boga? Czyż sama natura nie poucza nas, że hańbą jest dla mężczyzny nosić długie włosy, podczas gdy dla kobiety jest właśnie chwałą? Włosy bowiem zostały jej dane za okrycie. Może ktoś uważa za właściwe spierać się nadal, my jednak nie jesteśmy takiego zdania; ani my, ani Kościoły Boże” (1 Kor 11, 13-16). Paweł broni zawsze godności kobiety nawet wbrew niej samej, jej takim czy innym zachciankom, jak to znakomicie ukazała Anne-Marie Pelletier, „*Nie ma już mężczyzny ani kobiety*” (*Ga 3, 28*), *Communio* 13 (1993) nr 6, s. 46-57. – Dopisek tłum., L. B.

skiej. Zwłaszcza zaś zasada pokory (niekiedy prowokującej), która specyfikuje jego autobiografię, skłania go do lekceważenia zaszczytów i tej potrzeby publicznego uznania, jakie ożywiały społeczeństwo starożytne: Paweł chce być jedynie przejrzysty na działanie Chrystusa w sobie samym. Rewolucyjna jest antropologia Pawła, ale nie jego koncepcja społeczeństwa. Zniesienie cechujących miasto napięć pomiędzy obywatelami a przybyszami, ludźmi wolnymi i niewolnikami, należy u niego raczej do porządku jego postaw czy też nastawień wewnętrznych, osobistych, inspirowanych wiarą, jak to ukazuje jego własna prośba skierowana do Filemona w aktualnej dla niego kwestii zbiegłego właśnie niewolnika, która nasuwała mimo wszystko delikatne problemy dotyczące odszkodowania i porządku publicznego. Paweł jest w pełni świadomy tego stanu rzeczy. Dla niego chrystianizacja społeczeństwa dokonuje się przez stopniową zmianę postaw i zachowań.

Chrześcijańskie metafory „obcego”

Trzeba było czekać aż do końca II wieku na pojawienie się refleksji teologicznej nad stosunkiem chrześcijanina do świata, problem ten bowiem nie istniał jeszcze w pokoleniu Pawła na skutek wielkiego napięcia eschatologicznego, jakie panowało wówczas w związku z przeświadczeniem o bardzo bliskim już powtórnym przyjsciu Chrystusa. W latach dziewięćdziesiątych chrześcijanin postrzegał swe życie i czas Kościoła jako krótkie przejście doczesne: jest to znany temat „przejściowego gościa”, „obcego” świata (*epidemos kai xenos*), który uprzywilejowuje postawę powstrzymywania się (por. 1 P) człowieka dążącego do „właściwego miasta” (*idia polis*), miasta lepszego i bardziej trwałego, miasta przyszłego, czyli niebieskiego (por. Hbr 11, 13). Tematyka ta, przejęta od Filona i zhellenizowanego judaizmu, cechuje zwłaszcza wspólnoty nawróconych żydów jako adresatów *Pierwszego Listu św. Piotra* lub *Listu do Hebrajczyków*. Ta obojętność w stosunku do świata, która nie zakazuje przy tym wcale lojalności politycznej, zalecana także w 1 P, radykalizuje się jeszcze bardziej w środowiskach nacechowanych mocniej żydowską apokaliptyką, takich jak *Pasterz Hermasa*, napisany w Rzymie około 100 roku, który ukazuje Kościół idealny, uprzednio istniejący i eschatologiczny zarazem: chrześcijanin jest człowiekiem obcym dla świata, ale musi w nim pozostać; dystans jest nieskończony, a różnica – radykalna pomiędzy tym światem a „miastem typowym dla chrześcijanina” (*idia polis*), do którego powinien on zmierzać.

W miarę jednak jak to oczekiwanie wydłużało się w nieskończoność, zaczęto traktować czas Kościoła jako okres pośredni, czas „rozpowszechniania się Ewangelii w świecie” (św. Justyn), tym świecie, którego ramy wyznaczało rzymskie imperium. Być „obcym w świecie”, przynależć do Ludu Bożego nie oznaczało już jednak: „być obcym dla świata” W tym to właśnie okresie refleksja chrześcijańska posługiwała się całym, i to bardzo bogatym, spektrum starożytnych ujęć człowieka obcego w mieście, zastępując obraz „przelotnego gościa” czymś absolutnie nowym (*parepidemos*): obrazem „ustalonego Kościoła” lub „zadomowionego obcego” (*katoikos, paroikos*), czyli już zintegrowanego.

Ta teologia integracji społecznej znajduje swoje wykończenie w *Liście do Diogneta* (V–VI), napisanym około 190 r., którego anonimowy autor, Aleksandryczyk, chce ukazać elicie rzymskiej administracji różnicę pomiędzy chrześcijaństwem a judaizmem. Chrześcijanie przynależą do dwóch miast/państw: ziemskiego i niebieskiego, co sytuuje ich niewątpliwie w sytuacji paradoksalnej, ponieważ muszą podporządkowywać się prawom i zwyczajom (ziemskim), odnosząc się równocześnie do innego porządku wartości. Niemniej żyją takim właśnie paradoksem. Nie tworzą jakiegoś getta i nic ich nie wyróżnia od innych ludzi, w przeciwieństwie do żydów; są w świecie i uczestniczą w zbiorowych działaniach wspólnoty lokalnej stosownie do tego, na co im pozwala ich stan cywilny obywatela lub człowieka obcego. Tak postępując, są duszą świata; są w nim elementem inspirującym i zasadą jednoczącą, tak jak dusza jest nimi dla ciała. Stosując tę kosmologię pochodzenia stoickiego, Kościół wziął na siebie obowiązek obecności, ożywiania i działania w świecie, aby urzeczywistnić w nim plan Boży: moc Boża przechodzi w ten sposób przez jak najbardziej konkretną społeczność ludzką. Uniwersalizm imperium podtrzymuje u Justyna, tak jak u Pawła, ideę misji powszechnej i chrześcijańskiej obecności w całym świecie. Życie na co dzień tą podwójną przynależnością: jako obywatel swojego miasta i jako obywatel Rzymu, banalizuje chrześcijański paradoks „dwóch miast” i sugeruje możliwość jego zredukowania. Interes chrześcijan zespala się z interesem władców, albowiem władza cywilna podtrzymuje porządek ustalony przez Boga i skłania ludzkość do dobra; należy zatem być posłusznym prawom, płacić podatki i modlić się za rządzącymi. Nieco mniejszym paradoksem jest jednak fakt, że te właśnie zasady były potwierdzane przy okazji wielkich napięć z rządzącymi: w Rzymie podczas prześladowania Domicjana około 90 roku przez Klemensa Rzymskiego, a także

w *Pierwszym Liście św. Piotra*; w Smyrnie przez Polikarpa w trakcie jego męczeństwa około 160 roku. Daje nam to inny jeszcze klucz do zrozumienia postawy chrześcijan w świecie. Nie chcieli oni prowokować władzy i wydawać się wprost na śmierć, jak to czynili oporni żydzi i niektórzy intelektualisci greccy, nacjonaliści lub też ludzie o nastawieniu cynicznym. Sam Paweł w *Liście do Filipian*, napisanym już w niewoli, wyrażał swoje rozdwojenie pomiędzy gorącym pragnieniem pójścia do Chrystusa, i to możliwie jak najszybciej, a koniecznością kontynuowania swej misji apostołskiej.

Praktyczne zastosowanie tego stanowiska zasługuje na uwagę. Przy końcu I wieku Kościół oddaje się misji wychowawczej, mającej na celu ukształtowanie elity miasta. To jego nastawienie potwierdza się w Rzymie wraz z Justynem, w Aleksandrii – w dobie *Listu do Diogneta* – wraz z utworzeniem pierwszej „Szkoły” chrześcijańskiej, która umożliwiała cykl studiów wyższych. Właśnie jej wychowanek, Orygenes zapewnia, że rola chrześcijan nie ogranicza się do samego tylko gromadzenia się, w sposób mniej lub bardziej ukryty, na wspólną modlitwę, jak uważali najstarsi apologety, gdyż winni oni także nauczać swych współobywateli i pracować na rzecz zbawienia świata jako prawdziwie odpowiedzialni za jego przyszłość. Już zarysowana w *Dziejach Apostolskich* postać Pawła jest figurą nauczyciela, który wykorzystuje szkołę Tyrannosa w Efezie. Przechodząc od domu do szkoły, misja Pawłowa wybierała wciąż neutralne miejsca teologicznego zakorzenienia.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC