

Ks. Roman Pindel (PAT, Kraków)

Mowa na Areopagu w ujęciu św. Łukasza i Jana Pawła II. Analiza Dz 17, 16–34 oraz Wirkungsgeschichte

Tak określony temat mamy zamiar zrealizować w następujących punktach: 1) Zagadnienia literacko-historyczne perykopy Dz 17, 16–34; 2) Analiza egzegetyczno-treściowa Mowy Pawła; (3) Przesłanie perykopy Dz 17, 16–34 w kontekście Księgi; 4) Motyw Areopagu w tekstach Jana Pawła II; 5) Oddziaływania tekstu Dz 17, 16–34 na nauczanie papieskie. W ten sposób pragniemy zbadać, jak tekst Dziejów Apostolskich o wystąpieniu Pawła na Areopagu oddziałował na osobę Papieża i jak wyrażało się to w jego nauczaniu.

Zagadnienia literacko-historyczne perykopy Dz 17, 16–34

Łukaszowa narracja o pobycie Pawła w Atenach (Dz 17, 16–34) wyraźnie dzieli się na następujące części¹: Wprowadzające podsumowanie działalności Apostoła w Atenach (w. 16–17), Relacja ze spotkania z ateńskimi filozofami (w. 18–20), Uwaga o mieszkańcach (w. 21), Mowa na Areopagu (w. 22–31), Opis skutków mowy (w. 32–33), Podsumowanie rezultatów działalności Apostoła (w. 34)².

W czasach Pawła wielu turystów przybywało do wciąż sławnych Aten, by odwiedzić miasto filozofów (Sokratesa, Platona, Arystotelesa, Zenona, Epikura), historyków (Tukidydesa, Herodota,

¹ Jest to jeden z możliwych podziałów perykopy. Interesującą historię interpretacji Mowy Pawła na Areopagu omawia: V. Gatti, *Il discorso di Paolo ad Atene. Studio su Act. 17, 22–31*, (Studi biblici 60), Brescia 1982, s. 17–37.

² Por. R. Pesch, *Die Apostelgeschichte. Apg 13–28*, Zürich 1986, s. 133.

Ksenofonta), dramatopisarzy (Eurypidesa, Sofoklesa), przywódców politycznych (Solona, Peryklesa). Apostoł zatrzymuje się w tym mieście, by oczekiwać na pozostawionych w Berei Sylasa i Tymoteusza (17, 15–16). Niezliczone obiekty kultu pogańskiego³, wspomniane także przez autorów starożytnych⁴, a także przysłowiowa religijność Ateńczyków⁵, u Pawła wywołują wybuch gniewu, reakcję właściwą dla monoteisty a zarazem wyznawcy jedyne go Zbawiciela, Jezusa. Gniewu, który go upodabnia do proroka⁶.

Zgodnie z przyjętym w *Dziejach* schematem, Apostoł kieruje pierwsze kroki w Atenach do synagogi, gdzie jego słuchaczami w szabat są Żydzi i „bojący się Boga” (17, 17). We wszystkie zaś dni rozmawia (διαλέγομαι) na agorze⁷, i to ze wszystkimi, których tam spotyka. Paweł przypomina tym samym Sokratesa pytającego na rynku ludzi o prawdę⁸, zwłaszcza, gdy spotyka się z przedstawicielami dwóch popularnych wówczas kierunków filozoficznych, epikurejczykami i stoikami⁹, a jeszcze bardziej przez to, iż jest określany jako głosiciel obcych bogów (17, 18), wreszcie, gdy na Areopagu zwraca się do słuchaczy: ἄνδρες Ἀθηναῖοι (17, 22)¹⁰. Można przypuszczać, że egzotyczny głosiciel nowej religii w pierwszym odbiorze filozofów i politeistów zdawał się przedstawiać parę: Jezusa i kobietę o imieniu Anastasis (ἀνάστασις)¹¹. Nawet jeżeli z samej mowy Pawła

³ Mogło być nawet 10 tysięcy takich obiektów w Atenach. Por. B. Ponizy, *Paweł z Tarsu w Atenach*, [w:] *Verbo Domini Servire. Opuscula Joanni Cantio Pytel Septuagenario dedicata*, Poznań 2000, s. 183.

⁴ Tak: Liwiusz (45.27.11); Pauzaniusz (1.17.1-2); Strabon (9.1.16). Por. J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, (Anchor Bible 31), New York 1998, s. 604.

⁵ Tak: Sofokles, *Edyp w Kolonie* 260; Flawiusz, *Przeciw Apionowi* II 130.

⁶ Por. G. Stählin, *Die Apostelgeschichte*, (NTD 5), Göttingen 1968, s. 228.

⁷ Być może jest to *Kerameikos*, plac handlowy z wyrobami ceramicznymi, położony na północny wschód od Akropolis. Tak: J. Roloff, *Die Apostelgeschichte*, (NTD 5), Göttingen 1982, s. 257. Na temat Agory: W. Elliger, *Paulus in Griechenland. Philippi, Thessaloniki, Athen, Korinth*, (SBS 92/93), Stuttgart 1978, s. 158–173.

⁸ Por. Platon, *Apologia* 24b; Ksenofont, *Memorabilia* I 1, 1.

⁹ Na ten temat: W. Elliger, *Paulus in Griechenland*, dz. cyt., s. 130–135.

¹⁰ Por. A. Weiser, *Die Apostelgeschichte. Kapitel 13–28*, (ÖTK 5, 2), Würzburg 1985, s. 458.464–467.

¹¹ Taką interpretację przyjmuje już Jan Chryzostom (*Hom. in Acta* 38, 1; PG 60. 267) i inni.

taki wniosek wprost nie wynika¹², to na pewno trudne do przyjęcia dla słuchaczy pozostaje zarówno zmartwychwstanie Jezusa, jak i powszechne wskrzeszenie ciał zmarłych¹³.

Samo określenie Pawła jako σπερμολόγος („zbierający nasiona”)¹⁴ zawiera odcień lekceważenia, bo bywa odnoszone do ludzi, którzy dochodzą do czegokolwiek na drodze mozolnego zbierania myśli innych¹⁵. Jednakże wystąpienie Pawła nie ma charakteru dyskusji filozoficznej na temat natury bogów, czy dróg ich poznania, ale stanowi proklamację orędzia, które się przyjmuje lub odrzuca (por. 17, 32–34). Samookreślenie wystąpienia Apostoła (καταγγέλλω w 17, 23), typowe w Nowy Testamencie tylko dla Dziejów i autentycznych Listów Pawła, odnosi się do proklamowania właściwego dla Ewangelii¹⁶.

Z klasycznych czterech szkół ateńskich (stoicy, epikurejczycy, perypatetycy i akademicy), w tym czasie najbardziej aktywni byli stoicy¹⁷. Wydaje się także, że faktycznie w tym czasie lepszym partnerem do dialogu z głosicielem Ewangelii był stoicyzm niż epikureizm¹⁸. Do stoików też w pierwszym rzędzie dostosowana jest argumentacja mowy Pawła¹⁹. To właśnie filozofowie, jak wynika z kontekstu (17, 18–19), zaprowadzili Pawła na miejsce określone dosłownie jako wzgórze boga wojny, Aresa (Ἄρειος πάγος)²⁰. Jednak terminem tym określano także gremium, które w I wieku po Chr. zajmo-

¹² Tak W. Schmithals, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, (ZBK NT 3, 2), Zürich 1982, s. 160.

¹³ Por. F. Mußner, *Apostelgeschichte*, (NEB), Würzburg 1988², s. 104.

¹⁴ W polskich przekładach termin grecki oddawany jest różnie: E. Dąbrowski – „słowosiewca”; Biblia Tysiąclecia – „nowinkarz”; Biblia Poznańska – „gadula”; Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne – „bazarz”; Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne – „ćwierkacz”; R. Brandtstaetter – „pleciuch”; Słowo Życia. Parafraza Nowego Testamentu – „marzyciel”

¹⁵ Por. J. Roloff, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 258. Terminu tego używa m.in. Demostenes 18, 127; Dionizos z Halikarnasu *Ant. Rom.* XIX 5, 3; Filon, *Legatio* 203.

¹⁶ W NT występuje jedynie w Dz 11 razy, w autentycznych Listach Pawła 6 razy (Rz; 1 Kor; Flp), poza tym tylko raz w Kol.

¹⁷ Por. J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, dz. cyt., s. 604–605.

¹⁸ Por. S. Szymik, *Problem polemiki antyepikurejskiej w Pismach Nowego Testamentu*, Lublin 2003, s. 189–191.

¹⁹ Por. J. Roloff, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 258.

²⁰ Na temat Areopagu: W. Elliger, *Paulus in Griechenland*, dz. cyt., s. 173–179.

wało się m.in. sądownictwem i kultem²¹. Gdzie w tym czasie dokładnie odbywały się posiedzenia tego szanowanego ciała (Wzgórze Aresa, czy Stoa Basileios), nie wiadomo.

Na pewno Paweł staje wśród uczestników tego spotkania (w 17, 22: ἐν μέσῳ τοῦ Ἀρείου πάγου), ale nie w charakterze oskarżonego. Nie zostaje on bowiem przyprowadzony siłą, a zabierający go ze sobą (ἐπιλαμβάνομαι) chcą się czegoś więcej dowiedzieć o nauczaniu tego „nowinkarza” (17, 19)²². Do tego Paweł nie wygłasza mowy obronnej, a na końcu nie zostaje wydany żaden wyrok, na przykład zakazujący propagandy religijnej, a jedynie opinia wyrażająca dezaprobatę wobec przedstawionych treści (17, 32). Audytorium Apostoła stanowią nie tylko członkowie Areopagu (Ἀρεοπαγίτης), jak Dionizy, ale i co najmniej jedna kobieta, Damaris (17, 34), nie licząc tych, którzy go przyprowadzili. Wszystko to wskazuje, iż tego typu audytorium Łukasz uznał za stosowne stworzyć, jako reprezentatywne dla wykształconych warstw środowiska pogańskiego²³.

Paweł będzie więc słuchany przez najszlachetniejszą część Ateńczyków, bynajmniej nie z powodu bezinteresownego poszukiwania prawdy, ale z czystej ciekawości, żadnej wciąż nowych treści. Wskazuje na to odautorska uwaga Łukasza odnośnie charakteru mieszkańców Aten: cały czas poświęcają jedynie na to, by słuchać i mówić o sprawach najnowszych (17, 21)²⁴. Takie, przysłowiowe już zainteresowanie Ateńczyków nowinkami, potwierdzają autorzy starożytni²⁵.

²¹ Na temat zadań tego gremium: E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, (KEK 3), Göttingen 1977, s. 498–499, przyp. 7. Odbiór terminu „Areopag” w dziele Łukasza przez zamierzonego czytelnika przybliżył art.: H. M. Martin Jr., *Areopagus, The Anchor Bible Dictionary*, ed. D. N. Freedman, New York: Doubleday 1992, vol. I, s. 370–372.

²² Józef Flawiusz wspomina o prawach Ateńczyków, które zabraniają głoszenia obcych bogów i grożą śmiercią tym, którzy w tym przekraczają prawo (Przeciw Apionowi 2. 37).

²³ Por. A. Weiser, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 465–466.

²⁴ Na temat znaczenia terminu καινότερον. Por. F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1990¹⁷, § 244, 2.

²⁵ Por. J. Jervell, *Die Apostelgeschichte*, (KEK 3), Göttingen 1998, s. 445. Tu też autorzy i poglądy.

Cała mowa na Areopagu jest dziełem Łukasza, a na co wskazuje dobrane, oryginalne, dostosowane do odtwarzanej sytuacji Aten, słownictwo. Nie podważa tego nawet fakt, że w słowach Apostoła znaleźć można zwroty i schematy właściwe dla środowiska chrześcijaństwa wywodzącego się z hellenistycznego judaizmu²⁶. Tym samym autor wchodzi we wcześniejsze wysiłki tego judaizmu, w którym dokonana się *interpretatio Graeca* objawienia biblijnego. Wchodzi w ten sposób, że usiłuje używać terminów i tematów, które mogą być wspólne słuchaczom i orędziu włożonemu w usta Pawła²⁷. Jednak to nawiązanie do języka i światopoglądu słuchaczy stanowi punkt wyjścia dla kolejnych korekt, które zawiera mowa Apostoła²⁸.

Przedstawiony przez autora Dziejów Apostolskich rezultat wygłoszonej mowy Pawła jest skromny, gdy idzie o liczbę pozyskanych słuchaczy dla wiary. Jako bezpośrednią przyczynę wyśmiania lub dystansu wobec proklamacji Apostoła tekst wskazuje temat zmartwychwstania (17, 32). Zmartwychwstanie umarłych jest bowiem obce myśli greckiej. Rezultat mowy Pawła zajmował umysły autorów od starożytności po dzień dzisiejszy. Jednym z przejawów tego zainteresowania są rozbieżności w brzmieniu tekstu w rękopisach, innym przypisywanie Dionizemu Areopagicie różnej roli, czy to w kierowaniu Kościołem (ustanowiony pierwszym biskupem Aten lub jako St. Denis w Paryżu), czy autorstwa pism teologiczno-mistycznych (Pseudo-Dionizy Areopagita). Kolejnym zaś identyfikacja Damaris z żoną Dionizego²⁹.

Analiza egzegetyczno-treściowa Mowy Pawła (Dz 17, 22–31)

Mowa Pawła rozpoczyna się od zwrócenia się do audytorium, w którym zawarte jest *captatio benevolentiae* oraz zapowiedź tematu –

²⁶ Por. A. Weiser, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 460.

²⁷ Pozabiblijne teksty paralelne do Mowy Pawła na Areopagu w języku oryginalnym zestawione w: V. Gatti, *Il discorso di Paolo ad Atene*, dz. cyt., obszerny aneks bez paginacji, od strony 246.

²⁸ Por. R. Pesch, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 132.

²⁹ Por. J. Zmijewski, *Die Apostelgeschichte*, (RNT), Regensburg 1994, s. 647.

propositio (17, 22–23)³⁰. Apostoł pozyskuje więc względy słuchaczy, wskazując na wielką ilość obiektów kultu (τὰ σεβάσματα) w Atenach³¹ i interpretując ten fakt jako przejaw najwyższej religijności (δαισιδαίμονέστερος)³² jej mieszkańców (17, 22)³³. Nie można nie zauważyć zamierzonej ironii, którą winien odczytać czytelnik, który wcześniej dowiedział się o wzburzeniu Pawła właśnie z powodu ogromnej liczby obiektów kultu pogańskiego³⁴. Zapowiedzią tematu jest wskazanie na ołtarz z napisem Ἄγνωστω θεῶ (17, 23). Jednak ani wykopaliska, ani zachowane źródła pisane ze starożytności nigdzie nie zawierają zapisu w liczbie pojedynczej, gdy jedno i drugie znają taki zapis w liczbie mnogiej („nieznanym bogom”)³⁵. Najprawdopodobniej Łukasz sam zmienił takie brzmienie napisu, dostosowując go do zamierzonego celu mowy, którym jest proklamowanie jedyne Boga i posłanego od Niego Jezusa (17, 30–31)³⁶.

Samookreślenie mowy, „proklamuję wam to, co czcicie, nie znając”, wskazuje, iż idzie o głoszenie wiary w rozumieniu biblijnym,

³⁰ *Dispositio* Mowy Pawła w: S. Szymik, *Problem polemiki antyepikurejskiej...*, dz. cyt., s. 151–155.

³¹ Pauzanasz relacjonuje o istnieniu tego typu ołtarzy przy drodze z Faleroanu do Aten oraz w pobliżu wielkiego ołtarza Zeusa w Olimpii (*Wędrówki po Helladzie* I 1, 4).

³² Termin δαισιδαίμων może oznaczać zarówno osobę pobożną jak i przesadną. Być może zamierzona jest dwuznaczność, by w odbiorze słuchaczy pozytywne znaczenie wzbudzało zainteresowanie mówcą, z perspektywy zaś Łukasza było ukrytą krytyką zabobonnej i fałszywej religijności. Na temat istniejących opinii: J. Jervell, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 445. Jednoznacznie pozytywne określenie pobożności, które mogłoby być użyte w tym miejscu, to εὐσεβής (pobożny, bogobojny), znane Łukaszowi i przypisane właśnie poganinowi (Dz 10, 2.7). Por. J. Zmijewski, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 641.

³³ Choć użyta w wersecie 17, 22 forma δαισιδαίμονέστερος to *comparativus*, to jednak termin ten winien być traktowany jak *superlativus*. (bardzo religijni). Por. J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, dz. cyt., s. 606.

³⁴ Por. G. Schille, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, (ThHKNT 5), Berlin 1989³, s. 356.

³⁵ Materiał w: A. Weiser, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 467–468.

³⁶ Podobnego zdania był Hieronim, który w komentarzu napisanym ok. 386 roku po Chr. (*Comment. In Tit* I 12; PL 26, 607) stwierdza, że faktyczny napis w Atenach brzmiał: „bogom Azji, Europy i Afryki, nieznanym i obcym bogom (*diis ignotis et peregrinis*)” Por. H. Külling, *Zur Bedeutung des Agnostos Theos. Eine Exegese zu Apostelgeschichte 17, 22.23*, ThZ 36 (1980), s. 65–83.

nie zaś o dyskusję filozoficzną. Religijność Ateńczyków, według autora mowy, to jedynie przeczuwane poszukiwanie tego, co boskie. Na to wskazuje brzmienie zdania ὁ... ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτο ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν (17, 23), w którym dwukrotnie został użyty zaimek rodzaju nijakiego (ὁ oraz τοῦτο). Tym samym Paweł przekonuje Ateńczyków, że nie tyle nie znają osoby, czy imienia boga, ale mają w ogóle fałszywe wyobrażenie o tym, co boskie³⁷. Dlatego on przez swoją proklamację nie „doda” kolejnego boga do przyjętego przez nich „nieba”, ale będzie proklamował Jedyne, który faktycznie odpowiada poszukiwaniom tego, „co” boskie. W dalszym ciągu mowy oczekuje zaś nie dyskusji filozoficznej, ale nawrócenia i wiary³⁸.

Początek zasadniczej części mowy stanowią dwa pozytywne stwierdzenia odnośnie Boga: On uczynił wszystko, a dokładniej mówiąc κόσμος i wszystko, co on zawiera. Tenże Bóg jest panem nieba i ziemi (17, 24ab). Prawda o stworzeniu świata przez Boga została więc wyrażona przez Pawła terminem z filozofii greckiej (κόσμος)³⁹, ale przecież już dobrze zdomowionym w judaizmie hellenistycznym, obecnym także w LXX⁴⁰. Zresztą w drugim stwierdzeniu Pawła odnośnie Boga pojawia się biblijny ekwiwalent tego terminu (οὐρανὸς καὶ γῆ)⁴¹.

Z pozytywnymi stwierdzeniami odnośnie Boga związane są wnioski wyrażające krytykę religijności pogańskiej. Wpierw, iż taki Bóg nie zamieszkuje w świątyniach uczynionych ludzkimi rękami (ἐν χειροποιήτοις ναοῖς), a tym samym nie może być tak traktowany jakby dało się Go objąć jakąkolwiek przestrzenią (17, 24c). Ostatecznie idzie

³⁷ Por. G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, (HThKNT 5, 2), Freiburg 1982, s. 238.

³⁸ Por. J. Roloff, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 260.

³⁹ Jest to jedyne wystąpienie tego terminu w całych *Dziejach* (w Łk 3 razy, gdy w J aż 80 razy).

⁴⁰ W LXX 65 razy (głównie w sensie: ozdoba, zastępy niebios), jednakże w późniejszych Księgach jako określenie dla wszechświata, ziemi, zamieszkałej, czy ludzkości, a co wskazuje, iż judaizm diaspory przyswoił sobie całe bogactwo znaczeń tego słowa. Por. H. Sasse, κοσμέω, κόσμος, κόσμιος, κοσμικός, [w:] TDNT, ed. G. Kittel, G. Friedrich, *ad locum* (zwłaszcza w części: B. κόσμος in the LXX. The Concept of the Cosmos in Judaism).

⁴¹ Tak w Mdr 9, 9; 2 Mch 7, 23. Por. J. Jervell, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 446.

nie tyle o wykluczenie możliwości budowy jakiegokolwiek miejsca kultu, ile o przyjęcie prawdy o transcendencji Boga. Wraz z następującą korektą odnośnie Boga, który sam daje, a nie potrzebuje niczego od człowieka (17, 25ab)⁴², ma miejsce krytyka pogańskiego rozumienia kultu i świątyni⁴³. To głoszony przez Pawła Bóg daje życie, oddech i wszystko (17, 25c)⁴⁴.

Z tym ostatnim stwierdzeniem związane jest następne odnośnie uczynienia całej ludzkości z jednego człowieka (17, 26a)⁴⁵. Biblijny Adam nie zostanie wspomniany z imienia, choć kolejne stwierdzenie o tym, że to Bóg spowodował zamieszkanie ludzi „na całym obliczu ziemi” (ἐπὶ παντὸς προσώπου τῆς γῆς)⁴⁶, także nawiązuje do biblijnych sformułowań o stworzeniu (por. Rdz 1, 26–27)⁴⁷. Również biblijnie zakorzeniona jest kolejna teza, która wyraża – w sposób jednak zrozumiały przez pogan – ideę panowania Boga nad światem poprzez określenie dla ludzi granic czasu i przestrzeni (Dz 17, 26b). Zwrot o „Ustaleniu czasów” (προσ τετάγμενοι καιροί) odnosi się prawdopodobnie⁴⁸ do tego, że to Bóg ustalił obserwowalną przez ludzi regu-

⁴² Podobne poglądy znane są wśród niektórych filozofów, zwłaszcza wśród stoików, dla których wzorem była boska niezależność i wolność. Ten aspekt Boga jedynego podkreśla także judaizm hellenistyczny. Tak m.in. Eurypides, *Oszały Heralos* 1345–1346; Platon, *Timajos* 34D; 2 Mch 14, 35; 3 Mch 2, 9; Flawiusz, *Dawne Dzieje Żydowskie* VIII 111; Filon, *O poszczególnych prawach* I 271; *Testament Neftalego* 1, 6. Por. E. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede*, Stuttgart 1956, s. 13.

⁴³ Por. S. Szymik, *Problem polemiki antyepikurejskiej...*, dz. cyt., s. 159–161.

⁴⁴ Zgrabnie sformułowane przeciwstawienie brzmi: „Bóg niczego nie zabiera, on daje wszystko” Por. H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte*, (HNT 7), Tübingen 1972², s. 107. Paralele antyczne w: V. Gatti, *Il discorso di Paolo ad Atene*, dz. cyt., s. 103–110.

⁴⁵ Takie stwierdzenie, wyrażające jedność całej ludzkości, odpowiadało kosmopolityzmowi stoików. Por. J. Zmijewski, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 643.

⁴⁶ O „obliczu całej ziemi” (עַל־פְּנֵי כָּל־הָאָרֶץ; ἐπὶ προσώπου πάσης τῆς γῆς) jako miejscu zamieszkania ludzi: m.in. w: Rdz 7, 4.24; 8, 9; 11, 4.8.9.

⁴⁷ Na temat trudności gramatycznych i możliwych interpretacji zdania zawartego w wersetach 17, 26–27 traktuje: J. Jervell, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 447–448.

⁴⁸ Różne możliwe interpretacje w: S. Szymik, *Problem polemiki antyepikurejskiej...*, dz. cyt., s. 163–164.

larność w następowaniu pór roku, miesięcy, dni i nocy⁴⁹. Ustalenie zaś „granic zamieszkania” (ὁρθοεσίαι τῆς κατοικίας) to prawdopodobnie przypomnienie o fakcie respektowania przez ludzi granic morza i łądu, czy też ziemi do zamieszkania i obszarów bezludnych⁵⁰.

Przywołane przez Pawła fakty odnośnie stworzenia wskazują powód powszechnego poszukiwania Boga (17, 27a). Użyty czasownik ζητέω (poszukuję), bogaty znaczeniowo, i to zarówno w tradycji biblijnej jak i greckiej filozofii, w Biblii określa jeden z najistotniejszych rysów religijności⁵¹. W tradycji filozoficznej termin ζητέω wiąże się z racjonalnym poszukiwaniem i badaniem tego, co prawdziwe, ale też z problemem możliwości poznania boga stwórcy ze stworzenia⁵² oraz właściwej religijności⁵³. Jedna i druga tradycja przewiduje znalezienie (εὕρισκω) jako owoc poszukiwania (np. Platon, Timajos 28C). Jednakże w mowie Pawła przewidywany rezultat poszukiwania jest wyrażony w sposób ostrożny i warunkowy, poprzez konstrukcję εἰ z czasownikiem εὕρισκω w formie gramatycznej opt. aor. (17, 27b). Tak ostrożnie przewidywany skutek został dookreślony czasownikiem ψηλαφάω (także w opt. aor.), który oznacza „szukać po omacku”, „dotykać”. Nie oznacza on w Biblii rezultatu poszukiwania Boga przez człowieka (ζητέω), ale zwykle jest używany na określenie dotyku ludzi, którzy nie widzą (por. Rdz 27, 12.21.22; Sdz 16, 26; Iz 59, 10)⁵⁴. Także filozofowie nie odnoszą czasownika ψηλαφάω do

⁴⁹ Na pierwszych stronach Biblii to Bóg ustala bieg czasu i następstwo lat, miesięcy, tygodni i dni (por. Rdz 1, 14–18).

⁵⁰ Por. A. Weiser, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 471–472. Tu też uzasadnienie i odnośniki do tekstów biblijnych, judaizmu i wczesnego chrześcijaństwa. Nieco inaczej: J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, dz. cyt., s. 609.

⁵¹ Reprezentatywna dla Biblii jest obietnica znalezienia Boga, gdy się Go szuka: „Wtedy będziecie szukali (ζητήσετε) Pana, Boga waszego, i znajdziecie (εὕρήσετε) Go, jeżeli będziecie do Niego dążyli z całego serca i z całej duszy” (Pwt 4, 29; por. Iz 55, 6).

⁵² Por. J. Roloff, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 262–263.

⁵³ Wskazuje się przy tym najbliższe paralele u takich autorów jak: Seneka: *Deum colit, qui novit* (boga czci, kto poznał; *Listy* 95, 47); Cynceron: *cognitio dei, e qua oritur pietas* – poznanie boga, z którego wyrasta pobożność (*O naturze bogów* II 135).

⁵⁴ Tylko w dwóch miejscach czasownik ten odnosi się do takiego dotyku, który potwierdza istotną prawdę (por. Łk 24, 39; 1 J 1, 1). Por. J. Jervell, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 448–449.

poznania Boga⁵⁵. To wszystko wskazuje na to, iż owo naturalne w człowieku poszukiwanie Boga nie gwarantuje znalezienia Tego, który może być tylko przyjęty jako odpowiedź na proklamację ze strony takich głosicieli jak Paweł⁵⁶. Takie sformułowanie zdaje się wskazywać na niepewność samego Boga w oczekiwaniu na rezultat tego ludzkiego poszukiwania⁵⁷. Mało tego, zwrot o „szukaniu po omacku” może wskazywać na takie formy religijności pogańskiej, które są sprzeczne z religią objawioną przez Boga i szczególnie godne potępienia, jak na przykład prostytutka sakralna, czy ofiary składane z ludzi⁵⁸.

Jest tak pomimo faktu powszechnej bliskości Boga, którą wyrażają dwa stwierdzenia w mowie Apostoła: „jest On niedaleko od każdego z nas” (17, 27c) oraz: „w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (17, 28a)⁵⁹. Oba sformułowania mogą być zrozumiane przez takie audytorium, jak je przedstawia Łukasz, w sposób panteistyczny i w kategoriach naturalnego pochodzenia ludzi od bogów⁶⁰. Choć takie stoickie odczytanie, znane jest już w judaizmie hellenistycznym, to jednak Paweł musi wyrażać ortodoksyjną naukę biblijną o stworzeniu, zależności człowieka od Boga i Jego bliskości wobec ludzi⁶¹.

Wobec słuchaczy pogańskich niestosowne są argumenty skryptyrystyczne, dlatego w mowie na Areopagu znalazł się aprobowany

⁵⁵ Za wyjątkiem Diona Chryzostoma, który mówi o przystąpieniu do boga i dotknięciu go (tu czasownik: ἄπρω), a to na skutek tkwiącej w człowieku dążności, by czcić boga i zwracać się do niego. Por. E. Norden, *Agnostos Theos*, dz. cyt., s. 14–18.

⁵⁶ Por. A. Weiser, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 472–473.

⁵⁷ Por. A. Jankowski, *Kerygmat w Kościele Apostolskim. Nowotestamentowa teologia głoszenia słowa Bożego*, Częstochowa 1989, s. 84.

⁵⁸ Por. T. M. Dąbek, „Nawracajcie się” *Metanoia w Nowym Testamencie*, (Attende lectioni XVIII), Katowice 1996, s. 201.

⁵⁹ Na temat pochodzenia i znaczenia triady: J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, dz. cyt., 610.

⁶⁰ Reprezentatywne dla takiego myślenia są wypowiedzi starożytnych, jak Diona Chryzostoma, który pisze o ludziach, że przebywają „nie daleko i nie poza bóstwem, lecz raczej z natury w nim (οὐ μακρὰν οὐδ' ἕξω τοῦ θεοῦ... ἀλλ' ἐν αὐτῷ μέσῳ), a nawet wspólne pochodzenie z nim mamy” (*Mowa olimpijska* 28). Por. H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 109–110.

⁶¹ Por. A. Weiser, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 474–475.

w tym środowisku formalny cytat z wiersza Aratosa z Soloj w Cylicji (Phenomena 5), żyjącego III w. przed Chr., a bliskiego poglądom stoików: „Bo jesteśmy z jego [Zeusa] rodu”⁶². Łukasz wprowadza cytat tak jakby to co najmniej niektórzy poeci tak twierdzili (τινες τῶν καθ’ ὑμᾶς ποιητῶν)⁶³, co jest zgodne z ówczesną konwencją, a nie wskazuje na innych autorów, czy inne odniesienia⁶⁴.

Konsekwencją przyjęcia faktu, że słuchacze są boskiego pochodzenia (γένος ὑπάρχοντες τοῦ θεοῦ), winna być ich zgoda ze stwierdzeniem Pawła odnośnie natury bóstwa (τὸ θεῖον). Nie może być ono podobne do materialnych ich wyobrażeń (17, 29), na co wskazują nie tylko jednoznaczne pod tym względem teksty biblijne⁶⁵ i literatura apologetyczna judaizmu hellenistycznego, ale także niektórzy filozofowie pogańscy⁶⁶. Odwołujący się cały czas do teologii stworzenia Paweł przypomina tym samym, że człowiek stworzony na obraz Boga nie może Go czynić przedmiotem, nad którym by miał władzę choćby przez jego wykonanie⁶⁷.

Po krytyce religijności pogańskiej Paweł proklamuje nowy etap dziejów zbawienia, który następuje po okresie nieznajomości (χρόνος τῆς ἀγνοίας), w którym Bóg okazywał swoją pobłażliwość⁶⁸. Teraz

⁶² Stwierdzenie takie cytuje już Arystobul, żydowski apologeta, żyjący w II w. przed Chr. (Frgm 14), cytowany przez Euzebiusza z Cezarei (*Praeparatio evangelica* 13.12.6). Ocena zależności pomiędzy tekstami: V. Gatti, *Il discorso di Paolo ad Atene*, dz. cyt., s. 198–201.

⁶³ Tekst Aratosa brzmi: τοῦ γὰρ καὶ γένος εἰμέν, zaś Łukasza: τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν. Łukasz mógł zmienić jońską formę εἰμέν na attycką ἐσμέν, albo raczej przywołał ze źródła, które miało już taką formę, wówczas powszechną. Por. J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, dz. cyt., s. 611 a także: M. J. Edwards, *Quoting Aratus: Acts 17, 28*, ZNW 83 (1992), s. 266–269.

⁶⁴ Niekiedy był wskazywany Kleantes lub Epimenides. Por. A. Weiser, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., 474.

⁶⁵ Najbliższa biblijna paralela zawiera podobne materiały dla wyobrażenia bóstwa: „bogami zwą dzieła rąk ludzkich: złoto i srebro – dzieła sztuki, wyobrażenia zwierząt lub bezużyteczny kamień, dzieło starożytnej ręki” (Mdr 13, 10b). Por. także: Iz 40, 19–20; 44, 9–20; 46, 6.

⁶⁶ Por. Dion Chryzostom, *Mowa olimpijska* 60; Epikur, *Do Menojkeusa* 123; Lukrejusz, *O naturze wszechrzeczy* I 63–80; Plutarch, *Moralia* 167d.

⁶⁷ Por. J. Jervell, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., 450.

⁶⁸ Na temat winy pogan odnośnie nieznajomości prawdziwego Boga w tradycji judaizmu międzytestamentalnego: V. Gatti, *Il discorso di Paolo ad Atene*, dz. cyt., s. 219–222.

jednak słuchacze mają szansę wejść w ten nowy czas, ale nie na zasadzie nowej wiedzy (jako przeciwieństwo ἀγνοία), lecz przez nawrócenie (μετανοέω), do którego sam Bóg wzywa – co ważne – teraz, wszędzie i to wszystkich bez wyjątku ludzi (17, 30)⁶⁹.

Mowa Pawła kończy się proklamowaniem nadchodzącego i wyznaczonego już przez Boga dnia sądu⁷⁰. W miejsce spodziewanego przez Greków indywidualnego sądu bogów nad człowiekiem (jednak bez powszechnego)⁷¹ Paweł zapowiada sądownictwo wszystkich ludzi za pośrednictwem zmarłego Człowieka, którego Bóg wskrzesił z martwych (17, 31). Są to treści nowe i najbardziej kerygmacyjne w całej mowie, domagające się opowiedzenia słuchaczy⁷². Niewielka grupa przyjmuje orędzie Pawła, inni albo wyśmiewają go, albo w sposób niezobowiązujący odkładają na później dalsze słuchanie (17, 32–34).

Przesłanie perykopy Dz 17, 16–34 w kontekście Księgi

Sam fakt pobytu Apostoła w Atenach nie jest kwestionowany. Wszak on sam wspomina o swoim pobycie w tym mieście w liście faktycznie przez Pawła napisanym (1 Tes 3, 1). Wiele wskazuje na to, iż był to jednak drobny epizod, bez znaczenia i liczących się rezultatów. Wszak w pismach Nowego Testamentu brak jakichkolwiek danych odnośnie powstania Kościoła w tym mieście, ani ponownych jego odwiedzin przez Pawła, czy istnienia jakiegokolwiek listu do chrześcijan w Atenach⁷³. Zgodnie z przyjętą i realizowaną strategią

⁶⁹ Owo teraz (τὰ νῦν) nastąpiło wraz z momentem uwiarygodnienia Jezusa przez Jego wskrzeszenie. Por. H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 111.

⁷⁰ Milczenie na temat, kiedy ten dzień nastąpi, jest zgodne z zapowiedziami pism, zarówno Starego jak i Nowego Testamentu. Por. J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, dz. cyt., 612.

⁷¹ Sąd nad człowiekiem będzie sprawowany przez synów Zeusa: Minosa, Radamantysa i Ajakosa (Platon, *Gorgiasz* 79).

⁷² Istnieje zbieżność w treści mowy Pawła na Areopagu z przywoływanymi z przeszłości tematami kerygmatu wygłoszonego przez Apostoła w Tesaloniakach (por. 1 Tes 1, 9–10).

⁷³ Dopiero w II wieku istnieje znacząca wspólnota kościelna w Atenach; por. A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten Jahrhunderten*, Leipzig 1924, s. 788–789.

Apostoła Narodów interesowały bowiem przede wszystkim duże i ważne miasta, leżące na szlakach komunikacyjnych, posiadające przy tym wspólnotę żydowską. Tymczasem liczące wówczas ok. 5000 mieszkańców Ateny mogły tylko wspominać o swojej świetności, zwłaszcza wobec bliskości Koryntu, administracyjnej stolicy prowincji Achai, ogromnej metropolii mającej dwa duże porty⁷⁴. Także gmina żydowska w Atenach była bez wielkiego znaczenia⁷⁵.

Wobec takich realiów trzeba przyjąć, że to Łukaszowa redakcja relacji z pobytu Pawła w Atenach (Dz 17, 16–34) sprawiła, że stało się to wydarzeniem kluczowym, zaś sama mowa uchodzi wręcz za paradygmat spotkania Ewangelii ze światem pogańskim⁷⁶. W tej relacji mamy do czynienia z przemyślaną w każdym szczególe kompozycją Łukasza, nie wyłączając nawet specyficznego kolorytu, właściwego dla Aten, czy różnych szczegółów czyniących całe wydarzenie jako autentyczne⁷⁷. Wszystkie zaś użyte środki służą temu, by czytelnik nabrał przekonania, iż Pawłowe spotkanie z mieszkańcami Aten jest w pewien sposób modelowe dla tego, co przeżywa Kościół głoszący Ewangelię poganom.

Analiza mowy Pawła na Areopagu w kontekście całej Księgi prowadzi do wniosku, iż Łukasz różnicuje postaci pogańskiej religijności⁷⁸. Tak we fragmencie Dz 14, 6–8 autor ukazuje spotkanie Ewangelii z najbardziej prymitywną postacią politeistycznej religii ludowej i prowincjonalnej zarazem. We fragmentach Dz 16, 16–18 oraz Dz 19, 12–16 autor Dziejów przedstawia konfrontację Ewangelii z pogańską religijnością wielkomijską, zmieszaną z elementami mantyki i magii. W tym kontekście Pawłowe wystąpienie na Areopagu ma na celu ukazanie kolejnego kręgu pogańskich adresatów

⁷⁴ Szerzej na temat strategii i taktyki: R. Pindel, *Po śladach Pawła w Grecji, Theologos*. „Teologická revue GkBF v Prešove 2”, V (2003), s. 25–42.

⁷⁵ Na temat kontekstu judaistycznego misji w Achai zob.: R. Pindel, *Gminy żydowskie Macedonii i Achai na szlaku Pawła Apostoła*, „Polonia Sacra” 3 (1998) 2, s. 115–126.

⁷⁶ Por. S. Szymik, *Problem polemiki antyepikurejskiej...*, dz. cyt., s. 174–188.

⁷⁷ Por. J. Zmijewski, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 633.

⁷⁸ Pomijamy mowy wygłoszone do prozelitów, ale także pogan sympatyzujących z judaizmem, którzy są określane jako φοβούμενοι (Dz 10, 2.22; 13, 16.26) lub σεβόμενοι (Dz 16, 14; 17, 4. 17; 18, 7).

Ewangelii. Tym razem Apostoł wchodzi w dialog z najbardziej wykształconymi przedstawicielami tego świata, spadkobiercami tradycji filozoficznej, dziedzicami sztuki klasycznej i krytycznej refleksji nad religią⁷⁹.

W tym wystąpieniu Pawła, pod pewnym względem najbardziej dialogalnym w Dziejach Apostolskich, pewne elementy krytyki kultu pogańskiego mogły się spotkać ze zrozumieniem i aprobatą ze strony stoików⁸⁰. Natomiast używanie przez Apostoła zwrotów spotykanych u autorów pogańskich oraz formułowanie prawd wiary w sposób zrozumiały dla greckich słuchaczy ukazuje praktykę Kościoła, który wyszedł już poza granice judaizmu, nawet tego diaspory hellenistycznej i obecnych w nim „bojących się Boga”

Wypowiedane przez Pawła sformułowania, choć w swoim brzmieniu zdają się być bliskie filozofii stoickiej (np. o pochodzeniu człowieka od boga), to jednak pozostają w zgodzie z objawieniem zawartym w Biblii. Tak Adam jest o tyle synem Boga (por. Łk 3, 38), o ile Bóg powołał go do istnienia przez akt stworzenia (Dz 17, 26; por. Rdz 1, 26–27)⁸¹. W taki sposób Paweł w swojej mowie wyraża istotne prawdy biblijne za pomocą pojęć powszechnie zrozumiałych oraz przyjętych w filozofii, jednakże nie zdradza prawdy objawionej⁸². Czyni tak idąc za wysiłkiem Filona, który starotestamentalne nauczanie o Bogu Stwórcy wyrażał w kategoriach greckiej filozofii⁸³. Również motyw bliskości boga, znany wśród stoików, ale także zapewne u tych, którzy podzielali poglądy spopularyzowanej filozofii, został przez Pawła skorygowany, by wyrażał biblijne i chrześcijańskie prawdy o relacji między Bogiem a człowiekiem. Zamiast stoickiego rozumienia bliskości boga w sensie mistycznej immanencji, Mowa na Areopagu ukazuje Boga bliskiego w tym, iż jest On zawsze gotowy wkraczać, interweniować i zbawiać człowieka⁸⁴. Ta bliskość

⁷⁹ Por. J. Roloff, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 255.

⁸⁰ Por. R. Pesch, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 137.

⁸¹ Por. J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, dz. cyt., s. 611.

⁸² Por. A. Weiser, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 473.

⁸³ Tak w: *O stworzeniu świata* 2 § 7–12; *O poszczególnych prawach* 1.16 §81. Por. J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, dz. cyt., s. 608.

⁸⁴ Por. J. Roloff, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 263.

Boga głoszonego przez Pawła jest uwarunkowana jednak wolną wolą człowieka, który takiej bliskości pragnie i szuka⁸⁵. Mało tego, ateńscy słuchacze winni skorygować swoje rozumienie bliskość Boga wobec człowieka w oparciu o biblijną teologię stworzenia. W niej zaś Stwórca jest bliski stworzeniu poprzez ciągłe podtrzymywanie w istnieniu i przy życiu, ale także przez łaskawe obdarowywanie⁸⁶.

Innymi słowy Łukasz tak konstruuje mowę na Areopagu, by ukazać w sposób wzorcowy, jak należy nawiązywać do przedrozumienia pogańskich adresatów Ewangelii, a zarazem daje przykład koniecznej korekty, jakiej musi dokonać w swoim światopoglądzie poganin, jeżeli chce uwierzyć w Chrystusa. Korekta jest konieczna, ponieważ religijno-filozoficzny światopogląd pozostaje w sprzeczności w niejednym punkcie z orędziem Biblii, bez którego nie można przyjąć zbawienia w Jezusie Chrystusie⁸⁷. Nie ma mowy, by Paweł, wchodząc w dialog ze słuchaczem pogańskim i przybliżając orędzie w pojęciach dla niego zrozumiałym, szedł na kompromis z prawdą objawioną, czy tworzył jakiś nowy synkretyzm religijny⁸⁸. Można natomiast przyjąć, że głosiciel za każdym razem dostosowuje pewien schemat katechetyczny do aktualnego słuchacza⁸⁹. Na istnienie pewnego schematu katechetycznego dla pogan naprowadza porównanie Mowy na Areopagu (Dz 17, 16–34) z treściami zawartymi w Listach Pawła, w których powraca on do pierwszego głoszenia Ewangelii do pogan⁹⁰. Takie inkulturowanie orędzia, z konieczną krytyką różnych elementów myślenia adresatów, wymaga od głosiciela znajomości słuchaczy, odpowiedniego wykształcenia, opanowania techniki perswazji i przyjęcia adekwatnej taktyki⁹¹. Paweł jest ukazany jako pro-

⁸⁵ Por. J. Zmijewski, *Die Apostelgeschichte*, dz.cyt., s. 645.

⁸⁶ Por. R. Pesch, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 139.

⁸⁷ Por. F. Mußner, *Anknüpfung und Kerygma in der Areopagrede (Apg 17, 22–33)*; [w:] tenże, *Praesentia Salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testaments*, Düsseldorf 1967, s. 237.

⁸⁸ Por. J. Zmijewski, *Die Apostelgeschichte*, dz.cyt., s. 648.

⁸⁹ Por. J. Roloff, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 256.

⁹⁰ Jeżeli Apostoł pisze do Tesaloniczan, że nawrócili się od bożków do Boga żywego (1 Tes 1, 9), to Paweł na Areopagu swoją mową zmierza do takiego właśnie rezultatu. Por. J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, dz. cyt., s. 602.

⁹¹ Por. R. Pesch, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 132.

fesjonalnie przygotowany i zawsze gotowy do stanięcia oko w oko z najbardziej wymagającym audytorium. Krytyczna ocena Mowy Pawła jako dzieła Łukasza prowadzi do ostrożniejszego wniosku. Autor Dwudziela na pewno dostrzega konieczność podjęcia dialogu z wykształconym człowiekiem, ale sam nie jest dostatecznie przygotowany do konfrontacji z hellenistyczną filozofią. Niezależnie jednak od oceny kwalifikacji Łukasza mowa na Areopagu jest wielkim wezwaniem, by Kościół nie pomijał takiego wymagającego adresata Ewangelii⁹².

W Mowie na Areopagu Paweł odwołuje się do biblijnej teologii stworzenia i eschatologii, by w mocny sposób skorygować u słuchaczy kosmologię, antropologię i odpowiedzialność człowieka przed Bogiem jedynym. Dopiero wówczas może przedstawić Chrystusa, jako posłanego od Boga sędziego, uwierzytelnionego przez wydarzenie zmartwychwstania. W takiej konstrukcji mowy Łukasz pragnie przekonać, że dopiero po złaniu się horyzontu hermeneutycznego wykształconych słuchaczy pogańskich z biblijną nauką o stworzeniu i zbawieniu, możliwe jest głoszenie im Ewangelii⁹³. Czy jednak w sposób wolny to orędzie przyjmą, zależy już od nich. Przedstawione w *Dziejach* mizerne rezultaty wzorcowego głoszenia Pawła są zapewne przestrożą przed nadmiernym optymizmem w odniesieniu do tej kategorii adresatów Ewangelii.

Dialog z przedstawicielami nawet najlepiej wykształconymi, nawet gdy objawi się im prawdę zbawczą w języku dla nich zrozumiałym, nic nie da, gdy ci nie przyjmą orędzia, a szukać będą jedynie nowinek⁹⁴. Całość mowy Pawła, zarówno co do treści, jak i używanych środków, wskazuje jednoznacznie, że jej celem jest wezwanie do nawrócenia, a więc takiej zmiany egzystencjalnej człowieka, która nie wyczerpuje się wyłącznie w akcie intelektualnym, ale stanowi religijny zwrot ku Bogu, obejmujący całego człowieka⁹⁵.

⁹² Por. G. Schille, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, dz. cyt., s. 461.

⁹³ Por. J. Zmijewski, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 637.

⁹⁴ Por. J. Jervell, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 445.

⁹⁵ Por. J. Dupont, *Nouvelles Études sur les Actes des Apotres*, (LD 118), Paris 1984, s. 413.

Autor Mowy na Areopagu daje dwa możliwe modele odrzucenia głoszonego bez zarzutu orędzia (17, 32). Jeden tworzy postawę wyśmiania, otwarcie kontestująca orędzie, bez jakiegokolwiek uzasadnienia. Drugi wiąże się z traktowaniem orędzia zbawienia jakby to był jakiś pogląd, o którym można dyskutować w nieskończoność i w sposób niezobowiązujący. Można też traktować pierwszą postawę jako stanowcze i natychmiastowe odrzucenie orędzia, drugą zaś w kategorii grzecznej odmowy, obojętności, czy lekceważenia⁹⁶. W ten sposób właśnie wykształcony słuchacz głoszonej Ewangelii rozumia się z nią⁹⁷.

Pawłowy pobyt w Atenach w ujęciu Łukasza (Dz 17, 16–34) stanowi jeden z możliwych modeli chrześcijańskiego głoszenia Ewangelii. W nim nie ma ograniczenia w proklamowaniu zbawienia. Ani brak współpracowników, ani wykształcenie słuchaczy, ani ich odrębność kulturowa, ani przewidywane niezrozumienie, ani nawet niepowodzenie, czy dotychczasowe mizerne rezultaty nie mogą powstrzymać głosiciela od kolejnego kroku, w którym kolejne środowisko ma szansę usłyszeć orędzie o zbawieniu każdego człowieka. Głosiciel nie może czekać, ale to on ma szukać i znajdować te środowiska, w których Ewangelia nie jest jeszcze przyjęta. Tym bardziej winien iść tam, gdzie zostanie zaproszony i dawać odpowiedź na noszone w ludzkich sercach pragnienie Boga⁹⁸.

Motyw Areopagu w tekstach Jana Pawła II

Po analizie właściwej dla biblistyki przechodzimy do zastosowania metody określanej jako *Wirkungsgeschichte*. W dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej „Interpretacja Biblii w Kościele” została ona zakwalifikowana do trzech rodzajów podejść opartych na tradycji i określona jako „podejście odwołujące się do historii oddziaływania tekstu”⁹⁹. Zgodnie z takim rozumieniem metody będziemy więc

⁹⁶ Por. T. M. Dąbek, „*Nawracajcie się*”, dz. cyt., s. 202.

⁹⁷ Por. F. Mußner, *Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 107.

⁹⁸ Por. J. Zmijewski, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 648–649.

⁹⁹ Por. *Interpretacja Biblii w Kościele* C. 3.

badać, w jaki sposób perykopa traktująca o pobyście Pawła w Atenach (Dz 17, 16–34) oddziaływała na osobę Jana Pawła II. Badanie ograniczamy do czasu jego pontyfikatu, analizując teksty papieskie opublikowane i zawarte w programie komputerowym *Nauczanie Kościoła Katolickiego* (Wyd. M, Kraków 2003).

Przegląd tekstów, w których Jan Paweł II odwołuje się do Mowy Pawła na Areopagu, wskazuje, iż ta perykopa oddziaływała w sposób znaczący na myśl Papieża. Jego odczytanie tej sceny z *Dziejów Apostolskich* jest niesprzeczne z analizą treści i egzegezą współczesną¹⁰⁰ i ujawnia jego odniesienie do aktualnej rzeczywistości w istotnych jej przejawach.

W odczytaniu tekstu biblijnego Jana Pawła II zwraca uwagę fakt, iż Areopag jest dla niego przede wszystkim synonimem ewangelizacji szeroko pojętej. Pawłowe przemówienie na Areopagu odnosi on nie tylko do osobistego spotkania człowieka z Ewangelią, ale także do wszelkiej przemiany w społeczności ludzkiej, podejmowanej w duchu Ewangelii (a). Drugi rys charakterystyczny dla papieskiego odczytania omawianej perykopy stanowi utożsamienie współczesnych środków masowego przekazu z Ateńskim Areopagiem (b). Trzeci przejaw oddziaływania tekstu biblijnego na nauczanie Papieża stanowi jego przywołanie Pawłowego wystąpienia jako wzorcowego spotkania głosiciela prawdy objawionej z kulturą, będącą wspianym wytworem myśli człowieka (c).

a) Pierwszy sposób odczytania Mowy na Areopagu charakteryzuje się tym, że Jan Paweł II dostrzega dziś wielość sytuacji, które przypominają Pawłowe wystąpienie. W liście *Tertio millennio adveniente* (nr 57) pisze wprost:

Tych „areopagów” jest dziś wiele i są bardzo różne. Są to wielkie tereny współczesnej cywilizacji i kultury, polityki i ekonomii. *Im bardziej Zachód odrywa się od swych chrześcijańskich korzeni, tym bardziej staje się terenem miesijnym, w znaczeniu wielorakich „areopagów”*

¹⁰⁰ Na analizę egzegetyczną i jej rezultaty Jan Paweł II powołuje się wprost w encyklice *Fides et Ratio* (nr 36).

We wcześniej napisanej encyklice *Redemptoris missio*¹⁰¹, Papież – systematyzując różne kręgi misji *ad gentes* – jako trzeci z kolei wymienia *Obszary kulturowe, czyli współczesne „areopagi”*¹⁰². Nawiązuje wówczas wyraźnie do biblijnego wydarzenia:

Paweł, który już przepowiadał w licznych miejscach, przybywszy do Aten, udaje się na areopag, gdzie głosi Ewangelię, używając języka odpowiedniego i zrozumiałego w tym środowisku (por. Dz 17, 22–31). Areopag był wówczas ośrodkiem kultury wykształconego ludu ateńskiego i dziś można go uznać za symbol nowych miejsc, w których należy głosić Ewangelię (RMi 37).

Dla Jana Pawła II Areopag jest symbolem takich obszarów ewangelizacji jak środki masowego przekazu, kultura, prace badawcze, ale także

zaangażowanie na rzecz pokoju, rozwoju i wyzwolenia ludów, praw człowieka i narodów, przede wszystkim mniejszości, działanie na rzecz kobiety i dziecka, ochrona świata stworzonego (RMi 37).

Nie zapomina Jan Paweł II i o ogromnym obszarze, jakim jest – najbliższe sytuacji religijnej Pawłowych słuchaczy – poszukiwanie Boga „niejako po omacku” Wprawdzie nie pojawia się wprost takie określenie, ale z opisu można wnioskować, iż idzie Papieżowi o nowe ruchy religijne (w tym i o zaliczane do kultów destrukcyjnych i sekt) oraz różne metody medytacji. Papieska diagnoza duszpasterska odnośnie owego poszukiwania Boga jest prosta:

Nie tylko w kulturach przepojonych religijnością, ale również w społeczeństwach zeświecczonych poszukuje się duchowego wymiaru życia jako środka zaradczego na odczłowieczenie. Zjawisko to, zwane „nawrotem do religii”, nie jest pozbawione wieloznaczności, ale zawiera też jakieś wezwanie (RMi 38).

Do przemiany rzeczywistości w duchu Ewangelii wzywał Jan Paweł II w homilii wygłoszonej podczas Mszy świętej w Pałacu Sportowym w Atenach (5 maja 2001), wskazując przy tym na liczne współ-

¹⁰¹ Ukazała się ona w XXV rocznicę soborowego dekretu o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes* (7 grudnia 1965).

¹⁰² Wcześniejsze to: (a) *Kręgi terytorialne*, (b) *Nowe światy i zjawiska społeczne* (RMi 37).

czesne areopagi, które „wzywają chrześcijan do dawania świadectwa” Papież dał wówczas jako przykład „obecności w świecie” Pawła Apostoła i chrześcijan pierwszych wieków, a to po to, by także dzisiaj

poznawać ludzkie następstwa obecnych sytuacji, aby rozpoznawać ziarna nadziei w społeczeństwie i aby ukazywać światu światło Wielkanocy, które rozjaśnia nowy dzień wszelkich rzeczywistości ludzkich (nr 5).

Liczne areopagi, rozumiane jako możliwość zaangażowania się chrześcijan na rzecz świata bardziej sprawiedliwego, wolnego od wojen, przemocy i niesprawiedliwości, zostały wymienione we Wspólnej deklaracji Papieża Jana Pawła II i prawosławnego arcybiskupa Aten Chrystodoulosa. W tej katolicko-prawosławnej deklaracji, odczytanej na miejscu, które dziś utożsamia się z Areopagiem, znalazły się odniesienia do terroryzmu, wojen prowadzonych w imię religii, tendencje laickie w ramach jednoczącej się Europy i takiej formy globalizacji, która nie wiązałaby się z

„globalizacją braterstwa” w Chrystusie w pełnej szczerości i skuteczności (nr 5).

Do sytuacji Pawła na Ateńskim Areopagu porównuje Jan Paweł II zaangażowanie osób konsekrowanych, które podejmują posługę w szkolnictwie, w pracy pedagogicznej i wychowawczej, czy mają możliwość działania na polu nauki, kultury lub mediów masowych. Czyni to Papież w adhortacji *Vita Consecrata*, w jej części trzeciej, zatytułowanej *Niektóre areopagi misji*. Nie tylko odwołuje się do bogatej tradycji tego typu działalności różnych zakonów (nr 96), ale także wzywa do odnowienia i jeszcze większego zaangażowania w taką działalność (nr 97) oraz do właściwego wyrażania orędzia Ewangelii tymi środkami, które są dostępne (nr 97–98).

Motyw Areopagu pojawia się także w homilii papieskiej, wygłoszonej w Legnicy dnia 2 czerwca 1997. O ewangelizacji najszerzej pojętej, obejmującej także udział w przemianach dokonujących się w Polsce w pierwszych latach transformacji, Jan Paweł II mówił:

Jest wielkim zadaniem naszego pokolenia, wszystkich chrześcijan tego czasu, nieść światło Chrystusa w życie społeczne. Nieść je na „współczesne areopagi”, ogromne obszary dzisiejszej cywilizacji i kultury, polityki i ekonomii.

Potrzebę takiego zaangażowania się katolików w Polskę uzasadnia Papież prostym stwierdzeniem:

Wiara nie może być przeżywana tylko we wnętrzu ludzkiego ducha. Ona musi znajdować swój wyraz zewnętrzny w życiu społecznym (nr 3).

Wreszcie motyw Areopagu służy Papieżowi do określenia roli Papieskiej Rady do spraw Kultury. W przesłaniu, napisanym z okazji 20-lecia od jej powstania, a zatytułowanym *Idźcie na „areopagi” współczesnej kultury*, Jan Paweł II zachęca kard. P. Pouparda, członków Rady oraz jego współpracowników

do kontynuowania podjętej drogi i dokładania starań, aby głos Stolicy Apostolskiej mógł docierać na rozmaite «areopagi» współczesnej kultury, oraz do podtrzymywania owocnych kontaktów z ludźmi sztuki i nauki, twórcami literatury i filozofii (nr 3).

(b) Drugi sposób odczytania Mowy Pawła w Atenach przez Jana Pawła II związany jest z określeniem środków masowego przekazu jako „współczesne areopagi”. W kilku wypowiedziach papieskich są one nawet nazwane „pierwszym areopagiem współczesnym”¹⁰³. Zgodnie z tym jak w *Dziejach* zostało przedstawione Pawłowe wystąpienie w Atenach, Ojciec święty zwraca uwagę na potrzebę obecności wierzących w mediach. A ponieważ środowisko to stawia wysokie wymagania i jest poważnym wyzwaniem dla wierzących, więc Jan Paweł II wskazuje na konieczność odpowiedniej formacji chrześcijan, którzy mają podejmować tego typu zaangażowanie.

Okazją do określenia mediów masowych mianem „współczesny areopag” były orędzia wygłoszone z okazji Dnia Środków Społecznego Przekazu, dnia 24 stycznia w latach 1992, 1998 i 2000 (w liturgiczne wspomnienie św. Jana Bosko). Tak zostały określone środki społecznego przekazu również dnia 15 stycznia 1993 w adhortacji *Ecclesia in Africa* (14 września 1995) oraz w przemówieniu do biskupów polskich przybyłych z wizytą *ad limina apostolorum* dnia 14 lutego 1998.

¹⁰³ Najpierw określenie takie pojawiło się w *Redemptoris Missio*, nr 37, zaś dnia 24 stycznia 2000 w orędziu Papież stwierdza, że „media stają się «pierwszym areopagiem współczesnym», na którym nieustannie dokonuje się wymiana informacji, idei i wartości”

W przemówieniu do biskupów polskich dnia 15 stycznia 1993 Papież przypominał o potrzebie istnienia zarówno mediów katolickich, jak i o dostępie wierzących do społecznych środków masowego przekazu:

Ważną rolę mają tutaj do odegrania prasa oraz programy radiowe i telewizyjne o inspiracji autentycznie chrześcijańskiej. Jest to szczególne pole apostołatu katolików świeckich, zwłaszcza zaś dziennikarzy i twórców katolickich. Należy tutaj podkreślić z całym naciskiem prawo Kościoła do dostępu do środków społecznego przekazu. Jest to dzisiaj narzędzie ewangelizacji o fundamentalnym znaczeniu.

Odwołując się do wystąpienia Pawła na Areopagu Jan Paweł II wykracza poza zakres działania przyjęty przez Apostoła. Zwraca bowiem uwagę nie tylko na konieczność samej obecności na współczesnych areopagach, ale także na potrzebę odpowiedniego przygotowania kadr oraz duszpasterskiej troski wobec osób pracujących w środkach społecznego przekazu. Mało tego, troska duszpasterska ma obejmować również odbiorców mediów masowych. Ponieważ takie wskazania zostały wypowiedziane wobec biskupów polskich, usprawiedliwione jest przywołanie dłuższego fragmentu:

Przed Kościołem w Polsce otworzyła się w ostatnich latach duża przestrzeń dla pracy ewangelizacyjnej. Swym zasięgiem winna ona objąć również wszystkich, którzy działają w świecie mediów, a także tych, którzy korzystają ze środków społecznego przekazu. Należy skoncentrować się nie tylko na fachowym przygotowaniu kadr, rozumiejących społeczną specyfikę mediów, siłę ich oddziaływania, język i technikę oraz posiadających umiejętność posługiwania się nimi dla duchowego i materialnego dobra człowieka. Praca ta winna również uwzględnić formację duchową pracowników mass mediów. Trzeba tym ludziom przybliżyć Ewangelię, zaznajamiać ich z katolicką nauką społeczną, z życiem i działalnością Kościoła oraz z problemami moralnymi współczesnego człowieka. Przy pomocy uformowanych w duchu chrześcijańskim ludzi Kościół może o wiele łatwiej dotrzeć do wielkiego audytorium, do różnych areopagów świata, do środowisk spragnionych Boga. Istnieje również pilna potrzeba właściwego wychowania całego społeczeństwa, szczególnie młodzieży, do umiejętnego i dojrzałego korzystania ze środków przekazu, tak aby nikt nie był biernym i bezkrytycznym odbiorcą otrzymywanych treści i informacji. Należy także ostrzegać przed niebezpieczeństwami – zarówno dla wiary i moralności, jak i dla ogólnego ludzkiego rozwoju – jakie mogą zagrażać ze strony niektórych czasopism, książek, filmów i pro-

gramów radiowych czy telewizyjnych. Nie można zamykać oczu na fakt, że środki społecznego przekazu są nie tylko olbrzymim instrumentem informowania, ale w jakimś sensie usiłują kreować swój świat. Niezbędne jest tu wspólne i skoordynowane działanie Kościoła, szkoły, rodziny i samych środków przekazu, które mogą w procesie wychowania stanowić wielką pomoc (14 lutego 1998).

W podobnym duchu wypowiadał się Papież w katechezie zatytułowanej *Działalność misyjna w naszych czasach* (17 V 1995), gdy stwierdzał, że

należy zweryfikować sposoby głoszenia Ewangelii i coraz lepiej wykorzystywać środki społecznego przekazu.

Natomiast w orędziu, wygłoszonym 24 stycznia 1992 roku:

Środki społecznego przekazu – żadnego z nich nie wyłączając z naszej wdzięcznej pamięci – umożliwiają każdemu człowiekowi wstęp na współczesny areopag, gdzie następuje publiczne wyrażanie myśli i wymiana idei, rozpoczyna się obieg wiadomości, przekazywane są i odbierane wszelkiego rodzaju informacje.

O mediach jako o miejscu, w którym koniecznie muszą być głosiciele Dobrej Nowiny, jeszcze bardziej natarczywie przekonywał Jan Paweł II w podobnym orędziu wygłoszonym osiem lat później:

Trudno przecenić wpływ mediów na dzisiejszy świat. Powstanie „społeczeństwa informacyjnego” to prawdziwa rewolucja kulturowa: media stają się „pierwszym areopagiem współczesnym”¹⁰⁴, na którym nieustannie dokonuje się wymiana informacji, idei i wartości. Dzięki środkom przekazu ludzie nawiązują kontakt z innymi ludźmi i wydarzeniami, kształtując swą opinię o świecie, w którym żyją, a nawet swoje rozumienie sensu życia. Dla wielu doświadczenie życia jest tożsame w znacznej mierze z doświadczeniem mediów¹⁰⁵. Głoszenie Chrystusa musi być częścią tego doświadczenia (24 stycznia 2000).

Sposób działania chrześcijan wchodzących w ślady Pawła na Areopagu poprzez ich zaangażowanie w mediach najbardziej precyzyjnie określa Jan Paweł II w adhortacji *Ecclesia in Africa*, gdy stwierdza: „w naszej epoce środki przekazu są nie tylko odrębnym „światem”, ale kulturą i cywilizacją. Także do tego świata Kościół jest po-

¹⁰⁴ Por. *Redemptoris missio*, nr 37.

¹⁰⁵ Por. Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Aetatis novae*, 2.

ślany, aby nieść mu Dobrą Nowinę zbawienia. Głosiciele Ewangelii muszą zatem *wejść w ten świat i pozwolić się przeniknąć* przez tę nową cywilizację i kulturę, po to jednak, by umieć je właściwie *wykorzystać*.

Pierwszym „areopagiem” współczesnym jest *świat środków przekazu*, który jednoczy ludzkość i czyni z niej, jak to się określa, „światową wioskę” Środki społecznego przekazu osiągnęły takie znaczenie, że dla wielu są głównym narzędziem informacyjnym i formacyjnym, przewodnikiem i natchnieniem w zachowaniach indywidualnych, rodzinnych, społecznych (14 września 1995).

(c) Trzeci sposób odwołania się Jana Pawła II do Mowy Pawła na Areopagu stanowi przywołanie samego faktu wystąpienia Apostoła i wzorcowego spotkania głosiciela prawdy objawionej oraz kultury, która jest wytworem myśli człowieka.

Pawłową mowę na Areopagu przywołuje Papież w katechezie wygłoszonej dnia 24 lipca 1985 roku, by wprowadzić jej temat, który stanowi prawda o Bogu, Stworzycielu nieba i ziemi. W ten sposób Jan Paweł II zapowiada cykl katechez:

Ten Bóg – Bóg objawienia – pozostaje wówczas i dziś, dla wielu „Bogiem nieznanym” Równocześnie jest tym Bogiem, którego wielu – wówczas i dziś – „szuka (...) niejako po omacku». Jest On Bogiem niepojętym i nieogarnionym a równocześnie Tym, który wszystko ogarnia: „w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” Do tego Boga postaramy się stopniowo przybliżyć podczas naszych spotkań.

W katechezie z dnia 4 września 1985 roku Papież zwraca uwagę na wieczność Boga, usiłując – za przykładem Apostoła – przełożyć prawdy wyrażone w języku scholastyki na określenia zrozumiałe przez współczesnego człowieka.

Próba znalezienia przez Pawła wspólnej płaszczyzny z pogańskimi słuchaczami jest przywołana przez Jana Pawła II w katechezie wygłoszonej dnia 15 stycznia 1986 roku. We współczesnym i pluralistycznym społeczeństwie Papież dostrzega prawdę o stworzeniu jako „punkt zbliżenia w stosunku do ludzi wyznających różne religie” Wyraża przy tym nadzieję, że

jest to prawda w jakiś pierwotny i elementarny sposób zakorzeniona w wielu religiach, chociaż nie posiadają one dostatecznie jasnych pojęć jak te, które zawarte są w Piśmie Świętym.

List o pielgrzymowaniu do Miejsc Świętych (29 czerwca 1999) wyraża pragnienie Jana Pawła II, by odwiedzić także Ateny, miejsce Mowy Pawła na Areopagu, o której Papież stwierdza, że ona „może być w pewnej mierze uznawana za najważniejszy symbol spotkania Ewangelii z ludzką kulturą”¹⁰⁶. Te ostatnie słowa Ojciec święty powtórzył już w samych Atenach, w homilii wygłoszonej w Pałacu Sportowym w Atenach (5 maja 2001). Do faktu spotkania kultury greckiej i chrześcijaństwa nawiązał Jan Paweł II także dzień wcześniej (4 maja 2001) w przemówieniu wygłoszonym w Pałacu Prezydenckim. Podkreślił w nim przede wszystkim trudność, z jaką przyszło słuchaczom Pawła na Areopagu przyjąć prawdę o zmartwychwstaniu Chrystusa (nr 2).

W pierwszej swojej encyklice *Redemptor hominis* postawą Pawła na Areopagu Jan Paweł II uzasadnia potrzebę „głębokiego szacunku dla tego, co «w człowieku się kryje»” O misji głoszenia Ewangelii, która jest wciąż aktualnym zadaniem Kościoła, i o poszanowaniu wolności każdego człowieka Papież pisze:

Zbliżamy się równocześnie do wszystkich kultur, światopoglądów, do wszystkich ludzi dobrej woli. Zbliżamy się z tą czcią i poszanowaniem, jakie od czasów apostołskich stanowiły o postawie misyjnej i misjonarskiej. Wystarczy przypomnieć św. Pawła, choćby jego przemówienie na ateńskim Areopagu (Dz 17, 22 n.) (...) Misja nie jest nigdy burzeniem, ale nawiązywaniem i nowym budowaniem, choć praktyka nie zawsze odpowiadała temu wzniosłemu ideałowi. Nawrócenie zaś, które z niej ma wziąć początek – wiemy dobrze – jest dziełem Łaski, w którym człowiek ma siebie samego w pełni odnaleźć (RH 12).

Na wystąpienie Pawła w Atenach powołuje się Jan Paweł II w encyklice *Fides et Ratio*, gdy zaczyna określać w tym dokumencie relację między wiarą a rozumem. Właściwie też – z punktu widzenia współczesnej egzegezy – ocenia „dobór” uczestników dialogu z Pawłem. Pisze bowiem:

¹⁰⁶ Jan Paweł II jeszcze jako arcybiskup Metropolita Krakowski relacjonował w formie epistolarnej o swoim pielgrzymowaniu do Ziemi Świętej w dniach 5–15 grudnia 1963 roku. Por. artykuł ks. T. Jelonka w bieżącym numerze „Polonia Sacra” *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, opr. A. Boniecki, Kraków 1979, 206–210.

Analiza egzegetyczna jego mowy na Areopagu pozwala w niej dostrzec liczne aluzje do rozpowszechnionych wówczas poglądów, wywodzących się głównie z myśli stoickiej. Nie był to z pewnością przypadek. Pierwsi chrześcijanie, jeśli chcieli być rozumiani przez pogan, nie mogli się powoływać wyłącznie na „Mojżesza i proroków”; musieli wykorzystywać także naturalne poznanie Boga i głos sumienia każdego człowieka (por. Rz 1, 19–21; 2, 14–15; Dz 14, 16–17). Ponieważ jednak w religii pogańskiej to naturalne poznanie zostało zaćmione przez bałwochwalstwo (por. Rz 1, 21–32), Apostoł uznał za najbardziej celowe nawiązanie w swym wystąpieniu do myśli filozofów, którzy od początku przeciwstawiali mitom i kultom misteryjnym koncepcje kładące większy nacisk na Boską transcendencję (nr 36)¹⁰⁷.

Dla Papieża, który w swojej refleksji filozoficznej i etycznej otwierał się na nowe kierunki, byle wyrażać prawdy wiary w sposób zrozumiały dla współczesnego mu człowieka, Mowa na Areopagu musiała być szczególnie bliska, wszak już w swojej rozprawie habilitacyjnej podjął się oceny etyki Maxa Schelera z punktu widzenia możliwości wyrażania w niej autentycznego nauczania chrześcijańskiego¹⁰⁸. Już wówczas mógł Paweł być dla niego inspiracją w poszukiwaniu takich sposobów wyrażania wiary, by z jednej strony była ona formułowana w sposób przystępny, z drugiej zaś wierny wobec Objawienia. Być może tak troska pasterska, a nie poszukiwania naukowe młodego Karola Wojtyły, była przyczyną takiego zainteresowania się Pawłem Apostołem i jego wystąpieniem w Atenach.

Oddziaływanie tekstu Dz 17, 16–34 na nauczanie papieskie

Wyszukiwarka dołączona do programu *Nauczanie Kościoła Katolickiego* umożliwia znalezienie wszystkich miejsc w tych tekstach, w których zostało użyte słowo „areopag”, a także bardzo ułatwia dokonanie wstępnych obserwacji. Okazuje się, że Papież Jan XXII w dokumen-

¹⁰⁷ Popularno-naukowe opracowanie, w którym zestawia się dwa typy głoszenia Ewangelii, do Żydów i do pogan, stanowi artykuł: K. Mądel, *Ewangelizacja a kultura. Pedagogika Pawłowa wobec judeo-helleńskich słuchaczy* (Dz 13, 16–41; 17, 22–31), „Horyzonty Wiary” 23 (1995/6), 1, s. 23–38.

¹⁰⁸ Por. K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu M. Schelera*, Lublin 1959.

tach takich jak encykliki, adhortacje, listy apostolskie, orędzia, czy konstytucje apostolskie nie użył ani razu terminu „areopag”, zaś we wszystkich tekstach Pawła VI, zawartych w tym programie, termin ten znalazł się dwukrotnie¹⁰⁹. Tymczasem Jan Paweł II używa tej nazwy – według tejże wyszukiwarki – 23 razy¹¹⁰. Nawet gdy uwzględni się dużą liczbę dokumentów i wypowiedzi Jana Pawła II, to częstotliwość występowania terminu „areopag” musi zastanowić.

Interesujące są obserwacje odnośnie częstotliwości użycia terminu „areopag” według lat pontyfikatu. Pierwszy raz Jan Paweł II używa słowa „areopag” już w pierwszej encyklice *Redemptor hominis* (4 marca 1979). Następnie, po kilku latach w krótkim czasie (pół roku) Papież przywołuje Mowę Pawła na Areopagu trzykrotnie. Czyni to w katechezach o Bogu i stworzeniu (27 lipca 1985, 4 września 1985 i 15 stycznia 1986). Następne „zagęszczenie” występowania słowa „areopag” ma miejsce w latach 1993–2002, kiedy pojawia się ono w dokumentach papieskich co najmniej raz na rok. Szczególnie często używa go Jan Paweł II około roku Jubileuszowego i w czasie swojej pielgrzymki do Grecji. Na uwagę zasługuje także fakt, że Ojciec święty odwołał się do Mowy Pawła na Areopagu dnia 24 stycznia w latach 1992, 1996, 1998 i 2000, w wygłaszanych wówczas orędziach z racji Dnia Środków Społecznego Przekazu.

Istotne dla badania oddziaływania tekstu biblijnego na Jana Pawła II jest określenie rangi wypowiedzi, w których przywołuje on Mowę Pawła na Areopagu. Do tej perykopy odwołuje się on w trzech encyklikach¹¹¹ i dwóch adhortacjach¹¹². Przywołanie Mowy na Areopagu

¹⁰⁹ W przemówieniu wygłoszonym w ONZ dnia 4 października 1965 roku oraz w encyklice „*Populorum Progressio*” (26 marca 1967).

¹¹⁰ 22 miejsca w tekstach oraz jedno w przypisie (Katecheza: *Katolicka interpretacja zmartwychwstanie u św. Pawła*). W naszym opracowaniu tekst z przypisu pomijamy, podobnie jak inne wypowiedzi, których program nie zawiera (np. przemówienia w czasie pielgrzymek do innych krajów niż Polska). Nie uwzględniamy także dwukrotnego użycia nazwy „areopag” w *Tryptyku Rzymskim*, choć w drugiej części tej medytacji odwołanie się do Mowy na Areopagu odgrywa istotną rolę.

¹¹¹ *Redemptor hominis* (4 marca 1979), *Redemptoris Missio* (7 grudnia 1990 r.) oraz *Fides et Ratio* (14 lutego 1998).

¹¹² *Ecclesia in Africa* (14 września 1995) oraz *Vita Consecrata* (25 marca 1996).

zawierają także dwa listy¹¹³ oraz cztery orędzia papieskie na Dzień Środków Społecznego Przekazu (24 stycznia 1992, 1996, 1998 i 2000). Motyw ten występuje także w czterech katechezach wygłoszonych przez Ojca świętego (27 lipca 1985, 4 września 1985, 15 stycznia 1986 i 17 maja 1995) oraz w dwóch homiliach papieskich¹¹⁴. Interesujące jest, że dwukrotnie w przemówieniu Papieża do Biskupów Polskich przybyłych z wizytą *ad limina apostolorum* Areopag został przywołany dla oceny sytuacji pastoralnej w Polsce (15 stycznia 1993 oraz 14 lutego 1998)¹¹⁵. Na osobne potraktowanie zasługuje wspólna deklaracja Papieża i prawosławnego arcybiskupa Aten Chrystodoulosa, odczytana na ateńskim Areopagu (5 maja 2001) oraz przemówienie w Pałacu Prezydenckim w Atenach (4 maja 2001). Bodaj ostatnie, gdy idzie o oficjalne wystąpienia, jest „Przesłanie Ojca Świętego z okazji 20-lecia powstania Papieskiej Rady ds. Kultury” (13 maja 2002).

Analiza wypowiedzi Jana Pawła II nawiązujących do tekstu Dz 17, 16–34, prowadzi do wniosku, że treści w nim zawarte były żywo obecne w jego myśli. Papież nie wahał się odwoływać do motywu Areopagu we wszystkich rodzajach wypowiedzi, od encykliki po homilie. O żywotności motywu Areopagu w myśli Papieża świadczy fakt, iż powracał do niego przez cały pontyfikat.

Perykopa o Pawłowym wystąpieniu na Areopagu oddziaływała na myśl Papieża przede wszystkim w odniesieniu do tematu głoszenia Dobrej Nowiny. Apostoł Paweł stał się dla Ojca świętego wzorem osobowym ewangelizatora, który z powierzonym mu orędziem dociera do wszystkich miejsc, najtrudniejszych i najbardziej wymagających nie pomijając. Zakres pojęcia „areopag” został przez Papieża znacznie poszerzony. Oznacza on nie tylko głoszenie Ewangelii, by słuchacze uwierzyli, przyjęli chrzest i włączyli się do wspólnoty Kościoła. Współczesne Areopagi są nowiem – zdaniem Jana Pawła II –

¹¹³ *Tertio millennio adveniente* (10 listopada 1994) oraz *List o pielgrzymowaniu do Miejsc Świętych* (29 czerwca 1999).

¹¹⁴ W czasie Mszy świętej odprawianej na dawnym radzieckim lotnisku wojskowym (Legnica, 2 czerwca 1997) i odprawianej w Pałacu Sportowym w Atenach (5 maja 2001).

¹¹⁵ Za każdym razem do jednej z trzech grup biskupów, które przybywały do Rzymu.

liczne i różnorodne, zaś Pawłowe wystąpienie w Atenach było przywoływane w wypowiedziach na temat prowadzenia szkół, promowania kultury, współtworzenia programów w mediach masowych, czy dla uczestniczenia w przemianach społecznych. Apostoł Narodów stał się dla Papieża wzorem ewangelizatora, który umie przełożyć orędzie biblijne na język i pojęcia słuchacza, niezależnie od tego, jakie jest jego myślenie i jakie odniesienie do głosiciela.

Wystąpienie Apostoła wobec elitarnego i obcego mu myślowo gremium w Atenach Jan Paweł II odczytał jako zachętę do dialogu wierzących ze wszystkimi członkami społeczności, także i tymi, których światopogląd jest daleki od chrześcijaństwa. Pawłowa Mowa na Areopagu inspirowała Papieża do tego, by współczesny dialog z niewierzącymi prowadzić w duchu szacunku wobec odmienności myślenia. Doszedł przy tym do głosu postulat soborowego nauczania o wolności człowieka, a wolności religijnej w szczególności.

Mowa na Areopagu – jak ją pojmuje Jan Paweł II – może być traktowana w kategoriach inkulturacji, nie misyjnej, lecz biblijnej, o którą upomina się dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele* z roku 1993¹¹⁶. Wówczas to pewne elementy strategii mowy Pawła można odnosić do duszpasterskiego oddziaływania Kościoła wobec społeczeństw niechrześcijańskich¹¹⁷. Nasze wnioski mogłyby być zrelatywizowane poprzez zestawienie z oddziaływaniem tego tekstu na określoną grupę czytelników Biblii¹¹⁸. Wówczas uzyskalibyśmy rezultat analizy typu Wirkungsgeschichte bardziej wycieniowany. To jednak wymagałoby obszerniejszego opracowania.

¹¹⁶ Na temat inkulturacji Biblii w różnych jej aspektach traktuje tom 5 serii *Z badań nad Biblią* Katedry Teologii i Informatyki Biblijnej PAT (Kraków 2002).

¹¹⁷ Por. P. Bossuyt, J. Radermakers, *Rencontre de l'incroyant et inculturation. Paul à Athènes (Ac 17, 16–34)*, NTR 117 (1995), s. 19–43.

¹¹⁸ Interesujące byłoby zestawienie interpretacji perykopy Dz 17, 16–34 w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, z jego odczytaniem po Edykcie Mediolkańskim, czy w okresie Reformacji. Wybrane przejawy oddziaływania tego tekstu można znaleźć w: R. Pesch, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 143–144.

Sermon on the Areopagus According to St. Luke and John Paul II.

Analysis of Acts 17, 16–34 and Wirkungsgeschichte

Summary

Analysis of the pericope (Acts 17, 16-34) leads to a conclusion that the report of the Apostle's stay in Athens is the work of Luke. The auditorium presented by him on the Areopagus is to be representative for the educated circles of pagan environment, while Paul's address becomes a paradigm of evangelization in such an environment. The Apostle in his speech expresses relevant biblical truths using notions universally understood and well-known in the philosophy of the day, however, he does not betray the revealed truth. His reference to his listeners' outlook constitutes a starting point for the later corrections, especially with reference to the nature of God and the relation of the Creator to creation and eschatology. The entire speech of Paul is not yet another invitation for discussion but the preaching of faith in the biblical sense, which should result in a conversion. The Apostle was presented as a professionally prepared and uncompromising preacher of the revealed truth, while his listeners represent possible approach to keryssein

Research of the influence of the text under analysis (Wirkungsgeschichte) on the person of John Paul II and his teaching leads to a conclusion that the pericope (Acts 17, 16-34) had a considerable influence on the directions which he formulated for the modern evangelization and the engagement of Christians in the world. In his reading of the pericope Acts 17, 16-34 the pope draws our attention to a necessity of respecting every culture and person who lives in it, whether he becomes an addressee of the Gospel, a partner in a dialogue, a potential ally in building a more humane and just community or not. Paul's inculturation of the biblical message constitutes for John Paul II an incentive to enter various contemporary areopaguses with the rules of the Gospel always in a way understandable for contemporary man and faithful to the truth of the Revelation. The pope draws special attention to the presence of the believers in mass media, which he names the most important contemporary areopagus.

John Paul II extended the meaning of the term "Areopagus" The pope relates it not only to keryssein preaching of faith but to any educational and pedagogical activity, creation of culture, participation in the media and to undertaking joint responsibility in the social and political sphere.