

O niektórych aspektach *παροικία* w myśli wschodnich Ojców Kościoła. Przyczynki do teologii parafii

Parafią określa się najczęściej wspólnotę wiernych, będącą podstawową komórką Kościoła partykularnego, zorganizowaną na sposób stały i znajdującą się pod przewodnictwem jej proboszcza jako jej własnego pasterza, który tę władzę sprawuje w imieniu biskupa¹. Struktura ta wykształciła się z diecezji, która była najstarszą jednostką administracyjną funkcjonującą w Kościele². Na określenie tej wspólnoty kościelnej zastosowano greckie pojęcie *παροικία*, które w Kościele zachodnim przetłumaczono na łacińskie *paroecia* (*parochia*)³. Termin ten posiada jednak jeszcze wiele innych znaczeń, a wspólnota religijna przebywająca w konkretnym miejscu i określona poprzez przynależne

Ks. MARIUSZ TERKA – dr teologii w zakresie patrologii, wykładowca patrologii w Wyższym Instytucie Teologicznym w Częstochowie oraz w Sekcji Licencjackiej UPJPII w Częstochowie, członek International Association of Patristic Studies i Sekcji Patrystycznej przy Komisji Nauki Konferencji Episkopatu Polski.

¹ KODEKS PRAWA KANONICZNEGO, kan. 515 § 1, Poznań 1984, 234-235; M. SITARZ, *Parafia*, EK XIV, k.1324-1325.

² W. BIELAK, *Organizacja Kościoła w starożytności i średniowieczu. Teoria i praktyka*, w: http://www.kul.pl/files/232/NAUKA/KOCIO_W_POLSCE/2013_tom_12/02_ks_wlodzimierz_bielak.pdf, [12.12.2017]; J. KŁOCZOWSKI, *Wspólnoty chrześcijańskie, Grupy życia wspólnego w chrześcijaństwie zachodnim od starożytności do XV wieku*, Kraków 1964, 15-45; M. DUDA, *Parafia a świat wartości. Parafia jako wspólnota urzeczywistniająca podstawowe wartości etyczne. Aspekt moralno-pastoralny*, Częstochowa 2014, 65-86; A. ŻUREK, *Pierwsze wieki Kościoła*, Tarnów 2007, 31-33; A. UCIECHA, *Geneza i rozwój struktur organizacyjnych w starożytnym Kościele – problem badawczy*, w: *Ecclesia in Republica. Studia patrystyczne zebrane w 90. rocznicę ustanowienia Administracji Apostolskiej na Górnym Śląsku*, red. W. Myszor, SACH. SN 15, Katowice 2014, 24-26.

³ P. KRÄMER, *Pfarrei. Begriff und Geschichte*, „Lexicon für Theologie und Kirche” 8 (2006), 162-163; M. DUDA, *Parafia a świat wartości*, 69; A. UCIECHA, *Geneza i rozwój struktur organizacyjnych w starożytnym Kościele – problem badawczy*, SACH. SN 15 (2014), 24-25.

jej terytorium jest tylko jednym z nich⁴. W dziejach tej idei zachodzi więc pewna zmiana. Nie jest jednak jasne, czy polega ona na ewolucji jej znaczeń, czy może na zapomnieniu niektórych jego aspektów albo też na różnym rozłożeniu akcentów w rozumieniu jej sensu. Wobec tego warto postawić pytanie o to, czy źródłowo pojęta *παροικία* może powiedzieć współczesnej teologii coś więcej o parafii, czy też jest już tylko zamierzchłym terminem, który w procesie rozwoju zmienił swe znaczenie i odnosi się do zupełnie innych desygnatów. Chodzi bowiem o to, by przyglądając się zawartości terminu *παροικία*, spojrzeć na naturę parafii w świetle jej pierwotnego znaczenia⁵.

Παροικία jest oczywiście określeniem funkcjonującym na gruncie języka greckiego. Można więc uznać, że nosi on w sobie ciężar semantyczny związany z jego definicją etymologiczną i dlatego w ramach tego języka będzie on rozważany. W celu zrozumienia oraz pełniejszego wydobycia zawartego w głębi *παροικία* znaczenia oraz jej wpływu na teologię parafii, rzeczą konieczną jest spojrzenie najpierw na etymologię badanego pojęcia, co pozwoli na zakreślenie jego podstawowego pola semantycznego, a następnie przeprowadzenie analizy rozmaitych sensów, jakie ono przyjmuje w nauczaniu Ojców Kościoła oraz w Piśmie Świętym, z którego pisarze wczesnochrześcijańscy inspirowali się i z którego przejmują podstawowe sensy *παροικία*. Ze względu na to, iż badane pojęcie jest terminem greckim, a także z powodu ograniczeń niniejszego opracowania, analiza tych tekstów zostanie ograniczona wyłącznie do badań przeprowadzonych na gruncie tego właśnie języka. Z tego też powodu dotyczyć ona będzie Starego Testamentu jedynie w wersji Septuaginty, którym to tłumaczeniem posługiwali się Ojcowie

⁴ M. Sitarz (*Parafia*, EK XIV, k. 1324) podaje, że termin ten „początkowo używano jako oznaczenia terenu, na którym biskup sprawował władzę, czyli diecezji”. Jest to jednak poważne zawężenie pola semantycznego pojęcia *παροικία*. Wydaje się bowiem, że to nie kryterium terytorialne odgrywało w nim główną rolę, lecz daleko bardziej miejsce, co zostanie pokazane w dalszej części artykułu.

⁵ Ten powrót do źródeł zawartych w pojęciu nie należy rozumieć jako prostego utożsamienia współczesnej parafii z pierwotną wspólnotą chrześcijańską, jaką opisują księgi Nowego Testamentu i wczesne pisma patrystyczne, lecz – jak się wydaje – pytanie o początek należy postawić na płaszczyźnie, o której pisze M. Duda (*Parafia a świat wartości*, 67) porównując te Kościół pierwotny do wspólnoty parafialnej: „Nie oznacza to wszakże, iż należy w tym wiedzieć relację tożsamości pomiędzy Kościołem pierwotnym a parafią. Chodzi o odwołanie się do ideału wspólnoty pierwszych wyznawców Chrystusa i o sam fakt wspólnotowego ze swej natury charakteru chrześcijaństwa i to od samego jego początku”.

Kościoła, a także do ksiąg Nowego Testamentu oraz pism pisarzy wczesnochrześcijańskich, którzy pozostawili po sobie spuściznę teologiczną wyrażoną w tym właśnie języku. Dlatego też do analizy zostaną wybrane najbardziej reprezentatywne dla poszczególnych sensów fragmenty biblijne i patrystyczne. Pominięty również zostanie w poniższych rozważaniach kontekst przemian historycznych, jakie stały się udziałem Kościoła w związku z sytuacją społeczno-polityczną przed i po edykcie mediolańskim, gdyż podstawowym celem tego opracowania jest analiza hermeneutyczna sensów wydobytych z terminu παροιμία, a ich istota – jak brzmi jedna z przyjętych tez – nie jest całkowicie wyznaczona przez procesy historyczne.

1. ETYMOLOGIA TERMINU παροιμία

W świetle danych słownikowych termin παροιμία pochodzi od słów: παρά - „obok, przy, od kogoś, przed, wobec, ku, nad, koło, ponad coś, wbrew, prócz, ze względu na coś”, οἶκος – „dom, mieszkanie, siedziba, dwór, pokój, komnata, świątynia, rodzina, ród, pochodzenie”⁶. Stąd też pojęcie to w sensie źródłowym oznacza: zamieszkiwanie (w obcym kraju), pobyt na obczyźnie. W formie czasownikowej zaś παροικέω – oznacza: „mieszkać, przebywać jako obcy, być przybyszem, przenosić się dokądś”. Z kolei πάροικος oznacza obcego, cudzoziemca, przybysza lub też wygnańca⁷.

Spojrzenie na etymologię terminu παροιμία odsłania zawartą w niej strukturę wyznaczającą jej istotę. Określenie to odsyła więc najpierw do pojęcia domu i ojczyzny, czyli tej „przestrzeni”, w której człowiek może być sobą u siebie i która jest jego miejscem właściwym. Jednocześnie jednak owo odniesienie do domu jest uzupełnione przez jego brak. Natura παροιμία, uobecniając dom i przywołując go, podkreśla jego brak i w tej właśnie nieobecności wydaje się wyrażać w sposób najpełniejszy. W istocie tego pojęcia mieści się zatem przywoływanie domu jako

⁶ *Słownik grecko-polski*, red. O. Jurewicz, t.2, Warszawa 2001, 146; tamże, 95. O znaczeniu tych słów w Piśmie Świętym Nowego Testamentu zob. *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, red. R. Popowski, Warszawa 1994, 459-461; tamże, 423. Por. G. KÖBLER, *Altgriechisches Herkunftswörterbuch*, Innsbruck 2007, 298.

⁷ *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, 471; A. POCKET, *Lexicon to the Greek New Testament*, ed. A. Souter, Oxford 1917, 194; Por. J.P. VANDENAKKER, *Small Christian Communities and the Parish. An Ecclesiological Analysis of the North American Experiens*, Kansas City 1994, 16-17.

nieobecnego, ale jest to nieobecność, która coś może powiedzieć o swej istocie, bo nie jest ona tylko czystym brakiem czegoś. W tym świetle παροικία odsłania się bowiem w sposób pozytywny jako bycie poza domem i przebywanie na obczyźnie.

Pojęcie to zawiera w sobie również aspekt czasowości. Ów brak domu i ojczyzny jest bowiem stanem aktualnym, przeżywanym jako teraźniejszość, zakładającym odniesienie do przeszłości w postaci pewnego rodzaju pamięci o domu, oraz skierowane ku przyszłości, zdążanie do niego. Owa czasowość objawia się więc poprzez bycie gościem, cudzoziemcem, przybyszem czy też tym, kto tylko przechodzi, nie zatrzymując się na stałe w określonym miejscu. Pojęcie παροικία zawiera zatem w sobie współgrającą i harmonijną współzależność domu i jego braku, zdążania do niego i przechodzenia, rozumianego jako ciągle bycie nie u siebie.

Etymologia pojęcia παροικία pozwala na zakreślenie szerokiego pola semantycznego tego pojęcia. Nie wyczerpuje go jednak ani też nie pozwala jeszcze opisać swych poszczególnych elementów. Nie jest również jasne i to, jak jest możliwe wpisanie w tak zakreślony obszar znaczeniowy współczesnego rozumienia pojęcia „parafia”. Możliwości takie otwierają się dopiero dzięki analizie odsłaniającej funkcjonowanie badanego pojęcia na gruncie biblijnym i patrystycznym.

2. Παροικία w Piśmie Świętym

Termin παροικία pojawia się w Piśmie Świętym wielokrotnie, choć nie jest przesadnie eksploatowany. Niemniej jednak jego znaczenie zmienia się i jest stosowane do opisu rozmaitych zagadnień. Dla uchwycenia tej przemiany oraz zrozumienia myśli teologicznej, która za nią stoi, czyli dla dokładniejszego opisu pola semantycznego badanego pojęcia, należy spojrzeć szczególnie na kontekst, w którym pojawia się παροικία, zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie.

2.1. SEPTUAGINTA

W Starym Testamencie w wersji Septuaginty pojęcie παροικία związane jest z posiadaniem lub nieposiadaniem ziemi, poprzez to wpisane jest w głębszą teologię dotyczącą Narodu Wybranego. Ziemia została bowiem obiecana Abrahamowi i jego potomstwu. Jest ona zatem,

obok liczego potomstwa, przedmiotem obietnicy, której gwarantem miało być przymierze zawarte przez Boga z Abrahamem. Ponieważ jednak zobowiązanie dotyczące ziemi Bóg potwierdza nawet wówczas, gdy Abraham już znajduje się w Kanaanie, to sugerowałoby to, że ziemia jako taka zawsze jest przedmiotem obietnicy. W tym znaczeniu Izrael zawsze dąży do niej pozostając cudzoziemcem, a prawdziwym jej właścicielem jest tylko ten, kto ją obiecuje, czyli Bóg. Myśl ta uwidacznia się szczególnie w zawartym w Księdze Kapłańskiej zakazie sprzedaży posiadanej ziemi. Zakaz ten jest motywowany właśnie tym, że jej prawdziwym właścicielem jest wyłącznie Bóg. Dlatego też każdy Izraelita jest jedynie przybyszem i osadnikiem, który może tylko dzierżawić ziemię, ale nigdy jej posiadać i nią dysponować w sposób trwały, choćby w postaci jej sprzedaży (Kpł 25, 23)⁸. Postać Abrahama wędrującego do ziemi obiecanej staje się tym samym symbolem Izraela, który, chociaż obejmuje w posiadanie obiecaną ziemię, bo Bóg spełnia swą obietnicę, to jednak zawsze pozostaje wędrowcem, który nie może się zadomowić⁹. Jest to idea, która wyznacza istotę pojęcia παροικία i pozwala na interpretację zarówno dosłowną, jak i alegoryczną.

Występuje ona również w opisie zawarcia przymierza z Abrahamem (Rdz 15, 13), kiedy to Bóg odsłania przed nim przyszłość jego oraz jego potomków. Zgodnie z tą wizją, którą Patriarcha przeżywa we śnie, będą oni przebywać jako przybysze w kraju, którego nie będą znali (ὅτι πάροικον ἔσται τὸ σπέρμα σου ἐν γῆ οὐκ ἰδίᾳ) i który nie będzie ich ojczyzną¹⁰. Παροικία odsłania się tutaj jako bycie cudzoziemcem

⁸ Kpł 25, 23: καὶ ἡ γῆ οὐ πραθήσεται εἰς βεβαίωσιν, ἐμὴ γάρ ἐστιν ἡ γῆ, διότι προσήλυτοι καὶ πάροικοι ὑμεῖς ἐστε ἐναντίον μου: „Nie wolno sprzedawać ziemi na zawsze, bo ziemia należy do Mnie, a wy jesteście u Mnie przybyszami i osadnikami”. Por. R.J. FALEY, *Księga kapłańska*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown – J. A. Fitzmyer – R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, 126; A.J. LEVORATTI, *Księga kapłańska*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W.R. Farmer, red. wyd. pol. W. Chrostowski, tłum. M. Kaniewska, Warszawa 2001, 383.

⁹ *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994, 172-173; J.P. VANDENAKKER, *Small Christian Communities and the Parish*, 17.

¹⁰ Rdz 15, 13: καὶ ἐρρέθη πρὸς Ἀβραμ Γινώσκων γνώση ὅτι πάροικον ἔσται τὸ σπέρμα σου ἐν γῆ οὐκ ἰδίᾳ, καὶ δουλώσουσιν αὐτοὺς καὶ κακώσουσιν αὐτοὺς καὶ ταπεινώσουσιν αὐτοὺς τετρακόσια ἔτη: „I wtedy to Pan rzekł do Abrama: «Wiedz o tym dobrze, iż twoi potomkowie będą przebywać jako przybysze w kraju, który nie będzie ich krajem, i przez czterysta lat będą tam ciemiężeni jako niewolnicy»”. Por. R.J. CLIFFORD, *Księga Rodzaju*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, 33-34.

żyjącym poza swoim domem i na obcej ziemi. Jest więc to interpretacja jak najbardziej dosłowna i opisująca konkretny los potomków Abrahama.

Ta sama Księga Rodzaju zawiera jeszcze pewne doprecyzowanie znaczenia rozważanego pojęcia. W myśl jej narracji, kiedy nastał głód w Kanaanie, Abram powędrował do Egiptu i tam przebywał (καὶ κατέβη Αβραμ εἰς Αἴγυπτον παροικῆσαι ἐκεῖ). Termin παροικία oznacza tutaj jednak nie tylko przebywanie w obcym kraju, lecz zawiera w sobie ograniczenie czasowe, bo Abram miał tam pozostać dotąd, dopóki nie minie głód w Kanaanie (ὅτι ἐνίσχυσεν ὁ λιμὸς ἐπὶ τῆς γῆς)¹¹. Pole semantyczne παροικία zawiera więc także aspekt czasowy, gdyż wskazuje ono na to, że pozostawanie w obcym kraju nie jest losem, na który Izrael jest skazany na zawsze, ale ciężką dolę cudzoziemca musi znieść jedynie przez pewien czas. Oznacza to także, że παροικία zawiera w sobie jakiś element wyglądania ojczyzny i pełnego nadziei wyczekiwania na powrót do niej.

Ta idea jest obecna również w Księdze Ezdrasza (8, 35). Badane pojęcie odnosi się tutaj do tych, którzy powracają do Jerozolimy z niewoli babilońskiej i czwartego dnia po przybyciu na miejsce składają Bogu ofiarę całopalną¹². Termin παροικία pojawiający się w tym kontekście akcentuje zaś nie tyle tych, którzy na nowo zasiedlają odzyskaną ojczyznę, ile raczej ukazuje ich jako synów wygnania (υἱοὶ τῆς παροικίας) wyswobodzonych już z niewoli. Należy jednak zauważyć, że owo wygnanie jest tutaj postrzegane i rozumiane ze względu na ojczyznę, do której oni wracają, a nie oceniane z perspektywy domu dotychczasowej niewoli¹³. Są oni bowiem wygnańcami z ojczyzny powracającymi po latach niewoli do domu, a nie wygnańcami z Babilonu zajmującymi nowe ziemie nadane im znów przez władcę.

¹¹ Rdz 12, 10: Καὶ ἐγένετο λιμὸς ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ κατέβη Αβραμ εἰς Αἴγυπτον παροικῆσαι ἐκεῖ, ὅτι ἐνίσχυσεν ὁ λιμὸς ἐπὶ τῆς γῆς: „Kiedy zaś nastał głód w owym kraju, Abram powędrował do Egiptu, aby tam przez pewien czas pozostać; był bowiem ciężki głód w Kanaanie”. Por. R.J. CLIFFORD, *Księga Rodzaju*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, 31.

¹² Ezd 8, 35: οἱ ἐλθόντες ἀπὸ τῆς αιχμαλωσίας υἱοὶ τῆς παροικίας προσήνεγκαν ὀλοκαυτώσεις τῷ θεῷ Ἰσραηλ μὸσχους δώδεκα περὶ παντὸς Ἰσραηλ, κριοὺς ἐνενηκοντα ἕξ, ἄμνοὺς ἑβδομήκοντα καὶ ἑπτὰ, χιμάρους περὶ ἁμαρτίας δώδεκα, τὰ πάντα ὀλοκαυτώματα τῷ κυρίῳ: „Powracający z niewoli wygnańcy złożyli Bogu Izraela jako całopalenia: dwanaście cielców za całego Izraela, dziewięćdziesiąt sześć baranów, siedemdziesiąt siedem jagniąt, dwanaście kozłów za grzech – to wszystko jako całopalenie dla Pana”.

¹³ G. BETTENZOLI, *Księga Ezdrasza i Księga Nehemiasza*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, tłum. A. Kuryś, 581.

Podobna idea jest zawarta także w Księdze Habakuka. Prorok w modlitwie zanoszonej do Boga za swój naród, opisując jego klęskę i poniżenie doświadczane od wrogów, wyraża także nadzieję w moc Bożą, która może go osłonić przed wszelkim niebezpieczeństwem. Ufając w wybawiające działanie Boga uciemieżony Naród Wybrany w spokoju oczekuje nadchodzącego dnia utrapienia, który spotka lud gnębiący go (ἀναπαύσομαι ἐν ἡμέρᾳ θλίψεως τοῦ ἀναβῆναι εἰς λαὸν παροικίας μου)¹⁴. Użyty w tym kontekście termin παροικία zawiera więc w sobie jakiś rys znoszonego utrapienia, ucisku, którego źródło znajduje się na zewnątrz i przychodzi od nieprzyjaciela. Wobec tego παροικία byłaby już nie tylko przebywaniem w obcym środowisku, ale także w świecie, który jest wrogi i w którym z tej właśnie racji nie można się zadomowić. Ucisk przychodzący od strony nieprzyjaciół – jak podkreśla Księga Habakuka – jest jednak tylko tymczasowy, natomiast wybawienie, jakie nadejdzie, będzie pewne i skuteczne, gdyż będzie pochodzić wyłącznie od Boga. To On zatem jawi się jako wyłączny wybawca od cierpienia i wrogiej obczyzny. Ten aspekt nadchodzącej trwogi zawiera również fragment Księgi Ozeasza (10, 5). Prorok w mowie karcącej nadużycia Samarytan podkreśla bowiem, że nadchodzi na nich kara Boża za grzech bałwochwalstwa i obyczaje niezgodne z Bożymi przykazaniami. Stąd też ogarnia ich trwoga (τῷ μόσχῳ τοῦ οἴκου ὧν παροικίησουσιν)¹⁵.

Istotną jednak dla sensu badanego pojęcia informacją jest występujące, obok trwogi i wrogiego ucisku, rozróżnienie zachodzące pomiędzy zamieszkiwaniem (κατοίκησις) a pojęciem παροικία. Tekst natchniony mówi bowiem o mieszkańcach Samarii, którzy się boją (παροικίησουσιν οἱ κατοικοῦντες Σαμάρειαν). Podobną myśl odnaleźć można także w Jdt 5, 7-9. W interesującym fragmencie Anchior, wódz

¹⁴ Ha 3, 16: ἐφυλαξάμην, καὶ ἐπτοήθη ἡ κοιλία μου ἀπὸ φωνῆς προσευχῆς χειλέων μου, καὶ εἰσηλθεν τρόμος εἰς τὰ ὀστά μου, καὶ ὑποκάτωθέν μου ἐταράχθη ἡ ἔξις μου. ἀναπαύσομαι ἐν ἡμέρᾳ θλίψεως τοῦ ἀναβῆναι εἰς λαὸν παροικίας μου: „Usłyszałem i łono moje zdrząło, na głos ten zdrząły me wargi, przenikła trwoga me kości, kroki się moje zachwiały. W spokoju jednak wyglądam dnia utrapienia, który nadchodzi na lud, co nas gnębi”. Por. A.R. CERESKO, *Księga Habakuka*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, 862

¹⁵ Oz 10, 5: τῷ μόσχῳ τοῦ οἴκου ὧν παροικίησουσιν οἱ κατοικοῦντες Σαμάρειαν, ὅτι ἐπένησεν ὁ λαὸς αὐτοῦ ἐπ’ αὐτόν· καὶ καθὼς παρεπίκραναν αὐτόν, ἐπιχαροῦνται ἐπὶ τὴν δόξαν αὐτοῦ, ὅτι μετῳκίσθη ἀπ’ αὐτοῦ: „Z powodu cielca w Bet-Awen mieszkańców Samarii ogarnia trwoga; chodzi w żalobie jej naród, lamentują kapłani pogańscy, bojąc się o jego blask, że mu zostanie odjęty”. Por. D.J. MCCARTHY – R.E. MURPHY, *Księga Ozeasza*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, 812.

Ammonitów, opowiadając Holofernesowi dzieje Izraelitów, stwierdza, że niegdyś byli oni przybyszami w Mezopotamii (παρώκησαν τὸ πρότερον ἐν τῇ Μεσοποταμίᾳ). Ponieważ odwrócili się od rodzimych bogów, jakich czczono w ziemi chaldejskiej, i oddawali cześć Bogu nieba, wypędzono ich stamtąd. Uciekli oni zatem do Mezopotamii i mieszkali tam przez wiele dni (παρώκησαν ἐκεῖ ἡμέρας πολλάς). Bóg, którego czcili, kazał im jednak opuścić miejsce swego zamieszkania (ἐκ τῆς παροικίας) i wyruszyć do ziemi Kanaan. Tam też się osiedlili (καὶ κατώκησαν ἐκεῖ)¹⁶. Pojęcie παροικία oznacza zatem przybysza oraz miejsce przebywania. Choć jednak odnosi się ono do bycia w określonym miejscu, to jednak jako przebywanie odróżnione od osiedlania się παροικία nie jest przeciwieństwem zamieszkiwaniem (κατοικέω), ujętym jako bycie mieszkańcem i rozumianym w sensie zadomowienia się, czyli bycia u siebie. Pomimo to wydaje się jednak, że nie są to pojęcia sprzeczne, gdyż mogą również wyrażać dwa aspekty tej samej rzeczywistości. Παροικία akcentuje bowiem tutaj zamieszkanie w obcym miejscu, do którego ktoś przybył. Jego zamieszkiwanie nie jest więc równoznaczne z jakimś zadomowieniem się, lecz jest jedynie pozbawionym korzeni przebywaniem w określonym miejscu.

Rozróżnienie pomiędzy παροικία a κατοίκησις jest obecne również w 1 Krn 5, 10, choć akcent pada tutaj jednak na nieco inny aspekt badanego pojęcia. We wskazanym fragmencie autor Księgi Kronik, opisując dzieje potomków Rubena, najpierw opisuje ich ojczystą ziemię, którą oni zamieszkują (κατοίκησις), a następnie stwierdza, że za czasów panowania Saula walczyli oni przeciw tym, którzy mieszkali w ziemi Gileadu. W tym kontekście podkreśla jednocześnie, że Izraelici zamieszkali w namiotach pokonanych przeciwników (κατοικοῦντες ἐν σκηναῖς), których Biblia Tysiąclecia określa mianem Hagrytów. Natomiast Septuaginta stwierdza, że potomkowie Rubena toczyli wojnę z tymi, którzy mieszkali (przebywali) na tych terenach (ἐποίησαν πόλεμον πρὸς τοὺς παροίκους)¹⁷. Odbita ziemia nie należy przecież

¹⁶ Jdt 5, 9: καὶ εἶπεν ὁ θεὸς αὐτῶν ἐξελεῖν ἐκ τῆς παροικίας αὐτῶν καὶ πορευθῆναι εἰς γῆν Χανααν, καὶ κατώκησαν ἐκεῖ καὶ ἐπληθύνθησαν χρυσίῳ καὶ ἀργυρίῳ καὶ ἐν κτήνεσιν πολλοῖς σφόδρα: „A ich Bóg polecił im wyjść z tego miejsca zamieszkania i udać się do ziemi Kanaan. Osiedlili się tam, wzbogacili się w złoto, w srebro i w bardzo liczne trzody”.

¹⁷ 1 Krn 5, 10: καὶ ἐν ἡμέραις Σαουλ ἐποίησαν πόλεμον πρὸς τοὺς παροίκους, καὶ ἔπεσον ἐν χερσίν αὐτῶν κατοικοῦντες ἐν σκηναῖς ἕως πάντες κατ’ ἀνατολὰς τῆς Γαλααδ: „Za czasów Saula prowadzili wojnę z Hagrytami, którzy wpadli w ich ręce, zamieszkali więc w ich namiotach w całej wschodniej okolicy Gileadu”.

do zwyciężonego plemienia, gdyż jest przedmiotem obietnicy Bożej. Użyty tu termin παροικία oznacza więc tego, kto przebywa na określonym terytorium. Akcent wydaje się być jednak położony nie tyle na zamieszkiwanie rozumiane w sensie przebywania we własnym domu ani też na pozbawione domu znoszenie ciężaru obczyzny, ile na bycie-tu-oto. Pojęcie to oznaczałoby zatem pewnego rodzaju tutejszość przeciwstawioną tym, którzy przybywają z dala i spoza niej.

Tego rodzaju znaczenie posiada παροικία również w innych fragmentach biblijnych. Oznacza ona bowiem także tego, kto mieszka obok i przebywa blisko (Prz 3, 29)¹⁸. Stąd też może odnosić się do zamieszkującego w pobliżu sąsiada (Syr 21, 28)¹⁹. Z kolei Księga Sędziów (Sdz 17, 7-11)²⁰ używa tego pojęcia, odnosząc je do pewnego lewity, który, opuszczając własną ojczyznę i dom, żyje jak wędrowiec niezwiązany z żadnym miejscem i dlatego w każdym z nich przebywa jako obcy. Niemniej jednak Autor, kontynuując swą opowieść o podróżującym lewicie, stosuje to pojęcie również na oznaczenie tego, kto przybywszy z zewnątrz staje się domownikiem w nowym domu i znajduje radość w rodzinnych relacji, jakie w nim nawiązuje²¹.

¹⁸ Prz 3, 29: μη τεκτίνη ἐπὶ σὸν φίλον κακὰ παροικοῦντα καὶ πεποιθότα ἐπὶ σοί: „Nie spiskuj przeciw bliźniemu, jeśli mieszka obok ciebie beztrąsko”.

¹⁹ Syr 21, 28: μολύνει τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν ὁ ψιθυρίζων καὶ ἐν παροικίῃσει μισηθήσεται: „Potwarca ubliża sobie samemu i znienawidzą go sąsiedzi”.

²⁰ Sdz 17, 11: Καὶ ἐγένετο παιδάριον ἐκ Βηθλεεμ δήμου Ἰουδα ἐκ τῆς συγγενείας Ἰουδα, καὶ αὐτὸς Λευίτης, καὶ αὐτὸς παρῶκει ἐκεῖ. καὶ ἐπορεύθη ὁ ἀνὴρ ἐκ τῆς πόλεως Ἰουδα ἐκ Βηθλεεμ παροικεῖν οὗ ἂν εὔρη, καὶ ἐγενήθη εἰς ὄρος Εφραιμ ἕως οἴκου Μιχα τοῦ ποιῆσαι τὴν ὁδὸν αὐτοῦ. καὶ εἶπεν αὐτῷ Μιχα Πόθεν ἔρχῃ; καὶ εἶπεν πρὸς αὐτόν Λευίτης ἐγὼ εἰμι ἐκ Βηθλεεμ Ἰουδα, καὶ ἐγὼ πορεύομαι παροικεῖν οὗ ἂν εὔρω. καὶ εἶπεν αὐτῷ Μιχα Κάθου μετ’ ἐμοῦ καὶ γενοῦ μοι εἰς πατέρα καὶ εἰς ἱερέα, καὶ ἐγὼ δώσω σοι δέκα ἀργυρίου εἰς ἡμέρας καὶ ζεύγος ἵματιῶν καὶ τὰ πρὸς τὸ ζῆν σου. καὶ ἐπορεύθη ὁ Λευίτης. καὶ ἤρξατο παροικεῖν παρὰ τῷ ἀνδρὶ, καὶ ἐγενήθη αὐτῷ τὸ παιδάριον ὡς εἰς τῶν υἱῶν αὐτοῦ: „Był pewien młody człowiek w Betlejem judzkim, z pokolenia «Judy». Był on lewitą i mieszkał tam jako przybysz. Człowiek ten opuścił miasto Betlejem judzkie, aby zamieszkać jako przybysz tam, gdzie mu się przytrafi. Podróżując, doszedł aż do góry Efraima, do domu Miki. Wtedy Mika rzekł do niego: «Skąd przychodzisz?» Odpowiedział mu: «Jestem lewitą z Betlejem judzkiego i szukam miejsca, aby zamieszkać». «Zostań u mnie - rzekł do niego Mika - i bądź mi ojcem i kapłanem, za to dam ci każdego roku dziesięć srebrników, gotowe szaty i wyżywienie». «Lewita poszedł z nim». Spodobało się owemu lewicie zamieszkać z tym mężem i młody ów człowiek stał się dla niego jakby jednym z jego synów”.

²¹ M. O’CONNOR, *Księga Sędziów*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, 231.

Obok sensu dosłownego παροιμία przybiera także znaczenie metaforyczne i odnoszące się do wyrażenia świata duchowego, opisując sytuację egzystencjalną człowieka w jego relacji do Boga. W Ps 118 (119), 54 pojęcie to oznacza miejsce przebywania, które utożsamić należy z doczesnym wymiarem ludzkiej egzystencji. Παροιμία byłaby zatem opisem pielgrzymowania rozumianego jako bycie przechodniem na tym świecie. Psalmista ukazuje więc człowieka pozbawionego domu i przebywającego na obczyźnie, którego jedyną pociechą w doznawanym ucisku jest zachowywanie przykazań Bożych²². Ten sam sens otrzymuje παροιμία w Ps 38 (39), 13, gdzie człowiek jest nazwany przechodniem i przybyszem cierpiącym utrapienia własnej słabości i przemijalności (πάροιχος ἐγὼ εἰμι παρὰ σοὶ καὶ παρεπίδημος καθὼς πάντες οἱ πατέρες μου). Dlatego może tylko prosić Boga o miłosierdzie, gdyż jedynie On jest dla niego ratunkiem w jego zagubieniu i grzechu²³. Z kolei Ps 93 (94), 17 rozumie παροιμία jako pozaświatową sferę zamieszkaną przez dusze zmarłych, czyli Hades (παρώκησεν τῷ ᾄδι ἡ ψυχὴ μου). Owa kraina śmierci jest przedstawiona jako coś, co grozi człowiekowi szczególnie ze strony złoczyńców, od których może wybawić go Bóg. Παροιμία oznaczałaby więc otwartą przed człowiekiem możliwość bycia, odnoszącą się nade wszystko do ludzkiej duszy. Zamieszkiwanie to wykracza już poza doczesność²⁴.

Zarysowane znaczenia παροιμία, rozumiane jako tutejszość, doczesność, wygnanie, bycie obcym i cudzoziemcem, zarówno w sensie dosłownym, jak i alegorycznym, opisywanym na poziomie duchowym i metafizycznym, umożliwia dostrzeżenie pewnego rodzaju tymczasowości stanowiącej element konstytutywny badanego pojęcia i spajającej jej wszystkie płaszczyzny semantyczne. Doczesność jest bowiem tymczasowością przebywania na obczyźnie, noszącą w sobie obciążenie wyobcowaniem. Ten wymiar παροιμία dochodzi do głosu

²² Ps 118 (119), 54: ψαλτὰ ἤσαν μοι τὰ δικαιώματά σου ἐν τόπῳ παροιμίας μου: „Twoje ustawy stały się dla mnie pieśniami na miejscu mego pielgrzymowania”. Por. *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, red. S. Łach, Poznań 1990, 509. Tamże, 233.

²³ Ps 38 (39), 13: „[...] przybyszem jestem u Ciebie, przechodniem – jak wszyscy moi przodkowie”. Por. J.S. KSELMANN – M.L. BARRÉ, *Księga Psalmów*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, 495.

²⁴ Ps 93 (94), 17: εἰ μὴ ὅτι κύριος ἐβοήθησέν μοι, παρὰ βραχὺ παρώκησεν τῷ ᾄδι ἡ ψυχὴ μου: „Gdyby Pan mi nie udzielił pomocy, wnet by moja dusza zamieszkała [w kraju] milczenia”. Por. *Księga Psalmów*, 412.

z całą mocą jednak dopiero w Nowym Przymierzu. Zrozumienie pełnego sensu tego pojęcia w ramach ujęcia biblijnego musi zatem uwzględnić nade wszystko pole semantyczne zakreślone przez Nowy Testament.

2.2. Nowy Testament

Nowy Testament nie zmienia podstawowych idei stojących u podstaw starotestamentalnego ujęcia παροικία, gdyż podstawowe kierunki wyznaczone przez nie zostają zachowane. Wiele z nich jest nawet komentarzem czy też przypomnieniem wydarzeń z dziejów Izraela. Pisma nowotestamentalne przenoszą natomiast zarysowane wcześniej idee i pogłębiają ich znaczenie, wynosząc je na poziom duchowy.

Autor Listu do Hebrajczyków (Hbr 11, 9), mówiąc więc o wędrowce Abrahama, który opuścił swoją ojczyznę i dom oraz podjął wędrowkę do nieznanego sobie ziemi obiecanej mu przez Boga, podkreśla, że motywem tej decyzji była wiara Patriarchy, który zaufał słowu Bożemu. Owo opuszczenie domu podkreślone jest przez określenie celu wędrowki, jakim jest ziemia obca (εις γῆν τῆς ἐπαγγελίας ὡς ἀλλοτρίαν)²⁵. Pole semantyczne użytego tutaj przymiotnika ἀλλότριος jest podkreśleniem nie tylko mocy wiary Abrahama, który udał się w podróż ku obcej sobie krainie, lecz także wydaje się odsłaniać znaczenie pojęcia παροικία. Chociaż bowiem odnosi się ono w tym tekście najpierw do wędrowania Abrahama (πίστει παρώκησεν εις γῆν τῆς ἐπαγγελίας ὡς ἀλλοτρίαν), to jednak przybycie do ziemi obcej zmusza go do określenia siebie jako cudzoziemca, a nie jej mieszkańca. Ta teza wydaje się znajdować potwierdzenie również w odróżnieniu wędrowania Patriarchy, czy też przywędrowania na miejsce, od zamieszkiwania po namiotami (ἐν σκηναῖς κατοικήσας) wraz z Izaakiem i Jakubem. Jest to motyw, który kontynuuje myśli Septuaginty, podkreślający rozumienie παροικία jako tymczasowości przebywania w danym miejscu, które pozostaje zawsze miejscem obcym. Kolejny wers tej narracji podpowiada już duchową interpretację tej wędrowki Abrahama, podkreślając, że jest

²⁵ Hbr 11,9: Πίστει παρώκησεν εις γῆν τῆς ἐπαγγελίας ὡς ἀλλοτρίαν ἐν σκηναῖς κατοικήσας μετὰ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ τῶν συγκληρονόμων τῆς ἐπαγγελίας τῆς αὐτῆς: „Dzięki wierze przywędrował do Ziemi Obiecanej, jako ziemi obcej, pod namiotami mieszkając z Izaakiem i Jakubem, współdziedzicami tej samej obietnicy”. Por. P. KRÄMER, *Pfarrei. Begriff und Geschichte*, „Lexicon für Theologie und Kirche” 8 (2006), 162.

ona świadectwem jego wiary i oczekiwania na inny dom, którym będzie miasto zbudowane przez Boga. Wówczas παροικία posiadałaby znaczenie doczesnego przebywania na ziemi, a jednocześnie wyglądania prawdziwej ojczyzny w niebie²⁶.

Z kolei autor Dziejów Apostolskich, relacjonując mowę, jaką miał wygłosić do Żydów św. Paweł w Antiochii Pizydyjskiej (Dz 13, 17), przytacza słowa, w których Apostoł powołuje się na historię Izraela i przypomina słuchaczom, że niegdyś Bóg wybrał Izraela i wywyższył go na obczyźnie w ziemi egipskiej (ἐν τῇ παροικία ἐν γῆ Αἰγύπτου)²⁷. Ten sam sens posiada również tekst Dz 7, 6, zawierający fragment mowy św. Szczepana, będącej cytatem z przytoczonego wyżej fragmentu Księgi Rodzaju (Rdz 15, 13nn). Παροικία oznacza więc, podobnie jak w omówionym tekście Genesis, bycie wygnańcem w obcej ziemi (πάροικον ἐν γῆ ἄλλοτρία). Z tym losem cudzoziemca związane jest znoszenie doli niewolnika, pełnej rozmaitych krzywd i cierpień. Owo bycie niewolnikiem jeszcze dobitniej podkreśla egzystencjalną sytuację Izraela, który przebywa w obcej i wrogiej sobie ziemi (ἐν γῆ ἄλλοτρία)²⁸.

Tę samą ideę, choć pozbawioną już wymiaru niewolnictwa, zawiera w sobie Dz 7, 29, będący dalszą częścią wspomnianej mowy św. Szczepana. Tym razem męczennik przywołuje postać Mojżesza, który ratując swe życie, uciekł do ziemi Madian i żył w niej jako cudzoziemiec (ἔφυγεν δὲ Μωϋσῆς ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ καὶ ἐγένετο πάροικος ἐν γῆ Μαδιάμ)²⁹.

Nieco inny wymiar terminu παροικία ukazują Dzieje Apostolskie we fragmencie, w którym autor relacjonuje rozmowę dwóch uczniów Chrystusa zmierzających do Emaus ze zmartwychwstałym Mistrzem.

²⁶ G.L. MÜLLER, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015, 610; M.M. BOURKE, *List do Hebrajczyków*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, 1490.

²⁷ Dz 13,17: ὁ θεὸς τοῦ λαοῦ τούτου Ἰσραὴλ ἐξελέξατο τοὺς πατέρας ἡμῶν καὶ τὸν λαὸν ὑψώσεν ἐν τῇ παροικία ἐν γῆ Αἰγύπτου καὶ μετὰ βραχίονος ὑψηλοῦ ἐξήγαγεν αὐτοὺς ἐξ αὐτῆς: „Bóg tego ludu izraelskiego wybrał ojców naszych i wywyższył lud na obczyźnie w ziemi egipskiej i «wyprowadził go z niej mocnym ramieniem»”. Por. F.X. ARNOLD, *Proclamation de la foi, communauté de foi. Contribution à la predication, de la paroisse et du laïcat*, Bruxelles 1957, 53.

²⁸ Dz 7, 6: ἐλάλησεν δὲ οὕτως ὁ θεὸς ὅτι „ἔσται τὸ σπέρμα αὐτοῦ πάροικον ἐν γῆ ἄλλοτρία καὶ δουλώσουσιν αὐτὸ καὶ κακώσουσιν ἔτη τετρακόσια”: „Powiedział Bóg tak: «Potomkowie twoi będą wygnańcami na obczyźnie i przez czterysta lat ciemnić ich będą jako niewolników i będą ich krzywdzić»”.

²⁹ Dz 7, 29: „ἔφυγεν δὲ Μωϋσῆς ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ καὶ ἐγένετο πάροικος ἐν γῆ Μαδιάμ”, οὗ ἐγέννησεν υἱοὺς δύο: „«Na te słowa Mojżesz uciekł i żył jako cudzoziemiec w ziemi Madian», gdzie urodziło mu się dwóch synów”.

Wobec pytań nierozpoznanego Wędrowca o niedawne wydarzenia, jakie miały miejsce w Jerozolimie, Kleofas stwierdza ze zdziwieniem, że musi On być chyba jedynym z przebywających w tym mieście, który nie wie, co tam się stało w tych dniach (σὺ μόνος παροικεῖς Ἱερουσαλήμ καὶ οὐκ ἔγνωσ τὰ γενόμενα ἐν αὐτῇ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις)³⁰. Παροικία oznacza zatem w tym tekście konkretne miejsce przebywania. Nie jest ono równoznaczne z zamieszkiwaniem na stałe, choć tekst Ewangelii go wcale nie wyklucza, ani też nie ma w nim mowy o jakimś ograniczeniu temporalnym, gdyż ramy czasowe wprowadza dookreślenie badanego pojęcia przez wskazanie na „te dni” (ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις). Można więc przypuścić, że chodzi w zasadzie o bycie-tu-oto.

Wydaje się jednak, że nowotestamentalne znaczenie παροικία odsłania się najlepiej wówczas, gdy do głosu dochodzą teksty umieszczające je na poziomie ponad dosłownym. Autor Listu św. Piotra, zwracając się do swych adresatów, przypomina im, że są tylko przybyszami i gośćmi (παροιικούς καὶ παρεπιδήμους)³¹. Biorąc pod uwagę kontekst tej wypowiedzi, wydaje się, że owo wyobcowanie nie jest określeniem bycia w świecie, lecz podkreśleniem alienacji wspólnoty chrześcijańskiej wobec społeczności pogańskiej, wśród której przyszło jej przebywać. Status przybysza oznacza bowiem, że chrześcijanie, do których pisze św. Piotr, oraz wszyscy inni wyznawcy Chrystusa, są wezwani przez Boga „z ciemności do przedziwnego światła” i choć nigdy jako poddani nieposłuszeństwu byli nie-ludem (οὐ λαός), to jednak dzięki dziełu zbawienia stają się obecnie prawdziwym ludem Bożym (νῦν δὲ λαός θεοῦ) (1 P 2, 9-10). Ich wyobcowanie, do którego odnosi się παροικία, oznacza więc, że miejscem, w którym chrześcijanin może się zadomowić, nie jest społeczność pogańska, lecz wspólnota uczniów Chrystusa³². Jednocześnie jednak owa

³⁰ Łk 24, 18: ἀποκριθεὶς δὲ εἰς ὄνοματι Κλεοπάς εἶπεν πρὸς αὐτόν σὺ μόνος παροικεῖς Ἱερουσαλήμ καὶ οὐκ ἔγνωσ τὰ γενόμενα ἐν αὐτῇ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις: „A jeden z nich, imieniem Kleofas, odpowiedział Mu: «Ty jesteś chyba jedynym z przebywających w Jerozolimie, który nie wie, co się tam w tych dniach stało»”.

³¹ 1 P 2, 11: Ἀγαπητοί, παρακαλῶ ὡς παροιικούς καὶ παρεπιδήμους ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς: „Umiłowani! Proszę, abyście jak przybysze i goście powstrzymywali się od cielesnych pożądań, które walczą przeciwko duszy”.

³² W.J. DALTON, *Pierwszy List św. Piotra*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, 1508-1509. Por. M. DUDA, *Parafia a świat wartości*, 69; P. VANDENAKKER, *Small Christian Communities and the Parish*, 17; J.C. GABARRÓN, *Pierwszy List św. Piotra Apostoła*, w:

niemożliwość zadomowienia się w świecie pogańskim zakreśla granice wspólnoty chrześcijańskiej, a w pewnym negatywnym sensie również ją konstytuuje poprzez rozumienie jej jako oddzielonej od świata.

Z kolei pozytywny wymiar tej wspólnoty odsłania wcześniejsze zdanie tego samego listu Piotra (1 P 1, 17): „Jeżeli bowiem Ojcem nazywacie Tego, który bez względu na osoby sądzi każdego według uczynków, to w bojaźni spędzajcie czas swojego pobytu na obczyźnie (ἐν φόβῳ τὸν τῆς παροικίας)”³³. Dopiero bowiem ci, którzy przynależą do Ojca, który jest w niebie, i zostali wykupieni krwią Chrystusa z niewoli złego postępowania, stają się obcymi wobec pogrążonej w grzechu społeczności swego środowiska. Im głębsze jest ich zakorzenienie w świętości Boga, tym owo wyobcowanie (παροικία) staje się bardziej radykalne.

Tę myśl rozwija św. Paweł (Ef 2, 19), pisząc do adresatów swego listu: „A więc nie jesteście już obcymi i przybyszami (ξένοι καὶ πάροικοι), ale jesteście współobywatelami świętych i domownikami Boga”³⁴. Zrozumienie zarysowanego tutaj sensu pojęcia παροικία jest możliwe dopiero po uwzględnieniu szerszego kontekstu tych słów (Ef 2, 11-22). Są one bowiem częścią opisu dzieła zbawienia pogan włączonych przez krew Chrystusa w dziedzictwo obietnic danych Izraelowi. Św. Paweł zauważa więc, że chrześcijanie przychodzący do Kościoła z pogaństwa byli niegdyś „obcy względem społeczności Izraela i bez udziału w przymierzach obietnicy” (ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας). Owa obcość społeczności pogańskiej jest rozumiana jako alienacja względem πόλις Izraela. Wydaje się zatem, że można ją odczytać w kontekście nawiązującym do greckiej idei πόλις, która określa nie tylko wspólnotę polityczną, ale nade wszystko społeczność o charakterze religijnym³⁵. Oznacza to, że obcość pogan względem Izraela nie jest

Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego, tłum. E. Burska, 1644-1645.

³³ 1 P 1, 17: καὶ εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε τὸν ἀπροσωπολήπτως κρίνοντα κατὰ τὸ ἐκάστου ἔργον, ἐν φόβῳ τὸν τῆς παροικίας ὑμῶν χρόνον ἀναστράφητε”. Por. P. KRÄMER, *Pfarrei. Begriff und Geschichte*, „Lexicon für Theologie und Kirche” 8 (2006), 162.

³⁴ Ef 2, 19: Ἄρα οὖν οὐκέτι ἐστὲ ξένοι καὶ πάροικοι ἀλλὰ ἐστὲ συμπολίται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ.

³⁵ P.J. KOBELSKI, *List do Efezjan, Katolicki komentarz biblijny*, 1394. J. Ratzinger (*Lud i dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, w: J. RATZINGER, *Opera omnia*, t. 1, tłum. W. Szymona, Lublin 2014, 328-329), powołując się również na badania I. Döllingera (*Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat*, München 1861, 1), K.L.

tylko zwyczajnym brakiem integracji i porozumienia, lecz należy ona do natury ich wzajemnej relacji, ponieważ zawiera w sobie odniesienie do różnego rozumienia Boga, wokół którego koncentruje się każda z tych πόλις. W tym kontekście wyraźniej odsłania się sens myśli św. Pawła, który obcość społeczności pogan wobec Narodu Wybranego rozumie w kategoriach ich braku uczestnictwa w przymierzu z Bogiem. Paganie nie są więc obywatelami (πολίτης) i w związku z tym nie przysługują im prawa domowników. Włączenie do πόλις jest możliwe dopiero dzięki krwi Chrystusa, która niszczy mur wrogości Żydów i pogan oraz łączy te narody w jedno, tworząc nowego, odkupionego człowieka (ἐνα καινὸν ἄνθρωπον)³⁶.

Owo pojednanie dokonuje się jednak nie tylko jako złączenie Żydów i pogan, ale również, a nawet nade wszystko, jako pojednanie z Bogiem. Dlatego też to dzieło odkupienia urzeczywistnione przez Chrystusa oznacza włączenie wszystkich do społeczności świętych, a tym samym umożliwia im bycie domownikami Boga (ἐστὲ συμπολιταὶ τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ). Partycypacja w tej πόλις jest więc przewyciężeniem grzesznego wyobcowania (οὐκέτι ἐστὲ ξένοι καὶ πάροιχοι). Ci bowiem, którzy zadomowili się, nie są już przybyszami (πάροιχοι), lecz domownikami (οἰκεῖοι)³⁷. Παροικία jako bycie przybyszem posiada więc swój kres polegający na włączeniu w społeczność Kościoła i związanie z Bogiem, które św. Paweł określa posługując się obrazem świątyni Boga (ναὸς ἅγιος ἐν κυρίῳ) zbudowanej na fundamencie apostołów i proroków oraz zespolonej kamieniem węgielnym – Chrystusem. Skoro jednak zadomowienie przewycięża tymczasowe przebywanie i obcość, to wobec tego παροικία, by zachować własną naturę, musi trwać w byciu obcym względem πόλις τοῦ θεοῦ i realizować się jako bycie daleko (μακρόν)

Schmidta (*Die Polis in Kirche und Welt. Eine lexikographische und exegetische Studie*, Basel 1939, 98) oraz N.A. Dahla (*Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums*, Oslo 1941, 96) podkreśla, że grecka idea πόλις posiada charakter religijny i jest „kościółem swojej religii”, a jej łacińskim odpowiednikiem jest *civitas*. Oznacza to, że nie można oddzielić wymiaru politycznego od religijnego. Stąd też wystąpienie przeciwko bóstwom państwowym jest równocześnie wystąpieniem przeciw państwu, a sprzeciw wobec państwu oznacza odrzucenie *pax deorum*. Jest zatem społecznością świętą i boską i jako taka określa swoisty lud boży, analogiczny do ludu, którym jest Izrael.

³⁶ G.L. MÜLLER, *Dogmatyka katolicka*, 604.

³⁷ M.Y. MACDONALD, *List do Efezjan*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, tłum. T. Mieszkowski, 1530-1531.

oraz wykluczenie z ludu Bożego³⁸. Te właśnie elementy zdają się wskazywać na jej istotę i określać właściwe jej pole semantyczne.

Należy zauważyć również, że znaczenie *παροικία*, zawarte w liście do Efezjan oraz w Liście św. Piotra, wydaje się być nie tylko teologiczną charakterystyką rozdzielania i zjednoczenia w Chrystusie dwóch społeczności: pogan i Żydów, lecz wydaje się także opisem sposobu bycia w świecie ludu Bożego, a patrząc z indywidualistycznej perspektywy – również ukazaniem egzystencjalnej sytuacji człowieka w świetle jego relacji z Bogiem. Nie jest to jednak opis jednoznaczny, gdyż wydaje się, że pojęcie to zmierza w dwóch różnych kierunkach. Podkreślając bowiem tkwiącą w niej ideę alienacji, umożliwia jej zaistnienie zarówno w odniesieniu do Boga, jak i do świata. W pierwszym przypadku wyobcowanie każe uznać, że *παροικία* musi być rozumiana wyłącznie jako sytuacja niezbawienia, w której znajduje się człowiek pogrążony w mrokach grzechu, dźwigający w sobie konsekwencje pierwotnego upadku i należący do nie-ludu Bożego. Możliwy jest jednak również drugi kierunek, który z kolei tworzy lud Boży i społeczność zbawionych, domowników Boga. Posiada on więc także wymiar wertykalny, dostrzegając swój kres w zadowoleniu się zbawionego grzesznika w Bogu³⁹.

Teksty biblijne ukazują więc *παροικία* przede wszystkim jako tymczasowe przebywanie na obczyźnie, alienację, niewolę, ale także bycie nie-ludem Bożym żyjącym z dala od Boga. W świetle tak szerokiego pola semantycznego tego pojęcia nie jest więc jeszcze wystarczająco uwydatniona, choć już w niektórych aspektach zarysowana na dalekim intelektualnym horyzoncie, idea *παροικία* jako parafii. Zrozumienie pełnego sensu badanego pojęcia domaga się zatem przesłedzenia tej przemiany oraz rozmaitych znaczeń, jakie przybiera ono w nauczaniu Ojców.

3. Παροικία w pismach patrystycznych

Myśl patrystyczna jest nade wszystko komentarzem do Pisma Świętego. Sens *παροικία* zawarty w Septuagincie oraz w pismach Nowego Testamentu wyznacza więc perspektywę, z której patrzą na to pojęcie Ojcowie Kościoła. To właśnie w myśli patrystycznej znajduje ono pełne rozwinięcie, które realizowane jest zarówno na płaszczyźnie dosłownego, jak i alegorycznego rozumienia tego pojęcia. Warto więc

³⁸ M. DUDA, *Parafia a świat wartości*, 69-70.

³⁹ P. VANDENAKKER, *Small Christian Communities and the Parish*, 17.

podjąć próbę rekonstrukcji pola semantycznego παροικία określonego przez wschodnich Ojców Kościoła i ukazać najpierw jego logicznie uporządkowanie, które umożliwi lub choćby przybliży do odpowiedzi na pytanie o jego rozwój. Kolejne jego aspekty zostaną więc przedstawione poprzez analizę znaczeń, jakie przyjmuje παροικία w koncepcji kolejnych, wybranych Ojców Kościoła. Wydaje się bowiem, że taki podwójny sposób prezentacji, oparty jednocześnie na ukazaniu logicznie ułożonej zawartości badanego pojęcia oraz na podzieleniu tej warstwy merytorycznej ze względu na jej występowanie u kolejnych pisarzy wczesnochrześcijańskich, pozwoli uchwycić wyraźnej istotę παροικία. Ten sposób spojrzenia na zadany problem pozwala wyróżnić spośród rozmaitych aspektów semantycznych badanego pojęcia dwa podstawowe jego sensory, a mianowicie spojrzenie w aspekcie metafizyczno-egzystencjalnym oraz wspólnotowym⁴⁰. Zrozumienie i opisanie pola semantycznego παροικία wymaga zatem analizy ich zawartości oraz ustalenia ich wzajemnego powiązania, są to bowiem różne strony tego samego terminu.

3.1. Παροικία jako miejsce tymczasowego przebywania w świecie

Termin ten pojawia się w tekstach patrystycznych najpierw w komentarzach przywołujących konkretne wydarzenia opisane przez Pismo Święte. Stąd też przyjmuje on sens określony przez tekst biblijny. W takim znaczeniu używa go Arystydes z Aten. Apologeta ten, ukończywszy krytykę politeizmu greckiego, ukazuje następnie poglądy Żydów dotyczące Boga. Nie są one oceniane przez niego tak wyraźnie negatywnie jak przekonania pogan, gdyż Żydzi są przecież uczestnikami przymierza z Bogiem, są potomkami Abrahama, otrzymali prawo od Boga za pośrednictwem Mojżesza, a Bóg objawiał im swoją moc poprzez liczne znaki i cuda, jakich dla nich dokonywał. W tym właśnie kontekście Arystydes przypomina, że niegdyś potomkowie Abrahama udali się do Egiptu (παρόκησαν εις Αἴγυπτον) i stamtąd wprowadził ich Bóg, objawiając swą moc nie tylko wobec swego

⁴⁰ Aspekt wspólnotowy παροικία był już obecny także w analizowanych tekstach Pisma Świętego, ale dotychczas nie został wystarczająco wyeksponowany. Stało się tak, by nie zaburzać logiki przeprowadzanych badań oraz z tego powodu, by temat ten wybrzmiał w dalszej części artykułu, przez co wyraźniej – jak się wydaje – zostanie ukazany wpływ koncepcji biblijnej na myśl patrystyczną także w tym zakresie.

ludu, lecz także wobec faraona i wszystkich Egipcjan. Ten kontekst, w jakim występuje pojęcie *παροικία* sprawia, że przybiera ono w tym fragmencie znaczenie ziemi obcej, w której można przebywać, ale nie można na niej zamieszkać, gdyż jest domem niewoli i ucisku. Cudowna działalność Boga jest jednak na tej obczyźnie źródłem nadziei i oczekiwaniem na wybawienie⁴¹. W tym samym sensie używa pojęcia *παροικία* także Teofil z Antiochii, odnosząc je do opisu pobytu Izraela w Egipcie⁴², ale także dla przedstawienia pobytu Narodu Wybranego w niewoli babilońskiej⁴³.

Zastosowanie badanego pojęcia w nawiązaniu do wydarzeń biblijnych znaleźć można także w komentarzu Orygenesa do Ewangelii św. Jana. Odnosząc się do perykopy ewangelicznej traktującej o wyrzuceniu złych duchów z opętanego człowieka w krainie Gergazeńczyków, Orygenes tłumaczy alegorycznie nazwę tego miejsca jako „mieszkanie tych, którzy wypędzają” (*παροικία ἐκβεβληκότων*)⁴⁴. Termin ten pojawia się również wówczas, gdy Orygenes tłumaczy znaczenia imienia, jakie nadał swemu synowi Mojżesz. Po swej ucieczce z Egiptu i podróży do obcego kraju, Mojżesz ożenił się bowiem z córką kapłana Madianitów, a swemu pierworodnemu synowi, który mu się tam urodził, nadał właśnie imię Gerson, co – zdaniem Orygenesa – oznacza tego, który przebywa w obcej ziemi (*διὰ τὴν παροικίαν ἐν γῆ ἄλλοτρίᾳ*)⁴⁵.

Dokładnie takie samo znaczenie *παροικία* występuje również w pismach Grzegorza z Nyssy, u którego termin ten pojawia się w kontekście opisu niewoli Izraelitów w Egipcie i służy przede wszystkim na oznaczenie tego pobytu (*Ἰσραὴλ ἐν τῇ παροικίᾳ τῶν Αἰγυπτίων μνημονεύεται*). Pobyt na obczyźnie jest uciążliwą niewolą⁴⁶. Natomiast w *Żywocie Tekli Bazylego*, biskupa Seleucji, pojęcie to rozumiane jest jako miejsce pobytu⁴⁷.

Doprecyzowanie tej koncepcji jako uciążliwej niewoli lub bycia na obczyźnie znajduje się w apologii Orygenesa skierowanej przeciwko

⁴¹ ARISTYDES, *Apologia* 14, 1, Sch 470, ed. B. Pouderon – M.J. Pierre, Paris 2003, 284, ARISTYDES z ATEN, *Apologia*, BOK 24, tłum. L. Misiarczyk, Kraków 2004, 143.

⁴² THEOPHILUS ANTIOCHENUS, *Ad Autolyicum* III, 24, PG 6, 1157, BOK 24, 458.

⁴³ Tamże III, 28, PG 6, 1164, BOK 24, 462.

⁴⁴ ORIGENES, *Commentatorium in Evangelium Ioannis* VI, 44 A, PG 14, 272, ORYGENES, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, PSP 28, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1981, 200.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ GREGORIUS NYSSENUS, *Homilia in Canticum Canticorum* III, PG 44, 812, GRZEGORZ Z NYSSY, *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, ŻMT 43, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2007, 55.

⁴⁷ BASILIUS SELEUCIENSIS, *De vita S. Theclae* I, PG 85, 548.

Celsusowi⁴⁸. Apologeta, cytując swego pogańskiego adwersarza, ukazuje jak ten filozof tropi rozmaite absurdy, jakie jego zdaniem znajdują się w wierze chrześcijańskiej. Celsus zatem jako jeden z argumentów na rzecz głupoty tkwiącej u korzeni przekazu biblijnego opowiada historię Józefa Egipskiego i zarzuca mu pozbawione rozsądku działanie. To on bowiem – zdaniem Celsusa – miał nakazać, by jego lud, który rozwijał się w Egipcie, opuścił ten kraj i „zmienił miejsce swych siedzib” (ἐξῆω που παροικεῖν), przenosząc się w pogardzane okolice, gdzie musiał pasać trzody⁴⁹. Παροιμία oznacza w tym kontekście porzucanie swego domu i przechodzenie, czyli bycie w drodze.

Można z pewnością zauważyć, że te sposoby rozumienia badanego pojęcia pokrywają się ze znaczeniem, które znajduje się w tekstach biblijnych. Nie wnoszą one tym samym niczego nowego do rozumienia i ewentualnego rozwoju znaczeń παροιμία. Niemniej jednak są one świadectwem funkcjonowania tego właśnie sensu w myśli patrystycznej, który należy odnotować i podkreślić. Jest w nich bowiem zawarta idea, którą Ojcowie objaśniają już na poziomie duchowego rozumienia tego pojęcia. Sens przebywania na obczyźnie, jaki wydobywa się z dotychczasowych tekstów patrystycznych, zawiera sobie bowiem możliwość tego rodzaju interpretacji. W tym też znaczeniu może występować badane pojęcie. Wspomniane rozumienie παροιμία jako bycia w drodze może bowiem już określać nie tylko jakąś wędrówkę do określonego celu, lecz stanowić także opis ludzkiej egzystencji rozważanej w perspektywie metafizycznej. Tego rodzaju sens badanego pojęcia odsłania się natomiast jeszcze wyraźniej w innej części tekstów patrystycznych.

Już najstarsza homilia chrześcijańska umieszcza termin παροιμία na płaszczyźnie duchowej i w ten właśnie sposób interpretuje wszystkie powyżej ukazane jego znaczenia. Autor kładzie bowiem nacisk na wypełnianie przez chrześcijan woli Bożej. Owa wierność przykazaniom Pańskim jest jednak związana z prześladowaniami ze strony tego, co nazywa on światem (κόσμος). Jest to środowisko ludzi grzesznych, występujących przeciwko uczniom Chrystusa. Jednakże wytrwałość

⁴⁸ Nie jest to jedyne znaczenie terminu παροιμία, jakie znajduje się w pismach Orygenes, lecz wybrane z powodu jego znaczenia dla analizy zmiany jego sensu w myśli patrystycznej i próby opisu jego pola semantycznego. Już jednak w *Contra Celsum* (III, 29, PG 11, 957, ORYGENES, *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, 155-156) pojawia się παροιμία rozumiana jako sąsiedowanie, przebywanie blisko i bycie w pobliżu.

⁴⁹ Tamże IV, 47, PG 11, 1105, ORYGENES, *Przeciw Celsusowi*, 215.

chrześcijan w tych uciskach, a nawet znoszenie niebezpieczeństwa utraty życia, ma swoje źródło w obietnicy Chrystusa dotyczącej nagrody w postaci życia wiecznego, zaś sprzeniewierzenie się Bożym przykazaniom powoduje karę wiecznego potępienia. Przed oczyma chrześcijan zostaje więc zarysowana perspektywa wieczności, a z kolei życie ziemskie jest przedstawione jako krótkotrwały pobyt w ciele na nieprzyjnym świecie. Ów pobyt jest określony właśnie jako doczesne mieszkanie, które trzeba porzucić, by dobrze wypełnić wolę Bożą (καταλείψαντες τὴν παροικίαν τοῦ κόσμου τούτου)⁵⁰. Ze względu na zakreśloną perspektywę wieczności i niemożliwość zadomowienia się w złym świecie, owo doczesne mieszkanie jawi się jako pobyt tymczasowy, do którego nie należy się przyzwyczajać. Παροικία jest więc nadal rozumiana jako przebywanie na obczyźnie, choć przecież w nieco innym już sensie. Ową obczyzną nie jest bowiem jakaś określona kraina geograficzna, lecz jest to już sytuacja egzystencjalna chrześcijanina widziana w perspektywie wieczności⁵¹.

Tę samą ideę można znaleźć również w starożytnym *Liście do Diogneta*⁵². By jednak określić ściśle jej znaczenie, należy spojrzeć na szerszy kontekst, w którym ona funkcjonuje. Jego autor, opisując sposób bycia chrześcijan w świecie, ukazuje ich jako dobrych obywateli, którzy wypełniają wszystkie obowiązki wobec państwa i ze względu na zewnętrzną ocenę nie różnią się od innych ludzi. Nie wyróżniają się oni bowiem ani strojem, ani językiem, ani też miejscem zamieszkania. Nie izolują się zewnętrznie od innych ludzi, lecz można ich spotkać na ulicach wszystkich miast, a mieszkając w nich dostosowują się do miejscowych zwyczajów i sposobu życia. Żyją więc na świecie jak zwykli ludzie, ale jest jednak w nich coś takiego, co nie pozwala nazwać ich jego obywatelami. Czynnikiem, który ich wyróżnia spośród innych jest – zdaniem autora – najpierw nauka, która nie stanowi owocu intelektualnego wysiłku jakichkolwiek ludzi, ale została im dana w Bożym Objawieniu, a następnie zachowywane przez nich obyczaje odslaniające przedziwne i przewyższające wszelką etykę pogańską prawa moralne, jakimi się oni kierują. Autor *Listu*, podając przykłady takich obyczajów, podkreśla, że chrześcijanie nie porzucają swoich nowo narodzonych dzieci, zawiązują

⁵⁰ *II Clementis ad Corinthios* V, 1-5, *Patres Apostolici* III, Roma 1902, 168-170, *Najstarsza homilia chrześcijańska*, BOK 10, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1998, 94.

⁵¹ M. DUDA, *Parafia a świat wartości*, 70; A. BLÖCHLINGER, *The Modern Parish Community*, London 1965, 78.

⁵² F. DRAČKOWSKI, *Patrologia*, Pelplin-Lublin 1999, 81-83.

wprawdzie rozmaite relacje z ludźmi, lecz z tymi, których zapraszają do swoich domów, dzielą jeden stół, ale nie jedno łóżko. Do wszystkich ludzi odnoszą się z miłością, oddając dobrem za doznane od nich zło, błogosławią wszystkim, którzy im ubliżą i ich przeklinają oraz okazują szacunek ludziom pogardzającym nimi⁵³.

Ponieważ jednak te obyczaje tak bardzo różnią się od postępowania pogan, to stają się one tym samym czynnikiem alienującym chrześcijan ze świata i sprawiają, że są oni nierozumiani przez resztę społeczeństwa. Dlatego też autor *Listu* określa relacje świata wobec chrześcijan w kategoriach antagonistycznych i nazywa je prześladowaniem. Świat zatem nienawidząc ich, pomimo wszystko nie uznaje ich za swoich⁵⁴. Jednocześnie jednak sami chrześcijanie nie aspirują przecież do miana obywateli świata ani też się nimi nie czują. Dlatego też ich bycie w świecie nie jest alienacją wynikającą z przypadku albo też skutkiem zaistnienia określonych okoliczności społeczno-politycznych, lecz ze swej istoty zawsze pozostaje wyobcowanym przebywaniem w nim. Ponadto wydaje się posiadać ono podwójny i poprzez to ujawniający istniejące w nim swoiste napięcie charakter, który autor *Listu* określa jako bycie w ciele (ἐν σαρκί), lecz nie według ciała (οὐ κατὰ σάρκα ζῶσιν)⁵⁵.

Wydaje się jednak, że owo niestosowanie się do zasad świata, czyli inność nauki i obyczajów, nie tłumaczy jeszcze w zupełności istniejącej alienacji chrześcijan. Chodzi tu bowiem o pewne nastawienie woli i umysłu zwrócone ku Bogu, w którego wierzą. Dlatego też *List* nie mówi tylko o doskonalszej od pogańskiej moralności chrześcijan, lecz wyjaśnia ich sposób bycia w świecie w kategoriach owego złączenia z Chrystusem. Jego uczniowie bowiem „przebywają na ziemi, lecz są obywatelami nieba” (ἐπι γῆς διατρίβουσιν, ἀλλ’ ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται)⁵⁶. Ich prawdziwa ojczyzna nie jest więc na tym świecie. W tym sformułowaniu mieści się pewnego rodzaju napięcie

⁵³ *Epistola ad Diognetum* V, 1-17, Patres Apostolici III, 132-134, *List do Diogneta*, BOK 10, 341-342. Por. *Chrześcijananie w Cesarstwie Rzymskim II i III wieku. Wybrane zagadnienia życia społecznego*, red. W. Myszor, SACH. SN 1, Katowice 2005, 72-74.

⁵⁴ *Epistola ad Diognetum* V, 11-17, Patres Apostolici III, 132-134, BOK 10, 342. Por. A. ŻUREK, *Pierwsze wieki Kościoła*, 51-54; *Chrześcijananie w Cesarstwie Rzymskim II i III wieku*, SACH. SN 1 (2005), 13-23.

⁵⁵ *Epistola ad Diognetum* V, 8, Patres Apostolici III, 132, BOK 10, 342. Por. B. CZYZEWSKI, *Życie doczesne człowieka w ocenie Ojców Kościoła*, w: *Człowiek w perspektywie doczesności i wieczności. Antropocentryzm Ojców Kościoła*, „Teologia Patrystyczna” 3 (2006), 26-27.

⁵⁶ *Epistola ad Diognetum* V, 9, Patres Apostolici III, 132, BOK 10, 342.

wyznaczające chrześcijańskie bycie w świecie. Polega ono bowiem na wypełnianym wszystkie obowiązki byciu w świecie, ale jednocześnie na nie-byciu obywatelem. Dlatego też *List* nazywa chrześcijan obcymi (ξένοι). Owa obcość charakteryzuje więc głębiej ich pobyt na ziemi. Nie chodzi bowiem tylko o zachowanie określonych norm moralnych, lecz właśnie o podstawowe dla bycia chrześcijaninem wyobcowanie, które jest dopiero warunkiem możliwości kierowania się zupełnie innymi normami etycznymi. W takim właśnie kontekście pojawia się pojęcie παροικία i jest ono odniesione już nie do społeczności pogańskiej, określonej jako nie-lud Boży, ale właśnie do chrześcijan. Naturę tego wyobcowania, w które wpisane jest owo napięcie, opisuje Autor *Listu*, charakteryzując chrześcijan w następujących słowach: „Mieszkają każdy we własnej ojczyźnie, lecz niby obcy przybysze. Podejmują wszystkie obowiązki jak obywatele i znoszą wszystkie ciężary jak cudzoziemcy. Każda ziemia obca jest im ojczyzną i każda ojczyzna ziemią obcą”⁵⁷. Taka interpretacja wyznacza drogę rozumienia παροικία, którą pójdzie myśl patrystyczna⁵⁸.

Bycie nie w swojej ojczyźnie jest zatem innym imieniem bycia obcym. Obcym jest ten, kto przebywając w jakimś miejscu czy też środowisku, nie należy do niego. Jest więc w tym określeniu παροικία jakaś forma negacji. Jednocześnie jednak bycie w świecie chrześcijan posiada również aspekt pozytywny. Owo napięcie pomiędzy obcością a przynależnością, byciem na ziemi, ale wyłącznie jako nie-obywatele, autor *Listu* opisuje bowiem posługując się porównaniem do relacji, jaka zachodzi pomiędzy duszą a ciałem. Podkreśla zatem, że dusza jest w sposób ścisły związana z ciałem, mieszka w nim, ale przecież nie utożsamia się z nim, i chociaż to ciało nienawidzi jej, gdyż sprzeciwia się ona właściwym mu dążeniom, to jednak to ona właśnie decyduje o jedności ciała i umożliwia jego życie⁵⁹. Można zauważyć, że *List* dla określenia sposobu zamieszkania duszy w ciele, a tym samym chrześcijan w świecie, nawiązuje do platońskich koncepcji antropologicznych, stwierdzając, że dusza jest zamknięta

⁵⁷ Tamże V, 5, Patres Apostolici III, 132: „Πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίᾳς, ἀλλ’ ὡς πάροικοι μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται, καὶ πάνθ’ ὑπομένουσιν ὡς ξένοι· πᾶσα ξένη πατρίς ἐστὶν αὐτῶν, καὶ πᾶσα πατρίς ξένη”, BOK 10, 342. Por. M. DUDA, *Parafia a świat wartości*, 69; *Chrześcijaństwo w Cesarstwie Rzymskim II i III wieku*, SACH. SN 1 (2005), 74.

⁵⁸ A. BLÖCHLINGER, *The Modern Parish Community*, 78.

⁵⁹ *Epistola ad Diognetum* VI, 1-6, Patres Apostolici III, 134, BOK 10, 342.

w ciele (ἐγκέκλεισται μὲν ἡ ψυχὴ τῷ σώματι) i mieszka w nim jak w śmiertelnym namiocie. W ten sam sposób istnieją więc chrześcijanie w świecie, pozostając w nim zamknięci z konieczności jak w więzieniu (ἡ φρουρά)⁶⁰. Stąd też przebywanie w świecie, choć dla niego zbawienne i potrzebne, jest jednak dla nich czymś przykrym i uciążliwym. Z tego też powodu chrześcijanie żyją w świecie na sposób obozowania w tym, co zniszczalne, i w oczekiwaniu na niezniszczalną rzeczywistość nieba jako swej właściwej ojczyzny (καὶ χριστιανοὶ παροικοῦσιν ἐν φθαρτοῖς, τὴν ἐν οὐρανοῖς ἀφθαρσίαν προσδεχόμενοι)⁶¹.

To określenie παροιμία odsłania głębszy poziom jej natury. Oznacza ona bowiem w tym kontekście obozowanie jak w namiocie przy rzeczach zniszczalnych. Skutkiem tej charakterystycznej dla niej zniszczalności jest wpisanie w jej istotę wymiaru tymczasowości. To, co kruche i zniszczalne, nie może bowiem trwać, ale z konieczności musi przemijać, niejako przechodzić przez świat, nie zatrzymując się w nim.

Ta tymczasowość wyrażona w *Liście do Diogneta* posiada także wymiar pozytywny, określony poprzez odniesienie jej do pojęcia ojczyzny rozumianej jako coś trwałego, niezniszczalnego, a tym samym nieprzemijalnego. Owa tymczasowa nie-obywatelskość bycia w świecie jest bowiem możliwa wyłącznie dzięki podstawowemu skierowaniu chrześcijan ku niebu i złączeniu z nim już przez nadzieję i oczekiwanie.

W rozumieniu pojęcia παροιμία, jakie jest obecne w omawianym *Liście*, zawiera się zatem jednoczesna przynależność i nie-przynależność do nieba oraz do ziemi. Takie ujęcie zmusza jednak do postawienia kolejnych pytań, gdyż wiele z nich pozostawia jeszcze bez odpowiedzi. Nie jest bowiem jasne przede wszystkim to, na jakiej płaszczyźnie należałoby ujmować wyobcowanie ze świata i skierowanie ku niebu. Patrząc bowiem na to zagadnienie z punktu widzenia ontologii, należy uznać, że chrześcijanie niewątpliwie należą do świata i żyją

⁶⁰ Tamże VI, 7, Patres Apostolici III, 134, BOK 10, 342. Termin ἡ φρουρά - więzienie, użyty w tym tekście, posiada wewnątrz podwójny, choć jednolity charakter. Oznacza on bowiem: „wypatrywanie, czuwanie, straż, stróżowanie, posterunek, więzienie, oddział przeznaczony do pełnienia służby” (*Słownik grecko-polski*, opr. O. Jurewicz, 491. Gama semantyczna tego terminu użytego do określenia relacji: dusza-ciało i chrześcijanie-świat, wskazuje właśnie zarówno na aspekt strzeżenia ciała i świata, troski o nie, a jednocześnie na aspekt obcości i sytuacji pewnego rodzaju ograniczenia. Porównanie to należy również umieścić w kontekście antropologii platońskiej, która traktuje przebywanie duszy w ciele jako bycie w więzieniu. Por. B. CZYZEWSKI, *Życie doczesne człowieka w ocenie Ojców Kościoła*, „Teologia Patrystyczna” 3 (2006), 26-27.

⁶¹ *Epistola ad Diognetem* VI, 8, Patres Apostolici III, 134-136, BOK 343.

w nim, choćby nawet wyróżniali się na tle innych społeczności. Z tej perspektywy nie da się jednak zrozumieć podstawowa dla ich alienacji przynależność do ojczyzny, która jest w niebie. Przywołany dla wyjaśnienia sposobu bycia w świecie wyznawców Chrystusa obraz mieszkania duszy w ciele również nie tłumaczy tego zagadnienia. Przyjęcie perspektywy ontologicznej prowadzioby bowiem do uznania też gnostyckiego dualizmu. *List do Diogneta* nie stawia jeszcze tego rodzaju pytań, tym bardziej więc nie udziela na nie odpowiedzi. Wydaje się zatem, że wyjaśnienia należałoby poszukiwać zupełnie gdzie indziej, a rozwiązanie odsłania się dopiero w koncepcji, którą ukazuje Klemens Aleksandryjski, polemizując nie z kim innym, jak właśnie z gnostykiem Bazylidesem.

Termin *παροικία* występuje więc w kontekście polemiki Klemensa z poglądami Bazylidesa dotyczącymi deprecjonowania przez niego wartości ciała i negowania zaangażowania człowieka doskonałego w sprawy złego świata⁶². W opinii tego gnostyka ciało jest bowiem czymś złym ze swej natury, natomiast dusza jest rzeczywistością dobrą. Wobec tego dusza w człowieku, a zwłaszcza dusza prawdziwego mędrca i gnostyka, tylko przebywa w ciele i jest jedynie jego gościem (*ἐπιξεαομένη τῷ σώματι*). Termin *παροικία*, opisujący relację duszy do ciała, oznacza tu zatem bycie cudzoziemcem na tej ziemi (*παροικος ἐν τῇ γῆ*), czyli w stosunku do wymiaru cielesnego człowieka. Cechą charakterystyczną poglądów gnostyckich jest jednak uznanie, że owa cudzoziemskość jest ujmowana na poziomie ontologicznym. Twierdzą oni bowiem, że ludzie wybrali, prawdziwi mędrce, pozostają obcymi względem świata, ponieważ ze swej natury mają pochodzenie nadziemskie. Wobec tego dusza w swym bycie należy do innego porządku ontologicznego niż ciało, a *παροικία* jest tylko wyrazem tego ontycznego dualizmu.

Z tego rodzaju poglądami walczy jednak Klemens Aleksandryjski, uznając je za naukę sprzeczną z wiarą chrześcijańską. Podkreśla on bowiem, że nikt z ludzi nie może być pod względem natury obcym na tym świecie (*οὐκ ἂν τις εἴη φύσει τοῦ κόσμου χέρος*). Dusza wprawdzie jest lepsza niż ciało, lecz nie oznacza to deprecjacji ciała jako z natury złego. Klemens podkreśla więc, że kwestia cudzoziemkości człowieka doskonałego względem świata można rozważać jedynie na poziomie

⁶² F. DRĄCZKOWSKI, *Patrologia*, 91; H. CHADWICK, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, tłum. A. Wypustek, Warszawa 2004, 95-96.

aksjologicznym. W doskonałym życiu chrześcijańskim chodzi bowiem o to, by należąc do świata pod względem natury, żyć tak, jakby było się cudzoziemcem (ἐλεκτὸς ὡς ξένος πολιτεύεται), wiedząc o tym, że wszelkie dobra, którymi dysponuje się na ziemi, posiada się jedynie tymczasowo. Mędrzec nie jest więc tym, kto ontycznie przynależy do innej rzeczywistości, lecz tym, kto potrafi zachować dystans wobec rozmaitych dóbr świata i jest podobny do podróźnego, który po drodze zatrzymuje się w przydrożnych karczmach i gospodach, by się posilić i nabrać sił do dalszej drogi. Pielgrzym korzysta z dóbr świata, lecz nie przywiązuje się do nich ani też nie obawia się ich opuścić, kiedy zostanie wezwany do dalszej podróży. Wówczas potrafi podziękować za udzielenie gościny (ἐυχαριστήσας μὲν ἐπὶ τῇ παροικίᾳ) i z radością powitać swoją prawdziwą ojczyznę, czyli niebo⁶³. Termin παροικία u Klemensa Aleksandryjskiego oznacza więc obcość wyłącznie w sensie braku wolitywnego przywiązania do świata. Tego rodzaju rozwiązanie pozwala więc wyjaśnić zarówno charakterystyczny dla chrześcijan sposób bycia w świecie jako alienacji, jak i ich przynależność do nieba, bez konieczności popadnięcia w błąd dualizmu.

Te idee wyznaczające sens παροικία dochodzą do głosu z całą mocą w myśli Bazylego Wielkiego, która wydaje się zbierać wszystkie przedstawione wyżej znaczenia. W homilii do Psalmu 14 podaje on definicję tego pojęcia: Ἡ παροικία ἐστὶ διαγωγὴ πρόσκαιρος, οὐχ ἰδρυμένην ζωὴν, ἀλλὰ παροδικήν, ἐπέ ἐλπίδι τῆς ἐπὶ τὰ κρείττονα μεταστάσεως, ὑποφαίνουσα⁶⁴. W tej definicji odsłaniają się istotne dla παροικία elementy. Jest ona najpierw tymczasowym przejściem, a jako takie z konieczności zawiera w sobie nieosiadłe życie, ale także nadzieję na lepsze rzeczy, na dobra, których należy oczekiwać jako przychodzących z przyszłości i których świat dać nie może.

Zdaniem Bazylego Wielkiego te elementy παροικία znajdują swój najgłębszy i najbardziej jednoznaczny wyraz w postaci świętych. Oni bowiem – jak podkreśla Kapadocczyk – przechodzą przez życie nie przyzwyczajając się do niego, gdyż śpieszą do innego, prawdziwego życia. Są oni zatem przechodniami objawiającymi istotę παροικία, gdyż żyjąc w ciele (ζῶντα ἐν τῇ σαρκί), zdążają do tego życia, które jest ich domem pozwalającym im odpocząć po trudach pielgrzymki

⁶³ CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata* IV, 26, PG 8, 1374, KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Ko-bierce*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1, Warszawa 1994, 389-390.

⁶⁴ BASILIUS MAGNUS, *Homilia in Psalmum* 14, 1, PG 29, 252.

przez świat. Z tego względu w tym życiu są oni zawsze cudzoziemcami (ἄλλόφυλος), pozostającymi ciągle nie-u-siebie, poza domem.

Definicja Bazylego wskazuje także i na to, że owa alienacja opisująca relację chrześcijanina do świata wyraża się i jednocześnie najbardziej objawia istotę παροικία w sposobie używania dóbr doczesnych. Do natury badanego pojęcia należy więc świadomość przemijalności i kruchości ontycznej tych dóbr. Dla przynależności do chrześcijańskiego sposobu bycia w świecie ważne jest więc wiedzieć, jak używać rzeczy doczesnych. Bazyli na określenie tego stosunku używa słowa ἐκμισθῶω – wydzierżawić, wynajmować⁶⁵. Παροικία objawia się więc w tych, którzy potrafią przechodzić tylko przez świat jako cudzoziemcy, wydzierżawiając, a nie posiadając ziemię (οἱ πάροικοι, ἀλλοτρίαν ἐκμισθοῦμενοι γῆν). Stąd też dla Bazylego takim właśnie przechodniem był Abraham, który nie tylko nie posiadał własnej ziemi, ale nawet miejsce na grób musiał kupić⁶⁶.

W komentarzu do Psalmu 32. Bazyli Wielki doprecyzowuje jeszcze rozumienie terminu παροικία. Rozważając bowiem kwestię powodzenia materialnego, jakim cieszą się grzesznicy na świecie, zadaje on pytanie o to, dlaczego dzieje się tak, że życie grzeszników trwa długo, natomiast dni świętych są krótkie i szybko przemijają (τοῦ δὲ δικαίου αἱ ἡμέραι τῆς παροικίας συντέμνονται). Bazyli dodaje jednak, że tak właśnie myślą ludzie, przed którymi zakryte są myśli Boże. Swoim świętym Bóg nie obiecuje bowiem dostatniego życia na ziemi, lecz przedmiotem złożonej im obietnicy są skarby niewidzialne⁶⁷. W tym kontekście widać wyraźnie, że w παροικία zawarte jest również oczekiwanie na spełnienie tych obietnic, czyli spoglądanie na lepsze dobra i pełna nadziei tęsknota za uczestnictwem w prawdziwej ojczyźnie (ἀλλὰ πάντα τὸν χρόνον τῆς παροικίας ἡμῶν, ἀναμένοντας τὴν ἀληθινὴν πατρίδα)⁶⁸. Παροικία posiada zatem także wymiar czasowy i jest byciem w świecie oraz wędrowaniem przez czas do ojczyzny w niebie⁶⁹.

⁶⁵ Słownik grecko-polski, opr. O. Jurewicz, t. 1, 276.

⁶⁶ BASILIUS MAGNUS, *Homilia in Psalmum* 14, 1, PG 29, 252.

⁶⁷ Tamże 32, 5, PG 29, 336.

⁶⁸ TENŹE, *Enarratio in prophetam Isaiam* I, 27, PG 30, 172; TENŹE, *Epistula* 223, 2, PG 32, 824.

⁶⁹ TENŹE, *Epistula* 223, 2, PG 32, 824. Por. T. ŠPIDLÍK – I. GARGANO – V. GROSSI, *Historia duchowości*, t. 3: *Duchowość Ojców Kościoła*, A: *Duchowość Ojców greckich i wschodnich*, tłum. K. Franczyk – J. Serafin, Kraków 2004, 102-103.

Owa czasowość wyznaczona zarówno przez tymczasowość dzierżawy dóbr światowych, jak i przez nadzieję na lepsze dobra, znajduje swój wyraz także w odniesieniu παροικία do sensu antropologicznego. Bazyli stosuje bowiem ten termin również do opisu ciała ludzkiego, które traktuje jak tabernakulum Boga i miejsce zamieszkania duszy. Dusza przebywa w ciele jak w przybytku, czyli w tymczasowym miejscu zamieszkania. W myśl tej koncepcji Bazylego to cielesność decyduje więc o obcości (ὡς ἀλλοτρία τῇ σαρκὶ ταύτῃ) i zmusza do pielgrzymowania. Spocząć można dopiero na świętej górze Pana⁷⁰.

Ten aspekt παροικία nie jest jakimś nowym i osobno traktowanym pomysłem Bazylego, lecz znajduje się na przedłużeniu jego analizy bycia chrześcijan w świecie. Podkreśla on bowiem, że wtedy ciało jest tabernakulum Boga, gdy Bóg mieszka w świętych⁷¹. To zaś realizuje się i uwidacznia w postaci określonej wyżej postawy wyobcowania ze świata, nieprzywiązania do niego, lecz tęskniącego oczekiwania na pełne złączenie z Bogiem, czyli właśnie skierowania ku niebu.

Tego rodzaju rozumienie παροικία oraz rozwinięcie jej pola semantycznego można znaleźć również u kolejnego z Ojców Kapadockich, czyli w myśli Grzegorza z Nazjanzu. Nawiązując do Oz 14, 10 („któż jest tak mądry, aby to pojąć”), ukazuje on postać mędrca, czyli chrześcijańskiego świętego, którego cechą charakterystyczną jest umiejętność myślenia o rzeczach materialnych i obecnych jako o nieobecnych, zaś o sprawach, które są przedmiotem nadziei, jako o pewnych i utwierdzonych. Mędrzec potrafi więc odróżnić rzeczy prawdziwie istniejące od niepewnych zjawisk (τὰ ὄντα καὶ τὰ φαινόμενα), światło od ciemności, pielgrzymowanie od zamieszkania (παροικία καὶ κατοικία), błoto otchłani od ziemi świętej, ciało od ducha, Boga od władcy tego świata, życie wieczne od cienia śmierci⁷².

Zestawiania te sugerują zależność tej wizji od platońskiej koncepcji rzeczywistości, według której prawdziwie istnieje tylko to, co niewidzialne, a świat poznawany zmysłami jest jedynie niepewnym i wprowadzającym w błąd zjawiskiem. Παροικία ujęta w tym kontekście jest rozumiana jako niepewne, nieprawdziwe i niezakorzenione bycie

⁷⁰ BASILIUS MAGNUS, *Homilia in Psalmum 14*, 1, PG 29, 252.

⁷¹ Tamże.

⁷² GREGORIUS NAZIANZENUS, *Oratio XIV*, 21, PG 35, 884. Por. D. ZAGÓRSKI, *Wyznaczniki doskonałości chrześcijańskiej w świetle ekshortacji pastoralnych Grzegorza z Nazjanzu*, w: *Problemy duszpasterskie starożytnego Kościoła*, red. J. Pałucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki, Lublin 2009, 56; tamże, 62-65.

w ciemnościach, a jednocześnie jako pełne przechodzenie ku prawdziwej światłości, w której króluje Bóg. Takie ujęcie wpisuje się doskonale w myśl Bazylego, gdyż dopiero zdolność rozpoznania ułudy i znikomości świata pozwala na realizowane na płaszczyźnie aksjologicznej wyalienowanie się z niego, gardzenie dobrami, jakie on oferuje i skierowanie swej woli w stronę nieba. Taką właśnie postawę, objawiającą najgłębszy sens *παρρηκία*, dostrzega Grzegorz u chrześcijańskich męczenników. Oni bowiem, umocnieni wiarą i nadzieją na przyszłą chwałę, najbardziej doskonale odseparowują się od świata, stając się hostią – ofiarą (*θυσία*) dla Chrystusa. Dlatego też w myśli Grzegorza z Nazjanzu *παρρηκία* przyjmuje również znaczenie przebywania we wspólnocie ze świętymi męczennikami⁷³.

Ten wymiar wspólnotowy *παρρηκία*, który wybrzmiewa szczególnie mocno i wyraźnie u Grzegorza, nie jest przecież zupełnie nową ideą. Funkcjonuje on bowiem we wszystkich poprzednio rozważanych aspektach znaczeniowych tego pojęcia. Dotychczas pomijany, obecnie musi on jednak zostać uwzględniony i opisany w tym celu, by móc zrozumieć zupełnie inny – a patrząc powierzchownie, wydawać by się mogło, że zupełnie nieprzystający do dotychczas odsłoniętych aspektów, choć przecież najbardziej oczywisty – sens badanego pojęcia.

3.2. Wspólnotowa natura *παρρηκία*

Wspólnotowy wymiar *παρρηκία* nie jest tylko kolejnym aspektem znaczeniowym badanego pojęcia, lecz należy do jego istoty i o niej decyduje. *Παρρηκία* jest sobą wyłącznie jako wspólnotowe bycie w świecie. Na obecnym etapie rozważań nie jest jednak jeszcze rzeczą jasną, na czym owa wspólnotowość polega i jakie ma znaczenie dla pola semantycznego badanego pojęcia.

Pismo Święte nie wyklucza indywidualnego znaczenia *παρρηκία*, kiedy opisuje losy Abrahama czy też Mojżesza. Niemniej jednak również i wówczas odnosi się ono także do ich potomstwa. W zasadniczym nurcie semantycznym pojęcie to posiada zwykle ściśle wspólnotowy wymiar. Opisuje ono bowiem pobyt Izraela w Egipcie i w niewoli babilońskiej, określa wygnańcem oraz przybyszem cały Naród Wybrany, a nawet kiedy

⁷³ GREGORIUS NAZIANZENUS, *Epistola* 123, PG 37, 364. Por. D. ZAGÓRSKI, *Wyznaczniki doskonałości chrześcijańskiej w świetle ekshortacji pastoralnych Grzegorza z Nazjanzu*, w: *Problemy duszpasterskie starożytnego Kościoła*, 62; tamże, 65-66.

przybiera znaczenie opisujące sytuację egzystencjalną człowieka w jego relacji do Boga, to i wówczas nie odnosi się przecież wyłącznie do jednego, konkretnego człowieka, ale do człowieka jako takiego, co oznacza, że prezentuje sytuację wszystkich ludzi zaproszonych do wiary⁷⁴.

Wspólnotowy wymiar παροιμία odsłania się szczególnie w koncepcjach ukazanych we wspomnianych wyżej fragmentach Listu św. Piotra oraz listu św. Pawła do Efezjan. Opisuje ono bowiem wyobcowanie chrześcijan, tworzących lud Boży, spośród narodów pogańskich oddzielonych od πόλις, rozumianego jako wspólnota z Bogiem⁷⁵. W ten sposób pojęcie to zakreśla jednak granice dla wspólnoty tych, którzy należą już do Chrystusa, a nie do świata, albo też opisują wspólnotę nie-ludu Bożego, pozostającą z dala od Boga. W każdym z tych aspektów jest jednak zawarta idea wspólnotowości.

Podobnie rzecz się ma ze znaczeniem badanego pojęcia w pismach Ojców Kościoła. Zarówno bowiem, kiedy odnosi się ono do Abrahama i jego potomstwa oraz do ludu Izraela przebywającego w obcej ziemi, jak i wówczas, gdy opisuje wyobcowanie społeczności chrześcijańskiej spośród pogan, a nawet objawia się w postaci świętego, mędrca i pielgrzyma, który zdąża do niebiańskiej ojczyzny, przechodząc tylko przez ziemię i nie przywiązując się do niej. Jest to bowiem nie tylko prezentacja wspólnego losu wybranych czy też nielicznych ludzi, ale nade wszystko przedstawienie prawdziwej drogi, na którą zaproszeni są wszyscy chrześcijanie⁷⁶. Owa obcość, którą wyraża παροιμία, w myśli patrystycznej nie odnosi się już do Boga, ale opisuje Kościół i jego relację ze światem i społecznością pogańską⁷⁷.

⁷⁴ Por. J.S. KSELMANN – M.L. BARRÉ, *Księga Psalmów*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, 509.

⁷⁵ K. BAUMGARTNER, *Pfarrei. Praktisch – theologisch*, „Lexicon für Theologie und Kirche” 8 (2006), 165. W taki sposób wspólnotę Kościoła pojmuje m. in. Klemens Aleksandryjski. Por. F. DRĄCZKOWSKI, *Patrologia*, 117; TENZE, *Eklezjologia Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Kościół starożytny – królestwo Chrystusa i instytucja*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki – M. Ziółkowska, Lublin 2010, 61-66.

⁷⁶ P. GRECH, *Początki teologii chrześcijańskiej*, w: *Historia teologii*. t. 1: *Epoka patrystyczna*, red. A. di Berardino – B. Studera, tłum. M. Gołębiowski – J. Łukaszewska – J. Ryndak – P. Zarębski, Kraków 2002, 109.

⁷⁷ A. Uciecha (*Geneza i rozwój struktur organizacyjnych w starożytnym Kościele – problem badawczy*, SACH. SN 15 (2014), 18-19), charakteryzując nauczanie Ojców odnośnie do Kościoła, zauważa, że jest to wyraz wspólnoty kościelnej, która odwzorowuje w sobie strukturę domu (oikos). Można zatem zauważyć, że Kościół jako wspól-

Krótkie analizy wyżej przedstawionych tekstów biblijnych i patrystycznych zawierają więc w sobie wspólnotowy wymiar παροικία dlatego, że opisują sytuację nie tylko jednej osoby, lecz ludu Bożego. Nie wyjaśniają one jednak tego, czy chodzi tylko o opis położenia zbioru wielu, w różny sposób powiązanych ze sobą jednostek, czy też o wspólnotowość jako taką, która wyprzedza i umożliwia dopiero indywidualny aspekt tego pojęcia. Odpowiedzi na to pytanie należy poszukać w pozostałych jeszcze tekstach patrystycznych, w których ono się pojawia. Stanowią one zupełnie inną grupę, w której παροικία przybiera wydawałoby się zupełnie różne od poprzednio zarysowanej semantyki znaczenie. Chociaż zatem spojrzenie na te teksty jest konieczne dla bliższego określenia wspólnotowego aspektu badanego pojęcia, to jednak należy pamiętać o tym, by nie oddzielać ich od poprzednio wspomnianych znaczeń, gdyż w przeciwnym wypadku prowadziłoby to do zniekształcenia istoty παροικία oraz zagubienia jej właściwego sensu.

Ta współzależność i harmonia sensów tego pojęcia pojawia się już we wczesnych pismach patrystycznych. Występuje ono szczególnie w *Liście do Koryntian* Klemensa Rzymskiego. Biskup stolicy *Imperium Romanum*, rozpoczynając swój list do chrześcijan w Koryncie, kieruje do nich pozdrowienia w imieniu Kościoła rzymskiego. W tym właśnie kontekście używa badanego terminu, pisząc, że Kościół Boży, który przebywa w Rzymie, pozdrawia Kościół przebywający w Koryncie (ἡ ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ ἡ παροικοῦσα Ῥώμην τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ τῇ παροικούσῃ Κόρινθον)⁷⁸. Pojawiające się w tym kontekście pojęcie παροικία odnosi się więc najpierw do konkretnych miejsc pobytu: Rzymu i Koryntu. Ich funkcja polega na wyznaczeniu granic dla wspólnoty wyznawców Chrystusa, dzięki którym można mówić o odrębnej tożsamości każdej z nich, a tym samym odróżniać jedną od drugiej⁷⁹. Miejsca te nie decydują jednak o samej istocie παροικία, gdyż w pierwszym rzędzie odnosi się ona do Kościoła Bożego, który,

nota rozważana, sam z siebie jest w zdomowiony, lecz jako istniejący w świecie doczesnym nadal pozostaje wspólnotą o charakterze pielgrzyma (παροικία). Jest to myśl współbrzmiąca z przedstawioną wyżej koncepcją Kościoła jako πόλις Boga.

⁷⁸ CLEMENS ROMANUS, *Ad Corinthios, Proemium*, Patres Apostolici I, 120, KLEMENS RZYMSKI, *List do Koryntian*, BOK 10, tłum. A. Świderkówna, 51. Por. G.L. MÜLLER, *Dogmatyka katolicka*, 604.

⁷⁹ M. DUDA, *Parafia a świat wartości*, 70; A. UCIECHA, *Geneza i rozwój struktur organizacyjnych w starożytnym Kościele – problem badawczy*, SACH. SN 15 (2015), 18-19.

choć przebywa w danym miejscu, to jednak nie pozwala się przecież do niego zredukować, lecz jest czymś więcej niż tylko miejsce, w którym aktualnie pozostaje. Stanowi on bowiem wspólnotę powołaną przez Boga i dzięki temu świętą, ale jednocześnie – społeczność ludzi przebywających razem na jednym miejscu i przez nie określanych. Stąd też można zauważyć, że owa wspólnota, która przebywa w Rzymie lub Koryncie, nie jest w tym tekście tylko sumą poszczególnych wyznawców Chrystusa, ale zostaje Kościołem Boga właśnie jako wspólnota⁸⁰. Wydaje się zatem rzeczą słuszną uznanie, iż to przynależność do niej decyduje w pierwszym rzędzie o byciu chrześcijaninem, a nie odwrotnie, co oznaczałoby, że złączenie ze sobą wielu chrześcijan jest genetycznie wtórne i możliwe dopiero dzięki wspólnocie. Oczywiście z punktu widzenia warunków jej fizycznego zaistnienia należy uznać, że z konieczności musi ona składać się z wielu jednostek, ale ujęcie jej z perspektywy istotowej genezy pozwala przypuszczać, iż to nie suma jednostek decyduje o istnieniu i naturze Kościoła, lecz on dopiero czyni tych, który znajdują się w jego wnętrzu, uczniami Chrystusa⁸¹.

To odniesienie do Kościoła Bożego okazuje się być niezwykle ważne dla pola semantycznego παροικία. Wszystkie bowiem sensy wydobywane z niej obecnie nie zawierają w zasadzie niczego, czego nie byłoby już we wcześniejszych objaśnieniach. Niemniej jednak – jak się wydaje – istotną różnicę stanowi inne rozłożenie akcentów. Pojęcie to opisuje bowiem teraz już nie tylko „ziemię obcą”, ale wspólnotę⁸².

⁸⁰ G.L. MÜLLER, *Dogmatyka katolicka*, 612-613. Stąd też słusznie zauważa J. Słomka (*Judeochrześcijańska koncepcja Kościoła*, w: *Kościół starożytny – królestwo Chrystusa i instytucja*, 23), że konkretne struktury organizacji kościelnej powstają jako „praktyczny wyraz pierwotnej wobec nich duchowej idei Kościoła”.

⁸¹ M. DUDA, *Parafia a świat wartości*, 67; F.X. ARNOLD, *Proclamation de la foi, communauté de foi*, 53.

⁸² Warto tutaj zaznaczyć, że rozumienie παροικία w świetle historycznie ujętego procesu rozwoju parafii prowadzi do wniosków, które streszcza M. Duda (*Parafia a świat wartości*, 71): „O ile w Kościele pierwszych wieków dostrzega się zasadniczo jedynie ogólną inspirację dla wspólnoty parafialnej, to w następnym okresie widzi się jej rozwój w załączku. Ma to związek z dalszym rozwojem Kościoła, który wraz z odejściem Apostołów wkracza w ważki okres swej wewnętrznej organizacji, a co ma miejsce już w wieku II i III. [...] W tym okresie termin «paroikia» oznacza wspólnotę kościelną, której przewodniczy biskup, a zatem diecezją, która przez długi czas stanowi najmniejszą i podstawową jednostkę duszpasterską i liturgiczną. Toteż niektórzy badacze upatrują genezę, aczkolwiek jeszcze niepełną, późniejszej parafii właśnie w tym okresie”. Niewątpliwie rację ma także ks. Duda (tamże), gdy powołując się na badania C. Floristan (*La paroisse communauté eucharistique*, Paris 1963, 41)

Nie jest ono jednak odnoszone do już do Kościoła jako takiego, lecz do konkretnej wspólnoty wchodzącej w skład Kościoła powszechnego⁸³. Jest to fakt znamieny, ponieważ tylko jako część należąca do Kościoła może ono zawierać w sobie naturę wspólnoty tylko wówczas, gdy jednocześnie wyraża wspólnotowość Kościoła⁸⁴.

Takie zaś znaczenie *παρoικία* znajduje się w wielu tekstach wschodnich Ojców Kościoła. Można je spotkać już w *Passio*, ukazującym męczeństwo św. Polikarpa. Autor tego świadectwa o świętym męczenniku stosuje termin *παρoικία* dokładnie w takim samym znaczeniu, w jakim czyni to Klemens Rzymski. Mówi bowiem o Kościele Bożym, który jest w Smyrnie i w Filomelion (*ἡ ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ, ἡ παρoικουῦσα Σμύρναν τῆ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ τῆ παρoικουῦση ἐν Φιλομηλίῳ*)⁸⁵. Chodzi więc tutaj znów o konkretne wspólnoty chrześcijańskie określone przynależnością do określonych miejsc i stanowiące razem wspólnotę Kościoła powszechnego, który jest jedną całością, choć przebywa w różnych miejscach (*καὶ πάσαις ταῖς κατὰ πάντα τόπον τῆς ἀγίας καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας παρoικίαις*)⁸⁶.

W pismach Bazylego Wielkiego termin ten posiada również znaczenie wspólnoty rozumianej jako Kościół lokalny, który stanowi część Kościoła powszechnego. Stąd też Bazyli mówi o Kościołach, które zachowują zdrową naukę⁸⁷. Nawołując więc do strzeżenia jej w całym Kościele, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie, Bazyli mówi także o częściach tej wspólnoty (*Ὅρῃ τῆς παρoικίας τῶν καθ' ἡμᾶς μερῶν ἐπιδείξασθαι*)⁸⁸.

stwierdza, że wewnętrzna struktura parafii jest wcześniejsza niż jej status kanoniczny. Potwierdza to także fakt występowania koncepcji wspólnoty w badanym pojęciu nie tylko w związku rozwojem Kościoła i II i III wieku, ale już pod koniec I wieku, kiedy powstaje List Klemensa Rzymskiego do Koryntian. To zaś oznacza, że dla powstania parafii idea wspólnoty pierwotnego Kościoła nie jest tylko „ogólną inspiracją”, ale to właśnie *παρoικία* jako wspólnota umożliwia rozwój parafii zarówno pod względem duszpasterskim, jak i kanonicznym. Kościół bowiem, wbrew powszechnym opiniom, bardzo wcześnie podejmuje refleksję teologiczną na swój temat. Por. J. DANIEŁOU, *Teologia judeochrześcijańska*, tłum. S. Basista, Kraków 2002, 316.

⁸³ P. VANDENAKKER, *Small Christian Communities and the Parish*, 17.

⁸⁴ P. GRECH, *Początki teologii chrześcijańskiej*, w: *Historia teologii*. t. 1: *Epoka patrystyczna*, 80; 85; G.L. MÜLLER, *Dogmatyka katolicka*, 604; tamże, 613.

⁸⁵ *Martyrium Polycarpi, Proemium*, w: http://www.earlychurchtexts.com/main/poly-carp/01_martyrdom_of_poly_carp_01_local_morph.shtml, [20.12.2017], *Męczeństwo św. Polikarpa, biskupa Smyrny*, BOK 10, 162.

⁸⁶ Tamże.

⁸⁷ BASILIUS MAGNUS, *Epistola 70*, PG 32, 433.

⁸⁸ Tamże 66, 1, PG 32, 424.

W tym samym sensie, choć znacznie bardziej doprecyzowanym i skonkretyzowanym, występuje παροικία w *Konstytucjach Apostolskich*. Oznacza ona wspólnotę chrześcijańską skupioną wokół Chrystusa i z Niego czerpiącą swą tożsamość (ἐν κυρίῳ παροικίας)⁸⁹. Występuje więc tutaj to samo odniesienie do Boga, które miało miejsce w liście Klemensa Rzymskiego i w *Męczeństwie Polikarpa*. Częściej jednak już w *Konstytucjach* pojawia się παροικία w znaczeniu bardziej organizacyjnym niż teologicznym. Niemniej jednak ciągle należy pamiętać o tym, że sens opisujący strukturalny wymiar pochodzi przecież z jej teologicznego znaczenia, a nie odwrotnie. Παροικία występuje w *Konstytucjach Apostolskich* najczęściej w znaczeniu wspólnoty chrześcijan, której przewodzi biskup jako jej pasterz⁹⁰. Jako tak określona wspólnota stanowi ona część Kościoła powszechnego (ἐκκλησία)⁹¹. Byłaby ona strukturą w znaczeniu dzisiejszej diecezji.

Tę myśl można znaleźć w konkretnych wskazówkach liturgicznych i dyscyplinarnych, których udziela autor *Konstytucji*. Opisując bowiem zasady i obowiązki, jakie spoczywają na biskupach podczas sprawowania liturgii, przypomina on o zasadach i zapewne o zwyczajach dotyczących dopuszczania do udziału w liturgii, jakie obowiązują w przypadku, gdy do danej gminy chrześcijańskiej przybędzie kobieta, mężczyzna lub prezbiter z innej wspólnoty (ἀπό παροικίας)⁹². Z kolei nawiązując do biblijnej historii Helego, który nie skarcił swych synów postępujących niegodnie, autor zauważa, że biskup nieprzestrzegający i nienapominający chrześcijanina, którego postępowanie zasługuje na naganę, sam winien jest zbezczeszczenia własnej godności oraz Kościoła Bożego istniejącego we wspólnocie, której przewodzi (ἐβεβήλωσεν καὶ τὴν τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαν τὴν κατὰ τὴν παροικία

⁸⁹ *Constitutiones apostolorum* VII, 46, 15, *ŻMT* 42, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2007, 212; tamże VII, 46, 14, *ŻMT* 42, 212.

⁹⁰ Tamże VIII, 10, 7, *ŻMT* 42, 231. Por. J. KŁOCZOWSKI, *Wspólnoty chrześcijańskie*, 22-28; K. BAUMGARTNER, *Pfarrei. Praktisch-theologisch*, „Lexicon für Theologie und Kirche” 8 (2006), 165.

⁹¹ *Constitutiones apostolorum* II, 1, 3, *ŻMT* 42, 12. Tak też przekłada παροικία tłumacz tego dzieła. W innym miejscu tego dzieła (VIII, 10, 5, *ŻMT* 42, 231) zamiast słowa „diecezja” stosuje wręcz termin „parafia”, tłumacząc jednocześnie w przypisie, że właśnie w takim sensie występuje tutaj παροικία. Z wyrażenia: καὶ ὑπὲρ τῆς ἐνθάδε ἁγίας παροικίας δεηθῶμεν trudno jednak wywnioskować jednoznacznie, czy chodzi o diecezję, czy też o parafię we współczesnym rozumieniu tych słów.

⁹² Tamże II, 58, 1-3, *ŻMT* 42, 72.

αν αὐτοῦ)⁹³. Liczba pojedyncza, jaka jest użyta w tym wyrażeniu, może wskazywać, że chodzi tu o jedną wspólnotę. Wobec tego można przyjąć, że zastosowany tu termin *παρoικία* powinien być rozumiany w znaczeniu diecezji. W tym samym sensie użyty jest on, kiedy *Konstytucje* mówią o biskupie, który nie może opuścić własnej diecezji (τὴν ἑαυτοῦ παρoικίαν) i przenieść się do innej bez uzasadnionej przyczyny⁹⁴. Podobnie jak przepis mówiący o zasadzie, według której biskupi nie powinni podejmować żadnych ważnych czynności bez wiedzy ich przełożonego, a każdy z nich powinien pamiętać o tym, że posiada władzę jurysdykcyjną jedynie na terenie własnej diecezji⁹⁵. Ten kontekst, w którym zastosowano pojęcie *παρoικία*, oznacza, że przybiera ono tutaj znaczenie diecezji rozumianej nie tylko w sensie wspólnoty chrześcijan przebywających w określonym miejscu, lecz także wspólnoty posiadającej konkretne terytorium (ἡ χώρα), które podlega władzy określonego biskupa stojącego na czele tej struktury⁹⁶. Przestrzeń, jaką zajmuje diecezja, jest dla niej na tyle rzeczą istotną, że wyznacza granice jurysdykcji biskupa. Oznacza to, że *παρoικία* może być określana w pewnym sensie poprzez *χώρα*. Nie jest to jednak jeszcze kryterium wystarczające, ani też na tyle istotne, by decydowało o naturze *παρoικία*. Choć bowiem *Konstytucje* wspominają również o małej diecezji (μικρά παρoικία) w kontekście trudności w znalezieniu właściwego kandydata na biskupa⁹⁷, to wydaje się, że rozumieją pod tym pojęciem jeszcze zbyt małą liczbę ludzi, wśród których trudniej spotkać odpowiedniego kandydata do biskupstwa, choć oczywiście ta ograniczona liczba ludności może wynikać właśnie z małego terytorium.

W tym samym sensie używa tego terminu Aleksander, biskup Aleksandrii. W liście do Aleksandra z Konstantynopola pisze on z kolei o większych Kościołach (μείζονες παρoικίαι), które narażone są na liczne niebezpieczeństwa, przede wszystkim ze strony ludzi nieprawych, żadnych władzy i pieniędzy. Zastosowana tutaj liczba mnoga świadczy

⁹³ Tamże II, 10, 1, *ŻMT* 42, 19.

⁹⁴ Tamże VIII, 47, 14, *ŻMT* 42, 275; tamże VIII, 47, 15, *ŻMT* 42, 276.

⁹⁵ Tamże VIII, 47, 34, *ŻMT* 42, 280.

⁹⁶ K. BAUMGARTNER, *Pfarrei. Praktisch-theologisch*, „Lexicon für Theologie und Kirche” 8 (2006), 165. Przestrzeń ta jest już obecna w przytoczonych już wyżej takich określeniach jak: „Kościół w Rzymie”, „Kościół w Koryncie”, które mają swoje podstawy już w Nowym Testamencie. Por. J.P. VANDENAKKER, *Small Christian Communities and the Parish*, 14-15.

⁹⁷ *Constitutiones apostolorum* II, 1, 3, *ŻMT* 42, 12.

o tym, że chodzi o wiele wspólnot chrześcijańskich, które składają się na jeden Kościół powszechny⁹⁸.

Ten organizacyjno-administracyjny aspekt παροικία podkreśla również Euzebiusz z Cezarei w swej *Historii kościelnej*. Rozpoczynając to dzieło, stwierdza najpierw, że jego zamiarem jest spisać m.in. to, w jaki sposób wielcy ludzie sprawowali rządy w najwybitniejszych Kościołach (ταῖς μάλιστα ἐπισημοτάταις παροικίαις ἠγήσαντό τε καὶ προέστησαν)⁹⁹. Z tych słów wyłania się zatem rozumienie παροικία jako wspólnoty kościelnej w postaci zarządzanej przez biskupa diecezji. Euzebiusz takie właśnie określenie stosuje w sposób jeszcze bardziej bezpośredni wówczas, gdy wspomina o pierwszym następcy św. Marka Ewangelisty na stolicy biskupiej w Aleksandrii (ἐν Ἀλεξανδρείᾳ παροικίας), którym był Annianos¹⁰⁰. Podobnie Euzebiusz pisze o Kościele w Gortynie, o Kościołach kretańskich (κατὰ Κρήτην παροικίας)¹⁰¹, o Kościołach Azji (τῆς Ἀσίας αἱ παροικία)¹⁰².

W *Historii kościelnej* pojawia się również określenie παροικία w sensie miejsca, lokalności. Widać do szczególnie wówczas, gdy Euzebiusz, pisząc o wykładach Orygenesesa w Aleksandrii, wspomina o przybyciu do miasta żołnierza z listami od namiestnika Arabii do miejscowego biskupa Demetriososa (Δημητρίῳ τε τῷ τῆς παροικίας ἐπισκόπῳ)¹⁰³. Nie klóci się to jednak w żaden sposób z pojmowaniem παροικία jako konkretnego Kościoła lokalnego zarządzanego przez biskupa, gdyż nie wydaje się, by chodziło tylko o jakąś określoną przestrzeń, lecz raczej właśnie o wspólnotę kościelną przebywającą w danym miejscu. Na to wskazuje także i to, że Euzebiusz, pisząc o tymże Demetriosie, stwierdza, iż objął urząd biskupa „w tamtejszych gminach” (τῶν δ’ αὐτόθι παροικιῶν)¹⁰⁴ po swym poprzedniku Julianie. To ostatnie sformułowanie odsłania jednak jeszcze inną możliwość rozumienia tego pojęcia. Skoro bowiem Demetriusz był biskupem Aleksandrii, to liczba mnoga użyta w kontekście objęcia przez niego urzędu pasterza wspólnoty chrześcijańskiej w tym mieście może

⁹⁸ ALEXANDRUS ALEXANDRINUS, *Epistula de ariana haeresi* 1, PG 18, 548.

⁹⁹ EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia ecclesiastica* I, 1, EUZEBIUSZ Z CEZAREI, *Historia kościelna*, ŻMT 70, tłum. A. Caba, Kraków 2013, 17.

¹⁰⁰ Tamże II, 24, 1, ŻMT 70, 132.

¹⁰¹ Tamże IV, 23, 5, ŻMT 70, 276.

¹⁰² Tamże V, 23, 1, ŻMT 70, 360.

¹⁰³ Tamże VI, 19, 15, ŻMT 70, 420.

¹⁰⁴ Tamże VI, 2, 2, ŻMT 70, 282.

świadczyć, że nie chodzi tu tylko o παροικία w sensie diecezji, lecz raczej należałoby przyjąć, iż oznacza ona strukturę większą, czyli prowincję kościelną, której przewodziłby metropolita.

Takie rozumienie pojawia się w wielu innych pismach różnych Ojców Kościoła. W tym samym sensie pisze o παροικία Filostorgiusz, który mówi o lokalnym Kościele w Kordobie w Hiszpanii (εἰς τὴν ἑαυτοῦ παροικίαν τὴν Κουδρουβὴν τῆς Ἰσπανίας)¹⁰⁵. Również *Kronika paschalna* w taki właśnie sposób rozumie termin παροικία. Głosząc bowiem chwałę męczenników, którzy oddali swe życie za wiarę w Chrystusa, wymienia Luciana najlepszego prezbitera Kościoła w Antiochii (ὁ πάντα τὸν βίον ἄριστος πρεσβύτερος τῆς αὐτόθι παροικία)¹⁰⁶. Również Sokrates Scholastyk pisze o παροικία, rozumiejąc to pojęcie jako strukturę kościelną zarządzaną przez biskupa i zorganizowaną pod względem geograficznym¹⁰⁷. Sens ten najlepiej odsłania się wówczas, gdy historyk mówi o prowincji Mareotis, w której znajduje się wiele Kościołów podlegających biskupowi Aleksandrii (ὕπὸ τῷ τῆς Ἀλεξαδρείας ἐπισκόπῳ, καὶ εἰσὶν ὑπὸ τὴν αὐτοῦ πόλιν ὡς παροικίαι)¹⁰⁸. Jako podporządkowane miastu mogą one oznaczać mniejsze wspólnoty rozumiane właśnie jako parafie, choć możliwe jest również rozumienie παροικία jako kilku diecezji podporządkowanych metropolicie w Aleksandrii. Takie rozumienie badanego terminu występuje również u św. Atanazego, który pisze o biskupach i ich parafiach oraz o listach wysłanych do poszczególnych Kościołów¹⁰⁹. W tym sensie rozumie παροικία także św. Cyryl Jerozolimski, który pisząc o zmartwychwstaniu Chrystusa, stwierdza, że ukazał się On także Jakubowi, „pierwszemu biskupowi naszej diecezji” (Ἰακώβῳ ἐπισκόπῳ δὲ πρώτῳ τῆς παροικίας ταύτης)¹¹⁰.

¹⁰⁵ PHILOSTORGIUS, *Historia ecclesiastica* 4, 3, PG 65, 520 A.

¹⁰⁶ *Chronicon Paschale* 279, PG 92, 696.

¹⁰⁷ SOCRATES SCHOLASTICUS, *Historia ecclesiastica* I, 15, PG 67, 905 C, SOCRATES SCHOLASTYK, *Historia kościelna*, tłum. S.J. Kazikowski, Warszawa 1986, 107.

¹⁰⁸ Tamże I, 27, 13, PG 67, 156 A, SOCRATES SCHOLASTYK, *Historia kościelna*, 134.

¹⁰⁹ ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Apologia secunda* 36, 6, *Athanasius Werke*, ed. H.G. Opitz, Berlin - Leipzig 1935-1941, 115, ŚW. ATANAZY, w: *Apologia przeciw arianom*, w: ŚW. ATANAZY, *Apologie*, PSP 21, tłum. J. Ożóg, Warszawa 1979, 123; TENZE, *Historia arianorum ad monachos* 17, PG 25, 712. Por. *Lexicon Athanasianum*, ed. G. Müller, Berlin 1952, 1110.

¹¹⁰ CYRILLUS HIEROSOLYMITANUS, *Catechesis de resurrectione Christi* XIV, 21, PG 33, 852-853, CYRYL JEROZOLIMSKI, *Katecheza 14: „Trzeciego dnia zmartwychwstał, wstąpił na niebiosa, siedzi na prawicy Ojca”*, w: CYRYL JEROZOLIMSKI, *Katechezy przed-*

Ugruntowanie takiego znaczenia παροικία dokonuje się szczególnie poprzez zastosowanie tego terminu w takim właśnie sensie w dokumentach synodów i soborów kościelnych. Sobór Nicejski I, podejmując kwestie dyscyplinarne dotyczące duchownych, kieruje upomnienie, w myśl którego wszyscy duchowni przebywający poza własną wspólnotą kościelną (παροικία), dla służby której zostali wybrani na swój urząd, powinni do niej wrócić i w związku z tym nie wolno ich przyjmować do innych Kościołów¹¹¹. Sobór w Chalcedonie z kolei, pisząc o konieczności zachowania Kościołów wiejskich (ἐκκλησία ἄγροικος παροικία), na określenie wspólnot kościelnych o określonej strukturze stosuje zarówno określenie διοίκησις, jak i παροικία, co w starożytnym przekładzie łacińskim oddano odpowiednio słowami *dioecesis* i *parochia*. Skoro jednak – jak stwierdza Sobór – powinny one nadal pozostawać pod władzą biskupa tak jak dotychczas, to można wnioskować, że określenia te mogą występować równolegle, tym bardziej, że rolę instancji odwoławczej w sprawach spornych Sobór powierza synodom prowincji kościelnej i metropolicie¹¹².

Natomiast wprost zrównanie pojęcia παροικία z diecezją znaleźć można w dokumentach synodu w Ancyrze z 314 roku. W kanonach dyscyplinarnych pojawia się bowiem zarządzenie, że biskupi, którzy zostali mianowani do diecezji (παροικία), ale nie zostali w niej przyjęci, nie mają prawa szukać innej wspólnoty, ani tym bardziej nękać prawomocnie ustanowionych tam pasterzy¹¹³. Niewiele późniejszy synod w Antiochii (341 r.) mówi zaś o prezbiterach, diakonach lub innych duchownych, którzy, gdyby opuścili własną wspólnotę (παροικία) i chcieliby tam pozostać, a zwłaszcza wówczas, gdy odmawiają posłuszeństwa własnemu biskupowi nakazującemu im powrót, nie mogą zostać dopuszczeni do sprawowania czynności liturgicznych¹¹⁴. Kontekst, w którym pojawia się badany termin, wskazuje więc na określoną wspólnotę kościelną posiadającą własne granice terytorialne. Wzmianka o prezbiterach i diakonach sugeruje, że można brać pod

chrzcielne i mistagogiczne, BOK 14, tłum. W. Kania, Kraków 2000, 224.

¹¹¹ SOBÓR NICEJSKI I, can. XVI, *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, ŻMT 24, tłum. T. Wnętrzak, Kraków 2007, 40.

¹¹² SOBÓR CHALCEDOŃSKI, can. XVII, ŻMT 24, tłum. T. Wnętrzak, 240.

¹¹³ SYNOD W ANCYZE (314), *Canones: De lapsis et in causis disciplinaribus*, can. 18, *Acta synodalia*, t. 1, ŻMT 37, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2006, 67.

¹¹⁴ SYNOD W ANTIOCHII (341), *Canones*, can. 3, *Acta synodalia*, t. 1, ŻMT 37, tłum. S. Kalinkowski, 136.

uwagę wspólnotę mniejszą niż diecezja, czyli właśnie parafię we współczesnym sensie tego słowa, choć nie musi to być wykładnia jedyna z możliwych¹¹⁵. Z kolei synod w Laodycei z końca IV wieku podkreśla, że w okresie paschalnym nie powinno się wysyłać ofiarowanych darów do innych diecezji (εἰς ἑτέρας παροικίας)¹¹⁶. I tutaj wydaje się, że chodzi przede wszystkim o παροικία pojmowaną jako diecezja, choć nie jest wykluczone i inne jej rozumienie.

W świetle przytoczonych tekstów patrystycznych można z pewnością zauważyć obszerną gamę znaczeniową pojęcia παροικία. W jej aspekcie wspólnotowym zdaje się ona wyrażać w pierwszym rzędzie tajemnicę społeczności wierzących w Chrystusa, którzy są złączeni we wspólnotę gromadzącą się wokół Niego i tworzą tym samym nie tyle pewną grupę ludzi powiązanych wspólnymi przekonaniami, ile przede wszystkim Kościół Boży, choć w swym doczesnym wymiarze przebywający w konkretnym miejscu. Kolejny akcent pada znów na samą wspólnotę chrześcijan, której przewodzi biskup, a następnie coraz bardziej bezpośrednio wskazuje na organizacyjny i administracyjny sens konkretnej wspólnoty kościelnej.

Te wszystkie znaczenia nie zaprzeczają jednak sobie wzajemnie ani też się nie wykluczają, lecz wydaje się, że dopiero potraktowane razem mogą odsłonić wspólnotowy aspekt παροικία w jej pełni. Wyrażają one przecież doczesny wymiar Kościoła, który posiada odpowiednią strukturę, terytorium i hierarchię, przez co wcale nie staje się mniej Kościołem Bożym. U jego podstaw znajduje się jednak owa jedność wspólnoty, a wszelkie struktury pozostają tylko jej wyrazem i sposobem jej objawiania w widzialnym świecie. Dlatego też patrząc na pole znaczeniowe tego pojęcia z jego wnętrza oraz odpowiadając na postawione wyżej pytania o charakter owej wspólnotowości, należy podkreślić i to, że ujęty w jego całej gamie semantycznej jest on dla istoty tego pojęcia rzeczywistością podstawową. Nie istnieje bowiem παροικία, która nie byłaby wspólnotą¹¹⁷. Znaczy to również, że ten jej wymiar nie powstaje z sumy jednostek, które tworzą konkretną wspólnotę kościelną, gdyż to ona właśnie uprzedza i umożliwia uczestnictwo w niej, a nawet konkretną formą organizacyjną, jaką może przyjąć na przestrzeni dziejów Kościoła.

¹¹⁵ J. KŁOCZOWSKI, *Wspólnoty chrześcijańskie*, 30; M. DUDA, *Parafia a świat wartości*, 73.

¹¹⁶ SYNOD W LAODYCEI, *Canones: in causa disciplinae ecclesiasticae*, can. 14, *Acta synodalia*, t. 4, ŻMT 52, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2010, 113.

¹¹⁷ M. DUDA, *Parafia a świat wartości*, 67.

Παροιμία istnieje więc tylko jako wspólnota, która zajmuje określone miejsce. Należy jednak pamiętać o tym, że jej istota wyraża się jednocześnie w tymczasowym przebywaniu na ziemi. Wszystkie odsłonięte jego aspekty nie tylko nie sprzeciwiają się tej koncepcji wspólnoty, ale ją właśnie uzupełniają. Jest to bowiem wspólnota, która istniejąc docześnie w pewnym miejscu na ziemi, zdąża do swej niebieskiej ojczyzny, idąc za przewodem swego pasterza tą samą drogą, jaką zmierza cały Kościół pielgrzymujący.

Tak ujęty wspólnotowy wymiar παροιμία, pierwotny wobec każdej jednostki wchodzącej w jej skład, pozwala głębiej opisać sytuację egzystencjalną chrześcijanina. Jest to bowiem aspekt równie istotny dla semantyki badanego pojęcia, jak i inne jego znaczenia. Podstawowym sposobem bycia w świecie chrześcijanina, nie jest samotne podążanie przez doczesność ku śmierci, lecz bycie razem możliwe dzięki spotkaniu na drodze innych ludzi oraz wspólne podążanie w tym samym kierunku do jednego domu w niebie. Opisując więc tę sytuację egzystencjalną παροιμία odsłania swój dialogiczny wymiar, poprzez który można być sobą, a także chrześcijaninem, dopiero we wspólnocie z innymi. W ten sposób παροιμία, tworząc wspólnotę i wyznaczając jej granice, nie wykopuje przepaści pomiędzy „my” i „oni”, lecz stanowi zaproszenie skierowane do wszystkich ludzi do udziału w Kościele Boga.

Zakończenie

Zastosowana metoda i układ niniejszej pracy odsłaniające istotę παροιμία w takich znaczeniach, jakie przybiera ona w myśli patrystycznej oraz w jej źródle biblijnym, pozwala zauważyć, że odkryte przez analizę merytoryczną zawartości tego pojęcia i jego kontekstów oraz rozmaite sensory układają się w pewien logiczny porządek. Παροιμία objawia się bowiem jako ziemia obiecana, czasowy okres zamieszkania, bytowanie w cudzoziemskim kraju (niewola w Egipcie i Babilonie), a następnie przyjmuje sens doczesności rozumianej jako czasowe miejsce zamieszkania, podkreślając tym samym podstawowe dla niej skierowanie ku wieczności, ku niebu, oraz objawiając prawdę o człowieku, którego sytuacja egzystencjalna polega na zanurzeniu w tymczasowej doczesności, ale który z tego względu nie jest jednak wyłącznie ziemianinem, lecz nade wszystko pielgrzymem zmierzającym do nieba. W końcu zawiera w sobie sens wspólnego bytowania na ziemi,

by następnie przejść do koncepcji ludu Bożego wyobcowanego spośród narodów pogańskich, a wraz z nią do idei wspólnoty chrześcijańskiej, wyobcowanej ze społeczności pogan, będącej jednak Kościołem Boga i wspólnotą żyjącą w konkretnym miejscu i zorganizowaną w jednostkę geograficzno-administracyjną Kościoła.

Tego rodzaju uporządkowane zawartości badanego pojęcia skłania do uznania określonego i ściśle ukierunkowanego rozwoju jego znaczeń. Dają się one bowiem logicznie ułożyć, poczynając od znaczeń o charakterze materialnym, poprzez odkrywanie sensów duchowych opisujących sytuację egzystencjalną człowieka oraz wspólnoty chrześcijańskiej, aż do zaakcentowania właśnie wspólnotowego wymiaru tego pojęcia i wyodrębnienia z niego aspektu organizacyjno-administracyjnego.

Tymczasem jednak nałożenie tego logicznego podziału na analizę myśli poszczególnych Ojców Kościoła pozwala na uwzględnienie jeszcze klucza chronologicznego, który każe zakwestionować wypracowany układ logiczny oraz podważyć koncepcję rozwoju *παροικία*, przynajmniej w sposób, w jaki to zostało ukazane. Okazuje się bowiem, że poszczególne znaczenia tego terminu mogą występować równolegle obok siebie. *Παροικία* rozumiana jako wspólnota chrześcijan, zajmująca określone miejsce, występuje bowiem już w tak wczesnych pismach jak *List do Koryntian* Klemensa Rzymskiego czy też w *Passio* przedstawiającym męczeństwo Polikarpa. Nie jest to zatem znaczenie, które rozwinęło się z innych sensów badanego terminu. Aspekt tymczasowości i wyobcowania, opisujący sposób bycia w świecie chrześcijanina, występuje zarówno we wczesnych pismach patrystycznych, jak np. u apologetów Arystydesa z Aten i Teofila z Antiochii, jak i u późniejszych autorów. Z kolei oba te sensory pojawiając się u Bazylego Wielkiego, a w znaczeniu ziemi obcej i niewoli występuje *παροικία* w pismach choćby Orygenesisa i Grzegorza z Nyssy, gdyż używane jest w kontekście egzegezy odnośnych fragmentów biblijnych.

Te krótkie i nieliczne przykłady wystarczą już do zachowania ostrożności w uznaniu liniowego rozwoju pojęcia *παροικία* za wystarczający opis wszystkich subtelnych zmian jej pola semantycznego. Nie muszą one przecież wykluczać jakiegokolwiek ewolucji zawartych w tym pojęciu sensów. Analizowane teksty pokazują bowiem, że zachodzi w nim przecież pewna przemiana, niekiedy nawet bardzo radykalna. Mimo wszystko bowiem znaczenie dosłowne przebywania

na obcej ziemi zastąpione zostaje dzięki alegorycznej interpretacji Pisma Świętego przez sens duchowy, a bycie przybyszem i obcym przemienia się w ostateczności w bycie tutejszym, pojmowane jako zamieszkanie w konkretnym miejscu. Również daleka droga prowadzi od bycia obcym poprzez proces zawężania wspólnoty do tej, istniejącej w konkretnym miejscu, do administracyjnego sensu παροικία rozumianej jako diecezja i parafia¹¹⁸. Niemniej jednak równie prawdopodobne wydaje się przyjęcie tezy o równoległym rozwoju różnych znaczeń tego pojęcia i/lub rozmaitym ich akcentowaniu w tym samym czasie przez rozmaitych pisarzy wczesnochrześcijańskich. Dzięki temu można przyjąć uzasadnioną już wyżej tezę, w myśl której należy przyjąć, że te różne sensory składają się na pełne znaczenie badanego terminu i stanowią inne aspekty tego samego pola semantycznego. Dlatego też trzeba je interpretować nie tylko w świetle hermeneutyki rozwoju, lecz merytorycznej zawartości jej odsłaniającej się na rozmaite sposoby natury. To zaś wydaje się być jeszcze jednym uzasadnieniem przyjętego sposobu uporządkowania treści w niniejszym opracowaniu.

W świetle tego syntetycznego ujęcia παροικία w swym źródłowym sensie jawi się jako wspólnota będąca Kościołem Bożym i częścią Kościoła powszechnego, docześnie i tymczasowo zamieszkała w określonym miejscu, wyobcowana ze świata, choć zorganizowana w określony sposób i posiadająca swoje terytorium, pielgrzymująca do swej ojczyzny w niebie pod przewodem swego pasterza.

Ostatnie zdanie zawiera niemal identyczną treść do tej, która jest przytoczona we wstępie niniejszego artykułu, a funkcjonującą we współczesnej teologii i popularną definicją parafii. Może to oznaczać, że przeprowadzone analizy niczego nowego nie wnoszą do koncepcji parafii, a może być i tak, że pozwalają one lepiej i głębiej ją zrozumieć w świetle jej źródeł. Wydaje się bowiem, że z czasem wymiar παροικία jako tymczasowego miejsca pobytu wspólnoty, która jest Kościołem, zanika lub zaciera się w świadomości chrześcijan, a na czoło wysuwa się jej aspekt organizacyjno-administracyjny. Spojrzenie na źródło pozwala zaś przypomnieć sobie zapomniane już wymiary tego, co niegdyś było podstawowym doświadczeniem Kościoła i wszystkich jego członków. To jednak musi pozostać zadaniem nie tylko teoretycznego namysłu, lecz także egzystencjalnego zaangażowania na rzecz autentycznego bycia w Kościele.

¹¹⁸ A. BLÖCHLINGER, *The Modern Parish Community*, 78.

About Some Aspects of **παροικία**
in the Thoughts of Eastern Church Fathers.
Contribution to Parish Theology
Summary

The notion of **παροικία** has got a lot of source acceptations. It means Promised Land, temporary period of living, staying in foreign country, a baby in Egypt and Babylon, earthly life understood as a temporary place of living. It describes being in human world and submersion in earthly life, accepting the sense of transience of being on earth and human being of pilgrim to heaven; describes the community of Christians creating the People of God, emphasizing their alienation from among pagans, the lack of attachment to the world and directing to eternity, which is basic for them, and it reveals as the Church of God being in particular place in order to have the meaning of community organized in geographical- administrative unit. **Παροικία** in its source sense is the community which is the Church of God and a part of the universal Church, temporarily living in a particular place, alienated from the world, but organized in particular way and owning its territory, going to pilgrimages to their motherland in heaven, being led by their shepherd. This meaning functions as a term of diocese and parish. This diversity of this notion meanings is not the evidence of their development, but simultaneous concomitance in patristic documents many ways of understanding this word. Its wide semantic range shows that there is still a need of understanding the essence of parish in the lights of its sources, because only then, its full nature appears as the community temporary staying on earth and being on the way to God. This community is not only the sum of creating it units, but something, which enables every person to be the part of the Church.

Słowa kluczowe: chrześcijanie, diecezja, Kościół, miejsce tymczasowego pobytu, niewola, Ojcowie Kościoła, parafia, pielgrzymowanie, świat, wspólnota.

Keywords: Christians, diocese, the Church, temporary place of living, bondage, Church Fathers, parish, pilgrimage, world, community.

Bibliografia

1. Źródła

- Alexandrus Alexandrinus, *Epistulae de ariana haeresi*, PG 18, 548-584.
- Aristydes, *Apologia*, SCh 470, ed. B. Pouderon – M.J. Pierre, Paris 2003, 256-293, Arystydes z Aten, *Apologia*, BOK 24, tłum. L. Misiarczyk, Kraków 2004, 135-146.
- Athanasius Alexandrinus, *Apologia secunda*, w: *Athanasius Werke*, ed. H.G. Opitz, Berlin - Leipzig 1935-1941, 87-168, Św. Atanazy, *Apologia przeciw arianom*, w: Św. Atanazy, *Apologie*, PSP 21, tłum. J. Ożóg, Warszawa 1979, 95-166.
- Athanasius Alexandrinus, *Historia arianorum ad monachos*, PG 25, 696-796.
- Basilius Magnus, *Enarratio in prophetam Isaiam*, PG 30, 117-668.
- Basilius Magnus, *Epistula*, PG 32, 219-1112.
- Basilius Magnus, *Homiliae in Psalmos*, PG 29, 209-493.
- Basilius Seleuciensis, *De vita S. Theclae*, PG 85, 473-617.
- Chronicon Paschale*, PG 92, 69-1028.
- Clemens Alexandrinus, *Stromata* I-IV, PG 8, 685-1381; *Stromata* V-VIII, PG 9, 9-601, Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, t. 1-2, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994.
- Clemens Romanus, *Ad Corinthios*, Patres apostolici I, 120-206, Klemens Rzymski, *List do Koryntian*, BOK 10, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1998, 51-81.
- Constitutiones apostolorum*, ŻMT 2, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2007, 1-293.
- Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses*, PG 33, 331-1060, Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrześcijańskie i mistagogiczne*, BOK 14, tłum. W. Kania, Kraków 2000.
- Epistola ad Diognetum*, Patres Apostolici III, Roma 1902, 124-148, *List do Diogneta*, BOK 10, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1998, 339-348.
- Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*, Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, ŻMT 70, tłum. A. Caba, Kraków 2013, 17.
- Gregorius Nazianzenus, *Epistula*, PG 37, 22-388.
- Gregorius Nazianzenus, *Orationes* PG 35, 396-1252.
- Gregorius Nyssenus, *Homilia in Canticum Canticorum*, PG 44, 756-1117, Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, ŻMT 43, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2007.
- II Clementis ad Corinthios*, „Patres Apostolici” III, Roma 1902, 164-190, *Najstarsza homilia chrześcijańska*, BOK 10, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1998, 92-101.
- Kodeks Prawa Kanonicznego, Poznań 1984.
- Martyrium Polycarpi, Proemium*, w: [http://www.earlychurchtexts.com /main/polycarp/01_martyrdom_of_poly_carp_01_local_morph.shtml](http://www.earlychurchtexts.com/main/polycarp/01_martyrdom_of_poly_carp_01_local_morph.shtml), [20.12.2017], *Męczeństwo św. Polikarpa, biskupa Smyrny*, BOK 10, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1998, 162-169.
- Origenes, *Commentatorium in Evangelium Ioannis*, PG 14, 21-829, Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, PSP 28, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1981.
- Origenes, *Contra Celsum*, PG 11, 641-1632, Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986.

- Philostorgius, *Historia ecclesiastica*, PG 65, 459-624.
- Sobór Chalcedoński, *Canones*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, ŻMT 24, tłum. T. Wnętrzak, Kraków 2007, 224-256.
- Sobór Nicejski I, *Canones*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, ŻMT 24, tłum. T. Wnętrzak, Kraków 2007, 26-46.
- Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica*, PG 67, 30-841, Sokrates Scholastyk, *Historia kościelna*, tłum. S.J. Kazikowski, Warszawa 1986.
- Synod w Ancyrze (314), *Acta synodalia*, t. 1, ŻMT 37, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2006, 62-68.
- Synod w Antiochii (341), *Acta synodalia*, t. 1, ŻMT 37, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2006, 134-142.
- Synod w Laodycei, *Acta synodalia*, t. 4, ŻMT 52, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2010, 110-120.
- Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum*, PG 6, 1023-1168, Teofil z Antiochii, *Do Autolika*, BOK 24, tłum. L. Misiarczyk, Kraków 2004, 385-464.

2. Opracowania

- Arnold F.X., *Proclamation de la foi, communauté de foi. Contribution à la predication, de la paroisse et du laïc*, Bruxelles 1957.
- Baumgartner K., *Pfarrei. Praktisch-theologisch*, „Lexicon für Theologie und Kirche” 8 (2006), 165-167.
- Bettenzoli G., *Księga Ezdrasza i Księga Nehemiasza*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W.R. Farmer, red. wyd. pol. W. Chrostowski, tłum. A. Kuryś, Warszawa 2001, 576-587.
- Bielak W., *Organizacja Kościoła w starożytności i średniowieczu. Teoria i praktyka*, w: http://www.kul.pl/files/232/NAUKA/KOCIO_W_POLSCE/2013_tom_12/02_ks_wlodzimierz_bielak.pdf, [12.12.2017].
- Blöchlinger, A. *The Modern Parish Community*, London 1965.
- Bourke M.M., *List do Hebrajczyków*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown – J. A. Fitzmyer – R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, 1458-1491.
- Ceresko A.R., *Księga Habakuka*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown – J. A. Fitzmyer – R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, 858-862.
- Chadwick H., *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, tłum. A. Wypustek, Warszawa 2004.
- Chrześcijananie w Cesarstwie Rzymskim II i III wieku. Wybrane zagadnienia życia społecznego*, red. W. Myszor, SACH. SN 1, Katowice 2005.
- Clifford R.J., *Księga Rodzaju*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown – J. A. Fitzmyer – R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, 11-71.
- Czyżewski B., *Życie doczesne człowieka w ocenie Ojców Kościoła*, w: *Człowiek w perspektywie doczesności i wieczności. Antropocentryzm Ojców Kościoła*, „Teologia Patrystyczna” 3 (2006), 25-41.
- Dahl N.A., *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums*, Oslo 1941.
- Dalton W.J., *Pierwszy List świętego Piotra*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown – J. A. Fitzmyer – R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, 1504-1512.

- Daniélou J., *Teologia judeochrześcijańska*, tłum. S. Basista, Kraków 2002.
- Döllinger I., *Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat*, München 1861.
- Drączkowski F. *Patrologia*, Pelplin-Lublin 1999.
- Drączkowski F., *Eklezjologia Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Kościół starożytny – królestwo Chrystusa i instytucja*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki – M. Ziółkowska, Lublin 2010, 51-75.
- Duda M., *Parafia a świat wartości. Parafia jako wspólnota urzeczywistniająca podstawowe wartości etyczne. Aspekt moralno-pastoralny*, Częstochowa 2014.
- Faley R.J., *Księga kapłańska*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown – J. A. Fitzmyer – R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, 100-129.
- Floristan C., *La paroisse communauté eucharistique*, Paris 1963.
- Gabarrón J.C., *Pierwszy List św. Piotra Apostoła*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W.R. Farmer, red. wyd. pol. W. Chrostowski, tłum. E. Burska, Warszawa 2001, 1640-1650.
- Grech P., *Początki teologii chrześcijańskiej*, w: *Historia teologii*. t. 1: *Epoka patrystyczna*, red. A. di Berardino – B. Studera, tłum. M. Gołębiowski – J. Łukaszewska – J. Ryndak – P. Zarębski, Kraków 2002, 39-116.
- Historia teologii*. t. 1: *Epoka patrystyczna*, red. A. di Berardino – B. Studera, tłum. M. Gołębiowski – J. Łukaszewska – J. Ryndak – P. Zarębski, Kraków 2002.
- Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown – J. A. Fitzmyer – R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001.
- Kłoczowski J., *Wspólnoty chrześcijańskie, Grupy życia wspólnego w chrześcijaństwie zachodnim od starożytności do XV wieku*, Kraków 1964.
- Kobelski P.J., *List do Efezjan*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown – J. A. Fitzmyer – R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, 1387-1398.
- Köbler G., *Altgriechisches Herkunftswörterbuch*, Innsbruck 2007.
- Kościół starożytny – królestwo Chrystusa i instytucja*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki – M. Ziółkowska, Lublin 2010.
- Krämer P., *Pfarrei. Begriff und Geschichte*, „Lexicon für Theologie und Kirche” 8 (2006), 162-164.
- Kselmann J.S. – Barré M.L., *Księga Psalmów*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown – J. A. Fitzmyer – R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, 481-537.
- Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, red. S. Łach, Poznań 1990.
- Levoratti A.J., *Księga kapłańska*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W.R. Farmer, red. wyd. pol. W. Chrostowski, tłum. M. Kanievska, Warszawa 2001, 359-385.
- Lexicon Athanasianum*, ed. G. Müller, Berlin 1952.
- MacDonald M.Y., *List do Efezjan*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W.R. Farmer, red. wyd. pol. W. Chrostowski, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 2001, 1521-1536.
- McCarthy D.J. – Murphy R.E., *Księga Ozeasza*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown – J. A. Fitzmyer – R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, 799-815.

- Müller G.L., *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015.
- O'Connor M., *Księga Sędziów*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown – J. A. Fitzmyer – R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, 213-234.
- Pocket A., *Lexicon to the Greek New Testament*, ed. A. Souter, Oxford 1917.
- Problemy duszpasterskie starożytnego Kościoła*, red. J. Pałucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki, Lublin 2009.
- Ratzinger J., *Lud i dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, w: J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. 1, tłum. W. Szymona, Lublin 2014.
- Schmidt K.L., *Die Polis in Kirche und Welt. Eine lexikographische und exegetische Studie*, Basel 1939.
- Sitarz M., *Parafia*, EK 14, Lubin 2010, k. 1324-1326.
- Słomka J., *Judeochrześcijańska koncepcja Kościoła*, w: *Kościół starożytny – królestwo Chrystusa i instytucja*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki – M. Ziółkowska, Lublin 2010, 23-35.
- Słownik grecko-polski*, red. O. Jurewicz, t. 1-2, Warszawa 2001.
- Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994.
- Špidlík T. – Gargano I. – Grossi V., *Historia duchowości*, t. 3: *Duchowość Ojców Kościoła*, A: *Duchowość Ojców greckich i wschodnich*, tłum. K. Franczyk – J. Serafin, Kraków 2004, 7-178.
- Uciecha A., *Geneza i rozwój struktur organizacyjnych w starożytnym Kościele – problem badawczy*, w: *Ecclesia in Republica. Studia patrystyczne zebrane w 90. rocznicę ustanowienia Administracji Apostolskiej na Górnym Śląsku*, red. W. Myszor, SACH. SN 15, Katowice 2014, 17-35.
- Vandenakker J.P., *Small Christian Communities and the Parish. An Ecclesiological Analysis of the North American Experiens*, Kansas City 1994.
- Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, red. R. Popowski, Warszawa 1994.
- Zagórski D., *Wyznaczniki doskonałości chrześcijańskiej w świetle ekshortacji pastoralnych Grzegorza z Nazjanzu*, w: *Problemy duszpasterskie starożytnego Kościoła*, red. J. Pałucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki, Lublin 2009, 49-67.
- Żurek A., *Pierwsze wieki Kościoła*, Tarnów 2007.