

KS. ARNOLD ZAWADZKI

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

PIERWOTNY KOŚCIÓŁ W KONFRONTACJI ZE ŚWIATEM POGAŃSKIM W ŚWIETLE PISM NOWEGO TESTAMENTU

Słowa kluczowe: poganie w NT, Kościół pierwotny wobec pogaństwa, niemoralność pogan, otwartość na pogan, teo-logiczna konieczność, ewangelizacja pogan, przesłanki ewangelizacji, potrzeba głoszenia Ewangelii poganom, *missio ad gentes*

1. Wstęp. 2. Terminologia. 3. Teologiczne przesłanki misji do pogan w NT. 3.1. Logika Bożego planu zbawienia (Dz 13, 13–52). 3.1.1. Teologiczna „konieczność”. 3.1.2. Aspekt kenotyczny przepowiadania. 3.1.3. Treść apostołowskiego przepowiadania. 3.1.4. Paganie w dynamice planu zbawienia. 3.1.5. Głoszenie słowa Bożego jako próba wiary. 3.2 „Wiedza” (γνῶσις) wartościująca postępowanie pogan (1 Kor 8, 1–13). 3.2.1. „Wiedza” chrześcijan i „niewiedza” pogan. 3.2.2. Autentyczne poznanie Boga – miłość teologalna (ἀγάπη). 3.2.3. Wymiar eklezjalny miłości. 3.2.4. Wzgląd na sumienie bliźniego (συνείδησις). 3.2.5. Konkluzja. 3.3. Prawda Ewangelii (ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου) – ostatecznym kryterium (Ga 2, 2–5.14). 3.3.1. „Prawda Ewangelii” jako objawienie Boga w Jezusie Chrystusie. 3.3.2. „Prawda Ewangelii” jako wierność Boga. 3.3.3. „Prawda Ewangelii” jako metonimia na określenie Jezusa. 3.3.4. Konkluzja. 4. Religijność pogan w NT. 4.1. Przyświątynne biesiady i święta (1 Kor 8, 1–13). 4.2. Żądza zjawisk nadprzyrodzonych i chęć poznania przyszłości (1 Kor 12–14). 4.2.1. Niepewność przyszłości. 4.2.2. Ekstazy i uniesienia i dar proroctwa w literaturze starożytnej. 4.2.3. Znikomość wyroczni i proroctw (1 Kor 13). 4.3. Niewiara w zmartwychwstanie ciała. 4.4. Konkluzja. 5. Niemoralność pogan w NT. 5.1. Kazirodstwo. 5.2. Homoseksualizm. 5.3. Pedofilia. 5.4. Konkluzja. 6. Pogańskie podejście do pracy w NT. 6.1. Stosunek do pracy w judaizmie. 6.2. Stosunek do pracy w kulturze grecko-rzymskiej. 7. Zakończenie

1. WSTĘP

Konfrontacja rodzącego się chrześcijaństwa ze światem pogańskim była nieuchronna i konieczna z punktu widzenia istoty chrześcijańskiego przesłania. Pierwotny Kościół od samego początku rozumiał bowiem swoją misję i powołanie w kategoriach uniwersalistycznych (Mt 28, 19; Dz 15, 13–18). Przekonanie o konieczności otwarcia się na pogan dochodziło do głosu zawsze. Nawet pośród zagorzałych dyskusji i teologicznych wątpliwości. Dobitym tego przykładem jest tzw. „sobór” jerozolimski i dylematy, jakie nurtowały apostołów przy podajmowa-

niu kwestii dotyczących formy i sposobu realizacji misji wśród pogan (Ga 2, 11–16; Dz 15, 1–29; 21, 17–26).

Pragnąc naszkicować obraz pogaństwa, jaki wyziera z kart NT, warto pamiętać o tym szczególnym podejściu natchnionych autorów do pogan, postrzeganych raczej jako droga Kościoła, „żyźna gleba”, na której ziarno Ewangelii mogło zakiełkować i przynieść obfity plon. Krytyka i postrzeganie świata pogańskiego dokonuje się więc przez pryzmat miłości i prawdy. Wyrazem miłości jest świadomość podjęcia misyjnego trudu niosącego zbawienie. Prawdą zaś jest Ewangelia, wartościująca postawy pogan i rzucająca światło na zło i dobro, które w pogaństwie ze sobą współistniały. Byłoby błędem oczekiwać od autorów NT wyczerpującego i obiektywnego opisu pogaństwa, na który mógłby pokusić się współczesny historyk religii, czy kulturoznawca, stawiający chrześcijaństwo i pogaństwo na tej samej, neutralnej, płaszczyźnie.

Mając na uwadze tę specyfikę pism NT, postaramy się odpowiedzieć na pytanie, jaki obraz pogaństwa kreślą autorzy NT?

2. TERMINOLOGIA

Na określenie pogan NT używa słowa ἔθνη, oznaczającego „ludy”¹. Łacińskie tłumaczenie Wulgaty odzwierciedla to samo znaczenie, używając rzeczowników *gentes* i *gentiles*². Oba rzeczowniki, grecki i łaciński, swoim znaczeniem i formą gramatyczną (liczba mnoga) nawiązują bezpośrednio do hebrajskiego słowa גוֹיִם (*gojim*)³, którym ST i religia judaistyczna określała pogan. Na płaszczyźnie czyisto językowej następuje wyraźnie przeciwstawienie „narodów” גוֹיִם (*gojim*) – do jedynego „narodu” wybranego przez Boga, określanego po hebrajsku rzeczownikiem אֶם (*am*). Rozróżnienie między גוֹיִם *gojim* אֶם; ‘*am* (narody – naród) nie wskazuje zatem na cechy rasowe, językowe czy geograficzne, ważne przy opisie danej społeczności etniczno-politycznej⁴, ale ma charakter wybitnie religijny⁵. Autorzy NT

¹ ἔθνη – *pluralis* od ἔθνος, – οὓς (*neutrum*). W NT pojawia się 162 razy, z których około 100 jest użyte na określenie pogan.

² Słowo *paganus*, którym od IV w. określano „poganina”, w łacinie klasycznej oznacza „wieśniaka” i nie występuje w łacińskich wersjach NT. Odzwierciedla ono ten etap rozpowszechniania chrześcijaństwa w okresie późnego Cesarstwa Rzymskiego, kiedy miasta przyjęły chrześcijaństwo, a mieszkańcy wsi nadal pozostawali przy swoich wierzeniach, czcząc rodzime bóstwa (zob. np. działalność św. Marcina z Tour – 317–397): Por. też X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1993, 488.

³ „There are also many passages in the NT... in which ἔθνη, like the corresponding גוֹיִם in the OT, is undoubtedly used as a technical term for the Gentiles as distinct from the Jews or Christians” – por. *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, Grand Rapids 1995, vol. VI, 370 (zob. też 369–372).

⁴ Różnice etniczne, rasowe, językowe i geograficzne między poszczególnymi narodami były w języku hebrajskim określane rzeczownikami: עַרְץ (*‘eres*), לַשָּׁן (*lāšōn*), מִשְׁפָּחָה (*mišpāhā*).

⁵ Słowo ἔθνη nie zawsze w NT nacechowane jest religijnie. Niekiedy może oznaczać naród w sensie ogólnym (Mt 24,7.14; Mk 13,8; Łk 21,10.25), a nawet samego Izraela (Łk 7,5; 23,2; J 11,48.50–51; Dz 10,22). Por. *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, Grand

przejęli ze starotestamentalnego judaizmu ten sam uproszczony obraz świata, który wedle kategorii religijnych dzielił się na Żydów, depozytariuszy Bożych obietnic, i „nie-Żydów”, którzy zgodnie z obietnicą daną Abrahamowi mieli jeszcze dostąpić Bożego błogosławieństwa (Rdz 12, 3c).

3. TEOLOGICZNE PRZESŁANKI MISJI DO POGAN W NT

Odniesienie do pogan w NT nie jest pozbawione teologicznego podłoża, na którym był oparty wysiłek ewangelizacyjny apostołów. Tym teologicznym podłożem były trzy przesłanki: logika Bożego planu zbawienia, wiedza i prawda Ewangelii.

3.1. LOGIKA BOŻEGO PLANU ZBAWIENIA (Dz 13, 13–52)

Misja pierwotnego Kościoła wśród pogan nie dokonała się w sposób bezrefleksyjny, typowy dla religijnego fanatyzmu, którego celem jest zgromadzenie jak największej liczby wyznawców. Nawet wtedy, gdy sytuacja historyczna jakoby samoistnie wymuszała stopniowe przeorientowanie misji ewangelizacyjnej z Żydów na pogan, apostołowie byli świadomi Bożego zamysłu, który obejmował wszystkich ludzi, i Żydów, i pogan. Przykładem tego może być epizod z pierwszej podróży misyjnej św. Pawła i św. Barnaby w Antiochii Pizydyjskiej, opisany w Dz 13, 13–52.

Żydzi zaniepokojeni tym, że masowe zainteresowanie pogan przepowiadaniem wiary w Chrystusa może nie tylko naruszyć czystość, ale i zagrozić fizycznemu istnieniu Izraela⁶, reagują bluźnierstwami (w. 45)⁷. Ich gwałtowna reakcja była spowodowana przede wszystkim Pawłową doktryną o usprawiedliwieniu, która podważyła autorytet i skuteczność Prawa Mojżeszowego (ww. 38–39). Odpowiedź, jakiej apostołowie udzielają Żydom w ww. 46–47, jest tutaj wielce symptomatyczna.

⁴⁶ *Wtedy Paweł i Barnaba powiedzieli odważnie (παρρησιασα, μενοι): «Należało (ἦν ἀναγκαῖον) głosić słowo Boże (ὁ λόγος τοῦ θ) najpierw wam. Skoro jednak odrzucacie je i sami uznajecie się za niegodnych życia wiecznego, zwracamy się do pogan.* ⁴⁷ *Tak bowiem nakazał nam Pan: Ustanowiłem Cię światłością dla pogan, abyś był zbawieniem aż po krańce ziemi».*

Rapids 1995, vol. VI, 369; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1994, 158.

⁶ Tak twierdzi J. Roloff, *Die Apostelgeschichte*, (NTD 5), Göttingen 1981, 209.

⁷ *Participium praes. act.* βλασφημοῦντες „bluźniący” użyte w Dz 13, 45 odnosi się z wielkim prawdopodobieństwem do klątwy ciążyącej nad człowiekiem wiszącym na drzewie z Pwt 21, 22–23. Tak klątwa musiała być rozumiana przez chrześcijan jako bluźnierstwo przeciwko Bogu i Jego Mesjaszowi – Jezusowi. Por. R. Pesch, *Atti degli Apostoli*, Assisi 1992, 550.

3.1.1. Teologiczna „konieczność”

Należało (ἦν ἀναγκαῖον) *głosić słowo Boże najpierw wam* – dlaczego „należało”? Wyrażenie ἦν ἀναγκαῖον (łac. *oportebat*) podpowiada, że apostołowie nie wybierają arbitralnie adresatów swojego przepowiadania na podstawie subiektywnej oceny ich duchowej percepcji czy na podstawie sondaży, które mogłyby uprawdopodobnić sukces misji ewangelizacyjnej. Apostołowie, używając wyrażenia ἦν ἀναγκαῖον, ukazują, że są świadomi pewnej „konieczności”, wynikającej z immanentnej logiki historii zbawienia, której Architektem i Panem jest Bóg. I tej logice, którą jest tajemnica Bożego planu zbawienia wszystkich ludzi (1 Tm 2, 4), podporządkowali swoje przepowiadanie. Stali się sługami owej logiki w świecie.

3.1.2. Aspekt kenotyczny przepowiadania

Misja ewangelizacyjna wystawia apostołów na niebezpieczeństwo, nie wykluczając utraty życia. Ostry sprzeciw i narastająca wrogość Żydów są tego dobitnym dowodem. „Konieczność” głoszenia słowa Bożego jawi się więc nie tylko jako teologiczna przesłanka misyjnego działania, ale także jako powołanie, wymagające od apostołów odwagi i postawienia na szali całego życia. W takim kontekście „odważna” (παρρησιασάμενοι) wypowiedź Pawła i Barnaby pokazuje, że wyrażenie ἦν ἀναγκαῖον ma również wydźwięk kenotyczny i znajduje swój pierwowzór w słowach i postawie Jezusa: *Syn Człowieczy musi* (δεῖ) *wiele cierpieć... będzie odrzucony..., będzie zabity, ale po trzech dniach zmartwychwstanie* (Mk 8, 31; zob. też Mt 16, 21; Łk 9, 22; 17, 25). „Konieczność” misterium paschalnego (δεῖ) i „konieczność” głoszenia słowa Bożego (ἦν ἀναγκαῖον) znajdują swoje uzasadnienie w Bożej woli zbawienia wszystkich ludzi i są nierozłącznie związane z wyniszczającym cierpieniem, będącym wyrazem autentycznej miłości i nieodzownym etapem w drodze do pełnego zbawienia.

3.1.3. Treść apostołowskiego przepowiadania

Słowo Boże (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ), o którym mówią apostołowie w w. 46 nie jest czymś abstrakcyjnym. Jego treścią jest misterium paschalne Jezusa, które zawsze było w centrum apostołowskiego przepowiadania. W kontekście perykopy Dz 13, 13–5, wskazują na to ww. 26–39 (zob. też 1 Kor 1, 18.23a; 2, 2). Skoro misterium paschalne, szczególnie śmierć Jezusa na krzyżu była „zgorszeniem dla Żydów” (1 Kor 1, 23b), nie dziwi ich ostra reakcja na przepowiadanie apostołów w Antiochii Pizydyjskiej (ww. 45.50). Błuznierstwa Żydów potwierdzają, że pod syntagmą „słowo Boże” (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ) kryje się odniesienie do „gorszącego” dla nich misterium paschalnego Jezusa.

3.1.4. Paganie w dynamice planu zbawienia

Przepowiadanie apostołskie wśród pogan wpisuje się w tę samą dynamikę Bożego planu zbawienia, która wcześniej dotyczyła Żydów. Podstawową przesłanką

teologiczną jest cytat z Izajasza (Iz 49, 6) o powszechności zbawienia w czasach mesjańskich, który w kantyku Symeona jest odniesiony do Jezusa (Łk 2, 32): *Ustanowiłem Cię światłością dla pogan, abys był zbawieniem aż po krańce ziemi* (zob. też Dz 26, 23). Jednak w Dz 13, 47 ten cytat zostaje zinterpretowany jako Boży nakaz skierowany nie do Jezusa, a do Kościoła (*Pan nam nakazał* – ἐντέταλται⁸ ἡμῖν ὁ κύριος). Przesunięcie akcentu z Jezusa na Kościół uwidacznia, że apostołowie świadomie postrzegali się jako kontynuatorzy misji Jezusa w świecie. A zatem w misji do pogan apostołowie powinni uzewnętrznić te same cechy, które były obecne w publicznej działalności Jezusa. To szczególne podejście do pogan, przepełnione duchem Chrystusowym, stanie się widoczne przy podejmowaniu delikatnych kwestii obyczajowych i religijnych.

Czasownik ἐντέταλται „nakazał”, wprowadzający cytat z Izajasza (w. 47), znajduje się na tej samej semantycznej płaszczyźnie jak wcześniejsze ἦν ἀναγκαῖον „należało” (w. 46). Oba słowa wskazują na teologiczną „konieczność” głoszenia słowa Bożego wśród Żydów i pogan. Mimo to w. 46b mógłby sugerować, że misja wśród pogan jest drugorzędna. Byłaby naturalną konsekwencją odrzucenia przez Żydów misterium paschalnego Jezusa: *Skoro (ἐπειδὴ) jednak odrzucacie je i sami uznajecie się za niegodnych życia wiecznego, zwracamy się do pogan* (w. 46b). Taka interpretacja jest możliwa, ponieważ spójnik ἐπειδὴ (*skoro*), od którego zaczyna się w. 46b, obok znaczenia czasowego, ma również znaczenie przyczynowe⁹. Jednak kontekst całej perykopy Dz 13, 13–52 wskazuje, że zwrócenie się do pogan nie jest przedstawione jako skutek wydarzeń, które jakby wymuszały na apostołach podjęcie misji ewangelizacyjnej wśród pogan (zob. zwłaszcza ww. 44–45.47). Z tego powodu spójnik ἐπειδὴ należy rozumieć raczej w sensie czasowym. Co więcej, przysłówek *najpierw* (w. 46a) i teologiczna argumentacja (w. 47) potwierdza, że w. 46b jest zdaniem czasowym, mającym na celu ukazać pewną naturalną sekwencję wydarzeń: *najpierw* głoszenie słowa Bożego Żydom → potem odrzucenie słowa Bożego przez Żydów → następnie głoszenie słowa Bożego poganom¹⁰. W tej sekwencji pierwszeństwo Żydów i ich uprzywilejowanie nie wyklucza pogan¹¹, lecz wynika z teologicznego statusu Izraela, który jako naród wybrany

⁸ ἐντέταλται – ind. perf. medii od ἐντέλλομαι, – εἶθαι „nakazywać”. Użycie czasu *perfectum* („Pan nakazał – ἐντέταλται”) podkreśla, że słowa Izajasza są nadal aktualne. Czas *perfectum* oznacza bowiem, że skutki czynności przeszłej uobecniają się w teraźniejszości.

⁹ R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1994, 212; Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 2, Warszawa 1960, 206.

¹⁰ Gdybyśmy rozumieli w. 46b w sensie przyczynowym, mógłby być on potraktowany, co najwyżej, jako figura retoryczna, mająca na celu skłonić Żydów do współzawodnictwa z poganami, którzy zajęli uprzywilejowane miejsce (podobna retoryka znajduje się w Rz 11,11; por. też Łk 13,28–30; Mt 8, 11–12;). Jednak taka interpretacja wydaje się tutaj niewłaściwa.

¹¹ Podobnie jest w Rz 1, 16; 2, 9.10: „...*najpierw dla Żyda, potem dla Greka*” (...Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι). Konstrukcja zdania współrzednego „τε... καὶ” (dosł. powinno być *tak dla Żyda najpierw, jak i dla Greka*) wskazuje, że orędzie zbawienia, choć zostało przekazane w pierwszej kolejności Żydom, obejmuje w równym stopniu i Żydów i Greków. Por. A. Pitta, *Lettera ai Romani. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano 2001, 65: „In greco si trova una disposizione paratattica della proposizione: τε... καὶ (tanto... quanto). L'universalismo della salvezza vale sia per il giudeo sia per il greco, senz'alcuna differenza... Nello stesso tempo, è bene non misconoscere il «prima»

w Abrahamie (Rdz 12, 1–4a)¹² wyprzedza czasowo pozostałe narody w poznaniu prawdy o zbawieniu (Mt 15, 24; Mk 7, 25–27).

3.1.5. Głoszenie słowa Bożego jako próba wiary

Wielkie emocje, jakie towarzyszą przepowiadaniu apostołskiemu w Antiochii Pizydyjskiej (ww. 44–45.48.50–51), są najlepszą ilustracją prawdy, że przyjęcie lub odrzucenie misterium paschalnego jest żywotną kwestią każdego człowieka, ponieważ każdy uzależnia od własnej, indywidualnej decyzji swoją eschatologiczną przyszłość – zbawienie lub potępienie (...*sami uznajecie się za niegodnych życia wiecznego* – w. 46b; ...*przeznaczeni do życia wiecznego, uwierzyli* – w. 48b). Głoszenie słowa Bożego, które angażuje całego człowieka, nie zostawiając miejsca na wygodną obojętność, jawi się jako próba wiary. Aspekt „próby” jest kolejną cechą wspólną, która łączy przepowiadanie słowa Bożego z misterium paschalnym Jezusa. Widać to w sposób szczególny u św. Łukasza, który w Ewangelii i Dziejach Apostolskich celowo ukazuje wyraźną analogię między misterium paschalnym Jezusa i głoszeniem słowa Bożego przez apostołów. Nie dotyczy ona jedynie treści i logiki Bożego planu zbawienia, ale również skutków, jakie misterium paschalne i przepowiadanie niosą ze sobą. Tę analogię najlepiej uchwycić przez egzegetyczne pogłębienie słów Symeona, które jednoznacznie przedstawiają śmierć Jezusa jako próbę, ...*aby na jaw wyszły zamysły* (διαλογισμοί) *serce wielu* (Łk 2, 34–35). W Biblii „próba” zawsze wydobywa na światło dzienne to, co znajduje się w sercu człowieka¹³.

Greckie słowo διαλογισμοί w w. 35 oznacza ogólnie „myśli”, „refleksje”, „plany”. Te myśli mogą być złe albo dobre. Tekst grecki tego nie określa. Aby zrozumieć sens słów ...*aby na jaw wyszły zamysły serce wielu*, należy umieścić je w kontekście całej wypowiedzi Symeona. Symeon najpierw błogosławi Boga (Łk 2, 28), później błogosławi rodziców Jezusa (Łk 2, 34), a na koniec zwraca się bezpośrednio do Maryi, kierując do Niej wyraźne proroctwo. Proroctwo ma dwie części. W pierwszej części ukazana jest trudna droga Jezusa. Jezus będzie „znakiem sprzeciwu”. W drugiej części ukazana jest przyszłość Maryi w odniesieniu do Jej Syna. Jej duszę przeszyje miecz (w. 35). Widać wyraźnie, że los Maryi jest ściśle złączony z posłannictwem Jej Boskiego Syna. Sprzeciw ludzi, który stanie się udziałem Jezusa, będzie miał swoje reperkusje również w życiu Matki Bożej.

(πρωτον), riferito al giudeo, che non contraddice l'universale uguaglianza della salvezza, ma la riconosce storicamente realizzata. Di fatto, la salvezza è stata annunciata prima ai giudei e quindi ai gentili, poiché questo è richiesto dalla salvezza della sua economia storica”.

¹² Warto tu przypomnieć, że już powołanie Abrahama otwiera perspektywę powszechnego zbawienia: *Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi* (Rdz 12, 3c).

¹³ Najpiękniejszą definicję „próby” znajdujemy w 2 Krn 32, 31b: *Bóg opuścił go, wystawiając go w ten sposób na próbę, aby ujawniły się w pełni zamiary jego serca*. Bóg opuścił pobożnego króla Ezechiasza, żeby poddać go próbie i poznać dogłębnie jego serce. Serce w Biblii jest siedzibą nie tyle emocji i uczuć, ile przede wszystkim siedzibą myśli, decyzji i woli. Serce w sensie biblijnym jest bardziej synonimem władz poznawczych, umysłu i rozumu niż ogólnie pojętej uczuciowości. Zob. też próbę, jakiej został poddany Abraham w Rdz 22.

W Starym Testamencie „miecz” jest symbolem śmierci, zagłady. „Dusza” zaś symbolem życia. Wizja Symeona oznacza więc, że ból, który będzie udziałem Maryi, będzie śmiertelny, zagrozi Jej życiu i uobecni się w kontekście męki i śmierci Jezusa. „Miecz” nie jest tylko poetyckim wyrazem moralnych cierpień Maryi na widok męki Syna, ale ma znaczenie konkretnych bolesnych doświadczeń, tak samo jak konkretna była śmierć Jezusa na krzyżu. Miecz uderzy w Mesjasza, ale zrani śmiertelnie także Matkę. Ogromny ból, jaki dotknie Syna, uzewnętrzní się w Maryi. Słowa Symeona odnoszą się więc do zbawczej męki, podczas której Jezus cierpi jako Syn Boży i Zbawca świata, a Maryja jako Jego Matka jest z Nim zjednoczona aż do końca.

Tak jak całe posłannictwo Jezusa jest przeznaczone na *upadek i powstanie wielu w Izraelu* (w. 34), tak samo cierpienie i śmierć Jezusa będą miały swoje konsekwencje nie tylko w życiu Maryi, ale również w życiu innych osób. Te konsekwencje dotyczą wszystkich: *...aby na jaw wyszły zamysły serc wielu*. Wobec śmierci Jezusa na krzyżu i cierpienia Matki ludzie nie mogą pozostać neutralni. Muszą się określić. Muszą zdecydować, czy są za Jezusem czy przeciwko Niemu. Krzyż Jezusa stanie się próbą, ponieważ ukaże ukrytą głębię duszy każdego człowieka. Stojąc pod krzyżem, patrząc na ukrzyżowanego Jezusa, człowiek musi podjąć decyzję, czy przyjąć dar zbawienia czy go odrzucić.

Opisując mękę Pańską, św. Łukasz po mistrzowsku ukazuje, w jaki sposób widok Jezusa ukrzyżowanego uzewnętrznia zamysły ludzkich serc (Łk 23, 35–49). *A lud stał i patrzył* (Łk 23, 35) – to lapidarne zdanie ma swoją głęboką treść. Lud patrzył. Patrzyli dwaj złoczyńcy ukrzyżowani z Jezusem (Łk 23, 39–43). Patrzył rzymski setnik (w. 47). Patrzyły nadbiegające tłumy (w. 48). Patrzyli znajomi Jezusa (w. 49a) i niewiasty, które towarzyszyły Jezusowi od Galilei (w. 49b). Wszyscy patrzyli, ale jakże różne reakcje wywołał krzyż Chrystusa! Szczególnie poruszające jest wyznanie wiary setnika rzymskiego, poganina, który na widok umierającego Jezusa oddał chwałę Bogu (w. 47; zob. też Mk 15, 39).

Postawa setnika pod krzyżem jest prefiguracją postawy pogan, którzy na głoszenie słowa Bożego odpowiedzą radością i uwielbieniem (Dz 13, 48). Zamieszanie, jakie zapanowało pod krzyżem umierającego Jezusa, przypomina do złudzenia zamieszanie wywołane przepowiadaniem apostoelskim w Antiochii Pizydyjskiej (Dz 13, 44–52). Podobnie jak pod krzyżem Jezusa, tak i wobec głoszonego słowa Bożego Żydzi reagują szyderstwami i bluźnierstwami (Łk 23, 35; Dz 13, 45.50), poganie natomiast otwierają się na łaskę zbawienia. W tym sensie przepowiadanie słowa Bożego w Antiochii Pizydyjskiej staje się próbą wiary tych wszystkich, do których było skierowane. Dała ona apostołom pewność, że również poganie zostali przeznaczeni przez Boga do życia wiecznego.

3.2 „WIEDZA” (γνῶσις) WARTOŚCIUJĄCA POSTĘPOWANIE POGAN (1 Kor 8, 1–13)

Przesłanką teologiczną, którą św. Paweł wykorzystuje w wartościującej ocenie postępowania pogan, jest szczególna „wiedza” (γνῶσις), jaką mają wierzący

w Chrystusa. Jej treść i znaczenie zostają naświetlone w 1 Kor 8, 1–13. Święty Paweł podejmuje tam kwestię stosowności/niestosowności uczestnictwa w ucztach, podczas których spożywano pokarmy poświęcone pogańskim bożkom. Apostoł odnosi się do tych chrześcijan z Koryntu, którzy bez żadnych oporów natury moralnej i religijnej zasiadali do stołu razem z poganami w *bałwochwalczej świątyni* (ἐν εἰδωλείῳ.¹⁴ – 1 Kor 8, 10. Podstawą takiego zachowania miała być „wiedza”, której treści św. Paweł wszak nie podważa: *Jeśli chodzi o pokarmy składane bożkom w ofierze, to oczywiście wszyscy posiadamy «wiedzę»* (γνῶσις) – 1 Kor 8, 1a. Jednak dalszy rozwój argumentacji Pawłowej wskazuje wyraźnie, że ma on zamiar zwrócić uwagę na sposób, w jaki owa „wiedza” była rozumiana i głoszona: *Gdyby ktoś mniemał, że coś „wie”, to jeszcze nie wie, jak wiedzieć należy* – 1 Kor 8, 2.

3.2.1 „Wiedza” chrześcijan i „niewiedza” pogan

Czym była ta „wiedza” (γνῶσις), która w opinii członków wspólnoty korynckiej uprawniała do takich zachowań? Na pewno nie był to gnostycyzm¹⁵, który jako skonsolidowany nurt filozoficzno-religijny pojawił się dopiero w II w. po Chr. Była to bez wątpienia monoteistyczna wiara w Jedyne Boga, poszerzona o prawdę chrystologiczną, która wykluczała istnienie bożków czczonych przez pogan (ww. 4b–6: *wiemy dobrze, że nie ma... ani żadnych bożków, ani żadnego boga, prócz Boga jedyne...* *Dla nas istnieje tylko jeden Bóg i Ojciec... oraz jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy*). Ta wiara miała dawać chrześcijanom z Koryntu „prawo” (ἐξουσία), dosłownie „władzę” do spożywania mięsa poświęconego bożkom jak zwykłego mięsa, a zasiadanie przy stole w świątyniach pogańskich w żaden sposób nie mogło naruszyć ich religijnego credo (ww. 8–9). Chrześcijańska świadomość dawała im poczucie wyższości i prowadziła *de facto* do desakralizacji pogańskich bożków. Żyjąc wśród pogan, chrześcijanie byli więc świadomi, że na płaszczyźnie teologicznej różnili się od pogan wierzących w wielobóstwo nie tylko przez wyznawany monoteizm, ale również przez wiarę w Chrystusa. Co więcej, wiara chrześcijańska nie była jedynie obiektywną wiedzą intelektualną, lecz miała wymiar egzystencjalny, bo wpływała na zachowania i postawy, również te najbardziej kontrowersyjne, jak spożywanie posiłków z poganami.

¹⁴ Biblia Tysiąclecia (III wyd. popr.) tłumaczy niewłaściwie ἐν εἰδωλείῳ „do uczyty bałwochwalczej”. Τὸ εἰδωλεῖον oznacza bowiem świątynię poświęconą bożkom: R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1994, 160.

¹⁵ Tak twierdzi Schmithals, który w postawie i opiniach Koryntian dostrzega treści i formy typowe dla gnostycyzmu. Również enigmatyczność użycia greckiego słowa γνῶσις kojarzy się z gnozą. Por. W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen*, Göttingen 1956, 186–193. W podobnym duchu wypowiadają się C.K. Barrett, *La prima lettera ai Corinti*, Bologna 1979, 109; Tenze, *Christianity at Corinth. Essays on Paul*, London 1982, 1–27; C. Senft, *La première Épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel 1979. Takie twierdzenia są jednak ewidentnym anachronizmem, ponieważ γνῶσις w 1 Kor 8, 1–13 jest jednoznacznie wiarą monoteistyczną, a nie zarezerwowanym dla niewielu ezoterycznym poznaniem dogłębnej istoty Boga, jakie odnajdujemy w późniejszej literaturze gnostycznej z II w. po Chr.; por. G. Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, Bologna 2005², 388.

Również w mowie na Areopagu św. Paweł przedstawia się jako głosiciel „wiedzy” monoteistycznej i chrystologicznej, która Ateńczykom była nieznana (Dz 17, 22–31). Ateńczycy potrzebują oświecenia, bo choć są religijni (δεισιδαιμονέστεροι) – jak powie św. Paweł – czczą to, czego nie znają (ἄγνοοῦντες).

Można zadać pytanie, dlaczego wiarę w Jedyne Boga i w Jezusa Chrystusa, która w 1 Kor 8, 6 przyjmuje stereotypową formę wyznania wiary, Koryntianie i św. Paweł nazywają „wiedzą”¹⁶. Skąd pochodzi takie określenie wiary? Niektórzy widzą tu wpływ myśli hellenistyczno-judaistycznej Filona¹⁷. Inni z kolei dostrzegają wpływ Księgi Mądrości, która łączy intelektualne poznanie Boga z monoteizmem, a brak takiego poznania z pogaństwem (Mdr 13, 1–3; 14, 22; 15, 11.15).

Z całą pewnością w 1 Kor 8, 1–13 wiara jako „wiedza” (γνῶσις) jest tym, co wyróżnia chrześcijan w świecie pogańskim i pozwala im na życie w wolności od przepisów religijnych, jakie obowiązywały pogan. Podobny wydźwięk ma słowo ἐπόπτης („naoczny świadek”) użyte w 2 Pt 1, 16, które pojawia się tylko raz w NT (*hapax legomenon*). Autor Drugiego Listu św. Piotra, najmłodszego pisma NT, przedstawia apostołów jako „naocznych świadków” (ἐπόπται) objawionej prawdy, którzy nie idą za „wymyślonymi mitami” (σεσοφισμένοι μύθοι). Słowo ἐπόπτης, mimo że jest tłumaczone w *Biblii Tysiąclecia* jako „naoczny świadek”, wskazuje na ezoteryczną „wiedzę” i najwyższy stopień wtajemniczenia¹⁸. U Plutarcha oznacza człowieka dopuszczonego do najbardziej tajemnej wiedzy w pogańskich misteriach. Choć temat poruszony w 2 Pt 1, 16 różni się całkowicie od tematów poruszanych w 1 Kor 8, 1–13, to jednak i tutaj możemy dostrzec chrześcijańską świadomość posiadania szczególnej „wiedzy”, która ukierunkowuje działanie i wartościuje postawy innych.

3.2.2. Autentyczne poznanie Boga – miłość teologalna (ἀγάπη)

„Wiedza” (γνῶσις), która dla chrześcijan z Koryntu była powodem do dumy, jest niezbędna, żeby wyjść do pogan, głosić im słowo Boże i odpowiednio ustosunkować się do ich religijnych obyczajów. Ale ta „wiedza”, w ocenie św. Pawła, jest niewystarczająca. Co więcej, może paradoksalnie prowadzić do grzechu (1 Kor 13, 1b.12–13). Dzieje się tak, gdy człowiek wierzący w sposób niewłaściwy odnosi się do przedmiotu swojego poznania, którym jest Bóg. Innymi słowy, nie każde obiektywne poznanie Boga osiąga stopień prawdziwego i autentycznego poznania (w. 2)¹⁹.

¹⁶ W Rz 14, gdzie poruszany jest podobny problem (Rz 14,20–23), św. Paweł mówi po prostu o wierze πίστις (Rz 14,1).

¹⁷ A.R.A. Horsley, *Consciousness and Freedom among the Corinthians. 1 Corinthians 8–10*, Catholic Biblical Quarterly 40 (1978) 574–589; J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Burges–Paris 1949, 366–368. W wielu swoich dziełach Filon mówi o „wiedzy i poznaniu Boga” w kontekście monoteistycznej wiary (γνῶσις καὶ ἐπιστήμη): por. *Quod Deus sit immutabilis*, 43; *De specialibus legibus* 1,30; *De opificio mundi*, 170–172.

¹⁸ H.G. Liddell, R. Scott, *Dizionario illustrato greco-italiano*, Firenze 1993¹¹, 502.

¹⁹ W 1 Kor 8, 2 rozbrzmiewa charakterystyczny dla filozofii greckiej motyw poszukiwania prawdziwej wiedzy. Na myśl przychodzi Sokratesowa *docta ignorantia* (uczona niewiedza): „wiem, że nie wiem”. Epiktet zachęcał z kolei do tego, żeby nie udawać, że coś się wie, bo tak naprawdę nic się

Taki stopień poznania jest możliwy tylko w osobistej relacji człowieka z Bogiem, która znajduje swój wyraz w miłości (ἀγάπη) – 1 Kor 8, 3. Potwierdza to grecki czasownik γινώσκειν (znać), który w NT przechowuje to samo znaczenie hebrajskiego czasownika ידע (*jada* '). Oba czasowniki, grecki i hebrajski, opisują wiedzę łączącą człowieka z przedmiotem poznania jako dynamikę bardzo intymnej bliskości i zażyłości²⁰.

Skoro poznanie Boga czysto intelektualne nie wystarcza, Apostoł chce uwrażliwić Koryntian na potrzebę autentycznego przeżywania wiary, które polega na osobistej relacji z Bogiem w dynamice miłości. Jest to jedyny sposób, żeby w pełni poznać Boga.

3.2.3. Wymiar eklezjalny miłości

Pomimo trudu ewangelizacyjnego, który miał na celu nawrócenie pogan, św. Paweł nie traci z oczu potrzeb tych, którzy już nawrócili się *od bożków do Boga, by służyć Bogu żywemu i prawdziwemu* (1 Tes 1, 9–10) i stali się częścią wierzącej wspólnoty Kościoła. Dlatego w 1 Kor 8, 1–13 zamierza skorygować przekonanie Koryntian, jakoby sama „wiedza” (γνῶσις), którą kierują się w swoim postępowaniu, wystarczyła do zjednoczenia i umocnienia wspólnoty wierzących: «wiedza» *wbija w pychę, miłość zaś buduje* – 1 Kor 8, 1b. Sile „wiedzy”, która może objawić się w destrukcyjnej pysze i zniszczyć Kościół, przeciwstawia konstruktywną siłę miłości (ἀγάπη), która buduje. Skoro Kościół jest Bożą budowlą (θεοῦ οἰκοδομή, – por. 1 Kor 3, 9–17), użyty tutaj czasownik „budować” (οἰκοδομεῖν) ma znaczenie wspólnotowe i eklezjalne²¹.

Myśl Pawła jest przejrzysta: przy podejmowaniu decyzji wy wpływających z „wiedzy” należy unikać prowokowania tych, którzy są słabi w wierze (1 Kor 8, 9–13; zob. też Rz 14, 1–4). Kruchość ich wiary i zgorszenie mogłyby zagrozić integralności budowli całego Kościoła, która jest dobrem nadrzędnym i nieodzownym narzędziem pracy ewangelizacyjnej wśród pogan. Dynamika miłości jest konstruktywna dla całej wspólnoty, ponieważ nie tylko cementuje więzi pomiędzy poszczególnymi jej członkami, ale też sprawia, że cała wspólnota wierząca staje się podmiotem misji ewangelizacyjnej wśród pogan. Tę prawdę najlepiej zilustrował Tertulian pod koniec II w. po Chr., pisząc, że poganie nawracali się, widząc miłość, która królowała wśród chrześcijan: *Patrzcie – mówili – jak oni się miłują*²².

Miłość teologalna (ἀγάπη), poprzez którą dochodzi się do pełnego poznania Boga, pozwala posiadającym „wiedzę” na wyjście z egocentryzmu i otwarcie się w miłości (ἀγάπη) na drugiego człowieka. W przeciwnym razie, „wiedza” o Jedynym Bogu i o nicości bożków, zostaje wykorzystana jedynie na własny użytek

nie wie, por. G. Barbaglio, dz.cyt., 397; J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Burges-Paris 1949, 368.

²⁰ R. Bultmann, „γινώσκω”, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, Grand Rapids 1995, vol. I, 689–719.

²¹ G. Barbaglio, dz.cyt., 396; A. Pitta, *Lettera ai Romani. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano 2001, 462–466.

²² Tertulian, *Apologetyk*, 39, 7.

w sposób indywidualistyczny i działa na szkodę współbraci i Ewangelii. „Wiedza” głoszona w miłości ma natomiast wymiar eklezjalny i misyjny.

3.2.4. Wzgląd na sumienie bliźniego (συνείδησις)

Miłość, o której mówi św. Paweł, nie jest czymś bezkształtnym i abstrakcyjnym, ale wyraża się w poszanowaniu sumienia drugiego człowieka. Pojęcie „sumienia” (συνείδησις) pojawia się po raz pierwszy w teologii chrześcijańskiej w 1 Kor 8, 7–12 i 10, 23–29²³. Niekiedy było ono interpretowane jako subiektywne poczucie winy, innym razem jako strach przed skalaniem się pogańskimi zwyczajami²⁴. Niektórzy egzegeci widzieli w „sumieniu” synonim niewzruszonej „wiedzy” (γνώσις), że istnieje tylko jeden Bóg, a pogańskie bożki są niczym. W konsekwencji „słabe sumienie” (συνείδησις ἀσθενής – w. 7) to takie, które nie miało tej ugruntowanej wiedzy²⁵. Jest jednak bardziej prawdopodobne, że pojęcie „sumienia” oznacza zdolność oceny moralnego postępowania²⁶. Takie znaczenie sumienia św. Paweł musiał zaczerpnąć z filozofii greckiej, którą poznał w Koryncie²⁷. Jednak w przeciwieństwie do filozofii greckiej, kryterium moralnego postępowania dla św. Pawła nie jest tylko jego własne sumienie, ale również sumienie drugiego człowieka. Każdy, wsłuchując się w głos własnego sumienia, powinien kierować się też inteligencją i wyobraźnią, a przede wszystkim troską o sumienie drugiego człowieka.

Ponownie dochodzi do głosu wrażliwość Apostoła na dobro całego Kościoła we wszystkich, nawet najmniej znaczących, przejawach działalności misyjnej. Wychodząc do pogan trzeba brać pod uwagę duchowe i moralne wymagania wszystkich członków wspólnoty (1 Kor 8, 9). Ma się wrażenie, że św. Paweł stara się przekonać swoich adresatów do tego, żeby indywidualne inicjatywy poddawali wewnętrznej dyskusji z innymi współbraćmi i dopiero w jedności z całą wspólnotą podejmowali odpowiednie działania misyjne. Od jedności z Kościołem zależy bowiem wiarygodność chrześcijańskiego życia i ewangelizacji. Nawet w tak konfliktogennych

²³ Ze wszystkich autorów NT św. Paweł najczęściej mówi o sumieniu. Używa słowa συνείδησις (sumienie) 20 razy na 30 w całym NT: Rz 2, 15; 9, 1; 13, 5; 1 Kor 8, 7–12.10, 23–29; 2 Kor 1, 12; 4, 2; 5, 11; 1 Tm 1, 5.19; 3, 9; 4, 2; Tt 1, 15; 2 Tm 1, 3.

²⁴ R. Jawett, *Paul's Anthropological Terms*, Leiden 1971. Synteza rozmaitych interpretacji „sumienia” u św. Pawła: Maurer C., „συνείδησις”, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, Grand Rapids 1995, vol. VII, 902–919.

²⁵ A.R.A. Horsley, *Consciousness and Freedom among the Corinthians. 1 Corinthians 8–10*, Catholic Biblical Quarterly 40 (1978) 574–589; G.E. Fee, *The first Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids 1987, 381; W.L. Willis, *Idol Meat in Corinth. The pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10*, California: Chico 1985, 267.

²⁶ Tak twierdzi J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Burges–Paris 1949, 266–282. Maurer, z kolei, określa sumienie w sposób ogólny jako „teoretyczną i praktyczną samoświadomość”, C. Maurer, „συνείδησις”, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, Grand Rapids 1995, vol. VII, 902–919, cyt. za: G. Barbaglio, dz.cyt., 386.

²⁷ Pojęcie „sumienia” było nieznane judaizmowi palestyńskiemu. Pojawia się bardzo rzadko dopiero w deuterokanonicznej literaturze mądrościowej, która ulegała wpływom hellenizmu: por. Mdr 17, 11; Syr 42, 18.

sytuacjach, jak w Koryncie, gdzie obyczaj społeczny wymagał²⁸, żeby przyjmować zaproszenie pogańskich przyjaciół do „bałwochwalczych świątyn”, w których spożywano pokarmy poświęcone bożkom, nie powinno się zapominać, że życie chrześcijańskie staje się przesłaniem, którego autentyczność jest oceniana w sumieniach wierzących i niewierzących. Wyraża się ono w najbardziej świeckich aspektach ludzkiego życia²⁹: *Przeto czy jecie, czy pijecie, czy cokolwiek innego czynicie, wszystko na chwałę Bożą czyńcie.* ³² *Nie bądźcie zgorszeniem ani dla Żydów, ani dla Greków, ani dla Kościoła Bożego,* ³³ *podobnie jak ja, który się staram przypodobać wszystkim pod każdym względem nie szukając własnej korzyści, lecz dobra wielu, aby byli zbawieni* (1 Kor 10, 31–33).

3.2.5. Konkluzja

Reasumując, punktem wyjścia w wartościującej ocenie pogaństwa jest wiara w jednego Boga i w Jezusa Chrystusa, która w 1 Kor 8, 1–6 zostaje nazywana „wiedzą” (γνῶσις – zob. też Dz 17, 22–31). Ta monoteistyczna i chrystologiczna „wiedza” wychodzi poza ramy czysto intelektualnego poznania osiągając swoją egzystencjalną głębię i autentyzm w osobowej relacji z Bogiem (ἀγάπη) i w poszanowaniu sumienia (συνείδησις) drugiego człowieka, kimkolwiek by on nie był – 1 Kor 8, 9; 10, 32.

Mimo tak jasnego postawienia sprawy, św. Paweł dostrzega na horyzoncie pułapkę subiektywizmu i relatywizmu moralno-religijnego. Dlatego w krytycznym momencie swojej apostołskiej posługi zwróci uwagę na główny punkt odniesienia, a mianowicie na obiektywną prawdę Ewangelii, głoszoną bezpośrednio przez apostołów. Prawda Ewangelii, stanowiąca apostołski depozyt wiary, stanie się kryterium rozstrzygającym przy definiowaniu treści i sposobów misji wśród pogan.

3.3. PRAWDA EWANGELII (ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου) – OSTATECZNYM KRYTERIUM (Ga 2, 2–5.14)

Antiocheński konflikt pomiędzy św. Pawłem a św. Piotrem ukazał niebezpieczeństwo zbyt subiektywnego i tym samym relatywistycznego podejścia do pogan (Gal 2, 11–14). Konflikt nie dotyczył bowiem monoteizmu i chrystologii, których nikt nie podważał. Co więcej, zachowanie św. Piotra opisane w Ga 2, 12 wydaje się respektować wrażliwość sumienia pogan i Żydów, a zatem pozostawałoby w zgodzie z tym co, mówił św. Paweł w 1 Kor 8, 9; 10, 32: *Zanim jeszcze nadeszli niektórzy z otoczenia Jakuba, [św. Piotr] brał udział w posiłkach z tymi, którzy pochodzi-*

²⁸ Tak sugeruje G. Barbaglio, dz.cyt., 387: „I forti... più probabilmente agivano per convenzione sociale: come rifiutare l’invito di amici, parenti e conoscenti e perché escludersi non solo dalla cittadinanza ma anche da associazioni espressive del proprio naturale inserimento cittadino?”.

²⁹ Por. R. Corriveau, *Liturgy of Life*, Bruksela–Paryż–Montreal 1970. Można nawet powiedzieć, że św. Paweł postrzega życie chrześcijańskie jako liturgię. Cała starotestamentalna terminologia kulturalna zostaje u św. Pawła przeniesiona na sferę życia powszedniego.

li z pogaństwa³⁰. Kiedy jednak oni się pojawili, począł się usuwać i trzymać się z dala, bojąc się tych, którzy pochodzili z obrzezania (Ga 2, 12).

Dlaczego postawa Piotra w Antiochii tak bardzo zbulwersowała Pawła? Czyż on sam nie zachowywał się podobnie, pragnąc przypodobać się zarówno Żydom, jak i poganom? *Nie bądźcie zgorszeniem ani dla Żydów, ani dla Greków, ani dla Kościoła Bożego, podobnie jak ja się staram przypodobać wszystkim pod każdym względem nie szukając własnej korzyści, lecz dobra wielu, aby byli zbawieni* (1 Kor 10, 32–33). Porównując oba fragmenty z Ga 2, 12 z 1 Kor 10, 33, możemy przypuszczać, że chęć przypodobania się opierała się w obu przypadkach o dwie różne pobudki. U Piotra był to zwyczajnie strach przed reakcją Żydów³¹, u Pawła natomiast była to troska o dobro zbawienia. Święty Paweł zdał sobie sprawę, jak bardzo różne mogą być intencje i interpretacje przy pozornie identycznych zachowaniach. Kontekst spożywania pogańskich pokarmów, który poróżnił chrześcijan w Koryncie i Antiochii syryjskiej, stał się dla Pawła pretekstem do postawienia pytania o ostateczne kryterium misji wśród pogan, skoro nie tylko „wiedza” (γνῶσις) i miłość (ἀγάπη), ale i poczucie powinności moralnej względem bliźniego (συνείδησις) mogły okazać się zwodnicze i być wykorzystane w sposób fałszujący przesłanie Ewangelii.

Postawa Piotra została napiętnowana przez Pawła przede wszystkim jako wyraz jego hipokryzji i fałszu (ὑπόκρισις – zob. Ga 2, 13)³². Aby uniknąć takich zachowań, Paweł nie widzi normy chrześcijańskiego postępowania w subiektywnej ocenie stosowności czy niestosowności danego zachowania, ale w prawdzie Ewangelii (ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου). Echo tego przekonania odcisnęło swoje piętno na późniejszym przepowiadaniu szkoły Pawłowej, skoro jeszcze w 2 Tm 2, 4 znajdujemy zachętę, żeby nie ulegać pokusie oportunistów: *głoś naukę, nastawaj w porę, nie w porę* (εὐκαιρῶς ἀκαίρως; łac. *oportune importune*), *wykaż błąd, pouczaj, podnieś na duchu z całą cierpliwością, ilekroć nauczasz*. Czym więc jest „prawda Ewangelii”, będąca ostatecznym kryterium zachowania wśród pogan i Żydów?

3.3.1. „Prawda Ewangelii” jako objawienie Boga w Jezusie Chrystusie

Z punktu widzenia etymologicznego można powiedzieć, że prawdą (ἀλήθεια) jest rzeczywistość, która wcześniej ukryta stała się jawna³³. Takie rozumienie praw-

³⁰ Po grecku μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν znaczy dosłownie „jadł razem z poganami”.

³¹ S. Cipriani, *Le lettere di Paolo*, Assisi 1991, 360–361; G. Schneider, *Kontestacja w Nowym Testamencie* (Ga 2, 11–14), Concilium 1–10 (1971) 364–369; R.R. Kieffer, *Foi et justification a Antiochie. Intrprétation d'un conflit* (Ga 2, 14–21), (Lectio Divina 111), Paris 1982; L.A. Jervis, *Peter in the middle: Galatians 2:11–21. Text and artifact in the religions of Mediterranean antiquity: essays in honour of Peter Richardson*, ed. S.G. Wilson, M. Desjardins, Waterloo 2000, 45–62.

³² Tertulian złągodzi nieco tę ocenę, mówiąc, że Piotr popełnił błąd w sposobie bycia, a nie w treści przepowiadania: „...conversionis fuit vitium, non praedicationis”: por. Tertulian, *De praescriptione haereticorum*, XXIII, 10.

³³ „Etymologically ἀλήθεια has the meaning of non-concealment” – por. R. Bultmann, *The Greek and Hellenistic Use of ἀλήθεια*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, Grand Rapids 1995, vol. I, 238.

dy odpowiada Pawłowemu pojęciu objawienia w Jezusie Chrystusie, które dla Żydów nadal pozostaje zakryte.

W polemice z judaizującymi chrześcijanami, przekonanymi o niezastępowalności Prawa Mojżeszowego jako kryterium moralnego i religijnego postępowania, św. Paweł powie, że nad Żydami, *gdy czytają Stary Testament pozostaje zasłona, która odsłania się w Jezusie Chrystusie* (2 Kor 3, 14). Prawda objawienia, jakie dokonało się w Jezusie, polega więc na wprowadzeniu człowieka poza zasłonę Starego Prawa i uświadomieniu mu godności dziecka Bożego: *A zatem nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem* (Ga 4, 7; 5, 1–6). Dar dziecięstwa Bożego, otrzymany od Boga w Jezusie, uobecnia się w człowieku poprzez usprawiedliwienie, nie będące jednak efektem wypełnienia przepisów Prawa, ale łaski wypływającej z misterium paschalnego Chrystusa (Rz 3, 23–26). Namacalnym skutkiem usprawiedliwienia jest uzdolnienie człowieka do tego, żeby uaktywnił w sobie ideał prawdziwego człowieczeństwa i prawdziwej wolności, który uzewnętrzniał się w osobie samego Jezusa. Człowiek świadomy swej synowskiej godności może więc powiedzieć za św. Pawłem: *Teraz już nie ja żyję, ale żyje we mnie Chrystus* (Ga 2, 20). To już nie normatywność Prawa Mojżeszowego jest istotą relacji z Bogiem i z ludźmi, ale zjednoczenie z osobą Chrystusa.

W tej perspektywie postawa św. Piotra wśród pogan była dla Pawła całkowicie nie do zaakceptowania, ponieważ wypaczała istotę Bożego objawienia w Jezusie Chrystusie i dawała zwolennikom judaizującego chrześcijaństwa oręż w walce o powrót do Prawa Mojżeszowego, co gorsza poparty autorytetem pierwszego Apostoła.

W ostrej reakcji Pawła wyraża się też jego przekonanie, że Ewangelia nie jest jedynie wiedzą intelektualną o Jezusie oderwaną od życia, ale kształtuje postawy i ma charakter normatywny i kulturotwórczy. Innymi słowy, włącza całego człowieka w dynamikę Nowego Przymierza i go wszechogarnia. Postawy chrześcijan czy to te „wolnościowe” w Koryncie (1 Kor 6, 12–20; 8, 1–13; 10, 23–33), czy ta św. Piotra w Antiochii, które wychodziły poza obręb relacji z Jezusem, nie były zgodne z Bożym objawieniem.

3.3.2. „Prawda Ewangelii” jako wierność Boga

„Prawda Ewangelii” nawiązuje do hebrajskiego słowa **אֱמֶת** (*‘emeth*), które w swoim polu semantycznym zawiera, takie znaczenia jak: „prawda, wierność i stałość”³⁴. **אֱמֶת** (*‘emeth*) wskazuje na to wszystko, co z punktu widzenia prawa ma charakter wiążący i normatywny. Nie przypadkiem termin **אֱמֶת** (*‘emeth*) w teologii ST oznacza wierność Boga obietnicom przymierza synajskiego. Natomiast w Jezusie *Świadku wiernym i prawdomównym* (πιστὸς καὶ ἀληθινός) (Ap 3, 14) Bóg wypełnia starotestamentalne proroctwa i poręcza doprowadzenie do zbawienia wszystkich wierzących w Chrystusa. Pogan i Żydów (Rz 15, 8–9).

³⁴ G. Quell, *The OT Term אֱמֶת*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, Grand Rapids 1995, vol. I, 232–237; X. Léon-Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, 763–768.

Jeśli spojrzymy na „prawdę Ewangelii” w świetle teologii słowa מֵתָהּ (*‘meth*), Paweł przypomina Piotrowi o jego powołaniu. Piotr–Skała powołany, aby utwierdzać innych w wierze (Mt 16, 18; Łk 22, 32), swą ambiwalentną postawą w Antiochii nieświadomie mógł podważyć w oczach pogan niewzruszony fundament Ewangelii, którym jest Boża wierność obietnicom danym Abrahamowi i jego potomstwu.

W konsekwencji wszelkie próby, mające na celu podporządkowanie Ewangelii ludzkiemu schematowi myślenia, religijnym przyzwyczajeniom i egoistycznym pobudkom, wykraczającym poza logikę Bożego planu zbawienia, zagrażało depozytowi wiary i uniwersalistycznej misji, jaką Jezus zlecił apostołom (Mt 28, 19–20).

3.3.3. „Prawda Ewangelii” jako metonimia na określenie Jezusa

Wyrażenie „prawda Ewangelii” można potraktować również jako metonimię na określenie samego Jezusa. Jezus jest treścią i prawdą Ewangelii, ponieważ w Nim Ojciec objawił Boga i przez Niego na świat przyszły łaska i prawda... *Boga nikt nigdy nie widział Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, o Nim nauczył* (J 1, 17–18).

Przy takim rozumieniu „prawdy Ewangelii”, św. Paweł w Ga 2, 14 zwracałby uwagę na osobę Jezusa, który powinien być miarą i motywem właściwego działania wśród pogan i Żydów. Takie było jednak znaczenie wypowiedzi Jezusa: *Kto nie jest ze Mną, jest przeciwko Mnie; i kto nie zbiera, rozprasza* (Mt 12, 30). W Ewangeliach Jezus często używa wyrażenia z mego powodu: *kto straci swoje życie z powodu Mnie i Ewangelii, zachowa je* (Mk 8, 35); *błogosławieni jesteście, gdy ludzie... z mego powodu mówią kłamliwie wszystko złe na was* (Mt 5, 11); *będziecie w nie-nawiści u wszystkich z powodu mego imienia* (Mt 10, 18.22). Te fragmenty ukazują Jezusa jako jedną pobudkę religijnego postępowania i inspirację do podejmowania konkretnych wyzwań.

W innych fragmentach ukazane jest, że sam Jezus żyje w swoich uczniach i to On, w ostatecznym rozrachunku, kieruje ich postępowaniem i decyzjami: *Kto was słucha, Mnie słucha, a kto wami gardzi, Mną gardzi; lecz kto Mną gardzi, gardzi Tym, który Mnie posłał* (Łk 10, 16, zob. też Mt 10, 40; Flp 2, 5).

3.3.4. Konkluzja

Trzecia przesłanka teologiczna, określona przez św. Pawła jako „prawda Ewangelii” (ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου), jest najlepszą syntezą wszystkich motywów, jakie pojawiają się w misji pierwotnego Kościoła wśród pogan. Jest nią Jezus, objawiający Ojca. W Jezusie Bóg okazał wierność obietnicy danej Abrahamowi (Rdz 12, 1–3) i w pełni zrealizował wieczny plan zbawienia ludzkości.

Pierwsi apostołowie, wychodząc do pogan, wyszli naprzeciw teologicznej konieczności, która wynikała z misterium paschalnego Jezusa. Ich dotychczasowa religijność, oparta na przepisach Prawa Mojżeszowego, została całkowicie przeorientowana na Jezusa i tym samym nabrała uniwersalistycznego charakteru, obejmując swym zasięgiem pogan. „Prawda Ewangelii”, która otworzyła poga-

nom drogę do zbawienia, stała się też kryterium wartościującym przy ocenie tego, co w pogaństwie było dobre i tego, co jako złe należało odrzucić i potępić. Przechodzimy zatem do krytyki pogaństwa, jaką pierwotny Kościół przeprowadził w odniesieniu do „prawdy Ewangelii”.

4. RELIGIJNOŚĆ POGAN W NT

Święty Paweł w mowie skierowanej do Ateńczyków na Areopagu nazywa ich „dość religijnymi” (δεισιδαιμονεστέροι – Dz 17, 22)³⁵. *Comparativus* δεισιδαιμονεστέροι może być rozumiany jako swoista *captatio benevolentiae*, mająca na celu zyskać pozytywne przyjęcie u słuchaczy, albo jako delikatna przygana, ponieważ przymiotnik δεισιδαίμων może znaczyć też „zabobonny” i „przesądny”³⁶. Jakkolwiek by nie było, obraz religijności pogan w NT był związany z ich wiarą w wielu bogów, którym wystawiano pomniki i składano ofiary. Najlepszym przykładem ilustrującym religijność pogan w NT jest poruszony wcześniej problem spożywania pokarmów poświęconych bogom, do którego nawiązuje św. Paweł w 1 Kor 8, 1–13. Innym przykładem na religijność pogan jest ich dążenie do ekstatycznych uniesień i prorokowania. Święty Paweł poświęci tej kwestii bardzo dużo miejsca w 1 Kor 12–14. Kolejnym przykładem obrazującym religijność pogan jest odrzucenie przez nich wiary w zmartwychwstanie ciała (1 Kor 15, 12 i Dz 17, 32).

Warto naświetlić te trzy aspekty i na tej podstawie ukazać religijność pogan widzianą oczami autorów NT.

4.1. PRZYŚWIĄTYNNE BIESIADY I ŚWIĘTA (1 Kor 8, 1–13)

Sytuacja w Koryncie, opisana w 1 Kor 8, 1–13, przedstawia w mikroskali obraz religijności pogańskiej, jaka obowiązywała w świecie grecko-rzymskim za czasów św. Pawła. Przybierała ona wiele form w życiu prywatnym i publicznym. Jednak to, co łączyło religijne obchody w sferze publicznej i prywatnej były ofiary ze zwierząt składane bogom (ιερόθυστα – por. 1 Kor 10, 28)³⁷, połączone z posiłkami spożywanymi w obrębie świątyń. Spożywano przede wszystkim mięso tych zwierząt, które wcześniej były zabijane i składane w ofierze bogom. Żydzi nazywali te pogańskie ofiary pogardliwym określeniem εἰδωλόθυστα³⁸, co znaczy dosłownie bałwochwalcze ofiary (por. Dz 21, 25; 1 Kor 8, 7; 10, 19). Wszystkie uroczystości publiczne, jak np. Panatenaje (Παναθήναια)³⁹, święta ku czci Ateny, czy rodzinne uroczystości, takie jak zawarcie małżeństwa, pogrzeby, narodziny dziecka i urodziny, były

³⁵ Niektórzy tłumaczą formę δεισιδαιμονεστέροι jako *superlativus absolutus* „bardzo religijni”.

³⁶ R. Pesch, *Atti degli Apostoli*, Assisi 1992, 677; „δεισιδαίμων” – Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 1, Warszawa 1960, 502.

³⁷ „ιερόθυστον”, w: Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 2, Warszawa 1960, 491.

³⁸ Tamże, 30.

³⁹ Panateje były głównym religijnym wydarzeniem w Atenach, podczas których składano bogini Atenie ofiary, a jej posąg ozdabiano świętym płaszczem (tzw. *peplos*).

obchodzone w połączeniu ze składaniem ofiar bogom, po których, w pomieszczeniach przyległych do budynku świątynnego, urządzano uczty w gronie przyjaciół i znajomych⁴⁰. Tak więc w obrębie tej samej świątyni łączono część oficjalną i religijną z częścią biesiadną, mającą charakter prywatny⁴¹.

Także korporacje zawodowe i filozoficzno-religijne, noszące rozmaite nazwy (σύνοδοι – „zgromadzenia”; φρατρίαι – „klany”; φυλετικά – „stowarzyszenia plemienne”; δημοτικά – „ludowe wiece”; θιάσοι – „korowody bakchiczne”; ὀργεωνικά – „stowarzyszenia religijne”) w kontekście spotkań i uroczystości składały ofiary swoim opiekuńczym bogom, a następnie zasiadały do stołu. Ton życiu religijnemu i społecznemu pogan nadawały te biesiady, które urządzano po religijnych obrzędach. Jeżeli składanie ofiar było oficjalnym kultycznym i religijnym ceremoniałem, biesiady, szczególnie te prywatne, miały charakter swojski i nieformalny. Ich głównym celem była chęć spotkania się z innymi i umocnienie więzów przyjacielskich i braterskich⁴².

Niekiedy wysuwano hipotezy o teofagicznym znaczeniu pogańskich biesiad, mających, na wzór liturgii chrześcijańskiej, wymiar sakramentalny i wspólnotowy. Ich uczestnicy mieliby wierzyć, że spożywają ciało boga, aby w ten sposób osiąść jego moc i władzę. Jednak takie interpretacje nie znajdują potwierdzenia w starożytnych źródłach⁴³.

Wszystko wskazuje na to, że owe biesiady pełniły funkcję społeczną, a nie religijno-teologiczną. Ważniejsza była przyjemność z przebywania i radosnego świętowania w gronie przyjaciół i znajomych, niż mistyczne zjednoczenie z bogami⁴⁴. W konsekwencji nieuczestniczenie w takich biesiadach musiało być równoznaczne z chęcią odizolowania się od społeczeństwa i stworzenia własnej życiowej przestrzeni. Nie powinny więc dziwić słowa św. Pawła, który stwierdza realistycznie, że chrześcijanie musieli „opuścić ten świat”, gdyby nie chcieli utrzymywać jakichkolwiek kontaktów z poganami (zob. 1 Kor 5, 9–10).

Dowodem na ten społeczno-biesiadny aspekt towarzyskich spotkań w świątyni są papirusy ze środkowego Egiptu, z miasta Oksyrynchos, wśród których odnaleziono około trzydziestu prywatnych zaproszeń na ucztę w obrębie świątyni⁴⁵. Wszystkie, napisane po grecku, pochodzą z okresu między końcem

⁴⁰ G. Barbaglio, dz.cyt., 381nn.

⁴¹ R.E. Oster, *Use, Misuse and Neglect of Archaeological Evidence in Some Modern Works on 1 Corinthians* (1 Kor 7, 1–5; 8, 10; 12, 2–6; 12, 14–26), *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 83 (1992) 52–73.

⁴² W. Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, Poznań 1994, 90–110.

⁴³ „Le interpretazioni date di carattere teofagico o anche solo di segno sacramentale e comunionale – mangiare il Dio, essere investiti delle sue energie, nutrirsi alla sua presenza di ospiti invocato – non sembrano sufficientemente motivate sul piano dei dati”: zob. G. Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, dz.cyt., 381.

⁴⁴ Tak twierdzi W.L. Wills, *Idol Meat in Corinth. The pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10*, Chico, California 1985, 62–63; zob. też pierwszą część studium Wills’a dotycząca ofiar, posiłków kultycznych i stowarzyszeń w świecie hellenistycznym (7–64). Wills jest też cytowany przez G. Barbaglio, dz.cyt., 381.

⁴⁵ Pełna lista papirusów z Oksyrynchos zawierających zaproszenia przedstawia się następująco (liczba rzymska oznacza tom w: *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. I–LXXIV, *The Egypt Exploration*

I i początkiem IV w. po Chr. Większość z tych zaproszeń zawiera następujące stereotypowe elementy: 1) czasownik wyrażający zaproszenie w *indicativus praesentis activi* (ἐρωτᾶν albo καλεῖν⁴⁶) w 3. osobie liczby pojedynczej; 2) osoba zapraszana wyrażona przez zaimek 2. osoby liczby pojedynczej w bierniku (σε = cię); 3) imię zapraszającego; 4) cel zaproszenia wyrażony w bezokoliczniku – *infinitivus aoristi activi* (δειπνήσαι = zjeść kolację); 5) powód do świętowania: święty posiłek; 6) miejsce uroczystości; 7) datę; 8) godzinę⁴⁷. W tego typu zaproszeniach nie ma typowych dla listów części składowych, jak wstęp czy końcowe pozdrowienie. Wydaje się, że bileciki z zaproszeniem były doręczane w przeddzień uczty przez niewolnika i czytane w obecności zapraszanej osoby. Konkretnym przykładem może być papirus 110 z Oksyrynchos⁴⁸: Ἐρωτᾶ σε Χαίρέμων δειπνήσαι εἰς κλεινὴν⁴⁹ τοῦ κυρίου Σαράπιδος ἐν τῷ Σαραπίειω αὐρίον ἥτις ἐστὶν ἡ ἀπὸ ὥρας θ „Zaprasza cię Cheremon na kolację do stołu Pana Serapidosa⁵⁰ w świątyni Serapidosa, jutro, to znaczy 15, od godziny 9”. Podobnie w papirusie 523, Antoniusz, syn Ptolemeusza „Zaprasza cię na kolację ze sobą (παρ’ αὐτῷ) do stołu Pana Serapidosa w domu Klaudiusza Serapiona”. Z kolei kolacja, na którą zaprasza Diogenes, jest wystawiona z okazji pierwszych urodzin jego córki (papirus 2791).

Źródła historyczne i archeologiczne potwierdzają, że Korynt był miastem, w którym liczba sanktuariów i posągów religijnych była bardzo duża⁵¹. Jego stałą cechą był pluralizm religijny. Nawet po zburzeniu przez Rzymian w 146 r. przed Chr.

Society, Londyn 1898–2009; liczba arabska oznacza numer papirusa): P.Oxy.XXXI 2592 (zaproszenie), P.Oxy.LII 3694 (zaproszenie), P.Oxy.III 0523 (na kolację), P.Oxy.VI 0926 (na kolację), P.Oxy.XIV 1755 (na kolację), P.Oxy.XVII 2147 (na kolację), P.Oxy.XXXVI 2791 (na kolację z okazji pierwszych urodzin córki Diogenesa), P.Oxy.XXXVI 2792 (na kolację), P.Oxy.LII 3693 (na kolację), P.Oxy.I 0110 (na kolację), P.Oxy.XII 1486 (na uroczystość), P.Oxy.XII 1484 (na uroczystość), P.Oxy.XII 1485 (na uroczystość), P.Oxy.IV 0747 (na uroczystość), P.Oxy.XII 1487 (na uroczystość), P.Oxy.XLIX 3501 (na święto towarzyskie), P.Oxy.I 0181 (na wesele), P.Oxy.VI 0927 (na wesele), P.Oxy.I 0112 (na uroczystość), P.Oxy.XLIV 3202 (na uroczystość), P.Oxy.XXXIII 2678 (na wesele), P.Oxy.XII 1579 (na wesele), P.Oxy.XII 1580 (na wesele), P.Oxy.LXVI 4541 (na święto towarzyskie), P.Oxy.I 0111 (na wesele), P.Oxy.LXII 4339 (zaproszenie na święto Serapidesa), P.Oxy.III 0524 (na wesele), P.Oxy.IX 1214 (na urodziny), P.Oxy.LXXV 5056 (na święto Izydy), P.Oxy.LXVI 4542 (na święto dla dziewcząt), P.Oxy.LXVI 4543 (na święto dla dziewcząt), P.Oxy.LXVI 4540 (na święto ku czci Serapidesa), P.Oxy.LXVI 4539 (na święto Izydy).

⁴⁶ Święty Paweł w 1 Kor 10, 27 też używa czasownika καλεῖν, opisując zaproszenie, jakie poganin kieruje do chrześcijanina.

⁴⁷ Zob. G. Barbaglio, dz.cyt., 382.

⁴⁸ Opublikowany w: *The Oxyrhynchus Papyri*, red. D. Leith, D. C. Parker, S.R. Pickering, N. Gonis, M. Malouta, t. I, *The Egypt Exploration Society*, Londyn 1898; Kim C.H., *The Papyrus Invitation*, *Journal of Biblical Literature* 94 (1975) 391–402.

⁴⁹ Prawdopodobnie chodzi o κλίνη – „łóże”, „stół biesiadny”.

⁵⁰ Serapidos – bóg egipski, którego kult został rozpowszechniony w Aleksandrii przez Ptolemeusza I. Niekiedy był utożsamiany z Zeusem, innym razem z Hadesem, z Dionizosem, Asklepiuszem lub Heliose. W *Historia Augusta* VIII, 2 znajdujemy nawet stwierdzenie, że chrześcijanie są wyznawcami Serapidosa. Utożsamienie kultu Serapidosa z chrześcijaństwem mogło wynikać ze synkretycznego charakteru tego kultu, który łatwo dopasowywał się do wszystkich religii.

⁵¹ J. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth. Text and Archeology*, Wilmington 1983.

Korynt zachował rangę miasta wielokulturowego i wieloreligijnego⁵². Grecki geograf Pauzanasz (110–180 po Chr.) w swoich *Wędrowkach po Helladzie* (Księga II) opisuje rozmaite sanktuaria poświęcone przeróżnym bogom, których kultu ze sobą współlistniały. Tak duża liczba świątyń musiała siłą rzeczy oddziaływać na mieszkańców, którzy chętnie gromadzili się na urządzane tam uczty i święta. Klimat pluralizmu religijnego i pokojowej tolerancji był stałą cechą okresu, w którym św. Paweł rozwijał swą apostołską działalność. Jednak zarówno Listy Pawła, jak i Dzieje Apostolskie ukazują, że judaizm i chrześcijaństwo jako religie ściśle monoteistyczne rościły sobie prawo do jedynej i wyłącznej prawdy religijnej, wchodząc na drogę konfrontacji z innymi kultami i wywołując u wiernych konflikty sumienia.

4.2. ŻĄDZA ZJAWISK NADPRZYRODZONYCH I CHĘĆ POZNANIA PRZYSZŁOŚCI (1 Kor 12–14)

W 1 Kor 12–14 św. Paweł poświęca dużo miejsca charyzmatom, prorocstwom i ekstatycznym zachowaniom, które zaczęły uobecniać się bez żadnych ograniczeń wśród chrześcijan z Koryntu. Ich nieokiełznana „żądza” zjawisk nadprzyrodzonych stała się przedmiotem apostołskiej troski św. Pawła: *...jesteście żądni darów duchowych* (ζηλωταί ἐστε πνευμάτων – dosł. „żądni duchów” – 1 Kor 14, 12; zob. też 12, 31). Apostoł pragnie ukierunkować tę naturalną „inklinację” na dobro duchowe całego Kościoła i ponownie nawiązuje do wiedzy, będącej synonimem monoteistycznej wiary: *Nie chciałbym, bracia, byście nie wiedzieli o darach duchowych... różne są wreszcie działania, lecz ten sam Bóg, sprawca wszystkiego we wszystkich* (1 Kor 12, 1.6). Podobnie jak „wiedza” przy spożywaniu pogańskich pokarmów w 1 Kor 8, 1–13, tak i „wiedza” (γνῶσις) o darach duchowych musi opierać się o budującą miłość (ἀγάπη): *Gdybym miał dar prorokowania i znał wszystkie tajemnice, i posiadał wszelką wiedzę (γνῶσις), i wszelką możliwą wiarę, tak iżbym góry przenosił, a miłości bym nie miał, byłbym niczym* (1 Kor 13, 2). W dalszej kolejności św. Paweł wyjaśnia, czym są charyzmaty, skąd pochodzą i jaki mają cel. Robi to z perspektywy eklezjologicznej, zachęcając Koryntian do troski o Ciało Chrystusa, które sami tworzą i za które powinni czuć się odpowiedzialni (1 Kor 12, 12–31). W perspektywie eklezjologicznej poszczególne charyzmaty pełnią funkcję służebną i utrzymują przy życiu organizm Kościoła. Nie są więc darami udzielonymi dla lepszego duchowego czy psychicznego samopoczucia jednej osoby, ale dla dobra pozostałych członków wspólnoty. Współuczestnictwo wszystkich w charyzmacie jedynostki jest w zgodzie z Jezusowym nakazem: *Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie* (δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε) – Mt 10, 8.

Monoteistyczna wiedza, miłość i troska o Ciało Chrystusa są kryteriami świadczącymi o autentyczności danego charyzmatu. Ich brak mógł nieść ze sobą ryzyko powrotu do pogaństwa. Religijne życie pogan w czasach Nowego Testamen-

⁵² R.E. Oster, *Use, Misuse and Neglect of Archaeological Evidence in Some Modern Works on 1 Corinthians* (1 Kor 7, 1–5; 8, 10; 12, 2–6; 12, 14–26), *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 83 (1992) 54–55.

tu charakteryzowało się, bowiem, dążeniem do paranormalnych doświadczeń i uczestnictwem w mantycznych obrzędach pozwalających poznać przyszłość. W kontekście źle rozumianych zachowań ekstatycznych pogańska przeszłość Koryntian mogła okazać się niebezpiecznym balastem. Dlatego św. Paweł zwraca im uwagę na to, kim byli i kim są teraz: *Wiecie, że gdyście byli poganami, ciągnęło was nieodparcie ku niemych bożkom* (1 Kor 12, 1–2; zob. też 14, 22–25). To nieodparte dążenie do niemych bożków i poszukiwanie ekstatycznych uniesień (1 Kor 14, 12) pochodziło głównie z niepewności o przyszłość⁵³.

4.2.1. Niepewność przyszłości

Niepewność przyszłości niepokoiła pogan i była głównym powodem, dla którego żywo interesowali się przepowiedniami⁵⁴. Mantyka na początku przybierała formę prostej techniki przewidywania przyszłości (np. umiejętność jej odczytywania z przypadkowo rzuconych kości, z lotu ptaków, z wnętrzości zwierząt itp.), później zaczęła być utożsamiana z natchnieniem pochodzącym od bogów. Zwracanie się do wyroczni bogów było uważane za najbardziej skuteczną formę zdobycia wiedzy o przyszłości. Bezpośrednią odpowiedź człowiek otrzymywał od bogów poprzez konkretne słowne wypowiedzi – jak w wyroczni Apollina w Delfach, albo poprzez znaki i symbole – jak w wyroczniach boga Ammon⁵⁵. Kontakt z wyrokującym bóstwem odbywał się za pomocą pośredników, którzy przez natchnienie otrzymywali boskie przesłanie i przekazywali je proszącym. W najsławniejszej wyroczni Apollina w Delfach takimi pośrednikami były pytje, młode dziewice pochodzące z wyższych sfer społecznych, które pełniły rolę prorokiń otwartych na boskie natchnienie. W lokalnych sanktuariach pośrednikiem mógł być kapłan, który jako prorok i medium przekazywał wyrocznię w odpowiedniej formie.

Sztuka mantyczna była więc procesem dwuetapowym: w pierwszej kolejności pośrednik w ekstazie otrzymywał wyrocznię (μαντεῖον), następnie przekazywał ją proszącemu w formie zrozumiałego i dostępnego wszystkim przesłania⁵⁶.

4.2.2. Ekstatyczne uniesienia i dar prorocstwa w literaturze starożytnej

Większość starożytnych pisarzy uważa natchnienie pośrednika (μάντις) jako szczególny rodzaj boskiej interwencji w świat ludzi. Pośrednik (μάντις) jest narzędziem (ὄργανον) w ręku wyrokującego boga⁵⁷. Wierzono, że jakiś „podmuch” albo „duch” (πνεῦμα), wchodząc w duszę człowieka, opanowywał go. To boskie

⁵³ Por. T. Callan, *Prophecy and Ecstasy in Greco-Roman Religion and 1 Corinthians*, Novum Testamentum 27 (1987) 125–140 – cyt. za: G. Barbaglio, dz.cyt., 617.

⁵⁴ D.E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids 1983, 47.

⁵⁵ Tak twierdzi Strabon, *Geografia*, XVII, 1, 43.

⁵⁶ T. Zieliński, *Objawienie się boga w prawdzie*, w: *Religia hellenizmu*, Wrocław–Warszawa–Kra-ków 1991, 119–128.

⁵⁷ Plutarch, *De Pythiae Oraculis*, XXI, 404 D: „...bóg posługuje się Pytją, żeby przekazać nam swoją myśl, podobnie jak światło słońca wykorzystuje księżyc, żeby oświecić nasze oczy”.

„opętanie” mogło prowadzić do całkowitego ubezwłasnowolnienia człowieka, który tracił zdolność panowania nad swoim rozumem⁵⁸, albo do wewnętrznej metamorfozy polegającej na zwiększeniu poznawczych funkcji rozumu, wynosząc umysł człowieka na poziom nadludzkich możliwości⁵⁹.

Już Platon w jednym ze swoich wcześniejszych dialogów⁶⁰ twierdził, że wszyscy dobrzy poeci układają swe wiersze, nie dlatego że znają poetyckie rzemiosło, ale dlatego że bogowie zawładnęli ich duszami, pozbawili rozumu i uczynili z nich bezwiedne narzędzia swej woli. Wsłuchując się w wiersze poetów, powinno się wiedzieć, że to nie oni, ale sam bóg przemawia. W podobny sposób Platon mówi o politykach, którzy w niczym nie różnią się od wieszczów i przepowiadających przyszłość, i choć są pozbawieni rozumu, odnoszą sukcesy⁶¹. W jego przekonaniu wszystkie wielkie talenty pochodzą z boskiego delirium. Greckie prorokinie nie mogłyby uczynić tyle dobra dla Grecji i dla konkretnych osób, gdyby nie były wprowadzone w stan proroczej egzaltacji⁶². Dusza człowieka otrzymuje od bogów natchnienie i prawdziwe proroctwo we śnie, kiedy funkcje poznawcze rozumu są wyłączone⁶³. Według Platona jest to dowodem na to, że rozum przeszkadza uobecnieniu się w człowieku nadprzyrodzonych darów. Stan ekstatycznego uniesienia nie jest jednak darem samym w sobie. Jest on ukierunkowany na otrzymanie i przekazanie wyroczni zainteresowanym osobom. Rolą proroka jest zatem, żeby w pełni władz umysłowych nie tylko przekazał treść wyroczni, ale także udzielił jej właściwej interpretacji. W *Timajosie* (71e–72b) Platon wyraźnie rozgranicza dwa etapy sztuki mantycznej. Najpierw uobecnia się ekstatyczne natchnienie, w którym charyzmatyczny pośrednik (μάντις) otrzymuje wyrocznię. Następnie prorok (προφήτης) wyjaśnia znaczenie słów i tajemniczych wizji, jakie pośrednik wypowiedział⁶⁴. Choć u innych pisarzy greckich słowa μάντις (medium) i προφήτης (prorok) wydają się synonimami, Platon używa ich na opisanie dwóch różnych funkcji, odpowiadających dwóm etapom przekazywania woli bogów: irracjonalnej ekstazie i racjonalnemu wyjaśnieniu.

Filon z kolei, porównuje stany ekstatycznego uniesienia do snu, jaki Bóg zesłał na Adama przed stworzeniem Ewy z jego żebr⁶⁵. W opisie doświadczeń proroków ST twierdzi też, że to, co śmiertelne nie może współistnieć z tym, co nieśmiertelne. Dlatego rozum ustępuje przed ekstazą i delirium, które Bóg zesła na człowieka.

⁵⁸ Zwolennikami takiej interpretacji boskiego „opętania” byli Platon, Filon i Lukan.

⁵⁹ Tak uważał Demokryt (por. fragment 18 cytowany przez J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Burges–Paris 1949, 155–156; G. Barbaglio, dz.cyt., 617) i Plutarch (por. *De defectu oraculorum*, XLII, 433D–E; *De Pythiae oraculis*, XXI, 404D–F; por. też T. Callan, *Prophecy and Ecstasy in Greco-Roman Religion and 1 Corinthians*, Novum Testamentum 27 (1987) 130).

⁶⁰ Platon, *Ion*, 533e–544d.

⁶¹ Platon, *Menon*, 99c.

⁶² Platon, *Fajdros*, 244 a–b.

⁶³ Platon, *Timajos*, 71d–e. Lukan podobnie opisuje ekstazę Pytii w *De bello civili*, V, 161–193.

⁶⁴ Por. wyczerpujący artykuł: H. Krämer, προφήτης, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, Grand Rapids 1995, vol. VI, 783–796. Potrzeba interpretacji i zrozumienia modlitw wypowiedzianych w niezrozumiałym języku pojawia się też w 1 Kor 14, 5.27–31.

⁶⁵ Filon, *Legum allegoriae*, II, 31; *Quis rerum divinarum habere sit*, 265.

Rozróżnia trzy typy wyroczni. Pierwszy typ stanowią wyrocznie, jakie Bóg wypowiada przez usta swych proroków. Drugi typ stanowią wyrocznie, do których dochodzi się w dialogu z Bogiem przez pytania i odpowiedzi. Trzeci typ stanowią wyrocznie wypowiadane przez Mojżesza, kiedy Bóg zstępował na niego i wprowadzał go w stan ekstatycznego uniesienia. Wyrocznie trzeciego typu przypominają grecką sztukę manticzną, polegającą na wprowadzeniu pośrednika w stan ekstazy⁶⁶.

4.2.3. Znikomość wyroczni i prorocत्व (1 Kor 13)

Święty Paweł, korygując ekstatyczne zachowanie chrześcijan z Koryntu, nie chce, żeby ich mistyczne doświadczenia, prorocтва i dary duchowe były przeżywane na sposób pogański. Ukazuje połowiczność i znikomość ekstatycznego poznania, które ma się nijak do trzech cnót teologalnych, z których największa jest miłość: *Po części bowiem tylko poznajemy i po części prorokujemy. Gdy zaś przyjdzie to, co doskonale, zniknie to co tylko częściowe... Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś zobaczymy twarzą w twarz. Teraz poznaję po części, wtedy zaś poznam tak, jak i zostałem poznany* (1 Kor 13, 9–10.12). Niepewność przyszłości, która tak bardzo nurtowała pogan, skłaniając ich do korzystania z wyroczni i prorocत्व, nie powinna niepokoić chrześcijan. Ludzka ciekawość i troska o jutro muszą ustąpić miejsca wierze, nadziei i miłości – tym trzem, przez które wyraża się ufność Bogu i Jego Boskiemu planowi. Choć Paweł nie zabrania ubiegania się o dary duchowe (1 Kor 14, 1), stara się zwrócić uwagę, że Bóg jako Pan historii przy końcu czasów ukaże naszym oczom to, co doskonale (1 Kor 13, 10).

4.3. NIEWIARA W ZMARTWYCHWSTANIE CIAŁA

Wiara w zmartwychwstanie ciała była dla pogan w czasach NT trudna do zaakceptowania i czymś całkowicie niezrozumiałym. Prawda, że „Bóg wskrzesił Jezusa z martwych” dla Ateńczyków, słuchających Pawła na Areopagu, stała się powodem do kpin (Dz 17, 32–33). Chrześcijańskie przesłanie traciło tym samym na wiarygodności i powadze i w ich mniemaniu nie mogło konkurować z grecką mądrością (1 Kor 1, 22–25). Również w łonie wspólnot chrześcijańskich pochodzących z pogaństwa nie brakowało ludzi sceptycznie nastawionych do prawdy o zmartwychwstaniu ciała: *Jeżeli zatem się głosi, że Chrystus zmartwychwstał, to dlaczego twierdzą niektórzy spośród was, że nie ma zmartwychwstania?* (por. 1 Kor 15, 12nn). Dlaczego prawda o zmartwychwstaniu przebijała się z takim trudem do świadomości pogan?

W świecie hellenistycznym wiara w nieśmiertelność duszy zastąpiła pierwotne pojęcie mitologicznego Hadesu, podziemnego królestwa, w którym przebywały cienie zmarłych. Stało się tak pod wpływem filozofii platońskiej i nurtów orficko-

⁶⁶ Por. Filon, *De vita Mosis*, II, 191; T. Callan, *Prophecy and Ecstasy in Greco-Roman Religion and 1 Corinthians*, *Novum Testamentum* 27 (1987) 134 – cyt. za: G. Barbaglio, *dz.cyt.*, 618.

-pitagorejskich. Dusza, wychodząc z ciała, dalej utrzymywała się przy życiu. Podstawą wiary w nieśmiertelność duszy była platońska antropologia dualistyczna, która postrzegała człowieka jako byt złożony z duszy i ciała. Zgodnie z tym dualizmem ciało – grobowiec (σῆμα) duszy – w momencie śmierci, definitywnie ginęło, podczas gdy dusza obdarzona nieśmiertelnością (ἀθανασία) wyzwalała się z okowów materii i dążyła ku bogu⁶⁷. Jednak w czasach NT nawet platońska wiara w nieśmiertelność duszy nie była wystarczająco przekonująca. Wpływ pogańskich misterii i bliskowschodniego mistycyzmu sprawił, że ludzie pragnęli osiągnąć nieśmiertelność duszy (ἀθανασία) własnymi siłami poprzez uczestnictwo w rytuałach inicjacyjnych prowadzących do mistycznego zjednoczenia się z bóstwem⁶⁸. W czasach pierwotnego Kościoła nieśmiertelność (ἀθανασία) nie była więc rozumiana przez pogan jako czas wiecznego trwania po śmierci. Była aktywnym uczestnictwem w uszczęśliwiającej naturze bogów, które prowadziło do dywinizacji – przebóstwienia człowieka po śmierci⁶⁹. Z punktu widzenia zarówno filozofii platońskiej, jak i misterii orficko-pitagorejskich zmartwychwstanie ciała, głoszone przez chrześcijan, nie prowadziło do zjednoczenia duszy człowieka z bogiem, lecz przeciwnie: byłoby powrotem do znieenawidzonej materii, naznaczonej złem i cierpieniem. Stąd wynikało ich niezrozumienie doniosłości prawdy o zmartwychwstaniu Jezusa⁷⁰.

Niektórzy egzegeci wysuwają hipotezę, że przeciwnikami zmartwychwstania, o których mówi św. Paweł w 1 Kor 15, 12, byli gnostycy⁷¹. Taka interpretacja jest jednak wyraźnym anachronizmem, ponieważ gnostycyzm powstał dopiero w II w. po Chr. Poza tym studia nad gnostycyzmem wykazały⁷², że jego eschatologia była bardzo zróżnicowana. Z jednej strony mamy teksty gnostyczne, które propagują eschatologię już zrealizowaną (np. w herezji Markosa)⁷³, inne z kolei wyrażają wiarę w pewien duchowy rodzaj zmartwychwstania (np. *Traktat o Zmartwychwstaniu I*, 3)⁷⁴. Dlatego wydaje się bardziej prawdopodobne, że tymi, którzy przeczyli zmartwychwstaniu, byli chrześcijanie tkwiący jeszcze swymi przekonaniem w pogaństwie.

⁶⁷ O. Hoffmann, *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie*, Münster 1969², 26–57; A. Dihle, „ψύχη”, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, Grand Rapids 1995, vol. IX, 608–617; R. Bultmann, „ἀθανασία”, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, Grand Rapids 1995, vol. III, 22–25; G. Barbaglio, dz.cyt., 798–801.

⁶⁸ R. Bultmann, art.cyt., 23.

⁶⁹ „This ἀθανασία is naturally more than simple duration. It is participation in the blissful divine nature, and therefore divinisation” – por. tamże, 23. Nieśmiertelność (ἀθανασία) rozumiana jako pewien szczególny rodzaj egzystencji pojawia się dwa razy w NT: 1 Kor 15, 53–54; 1 Tm 6, 16.

⁷⁰ T. Zieliński, *Hellenizm a judaizm*, t. 1, Warszawa–Kraków 1927, 190–242; W. Lengauer, *Życie po śmierci*, w: *Religijność starożytnych Greków*, 181–206.

⁷¹ Tak twierdzi np. W. Schmiedals, *Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen*, Göttingen 1956. Zob. też przypis 15.

⁷² Por. M.L. Peel, *Gnostic Eschatology and The New Testament*, *Novum Testamentum* 12 (1970), 141–165.

⁷³ Por. św. Ireneusz z Lionu, *Adversus Haereses*, I, 21, 2.

⁷⁴ Por. M.L. Peel, art.cyt., 169.

4.4. KONKLUZJA

NT dotyczy tylko tych aspektów pogańskiej religijności, które wpływały negatywnie na życie rodzącego się Kościoła. Mogły być dla chrześcijan pochodzących z pogaństwa przyczyną konfliktów sumienia (spożywanie pogańskich pokarmów) albo skłonić ich do niewłaściwego przeżywania chrześcijańskiej wiary (dary nadprzyrodzone). Stanowisko św. Pawła cechuje jednak roztropność i realizm. Nawiazywanie kontaktów z poganami w kontekście ich religijno-społecznych obyczajów nie stanowiło samo z siebie zagrożenia dla chrześcijan i ich wiary. Co najwyżej mogło prowadzić do nieporozumień i w konsekwencji gorszyć tych chrześcijan, których wiara i sumienie nie były wystarczająco ugruntowane. Aby tak się nie stało, Apostoł przypomina o wspólnej trosce o sumienie bliźniego i dobro całego Kościoła, opartego na prawdzie Ewangelii, którą jest Jezus.

Zupełnie inaczej ma się sprawa ze zmartwychwstaniem ciała, stanowiącym centrum chrześcijańskiego przepowiadania. Zderzenie z pogaństwem na gruncie prawdy o Zmartwychwstaniu Jezusa okazało się dla pierwotnego Kościoła o wiele bardziej dotkliwe, ponieważ *de facto* prowadziło do konfrontacji dwóch jakże różnych i stojących na antypodach antropologii. Z jednej strony, pogańskie przekonania zakorzenione w filozofii platońskiej, przeżywane w rytuałach orficko-pitagorejskich. Z drugiej, uporczywe głoszenie, że Chrystus jednak zmartwychwstał i ten fakt jest znaczący dla każdego człowieka wszystkich czasów. Tutaj żadnego kompromisu ze strony Apostoła być nie mogło.

Warto zwrócić uwagę, że problem relacji pierwotnego Kościoła z pogaństwem podejmuje również autor Apokalipsy i listów św. Jana. Jednak w odróżnieniu od św. Pawła nakazuje całkowite zerwanie z otaczającym pogaństwem, a poruszając tę samą kwestię związaną ze spożywaniem pogańskich pokarmów, nie chce, żeby pod żadnym pretekstem chrześcijanie uczestniczyli w tego typu ucztach: *Ale mam nieco przeciw tobie, bo masz tam takich, co się trzymają nauki Balaama, który poczył Balaka, jak podsunąć synom Izraela sposobność do grzechu przez spożycie ofiar składanych bożkom i uprawianie rozpusty...* (w. 20) *ale mam przeciw tobie to, że pozwalasz działać niewieście Jezabel, która nazywa siebie prorokinią, a naucza i zwodzi moje sługi, by uprawiali rozpustę i spożywali ofiary składane bożkom* (Ap 2, 14.20).

Powodem tak kategorycznego podejścia do pogaństwa było przekonanie szkoły janowej o konieczności pełnego i bezkompromisowego wcielenia w życie wymogów Ewangelii, która wynikała z uproszczonej koncepcji osoby ludzkiej jako monolitycznego bloku. Autorzy NT ze szkoły Janowej byli bowiem przekonani, że to, co człowiek myśli i w co wierzy przekłada się automatycznie na czyny. Święty Paweł natomiast był bardziej świadomy złożoności natury człowieka. Dowodem na to mogą być jego słowa w Rz 7, 15: *Nie rozumiem bowiem tego, co czynię, bo nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę – to właśnie czynię*” (zob. też Rz 7, 18–20). Widzimy tutaj wyraźne rozdarcie wewnętrzne człowieka między wartościami wyznawanymi a konkretnym działaniem. Stąd podejście św. Pawła do proble-

mów pierwotnego Kościoła charakteryzuje się większym realizmem i znajomością duszy człowieka.

5. NIEMORALNOŚĆ POGAN W NT

W Listach św. Pawła znajdujemy liczne katalogi występków (por. np. Rz 1, 29–31; 13, 13; 1 Kor 6, 9–11; 2 Kor 6, 6–7; 2 Kor 12, 20–21; Ga 5, 19–21; Ga 5, 22–23; 1 Tes 4, 3–8; Flp 4, 8). Nie są one niczym oryginalnym, skoro podobne katalogi istniały w literaturze greckiej, rzymskiej i żydowskiej z czasów hellenistycznych⁷⁵. Ponieważ mają u św. Pawła często stereotypowy i konwencjonalny charakter, istnieje ryzyko, że nie odzwierciedlają rzeczywistego stanu rzeczy. Pomocny w doprecyzowaniu treści katalogów może okazać się kontekst, w jakim się znajdują. Mimo to, w 1 Kor 6, 9–11 św. Paweł wyraźnie mówi, że te występkę charakteryzowały życie Koryntian przed przyjęciem chrztu:

⁹ Czyż nie wiecie, że niesprawiedliwi nie posiadą królestwa Bożego? Nie łudźcie się! Ani rozpustnicy, ani bałwochwalczy, ani cudzołożnicy, ani zniewieściali (μαλακοί), ani mężczyźni współżyjący z sobą (άρσενοκοῖται), ¹⁰ ani złodzieje, ani chciwi, ani pijacy, ani oszczercy, ani zdziercy nie odziedziczą królestwa Bożego. ¹¹ A takimi byli niektórzy z was.

Wychodząc od zdania *a takimi byli niektórzy z was*, na podstawie różnych fragmentów NT, można wyrobić sobie opinię na temat moralności pogan w czasach NT.

5.1. KAZIRODZTWO

W gminie korynckiej wystąpił przypadek kazirodztwa, który według słów św. Pawła nie zdarzał się nawet wśród pogan: *Słyszysz się powszechnie o rozpucie (πορνεία) między wami, i to o takiej rozpucie (πορνεία), jaka się nie zdarza nawet wśród pogan; mianowicie, że ktoś żyje z żoną swego ojca* (1 Kor 5, 1). Jak wiemy, świat pogan w kwestii obyczajów daleki był od przestrzegania norm moralnych, pomijając filozofię stoików⁷⁶ i cyników, propagował doktrynę etycznego permissywizmu i seksualnego laksyzmu⁷⁷. Mimo to potępiał kazirodztwo, nawet jeżeli dotyczyło związku syna z macochą. Przykładem tego jest prawodawstwo z 160 r. po Chr., zapisane w *Institutiones* Gajusza: *Item eam uxorem ducere non licet, quae mihi quondam socrus aut nurus aut privigna aut noverca fuit. Ideo autem diximus «quondam»*

⁷⁵ P.S. Zaas, *Catalogues and Context: 1 Corinthians 5 and 6*, New Testament Studies 34 (1988), 622–629.

⁷⁶ Na przykład Muzoniusz Rufus, rzymski stoik z początku I w. po Chr. wychwalał wierność małżeńską i potępiał wszelkie relacje pozamałżeńskie: por. O.L. Yarbrough, *Not like the Gentiles. Marriage in the Letters of Paul*, Atlanta 1984, 31–64.

⁷⁷ Pseudo-Demostenes twierdził, że „hetery mamy dla przyjemności, konkubiny dla codziennej troski o ciało, żony, żeby płodzić prawowitych synów i mieć wierne strażniczki naszego domowego dobytku” – cyt. za: G. Barbaglio, dz.cyt., 264.

quia, si adhuc constant eae nuptiae per quas talis adfinitas quaesita est, alia ratione mihi nupta non potest, quia neque eadem duobus nupta esse potest neque idem duas uxores habere (*Institutiones*, I, 63)⁷⁸. Podobnie nie wolno poślubić tej kobiety, która była dla mnie niedawno teściową, synową, pasierbicą lub macochą. A dlatego powiedzieliśmy «niegdyś», ponieważ małżeństwo teraz istniejące, jest podstawą takiego pokrewieństwa, które stanowi wystarczającą przeszkodę do poślubienia tej kobiety, ponieważ nie może mieć jedna kobieta dwóch mężów, ani jeden mężczyzna dwóch żon⁷⁹.

W literaturze żydowskiej porównanie do pogan było wszechobecnym *toposem* retorycznym, mającym na celu wykazać moralną wyższość Żydów. Podobnie czyni św. Paweł. Jednak w jego przypadku odniesienie do pogan ma świadczyć na niekorzyść chrześcijan z Koryntu. Wydaje się, że kazirodztwo, choć zakazane przez rzymskie prawo⁸⁰, było owocem ogólnego klimatu zepsucia, jaki charakteryzował ówczesne pogańskie społeczeństwo i zatruwał obyczajowość młodej wspólnoty chrześcijańskiej, której członkowie wywodzili się przecież z pogaństwa.

Kazirodztwo, napiętnowane przez Pawła jako seksualna niemoralność (πορνεία), przybrało formę stałej relacji, mającej pozór małżeństwa lub konkubinatu, ze wszystkimi tego konsekwencjami natury moralnej (por. 1 Kor 7, 2.29; J 4, 17.18). Nie chodziło więc o przelotną kazirodczą relację, ale o trwały związek, który we wspólnocie korynckiej zyskał ciche przyzwolenie (1 Kor 5,2)⁸¹. Powodem takiego przyzwolenia mogła być zdeprawowana obyczajowość środowiska pogańskiego albo źle rozumiana ewangeliczna wolność (1 Kor 6, 12–13).

5.2. HOMOSEKSUALIZM

W 1 Kor 6, 9 św. Paweł, zaczynając od stoickiej fomuly: *Nie łudźcie się* (μὴ πλανᾶσθε)⁸², upomina Koryntian, żeby nie szukali usprawiedliwienia niemoralnego postępowania, które wyklucza z królestwa Bożego. Wśród występków, ogólnie napiętnowanych jako niesprawiedliwość (ἀδικία), zwrócił szczególną uwagę na seksualną niemoralność, która w NT zostaje wymieniona 14 razy (Mk 7, 21–22; Mt 15, 19; 1 Kor 5, 10.11; 6, 9b; 10, 8; 2 Kor 12, 21; Ga 5, 19; Kol 3, 5; Ef 5, 3–4.5; 1 Tm 1, 9–10; Ap 21, 8; 22, 15). W porównaniu grzech bałwochwalstwa pojawia się w NT 9 razy (1 Kor 5, 10.11; 6, 9; 10, 7; Ef 5, 5; Kol 3, 5; 1 Pt 4, 3; Ap 21, 8). W 1 Kor 6, 9 wymienione zostają też dwa grzechy „przeciwko naturze” (παράφυσικ)⁸³: zniewieściałość (μαλακοί) i homoseksualizm (ἀρσενοκοῖται; po łac. *masculorum*

⁷⁸ Cyt. za: H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen 1969; por. G. Barbaglio, dz.cyt., 265.

⁷⁹ Tłumaczenie moje.

⁸⁰ Kazirodztwo było zabronione również przez prawo żydowskie: por. Kpł 18,6–18; 20,11–12; J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, III, 274; Filon, *De specialibus legibus*, III, 12–20; Miszna, traktat Sanhedryn VII, 4; Talmud babiloński, traktat Synhedryn 54a.

⁸¹ W. Schrage, *Der erste Brief an di Korinther (1 Kor 1, 1–6, 11)*, Neukirchen 1991; G. Barbaglio, dz.cyt., 265.

⁸² Podobnie wypowiada się Epiktet IV, 6, 23: μὴ πλανᾶσθε ἄνδρες (Nie łudźcie się, mężowie!).

⁸³ H. Köster, *Nature as a Cosmic and Vital Principle in the Stoics*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, Grand Rapids 1995, vol. IX, 263–266; G. Barbaglio, dz.cyt., 300.

concubitores – zob. też 1 Tm 1, 10). Niektórzy egzegeci odrzucają tradycyjną interpretację, która widzi w tym fragmencie wyraźne potępienie homoseksualizmu⁸⁴.

Bez wątpienia homoseksualizm, jak i pedofilia były praktykowane w świecie grecko-rzymskim, choć niektóre pogańskie nurty filozoficzne, takie jak: stoicyzm, cynizm i epikurejzm, jednoznacznie stygmatyzowały je jako przeciwne naturze (παρὰ φύσιν). Istnienie homoseksualizmu wśród pogan potwierdza Platon w swoim ostatnim dialogu (por. *Prawa*, 636b: *Ale żeby mężczyzna z mężczyzną, albo kobieta z kobietą? To jest przeciwko naturze*). Marek Aureliusz przyznaje, że cesarz Hadrian przyczynił się do ograniczenia pedofilii i wynaturzonej miłości (por. *Rozmyślenia*, I, 16). Rzymski stoik Muzoniusz Rufus uważa, że związki homoseksualne (συνουσίαι) są haniebne (αἰσχραί), a stosunki seksualne (συμπλοκαί) mężczyzn z mężczyznami (αἱ πρὸς ἄρρηνας τοῖς ἄρρησιν συμπλοκαί) są przeciwko naturze (παρὰ φύσιν)⁸⁵. W NT tylko Paweł zwraca uwagę na problem homoseksualizmu, choć ST i żydowska tradycja jednoznacznie odrzucały homoseksualizm (Rdz 19; Sdz 19; Kpł 18, 22; 22, 13; Mdr 14, 26; apokryficzny *Testament Lewiego* XVII, 11; Filon, *De Abrahamo* 135; *De specialibus legibus* III, 36–39; Flawiusz, *Przeciw Apionowi*, II, 199; *Wyrocznie Sybilińskie*, III, 185–186).

Według pewnego typu egzegezy przymiotniki μαλακοὶ i ἄρσενokoῖται użyte w 1 Kor 6, 9, rozróżniają homoseksualistów pasywnych (μαλακοὶ) i homoseksualistów aktywnych (ἄρσενokoῖται). Choć nie wszyscy egzegeci zgadzają się z takim tłumaczeniem, trzeba przyznać, że oba przymiotniki wskazują na skłonności homoseksualne występujące jedynie u mężczyzn. Być może było to spowodowane tym, że powszechność homoseksualizmu i pedofilii u Greków i Rzymian dotyczyła przede wszystkim mężczyzn. A zatem Paweł w 1 Kor 6, 9 potępia wyraźnie mężczyzn, odbywających stosunek płciowy między sobą. Wskazuje na to termin ἄρσενokoῖται (κοῖται dosłownie znaczy *ci, którzy spółkują*)⁸⁶. Z kolei, słowo μαλακοὶ oznacza *miękczy, delikatni*, które w połączeniu ze słowem ἄρσενokoῖται wskazywałoby jednoznacznie na zniewieściałych, którzy przyjmują pasywną rolę w homoseksualnym związku⁸⁷.

Jeżeli dzisiaj istnieje tendencja, żeby homoseksualizm tłumaczyć jako zjawisko fizjologiczne i psychiczne, w starożytności był on widziany jako postawa podlegająca ocenom moralnym i religijnym. Również chrześcijańska wizja człowieka,

⁸⁴ J. Becker, *Zum Problem der Homosexualität in der Bibel*, Zeitschrift für Evangelische Ethik 31 (1987), 36–60; P. Von Der Osten-Sacken, *Paulinische Evangelium und Homosexualität*, Berliner Theologische Zeitschrift 2 (1986), 28–49; W.L. Petersen, *Can Arsenokoitai be Translated by «Homosexuals»? (1 Cor 6:9; 1 Tim 1:10)*, Vigiliae Christianae 40 (1986), 187–191; R. Scroggs, *The New Testament and Homosexuality*, Philadelphia, 1983, 101–109; G. Strecker, *Paulus und Homosexualität in biblischer Sicht*, Kerygma und Dogma 28 (1982), 127–141; D.F. Wright, *Homosexuals or Prostitutes? The Meaning of arsenokoitai (1 Cor 6:9; 1 Tim 1:10)*, Vigiliae Christianae 34 (1984), 125–153.

⁸⁵ Muzoniusz Rufus, fragment 12.

⁸⁶ Wright, analizując pole semantyczne, takich słów jak δουλοκοῖτης (spółkujący z niewolnikiem), μετροκοῖτης (spółkujący z matką), πολυκοῖτης (spółkujący z wieloma osobami), wykazał, że słowo ἄρσενokoῖτης nie oznacza męskiej nierządnic sakralnej, ale homoseksualistę: por. D.F. Wright, *Homosexuals or Prostitutes? The Meaning of arsenokoitai (1 Cor 6:9; 1 Tim 1:10)*, art.cyt., 125–153.

⁸⁷ Filon, *De specialibus legibus*, III, 39

oparta na prawie (Rz 1, 20–32) i Objawieniu w Jezusie Chrystusie, jaka ukazuje się na kartach NT, zawsze traktowała homoseksualizm jako grzech ciężki.

5.3. PEDOFILIA

Mówiąc o homoseksualizmie wśród pogan, który jako grzech nie jest do pogodzenia z chrześcijańskim życiem (1 Kor 6, 11), św. Paweł nie ogranicza się tylko do pedofilii, jak sugerują niektórzy komentatorzy. Tym bardziej że nie używa greckich terminów παιδοφθόρια⁸⁸ (dosł. *psucie dzieci*) czy παιδικός ἔρος (dosł. *miłość ku dzieciom*), które technicznie opisują takie wynaturzenie. Co więcej, w Rz 1, 26–27 św. Paweł mówi o seksualnych wynaturzeniach pogan, które dotyczą wyłącznie ludzi dorosłych, kobiet i mężczyzn: ...*kobiety ich przemieniły pożycie zgodne z naturą na przeciwne naturze. Podobnie też i mężczyźni, porzuciwszy normalne współżycie z kobietą, zapalali nawzajem żądzę ku sobie, mężczyźni z mężczyznami uprawiając bezwstyd i na samych sobie ponosząc zapłatę należną za zboczenie*⁸⁹.

Jednak pedofilia wśród pogan nie tylko była praktykowana, ale i cieszyła się uznaniem takich filozofów jak Plutarch: *Jedyną prawdziwą miłością jest miłość ku chłopcom* (οὗτος εἷς ἔρος γνήσιος ὁ παιδικός ἐστιν) – por. *Moralia*, 751a. Plutarch donosi, że praktyki pedofilskie z dziećmi były na porządku dziennym w starożytnej Sparcie, chociaż kodeks karny tego państwa przewidywał za takie przestępstwo degradację społeczną, wygnanie, a nawet śmierć⁹⁰. U Rzymian pedofilia zostanie ograniczona dopiero w 149⁹¹ r. przed Chr. przez tzw. *Lex Scatinia*⁹², uchwaloną przez senat rzymski w wyniku nieprzyzwoitego zachowania trybuna ludowego Gajusza Scatiniusza w stosunku do młodszego syna Marka Klaudiusza Marcellusa⁹³. Do tego momentu Rzymianie mogli bezkarnie wykorzystywać seksualnie dzieci i zezwalać na dziecięcą prostytucję bez żadnych ograniczeń natury pedagogicznej i etycznej, która charakteryzowała filozoficzną tradycję Greków⁹⁴. Swetoniusz (70–140 r. po Chr.) podaje, że cesarz Tyberiusz zwykł kąpać się w otoczeniu dzieci, z którymi urządzał seksualne zabawy. Mimo takich zachowań, starożytni Rzymia-

⁸⁸ Por. *Testament Lewiego* XVII, 11; Również słowo „pederastia” etymologicznie oznacza pedofilię: παιδεραστής to dosłownie „człowiek kochający dzieci”. Zob. *List Barnaby* X, 6–7: „...żebyś nie stał się pederastą ani do takich nie upodobił... nie będziesz cudzołożnikiem, ani homoseksualistą i nie będziesz naśladował tych ludzi”.

⁸⁹ Por. A. Pitta, *Lettera ai Romani. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano 2001, 94–97.

⁹⁰ Por. L. Bonafiglia, *Pedofilia! Perché? L'esigenza dei confini*, Londyn–Madryt–Nowy York–Rzym 2003, 36.

⁹¹ Nie ma zgodności co do daty uchwalenia tej ustawy. Niektórzy proponują ogólny przedział czasu między 226 a 149 r. przed Chr.

⁹² Por. G. Rotondi, *Leges publicae populi Romani*, Milano 1919, 91, n. 1. *Lex Scatinia* karała bezpośrednio gwałt na chłopcu nie będącym niewolnikiem (*stuprum cum puero*): J. Christius, *Historia legis Scatiniae*, Magdeburg 1727, 10.

⁹³ Opowiada o tym zdarzeniu Waleriusz Maksymus, *Factorum et dictorum memorabilium libri novem*, VI, 1, 7.

⁹⁴ S. Lilja, *Homosexuality in Republican and Augustan Rome*, Helsinki 1983, 112–121; A. Richlin, *Not before Homosexuality. The Materiality of the Cinaedus and the Roman Law against Love between Men*, *Journal of the History of Sexuality* 3 (1993), 569–571.

nie nigdy nie zrobili z pedofilii kultu religijnego, jaki istniał w Atenach, gdzie seksualny związek między dorosłym a dzieckiem był wychwalany przez poetów i artystów i prowadził Ateńczyków do deprawacji w imię miłości do piękna i wtajemniczenia w meandry życia. Taki związek był w Atenach wywyższony do rangi rytuału inicjacji przy przechodzeniu z jednego okresu życia do drugiego. Przypisywano mu nawet wymiar edukacyjny, ponieważ miałyby ułatwiać dziecku zdobycie wiedzy o świecie i prawach rządzących społeczeństwem. Również mitologia grecka (np. mit o porwaniu Ganimedesa przez Zeusa) ułatwiała takie podejście. Warto jednak pamiętać, że w starożytnej Grecji pedofilia, jeśli dotyczyła bardzo małych dzieci była surowo zakazana. Prawodawca Aten, Solon, sam pederasta, na początku VI w. przed Chr. przewidywał karę śmierci dla dorosłego, który by wykorzystał seksualnie zbyt małe dziecko.

Temat pedofilii nie pojawia się w NT w sposób bezpośredni, choć jako grzech natury seksualnej może zostać zakwalifikowany jako rozwiązłość (πορνεία), o którym św. Paweł mówi wielokrotnie. Pisma zawarte w NT wychodzą naprzeciw palącym problemom wspólnot, do których były kierowane i poruszały tylko te kwestie, którymi owe wspólnoty żywotnie były zainteresowane. A zatem fakt, że w łonie Kościoła pierwotnego nie uobecniły się tego typu wynaturzenia, wyjaśnia, dlaczego problem pedofilii, tak rozpowszechnionej w I w. po Chr. wśród pogan, został pominięty przez autorów NT.

5.4. KONKLUZJA

W katalogach występów w NT grzechy natury seksualnej (πορνεία) zajmują więcej miejsca niż grzechy bałwochwalstwa. Musiały być zatem najbardziej widocznym aspektem postępowania pogan, tworząc jaskrawy kontrast z moralnością judaizmu i z moralnością wypływającą z prawa naturalnego (Rz 1, 19–32) i z Bożego Objawienia w Jezusie Chrystusie. Napiętnowanie seksualnej rozwiązłości jako przeszkody w wejściu do królestwa Bożego stawało się w zamyśle autorów NT przestrogą dla tych wierzących, których pogańska przeszłość, naznaczona podobnymi grzechami, i źle zrozumiana ewangeliczna wolność mogła stanowić nadal silną pokusę.

6. POGAŃSKIE PODEJŚCIE DO PRACY W NT

W swoich listach św. Paweł bardzo często mówi o pracy manualnej. Tesaloniczynom może się pochwalić, że *pracował nocą i dniem, aby nikomu z was nie być ciężarem* (1 Tes 2, 9); *u nikogo nie jedliśmy za darmo chleba, ale pracowaliśmy i w nocy i w dzień, aby dla nikogo z was nie być ciężarem* (2 Tes 3, 8); *jesteśmy utrudzeni pracą rąk naszych* (1 Kor 4, 12). 2 Kor 11, 27 powtarza, że *często był w pracy i umęczeniu*.

Paweł zawsze łączył misję ewangelizacyjną z pracą manualną i poczytywał to sobie za wielką chlubę. Ten jego wybór staje się jasny w Listach do Koryntian.

Paweł zrezygnował z korzystania z pomocy innych osób, żeby ułatwić rozszerzanie się Ewangelii. Chciał, żeby jego misja ewangelizacyjna była rozumiana przez ludzi jako coś bezinteresownego i całkowicie bezpłatnego. W 1 Kor 9, 13–15 mówi: *Czyż nie wiecie, że ci, którzy trudzą się około ofiar, żywią się ze świątyni, a ci, którzy posługują przy ołtarzu, mają udział w ofiarach ołtarza?* ¹⁴ *Tak też i Pan postanowił, ażeby z Ewangelii żyli ci, którzy głoszą Ewangelię.* ¹⁵ *Lecz ja z żadnego z tych praw nie skorzystałem. Piszę zaś to, nie żeby coś osiągnąć w ten sposób. Wolalbym raczej umrzeć niż... Nikt mię nie pozbawi mojej chluby... Jakąż przeto mam zapłatę? Otóż tę właśnie, że głosząc Ewangelię bez żadnej zapłaty, nie korzystam z praw, jakie mi daje Ewangelia.* ¹⁹ *Tak więc nie zależąc od nikogo, stałem się niewolnikiem wszystkich, aby tym liczniejsi byli ci, których pozyskam.* W odróżnieniu od innych wędrownych nauczycieli nie bierze żadnych pieniędzy za swoją misję: *Nie jesteśmy bowiem, jak wielu, którzy kupczą słowem Bożym, lecz ze szczerości, jak od Boga mówimy w Chrystusie przed Bogiem* (2 Kor 2, 17). Czasem ironizuje w stosunku do Koryntian, którzy być może woleli inny styl misyjny: *Czyż popełniłem jakiś grzech przez to, że poniżałem siebie, by was wywyżżyć? Że za darmo głosiłem ewangelię Bożą* (2 Kor 11, 7). *O ile otrzymaliście mniej niż pozostałe Kościoły? Chyba tylko o tyle, że nie byłem dla was ciężarem? Wybaczcie mi tę krzywdę!* (2 Kor 12, 13). Z dumą przypomina Koryntianom: *kiedy byłem u was i znajdowałem się w potrzebie, nikomu nie okazałem się ciężarem. ... W niczym nie obciążałem was i nadal nie będę was obciążał. Zapewniam was przez będącą w mnie prawdę Chrystusa, że nikt nie pozbawi mnie tej podstawy do chlubienia się w granicach Achai* (2 Kor 11, 9–10). *Nie szukam bowiem tego, co wasze, ale was samych* (2 Kor 12, 14). *Ja zaś bardzo chętnie poniosę wydatki i nawet siebie samego wydam za dusze wasze* (2 Kor 12, 15).

Dzięki własnej uczciwej pracy św. Paweł może się sam utrzymać i uniknąć oskarżeń o wykorzystywanie innych. W ten sposób jego misja ewangelizacyjna była wolna od wszelkich podejrzeń, które ludzie tak szybko wysuwają. Ideał, jakim się kieruje św. Paweł, to stoicki ideał autarchii (αὐτάρκεια), czyli samowystarczalności. Mówi o tym w Flp 4, 11–12: *nauczyłem się wystarczać sobie* (αὐτάρκης) *w warunkach, w jakich jestem. Umieć cierpieć będę, umieć i obfitować. Do wszystkich w ogóle warunków jestem zaprawiony: i być sytym, i głód cierpieć, obfitować i doznawać niedostatku. Wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia.* Tego samego uczy innych chrześcijan. Autor Drugiego Listu do Tesaloniczan nawiązuje do tego paulińskiego etosu pracy: *Słyszemy, że niektórzy wśród was... wcale nie pracują, lecz zajmują się rzeczami niepotrzebnymi. Tym przeto nakazujemy i napominamy ich w Panu Jezusie Chrystusie, aby pracując ze spokojem własny chleb jedli* (2 Tes 3, 11–12).

Warto jednak zwrócić uwagę na to, że św. Paweł, choć woli sam się utrzymywać, nie jest niewolnikiem pracy i chętnie przyjmuje pomoc finansową, szczególnie wtedy gdy nie było sytuacji dwuznacznych i Ewangelia nie odnosiła żadnego uszczerbku. Na przykład wielokrotnie przyjął pomoc od Filipian z Macedonii: *W każdym razie dobrze uczyniliście, biorąc udział w moim ucisku.* ¹⁵ *Wy, Filipianie, wiecie przecież, że na początku głoszenia Ewangelii, gdy opuściłem Macedonię, za-*

den z Kościołów poza wami jednymi nie prowadził ze mną otwartego rachunku przychodu i rozchodu,¹⁶ bo do Tesaloniki nawet raz i drugi przysłaście na moje potrzeby.¹⁷ Mówię zaś to bynajmniej nie dlatego, że pragnę daru, lecz pragnę owocu, który wzrasta na wasze dobro.¹⁸ Stwierdzam, że wszystko mam, i to w obfitości: jestem w całej pełni zaopatrzony, otrzymawszy przez Epafrodyta od was wdzięczną woń, ofiarę przyjemną, miłą Bogu (Flp 4, 14–18).

Intensywna praca fizyczna wśród Greków była dla Pawła źródłem upokorzeń i cierpienia. Warto więc naświetlić pokrótce różnicę, jaka istniała w podejściu do pracy w judaizmie i w kulturze grecko-rzymskiej.

6.1. STOSUNEK DO PRACY W JUDAIZMIE

Stosunek św. Pawła do pracy nie jest niczym nowym w Piśmie Świętym. Tradycja żydowska od zawsze miała pozytywne nastawienie do pracy fizycznej. Żyd nigdy nie uważał, że praca fizyczna jest czymś upokarzającym. Świadczy o tym hymn o mądrości w Księdze Hioba (Hi 28). Podobną pochwałę pracy fizycznej widać w Księdze Syracha (Syr 38, 27–32). W kulturze żydowskiej, dla której obca była wszelka duchowość dualistyczna, stosunek człowieka do rzeczywistości materialnej nie był z gruntu negatywny. *Homo faber*, człowiek pracujący fizycznie nie był osobą stojącą niżej od innych. Wiemy z historii, że wielu rabinów wykonywało różne zawody związane ściśle z pracą fizyczną. Rabbi Jeshua był kotłowym i łopatą ładował opał do pieca. Rabbi Saul był robotnikiem pracującym na dniówkę. Obaj żyli między 70 a 125 r. po Chr., czyli prawie w tym samym okresie, co św. Paweł. U Żydów, zajmujących się studiowaniem Tory, praca fizyczna była uważana nie tylko za godne źródło utrzymania, ale i przyczyniała się do tego, żeby nie ciążyło finansowo na uczniach. A zatem postawa św. Pawła w środowisku żydowskim nie była niczym szokującym⁹⁵.

W czasie swojej drugiej podróży misyjnej w Koryncie św. Paweł zamieszkał w domu Akwili i Pryscylli, którzy trudzili się tym samym rzemiosłem. On sam zostaje określony jako σκηνοποιός – producent namiotów (Dz 18, 1–3). Termin grecki σκηνοποιός pozwala jednak na podwójną interpretację: Paweł mógł być tkaczem, wykonującym namioty z tkanin, albo rymarzem, czyli wykonywał namioty ze skór zwierzęcych. Zarówno jedna, jak i druga interpretacja jest możliwa. Tkacz, czy rymarz? Wydaje się, że raczej ta druga odpowiedź jest bardziej prawdopodobna. Paweł z nożem i szydłem w ręku wyprawiał skóry, wyrabiał z nich namioty i inne skórzane przedmioty. Takiego rzemiosła Paweł musiał wyuczyć się od swojego ojca, ponieważ w tradycji żydowskiej bardzo często zawód ojca przechodził na syna. W tradycji grecko-rzymskiej było to regułą. Przyuczenie do zawodu rymarza trwało wtedy od dwóch do trzech lat i wymagało żelaznej dyscypliny. Taką naukę św. Paweł musiał podjąć jako młody chłopak w wieku 13–15 lat. Również ówczesna i późniejsza doktryna rabinów nakładała na ojców nauczanie synów w odpowiednim zawo-

⁹⁵ G. Barbaglio, *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, Assisi 1989², 54–59; R.F. Hock, *The Social Context of Paul's Ministry*, Philadelphia 1980, 23–24.

dzie. W Misznie znajdujemy takie zdanie: *Kto nie uczy swojego syna zawodu, uczy go jak być złodziejem* (t. *Qiddushin* 1, 11). Ideałem było wtedy, żeby młody człowiek jednocześnie uczył się zawodu i studiował Prawo mojżeszowe. Taki ideał przekazywała tradycja rabinów: *Każde studiowanie Tory, które nie idzie w parze z wyuczeniem zawodu, kończy się niczym i prowadzi do grzechu* (t. *Avot* 2, 2)⁹⁶.

6.2. STOSUNEK DO PRACY W KULTURZE GRECKO-RZYMSKIEJ

Inaczej przedstawia się sprawa w kulturze grecko-rzymskiej. Ideał humanistyczny, który w niej dominował, wymagał całkowitego poświęcenia się kształtowaniu intelektu i osobowości. To całkowite poświęcenie się ideałowi humanistycznemu Grecy nazywali *παιδεία* a Rzymianie po łacinie *otium*⁹⁷. Pracę fizyczną zostawiali niewolnikom. Gardzono natomiast człowiekiem wolnym, który trudnił się rzemiosłem albo inną pracą manualną. Nawet Arystoteles, który przecież cenił sobie rolników i pasterzy, twierdził, że ich cnota (*ἀρετή*) nie ma nic wspólnego z pracą, którą wykonują. Ten ich sposób życia Arystoteles określa jako pospolity (*φαιλός*)⁹⁸. Cyceon uważał z kolei, że pracami niewolniczymi (*illiberales*) i pospolitymi (*sordidi*) są wszystkie prace opłacane. Pobieranie pensji według niego jest ceną niewolnictwa (*ipsa merces auctoramentum servitutis*)⁹⁹.

Święty Paweł, przyjeżdżając do Europy zdominowanej przez kulturę grecko-rzymską, musiał siłą rzeczy przynależeć do masy ludzi pogardzanych, którzy własną pracą utrzymują się przy życiu. On sam jest świadomy tego, że praca fizyczna jest w oczach Greków poniżeniem (*Czyż popełniłem jakiś grzech przez to, że poniżałem siebie, by was wywyżżyć? Że za darmo głosiłem ewangelię Bożą* – 2 Kor 11, 7; zob. też 2 Kor 11, 27). Był świadomy, że jest apostołem Boskiego przesłania o zbawieniu; świadomy doniosłości misji, do której został powołany, choć pozbawiony całkowicie społecznego prestiżu i społecznej godności.

Mówiąc o stosunku do pracy fizycznej w świecie grecko-rzymskim, warto przypomnieć innych filozofów stoików i cyników, którzy nic sobie nie robili z ogólnie przyjętych zasad i normalnie zarabiali na swoje utrzymanie. Dla nich wzorem do naśladowania był Sokrates: *Jakiż człowiek jest bardziej wolny ode mnie. Nie przyjmuję od nikogo ani podarków, ani zapłaty?*¹⁰⁰. Dion Chryzostom

⁹⁶ R. Penna, *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane*, Bologna 1984, 41.

⁹⁷ „Grecy czas wolny traktowali poważnie, o czym świadczy późniejsza historia słowa, którym go określali: greckie *scholē* przeszło w łacińskie *schola*, z którego wywodzi się słowo «szkoła» w wielu językach... Dla Arystotelesa czas wolny był celem pracy – pracy nie w sensie jakiś konkretnych czynności, lecz w ogólnym sensie *ascholia* (brak czasu wolnego) – por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1177b, 4–6 – Terminem *ascholia* Arystoteles nazywał prowadzenie interesów, a jego łaciński odpowiednik *negotium* przetrwał w języku francuskim... (Według Arystotelesa) pracujemy po to, żeby dysponować czasem wolnym, ponieważ tylko w czasie wolnym możemy prowadzić życie kontemplacyjne...” – por. R. Scruton, *Kultura jest ważna. Wiara i uczucie w osaczonym świecie*, Poznań 2010, 31–32.

⁹⁸ Arystoteles, *Polityka*, VI, 4, 12; podobnie Ksenofont, *O gospodarstwie (Ekonomik)*, IV, 2; VI, 2.

⁹⁹ Cyceon, *De officiis*, I, 42: „...opificesque omnes in sordida arte versantur”.

¹⁰⁰ Ksenofont, *Apologia Sokratesa*, 16.

z Prusy, zwolennik stoicyzmu i cynizmu był ogrodnikiem, a Muzoniusz Rufus pracował na farmie.

Praca fizyczna więc nie dyskwalifikowała człowieka, nie zaliczała go do grona ludzi niewykształconych. Święty Paweł, o czym świadczą jego listy, jest jak najbardziej człowiekiem wykształconym i inteligentnym.

7. ZAKOŃCZENIE

Wysiłek ewangelizacyjny, podjęty przez apostołów wśród pogan, był wielkim wyzwaniem wynikającym z teologicznej konieczności (Mt 28, 19–20), która doszła do głosu z całą siłą przede wszystkim w Listach św. Pawła. Świadomość teologicznej konieczności niesienia zbawienia poganom stała się jedynym powodem, dla którego chrześcijaństwo od samego początku swojego istnienia stało się religią otwartą na wszystkich. Choć obciążone żydowskim separatyzmem i żydowską dbałością o rytualną czystość, potrafiło w pogłębionej refleksji nad wydarzeniem Chrystusa pokonać wewnętrzny opór judaizujących chrześcijan i właściwie odczytać swą misję jako realizację uniwersalnej woli Boga zbawienia wszystkich ludzi (1 Tm 2, 4).

Z lektury NT wynika, że zaistnienie chrześcijaństwa wśród pogan nie odbyło się bezkonfliktowo. Wystawione na pokusy bałwochwalczego i niemoralnego życia, pozbawione normatywnych przepisów Prawa mojżeszowego, które Żydom dawały poczucie pewności i cementowały narodową solidarność, chrześcijaństwo z trudem nawiązywało dialog z tym szczególnym rozmówcą, jakim było pogaństwo. Wielowiekowa mądrość Greków, synkretyzm religijny, orficko-pitagorejskie rytuały inicjacyjne, obyczajowość religijno-społeczna, moralna degeneracja to te aspekty świata pogańskiego, które najbardziej zaprzętały uwagę autorów NT. Ale im bardziej konfrontacja z pogaństwem wymuszała na nich konkretne reakcje, tym bardziej konsolidowało się w nich przeświadczenie o wyjątkowości przesłania, którego byli apostołami i za które czuli się odpowiedzialni. Przecież bez tej konfrontacji z pogaństwem, niekiedy bardzo szorstkiej, nie powstałaby większość Listów św. Pawła. Problemy chrześcijan, żyjących wśród pogan, czasem bardzo prozaiczne, sprawiały, że Apostoł czuł gwałtowną potrzebę wyjaśnienia, na czym polega w danej sytuacji życie chrześcijańskie w duchu dziecięctwa Bożego i podejmował kwestie, dzięki którym mamy dzisiaj dostęp do jego apostołskiego serca, wrażliwości i zrozumienia.

BIBLIOGRAFIA

- Abramowiczówna Z., *Słownik grecko-polski*, t. 2, Warszawa: PWN 1960.
Allan T. *Prophecy and Ecstasy in Greco-Roman Religion and 1 Corinthians*, Novum Testamentum 27 (1987), 125–140.
Aune D.E., *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publishing Company 1983.

- Barbaglio G., *La prima lettera ai Corinzi*, Bologna: EDB 2005².
- Barbaglio G., *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, Assisi: Cittadella 1989².
- Barrett C.K., *La prima lettera ai Corinti*, Bologna: EDB 1979.
- Barrett C.K., *Christianity at Corinth: Essays on Paul*, London 1982, 1–27.
- Becker J., *Zum Problem der Homosexualität in der Bibel*, Zeitschrift für Evangelische Ethik 31 (1987), 36–60.
- Bonafiglia L., *Pedofilia! Perché? L'esigenza dei confini*, Londyn–Madryt–Nowy York–Rzym: Firera & Liuzzo Publishing 2003.
- Bultmann R., *The Greek and Hellenistic Use of “ἀλήθεια”*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, vol. I, Grand Rapids 1995, 238.
- Bultmann R., „ἁθανασία”, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids 1995, red. G. Kittel, vol. III, 22–25.
- Bultmann R., „γινώσκω”, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, Grand Rapids 1995, vol. I, 689–719.
- Cipriani S., *Le lettere di Paolo*, Assisi: Cittadella 1991.
- Corriveau R., *Liturgy of Life*, Bruksela–Paryż–Montreal: Desclée de Brouwer 1970.
- Christius, J., *Historia legis Scatiniae*, Magdeburg 1727.
- Dihle A., „πύχη”, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, Grand Rapids 1995, vol. IX, 608–617.
- Dupont J., *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Burges–Paris: J. Gabalda 1949.
- Fee G.E., *The first Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publishing Company 1987.
- Hoffmann O., *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie*, Münster: Aschendorff 1969².
- Hock R.F., *The Social Context of Paul's Ministry*, Philadelphia: Fortress 1980.
- Horsley A.R.A., *Consciousness and Freedom among the Corinthians. 1 Corinthians 8–10*, Catholic Biblical Quarterly 40 (1978), 574–589.
- Jawett R., *Paul's Anthropological Terms*, Leiden: E.J. Brill 1971.
- Jervis L.A., *Peter in the middle: Galatians 2:11–21*, w: *Text and artifact in the religions of Mediterranean antiquity: essays in honour of Peter Richardson*, ed. by S.G. Wilson, M. Desjardins, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press 2000, 45–62.
- Kieffer R.R., *Foi et justification a Antiochie. Intrprétation d'un conflit (Ga 2, 14–21)*, (Lectio Divina 111), Paris: Cerf 1982.
- Kim C.H., *The Papyrus Invitation*, Journal of Biblical Literature 94 (1975), 391–402.
- Krämer H., „προφήτης”, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, Grand Rapids 1995, vol. VI, 783–796.
- Lengauer W., *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa: PWN 1994.
- Léon-Dufour X., *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań: Pallottinum 1993.
- Léon-Dufour X., *Słownik teologii biblijnej*, Poznań: Pallottinum 1994.
- Liddell H.G., Scott R., *Dizionario illustrato greco-italiano*, Firenze: Le Monnier 1993¹¹.
- Lilja S., *Homosexuality in Republican and Augustan Rome*, Helsinki: Societas Scientiarum Fennica 1983.
- Maurer C., „συνείδησις”, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, Grand Rapids 1995, vol. VII, 902–919.
- Murphy-O'Connor J., *St. Paul's Corinth. Text and Archeology*, Wilmington: Glazier 1983.
- Oster R.E., *Use, Misuse and Neglect of Archaeological Evidence in Some Modern Works on 1 Corinthians (1 Cor 7, 1–5; 8, 10; 12, 2–6; 12, 14–26)*, Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft 83 (1992), 52–73.
- Peel M.L., *Gnostic Eschatology and The New Testament*, Novum Testamentum 12 (1970), 141–165.
- Penna R., *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane*, Bologna: EDB-Edizioni Dehoniane 1984.
- Pesch R., *Atti degli Apostoli*, Assisi: Cittadella editrice 1992.

- Petersen W.L., *Can ἀρσενικοὶ be Translated by «Homosexuals»? (1Cor 6:9; 1Tim 1:10)*, *Vigiliae Christianae* 40 (1986), 187–191.
- Pitta A., *Lettera ai Romani. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano: Paoline 2001.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa: Vocatio 1994.
- Quell G., *The OT Term מְזֵזִים*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, Grand Rapids 1995, vol. I, 232–237.
- Richlin A., *Not before Homosexuality. The Materiality of the Cinaedus and the Roman Law against Love between Men*, *Journal of the History of Sexuality* 3 (1993), 569–571.
- Roloff J., *Die Apostelgeschichte*, (NTD 5), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1981.
- Rotondi G., *Leges publicae populi Romani*, Milano: Società editrice libraria 1919.
- Schmithals W., *Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1956.
- Schneider G., *Kontestacja w Nowym Testamencie (Ga 2, 11–14)*, *Concilium* 1–10 (1971), 364–369.
- Scroggs R., *The New Testament and Homosexuality*, Philadelphia: Fortress 1983.
- Scruton R., *Kultura jest ważna. Wiara i uczucie w osaczonym świecie*, tłum. z ang. T. Bieroń, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka 2010.
- Senft C., *La première Épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel: Delachaux & Niestlé 1979.
- Strecker G., *Paulus und Homosexualität in biblischer Sicht*, *Kerygma und Dogma* 28 (1982), 127–141.
- Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, vol. VI, Grand Rapids 1995.
- The Oxyrhynchus Papyri*, red. D. Leith, D. C. Parker, S.R. Pickering, N. Gonis, M. Malouta, t. 1, Londyn: The Egypt Exploration Society 1898.
- Willis W.L., *Idol Meat in Corinth. The pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10*, California: Chico 1985.
- Wright D.F., *Homosexuals or Prostitutes? The Meaning of ἀρσενικοὶ (1 Cor 6:9; 1 Tim 1:10)*, *Vigiliae Christianae* 34 (1984), 125–153.
- Von Der Osten-Sacken P., *Paulinische Evangelium und Homosexualität*, *Berliner theologische Zeitschrift* 2 (1986), 28–49.
- Yarbrough O.L., *Not like the Gentiles. Marriage in the Letters of Paul*, Atlanta: Scholars Press 1984.
- Zaas P.S., *Catalogues and Context: 1 Corinthians 5 and 6*, *New Testament Studies* 34 (1988), 622–629.
- Zieliński T., *Objawienie się boga w prawdzie*, w: tenże, *Religia hellenizmu*, Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1991, 119–128.
- Zieliński T., *Hellenizm a judaizm*, t. 1, Warszawa–Kraków: J. Mortkowicz, Towarzystwo Wydawnicze 1927.

EARLY CHURCH IN CONFRONTATION WITH PAGAN WORLD IN LIGHT OF NEW TESTAMENT WRITINGS

Summary

A particular attitude of the Early Church to pagans resulted from a “theological necessity” to proclaim the Gospel to all people (Mt 29:19). This universal aspect of early Christianity is often present in the New Testament (1 Tm 2:3). The analysis of some texts (Acts 13:13–52; 1 Cor 8:1–13; Gal 2:2–5:14) shows that mission among pagans was based on three theological premises: logic of God’s plan of salvation, knowledge of God revealed in Jesus Christ and the truth of the Gospel. They are exegetically presented and explained. Further we presented these aspects of pagan religiosity which would lead to conflicting situations with Christian communities: propriety/ impropriety of Christians eating pagan sacrifices (1 Cor 8:1–13), uncertainty about future and desire for ecstatic experiences and spiritual gifts (1 Cor 12–13) and unbelief in body resurrection. Explaining those aspects, the author attempts to present historical and cultural background of pagan religiosity based on the works of ancient writers. Another element of confrontation of New Testament writers with pagans is their constant

stigmatizing of immoral pagan life. It is done both in many lists of offences, which include mainly sexual sins (generally called πορνεία) and in criticizing concrete immoral attitudes and desires (e.g. incest and homosexuality). Also pedophilia, though it is not directly listed in the New Testament, was very common in the pagan world and it completes the image of moral pagan corruption and undoubtedly could have been classified by saint Paul as sexual depravity – πορνεία (Ro 1:26-27). Finally, we confronted the attitude to manual labor in Jewish culture and in Greco-Roman culture. In Jewish culture we can talk about work ethos, which gave material means for support and did not disturb more spiritual work, such as studying the Torah. In Greco-Roman culture manual work was despised. That resulted from a dominant humanistic ideal (Greek παιδεία, Latin otium), which demanded a total dedication to intellectual and personal development. Manual work was left for slaves.

Key words: pagans in the New Testament, Early Church in relation to pagans, pagan immorality, openness to pagans, theological necessity, evangelization of pagans, evangelization premises, need to proclaim the Gospels to pagans, *missio ad gentes*

Nota o Autorze

Ksiądz **Arnold ZAWADZKI**, prezbiter archidiecezji łódzkiej, doktor nauk biblijnych Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie (2009), autor monografii *Il peccato di Gabaa. Os 10, 9–10.11–15 e i suoi echi in Geremia* (Studia Biblica Lublinensia 8; Lublin, Wydawnictwo KUL, 2010) i wielu artykułów, adiunkt w Katedrze Ksiąg Historycznych, Prorockich i Sapiencjalnych ST w Instytucie Nauk Biblijnych KUL, wykładowca ST i NT w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi. W badaniach koncentruje się na pismach Proroków Mniejszych i ich oddziaływaniu w kontekście całej tradycji prorockiej. Kontakt – e-mail: zawadzki.a@icloud.com