

Ks. Wiesław Alicki

Paweł w świecie bez granic¹

Model duszpasterza na tle różnych sytuacji granicznych

1. Objaśnienie tytułu i wprowadzenie do tematu

Tytuł został umyślnie wybrany nieprecyzyjny i nawet bałamutny, jako że świata bez granic nie ma. A zatem poprawniej byłoby ująć przyimek „bez” w nawias.

Jednak użyte sformułowanie o świecie bez granic ma posłużyć dla pewnego celu: ma wzbudzić skojarzenie między światem, w którym żył i pracował Paweł, czyli Cesarstwem Rzymskim, a światem, w którym żyjemy my – naszym konkretnym europejskim tu i teraz z jego kontekstem politycznym, ideowym i religijnym. To o naszym świecie, dzisiejszym, o Europie, mówi się, że *już nie ma granic* – ale dobrze wiemy, że to tylko brak kontroli na niektórych granicach sprawia wrażenie ich nieistnienia, a wiele granic usiłuje się nam narzucić i też o wielu – wmówić, że już nie obowiązują.

W tamtym świecie rzeczywiście wielu granic nie było – tamten świat niekiedy bywa posądzany o brak wielu granic, które w rzeczywistości jed-

¹ Skrócona wersja tego artykułu została wygłoszona jako referat pod tym samym tytułem podczas odbywającej się w Krakowie dnia 18 czerwca 2019 r. Międzynarodowej Konferencji Biblijno-Pedagogicznej *Biblia i społeczeństwo. Jan Paweł II – 40-lecie pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny*.

nak istniały – to wreszcie świat, w którym Paweł brak pewnych granic wykorzystywał, inne granice przekraczał, a o istnieniu innych przypominał.

To skojarzenie świata Pawła i naszego świata ma również swój upatrzony cel: w naszym świecie potrzebujemy pilnie świeżego spojrzenia na duszpasterstwo i duszpasterza. I tamten świat, stanowiący kulturowe korzenie naszego świata, powinien być dla nas dobrym miejscem do poszukiwania wzorców i inspiracji.

Chcemy tu więc nie tyle wskazać na aktualność myśli teologicznej Pawła – bo jego pisma są przyjęte przez Kościół jako norma wiary, czyli tu nie ma pola do dyskusji i uznawania czegoś za aktualne lub nieaktualne – ile zapytać o aktualność postawy tego wielkiego głosiciela *tajemnicy Ewangelii* (Ef 6, 18) jako wzorca bądź przynajmniej punktu odniesienia.

Przyjrzymy się więc jego podejściu do następujących problemów, w różny sposób związanych z przekraczaniem i ustanawianiem granic tudzież wykorzystywaniem ich braku. Przypuszczamy, że to właśnie wobec nich najczytelniej będzie widać interesujące nas cechy charakteru Pawła, decyzje, sposób myślenia. A zatem byłyby to grupy problemów:

- Językowych i administracyjnych: historia i polityka tamtych czasów stworzyły możliwości podróżowania i porozumiewania się, jakich cywilizowana ludzkość jeszcze w takich rozmiarach nie doświadczała; w przypadku apostoła Pawła będą nas jeszcze interesować ramy prawne, w jakich mógł działać.
- Społeczno-kulturowych: wachlarz zagadnień będzie obejmował antropologiczne podstawy ładu społecznego takie, jak kultura, ojczyzna i tradycja narodowa, następnie pozycję kobiety i status małżeństwa, potem kwestię przyzwoitości publicznej, wreszcie – *last but not least* – bardzo wstydliwą plamę na historii rodzaju ludzkiego, jakim jest niewolnictwo.
- Religijnych: tu rozpoczniemy od delikatnej kwestii obrzezania, traktując ją z pozycji odbioru społecznego obydwu stron, Greków i Rzymian oraz Żydów, a nie na płaszczyźnie teologicznej (Prawo, wiara i usprawiedliwienie); aż w końcu będziemy towarzyszyć Pawłowi podczas jego wystąpienia na Areopagu i zarysujemy obraz Boga głoszonego przez Pawła na tle propozycji ówczesnych religii oraz ocenimy wagę ogłoszenia właśnie w tamtym miejscu zmartwychwstania Chrystusa.



2. Granice językowe i administracyjne

a. Język i możliwości podróżowania

„To dzięki nim [Rzymianom] świat cieszy się pokojem, a my bez lęku podróżujemy pod drogach i możemy żeglować, dokądkolwiek zechcemy”².

Słowa te zapisał św. Ireneusz z Lyonu ok. sto lat po św. Pawle, jednak można je bez żadnego retuszu odnieść do czasów Apostoła, który z tego dobrodziejstwa korzystał w swej pracy głosiciela Ewangelii.

Zasadniczo wszędzie w granicach Cesarstwa Rzymskiego, nawet w samym Rzymie, można się było porozumiewać jednym językiem – językiem greckim, a Paweł, urodzony w Tarsie i zapewne absolwent dobrej hellenistycznej szkoły, język ten znał. „Zasadniczo wszędzie”, bo za chwilę powiemy o pewnym wyjątku.

Otwartym pozostaje pytanie, czy Paweł dotarł aż do zachodnich granic cesarstwa, czyli do Hiszpanii. O takim zamiarze czytamy dwukrotnie w Liście do Rzymian:

„[...] od kilku lat pragnę gorąco wybrać się do was,²⁴ gdy będę podążał do Hiszpanii” (Rz 15, 23n)

oraz:

„[...] poprzez wasze strony wybiorę się do Hiszpanii” (Rz 15, 28).

Klemens Rzymski w Pierwszym Liście do Koryntian 5, 7 sugeruje, iż Paweł taką podróż odbył, jeśli wyrażenie ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δούσεως ἐλθῶν³ zrozumiemy dosłownie w znaczeniu geograficznym jako: *dotarł aż do kre-*

² Św. Ireneusz z Lyonu, *Adversus Haereses*, tłum. ks. J. Brylowski, Pelplin 2018, s. 382 [*Adv. Haer.* IV 30, 3]. Żyjący w wieku V po Chr. Rutilius Namatianus, rzymski poeta pochodzący z Galii, jeszcze pełen uwielbienia dla Rzymu napisze: *Fecisti patriam diversis gentibus unam* (Uczyniłeś różnym narodom jedną ojczyznę); Claudii Rutilii Namatiani, *De reditu suo libri II*, rec. et praefatus est, L. Müller, Lipsiae 1870, s. 3 [I, 63].

³ Clemens von Rom, *Epistola ad Corinthios. Brief an die Korinther*, übersetzt und eingeleitet von G. Schneider, Freiburg 1994, s. 76 (Fontes Christiani, 15). Analizę materiału porównawczego zob. E.E. Ellis, ‘*The End of the Earth*’ (*Acts 1:8*), „Bulletin for Biblical Research” 1 (1991), s. 123–132.

su Zachodu. Spotyka się także interpretację chronologiczną tego wyrażenia⁴. Wówczas Rzym byłby kresem pracowitego życia Apostoła⁵.

Jeśliby jednak Paweł rzeczywiście do Hiszpanii dotarł⁶, to tu mogłaby się pojawić pewna trudność – właśnie granica językowa. Wprawdzie osadnictwo greckie sięga w Hiszpanii czasów archaicznych (VIII–V przed Chr.), to jednak przypuszcza się, iż w czasach Pawła Hiszpania była zromanizowana i używano tam języka łacińskiego. Możliwe jest więc, że w informacji o swej podróży Paweł sugeruje wiernym Kościoła rzymskiego potrzebę tłumacza, który by mu w Hiszpanii pomógł, a którego Rzymianie mogliby zapewnić⁷.

b. Obywatelstwo rzymskie

Paweł posiada obywatelstwo rzymskie, co deklaruje kilkakrotnie, stając wobec rzymskich władz – por. Dz 16, 37; 22, 25; 22, 28. Na jakiej podstawie rodzice Pawła je posiadali (skoro Paweł ma je od urodzenia – Dz 22, 28), nie wiemy⁸.

Jako rzymski obywatel, podlega rzymskiemu prawodawstwu, gdzie przysługuje mu pośród innych praw *ius provocationis* (*provocatio ad populum*) – prawo odwołania do opinii publicznej. *Lex Valeria* z roku 300 p.n.e.,

⁴ Por. np. W. Chrostowski, *Między Synagogą a Kościołem. Dzieje św. Pawła*, Kraków–Ząbki 2015, s. 471.

⁵ Argumenty za i przeciw przedstawiają dwie godne uwagi pozycje: E. Dubowy, *Klemens von Rom über die Reise Pauli nach Spanien. Historisch-kritische Untersuchung zu Klemens von Rom I. Kor. 5, 7* (BSt [F] 19/3), Freiburg 1914 oraz S. Pisarek, *Czy św. Paweł zrealizował projekt odbycia podróży apostołskiej na krańce zachodu, to jest do Hiszpanii (Rz 15, 24. 28)?*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 34 (2001), s. 115–143.

⁶ W kilku hiszpańskich miastach (Ecija, Lezuza, Tortosa) trwają dawne przekazy o pobycie Pawła oraz o ustanowieniu przez niego biskupem Rufusa. Zob. J. Holzner, *Paulus*, Freiburg ²²1949, s. 452. Gorącym zwolennikiem tego stanowiska jest wspomniany wyżej ks. S. Pisarek.

⁷ Por. np. T. Zieliński, *Chrześcijaństwo antyczne*, Toruń 2016, s. 33, przyp. 6; P. Trebilco, *Itineraries, Travel Plans, Journeys, Apostolic Parousia*, w: *Dictionary of Paul and his Letters. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, ed. by G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, Downers Grove–Leicester 1993, s. 448.

⁸ Dopiero edykt Karakalli z 212 r. nadaje prawie wszystkim wolnym mieszkańcom cesarstwa obywatelstwo rzymskie. W czasach Pawła Klaudiusz zezwolił nadawać obywatelstwo rzymskie w nagrodę za 25 lat służby wojskowej w jednostkach pomocniczych. Od 89 r. przed Chr. z mocy prawa należało się ono wszystkim mieszkańcom Italii, wcześniej obywatelami rzymskimi byli tylko Rzymianie, czyli wolni mieszkańcy Wiecznego Miasta.



czyli jeszcze z czasów republiki, odbierała konsulowi władzę karania śmiercią obywatela rzymskiego – musiał się odbyć sąd ludu. W czasach cesarstwa sam cesarz uosabiał lud rzymski, a zatem przysługiwała obywatelowi *appellatio ad Caesarem*⁹.

Stojąc przed prokuratorem Judei Porcjuszem Festusem, właśnie z tego prawa skorzysta Paweł, wierny życzeniu Chrystusa:

Następnej nocy ukazał mu się Pan. „Odwagi! – powiedział – trzeba bowiem, żebyś i w Rzymie świadczył o Mnie tak, jak dawałeś o Mnie świadectwo w Jerozolimie” (Dz 23, 11).

Podczas podróży morskiej do Rzymu to życzenie wobec Pawła Pan ponowi. Również w Dziejach Apostolskich czytamy wypowiedź Pawła do współpasażerów okrętu:

²³ Tej nocy ukazał mi się anioł Boga, do którego należę i któremu służę, i powiedział: ²⁴ „Nie bój się, Pawle, musisz stanąć przed Cezarem [...]” (Dz 27, 23n).

Nie wiemy, jak wyglądał przebieg procesu w Rzymie, możemy przypuszczać, że to nie osobiście Neron rozpatrywał jego sprawę – zwykle delegowano prefekta pretorianów, nie wiemy też, jak się ten proces zakończył. Najistotniejszy jest jednak jego przedmiot, scharakteryzowany jeszcze przez Festusa w rozmowie z królem Agryppą:

¹⁸ Oskarżyciele nie wnieśli przeciwko niemu żadnej skargi o przestępstwa, które podejrzewałem. ¹⁹ Mieli z nim tylko spory o ich wierzenia i o jakiegoś zmarłego Jezusa, o którym Paweł twierdzi, że żyje (Dz 25, 18n).

Wprawdzie Paweł w zakończeniu Listu do Filipian¹⁰ przekazuje pozdrowienia od świętych z domu Cezara (co jest świadectwem zdumiewającego zasięgu Ewangelii jak na pierwsze 30 lat istnienia Kościoła), ale *sprawa Jezusa z Nazaretu* (por. Dz 10, 38 BT) przed majestat najwyższej władzy

⁹ Por. H. Omerzu, *Fallstudie: Der Prozess des Paulus*, w: *Neues Testament und Antike Kultur. Band 1: Prolegomena – Quellen – Geschichte*, Hrsg. K. Erlemann, K.L. Noethlichs, Neukirchen-Vluyn 2004, s. 247–252.

¹⁰ Flp 4, 22.

ówczesnego świata dociera urzędowo po raz pierwszy właśnie wówczas – dzięki Pawłowi: dzięki jego posłuszeństwu Bożym natchnieniom i dzięki temu, że był rzymskim obywatelem.

3. Granice społeczno-kulturowe

a. Podstawy ładu społecznego: kultura, ojczyzna, tradycja narodowa

Czas krwawego *Kulturkampf* za panowania Antiocha IV Epifanesa to był bolesny, ale jednostkowy epizod w historii hellenizmu. Poza tym gdy terytoria wprawdzie dla Aleksandra, a potem dla Rzymu podbijały miecz albo dyplomacja, to jednak serca ludzkie podbijał wszędzie urok kultury hellenistycznej. Przed tym urokiem nie uchronili się nawet Żydzi. 1 Mch 1, 11–15 i 2 Mch 4, 12–15 to pierwsze bardzo wyraziste obrazy takiego spotkania. Podobnie Żydzi mieszkający poza granicami Ziemi Świętej ulegali tym wpływom do tego stopnia, że jak kiedyś w niewoli babilońskiej, tak i teraz, gdy mieszkali w diasporze, tracili nawet znajomość ojczyznego języka. Przykładem niech będzie słynny Filon z Aleksandrii, który uczestniczył w różnych formach ówczesnego hellenistycznego życia kulturalnego, a komentując Pismo Święte, miał przed sobą już tekst grecki, bo nie znał języka hebrajskiego. Diaspora żydowska stanowiła swoistą, pełną kompromisów symbiozę religii z tamtą piękną kulturą.

Na tym tle można bardzo łatwo następujące entuzjastyczne, a wyjęte z kontekstu Pawłowe wypowiedzi:

²⁸ Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie (Ga 3, 28)

i dwie równoległe:

[...] już nie ma Greka ani Żyda, obrzezania ani nieobrzezania, barbarzyńcy, Scyty, niewolnika, wolnego, lecz wszystkim we wszystkich *jest* Chrystus (Kol 3, 11)¹¹

¹¹ Pozostawiamy na boku zagadnienie autorstwa listu, z którego pochodzi to zdanie, jako że co do dwóch pozostałych cytowanych miejsc nie ma wątpliwości, a sens ich jest identyczny, czyli nawet odmowa autorstwa Pawłowi nie będzie mieć wpływu na wnioski jego dotyczące.



oraz:

Wszyscy bowiem w jednym Duchu zostaliśmy ochrzczeni, *aby stanowić jedno Ciało*: czy to Żydzi, czy Grecy, czy to niewolnicy, czy wolni. Wszyscy też zostaliśmy napojeni jednym Duchem (1 Kor 12, 13)¹²

zrozumieć w sensie kosmopolitycznym – nawet o posmaku właściwym dla dzisiejszej ideologii *gender* i ruchów lewicowych w łonie Unii Europejskiej. Podobnie – gdy się wyjmie z kontekstu trzy zdania komentarza do Kol 3, 11: „Oczywiście należy rozumieć zniesienie wspomnianych barier jako antycypację relacji eschatologicznych końca czasów, a nie jako program polityczny. Jednakże to, co zasadniczo jest możliwe, powinno zostać konkretnie zrealizowane, przynajmniej w przestrzeni Kościoła. Kościół jako przestrzeń wyzwolenia mógłby być modelem dla świata”¹³.

Czy aby rzeczywiście chrześcijaństwo miało kiedykolwiek w swych założeniach programowych wprowadzenie aż tak nowej jakości do wizji człowieczeństwa, że odtąd przynależność narodowa, dziedzictwo kulturalne czy nawet różnica płci – żeby nie były przedmiotem wojny, sporu czy dyskryminacji – nie będą już stanowić absolutnie żadnych wartości?

Zacytowane teksty kumulują kilka zagadnień, którymi będziemy się zajmowali także z osobna. Kwestie statusu kobiety i małżeństwa zostaną podjęte w oddzielnym punkcie. Tak samo zostaną potraktowane niewolnictwo i obrzezanie. Tutaj skupimy się na kulturze w ścisłym znaczeniu i na związku z nią w sposób istotny pojęciu ojczyzny i tradycji narodowej.

aa. Kultura

Krótkie objaśnienie należy się trzem terminom użytym w Kol 3, 11: *Grek*, *barbarzyńca* i *Scyta*. One przybliżą nam sposób myślenia tamtej epoki i tym samym pomogą rozwiązać część problemu. *Grek* w tym kontekście, w przeciwstawieniu do Żyda, to każdy poganin, nie-Żyd. Jak radykalny był to podział, świadczy choćby tekst o zburzeniu muru dzielącego ludzkość na dwie części (Ef 2, 14). *Barbarzyńca* to niemal termin techniczny na określenie człowieka, który nie zna ani języka, ani greckiej kultury,

¹² Por. także Flp 3, 4nn, gdzie ze względu na Chrystusa uznaje za stratę samą możliwość „złożenia ufności w ciele”.

¹³ J. Gnilka, *Der Kolosserbrief*, Freiburg–Basel–Wien ²1991, s. 190.

używany już przez Herodota w V w. przed Chr. *Scyta* to niejako stopień najwyższy *barbarzyńcy*: to zaprzeczenie wszelkiej kultury i zdrowych obyczajów, to ofiary z ludzi i kanibalizm¹⁴. Powyższa kategoryzacja poświadcza bardzo żywą w umysłach ludzkich świadomość przynależności kulturowej, o której również wiemy skądinąd¹⁵. „Kultura klasyczna [...] chorowała na «kompleks kultury»”¹⁶. Gdyby więc Paweł promował jako dobro anihilację kultury, świat starożytny zareagowałby gwałtowniej niż na Areopagu.

ab. Ojczyzna, tradycja narodowa

Każdorazowe wyliczenie Żydów obok Greków sugeruje, by postawić pytanie o pojęcie przynależności narodowej – zwłaszcza w kontekście zdania z Listu do Kolosan, gdzie występuje powtórzenie tej samej treści przy użyciu innych pojęć: Grek – Żyd // obrzezanie – nieobrzezanie.

Tu można odnieść wrażenie, że użycie tej drugiej pary pojęć jest ukłonem w stronę wiernych pochodzenia hellenistycznego, którzy wcześniej byli wyznawcami judaizmu i poddali się obrzezaniu. A zatem termin Żyd może w tym miejscu oznaczać przynależność narodową w sensie ścisłym. Tego, że Żydzi w czasach Jezusa i Pawła mieli jej świadomość, raczej nie trzeba udowadniać. Byli duchowymi spadkobiercami tak wielkich osobowości, jak Ezdrasz, Nehemiasz czy Machabeusze, a dobitnie to ilustruje motywacja planów zabójstwa Jezusa przez ówczesną elitę: „Jeżeli Go tak pozostawimy, to wszyscy uwierzą w Niego, a przyjdą Rzymianie i zniszczą nasze miejsce święte i nasz naród” (ἡμῶν καὶ τὸν τόπον καὶ τὸ ἔθνος – J 11, 48).

W odniesieniu do *Greków* sytuacja miała się następująco: od czasów Aleksandra świadomość narodowa mieszkańców podbijanych krajów coraz bardziej ulegała wobec siły idei kosmopolitycznej, której towarzyszyło piękno greckiej kultury¹⁷. Rodowici Grecy już dawno nie myśleli pojęciami ciasnej *polis*, a ci adoptowani czuli się coraz bardziej członkami wielkiego organizmu. Znakiem tego będzie w pierwszym rzędzie grecki język, któ-

¹⁴ J. Gnilk, *Der Kolosserbrief...*, dz. cyt., s. 190.

¹⁵ Podstawową pozycję dla zrozumienia kultury antycznej stanowi: W. Jaeger, *Paideia – formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001.

¹⁶ H.-I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, Warszawa 1969, s. 247.

¹⁷ P. Wendland, *Handbuch zum Neuen Testament. Erster Band: Zweiter und dritter Teil. Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Die urchristliche Literaturformen*, Tübingen 2³1912, s. 35–41.



ry z racji szerokiego rozprzestrzenienia uprościł nieco zastosowanie form, słownictwo i styl, czym zyskał później miano Κοινή – języka *wspólnego*.

Tymczasem fragment Dziejów Apostolskich, opisujący dzień Zesłania Ducha Świętego, świadczy o używaniu równoległe z greką języków narodowych: zebrani wyznawcy judaizmu – prozelici, którzy przybyli na święto z różnych stron οἰκουμένη – słyszą Dobrą Nowinę każdy w swoim języku ojczystym (Dz 2, 1nn). Czy miałby to być punkt wyjścia aktywności Kościoła, podczas gdy punktem docelowym miałyby być unicestwienie różnic?

Paweł zadania nam nie ułatwia. Poświęca nieco swej uwagi potrzebie szacunku wobec władzy państwowej¹⁸, ale ojczyznę wymienia tylko niebieską¹⁹ i także obywatelstwo²⁰ (poza tymi przypadkami, gdy upomina się o należne sobie prawa obywatela rzymskiego). O tradycjach narodowych pisze, wspominając własną przeszłość²¹, ale czytelnik może odnieść wrażenie, że spotkanie z Chrystusem pod Damazkiem przekreśliło wszelką ich wartość w jego życiu. Czyżby więc chrześcijanin na tym świecie miał ojczyzny nie posiadać? Przedsmak życia przyszłego miałyby zniwelować odrębność narodową? Kosmopolityczne sny Aleksandra miałyby się ziścić dzięki istnieniu Kościoła?

W tym momencie należy przywołać w umyślnej kolejności trzy teksty z pism, co do autorstwa których nikt nie ma zastrzeżeń – z 2. Listu do Koryntian, z Listu do Filipian i z Listu do Rzymian.

W 2 Kor 11, 22 Paweł w ostrej wypowiedzi przeciwko podważającym jego apostołski autorytet „chlubi się według ciała” (2 Kor 11, 18), deklarując:

²² Hebrajczykami są? Ja także. Izraelitami są? Ja również. Potomstwem Abrahama? I ja.

W również autentycznym Liście do Filipian, pisany możliwe że w tym samym czasie, wartości te uznaje *za stratę*:

¹⁸ Rz 13, 1–7; 1 Tm 2, 2; Tt 3, 1.

¹⁹ Flp 3, 20: ἡμῶν [...] τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς, por. Kol 3, 1n.

²⁰ Ef 2, 19: συμπολιταὶ τῶν ἀγίων.

²¹ Ga 1, 14: „[...] w żarliwości dla judaizmu przewyższałem wielu moich rówieśników z mego narodu (ἐν τῷ γένει μου), jak byłem szczególnie wielkim zapaleńcem w zachowywaniu tradycji moich przodków (τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων)”.

4 Chociaż ja także i w ciele mogę pokładać ufność. Jeśli ktoś inny mniema, że może ufność złożyć w ciele, to ja tym bardziej: 5 obrzezany w ósmym dniu, z rodu Izraela, z pokolenia Beniamina, Hebrajczyk z Hebrajczyków, w stosunku do Prawa – faryzeusz, 6 co do gorliwości – prześladowca Kościoła, co do sprawiedliwości legalnej – stałem się bez zarzutu. 7 Ale to wszystko, co było dla mnie zyskiem, ze względu na Chrystusa uznałem za stratę. 8 I owszem, nawet wszystko uznaję za stratę ze względu na najwyższą wartość poznania Chrystusa Jezusa, Pana mojego. Dla Niego wyzułem się ze wszystkiego i uznaję to za śmieci, bylebym pozyskał Chrystusa 9 i znalazł się w Nim (Flp 3, 4–9a).

Powyższą wypowiedź pozostawmy na razie bez komentarza, a sięgnijmy po początek 9. rozdziału Listu do Rzymian:

Prawdę mówię w Chrystusie, nie kłamię, potwierdza mi to moje sumienie w Duchu Świętym, ² że w sercu swoim odczuwam wielki smutek i nieprzezwany ból. ³ Wolałbym bowiem sam być pod klątwą *odłączony* od Chrystusa dla *zbawienia* braci moich, którzy według ciała są moimi rodakami (ὅτι ἐρ τῶν ἀδελφῶν μου τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα). ⁴ Są to Izraelici, do których należą przybrane synostwo i chwała, przymierza i nadanie Prawa, pełnienie służby Bożej i obietnice. ⁵ Do nich należą praojcowie, z nich również jest Chrystus według ciała (κατὰ σάρκα), który jest ponad wszystkim, Bóg błogosławiony na wieki. Amen (Rz 9, 1–5).

Czyli jednak wiara w Chrystusa nie tylko nie skazuje na unicestwienie ojczyzstego dziedzictwa i więzów krwi. Sam Chrystus według ciała (κατὰ σάρκα) w tym wymiarze człowieczeństwa uczestniczył, a kontekst tego stwierdzenia nie zawiera ani odrobiny wydzwięku pejoratywnego. Wiara niejako przydziela im nowe miejsce w chrześcijańskiej skali wartości: jego rodacy są mu tak drodzy, a zbawienie w Chrystusie tak cenne, że gotów jest własne zbawienie poświęcić, byle je osiągnąć mogli oni.

Niewątpliwie z jednej strony nieco łagodzi wymowę tej wypowiedzi fakt religijny z natury podejścia Pawła do ojczyzny: świadomość Bożego wybrania była fundamentem tożsamości narodowej. Ale z drugiej strony Paweł zdaje sobie sprawę z dziejowej tragedii: realizacja w Chrystusie obietnic, o których wspomina (w. 4), to przecież cel i sens tego wybrania, z którymi naród rozminął się o włos. I pisze to Paweł mający bolesne doświadczenia z przedstawicielami swojego narodu (np. 2 Kor 11, 24n).



Rz 9, 1–5 otwiera więc przed nami całkowicie nową perspektywę, porządkującą dotychczas przywoływane teksty. Nową w takim samym sensie jak i wtedy, gdy jest mowa o nowym człowieku²², nowym stworzeniu²³ czy nowym przymierzu²⁴. Daje tym samym podstawę nowotestamentowej teologii patriotyzmu – podstawę myśli o narodzie jako więzi krwi oraz dziedzictwie kulturowym, ale już w nieodłącznej nowej perspektywie wiecznego zbawienia²⁵.

Teraz możemy się odnieść do naszych tekstów o wydzwiku kosmopolitycznym. Paweł, wskazując na wartość narodowości, wykształcenia, miejsca w strukturze społecznej czy płci w odniesieniu do Chrystusa, w żadnym wypadku nie odbiera niczemu wartości naturalnej. Sposób myślenia i wyrazu pozwala postawić przywołane teksty obok tych wypowiedzi Jezusa, gdzie z jednej strony deklaruje On, że kto miłuje ojca lub matkę bardziej niż Jego, nie jest Go godzien (Mt 10, 37)²⁶, a z drugiej – że przestępują Boże przykazanie ci, którzy środki na utrzymanie rodziców przeznaczają na świątynię, posługując się pokrętną formułą *korban* (Mt 15, 3–6 par.). Postawienie miłości Chrystusa ponad wartości rodzinne w najmniejszym stopniu nie przekreśla miłości ojca i matki ani jej praktycznego wymiaru. Podobnie i godność chrześcijanina (w swych wymiarach indywidualnym i społecznym²⁷) niezależna od... – czy lepiej: transcendentna wobec narodowości, wykształcenia, miejsca w społeczeństwie czy płci nie unicestwia tych – *sit venia verbis* – ważnych elementów składowych człowieczeństwa. Nie znosi też potrzeby i sensu zaangażowania w ich rozwój i doskonalenie. Przeciwnie: nadaje eschatologiczną motywację nowego człowieka i zapewne każe się spodziewać pomocy łaski. Uznanie tych wartości za stratę i śmieci ma pokazać ogromną różnicę jakościową między nimi a *poznaniem Chry-*

²² Ef 2, 15; 4, 24.

²³ 2 Kor 5, 17; Ga 6, 15; Ap 21, 5.

²⁴ Łk 22, 20; 1 Kor 11, 25; 2 Kor 2, 6; por. Hbr 7, 22.

²⁵ Nowy Testament zawiera jeszcze co najmniej jedno świadectwo kierunku myślenia dowartościowującego odrębność narodową. Będzie to wizja Nowego Jeruzalem, do którego królowie ziemi wniosą swój przepych i skarby narodów (Ap 21, 24–26).

²⁶ Równoległy tekst Łk 14, 26 mówi nawet o nienawiści, której zakres semantyczny wówczas obejmował oprócz skrajnie negatywnej postawy również postawienie czegoś na drugim miejscu w hierarchii ważności. Por. Mt 1, 3.

²⁷ Zob. pojęcie *Makroantropos* w odniesieniu do Kościoła; J. Gnilka, *Der Kolosser-brief...*, dz. cyt., s. 190.

stusa, ale ich nie neguje. Nie kwestionuje też bynajmniej konieczności likwidacji patologii, czego potwierdzenie zobaczymy w kolejnych trzech punktach.

b. Pozycja kobiety i status małżeństwa

Ateny doby klasycznej, wbrew wcześniejszym bardzo sprawiedliwym relacjom²⁸, przeznaczyły kobiecie dość osobliwe miejsce całodniowego przebywania: *gynaeceum* (γυναικείον), a jeśliby miała wyjść z domu na ulicę, to najlepiej powinna to robić dopiero w tym wieku, by pytano o nią: „Czyja to matka?”, a nie: „Czyja żona?”²⁹.

Mimo mody na hellenizację Rzym tego modelu nie przyjął. Wprawdzie był i taki czas w historii Rzymu, że kobieta stanowiła *mancipium* (własność), ale realia opisane w licznych dokumentach z czasów Pawła wskazują już na daleko idącą podmiotowość kobiet, ich obecność w życiu towarzyskim i znaczenie ich zdania nawet w polityce. W dobie Cesarstwa Rzymskiego ojcowie już zasadniczo nie dysponują córkami i nie narzucają swej woli przy zawieraniu małżeństw, panie mogą z kolei dysponować swoim stanem posiadania, mogą sporządzać ważne wobec prawa testamenty, mają nawet swoje stowarzyszenia.

Od czasów Augusta ma miejsce swoista promocja rodziny – swoista, bo nie była promocją trwałości rodziny i bynajmniej nie miała na celu powstrzymania plagi rozwodów: mężczyźni mają pozostawać w związkach małżeńskich³⁰ od 25 do 60 roku życia, a kobiety od 20 do 50 – to regulowała *Lex Julia de maritandis ordinibus* z roku 18. przed Chr. Natomiast *Lex Pappia Poppaea* z roku 9. po Chr. zobowiązywała małżonków do posiadania potomstwa. W przypadku przyłapania małżonki na cudzołóstwie mąż miał prawo pozbawić życia konkurenta, a jeśli ojciec posiadał nad córką władzę ojcowską (*patria potestas*) i był świadkiem jej zdrady, mógł zabić obydwoje (*Lex Iulia de adulteriis coercendis* z roku 18. przed Chr.).

Prawodawstwo rzymskie stawiało kobiety na równi z mężczyznami w kwestii rozwodu – u Żydów tylko mąż mógł oddalić żonę. Cezar August

²⁸ W dobie archaicznej mężczyzna odpowiadał za warsztat pracy, a kobieta była panią domu rzeczywiście nim zarządzającą (przydział zajęć służbie, budżet domowy itp.); por. T. Zieliński, *Historja kultury antycznej w zwięzłym wykładzie*, Warszawa–Kraków 1922, s. 27n.

²⁹ Por. L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1983, s. 214.

³⁰ Oczywiście nieważne, który by to miał być związek z kolei.



wprowadził możliwość dochodzenia przez kobiety zwrotu części majątku, jeśli nie zapewniały tego zapisy w kontraktach ślubnych³¹.

Jako że u schyłku republiki i w czasach cesarstwa studiowanie myśli greckiej w warstwach wykształconych było modne, nie będzie nadużyciem przywołanie Platona, gdyż tekst ten musiał być znany. Odkrywa on taki oto sens przekazywania życia w małżeństwie: to uczestnictwo rodzaju ludzkiego w nieśmiertelności.

Zawierać związki małżeńskie będą obywatele w wieku od lat trzydziestu do trzydziestu pięciu w tym przeświadczeniu, że ród ludzki na mocy prawa natury uczestniczy w pewien sposób w nieśmiertelności. Wrodzone jej pragnienie w całej pełni odczuwa każdy, bo w tym, że każdy pożąda sławy i nie chce bezimienny leżeć w mogile, wyraża się właśnie to pragnienie. Ród ludzki sprzężony jest poniekąd nierozzerwalnie z całym biegiem czasu, za nim zdąża i zdążać będzie nieustannie. Żyje nieśmiertelnie w swych następujących po sobie pokoleniach, jeden i ten sam pozostając wieczyście i przez swą moc płodzenia nowego życia uczestniczy w nieśmiertelności³².

Paweł zrobi bardzo duży krok dalej od platońskiej iluzji nieśmiertelności do realnego udziału w wiecznych tajemnicach. Wprawdzie nie zreformuje relacji społecznych, bo nie ma takiej władzy. Jednak podwaliny dla

³¹ Świat Pawła nie poszedł aż tak daleko, jak to czyni dzisiejszy, by na nowo formułować definicję małżeństwa. Pozostawiamy na boku wizję Platona o wspólnych żonach, której starożytność nie odważyła się potraktować poważnie, a którą ponad dwa tysiące lat później próbowali wcielić w życie bolszewicy. Chyba więc jedyne świadectwo manipulacji przy definicji związku małżeńskiego odnajdziemy w *Nocach attyckich* Aulusa Gelliusza [I, 23] – i jest to anegdota humorystyczna. Powołując się na Katona Starszego (234–149 przed Chr.), zamieszcza Gelliusz historię o Papiriuszu. Był wówczas zwyczaj, że nieletni synowie senatorów mogli przysłuchiwać się naradom senatu, tyle że zachowując tajemnicę. Gdy matka Papiriusza nalegała, by zdradził tematy obrad, postanowił skłamać, że senat rozważał, co będzie pożyteczniejsze dla Rzeczypospolitej: czy żeby jeden mąż miał dwie żony, czy jedna żona dwóch mężów. Matka zebrała inne matrony, następnego dnia udały się do senatu i ze łzami prosiły, by raczej jedna mogła być poślubiona dwóm mężom niż dwie jednemu („lacrymantes atque obsecrantes orant una potius ut duobus nupta fieret, quam ut uni duae”). Zdumionym senatorom dopiero Papiriusz sprawę wyjaśnił i został pochwalony za dyskrecję, ale odąd spośród młodzieży tylko on mógł przychodzić do senatu. Zob. Auli Gellii, *Noctes Atticae ex editione Jacobi Gronovii*, vol. I, Londini 1824, s. 153–157.

³² Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Warszawa ²1997, s. 155n [*De Leg.* IV 721].

sprawiedliwego traktowania równej godności męża i żony położy w Liście do Efezjan, nawiązując do prorockich obrazów miłości oblubieńczej Boga i Narodu Wybranego³³. Pokaże tam sens małżeństwa chrześcijańskiego jako żywego obrazu tajemnicy zjednoczenia Chrystusa i Kościoła (po grecku brzmi to lepiej: Chrystusa i Jego Eklezji) i następnie z niego wyprowadzi podstawowe zasady wzajemnego poddania. Choć napisze o poddaniu żony mężowi i żona otrzyma osobne wskazówki odnośnie do jej postępowania³⁴, to przecież chyba rewolucyjnie musiało zabrzmieć:

Bądźcie sobie wzajemnie poddani w bojaźni Chrystusowej! (Ef 5, 21)

oraz gdy mężom nakaze miłować żony na wzór ofiarnej, oddającej życie, miłości Chrystusa:

²⁵ Mężowie, miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie. [...] ²⁸ Mężowie powinni miłować swoje żony, tak jak własne ciało. Kto miłuje swoją żonę, siebie samego miłuje (Ef 5, 25nn).

Zakończy:

³² Tajemnica to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła (Ef 5, 32).

Na to ostatnie zdanie będzie się powoływał Kościół, mówiąc o sakramentalności ślubów małżeńskich wyznawców Chrystusa³⁵.

c. Przyzwoitość publiczna

Tekstów z każdej epoki, w których autorzy załamują ręce nad upadkiem obyczajów (por. Cyceronowe *O tempora, o mores!*), mogliśmy

³³ Np. Iz 62, 4n; Jr 2, 2; 3, 20; Ez 16, 8; 23, 4; Oz 2, 21; Pnp.

³⁴ Ta odrębność wskazówek dla męża i żony to kolejna przestroga dla tych, którzy chcieliby nadużywać Pawłowych cytowanych wyżej wypowiedzi, że *już nie ma mężczyzny ani kobiety*: przecież Paweł zróżnicowanie płci respektował, skoro dawał im różne wskazania.

³⁵ Np. Sobór Florencki, *Dekret dla Ormian* (Denz 1327), Sobór Trydencki, *Sesja XXIV* (Denz 1799), Pius XI, *Encyklika Casti connubii* (Denz 3700, 3712), Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna Lumen Gentium*, 11 (Denz 4128).



przytaczać bez liku. Bo też nigdy nie brakowało – na szczęście – jednostek zatroskanych o zachowanie szlachetnych tradycji i ćwiczenie w cnotcie. Ale też chyba nigdy nie było świata, który by nie miał swoich bardzo ciemnych stron. Rozluźnienie obyczajów, mające bezwstyd w swojej naturze, zwykle się nie ukrywa, tak jakby w upublicznieniu i rozgłosie szukało ono swego usprawiedliwienia, swojej racji bytu, rzucając tym cień na osiągnięcia kulturalne poszczególnych epok. Tę prawidłowość zauważy Paweł w Liście do Filipian:

Ich losem – zagłada, ich bogiem – brzuch, a chwała – w tym, czego winni się wstydić. To ci, których dążenia są przyziemne (Flp 3, 19)

oraz w Liście do Rzymian:

[...] nie tylko je popełniają, ale nadto chwalą tych, którzy to czynią (Rz 1, 32).

Tradycja apokryficzna przypisała Pawłowi kontakt korespondencyjny z Seneką Młodszym (4. przed Chr. – 65. po Chr.), stoikiem, wychowawcą Nerona. Stąd pomysł, by sięgnąć akurat do tego filozofa, jednak nie do przypisanych mu listów, które tej problematyki nie poruszają, ale do jego autentycznych pism. Są one współczesne Pawłowi i jaskrawo oddają atmosferę pewnych środowisk tamtego czasu.

[Hipokrates] powiedział, że niewiastom ani włosy nie wypadają, ani nogi nie są napastowane przez podagrę. A wszak teraz i łysieją one, i cierpią na podagrę. Natura niewiast nie odmieniła się, lecz została niejako przerobiona. Bo gdy dorównały mężczyznom w rozwiązłości, nabawiły się też podobnych chorób. Równie jak mężczyźni spędzają one bezsenne całe noce, równie jak mężczyźni piją, podniecając przy tym mężczyzn pachnidłami i winem. Jednakowo zwracają przez usta to, czym przeładowały opierające się swoje żołądki, a wymiotami jeszcze raz przemierzają całe wypite przez się wino; jednak pojadają również lody, przynoszące ulgę rozpalonym wnętrzościom. Chucią zaś wcale nie ustępują mężczyznom – one, stworzone po to, by mężczyzn tylko dopuszczać do siebie. Niechże tego ukażą je bogowie i boginie! – tak bardzo ten zepsuty, o wyuzdanej lubieżności rodzaj sam się wprost narzuca

mężczyznom. [...] Przywilej swojej płci straciły przez występki i – ponieważ wyzbyły się kobiecości – skazane są na męskie choroby³⁶.

Stronicę niżej znajdziemy podobny opis, pokazujący jeszcze bardziej niechlubne oblicze Rzymu, odbiegające od obrazu ze szkolnych podręczników.

W szkołach retorów i filozofów panuje pustka. Lecz jakże ludne są za to kuchnie, ileż to młodzieży tłoczy się wokół kuchennych palenisk w domach różnych utracjuszków! Pomijam tu gromady nieszczęsnych chłopców, których po zakończeniu uczyty oczekują w sypialni jeszcze inne haniebnne posługi. Pomijam rzesze młodych rozpustników podzielonych wedle narodowości i barwy skóry tak, aby wszyscy byli jednakowo przystojni, mieli jednakowej wielkości pierwszy zarost oraz jednako piękne włosy, iżby ktoś mający włosy bardziej proste nie musiał mieć do czynienia ze wszetecznikiem kędzierzawym³⁷.

Spod rylca Pawła wychodziły teksty poetyckie, które budzą nasz zachwyty – choćby wspaniała *Hymn o miłości*. Czytając jego listy, nie wahamy się też nazywać go mistykiem czy teologiem. Jedno i drugie nie przeszkadzało, by jednocześnie – jak to się określa kolokwialnie – chodził po ziemi i wiedział o istnieniu również tych zepsutych zakamarków świata, w którym żyli jego „parafianie”, zakamarków, w których nie obowiązywały zasady moralne. Bynajmniej nie oznacza to, że zepsucie obyczajów było powszechne, jednak ówczesne publiczne poczucie granic tego, co przystoi³⁸, nie mogło satysfakcjonować sumienia chrześcijanina. W tym kontekście łatwiej zrozumieć Rz 1, 18–32 (nic nie stoi na przeszkodzie, by włączyć ten tekst do listy świadectw nieukrywanej rozwiązłości seksualnej mainstreamu tamtych czasów), Ef 4, 10 oraz tę oto odważną zachętę do bezkompromisowości w stawianiu wymagań samemu sobie:

³⁶ Seneka, *Listy moralne*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961, s. 487n [Ep. XCV, 20–21].

³⁷ Seneka, *Listy...*, dz. cyt., s. 488n [Ep. XCV, 24].

³⁸ Lista postępków haniebnnych dla wolnego człowieka w ramach zachowań seksualnych wprawdzie istniała, ale nie była zbyt długa i ograniczała się do kilku kwestii „technicznych”, a nie moralnych; por. H. Tiedemann, *Sexualität, w: Neues Testament und Antike Kultur. Band 2: Familie – Gesellschaft – Wirtschaft*, Hrsg. K. Scherberich, Neukirchen-Vluyn 2005, s. 21–25.



A na koniec, bracia, prosimy i zaklinamy was w Panu Jezusie: według tego, coście od nas przejęli w sprawie sposobu postępowania i podobania się Bogu – jak już postępujecie – stawajcie się coraz doskonalszymi! 2 Wiecie przecież, jakie nakazy daliśmy wam przez Pana Jezusa. 3 Albowiem wolą Bożą jest wasze uświęcenie: powstrzymywanie się od rozpusty, 4 aby każdy umiał utrzymywać ciało własne (τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι) w świętości i we czci, 5 a nie w pożądliwej namiętności (ἐν πάθει ἐπιθυμίας), jak to czynią nie znający Boga poganie. 6 Niech nikt w tej sprawie nie wykracza i nie oszukuje brata swego, albowiem jak wam to przedtem powiedzieliśmy, zapewniając uroczyście: Pan jest mścicielem (ἔκδικος) tego wszystkiego. 7 Nie powołał nas Bóg do nieczystości, ale do świętości. 8 A więc kto to odrzuca, nie człowieka odrzuca, lecz Boga, który przecież daje wam swego Ducha Świętego (1 Tes 4,1–8)³⁹.

W powyższym tekście Paweł rozróżnia między chrześcijanami a nieznającymi Boga poganami, przeprowadzając linię bardzo subtelną. Powstrzymanie się od rozpusty ma swój cel (którym jest utrzymanie swojego ciała w świętości i czci), a cel ten wyznacza swoją wolą i sankcjonuje Bóg. Tymczasem pogan cechuje pożądliwa namiętność: brak granic i brak autorytetu, o który by mogły być oparte⁴⁰.

Kwestią drugoplanową jest znaczenie τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος (*własne naczynie*), czy pod tym wyrażeniem będziemy rozumieć własne narządy seksualne, czy ciało małżonki (por. 1 P 3, 7) oraz czy w tym drugim przypadku (w połączeniu z czasownikiem κτᾶσθαι) będzie chodzić o świętość pożycia małżeńskiego, czy może o przyzwoitość przygotowania do małżeństwa⁴¹.

³⁹ Szczegółową analizę tego tekstu por. B. Kuras, *Święty Paweł o chrześcijańskiej czystości*, Katowice 1987, s. 34–41 oraz 62–69.

⁴⁰ Oczywiście Paweł uogólnia, ubolewając nad stanem faktycznym, a pomijając przy tym sporadycznych, ale przecież aktywnych głosicieli zasad. Stoicy przywołaliby w tym momencie granice natury i rozum, który zdolny jest je odkryć. Ponadto zamiennie jest dla Pawła zarówno w 1 Tes 4, jak i w Rz 1, że bałagan moralny cechujący pogan w dziedzinie seksualnej wiąże on z nieznaną Boga.

⁴¹ Zagadnienie to wydaje się być rozstrzygnięte na korzyść pierwszego z wyliczonych znaczeń. Historię interpretacji i analizę materiałów źródłowych przedstawia: J.E. Smith, *Another Look at 4Q416 2ii.21, a Critical Parallel to First Thessalonians 4:4*, „Catholic Biblical Quarterly” 63 (2001), s. 499–504 oraz J.E. Smith, *1 Thessalonians 4:4: Breaking the Impasse*, „Bulletin for Biblical Research” 11 (2001), s. 65–105.

Niezależnie od szczegółów istotne jest tu podejście do seksualności w ogóle: albo świadome celu i miejsca tego obszaru człowieczeństwa w planie Bożym, albo wydające własne zachowania na pastwę nieopanowanego żywiołu.

Bóg jest życzliwy człowiekowi ([...] *przecież daje wam swego Ducha Świętego*, w. 8), a jednak w przypadku tej dziedziny jest co najmniej nieustępliwy. Termin ἔκδικος w świetle dokumentów tamtej epoki miał zastosowanie w sądownictwie: mógł oznaczać przedstawiciela prawnego, adwokata albo wykonawcę wyroku. Kilka wieków później ὁ ἔκδικος τῆς πόλεως to obrońca miasta⁴². Jednak w literaturze biblijnej wydźwięk rzeczownika ἐκδίκησις czy występującego w różnych formach czasownika ἐκδικέω jest bardziej surowy. Pole znaczeniowe obejmuje zakres między zemstą a sprawiedliwą karą, co trafnie oddaje zastosowany tu polski przekład *mściciel*, choć „właściwy” *mściciel krwi* (מִטְּרָף לַדָּם) to w Septuagincie ὁ ἀγγιστεύων τὸ αἷμα (np. Lb 35, 24). Ciekawą paralelę odnajdujemy u proroka Nahuma, gdzie obraz Boga zazdrosnego, zagniewanego i mszczącego się na wrogach ma na sobie również rys cierpliwości:

² Zazdrosnym (ζηλωτής) i mszczącym się (ἐκδικῶν) Bogiem jest Pan;

mścicielem (ἐκδικῶν) jest Pan i Władcą [pełnym] gniewu;

Pan mści się (ἐκδικῶν κύριος) na swych wrogach

i długo się gniewa na swoich nieprzyjaciół.

³ Pan jest cierpliwy (κύριος μακρόθυμος), ale i wielki potęgą;

a z pewnością nikogo nie zostawia bez kary (Na 1, 2n).

Niewątpliwie cytowany Pawłowy tekst należy zamieścić obok Jezusowej przestrogi przed gorszeniem maluczkich, gdzie mowa o kamieniu młyńskim u szyi gorszyciela (Mt 18, 6–11 par.), obok przestrogi, że Bóg zniszczy tego, kto zniszczy świątynię Boga (1 Kor 3, 17) oraz obok tej

⁴² J.H. Moulton, G. Milligan, *Vocabulary of the Greek Testament*, London 1930 (reprint: Peabody 1997), s. 193.



z Listu do Hebrajczyków, że: „Straszna to rzecz wpaść w ręce Boga żywego” (Hbr 10, 31).

Jak więc widać, Paweł wykazuje się stanowczością nie tylko w jednoznacznej prezentacji normy moralnej, która w ówczesnym świecie była co najmniej niepopularna⁴³. Jest również uczciwy w przedstawieniu Boga jako autorytetu i obrońcy wartości, jako wymagającego wychowawcy i sprawiedliwego sędziego.

Gdy Paweł będzie się żegnał w Efezie ze swoimi podopiecznymi, ze spokojnym sumieniem będzie mógł powiedzieć:

²⁶ [...] oświadczam wam dzisiaj: Nie jestem winien niczyjej krwi, ²⁷ bo nie uchylałem się tchórzliwie od głoszenia wam całej woli Bożej (Dz 20, 26n).

d. Niewolnictwo

Problem niewolnictwa w czasach starożytnych domaga się krótkiego wprowadzenia⁴⁴. Powszechne dziś wyobrażenie o niewolnictwie bazuje na stanie faktycznym z czasów nowożytnych, zwłaszcza na obrazach handlu niewolnikami z XVIII i XIX wieku, kiedy to niewolnik pochodzenia afrykańskiego był zasadniczo zdehumanizowany, sprowadzony do statusu żywego towaru, a w pracy – zwykle do funkcji samoporuszającego się narzędzia rolniczego.

Starożytność grecka i rzymska, ogólnie biorąc, w praktyce nie dehumanizowała niewolnika, mimo iż przywoływane jest dziś filozoficzne uzasadnienie niewolnictwa przez Arystotelesa, w którym określa niewolnika jako instrument, narzędzie, i wykazuje naturalną konieczność istnienia takiego

⁴³ W modnym wówczas w wykształconych warstwach wspomnianym już stoicyzmie Paweł mógł mieć sprzymierzeńca. Aczkolwiek, jeśli wierzyć Kasjuszowi Dionowi, sam podziwiany przez późniejsze chrześcijaństwo Seneka miał się prowadzić w tej bardzo prywatnej dziedzinie życia wbrew głoszonym przez siebie zasadom.

⁴⁴ Zarys problematyki niewolnictwa, stanowisko Pawła, klasyfikacja tekstów oraz obszerna bibliografia: J.A. Harrill, *Paul and Slavery*, w: *Paul in the Greco-Roman World. A Handbook*, ed. by J.P. Sampley, vol. II, London 2016, s. 301–345. W języku polskim dysponujemy monografią: I. Biezuńska-Małowist, M. Małowist, *Niewolnictwo*, Warszawa 1987. Zob. także przystępną charakterystykę niewolnictwa w świecie rzymskim: J. Carcopino, *Życie codzienne w Rzymie w okresie rozkwitu cesarstwa*, tłum. M. Pąkcińska, Warszawa 1966, s. 66–70.

stanu⁴⁵. Jednak w życiu codziennym niewolnik pozbawiony był przeważnie tylko prawa samostanowienia, a czasy cesarstwa niosły ze sobą poprawę jego losu. Poza tym jego dola była zasadniczo lepsza niż dola wolnego proletariusza w Rzymie: niewolnik miał zapewniony dach nad głową, pracę zgodną ze swoim wykształceniem – w domu bogatego człowieka mógł tego wykształcenia w miarę swoich zdolności również nabyć⁴⁶ – i godny zarobek, którym mógł się wykupić. Nawet mógł brać udział w oficjalnym kulcie religijnym. Oczywiście nie oznacza to braku patologii, wszelkiej postaci nadużyć i czy nawet okrucieństwa, które jednak były piętnowane głosem opinii publicznej lub nawet karane.

O stanie niewoli Paweł pisze stosunkowo dużo zarówno w bezpośrednim odniesieniu do stanu niewolniczego, jak i w znaczeniu przenośnym. Jedną z jego wypowiedzi sprawia zakłopotanie zarówno komentatorom, jak i tłumaczom – 1 Kor 7, 21–24. To kwestia niezręcznego sformułowania czy niewyklarowanego stanowiska?

²¹ Zostałeś powołany jako niewolnik? Nie martw się! Owszem, nawet jeśli możesz stać się wolnym, raczej skorzystaj z *twego niewolnictwa!* (ὄλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι)²² Albowiem ten, kto został powołany w Panu jako niewolnik, jest wyzwolencem Pana. Podobnie i ten, kto został powołany jako wolny, staje się niewolnikiem Chrystusa.²³ *Za wielką* bowiem cenę zostaliście nabyci. Nie bądźcie więc niewolnikami ludzi.²⁴ Bracia, niech przeto każdy trwa u Boga w takim stanie, w jakim został powołany (1 Kor 7, 21–24).

Odpowiedzią na trudność będą zachęty do właścicieli, by po bratersku traktować niewolników (np. Ef 6, 9), i będzie cały List do Filemona – co mimo wszystko na tle ducha epoki wcale nie zabrzmia rewolucyjnie. Aż wreszcie w pewnym momencie nastąpi celne uderzenie w źródło niewolnictwa. Wprawdzie stan niewolniczy ma w praktyce swój początek najczęściej w przegranej wojnie lub niemożliwych do spłacenia długach, to

⁴⁵ Zob. zwłaszcza I Księgę: Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, M. Szymański, Warszawa 1 (6. dodruk) 2012, s. 25–44. Nie wnikamy w dyskusję nt. autentyczności przypisywanych Arystotelesowi poglądów.

⁴⁶ Por. H.-I. Marrou, *Historia wychowania...*, dz. cyt., s. 375.



jednak w świecie rozwiniętej cywilizacji nie same kajdany ani – jak chciał Arystoteles – nierozgarnięta osobowość czynią niewolnikiem, ale dopiero umowa jego kupna-sprzedaży.

Nie jest w tej chwili istotne, czy Pierwszy List do Tymoteusza jest autentycznym listem Apostoła, czy też jemu przypisanym. Nawet jeśli przypisanym, to tym bardziej sygnowany imieniem Pawła pogląd wskazuje na skuteczność Pawłowej nauki, utrwalonej w świadomości kolejnego pokolenia. Przy założeniu pseudonimii autor tego listu imieniem Apostoła podpisuje listę czynów *sprzecznych ze zdrową nauką*, uszeregowanych według Dekalogu, gdzie obok ojcobójców i wszelkiej maści rozpustników widnieją również handlarze niewolnikami (ἀνδραποδισταί – 1 Tm 1, 10)⁴⁷. A należy przypomnieć, że wówczas Rzym, który wprawdzie już dawno nie odmawiał niewolnikom duszy i traktował ich bardzo humanitarnie, to jednak był dopiero na etapie regulacji prawnych co do dopuszczalnej liczby wyzwoleń niewolników – aby nie zawalił się system ekonomiczny w związku z konkurencyjnością wyzwolonych rzemieślników.

4. Granice religijne

a. Obrzezanie

Obrzezanie to problem z pogranicza kultury i religii w tym sensie, iż dla Greków i Rzymian była to kwestia z dziedziny kultury, a dokładniej tego, co nazywa się dziś modą i stylem, podczas gdy dla Żydów było to kluczowe zagadnienie/wydarzenie religijne. Geneza obrzezania jako obrzędu religijnego ukrywa się w mrokach dziejów, jednak zarówno Biblia, jak i starożytna literatura żydowska dostarczają odpowiednią ilość informacji, by zrozumieć jego znaczenie dla Żyda⁴⁸. Podobnie literatura

⁴⁷ Por. H. Balz, ἀνδραποδιστής, οὐ, ὁ, *andrapodistēs, Menschenräuber, Sklavenhändler*, w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Hrsg. H. Balz, G. Schneider, Band I, Stuttgart ²1992, kol. 229; zob. J.H. Moulton, G. Milligan, *Vocabulary...*, dz. cyt., s. 40. To słowo zasługuje na osobne studium: u jego korzeni leży bardzo nieludzkie podejście do człowieka jako do „człowiekonoga” w odróżnieniu od czworonoga.

⁴⁸ Zob. stan badań, zestawienie tekstów biblijnych i podstawowa literatura: R.G. Kratz, *Beschneidung (B.)*, w: *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, Hrsg. A. Berlejung, Ch. Frevel, Darmstadt ⁵2016, s. 114–116.

grecko- i łacińskojęzyczna zachowała spojrzenie drugiej strony. Mimo iż mienimy się spadkobiercami Greków i Rzymian, paradoksalnie jest ono dla nas mniej oczywiste, choć w skutkach jakże dobroczynne.

Kultura grecka w ramach propagowanego przez siebie ideału ujmowanego terminem *καλοκάγαθία* (*καλὸς καὶ ἀγαθός* – piękny i dobry) przewidywała dla wolnego mężczyzny przede wszystkim ćwiczenia sportowe, które były podstawą formacji jego charakteru. Ćwiczenia te odbywano w kompleksie obiektów sportowych zwanych *gymnasjon*. Nazwa ta pochodzi od przymiotnika *γυμνός, ἢ, ὄν* (nagi): młodzieńcy i panowie odbywali swe ćwiczenia w stroju mało praktycznym, bo w stroju Adama sprzed rajskiego grzechu. Miało to wpływ na wyrobienie poczucia granic wstydlivości, jak również na zakres męskiego ciała podlegającego idealizacji i wzajemnemu porównaniu – cały czas w ramach dobrego wychowania. A zatem kanon męskiego piękna przewidywał konkretne normy także dla męskiego narządu. Nie miał on być w żaden sposób okaleczony, aby brak dokonany przez ten zabieg nie pokazywał na publiczny widok tego, co z woli natury winno pozostawać zakryte. Brak ten, nawet jeżeli był naturalny, uchodził za patologię, a jego nieprzyzwoicie widoczny skutek był rozumiany jednoznacznie jako właściwe dla braku ogłady obnoszenie się z seksualnym pobudzeniem. Normy te obowiązywały tak w życiu codziennym, jak i w sztuce.

Z tego więc powodu mężczyźni narodowości żydowskiej, którzy – jak podaje 1 Mch 1, 15 – chcieli brać udział w aktywności gimnastycznej programowo popularyzowanej przez Antiocha IV, a niepalający gorliwością religijną, pozbywali się znaku obrzezania, korzystając zapewne z wielu porad lub usług chirurgii plastycznej ówczesnych lekarzy⁴⁹.

W czasach Pawła sieć *gymnasjonów* ogarniała całe imperium⁵⁰, a teksty⁵¹ poświadczają niezmienną stanowiska zhellenizowanych mieszkańców imperium w odniesieniu do obrzezania.

⁴⁹ Opisy tego rodzaju praktyk lekarskich zachowały się np. u Dioskoridesa z Anazarbus (41–68), *De materia medica*, 2. 28. 2 czy u Galena (~130–200), *De methodo medendi*, 14. 16.

⁵⁰ H.-I. Marrou, *Historia wychowania...*, dz. cyt., s. 407.

⁵¹ Np. Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi. Autobiografia*, tłum. J. Radożycki, Poznań 1986, s. 73 [*Contra Ap.* 2, 14 (137)]; Tacyt, *Dzieła*, t. II, tłum. S. Hammer, 1957, s. 246 [*Hist.* V 5, 2]; Juwenalis, *Satyry*, 14, 96–106; *The Geography of Strabo*, with an English transl. by H.L. Jones, vol. VII, London–New York 1930, s. 323 z przyp. [*Geogr.* 16, 4, 9–10].



Skrajnie przeciwne podejście prezentują Żydzi. Dla nich odrażający był brak obrzezania. Ilość miejsca, jakie poświęca Filon argumentom za obrzezaniem⁵², każe przypuszczać, że bywało ono przedmiotem rzeczowych dyskusji. Argumenty *za* można uszeregować od higienicznych i zdrowotnych przez fizjologiczne aż po mistyczne. Zderzenie z podejściem Greków i Rzymian następuje w momencie, gdy Filon twierdzi, że obrzezanie przedstawia „odcięcie przyjemności, które mają umysł [...] – nie tylko jednej przyjemności, ale wszystkich innych oznaczanych przez jedną i to tę najbardziej władczą”⁵³ oraz „daje możliwość poznania siebie i wykorzenia ciężkiej choroby duszy – zarozumiałości”⁵⁴.

Obrzezanie jest więc według Filona znakiem umiarkowania i panowania nad sobą oraz przestrożą przed skupieniem się na sobie. Grecy i Rzymianie dokładnie taki sam stan zewnętrzny męskiego narządu rozumieli jako oznakę chorobliwej lubieżności. Paradoksalnie wszystkim przyświecają szlachetne wizje człowieka, w których rozum panuje nad popędami.

W tym kontekście łatwo pojąć wagę przełomowej decyzji, wobec której stanął Kościół pierwszego pokolenia, a której kierunek jako pierwszy wyznaczył Paweł. Łatwiej też zrozumieć wiernych pochodzących z judaizmu, którym tę decyzję trudno było zaakceptować.

Początek kontrowersji w związanych słowach opisują Dzieje Apostolskie, określając jej prowodyrów jako *przybyszów z Judei* (Dz 15, 1). Te kilka szczegółów wystarczy, by przeglądając dwa wcześniejsze rozdziały Dziejów skoncentrowane na działalności Pawła, uświadomić sobie, że nigdzie tam, gdzie głosił on Ewangelię, nie wymagał żadnych zabiegów chirurgicznych. List do Galatów, pisany po tzw. Soborze Jerozolimskim⁵⁵, pozwala przypuszczać, iż Paweł, który już kilkanaście lat głosi Chrystusa, którego spotkał i w którego wierzy, ma temat obrzezania i odniesienia do Prawa dawno dobrze przemyślany. Nie podejmuje argumentacji na pozio-

⁵² Zwięzłe omówienie jego zdania na tle stanowisk przeciwników zob. T.W. Martin, *Paul and Circumcision*, w: *Paul in the Greco-Roman World*, ed. by J.P. Sampley, vol. I, London 2016, s. 112–142, zwł. s. 123–126.

⁵³ F.H. Colson, *Philo*, vol. VII, Cambridge, MA–London 1937 (reprint 1998), s. 104 [Spec. leg. I, 1, 9].

⁵⁴ F.H. Colson, *Philo...*, dz. cyt., [Spec. leg. I, 1, 10].

⁵⁵ Por. Dz 15, 4–29 // Ga 2, 1–10.

mie społeczno-kulturowym, ale przedstawia zasady wyprowadzone z relacji starego Prawa wobec Chrystusa⁵⁶.

Zestawiając raz jeszcze obydwa podejścia do obrzezania, hellenistyczne oraz żydowskie, można łatwo dojść do wniosku, że wszelka polemika na tej płaszczyźnie nie przyniosłaby rozstrzygnięcia na korzyść którejś ze stron. Nie mamy, niestety, żadnych wskazówek ani w *Dziejach Apostolskich*, ani w listach, czy Pawłowi przyświecała także naturalna, nieideologiczna motywacja, by nie podejmować tematu obrzezania przy otwieraniu podwojów Kościoła dla nowych wiernych. Z drugiej strony, trudno przypuścić, by bardzo dobrze wykształcony mężczyzna, nieobawiający się wystąpienia na Areopagu, zorientowany w greckiej literaturze, świadom patologii ówczesnego świata, równocześnie nie miał pojęcia w tematyce bądź co bądź nurtującej panów po obu stronach sporu. Ale musimy tu poprzestać na przypuszczeniach.

Możemy natomiast przyjąć bez cienia wątpliwości, iż kierunek myślenia i pragmatyka odwrotne do Pawłowych zastopowałyby rozwój chrześcijaństwa, podobnie jak blokowały ekspansję judaizmu. O ile *legiony walczyły dla Chrystusa*, otwierając granice państw wcielanych do imperium, o tyle utrzymanie zwyczaju obrzezania zminimalizowałoby pożytek tego udogodnienia. Atrakcyjny w kontekście ówczesnych religii obraz Boga Starego Testamentu bynajmniej nie wszystkich zachęcał do przyjęcia obrzezania z takim entuzjazmem, jak to było w przypadku urzeczonych Galatów (por. Ga 3, 1).

Przy okazji definitywnego rozwiązania problemu ujawnia się ważna cecha postawy Pawła. Udaje się on do Jerozolimy: choć wielokrotnie broni się przez zarzutami odbierającymi mu autorytet apostołski, to jednak zna jego granice i, jak kiedyś po nawróceniu dowiedział się od Kościoła, co ma dalej czynić (Dz 9, 6), tak do dyspozycji Kościoła oddaje się i w tym przypadku. Uzyskuje nie tylko potwierdzenie słuszności swojego stanowiska (Dz 15, 2–29), ale i potwierdzenie, że jego praca apostołska była współdziałaniem z Bogiem (Ga 2, 8n).

⁵⁶ Ten temat wykracza poza ramy naszego artykułu. Zarys problematyki zob: *Paul and the Mosaic Law*, ed. by J.D.G. Dunn, Grand Rapids 2001.



b. Obraz Boga

O ile stare rzymskie kultury nikogo już nie porywały, o tyle do świata rzymskiego wchodziły coraz to nowe religie z nowo podbijanych krain⁵⁷. Rzym przyjmował je gościnnie, stosując już od dawna tzw. *interpretatio romana* – odnajdując podobieństwa między dawnymi bogami a nowymi i utożsamiając ich – bądź też i bez niej zapraszając ich do panteonu. Podatny grunt znajdowały tu religie misteryjne, zawierające czasem obok atrakcyjnych rytuałów również wymagania moralne. Potrzeby ducha ludzkiego – zwłaszcza ludzi wykształconych – zaspokajały też w dużej mierze prądy filozoficzne, często w typowym dla epoki eklektycznym wydaniu. Pozostańmy przy wyliczeniu.

Swoich wyznawców mają jeszcze bogowie znani nam z greckiej i rzymskiej mitologii. Wśród atrakcyjnych religii misteryjnych należy wspomnieć kultury Izydy, Attisa, Dionizosa i Mitry. Prądy filozoficzne odpowiadające na religijne zapotrzebowanie to epikureizm, stoicyzm i platonizm. Już powoli interesuje się chrześcijaństwem gnoza – amalgamat hellenizmu, wpływów perskich, egipskich i judejskich. Duchowej radości na pewno nie daje kult władców, choć to chyba on najbardziej krwawo potraktuje wierzących w Chrystusa.

Chrześcijaństwo, wchodząc w ten różnorodny świat, będzie więc miało silną konkurencję. Symbolicznym momentem spotkania chrześcijaństwa i tych religii jest wystąpienie Pawła w Atenach – tzw. *Mowa na Areopagu*.

Uprzejma *captatio benevolentiae*⁵⁸ łagodzi konfrontację wizji Boga, transcendentnego Stwórcy, z bóstwami-wytworami rąk i myśli człowieka⁵⁹.

⁵⁷ Szczegółową charakterystykę atmosfery religijnej tamtej epoki zob. H.-J. Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums I. Stadt-, Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube*, Stuttgart 1995; H.-J. Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums II. Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis*, Stuttgart 1996 oraz *Neues Testament und Antike Kultur. Band 3. Weltauffassung – Kult – Ethos*, Hrsg. J. Zangenberg, Neukirchen-Vluyn 2005. Por. także praktyczny zbiór tekstów paralelnych: K. Berger, C. Colpe, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament*, Göttingen–Zürich 1986. W języku polskim zob. M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987; T. Zieliński, *Religia Cesarstwa Rzymskiego*, Toruń 2000 oraz A. Świderkówna, *Bogowie zeszli z Olimpu. Bóstwo i mit w greckiej literaturze świata hellenistycznego*, Warszawa 1991, s. 334–374.

⁵⁸ Dz 17, 22: „[...] jesteście pod każdym względem bardzo religijni”.

⁵⁹ Dz 17, 29: „[...] nie powinniśmy sądzić, że Bóstwo jest podobne do złota albo do srebra, albo do kamienia, wytworu rąk i myśli człowieka”.

Trzeba jednak zauważyć, jakie przekonania reprezentowali ci, którzy tam Pawła zaprosili. Epikurejczycy byli w praktyce deistami⁶⁰ i bynajmniej nie przyznawali boskiej natury posągom, stoicy tamtego czasu natomiast uznawali istnienie Opatrzności, a Boga (lub bogów) pojmowali jako niematerialnego. Wypowiedź Pawła natomiast zawiera pogląd na religie – których przejawami gorszył się na ulicach Aten – jaki zaczerpnął z tradycji biblijnej⁶¹. Jeśli ten pogląd miałby przystawać do rzeczywistości religijnej tamtego czasu i miejsca, to jedynie do jej najprostszego ludowego wydania.

Można się więc spierać, czy *Mowa na Areopagu* zapisana w Dziejach Apostolskich oddaje rzeczywisty stan wiedzy o tamtych religiach, jaki posiadał Paweł – przecież wychowany i wykształcony w hellenistycznym Tarście. Czy jest to więc niedopatrzenie autora Dziejów Apostolskich⁶²? A może umyślne nawiązanie do obrazu religii pogańskich, jaki znamy z tekstów biblijnych, ma być symbolicznym dalszym ciągiem konfrontacji? Przemó-

⁶⁰ Tradycja żydowska odmawiała im – na równi z niewierzącymi w zmartwychwstanie umarłych i negującymi boskie pochodzenie Tory – udziału w przyszłym świecie; *Sanh.* 10, 1, zob. H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Band I: *Das Evangelium nach Matthäus*, München 101994, s. 923.

⁶¹ Por. np. Iz 40, 19n; 41, 7, 29; 42, 17; 44, 9–20; 45, 16; 48, 4n; Jr 10, 3–5; Oz 8, 4–6; Ha 2, 18n; Mdr 14, 7–21.

⁶² Ponadto już sam początek tego wystąpienia prowokuje do postawienia znaków zapytania. Czy Areopag był właściwym miejscem / gremium do rozstrzygnięcia racji dyskusji filozoficznych? Czy strategia przemówienia nie powinna bardziej uwzględnić obecności zwolenników podobnej idei Boga (zwłaszcza stoików), skoro problemem w religijności greckiej, któremu się Paweł przeciwstawił, było materialne pojmowanie bóstw? A skądinąd wiemy, że Paweł umiał wykorzystywać różnice poglądów swoich słuchaczy, np. przed Sanhedrynem (Dz 23, 6). Czy reakcja obecnych – skoro to był Areopag – nie powinna była nastąpić wcześniej? – Bóstwa miały przecież swój wymiar tradycyjny (choć już nie państwowy) i Pawłowa korekta mogła zabrzmieć jeśli nie bluźnierczo, to co najmniej prowokacyjnie. Czy żeby ustalić, że ἀνάστασις to nie Anastazja, boska towarzyszką Jezusa, ale fakt Jego powstania z martwych, trzeba było iść aż na Areopag / przed oblicze Areopagu? Czyżby Paweł, mówiąc wcześniej o zmartwychwstaniu, wyrażał się aż tak niejasno? Wreszcie samo przejście na Wzgórze Aresa wymagało więcej czasu, niż według Dziejów Apostolskich wszystko jest bardzo dobrze skomponowane: słuchacze reagują dopiero wtedy, gdy uświadamiają sobie, że tam jest mowa o powrocie zmarłego do życia – bo to był najistotniejszy moment tego przemówienia. Przebieg dyskusji, czy Paweł rzeczywiście w tamtym miejscu wygłosił przemówienie, jego analizę i przegląd bibliografii zob. G. Schneider, *Die Apostelgeschichte. II. Teil*, Freiburg–Basel–Wien 1982, s. 227–244 oraz C. Gempf, *Athens, Paul at*, w: *Dictionary of Paul and his Letters...*, dz. cyt., s. 51–54



wienie to potraktujemy zatem jako pewien schemat teologiczny, swoisty wzorcowy wykład *Ad Gentiles*, który posłuży nam jako punkt wyjścia dla zarysowania Pawłowego obrazu Boga.

Paweł w swoich listach rzadko porusza temat sposobu istnienia Boga i Jego metafizycznej relacji do świata. W *Mowie na Areopagu*, w prezentacji Boga wobec świata pogańskiego, pojawi się ten wątek: Bóg jest „niedaleko od każdego z nas, bo w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17, 27n). Późniejsza Pawłowa teologia doda: to „jedyne, mający nieśmiertelność, który zamieszkuje światłość niedostępną, którego żaden z ludzi nie widział ani nie może zobaczyć” (1 Tm 6, 16, por. 1, 17).

Stworzył „świat i wszystko, co na nim” jest (Dz 17, 24), jest Dawcą życia (Dz 17, 25) i Panem wszystkiego, co istnieje (Dz 17, 24, por. 1 Tm 6, 15). Stworzył człowieka, któremu przydzielił ziemię, określił ramy historyczne (czasowo-przestrzenne) i wyznaczył cel tego zamieszkiwania – „aby szukali Boga” (Dz 17, 26n). Ten obraz Paweł uszczegółowi w swoich listach: Stwórcą, wzorcem i celem, nadającym sens wszystkiemu, *Pierwotnym każdego stworzenia*, jest Chrystus, „obraz Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15–17, por. 2 Kor 4, 4) – „Pan chwały” (1 Kor 2, 8)⁶³.

Bogu przyświecał motyw: „Wybrał nas przed założeniem świata [...] i z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa” (Ef 1, 4n), w czym ukoronowanie znalazł pierwotny zamysł: „Jesteśmy bowiem z Jego [Bożego] rodu” (Dz 17, 28). Wspólnotę wierzących uczyni „członkami Jego [Chrystusowego] Ciała” (Ef 5, 30).

Określił kierunek moralnego rozwoju ludzkiego życia: „Abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem” (Ef 1, 4), a także jego ramy: szczegółowe (np. 1 Kor 6, 9; Ga 5, 19–21) i ogólne – „Miłość nie wyrządza zła bliźniemu” (Rz 13, 30), „Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj!” (Rz 12, 21) oraz „Miłością ożywni służcie sobie wzajemnie” (Ga 5, 13).

Jest nieprzejednany wobec zła i wobec tych, którzy uparcie degradują godność Jego stworzenia (1 Tes 4, 6; 1 Kor 3, 17). Kiedyś każdy „o sobie samym zda sprawę przed trybunałem Boga” (Rz 14, 10. 12). „Wszyscy

⁶³ Ο κύριος τῆς δόξης to u Pawła jednoznaczne określenie bóstwa Chrystusa. Zob. W. Alicki, *Chrystus jako Pan chwały w Nowym Testamencie na tle paralel*, w: „*Jawicie się jako źródła światła w świecie*” (*Flp 2, 15*), red. T.M. Dąbek, Kraków 2010, s. 229–242.

bowiem musimy stanąć przed trybunałem Chrystusa, aby każdy otrzymał zapłatę za uczynki dokonane w ciele, złe lub dobre” (2 Kor 5, 10) – Chrystusa, „Człowieka, którego na to przeznaczył, po uwierzytelnieniu Go wobec wszystkich przez wskreszenie Go z martwych” (Dz 17, 31).

Jednak „pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2, 4; por. 4, 10) – z miłości wydaje za nas swojego Syna (Rz 5, 6–9). Bóg, „który mocą działającą w nas może uczynić nieskończenie więcej, niż prosimy czy rozumiemy” (Ef 3, 20), nie zatrzymuje się tylko na „skreśleniu zapisu dłużnego” (Kol 2, 14): „których usprawiedliwił – tych też obdarzył chwałą” (Rz 8, 30) i uczynił „dziedzicami życia wiecznego” (Tt 3, 7) na mocy i na wzór zmartwychwstałego Syna: „Chrystus jako pierwszy, potem ci, co należą do Chrystusa, w czasie Jego przyjścia” (1 Kor 15, 22n).

„Wzywa Bóg teraz wszędzie i wszystkich ludzi do nawrócenia” (Dz 17, 30). Ustami Apostoła zachęca do pojednania z Bogiem (2 Kor 5, 19n), do porzucenia „dawnego człowieka, który ulega zepsuciu na skutek zwodniczych żądz” (Ef 4, 22), a który teoretycznie już powinien być *zdejęty* (jak garderoba, Kol 3, 9), i do przemiany *przez odnawianie umysłu*, aby lepiej rozpoznawać wolę Bożą (Rz 12, 2). Wzywa do odnawiania się *duchem w myśleniu* (Ef 4, 23, por. 2 Kor 4, 16), do przyobleczenia *nowego człowieka* (Ef 4, 24, por. Kol 3, 10). Celem tej ciągłej przemiany jest doskonalsze *poznanie [Boga]* (εις επιγνωσιν – Kol 3, 10) – obfite czerpanie już teraz z tego, „⁹ czego ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują. ¹⁰ Nam zaś objawił to Bóg przez Ducha” (1 Kor 2, 9–10).

Paweł, który był przede wszystkim duszpasterzem, nie zostawił po sobie zbioru traktatów teologicznych. Jego listy, powstające na przestrzeni najwyżej kilkunastu lat, noszą ślady wielu kolejnych przemyśleń stymulowanych przez bieżące potrzeby, rozwijają już raz podjęte tematy⁶⁴. Wobec wielości opracowań i interpretacji Pawłowej teologii trudno rozstrzygnąć, który z jego tekstów stanowi tej teologii apogeum – tym bardziej że często jego refleksja przeplata się z entuzjazmem i fascynacją. Ostrożność podpo-

⁶⁴ Zob. *Pauline Parallels*, ed. by F.O. Francis, J.P. Sampley, Fortress Press, b.m., ²1984 (3rd printing 1992); R. Reuter, *Synopse zu den Briefen des Neuen Testaments. Teil I: Kolosser-, Epheser-, II. Thessalonicherbrief*, Frankfurt a.M. 1997; R. Reuter, *Synopse zu den Briefen des Neuen Testaments. Teil II: Die Pastoralbriefe*, Frankfurt a.M. 1998; *Synopsis of the Pauline Letters in Greek and English*, ed. by J.P. Ware, Grand Rapids 2010.



wiada, by taki tekst, swoistą wizytówkę *teo-logii* Pawła, wskazać w formie propozycji. Naszym zdaniem jest to poniższy fragment Listu do Rzymian – swoiste wyznanie wiary w Trójjedynego Boga, tak bardzo inne od chłodnych analiz teologów późniejszych wieków.

¹⁴ Wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi.¹⁵ Nie otrzymaliście przecież ducha niewoli, by się znowu pogrążyć w bojaźni, ale otrzymaliście ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać: „Abba, Ojcze!”¹⁶ Sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi.¹⁷ Jeżeli zaś jesteśmy dziećmi, to i dziedzicami: dziedzicami Boga, a współdziedzicami Chrystusa, skoro wspólnie z Nim cierpimy po to, by też wspólnie mieć udział w chwale (Rz 8, 14–17).

Tu na pierwszym planie Duch Boży zaangażowany jest – jakby w swoją najważniejszą misję – w kształtowanie świadomości wiary dzieci Bożych. Świadomość ta za swój punkt odniesienia ma Boga, do którego chrześcijanin ma prawo się zwracać tak samo, jak zwracał się Chrystus⁶⁵, bo ma ku temu realne podstawy. Ta świadomość wiary nie pozostaje więc jedynie na etapie wiedzy, ale idzie dalej – w jej praktyczne zastosowanie w rozmowie z Bogiem. Chrystus z kolei, wyznaczający kolejami swojego losu logikę życia chrześcijanina, jest przedstawiony w aurze paschalnej: z rysem pasyjnym (*wspólnie z Nim cierpimy*, w. 17) – dla doczesności, ale i chwalebny (*udział w chwale*, w. 17) – dla pełni życia.

c. Zmartwychwstanie

W popularnym odbiorze konkluzji *Mowy na Areopagu* opisane tam reakcje słuchaczy – jedni wyśmiewali, inni proponowali odłożenie tematu na później – często traktuje się synonimicznie, a nawet w tej drugiej zwykło się doszukiwać kąśliwej ironii⁶⁶. Tymczasem ani propozycja ponownego wysłuchania nie musiała być złośliwa⁶⁷, ani kwestia zmartwychwstania nie musiała u wszystkich budzić jednakowego zdziwienia – tym bardziej,

⁶⁵ Por. Mk 14, 36: „Abba, Ojcze, dla Ciebie wszystko jest możliwe...”.

⁶⁶ Por. np. E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen⁴⁽¹³⁾1961, s. 464.

⁶⁷ Por. N.C. Croy, *Hellenistic Philosophies and the Preaching of the Resurrection (Acts 17: 18, 32)*, „Novum Testamentum” 39 (1997), s. 27. G. Schneider reprezentuje pogląd, że to grzeczna odmowa dalszego posłuchania; G. Schneider, *Die Apostelgeschichte...*, dz. cyt., s. 244.

że Paweł mówił nie o powszechnym zmartwychwstaniu i związanej z nim szczęśliwości, ale o przywróceniu do życia jednego Człowieka (Dz 17, 31)⁶⁸, i tym bardziej, że słuchacze nie wyznawali takiego samego poglądu na temat losu duszy po śmierci⁶⁹.

Do tego należy pamiętać, że autorowi Dziejów Apostolskich mogły bardziej przyświecać cele teologiczne niż kronikarskie, czyli dzisiejsze dociekanie, czy to epikurejczycy się wyśmiewali, a stoicy się zainteresowali⁷⁰, też może trochę przesłonić istotę tekstu: akurat epikurejczycy i stoicy najlepiej reprezentowali kierunki filozoficzne, które wówczas chętnie podejmowały opiekę nad religijnymi potrzebami ludzi⁷¹.

Wobec powyższego wolno przypuścić, iż najważniejszy przekaz fragmentu Dziejów opisującego pobyt Pawła w Atenach i na Areopagu jest następujący: Paweł staje z Dobrą Nowiną o Bogu, który dał się poznać, i z kerygmatem o zmartwychwstałym Chrystusie wobec filozofii i religii hellenistycznej w centrum duchowym ówczesnego świata. W takim razie należałoby to uznać za wydarzenie o doniosłości równej apelacji do Cezara.

⁶⁸ Idea powrotu pojedynczych osób do cielesnego życia po przebytej śmierci przewijała się stosunkowo często w greckiej mitologii w różnych odmianach. Zob. D. Ø. Endsjø, *Immortal Bodies, before Christ: Bodily Continuity in Ancient Greece and 1 Corinthians*, „Journal of the Study of the New Testament” 30 (2008), s. 417–436.

⁶⁹ Epikur i wyznawcy jego filozofii pojmowali duszę jako cielesną, składającą się z rozproszonych subtelnych cząstek, najbardziej podobnych do wiatru z pewną domieszką ciepła (ή ψυχή σώμα ἐστὶ λεπτομερές παρ’ ὅλον τὸ ἄθροισμα παρεσπαρμένον, προσεμπερέστατον δὲ πνεύματι θερμοῦ τίνα κρᾶσιν ἔχοντι; Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, with an English translation by H. D. Hicks, vol. II, London–New York 1925, s. 592 [X, 63], przekład polski: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis, Warszawa 1984, s. 615), a śmierć pojmowali oni jako definitywny koniec człowieka. Tymczasem stoicy przyjmowali, że dusza ludzka ma konsystencję zbliżoną do epikurejskiej, jednak jej egzystencja nie kończy się wraz ze śmiercią ciała. Według Zenona, Antypatra i Posejdoniosa jest ona gorącym oddechem (πνεῦμα ἐνθερμον; Diogenes Laertius, *Lives...*, dz. cyt., s. 260 [VII 157], Diogenes Laertios, *Żywoty...*, dz. cyt. s. 440). Według Kleantesa po śmierci żyje aż do pożaru świata. Chryzyp aż tak długą egzystencję przewidywał tylko w przypadku dusz mędrców (Diogenes Laertius, *Lives...*, dz. cyt., s. 260 [VII 157]; Diogenes Laertios, *Żywoty...*, dz. cyt., s. 441).

⁷⁰ Por. N.C. Croy, *Hellenistic Philosophies...*, dz. cyt., s. 39. Choć nie można wykluczyć, że obecność w tej scenie akurat epikurejczyków i stoików jest reminiscencją rzeczywistych dyskusji chrześcijan z przedstawicielami tych dwóch kierunków w czasach powstawania Dziejów Apostolskich i że rozmowy ze stoikami rodziły więcej nadziei znalezienia wspólnego języka niż rozmowy z epikurejczykami.

⁷¹ Por. M. Jaczynowska, *Religie...*, dz. cyt., s. 83–86.



Gdyby nawet Pawłowa noga nie stanęła na Areopagu, opisujący ten moment tekst *Dziejów Apostolskich* paradoksalnie jeszcze bardziej zyskałby na znaczeniu. Starożytnym zwyczajom nieobce było wkładanie w usta wodzów fikcyjnych przemówień, które miały formułować istotę danego wydarzenia. Wówczas trzeba by *Mowę na Areopagu* zestawić z oczywiście dużo późniejszą legendą o śmierci Juliana Apostaty, w myśl której umierając, miał on wyznać: *Galilae, vicisti!* Relacjonujący śmierć Juliana Ammian Marcellin nie wspomina takiej wypowiedzi. Tradycja jednak celnie ujęła miarę porażki, każąc cesarzowi skierować do Chrystusa te dwa słowa. Wprawdzie stare religie okazały jeszcze swoją żywotność, czym choćby zmotywują Augustyna do odpowiedzi w *De civitate*, lecz wraz ze śmiercią Juliana zakończy ważny etap konfrontacja rozpoczęta Pawłową proklamacją Zmarłych wobec hellenizmu.

5. Duszpasterz na dzisiejsze czasy?

Na kartach Nowego Testamentu możemy wielokrotnie spotkać charakterystykę – wprost lub w podtekście – rozmaitych postaw ludzi odpowiedzialnych za kształtowanie ducha wierzących w ramach ówczesnych struktur religijnych.

Wśród postaw negatywnych dwa karykaturalne modele duszpasterskie z tamtego czasu – akurat w tym przypadku byli to przedstawiciele Synagogi – zostały uwiecznione w Ewangelii. Raz, gdy faryzeusze mimochodem ujawnili do strażników po nieudanej próbie pojmania Jezusa swój sposób myślenia o ludziach, którym chcieli przybliżyć Boga: „A ten tłum, który nie zna Prawa, jest przeklęty” (J 7, 49). Drugi raz, gdy arcykapłani i starsi obojętnie potraktowali Judasza, który przyszedł z wyrzutami sumienia: „Co nas to obchodzi? To twoja sprawa” (Mt 27, 4). Tu pobrzmiwa echo usprawiedliwienia Kaina: „Czyż jestem stróżem brata mego?” (Rdz 4, 9).

W szeregach duszpasterzy pierwszych pokoleń Kościoła niestety zdarzali się także zawistni i nieszczerzy (Flp 1, 15–17), zarozumiali (2 Kor 11, 20), żądni zysku (1 P 5, 2; 1 Tm 3, 3. 8)⁷², nadużywający alkoholu i posuwający się do bicia innych (1 Tm 3, 3; por. Mt 24, 49 // Łk 12, 45; 2 Kor 11, 20) czy nawet tacy, którzy zupełnie zapomnieli o swoich podstawowych

⁷² Skoro autorzy przed tym przestrzegają, to widocznie musiało się to zdarzać.

obowiązkach sakramentalnych wobec wspólnoty (1 Kor 11, 20nn). Wiele powodów dla ostrej krytyki dali adresaci pięciu spośród siedmiu listów w Apokalipsie (Ap 2–3). Paweł był świadom prawa statystycznego o wilkach drapieżnych duszpasterstwa (Dz 20, 29n), prawa podobnego do tego o ubogich, których nigdy nie zabraknie (J 12, 8), czy o sprawcach zgorzeń, które muszą przyjść (Mt 18, 7; Łk 17, 1).

Wśród postaci pozytywnych Paweł bynajmniej nie będzie samotny. Wymienić należy w pierwszej kolejności wszystkich autorów Nowego Testamentu⁷³, począwszy od jego głównego Bohatera i Pomysłodawcy – Dobrego Pasterza, Jezusa z Nazaretu. Trzeba wspomnieć również towarzyszy wypraw Pawła i jego duchowe dzieci, którym zlecał posługę wobec zakładanych przez siebie wspólnot.

Na tym tle w świetle problemów wyżej nakreślonych spójrzmy na sylwetkę Pawła. Bez wahania wykorzystywał dla Ewangelii wszystkie możliwości, jakie otwierała przed nim ówczesna sytuacja polityczna i administracyjna. Znał swoje prawa i nie miał oporów, by się o nie upomnieć. Znajomość greki trudno uznać za coś znamiennego u mieszkańca Tarsu, niemniej warto zauważyć, że i na tym polu był przygotowany do wystąpienia niemal w całym ówczesnym świecie.

Mimo kosmopolitycznej atmosfery czasów przywiązanie do ojczyzny i tradycji narodowej jest dla Pawła wartością oczywistą, dla której znajduje jedno z najwyższych miejsc w swoim chrześcijańskim sumieniu. Rozumiał jednakże Kościół jako miejsce spotkania ochrzczonych przedstawicieli wszelkich narodów i kultur – jako równych w godności członków Ciała bez względu na szlachetność tradycji, które reprezentują.

Wierny temu, czego uczył Chrystus, bezkompromisowo pokazywał istnienie nieprzekraczalnych granic tam, gdzie ówczesne *milieu* ich nie widziało w dziedzinie, wobec której dyskusje wzbudzały zawsze dużo emocji – chodzi o seksualność człowieka. Sens miłości małżeńskiej odnajduje w zmarłych Chrystusie i Jego oblubieńczej więzi z Kościołem, czyli w samym centrum chrześcijaństwa. Tu widzi zasadę dla równej godności mężczyzny i kobiety, co również było obce kulturom tamtych czasów.

⁷³ Mamy na myśli więcej niż kilka osób, których imion w większości nie znamy, a którym w posłudze słowa pisanego przyświecała przecież jak najszlachetniejsza motywacja i troska o Kościół.



Nie mając możliwości zmiany myślenia całego imperium, celnie uderza w czuły punkt mechanizmu niewolnictwa. Rzuca ziarno gorczycy, które kiełkować powinno nie tylko na niwie systemów ekonomicznych, skrywających tendencję nadawania niektórym ludziom statusu urągającego powadze człowieczeństwa. Pawłowa ocena handlu ludźmi jest ważna jako ponadczasowa wszędzie tam, gdzie zależność finansowa, administracyjna czy polityczna pozbawia człowieka wolności myślenia i samodzielności decyzji.

Ówczesne polemiki na temat obrzezania i stanowisko Pawła upoważniają nas do wysnucia pewnego wniosku *ex silentio*. W kontrowersji tej, w jej części prowadzonej na poziomie kulturowym, nie zabiera on głosu – i naszym zdaniem czyni to w pełni świadomie. W milczeniu tym przemawia jego roztropność, realizm, swoisty zmysł dyplomatyczny: nie podejmuje dyskusji niemożliwych do zakończenia⁷⁴.

Niemniej wykazuje się wielką odwagą, dokonując przecież zamachu na jedną z najświętszych tradycji judaizmu, jakie stanowiło obrzezanie. Nie wiemy, czy tylko tym sobie przysporzył nieprzyjaciół w łonie własnego narodu (2 Kor 11, 26), bo obok wielkiej teologii mogła silniej działać zwykła zazdrość (jak np. w Antiochii – Dz 13, 45). Wiemy jednak na pewno, że Piotr w drobniejszych rzeczach miał obawy co do akceptacji ze strony braci pochodzenia żydowskiego (Ga 2, 12–14). Odwagę tę, skoro jej wzoru nie miał nawet u Piotra, mógł czerpać tylko z doświadczanego przez wiarę zjednoczenia z Chrystusem (Ga 2, 20). Odwagę heroiczną, gdyż stawką w grze i ceną za ewentualną błędną interpretację Prawa była utrata wiecznego zbawienia.

Mimo z jednej strony osobistego przywiązania do tradycji, a z drugiej – racji społecznych, odwołuje się przy podejmowaniu tej zapewne trudnej decyzji do racji teologicznych. Nakazuje tym samym szukanie pryncypiów i budowanie na Chrystusie wszędzie tam, gdzie pojawiać się może pokusa wszelkich „-izmów”: tradycjonalizmu, progresizmu, populizmu itp.

Paweł nie wchodził w szczegółowe dyskusje z konkurencyjnymi religiami, co nie znaczy, że ich bliżej nie znał. Wygląda na to, że nawet nie

⁷⁴ Taki sam sposób myślenia odnajdujemy w poleceniu skierowanym do Tymoteusza, by zakazał „zajmowania się baśniami i genealogiami bez końca, które służą dalszym dociekaniem” (1 Tm 1, 4), a od miłości, dobrego sumienia i wiary odwracają „ku czczej gadaninie” (1 Tm 1, 6).

wykorzystał tego, co później bardzo zbliżyło chrześcijaństwo zwłaszcza ze stoicyzmem (etyka, a w niej przede wszystkim pojęcie natury)⁷⁵. Wręcz przeciwnie, wystarczył mu jedynie moment zainteresowania rozmówców, by od razu przedstawić to, co dla chrześcijaństwa typowe i najważniejsze: zmartwychwstanie Chrystusa.

Obraz Boga, jaki skrótkowo zarysowaliśmy na podstawie jego pism, i jego własne liczne świadectwa zaangażowania religijnego⁷⁶, każą przywołać w odniesieniu do niego celną Tomaszową intuicję o wyższości nad życiem kontemplacyjnym takiego życia czynnego, w którym nauczaniem przekazuje się to, czego obficie doświadczyło się w kontemplacji⁷⁷. Szerokość Pawłowego spojrzenia przy jego pełnej spójności i logice wskazuje na jednoczesne głębokie przemyślenie Bożych dokonań wobec człowieka i przeżywanie spotkania z Bogiem.

W tym miejscu należy podkreślić wierność Apostoła Temu, który go powołał do swojej służby w Kościele. Jego poczucie obowiązku jest wyznaczone przez z jednej strony zlecenia, jakie otrzymuje w natchnieniach od Chrystusa, a z drugiej – przez potrzebę duszpasterską, której miał wyjątkowe wyczucie. Nad trafność swoich rozwiązań stawia zdanie Kościoła, by stwierdzono, czy nie biegł na próżno (Ga 2, 2).

Zasada, którą zalecał – „Nastawaj w porę i nie w porę” (2 Tm 4, 2) – nie była jedynie hasłem dla innych, lecz wpierw adekwatną charakterystyką jego samego: postawy nieszablonej, przebojowej, osobowości pełnej inwencji twórczej, a przy tym człowieka posłusznego Bożej prawdzie i Bożym natchnieniom. To „dobry żołnierz Chrystusa Jezusa” (2 Tm 2, 3).

⁷⁵ Możliwe, że przyjął taką metodę, aby w natłoku szczegółów nie umknęło to, co istotne.

⁷⁶ Np. 1 Tes 2, 13: „[...] nieustannie dziękujemy Bogu [...]”; Ef 3, 14: „[...] zginam kolana przed Ojcem [...]”; 2 Kor 12, 2: „Znam człowieka w Chrystusie, który [...] został porwany aż do trzeciego nieba”.

⁷⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, III, q. 40, a. 1, ad 2: „Vita contemplativa simpliciter est melior quam activa quae occupatur circa corporales actus, sed vita activa secundum quam aliquis praedicando et docendo contemplata aliis tradit, est perfectior quam vita quae solum contemplatur, quia talis vita praesupponit abundantiam contemplationis. Et ideo Christus talem vitam elegit”.



Czy Paweł mógł dojść jeszcze dalej, przekroczyć jeszcze jakieś granice? Przekroczył granice judaizmu, doszedł na Areopag i do Rzymu – przed najwyższe autorytety ówczesnego świata – a geograficznie możliwe, że i do Hiszpanii. Owszem, pozostał jeszcze jeden kierunek: w głąb dusz ludzkich, odkupionych krwią Chrystusa. Dotarcie do każdej z nich to przejście granicy, wobec której nawet Chrystus stoi i czeka na zaproszenie gospodarza⁷⁸. Ta troska przebija z każdej strony Pawłowych pism. To droga nieprzebyta, a jej trudność opisze Paweł bardzo zwięźle i z bolesną dozą realizmu: „Stałem się wszystkim dla wszystkich, aby ocalić przynajmniej niektórych” (1 Kor 9, 22).

⁷⁸ Ap 3, 20: „Oto stoję u drzwi i kołaczę: jeśli kto posłyszysz mój głos i drzwi otworzy, wejdę do niego i będę z nim wieczerzał, a on ze Mną”.

