

KS. WOJCIECH WASIAK



Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wolność religijna w mowach św. Pawła w Dziejach Apostolskich

Streszczenie: Święty Paweł podczas swoich podróży misyjnych spotykał wiele kultur i państw. Apostoł Narodów tak, jak został przedstawiony w Dziejach Apostolskich, szanował swych adresatów, gdy próbował ich przekonać, że chrześcijaństwo jest religią prawdziwą. W jego wystąpieniach zawsze pojawia się napięcie pomiędzy wezwaniem do oddawania czci jednemu Bogu a wolną wolą ludzi, którzy mogą odrzucić Dobrą Nowinę i czcić własnych bogów. Szczególne znaczenie dla przedmiotu naszych badań będą miały przemówienia w Antiochii Pizydyjskiej (najdłuższe przemówienie Pawła w Dziejach Apostolskich) do Żydów – Dz 13,16-41, przemówienie w Listrze do pogan – Dz 14,15-17, przemówienie w Atenach do Greków – Dz 17,22-31. W tych fragmentach Paweł ujawnia swoje przekonania i strategię działania; docenia pozytywne strony dotychczasowych wierzeń, ale podkreśla także konieczność prawdziwego kultu.

Słowa kluczowe: Mowy św. Pawła, wolność religijna, Dz 13,16-41, Dz 14,15-17, Dz 17,22-31

Religious Freedom in the Speeches of Paul in Acts

Summary: Saint Paul came across many cultures and states during his missionary journeys. The Apostle to the Nations, as he is depicted in Acts, respected the addressees when he tried to convince them that Christianity is the true religion. In his speeches there is always a tension between the call to worship one God and the free will of people, who may reject the Good News and venerate their own gods. Of particular importance for the subject of our study are the speeches in Antioch of Pisidia (the longest speech of Paul in Acts) to Jews – Acts 13:16-41, the speech in Lystra to pagans – Acts 14:15-17, and the speech in Athens to Greeks – Acts 17:22-31. In these passages Paul reveals his convictions and strategy. He appreciates the positive sides of previous beliefs but stresses also the necessity of the true cult.

Keywords: Speeches of St Paul, Religious Freedom, Acts 13:16-41, Acts 14:15-17, Acts 17:22-31

1. Wprowadzenie

Tytuł tego artykułu zawiera dwie nietypowe rzeczy, które dobrze jest przedstawić na początku. Po pierwsze: paradoksalnym jest mówienie o pojęciu wolności religijnej w kontekście osoby, która była poddawana wielokrotnie religijnemu prześladowaniu ze strony różnych grup osób. Ta okoliczność nie pozostaje bez wpływu na postrzeganie mów św. Pawła. Po drugie: jest zaskakującym anachroniczne przeniesienie współczesnego pojęcia wolności religijnej¹ do czasów, które nie zajmowały się tą problematyką. Jednakże księga Dziejów Apostolskich z pewnością dostarcza wiele materiału do rozważań nad tytułową kwestią, skoro ówczesny świat obfitował w wiele kultów, wierzeń i zjawisk religijnych. Wzajemne relacje wielu religii w obrębie jednego organizmu państwowego Imperium Rzymskiego mogą być już ciekawym przedmiotem analizy, a tym bardziej stosunek Apostoła Narodów do owego konglomeratu religijnego, który nas będzie interesował. Z tego powodu przedmiotem analizy w niniejszej pracy będą zwłaszcza trzy mowy św. Pawła, które wygłosił do różnych zgromadzeń religijnych: 1) mowa w Antiochii Pizydyjskiej (Dz 13,16-41), 2) krótka przemowa w Listrze (Dz 14,15-17), 3) mowa na areopagu w Atenach (Dz 17,22-31). Niniejszy artykuł będzie interpretował tytułowe zagadnienie pod kątem wyciągnięcia wniosków użytecznych dla współczesnych czasów; przez narzucenie współczesnego pojęcia wolności religijnej na tekst antyczny postaramy się wyłuskać także wnioski aktualne dla dzisiejszego czytelnika.

Mowy w Dziejach Apostolskich są charakterystycznym elementem tej księgi. Niezależnie od odpowiedzi na pytanie, do jakiego stopnia św. Łukasz jest odpowiedzialny za ich powstanie, a na ile pochodzą ze źródeł, które miał do dyspozycji, pozostają one ważnym przekazańnikiem myśli autora. Starożytni historycy uznawali mowy za ważną część swego dzieła (Walbank 1965, 1). Dla św. Łukasza wydają się one tym bardziej istotne, skoro zajmują w Dziejach Apostolskich proporcjonalnie więcej miejsca niż w dziełach historyków z tamtego czasu (Horsley 1986, 613). Wedle różnych rachunków mowy mogą stanowić nawet jedną trzecią drugiego Łukaszowego tomu, a P. Schubert szacuje, że one wraz z kontekstem składają się na trzy czwarte księgi (Schubert 1968, 40). Aune twierdzi, że procentowe występowanie mowy niezależnej w Dziejach Apostolskich jest porównywalne z np. Tukidydesem (24 procent) i nie odbiega od standardów tamtego czasu, jednakże,

¹ Jako punkt odniesienia dla analizy, zastosujemy wyjaśnienia tego terminu w podręczniku: (Mezglewski 2006, 38) „Istota wolności sumienia polega na możliwości swobodnego wyboru światopoglądu religijnego i areligijnego. Uzewewnętrznianie religii (odnośnie do art.53 ust.2) rozumiane jest przez prawodawcę w sposób szeroki. W sensie pozytywnym jest to wolność do działania – uprawianie kultu, modlitwa, uczestnictwo w obrzędach, praktykowanie, nauczanie, posiadanie świątyń i innych miejsc kultu, korzystanie z pomocy religijnej, wychowanie dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem. W sensie negatywnym (wolność od przymusu): zakaz do zmuszania udziału lub zmuszania do powstrzymania do udziału w praktykach religijnych, nikt nie może być obowiązany przez państwo do ujawniania swego światopoglądu/przekonań religijnych, sam zainteresowany może jednak te dane ujawnić”.

jeśliby rozważać także „narrative framework”, to w dziele Łukasza aż 74 procent narracji koncentrowałoby się wokół mów (Aune 1987, 125). Ponadto, mowy historyków raczej służyły do interpretacji zdarzeń, natomiast, w *Dziejach Apostolskich* stanowią one także integralną część akcji (Witherington 1997, 46). Te rozważania podkreślają, jak istotne są mowy dla interpretacji całego dzieła Łukasza, a także, że warto interpretować je wraz z narracyjnym kontekstem, w którym zostały osadzone. Ponadto, warto podkreślać wzajemną relację między poszczególnymi mowami oraz analizować je jako część jednej całości.

2. Trzy mowy Pawła

Wybór trzech dyskursów do analizy nie jest przypadkowy. W *Dziejach Apostolskich* tradycyjnie wyróżnia się 24 mowy, z których najwięcej – dziewięć wygłasza św. Paweł (13,16-41; 14,15-17; 17,22-31; 20,18-35; 22,1-21; 24,10-21; 26,2-23; 27,21-26; 28,17-20). Tylko trzy pierwsze przemówienia występują podczas podróży misyjnych i mają charakter „ewangelizacyjny”, „misyjny”. Reszta mów jest albo dydaktyczna, albo apologetyczna. Wybrane dyskursy, mimo podobnej natury, różnią się znacznie co do treści, co jest spowodowane kontekstem narracyjnym. Wystąpienie w Antiochii Pizydyjskiej jest skierowane do Żydów podczas liturgii synagogałnej; krótsza wypowiedź w Listrze dotyczy przedstawicieli natywnej pogańskiej religijności; a perora na areopagu elity w jednym z centrów ówczesnego świata. Wymienione teksty będą zanalizowane pod następującym kątem: w jaki sposób św. Paweł odnosi się do innych religii, kiedy głosi prawdę objawioną mu przez Chrystusa.

Mowa w Antiochii

Tylko przemówienie w Antiochii zawiera chrystologiczne orędzie – kerygmat. Jest to pierwsza i najdłuższa mowa św. Pawła zapisana w Dz. W egzegezie analizowano ją głównie pod kątem zgodności z listami Pawłowymi oraz pod względem historyczności (Haenchen 1965, 406-407). D. Bechard, natomiast, podkreśliwszy kontekst przemowy, nazywa ją programową (Bechard 2000, 92). Jest ona pierwsza, najdłuższa, zawiera czytelne orędzie o Jezusie, a także znajduje się na początku misjonarskiej kariery św. Pawła. Łukasz rozpoczyna publiczną działalność Jezusa również od programowej sceny w Nazarecie z ważnym synagogałnym kazaniem Jezusa (Łk 4,16-30). Schille rozwija tezę, że scena w Antiochii Pizydyjskiej jest wręcz streszczeniem działalności misjonarskiej św. Pawła (Schille 1983, 313).

Mowa św. Pawła jest zbudowana wedle żydowskich reguł argumentacyjnych. Po inicjalnym adresie do Izraelitów i „bojących się Boga” (Dz 13,16), argumentacja przebiega następująco: A. cytat ze ST, B. zapowiedź musi odnosić się do autora lub kogoś innego,

C. nie może dotyczyć autora, D. jest wypełniona w Jezusie Chrystusie. Przemówienie Pawła zawiera także rozległą historię Izraela aż do czasów Jezusa (13,17-23), a także kerygmat (13,27-31)². Cytaty ze ST to Ps 2,7, Iz 5,3 oraz Ps 16,10 (13,35-37). Całość dyskursu kończy się wyraźnym apelem do pokuty, nawrócenia i przyjęcia wiary w Jezusa (13,38-41). Ostrzeżenie przed odrzuceniem orędzia o Chrystusie jest wzmocnione cytatem z Ha 1,5. Ostatnie wezwanie skierowane do słuchaczy wynika z przeprowadzonego wywodu: zmartwychwstanie z jednej strony jest pojednaniem z Bogiem przez wiarę w Chrystusa, a z drugiej otwiera się na wszystkich ludzi, którzy mogą do niego przystąpić. W jednym zdaniu św. Paweł zapewnia o niewystarczalności prawa Mojżeszowego oraz o przystępie do niego dla wszystkich, także dla pogan. Oba stwierdzenia musiały być dla Żydów bardzo trudne do przyjęcia, dlatego cytat w 13, 41 ma skłonić ich do posłuszeństwa i pokazać zapowiedzi starotestamentowe spełnione w Chrystusie. „Dzieło” (ergon), które Pan dokonuje, może być interpretowane jako uniwersalizacja zbawienia dokonywana przez rozszerzenie misji do nie-Żydów (Marguerat 2015, 53).

Całość wywodu podprowadzała słuchaczy do konkluzji. W opisie historii zbawienia św. Paweł pomija zawarcie przymierza, otrzymanie Tory, by skoncentrować się na królu Dawidzie i prococtwach związanych z jego królestwem zwieńczonych narodzinami Chrystusa. Główna część mowy opisuje przede wszystkim działanie Pana Boga, nie wspominając nawet wielkich pośredników zbawczych wydarzeń: Abrahama, Jozuego, Mojżesza. Tylko Bogu lud wybrany może zawdzięczać swoje przeżycie i otrzymane łaski, tym bardziej, że sam Pan musiał ich znosić na pustyni. Ten detal może zapowiadać późniejsze odrzucenie Mesjasza (Keener 2013, 2058).

Mowy do pogan w Listrze i w Atenach

Pomijając wiele czynników, które dzielą dwie następne misjonarskie mowy św. Pawła, należy podkreślić także ich wzajemną relację. Obie są skierowane do przedstawicieli pogańskich religii i mentalności oraz posiadają podobną argumentację. Naturalnie zasadnicze różnice nie umknęły uwagi komentatorów. W Listrze, jak zauważa Legasse, Paweł nie mówi niczego, co jest stricte chrześcijańskie (Legasse 1993, 135). Dyskurs w Atenach jest pod tym względem dużo bogatszy w wyszukaną argumentację: mówi wprost o potrzebie nawrócenia wszystkich ludzi (17,30), o sędzie ostatecznym (17,31), a także o zmartwychwstaniu (17,31). Jednakże podkreślanie niewystarczalności przemówienia w Listrze, nie bierze dostatecznie pod rozwagę jej kontekstu. Przede wszystkim ta przemowa jest wygłoszona w „pośpiechu”, w trudnej sytuacji dla apostołów, gdy musieli sprostać napierającemu tłumowi. W narracji sceny nie było czasu na długą i przygotowaną diatrybę, a jej cel został i tak spełniony: udało się powstrzymać tłum od złożenia ofiary (14,18). Poza tym, na peryferiach ówczesnego

² Owo orędzie o Chrystusie zawiera wiele podobieństw do pierwszej mowy św. Piotra w Dz 2,22-31.

świata, mówiąc do audytorium z rolniczych terenów, apostołowie ograniczyli się do tego, co konieczne.

Ponadto, należy podkreślić raczej wzajemny związek dwóch mów niż ich różnice. Marguerat (2015, 70) podkreśla styl narracyjny św. Łukasza, który nie mówi od razu wszystkiego. Argumentacja rozpoczęta w Listrze jest kontynuowana w Atenach. Dibelius (1968, 146) określił pierwszą z mów jako „preludium” do drugiej. Być może wzajemna łączność dwóch tekstów jest jeszcze ściślejsza. Oba nie zawierają chrześcijańskiego kerygmatu popartego cytatami z Pisma, jednakże apelują podobnie, by oddalić się od idolatrii do prawdziwego Boga, który dał się już, choć częściowo, poznać przez naturalny porządek stworzonego świata. Logika tej argumentacji jest bardziej zrozumiała, gdy czyta się przemówienia razem.

Łk 17,22-31 jest dłuższą i bardziej opracowaną mową, jednakże zawiera synkopę w argumentacji i jakby zakłada przesłankę, która zostaje podniesiona w mowie w Listrze. Na areopagu Paweł podkreśla na początku: «Mężowie ateńscy, widzę, że jesteście pod każdym względem bardzo religijni. Przechodząc bowiem i oglądając wasze świątynie jedną po drugiej, znalazłem też ołtarz z napisem: „Nieznanemu Bogu”» (Dz 17,22b-23). To zyskanie przychylności odbiorców i podkreślenie pozytywnych cech ich religijności jest zrozumiałe w takiej przemowie i nie zaskakuje brak podobnego wprowadzenia w „wymuszonej” przez sytuację przemowie w Listrze (14,15). Natomiast w Atenach św. Paweł niespodzianie podnosi nową kwestię: „Bóg, który stworzył świat i wszystko na nim, On, który jest Panem nieba i ziemi, nie mieszka w świątyniach zbudowanych ręką ludzką i nie odbiera posługi z rąk ludzkich, jak gdyby czegoś potrzebował, bo sam daje wszystkim życie i oddech, i wszystko” (17,24-25). Logika tego przeskoku jest trudna do zrozumienia – tak, jakby między w.23 i w.24 brakowało jakiegoś elementu.

Niewypowiedziane stwierdzenie w Atenach znajduje się w mowie w Listrze, która mierzy się z podobnym problemem mówienia o jedynym Bogu. W pierwszym przemówieniu Paweł nawołuje do wiary w jednego Boga, który pozostawał wcześniej nieznanym: „Ludzie, dlaczego to robicie! My także jesteśmy ludźmi, podobnie jak wy podlegamy cierpieniom. Nauczamy was, abyście odwrócili się od tych marności do Boga żywego, który stworzył niebo i ziemię, i morze, i wszystko, co w nich się znajduje. Pozwolił On w dawnych czasach, że każdy naród chodził własnymi drogami” (14,15-16). W stwierdzeniu, że Bóg pozwalał chodzić ludom „własnymi ścieżkami”, Paweł implikuje, że pozostawał On nieznanym wszystkim narodom. Jest to obserwacja nie tylko zbieżna z początkiem mowy na areopagu, ale komplementarna. W mowie w Listrze Bóg pozostawia wolność ludom, natomiast w Atenach podkreślone jest przez Pawła poszukiwanie prawdziwego Boga, które pozostaje nieznanym, czego świadomi są sami Ateńczycy dedykujący ołtarz „nieznanemu Bogu”.

W Listrze Paweł podaje następujący krok w argumentacji: „ale nie przestawał dawać o sobie świadectwa czyniąc dobrze” (Dz 14,17a). Zatem, mimo że Bóg pozostał nieznanym poganom, pozostawił „świadków”, dzięki czemu mógł być przynajmniej częściowo poznany

przez obiektywne znaki Swego działania w stworzonym świecie. Kontynuacja przemowy rozwija ten wątek, pokazując przejawy Bożej dobroci dla wszystkich ludzi: „Zsyłał wam deszcz z nieba i urodzajne lata, karmił was i radością napełniał wasze serca” (14,17b). Wszystko, co podtrzymuje życie, jest rezultatem działania Boga. Ten argument jest zbliżony z analogiczną kwestią w mowie ateńskiej: „Bóg, który stworzył świat i wszystko na nim, On, który jest Panem nieba i ziemi, nie mieszka w świątyniach zbudowanych ręką ludzką i nie odbiera posługi z rąk ludzkich, jak gdyby czegoś potrzebował, bo sam daje wszystkim życie i oddech, i wszystko” (Dz 17,24-25). Poza nawiązaniem do niewystarczalności poprzednich kultów przebieg argumentacji jest podobny: cały świat odnosi człowieka do Stwórcy. Dalsza część mowy również nawiązuje i uzupełnia mowę w Listrze: „On z jednego [człowieka] wyprowadził cały rodzaj ludzki, aby zamieszkiwał całą powierzchnię ziemi. Określił właściwie czasy i granice ich zamieszkania, aby szukali Boga, czy nie znajdą Go niejako po omacku. Bo w rzeczywistości jest On niedaleko od każdego z nas. Bo w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy, jak też powiedzieli niektórzy z waszych poetów: ‘Jesteśmy bowiem z Jego rodu’” (17,26-28). Bóg zatem jest bliżej człowieka niż się może wydawać. W Listrze czytelnik dowiadyuje się, że Bóg pozwalał chodzić ludom własnymi drogami. W Atenach mówi się także o jedności rodzaju ludzkiego i o przeznaczeniu każdego człowieka i narodu, jakim jest poszukiwanie Stwórcy wszystkiego.

Zestawienie argumentacji w obu mowach wygląda następująco:

14,15-17	17,22-31
1. Proklamacja – prawdziwa tożsamość nieznanego Boga:	1. Proklamacja – prawdziwa tożsamość nieznanego Boga:
„...Nauczamy was, abyście odwrócili się od tych marność do Boga żywego, który stworzył niebo i ziemię, i morze, i wszystko, co w nich się znajduje. Pozwolił On w dawnych czasach, że każdy naród chodził własnymi drogami” (14,15-16)	„...Przechodząc bowiem i oglądając wasze świątynie jedną po drugiej, znalazłem też ołtarz z napisem: ‘Nieznanemu Bogu’. Ja wam głoszę to, co czcicie, nie znając.” (17,22b-23)
2. Przesłanka – Bóg subiektywnie nieznan, daje się poznać	2. brak przesłanki
„ale nie przestawał dawać o sobie świadectwa czyniąc dobrze” (14,17a)	
3. Argument: dobrodziejstwa związane z życiem	3. Argument: dobrodziejstwa związane z życiem

„Zsyłał wam deszcz z nieba i urodzajne lata, karmił was i radością napełniał wasze serca” (14,17b)

„Bóg, który stworzył świat i wszystko na nim, On, który jest Panem nieba i ziemi, nie mieszka w świątyniach zbudowanych ręką ludzką i nie odbiera posługi z rąk ludzkich, jak gdyby czegoś potrzebował, bo sam daje wszystkim życie i oddech, i wszystko” (17,24-25)

Logika obu misjonarskich mów św. Pawła jest bardziej zrozumiała, gdy czyta się je razem. W Listrze św. Paweł prezentuje skondensowany argument na rzecz monoteistycznej wiary. Jednakże cel i pełny przebieg tego rozumowania są rozwinięte w bardziej uporządkowanej mowie w Atenach. Podobieństwo i komplementarność tych mów pozwalają rozszyfrować zamysł autora, by czytać oba opowiadania razem. Egzegeci komentując obie sceny, zauważali, że mowa w Listrze jest krótsza, by dyskurs w Atenach uzyskał swoją narracyjną wagę konfrontacji nowej nauki z pogańskimi wierzeniami w samym centrum kulturalnym ówczesnego świata (Haenchen 1965, 530; Dibelius 1956, 71-72; Roloff 1981, 214-215; Tannehill 1989, 210).

Schemat narracyjny perykop z mowami misjonarskimi

Trzy epizody, w których występują mowy misjonarskie św. Pawła, mają podobny przebieg zdarzeń, a przemówienia, w nich zawarte, posiadają zbliżone cechy. Te trzy perykopy są istotne pod względem respektowania wolności religijnej przez Pawła wobec różnych audytoriów, a także wobec samych misjonarzy. Schemat tych scen można przedstawić w pięciu punktach: przybycie misjonarzy i nauczanie na publicznych zgromadzeniach; proklamacja głównego orędzia; wezwanie do nawrócenia, pokuty; początkowa akceptacja; końcowe odrzucenie³.

A. Przybycie misjonarzy

Działalność misyjna podczas podróży św. Pawła miała podobny przebieg i w pierwszym rzędzie była skierowana do Żydów. Misjonarze zwykle udawali się do synagogi, by tam

³ Schemat ten jest podobny do tego zaproponowanego przez Pervo (Pervo 1987, 19-21), który odnosi się do Dz 3,1–7,60. Pervo zaczerpnął swój schemat z analizy tekstów religijnych literatury grecko-rzymskiej: hymnów, legend, inskrypcji, proklamujących cnoty boskich istot (powieści Eurypidesa, hymny Homera, inskrypcję w Delos i hymny z *Metamorfoz* Owidiusza). Schemat ma sześć punktów: A. przybycie misjonarzy, B. początkowy sukces w warstwach niższych społeczeństwa, C. władze społeczeństwa formują opozycję, D. prześladowania i kary, E. misja jest potwierdzona przez „znak” z góry, cud, F. pokonanie przeciwników, którzy się nawracają. W omawianych w tym artykule scenach dwa ostatnie punkty nie występują w tej kolejności. Jednakże znaki potwierdzające działanie św. Pawła pojawiają się wcześniej w narracji.

się modlić i nauczać. Ich przybycie spotykało się z pozytywnym przyjęciem, co widać w Antiochii Pizydyjskiej. W Dz 13,15 można zaobserwować także zwyczaje synagogałne, kiedy to przybysze są proszeni o wygłoszenie kazania. Paweł szukał kontaktu z większymi zbiorowiskami ludzi – zwykle w synagogach. Podobnie rzecz ma się z wizytą w Atenach, której znane spotkanie na areopagu jest poprzedzoną dysputami synagogałnymi z Żydami i bojącymi się Boga (17,17). Znów św. Paweł szuka kontaktu z różnymi grupami ludzi, nie tylko ze wspomnianymi, ale także z osobami na agorze, filozofami, co skutkuje zaproszeniem go na areopag.

Scena w Listrze ma bardziej skrótową narrację, jednakże uważna jej lektura zdradza podobny przebieg akcji (Bechard 2000, 371). Przede wszystkim w każdej z omawianych scen Paweł spotyka się z pozytywną pierwszą reakcją, która uwidacznia w czynie i słowie religijną wrażliwość słuchaczy. Apostoł jest proszony o zabranie głosu w Antiochii, na ateńskim areopagu (17,18-19), a także w Listrze, gdzie zgromadzony tłum wykrzykuje aklamację po zobaczeniu cudu (14,11-12) i pragnie złożyć ofiarę (14,13). Epizod w Listrze zaskakuje czytelnika nagłymi zwrotami akcji – również w 14,13, gdy nagle dowiadujemy się o obecności kapłana, który jest gotowy od razu złożyć woły w ofierze. Bechard przekonywająco operuje argumentami, że kapłan zmierzający „do bram”, zmierzał do bram świątyni, a nie miejskich (Bechard 2000, 410-411). Ponadto obecność wieńców (14,13) oznacza, że Paweł zdecydował się nauczać tłum podczas religijnego festiwalu. Św. Łukasz, jako dobry powieściopisarz, wybiera tylko potrzebne i wystarczające szczegóły do opisu sytuacji. Dzięki tej technice uwaga spoczywa na Pawle i jego zachowaniu. W każdym razie, lakonicznie wspomniane szczegóły pokazują, że Paweł znów podejmuje aktywność misjonarską w religijnym kontekście.

B. Proklamacja

Tylko przemowa w Antiochii zawiera jasno wyartykułowane orędzie o Jezusie. Można ją podzielić na dwie części, które wyznacza użycie dwóch wołaczy w 13,16 i 13,26. Pierwsza część zawiera streszczenie historii Izraela podkreślającą Boga jako podmiot działania. To streszczenie kończy się nawiązaniem do prorocstwa dotyczącego potomka Dawida – Jezusa, do którego „zmierzała” święta historia. Opowieść o ostatnim poprzedniku Zbawiciela – Janie Chrzcicielu kończy się jego cytatem-zapowiedzią. Pojawienie się Jezusa jest kulminacją historii. W drugiej części mowy 13,26-37 Paweł przedstawia historię Jezusa, jego proces, skazanie i egzekucję. Ten bardziej retoryczny fragment dyskursu jest nacechowany podkreśleniem zapowiedzi i wypełnienia w Jezusie. Starotestamentowe zapowiedzi prorockie wypełniają się i objaśniają sens męki i śmierci Chrystusa, które kończą się decydującym aktem Boga – zmartwychwstaniem. Paweł podkreśla, że odrzucenie Jezusa przez władze żydowskie staje się wypełnieniem tych prorocstw, które oni co szabat słyszeli, a których nie rozumieli. To stwierdzenie w 13,27 koresponduje z prorocstwem Habakuka

w 13,41, które wieńczy całą przemowę, a także z późniejszym odrzuceniem misjonarzy w Antiochii. Cała mowa w Antiochii jest chrystologiczną interpretacją fragmentów ze ST: Ps 2,24; Iz 55,3 oraz Ha 1,5 (Bechard 2000, 130).

Mowy skierowane do pogan zawierają inną proklamację. Obie starają się pozyskać przychylność słuchaczy przez podkreślanie tego, co łączy. W Listrze Paweł mówi o wspólnej naturze w 14,15, a także używa rolniczych porównań w 14,17. Również stwierdzenie, że Bóg „pozwolił”, by ludzie chodzili swoimi drogami, jest dyplomatycznym zwrotem. Pierwsze słowa św. Pawła także doceniają religijność słuchaczy w 17,22. Św. Paweł podzielał pogląd wyznawany także przez wielu Żydów, że sama natura świadczy o swoim Stwórcy. Określenie „Bóg, który stworzył niebo i ziemię” występuje oczywiście w Biblii, ale było również używane przez Rzymian (Keener 2013, 2165), jednakże zwykle traktowano niebo, ziemię czy morze jako bóstwa.

C. Wezwanie do nawrócenia

Wszystkie mowy misjonarskie zawierają wezwanie do nawrócenia, jednakże mowa w Antiochii wydaje się najbardziej subtelna pod tym względem. Nie pada w przemówieniu wezwanie do nawrócenia wprost, ale zwiastuje się „odpuszczenie grzechów” (13,38b) implikujące nawrócenie. Ta część mowy 13,38-41 jest perforacją i zawiera *pathos* (ww.40-41). Ostatni werset mowy zawierający cytat z Ha 1,5 uwrażliwia słuchaczy, by nie banalizować Bożego wezwania. Tak jak prorok przestrzegał przed inwazją Chaldeczyków w VII p.n.e., tak samo na serio należy wziąć słowa Pawła. Tym razem jednak „dziełem” (*ergon*) czynionym przez Boga jest nie wojna destrukcyjna, ale zbawienie, które dotyczy także nie-Żydów. Zatem wezwanie do przyjęcia słowa Pawła jest zdecydowane i motywowane cytatem ze ST.

Jak zauważa Keener (2013, 2159), mowy w Ewangelii Łukasza i w Dziejach zawierają schemat hellenistycznej i żydowskiej apologetyki, jaką znajdujemy w Mądrości Salomona i u Filona. Jednakże jedna różnica jest zasadnicza i widać ją w misjonarskich mowach Pawła do pogan. Mianowicie Apostoł doprowadza bezpośrednio do konfrontacji i nawołuje do nawrócenia wprost w 14,15; 17,30 i to nie mieściło się w ówczesnych schematach.

Podobnie konfrontacja z idolatrią – tak dobitna i zdecydowana w przemówieniach do Listrzan i do Ateńczyków – jest bardziej wyraźna niż w apologiach żydowskich. Natomiast Żydzi, pisząc między sobą, pogardzali pogańskimi kultami i uważali je za jeden z najgorszych grzechów (Keener 2013, 2159). Żydzi znajdowali argumenty przemawiające za istnieniem Boga, które mogłyby być przyjęte przez pogan, chociażby jak wspomniany wyżej argument z natury świata. Jednakże raczej nie używano tych argumentów w polemikach, jak to czyni św. Paweł. Z drugiej strony łatwo sobie wyobrazić, jak trudne musiało być porzucenie politeizmu dla ówczesnych społeczeństw, skoro wyznaczał on ramy całego życia społecznego i był wszechobecny. Każde domostwo (*oikos*) posiadało bóstwa i ołtarze, najczęściej

poświęcone bogini ogniska domowego – Hestii (Cameron 2009, 120) i bożkom opiekuńczym. Każdy *oikodespotes* był odpowiedzialny także za organizowanie kultu domowego:

„Dodatkowo istotną rolą zwierzchnika *oikosu* była funkcja kapłańska. *Pater* przewodził rytuałom domowym, składając codziennie, a szczególnie w określone dni świąteczne, ofiary na cześć Zeusa Ktesiosa (Opiekuna własności; Dawcy majątku), Zeusa Herekeiosa (Opiekuna *pomerium*), Apollona Agyieusa (Opiekuna dróg i ulic) i bogini ogniska domowego – Hestii. To właśnie w obrębie kultu tej bogini przyjmowano do domu nowo narodzone dzieci, panny młode i niewolników” (Gajewski 2013, 82).

Bożki były łączone z wejściem do domu, drzewami, personifikowały cnoty, były związane z rodzinami i poszczególnymi osobami (Gödde 2004, 1121). Każda miejscowość posiadała także świątynie dedykowane bóstwom. Poza tym często udawano się na pielgrzymki i festiwale do sanktuariów, których mnogość jest być może porównywalna z dzisiejszymi. Sanktuaria dedykowano Zeusowi, Artemidzie, Afrodycie i wielu innym bogom. Porzucenie politeizmu musiało oznaczać całkowite wyobcowanie z ówczesnego społeczeństwa. Było ponadto podejrzane „politycznie”.

Nawoływanie do „nawrócenia”, „zawrócenia” w Dz i w Łk (Łk 1,16-17.22; Dz 9,35; 11,21 etc.) jest równoznaczne z wezwaniem do żałowania (Dz 3,12; 10,26), które stanowi adekwatną reakcją na idolatrię i pojawia się w Dz 14,15. „Marność” są określeniem spodziewanym w opisie pogańskich kultów występującym w LXX (1Krl 16,2.13.26; Is 2,20; Jer 2,5; Ez 8,10; Mdr 13,1; passim). Wezwanie do nawrócenia jest poprzedzone przywołaniem Boga jako Stwórcy nieba i ziemi, co jest samo w sobie polemiką z pogańskimi wierzeniami, które przypisywały władztwo nad tymi rzeczywistościami np. Zeusowi (nad niebem). Dla Ateńczyków niemniej trudnym orzechem do zgryzienia było przepowiadanie zmartwychwstania, co jest wyraźnie zaznaczone w opowiadaniu (17,18.32).

D. Akceptacja

Przemówienie św. Pawła w Antiochii zostaje początkowo dobrze przyjęte przez słuchaczy. Akcent w opowiadaniu jest położony na przyjęcie mowy Pawła jako Słowa Bożego (13,44.46.48.49). Przyjęcie mowy Pawła jest wyraźnie podkreślone w narracji przez długi jego opis: 13,42-49, wspominający o przyjściu całego miasta do misjonarzy i kończący się stwierdzeniem, że Słowo szerzyło się na cały kraj. Opis odrzucenia jest dużo krótszy (ww.50-51). Mowa Pawła w 13,46-47 jest wyrazem jego parrezji, gdy z odwagą obwieszcza Żydom i uzasadnia zwrócenie się do pogan. Parrezja oznacza dosłownie „powiedzenie wszystkiego” i w czasach Łukasza miała dwa znaczenia: polityczne, gdy ktoś zabierał głos publicznie odważnie i wprost, co mogło być odczytane nawet jako bezczelność. Drugie znaczenie to zaufanie wierzących w obliczu Boga (Marguerat 2013, 177). Św. Łukasz

wydaje się zachowywać znaczenie polityczne słowa, tym bardziej, że często stosuje je w kontekście nauczania w synagodze do Żydów i używa w *Dziejach Apostolskich* aż 12 razy (m.in. 2,29; 4,13.29.31; 28,31), także w 13,46. Van Unnik (1962, 478) określa ten termin jako kluczowy dla całej księgi. To potwierdza, że parrezja odgrywała ważną rolę w świecie pogańskim i pierwszych chrześcijan. Parrezja oznaczała prawo obywatela do wyrażenia swej opinii na zgromadzeniu i charakteryzowała się trzema cechami: można było powiedzieć wszystko, „czystą” prawdę i zadeklarować własne poglądy (van Unnik 1962, 471). Mowa z parrezją w 13,46-47 stoi w kontraście do cytatu z Ha 1,5 i oznacza, że Żydzi podjęli już decyzję – zatem Paweł ogłasza, że udaje się do pogan. Jak zauważa van Unnik (1962, 480), parrezja nigdy nie pojawia się, gdy Paweł przemawia do pogan. Św. Łukasz rezerwuje to słowo do przepowiadania Żydom i nie stosuje go ani razu w *Ewangelii*, co zaskakuje, tym bardziej że ten termin występuje w Mk 7,32. Podkreślanie terminu parrezja w *Dziejach Apostolskich* w kontekście przepowiadania Pawła do Żydów pozwala sądzić, że autor zaznacza prawo apostoła do głoszenia Chrystusa wobec tych, którzy najczęściej to prawo chcieli mu odebrać.

Mowa w Listrze odnosi spodziewany skutek – zapobiega złożeniu ofiary. Keener (2013, 2172) stwierdza, że tłum był bardziej pod wrażeniem czynów Apostoła niż jego retoryką. Jednakże zważywszy na kontekst przemówienia, wygłoszonego wśród rozentuzjowanego tłumu i osiągnącego swój cel, nie należy oceniać go nazbyt surowo. Tym bardziej, że interakcja z tłumem wydaje się przerwana przez nadchodzących Żydów w w.19 i nie wiadomo, jak by się mogła potoczyć. W każdym razie początek wizyty w Listrze wiąże się z entuzjastycznym przyjęciem misjonarzy. Natomiast misja w Atenach kończy się niepowodzeniem, a raczej częściowym tylko sukcesem, skoro tylko Dionizy, Damaris i kilka osób uwierzyło. Jak sugeruje Marguerat (2015, 176), te nawrócenia świadczą dobrze o jakości dyskursu Pawłowego.

E. Odrzucenie

Marguerat (2015, 55) nazywa typowym dla Łukasza zakończenie sceny w Antiochii: słowo Boże się rozszerza (13,49) mimo prześladowań (13,49-50). Ten schemat występuje także w Dz 2–8. Również scena w Listrze wpisuje się w ten wzorzec, jednakże dochodzi w niej także do kamienowania św. Pawła, czyli intensyfikacji prześladowań. Jest to jedyne znane kamieniowanie Pawła, do którego może się odnosić jego wzmianka o tym w 2Kor 11,25. Warto jednak podkreślić, że w obu przypadkach odrzucenie Pawła dzieje się na skutek knoń przywódców czy Żydów, którzy przekonują tłum pozytywnie nastawiony do nowej nauki. Keener podaje argumenty za historycznością zdarzenia w 14,19:

“Even if we lacked so many other reports (for stoning in ancient texts, see comment on Acts 7:58), the mob scene here, like the stoning itself, is hardly fictitious. It is difficult to imagine that Paul never faced mobs. “Beaten innumerable times”

(2 Cor 11:23), as distinct from five synagogue beatings (11:24) and three public beatings with rods (11:25), suggests mob violence, and stoning itself (explicit in 11:25) more often than not would suggest the same” (Keener 2013, 2174).

Wydaje się, że gwałtowne reakcje i przemoc były dużo bardziej obecne w ówczesnym świecie i misjonarze z pewnością musieli się liczyć z tego typu reperkusjami. Tym bardziej wydaje się to wiarygodne, skoro ci sami Żydzi podburzyli tłum w Antiochii i w Listrze, eskalując przemoc, gdy pierwsza ich reakcja nie przyniosła oczekiwanego rezultatu. W Atenach reakcja jest stonowana, jednakże musiała być również bolesnym rozczarowaniem dla Pawła.

Schemat omawianych perykop wygląda zatem następująco:

13,16-41 (Antiochia Pizydyjska)	14,15-17 (Listra)	17,22-31 (Ateny)
A. Przybycie misjonarzy (13,14-15) Nauczanie w synagodze na prośbę przełożonych	A. Przybycie misjonarzy (14,8-9) Przemowa na religijnym festiwalu do przedstawicieli religii pogańskich na prowincji	A. Przybycie misjonarzy (17,16-19) Po nauczaniu w synagodze spotkanie na areopagu w centrum kulturalnym, w Atenach
B. Proklamacja (13,27-31) Orędzie o Chrystusie	B. Proklamacja (14,15-16) Głoszenie jedyne Boga	B. Proklamacja (17,22-23) Głoszenie jedyne Boga
C. Wezwanie do nawrócenia (13,38-41) Argumentacja przez odwołanie się do prorocstwa Habakuka i zapewnienie o niewystarczalności prawa Mojżeszowego	C. Wezwanie do nawrócenia (14,15c) Zdecydowane wezwanie do porzucenia poprzednich wierzeń	C. Wezwanie do nawrócenia (17,30-31) Zdecydowane wezwanie do porzucenia poprzednich wierzeń
D. Akceptacja (13,42-49) Początkowa akceptacja przez wszystkich: Żydów i pogan; później tylko przez pogan	D. Akceptacja (14,18) Tłum jest dobrze usposobiony do misjonarzy od początku	E. Odrzucenie (17,32-33) Stonowana reakcja
E. Odrzucenie (13,45.50) Żydzi podburzają tłum	E. Odrzucenie (14,19) Żydzi podburzają tłum	D. Akceptacja (17,34) Ograniczony efekt mowy Pawła

4. Podsumowanie i wnioski końcowe

Wolność religijna w kontekście misjonarskich mów św. Pawła może być rozpatrywana pod kilkoma względami. Przede wszystkim misjonarze korzystają z wolności wypowiedzi, która była dopuszczalna w ówczesnym świecie. W każdej z trzech omawianych scen audytorium Pawła z otwartością przyjmuje misjonarzy i zachęca ich nawet do zabrania głosu. Parrezja zdecydowanie sprzyjała apostołom. Ich otwarte mowy pośród wielkich zgromadzeń żydowskich i pogańskich oznaczają, że chrześcijaństwo nie było jakąś misteryjną, sekretną religią, ale wręcz przeciwnie - jej uniwersalne przesłanie jest objawianiem misterium świata. Konfrontacja z wieloma wierzeniami i społecznościami od Żydów przez przedstawicieli pogańskich religii prymitywnych do Ateńczyków, w mniejszych i większych ośrodkach miejskich, oznaczała gotowość do dialogu z każdym i wynikała z głębokiego przekonania, że dobrą nowinę należy głosić wszystkim.

Św. Paweł, korzystając z wolności wypowiedzi, szanuje wolność religijną osób, do których się zwraca – tak można by to ująć współczesnym językiem. Apostoł za każdym razem podkreśla jednak pozytywne cechy wierzeń swojego audytorium. Ten przejaw życzliwości może być rozpatrywany retorycznie jako próba zjednania sobie słuchaczy, jednakże ma on także znaczenie w argumentacji. Św. Paweł pochwała to, co uznawał za wyraz „słusznej” religijności i swoją argumentacją podprowadza do wiary w Chrystusa albo wprost, albo pośrednio, mówiąc najpierw o jedynym Bogu. To, co uderza w postawie Pawła, to jego silne przekonanie co do prawdy objawionej w Jezusie, które sprawia, że Apostoł wzywa z mocą do nawrócenia słuchaczy.

“This “freedom of speech” is made possible, because God has spoken decisively in Jesus Christ; it is the joyful gift and task for the Christian to proclaim thereby the message plainly, to converse thereby with his fellow-Christians openly, to speak thereby to his Father simply” (van Unnik 1962, 488).

Postawa Apostoła świadczy o jego głębokiej wierze przede wszystkim dlatego, że musiał on wiedzieć, jak wielkie zdumienie budziły jego słowa zarówno w ówczesnym politeistycznym świecie, jak i w żydowskim kontekście. Nawoływanie do nawrócenia oznaczało przemodelowanie dużej części życia. Św. Paweł zdaje się w czynie stosować słowa, które znamy z listu Gal 5,1: „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus”. Zaskoczeniem i przejawem Bożej mocy jest pozytywne przyjęcie orędzia Pawłowego przez słuchaczy. Owo przyjęcie jest albo częściowe (jak w Atenach), albo zwalczone później przez przeciwników Pawła. Narracyjny schemat, w którym występują misjonarskie mowy św. Pawła, posiada również znaczenie dla interpretacji postawy św. Pawła. Jak to ujął van Unnik (1962, 487):

“In spite of the opposition of those who are unbelievers, of those who criticize the apostle, the Christian may speak freely because he knows Him who conquers

all opposition, because he knows that wonderful communion with God which transcends everything in the world.”

Ponawiający się schemat, kiedy to po akceptacji mów Pawłowych musi on potem mierzyć się z prześladowaniem, wydaje się wyrażać istotny zamysł autora Dz. Paweł respektuje wolność religijną innych, a sam skutecznie z niej również korzysta, mimo że spotyka się regularnie z tymi, którzy łamią jego „wolność religijną”. Łukasz używa terminu parrezya zwykle w kontekście prześladowań Apostoła, jakby podkreślając, że w ten sposób łamane jest jego prawo. Pozbawianie Pawła „wolności religijnej” jest potwierdzeniem prawdziwości jego orędzia i wręcz warunkiem do dalszego rozwoju założonych przez niego wspólnot. Słowo Boże rozszerza się mimo opozycji, a nawet dzięki niej. W zakończeniu pierwszej podróży misyjnej narrator opisuje działalność Pawła. Powracał on do założonych wspólnot „umacniając dusze uczniów, zachęcając do wytrwania w wierze, bo przez wiele ucisków trzeba nam wejść do królestwa Bożego” (Dz 14,22).

Postawa św. Pawła wraz z narracyjnym kontekstem pokazuje, że łamanie „wolności religijnej” pierwszych uczniów jest wręcz konieczne dla dalszego szerzenia Słowa Bożego. W postawie Pawła uderza jego przekonanie, co do prawdy objawionej w Chrystusie, którą należy głosić za wszelką cenę. Taka postawa wydaje się niezwykle aktualna także dziś. Warto doceniać to, co prawdziwe w innych kulturach i religiach, ale po to, by przyprowadzić ludzi do prawdy o Chrystusie. Opozycja w tym kontekście jest zrozumiała, jednakże w Jezusie uczniowie mogą dokonywać rzeczy przekraczających ludzkie możliwości i być prawdziwie wolnymi, wszak: „Pan zaś jest Duchem, a gdzie jest Duch Pański – tam wolność” (2Kor 3,17).

Bibliografia

- Aune, D. 1987. *New Testament in Its Literary Environment*. Philadelphia: Westminster.
- Bechard, D. 2000. (Analecta Biblica 143). *Paul outside Walls: A Study of Luke's Socio-geographical Universalism in Acts 14: 8-20*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico.
- Cameron, G. 2008. Oikos and Economy: The Greek Legacy in Economic Thought. *Journal of Existential and Phenomenological Theory and Culture*, 3 (1), 112-133.
- Dibelius, M. 1968. *Aufsätze zur Apostelgeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck.
- Dibelius, M. 1956. Paul on the Areopagus. W: H. Greeven (red.), *Studies in the Acts of the Apostles*. New York: Scribner's. 26-77.
- Gajewski, W. 2013. *Ekklesia a oikos w epoce Nowego Testamentu. Kościół w świetle antycznego domostwa na podstawie 1 i 2 Kor oraz przypowieści Mt 7,24-27, Mt 24,45-51; Łk 15,11-32*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Gödde, S. 2004. Hamadryads. W: H. Cancik i in. (red.), *Brill's New Pauly: Encyclopaedia of the Ancient World*; 5. Boston: Brill.
- Haenchen, E. 1965. (Der Kritisch-Exegetische Kommentar über das Neue Testament; 5) *The Acts of the Apostles. A Commentary*. Philadelphia: The Westminster Press.

- Horsley, A. 1986. Speeches and Dialogue in Acts. *New Testament Studies*, 32 (4), 609-614.
- Keener, C.S. 2013. *Acts. An Exegetical Commentary*, vol. 2. Grand Rapids: Baker Academic.
- Legasse, S. 1993. Le discours de Paul a Lystres (Actes 14,15-17). W: J.Doré i C. Theobald (red.) *Penser la foi: Recherches en théologie aujourd'hui; Mélanges offerts à Joseph Moingt*. Paris: Cerf, 127-136.
- Marguerat, D. 2013. *Gli Atti degli apostoli 1 (1-12)*. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Marguerat, D. 2015. *Gli Atti degli apostoli 2 (13-28)*. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Mezglewski, A., Misztal, H., Stanisiz, P. 2006. *Prawo wyznaniowe*. Warszawa: Wydawnictwo C. H. Beck.
- Pervo, R.I. 1987. *Profit with Delight: The Literary Genre of the Acts of the Apostles*. Philadelphia: Fortress Press.
- Roloff, J. 1981. *Die Apostelgeschichte* (Das Neue Testament Deutsch; 5). Göttingen: Vandenhoeck.
- Schille, G. 1983. *Die Apostelgeschichte des Lukas*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Schubert, P. 1968. The Final Cycle of Speeches in the Book of Acts. *Journal of Biblical Literature*, 87 (1), 1-16.
- Tannehill, R.C. 1989. *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation: Volume Two: The Acts of the Apostles*, Philadelphia: Fortress Press.
- Walbank, F.W. 1965. *Speeches in Greek Historians*. Oxford: Basil Blackwell.
- Witherington III, B. 1997. *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- van Unnik, W.C. 1962. The Christian's freedom of speech in the New Testament. *Bulletin of the John Rylands Library*, 44 (2), 466-488.