

ZBIGNIEW KRAJEWSKI

DOI: 10.56898/st.11657

GRECKIE DRZWI KOŚCIOŁA

Treść: Wstęp; 1. Dwa filary chrześcijaństwa; 2. Św. Paweł – w służbie Słowu; Zakończenie.

Wstęp

Temat relacji wczesnej myśli chrześcijańskiej do kultury greckiej, a w szczególności do jej filozoficznego elementu jest nie tylko interesującym zagadnieniem badawczym, o czym świadczy dość bogata literatura przedmiotu, ale nade wszystko kwestią o istotnym znaczeniu dla samoidentyfikacji współczesnych konfesji wyznawców Chrystusa. Do samych początków nauczania ewangelicznego i kształtujących się podówczas zrębów Tradycji nawiązują dziś badacze z kręgów protestanckich, katolickich i prawosławnych. W badaniach tych prawda zмага się z wiernością własnej ortodoksji. Piszącemu poniższe świadomość tego napięcia towarzyszy do ostatnich zdań zaprezentowanej tu analizy porównawczej. Piłatowe pytanie: czymże jest prawda(?) ukazuje w zaprezentowanych analizach z całą mocą swe dramatyczne oblicze. Z jednej strony mamy zbiór „faktów” historycznych coraz lepiej poznanych i poznawanych, a z drugiej, ich rozparcelowaną między różne nauki interpretację, z teologiczną na czele. Tomistyczny wymóg zgodności prawdy faktów z prawdą objawioną stanowi tu nie lada wyzwanie, bowiem współczesny świat nauki bardziej hołduje perspektywie Galileusza: „Intencją Ducha Świętego jest nauczać ludzi, jak się idzie do nieba, a nie jak porusza się niebo”, co w języku metodologicznych badań oznacza, że wiara i wiedza mają posiadać różny przedmiot, odmienny profil refleksji i różny cel. Artykuł stawia sobie za zadanie, przy pełnej akceptacji tomistycznego

Krajewski Zbigniew (ur. 1963 r.) – absolwent ATK w Warszawie. Magister historii filozofii. Pracę dyplomową pt. „O jedności intelektu wg. św. Tomasza z Akwinu” przygotował w ATK pod kierunkiem prof. M. Gogacza. Publikował w Ateneum Kapłańskim, Głosie Katolickim, Idziemy, Forum Akademickim, Wychowawcy.

realizmu, i wynikającej stąd reguły, iż rzeczy stworzone i objawienie to dwie drogi do tej samej prawdy – Prawdy Pierwszej, rozpatrzenie wpływów filozofii greckiej na stanowisko doktrynalne św. Pawła z Tarsu, w perspektywie jego posługi ewangelicznej i apostołskiej.

1. Dwa filary chrześcijaństwa

Dzieje Kościoła, zwłaszcza na jego początkowym etapie, mogą się wydawać wypadkową wydarzeń politycznych, ekonomicznych, społecznych i kulturowych ówczesnego świata. I niewątpliwie wszystkie one miały miejsce, jednakże nie jako gra ślepych sił przyrody, choćby miały za sobą ukierunkowującą dyspozycję Heraklitejskiego *Logosu*, ani jako wpływ nieodwołalnych decyzji ówczesnych hegemonów powołujących się na autorytet boskiej władzy i manifestację sił swoich armii, jako tej pierwszej uprawomocnienie, ale jako arena dziejów (historii) zbawienia, które choć początkowo niedostrzegalne zmieniło świat. Wielkie osobowości Kościoła choć przeorują jego historię, nie są ewenementem, ale egzemplifikacją mnogich Bożych zastępów siewców Słowa, którym zdarzyło się, dla szczęśliwie zachowanych źródeł i podań, pisać dla współczesnych jej (historii Kościoła) karty. Brak tych tytanów świętości stawiałby Kościół w zupełnie innej rzeczywistości, ale zarazem ich obecność inna, niż chce tego Duch Święty, wynosiłaby je poza wspólnotę wierzących, jeśli tychże „ucho serca” pozostawałoby głuche na głos Kościoła ewangelizującego. Św. Paweł w sprawie Ewangelii powiedział nadzwyczaj wiele, choć inaczej niż uczynili to św. Piotr i Apostołowie, ale jego nauczanie okazało się być w zgodzie z Duchem Świętym i głosem Kościoła apostołskiego. Szczególnie istotne jest Pawłowe posługiwanie wśród pogan, gdzie kultura grecka postawiła nauczanie ewangeliczne w nowej i niebywale wymagającej sytuacji. Rozwijająca się kultura chrześcijańska i wszechobecna kultura grecka mogły razem zdobywać świat dla Chrystusa, a mogły również, każda dla siebie, żądać pełnej wyłączności. Obie ewentualności zapisane są w historii Kościoła, ale szczęśliwie, tylko pierwsza opcja przetrwała, choć nie jest to opinia jedyna.

1.1. Kościół jerozolimski - iudaizantes

Chrześcijaństwo na wstępnym etapie - Kościół jerozolimski - było mocno zjudaizowane, i takim by pewnie pozostało, gdyby nie Sobór Jerozolimski. *Lecz niektórzy nawróceni ze stronnictwa faryzeuszów oświadczyli:*

«Trzeba ich obrzezać i zobowiązać do przestrzegania Prawa Mojżeszowego». Zebrali się więc Apostołowie i starsi, aby rozpatrzyć tę sprawę (Dz 15, 5-6). To zjudaizowane nie tyle miało miejsce na płaszczyźnie doktrynalnej, co bardziej rytualnej i obyczajowej. Tzw. iudaizantes, czyli chrześcijanie wywodzący się z religii żydowskiej uważali, z mocnym przekonaniem, że poganie przyjmujący chrześcijaństwo powinni zostać obrzezani i zobligowani do zachowywania przepisów Prawa Mojżeszowego. O ile w Kościele jerozolimskim takie żądanie wydawało się czymś naturalnym, to już młody Kościół antiocheński miałby z jego spełnieniem poważny problem, gdyż tamtejsi wierni byli przeważnie pochodzenia pogańskiego, dla których Prawo wydawało się być zbyt wymagające, a w różnych aspektach nie do pojęcia. Rozstrzygnięcia Soboru Jerozolimskiego, ze św. Piotrem na czele, okazały się być po myśli Pawła i Barnaby, wysłanników wspólnoty antiocheńskiego Kościoła. Nie żądano więc, by przyjęcie do wspólnoty Kościoła wiązało się z obrzezaniem, chociaż dla większej zgody pomiędzy bratnimi Kościołami przyjęto cztery klauzule Jakubowe: *Powstrzymajcie się od ofiar składanych bożkom, od krwi, od tego, co uduszone, i od nierządu* (Dz 15, 29), co bynajmniej nie stanowiło wprowadzenia tylnymi drzwiami Prawa Mojżeszowego w życie siostrzanych Kościołów. Zachodnia tradycja tekstualna pomija zakaz spożywania tego, co uduszone, dodaje zaś na końcu tzw. złotą regułę (Mt 7, 12)¹, zawężając tym samym liczbę klauzul do trzech. Zakazy obejmują więc: bałwochwalstwo, nierząd i krew (czyli zabójstwo), które stanowiły wg. Kościoła pierwotną listę grzechów głównych. Zwycięstwo św. Pawła i Barnaby nie było ostateczne, co wyraźnie pokazują późniejsze wydarzenia, związane z obecnością św. Piotra w Kościele antiocheńskim. Kiedy bowiem w tym samym czasie przybyli do tamtejszej wspólnoty judeochrześcijanie z Jerozolimy, św. Piotr zmienia swoje dotychczasowe postępowanie, co do spożywania posiłków z chrześcijanami pochodzenia pogańskiego, bądź pogan otwartych na słowo Pana tak, by tym od Jakuba, hebraistom, się nie narazić. Nawet Barnaba uczestniczył w tej dwuznaczności, chociaż gwałtowna krytyka takiego postępowania wobec św. Piotra, dokonana przez św. Pawła, oszczędzi mu zarzutów, zapewne przez uległość postępowania Barnaby wobec autorytetu pierwszego z Dwunastu. Apostoł Narodów wspomina o konfrontacji ze św. Piotrem w liście do Galatów: *otwarcie mu się sprzeciwiłem, bo na to zasłużył* (Ga 2, 11).

¹ Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz, Pismo Święte Nowego Testamentu V*, Poznań 1961, s. 356-357.

1.2. Chrześcijaństwo hellenistyczne

Wdawałoby się, że tak sprofilowane środowisko, jakim było środowisko Żydów palestyńskich czasów Chrystusowych, było też hermetyczne względem wpływów kulturowych ówczesnych hegemonów cywilizacyjnych. To przypuszczenie nie jest bynajmniej prawdą ani w stosunku do Izraela, ani tym bardziej w odniesieniu do pierwszych chrześcijan palestyńskich. W zaprezentowanej przez Cullmanna teologii historii, autor przedstawia zagadnienie wpływu hellenizmu na chrześcijaństwo. Punktem wyjścia rozważań protestanckiego egzegety jest nie tyle spotkanie doktryny chrześcijańskiej z filozofią grecką, ale życie pierwszych chrześcijan w środowisku od dawna spenetrowanym przez różnorakie (kulturowe, gospodarcze, polityczne) oddziaływania hellenizmu. Cullmann wysunął tezę, że Kościół stykał się z kulturą hellenistyczną od samego początku już na terenie Palestyny². Pytanie nie mniej istotne: jak miały się owe oddziaływania w/na środowisko Kościoła jerozolimskiego i tych Kościołów, które narodziły się z początków jego działalności misyjnej, zwłaszcza św. Pawła, patrząc w perspektywie drugiej połowy I w. i pierwszej połowy II w. po Chrystusie. Oczywiście owe oddziaływania były różnorakie m.in. ze względu na percepcję danego środowiska w kulturze religijnej własnego narodu i jego (środowiska) przekroju społecznego. Ideowo nośny będzie zwłaszcza ten drugi element kształtowania otwartości narodu izraelskiego na wpływy hellenistyczne. Źródłami pozwalającymi zarysować przekrój środowiskowy Kościoła jerozolimskiego są: dzieła kanoniczne, szczególnie Listy, a zwłaszcza Dzieje Apostolskie. Oprócz tego dostępne są teksty z literatury liturgicznej, polemicznej i apokryficznej pochodzenia judeochrześcijańskiego (Didache, List Barnaby, Pasterz Hermasa, a także liczne apokryfy NT i inne pisma).

Prześladowania młodego Kościoła jerozolimskiego, rozpoczęte niemal natychmiast po fenomenie Pięćdziesiątnicy, choć były zjawiskiem cyklicznym, ze względu na poziom nasilenia, to z uwagi na stałe napięcie Kościoła z saduceuszami i Świątynią, a potem również i z faryzeuszami, stanowiły zjawisko permanentne. Szczyty prześladowań z pierwszego ich okresu tj. początku lat 30-tych do wojny żydowskiej w roku 66/67 naznaczone są ofiarą z życia prymarnych postaci Kościoła jerozolimskiego, z których pierwszą był św. Szczepan (36/37 r.), potem byli: Jakub Zebedeusz (43/44 r.), Jakub, brat Pański (62 r.). Wzrastające prześladowanie zmusi-

² P. Liszka, *Dzieje oddziaływania hellenizmu na chrześcijaństwo*, Ruch Biblijny i Liturgiczny, Vol 70, nr 1, 2017, s. 14.

ło frakcję hellenistów do opuszczenia metropolii jerozolimskiej, miasta macierzystego Kościoła, już w jego początkach. Dlaczego jednak przede wszystkim to helleniści, a nie i hebraiści opuścili wspólnotę w Jerozolimie? Zasadniczym składnikiem różnicy w postawie pogładowej między hellenistami a hebraistami pierwotnego Kościoła było stanowisko wyznaniowe wobec Świątyni, podmiotu misji ewangelicznej obu grup składowych Kościoła jerozolimskiego. Ingredientami „świątyni” były: Pismo, Prawo, tradycja (obyczaje). O ile obie nacje zasadniczo dzieliły pogląd na zbiór ksiąg tworzących Biblię hebrajską, uznawaną przez judaizm świątynny, choć już z wyraźną różnicą przez judaizm rabiniczny, bo tu również, co do kanonu, nie było zgody, aż do czasów synodu w Jamni (90/95 po Chr.), to już znaczne rozbieżności dzieliły hellenistów i hebraistów, co do rozumienia Prawa i w związku z tym obowiązku posłuszeństwa mu. Judeochrześcijanie widzieli Prawo, a zwłaszcza obrzezanie, wręcz jako fundament przynależności eklezjalnej, zaś helleniści ten element przepisów Tory postrzegali, jako niekonieczny, a nawet uzurpatorski. Będąc niemal w otwartej niezgodzie z braćmi hebraistami, a tym bardziej ze Świątynią, helleniści musieli opuścić Jerozolimę. Jednakże praktyka obrzezania, w samym łonie judaizmu nie była tak restrykcyjnie przestrzegana, by stanowić o tożsamości (przynależności) religijnej wyznawców Jahwe. Dlatego sugeruje się, że przyczyną prześladowań, i w konsekwencji opuszczenia Jerozolimy przez hellenistów, było kryterium językowe. Jednakże to kryterium jest jeszcze dużo mniej wiążące, niż stanowisko wobec obrzezania, gdyż w czasach Jezusowych, aż ok. 30 procent mieszkańców Jerozolimy stanowili Żydzi pochodzący z diaspory, z których przeważająca większość znała tylko język grecki. Najpełniej powód opuszczenia Jerozolimy przez hellenistów, zaraz w początkach Kościoła, charakteryzuje sprawa św. Szczepana. Diakona oskarżono o bluźnierstwa przeciwko Mojżeszowi i Bogu oraz bluźnierstwa przeciwko Świątyni i Torze. Oskarżenie św. Szczepana jest wynikiem jego mowy obronnej, idącej zasadniczo po śladach Mistrza z Nazaretu. W relacji do przepisów Tory postawę Jezusa cechuje interioryzacja przeciwna formalizmowi, spirytualizacja przeciwna rytualizmowi oraz odwoływanie się do pierwotnej woli Boga przeciwne skostniałej tradycji³. Szczepan niedwuznacznie ukazał dzieje Izraela z perspektywy chrześcijańskiej, konkludując, że naród wybrany stale lekceważył wolę Boga (Dz 6, 8 – 7, 53), a dodatkowo wyznając

³ M. Rosik, „Zarzewie konfliktu między Kościołem a Synagogą (do 135 roku)”, *Jezus i chrześcijaństwo w źródłach rabinicznych*, red K. Pilarczyk, A. Mrozek, Estetyka i Krytyka 27, Kraków 2012, s. 80.

publicznie Chrystusa, ze świadectwem uszczęśliwiającej Jego wizji, został skazany na śmierć, którą poniósł przez ukamienowanie (Dz 7, 54-60).

Męczeńska śmierć diakona Szczepana i opuszczenie środowiska Kościoła jerozolimskiego przez hellenistów nie doprowadziła do upadku wspólnoty tych ostatnich, ale była nową i opatrnościową formą egzystencji Kościoła w jego uniwersalistycznych implikacjach. Paradoksem może się wydawać, że Kościół apostołski rozwija się intensywnie pośród ludu izraelskiego, a jeszcze bardziej pośród pogan, gdzie dla tych pierwszych jest, w znaku krzyża, zgorszeniem, a dla drugich – głupstwem. Czy może być coś bardziej bluźnierczego dla pobożnego Żyda, że jakiś człowiek nazywa (czyni) siebie synem Bożym, który z powodów eskapicznych poniósł dla/za każdego człowieka śmierć krzyżową. Czyż nie jest dla (oświeconego) Greka rozdmuchaną do niebotycznych rozmiarów nowinką, *euangelion* o zmartwychwstaniu i wiecznym trwaniu ciała w nowym byciu osobowym? Problem pobożnego Żyda może być rozwiązany przez podkreślenie, że we własnym nauczaniu Mistrz rzadko *expressis verbis* używa tytułu Syn Boży, a jeśli to czyni, to wypowiada się interpretująco w kontekście Starego Testamentu. Tytuł „Syn Boży” pojawia się na Jego ustach w niektórych miejscach Ewangelii u św. Jana. Gdy Jezus spotykał się z mesjańską tytułaturą albo wypowiedziami pokrewnymi - jak w przypadku demonów, albo w wyznaniu Piotra - nakazywał milczenie. Podobnie jest po pytaniu Sanhedrynu: „Jeśli Ty jesteś Mesjaszem, powiedz nam!”. Enigmatyczna odpowiedź Jezusa nie satysfakcjonuje pytających, dlatego dla zbudowania podstaw do sformułowania planowanego oskarżenia, po słowach Jezusa - *Lecz odtąd Syn Człowieczy siedzieć będzie po prawej stronie Wszechmocy Bożej* - sugerują Mu: „Więc ty jesteś Synem Bożym?”. W odpowiedzi słyszą, zgodnie z prawdą, „Wy mówicie. Ja Nim jestem”. „Jego stwierdzenie, że zasiądzie «po prawicy mocy» wydaje się wywodzić z połączenia Ps 110,1 i Dn 7, co implikuje, iż utożsamia się nie tylko z Synem Człowieczym z Dn 7, ale także z Κύριος z Ps 110”⁴. Po drugie, to, co przyciągało rzesze do Nauczyciela było nową nauką z mocą. Była to nauka nowa nie w sensie nowinkarstwa, czy nawet wiedzy Agory, ale spełniającej się zapowiedzi czasów mesjańskich. Tytułu „Mesjasz” sam Jezus do siebie nie odnosił. *Jezus przyjął z tradycji niejednoznaczny tytuł Mesjasza, równocześnie jednak uściślił go w taki sposób, że sprowokował wyrok skazujący, którego mógł uniknąć przez*

⁴ M. Mikołajczak, *Królewskie wyznanie Jezusa przed Sanhedrynem* (Łk 22,66-71), *Collectanea Theologica* 70/3, 2000, s. 29.

zaprzeczenie swej mesjańskości lub przez jej splotone ujęcie. Nie pozostawia żadnego miejsca dla idei, które by mogły służyć za podstawę politycznego albo powstańczego rozumienia mesjanizmu⁵. Sprawa Jezusa wyeksponowana przed Sanhedrynem w rzekomo uzurpatorskich tytułach *Mesjasza i Syna Bożego* nie niesie w świadomości przeciętnego członka izraelskiej społeczności takiego teologicznego radykalizmu. Na Jezusowe pytanie: «Za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego?» (Mt 16, 13), uczniowie, niejako w imieniu rzesz idących za Nauczycielem z Nazaretu, odpowiadają: «Jedni za Jana Chrzciciela, inni za Eliasza, jeszcze inni za Jeremiasza albo za jednego z proroków» (Mt 16, 14). Liczebny wzrost Kościoła o wyznawców pochodzących z domu Izraela, bynajmniej nie był pochodną oczekiwań eskapistycznych, ani tym bardziej nadziei politycznych wiązanych z osobą Jezusa, bowiem Jego krzyżowa śmierć wszystkie one pogrzebała, a w pozostawionym nauczaniu, jak wspomniano, nie było do tego podstaw.

Problem (wykształconego) Greka: *zmartwychwstanie ciał*, jest oczywiście wtórny, w porządku historycznym, wobec spotkania Ewangelii ze światem pogan (Greków). Po pierwsze, kerygmat był głoszony najpierw Żydom, co można zobaczyć, śledząc rozwój pierwotnego Kościoła, który przebiega po linii rozłożenia synagog w diasporze. Tak przynajmniej wygląda to niemal do końca I wieku po Chr. Oczywiście Synagoga na ów czas, to nie jedyne źródło zasilające personalnie Kościół apostołski, jakby bowiem w innym przypadku miał powstać ów zatarg św. Pawła z Kościołem jerozolimskim?! Po drugie, wejście kogokolwiek do Kościoła odbywało się nie w dialogu filozoficznym, chociaż i on, jako narzędzie ewangelizacyjne, będzie z czasem spełniał nie poślednią rolę w przymnażaniu wyznawców Chrystusowi, ale w przepowiadaniu kerygmatycznym, które oznacza proklamację zbawienia w Jezusie Chrystusie tym, którzy Go nie znają⁶. Zresztą dialog filozoficzny, to domena elity intelektualnej, do której zapewne Apostołowie nie należeli, a zasilający szeregi Kościoła uczeni w Piśmie i faryzeusze, nie tyle byli z nim nieobeznani, co mało zainteresowani. Uściślając, mówi się tu o „dialogu filozoficznym” w jego szerokim znaczeniu tj. dyskusji zakładającej wspólną podstawę w diskutowanych zagadnieniach. Jaką typologię miała owa podstawa przyjęta formułą wiary głoszonej i wyznawanej przez św. Pawła, to on sam protreptycznie, choć z nikłym rezultatem, wyartykułował w sławnej mowie na Areopagu. Chodzi tu bowiem wyłącznie o grec-

⁵ Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, część II, wyd. Jedność, Kielce 2011, s. 195.

⁶ W. Przychyna, *Teologia ewangelizacji*, Kraków 1992, s. 26.

ką tradycję filozoficzną⁷. Ona właśnie, w następnych wiekach, jako *paideia* wystąpi w roli *utilitas* dla chrześcijaństwa, stanowiąc jego kanał komunikacyjny ze światem pogańskim, który przez nią (*paideia*) w istotnej części był ukształtowany. Natomiast nie mówi się tu bynajmniej o „dialogu filozoficznym”, jako sporze racjonalnym opartym na podzieleniu pewnego zbioru kategorii interpretacyjnych, reguł postępowania dowodowego, tudzież hermetycznych wymagań językowych, a tym mniej o dialogu, jako typie utworu literackiego czy też jako nazwie gatunku literackiego, która oznacza „rzeczywistą lub fikcyjną dysputę na temat filozoficzny, literacki itd. spisana w formie rozmowy”⁸. Czy to, co się wydarzyło w życiu i nauczaniu św. Pawła można nazwać *sensu stricte* pierwszym spotkaniem chrześcijaństwa z filozofią grecką? Chrześcijaństwa (?!), a więc czego w sensie doktrynalnym? Jeśli bowiem mówi się tu o spotkaniu dwu spekulatywnych systemów myśli, to z uwagi na to iż, chrześcijaństwo będąc zaledwie w powijkach, właściwszym byłoby nazwanie tej sytuacji „zgłoszeniem petycji” niż „przyjęciem na audiencji” na dworze filozofii, mimo że, ta ostatnia w onych czasach była już tylko refleksem dawnej swej świetności. Nawet później, kiedy chrześcijańskie nauczanie doktrynalnie okrzepnie, będzie bardziej religią niż filozofią. E. Gilson zauważa: „Wcielenie i śmierć Chrystusa na krzyżu znalazły się w samym centrum dziejów świata, dzięki temu też chrześcijaństwo, ześrodkowane na żywej osobie Chrystusa, w mniejszym stopniu jest spekulatywnym poglądem na rzeczywistość, aniżeli drogą życia. Nie filozofią, lecz religią”⁹.

2. Św. Paweł – w służbie Słowu

Wczesne (Pawłowe) chrześcijaństwo, ani to „petycyjne”, ani „audiencyjne” nie było bynajmniej ubogą i daleką krewną „monarszej” filozofii greckiej z jej okresu klasycznego. Ubóstwo słownictwa, warsztatu pojęciowego, reprezentacji instytucjonalnej nie odbierały głoszonemu przez chrześcijan orędziu wagi i znaczenia, co właśnie sugeruje spojrzenie na chrześcijaństwo w perspektywie historycznej. Właściwą dla rozwoju nauczania ewangelicznego była (i jest) jego własna perspektywa teologiczna (i filozoficzna). Że nie pierwszoplanowe znaczenie dla chrześcijaństwa

⁷ W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka Paideia*, Bydgoszcz 2002, s. 32.

⁸ Z. Piszczek (red.) (1990), *Mała encyklopedia kultury antycznej*, Warszawa, s. 188.

⁹ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. s. Zalewski, Warszawa 1987, s. 8.

posiadała „narzędziownia” filozoficzna Greków, widać ze spostrzeżenia, iż w następnych wiekach postępy myśli greckiej zbladły wobec glorii nauczania eklezjalnego. Filozofia, z którą się spotyka wczesne chrześcijaństwo, to nie ta nauczana w sposób jakoś zinstytucjonalizowany, ale owa w obiegu kulturowym określonej społeczności. Jako taka funkcjonuje bardziej w roli nauczycielki życia, niż konceptu teoretycznego. *W I i II wieku chrześcijanie spotykali się z filozofią, która stanowiła połączenie stoicyzmu i platonizmu i jako taka była uznawana przez przeciętnie wykształconą społeczność za drogę mającą dać szczęście i pomoc w upodobnieniu się do Boga*¹⁰. Dlatego, nieco wbrew Gilsonowi, chrześcijaństwo było, na ówczesnym etapie, postrzegane przez wielu obeznanych z filozofią, w tym także polemistów ze światem chrześcijańskim, jako rodzaj filozofii, drogi życia? Uściślając nazywanie chrześcijaństwa „filozofią”, trzeba wskazać na podobieństwa zainteresowań, celów i technik życia duchowego i roli, jaką odgrywał w nim autorytet mistrza duchowego, ale również na inny sposób traktowania kluczowej z naszej perspektywy relacji między rozumem a wiarą¹¹, z ówczesną filozofią grecką.

Jeśli za przedstawiciela nurtu przychylnego filozofii uznać Justyna, pierwszego filozofa chrześcijańskiego, który sądził, że Słowo Boże (tożsame z greckim Logosem) rozsiane jest po świecie, a jego elementy obecne są również w greckiej filozofii, zaś Ewangelia, jak dalej twierdził ów filozof, okazuje się być najlepszą filozofią, punktem dojścia poszukiwań Greków, podczas gdy Tacjan, zdecydowanie kwestionuje tu wszelką wartość filozofii, to po której stronie można by usytuować św. Pawła w jego relacji do filozoficznej oferty Greków? Jest to o tyle ważny problem, że stanowisko Pawłowe winno stanowić głos rozstrzygający w nieuchronnym spotkaniu nauczania ewangelicznego ze światem kultury greckiej. Zagadnienie oczywiście nie jest nowe, ale też nie ma jednoznacznego rozstrzygnięcia, jak inwariantne są (dane) wyjściowe w jego dyskusji. *Nic więc dziwnego, że właśnie w udokumentowanym w *Dziejach* (17, 16 33) epizodzie ateńskim, który miał miejsce na jesieni 50 roku podczas tzw. drugiej podróży apostołskiej, uczeni spodziewają się znaleźć zasadnicze dyrektywy dotyczące oceny celowości i modelu mediacji oraz istoty ortodoksyjnej relacji między Jerozolimą a Atenami. Niestety jednak, ten, jak nazywa go Harnack, „najpiękniejszy fragment *Dziejów Apostolskich* przynosi nieoczekiwany zawód wszyst-*

¹⁰ H. Chadwick, *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, tłum. A. Wypustek, Poznań 2000, s. 13.

¹¹ D. Karłowicz, *Sokrates i inni święci*, Warszawa 2005, s. 32.

*kim tym, którzy oczekują jasnej wykładni dokonanej w imieniu apostołskiego magisterium*¹².

Kwestia tajemnicy wiary, która rysuje się nad omawianym problemem, dla ludzkiego rozumu zawsze pozostaje swego rodzaju paradoksem. Ów paradoks nie jest jednak sprzeczny z prawami rozumu, a tylko niemożliwy do zrozumienia w wyniku ograniczoności człowieka¹³. Komplementarność poznania naturalnego i Objawienia – zauważa Karłowicz – dowodzi, że jeśli Objawienie jest głupstwem dla filozofii, to tylko dla złej filozofii, odrzuconej przez św. Pawła¹⁴.

2.1. Greckie dziedzictwo filozofii w Listach św. Pawła

Spojrzenie na odniesienie się św. Pawła do nowych idei, a zwłaszcza do filozoficznej myśli greckiej, jako na akceptujące, jest jedną z możliwych opcji, dlatego wskazanie na Apostoła Narodów, jako na prekursora chrześcijańskiej drogi po świecie filozofii (greckiej), jest, jak wspomniano, dyskusyjne, i wymaga istotnego dopowiedzenia, by nie pozostało też z nieprawdziwą apriopriacją o trudnym do utrzymania przekonaniu, że u św. Pawła jednoznacznie dominuje zapatrywanie o aksjologicznej przewadze jego nauczania nad filozoficzną ofertą Hellenów, patrząc z pozycji dorobku obu kultur. Wartość filozofii, jako widziana w perspektywie mowy św. Pawła na Areopagu, o tyle zachowuje swe akceptujące znaczenie, o ile jej elementy pozostają w zgodzie z całą Prawdą (objawioną) głoszoną przez wyznawców Chrystusa. Chciałoby się powiedzieć: filozofia w optyce mowy na Areopagu, ma względną wartość funkcjonalną jako użyteczne i skuteczne narzędzie przekazu Dobrej Nowiny. Jednakże dobre życzenia nie zastąpią faktów, a te mienią się paletą tez heurystycznych badających i oceniających tę kwestię. Odmienność pojawiających się tu rozwiązań pochodzi z tego, że w *tradycji badań nad Corpus Paulinum* były okresy, kiedy widziano w św. Pawle współtwórcę gnozy albo znowu inicjatora hellenizacji chrześcijaństwa. *Uwypuklano hellenizm Apostoła, to znowu jego judaizm*¹⁵. O ile historyczna wartość ateńskiej mowy Apostoła została zweryfikowana

¹² D. Karłowicz, *Detronizacja filozofii, Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria* 1997. r. VI. NR 3 (23), s.117-118.

¹³ Tamże, s. 40

¹⁴ D. Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci*, Warszawa 2007, s. 46

¹⁵ R. Popowski, *Etyka sokratyczna a etyka Pawła z Tarsu: (różnice i podobieństwa) Seminare. Poszukiwania naukowe* 3, 1978, s. 217-231.

negatywnie, gdyż św. Łukasz ani nie był jej bezpośrednim słuchaczem, ani nie dysponował teź oryginalnym zapisem, o tyle jej autentyczność literacka w Łukaszowym zapisie jest dość powszechnie akceptowana. A ponieważ autentyczność literacka mowy na Areopagu zasadza się na jakichś materiałach wcześniejszych, zgodnych z duchem Ewangelii, a będących z dużym prawdopodobieństwem wyrazem stanowiska w kwestii filozofii, prezentowanego w praktyce ewangelizacyjnej młodego Kościoła, to wiązanie ateńskiej wypowiedzi św. Pawła w tej kwestii z konceptualizacją modelu stosunku Kościoła do filozofii w ogóle, jest więcej niż nadużyciem. «*Mężowie ateńscy - przemówił Paweł stanąwszy w środku Areopagu widzę, że jesteście pod każdym względem bardzo religijni. Przechodząc bowiem i oglądając wasze świątynie jedną po drugiej, znalazłem też ołtarz z napisem: „Nieznanemu Bogu”. Ja wam głoszę to, co czcicie, nie znając (...) 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”.* (Dz 17, 22-23. 26-28). Na tym etapie rozwoju nauczania Kościoła punkty zborne z myślą grecką stanowiły pomost między nimi, nie zaś konstytutywne elementy tego pierwszego, a nawet później, kiedy eklezjalne nauczanie wykrystalizuje się, element filozoficzny, choć znajdzie się w centrum doktrynalnego nauczania Kościoła, będzie w nim funkcjonował w formie, który myśl średniowieczna określi jako *ancilla theologiae*. Ta Łukaszowo-Pawłowa limitacja prerogatyw filozofii w jej pomocniczej (m.in. instrumentalnej) roli znajduje pełniejsze wyjaśnienie, z doprecyzowaniem zakresu owej funkcjonalnej użyteczności, w *Listach Pawłowych*.

2.2 Św. Paweł nauczyciel i/czy retor

Na sam przód pewna trudność. W Liście pierwszym do Koryntian czytamy: „mowa moja i moje głoszenie nauki nie miały nic z uwodzących przekonywaniem słów mądrości, lecz były ukazywaniem ducha i mocy” (1 +Kor 2,4). Dosłowne potraktowanie powyższej wypowiedzi nakazywałoby zaprzestania kwerendy w całej spuściźnie epistolarnej św. Pawła, jako bezprzedmiotowe, wobec zniesienia pytania o pomocniczość filozofii w jego dziele ewangelizacyjnym, bowiem filozofia w *Listach Pawłowych* ma szatę retoryki. Taka perspektywa nie jest ani zachęcająca, ani tym bar-

dziej zgodna z prawdą. Uwodzące przekonywaniem słowa mądrości nie koniecznie muszą oznaczać fałsz czy podstęp, albo jedno i drugie. Tu akurat wskazują na pewien stan niespójności duchowej wyznawcy Chrystusowego. Do Apostoła dotarły wieści o sporach w założonej przez niego korynckiej wspólnotcie. *Myszę o tym, co każdy z was mówi: «Ja jestem Pawła, a ja Apollosa; ja jestem Kefasa, a ja Chrystusa». Czyż Chrystus jest podzielony? Czyż Paweł został za was ukrzyżowany? Czyż w imię Pawła zostaliście ochrzczeni?* Wspomniany tu Apollos był znakomitym mówcą, retorem z Aleksandrii, który z dużym powodzeniem trafiał z przekazem o Jezusie do korynckich elit, które ze względu na swoje wyróżnienie już i tak pozostawały w pewnym oddzieleniu od reszty społeczeństwa, także jego chrześcijańskiej części, to posiadana ogłada szczególnie kierowała ich w stronę mądrości słowa, prezentowaną przez wspomnianego Apollosa, co pogłębiało jeszcze bardziej istniejące podziały, grożąc nawet rozłamem. Paweł nie mówi, że nauczanie Apollosa jest fałszywe, czy zgoła złe, czemu daje wyraz we wspomnianym liście: *Ja siałem, Apollos podlewał, lecz Bóg dał wzrost* (1 Kor 3, 6). Przyjęcie Ewangelii nie może opierać się na przemożnym uroku słów, który w wielu przypadkach ma dobroczynne oddziaływanie, jak to było w przypadku zhellenizowanych Żydów, ale na mocy Bożej, bez której ani wyrobiony retorycznie chrześcijanin, ani poddany niewolniczej służbie nieuczony wyznawca Nazarejczyka nie powie w chwili próby: „Panem jest Jezus” (1 Kor 12, 3). I właśnie ze względu na to, by użyć porównania ze świata kultury agrarnej, że nie każdy gatunek roślin można w ten sam sposób zasilać, a nawet wody jedne potrzebują więcej, a inne mniej, Paweł we wspomnianym fragmencie *Pierwszego Listu do Koryntian* stosuje umiejętnie rzemiosło retoryczne używając ironii. Po słowach: *Tak też i ja przyszedłszy do was, bracia, nie przybyłem, aby błyszczać słowem i mądrością głosić wam świadectwo Boże* (1 Kor 2, 1), stwierdza nad wyraz skromnie: *Postanowiłem bowiem, będąc wśród was, nie znać niczego więcej, jak tylko Jezusa Chrystusa, i to ukrzyżowanego* (1 Kor 2, 2). Jakże to mało, chociażby w obliczy greckich teogonii! Mało, ale dla kogo? Paweł wyjaśnia to w końcowych wersach 2 rozdziału rozpatrywanego Listu: *Podobnie i tego, co Boskie, nie zna nikt, tylko Duch Boży. Otóż myśmy nie otrzymali ducha świata, lecz Ducha, który jest z Boga, dla poznania darów Bożych. A głosimy to nie uczonymi słowami ludzkiej mądrości, lecz pouczeni przez Ducha, przedkładając duchowe sprawy tym, którzy są z Ducha. Człowiek zmysłowy bowiem nie pojmuje tego, co jest z Bożego Ducha. Głupstwem mu się to wydaje i nie może tego poznać, bo tylko duchem można to rozsądzić.*

Człowiek zaś duchowy rozsądza wszystko, lecz sam przez nikogo nie jest sądzony (11-15). A jeżeli na dodatek, jak mówi (samodeprecjacja, jako środek ironii) o sobie Apostoł: *I stanąłem przed wami w słabości i w bojaźni, i z wielkim drżeniem* (1 Kor 2, 3), to okaże się, że zwalczając retorykę używa sprawnie dobrej retoryki, aby wytrąciwszy oręż przeciwnikom negującym Pawłowo nauczanie, z racji tegoż niedoskonałości krasomówczych, zapobiec popadnięciu w grzech pychy (intelektualnej) będącej w konsekwencji źródłem podziału na silniejszych, bo rzekomo lepiej rozumiejących, i słabszych, bo takiego rozumienia nie posiadających.

2.2.1. Wymagająca retoryka

Nie przesądzając o tym, czy stosowany przez św. Pawła warsztat retoryczny jest jego ukłonem w stronę greckiej racjonalności, czy też wymogiem chwili, choć jedno nie wyklucza drugiego, warto wskazać na kolejne dwa elementy jego oratorskiego arendarza w funkcji probatio: *logos i ethos*. Są to tzw. dowody ze sztuki retorycznej - *probationes artificiales*. Przykładem dowodu w kategorii *logos*, a więc odwołania się w uzasadnieniu do racjonalnego rozumowania, za Magdaleną Tkacz, jest następujący wywód (sylogizm): *Wszyscy wierni wierzą w powtórne przyjście Chrystusa. Wierni, którzy umarli, odzyskają życie wraz z jego przyjściem. Zatem wierni, którzy umarli, przyjdą wraz z Chrystusem, a my, żywi, pozostawieni na przyjście Pana, nie wyprzedzimy tych, którzy pomarli* (rekonstrukcja dowodu w oparciu o rozdz. 4 Pierwszego Listu do Tesaloniczan). W 1 Tes 1,2-10 np., Paweł opowiada o tym, że został wybrany (przez skromność mówi o sobie w liczbie mnogiej „my” - *pluralis modestiae*), że Tesaloniczanie stali się naśladowcami jego i Pana, przypomina, jak stał się dla nich wzorem i jak wszędzie stał się sławny¹⁶. Powyższe stanowi *exemplum* dowodu z kategorii *ethos*. W innym miejscu (Dz 26), *w moim przed królem Agryppą II Paweł odwołuje się głównie to etosu i logosu. Najpierw, korzystając z etosu, mówi o „walorach” Agryppy, o swoim pochodzeniu i wychowaniu, które spowodowały, że żył „według zasad najsurowszego stronnictwa [...] jako faryzeusz” (w. 5). Z etosu korzysta również, opisując siebie jako prześladowcę chrześcijan (w. 10–11) (...) Ukazanie zmartwychwstania Jezusa jako wypełnienia obietnicy danej ojcom jest przykładem argumentacji rozumowej (logos)*¹⁷. Trzeba tu jeszcze raz przypomnieć o kwestionowanej

¹⁶ M. Tkacz, *Z badań nad retoryką w Listach św. Pawła*, *Collectanea Theologica* 71/1, 2001, s. 109-110

¹⁷ K. Żółtaszek, *Krytyka retoryczna mowy świętego Pawła przed królem Agryppą II (Dz 26)*, w:

wartości historycznej mowy Apostoła, ale z uwzględnieniem zamiaru literackiego św. Łukasza, który układa ateńską mowę św. Pawła z uwzględnieniem całości swego dzieła i jego celu, a tym jest przedstawienie rozwoju chrześcijaństwa, ale też oporu, z jakim się ono spotyka¹⁸.

Oczywiście, posługiwanie się przez Apostoła dowodem retorycznym nie uzasadnia przypuszczenia, że znał logikę, a tym bardziej, że afirmował określone tezy filozoficzne greckiej myśli, jak również nie przesądza o czymś przeciwnym tj., że nie był zapoznany z logiką i tezami dominujących podówczas kierunków filozoficznych. Argumenty w retoryce rozwijają się zazwyczaj w rozbudowanych konstrukcjach zdaniowych i myślowych, zaś logika dążąc do naukowego uproszczenia przedmiotu, stara się ograniczać swoją wypowiedź do jednego lub kilku zdań, to ze względu na charakter pism Pawłowych trudno się w nich spodziewać argumentowania *sensu stricte* właściwego retoryce, a tym bardziej logice. Nie mniej jednak dowodzenie retoryczne, jakie można odszukać w jego epistolarnych wypowiedziach, naturalną kolejną rzeczą zdaje się zakładać znajomość reguł i narzędzi dialektyki (logiki), bo chociaż intuicyjne wyczucie zasad logiki jest dostępne każdemu, nawet niewykształconemu człowiekowi, to jednak nie w takim zakresie i nie z taką dyspozycją, jakie odnotowuje się w *Listach*. Bynajmniej nie stawia się tu św. Pawła w roli, którą można by określić jako *figura transit in veritatem*, ze względu na postać literacką niewolnika, który w zamyśle Platona, odpowiadając prawidłowo na pytania właściwe matematyce, której nigdy się ów nie uczył, służył egzemplifikacji Platonskiej tezy, że człowiek posiada idee wrodzone. Nie sugeruje się więc, że Apostoł swoją erudycję retoryczną zbudował na natywizmie i swoich nieprzeciętnych zdolnościach intelektualnych, chociaż wybitne osobowości na poszczególnych polach wiedzy ludzkiej, w takiej roli i postawie dość często funkcjonują. Zakładając nawet, iż Paweł, jako człowiek nieprzeciętnie uzdolniony, sam był doszedł do wartościowych twierdzeń z dialektyki i/czy filozofii, zbyt fantastycznym byłoby przypuszczenie, że z własnego domysłu stosował entymemat czy epichejremat, choć żadne to *curiosum*, że tak może się zdarzyć, i zdarza, iż ktoś bez jakiegokolwiek przygotowania szkolnego, w zakresie logiki, sprawnie posługuje się entymematem, i to nawet bez samowiedzy o tym, ale jest to zazwyczaj pochodna kwerendy po tekstach literackich, niż własny namysł nad czymś, co skąd inąd logika czy dialektyka mogłaby nazwać swoim prawem czy regułą.

Wokół oddziaływania tekstu biblijnego, *Hermeneutica et Judaica* 8, s.126; (odsłona na dz. 24.01.2023) http://bc.upjp2.edu.pl/Content/3807/zoltaszek_krytyka_retoryczna_info.pdf

¹⁸ Tamże, s. 136.

Czy aby nie jest to teza nazbyt... bezkrytyczna, by była prawdziwa? Bynajmniej, gdyż posługiwanie się logiką – używamy jej na co dzień – nazywa się zdrowym rozsądkiem, a nie logiką formalną¹⁹. Co więcej, abstrahowanie to czynność spontaniczna, niezależna od poziomu wykształcenia, zainteresowań²⁰. Teoretycznym uzasadnieniem powyższej możliwości tj., że Apostoł mógł wiele osiągnąć w logice, nie koniecznie zasiadając w ławach szkół retorycznych jest... lingwistyka Chomsky'ego. Przyjmując, za tym ostatnim, istnienie struktur głębokich w syntaktycznym komponencie języka, wolno uznać zasady logiki, jako funkcjonalne wobec struktur syntaktycznych, które są aprioryczne wobec treści spostrzeżeniowych, że one również w tym sensie są aprioryczne. Nie jest to aprioryzm w sensie kantowskim, który z doświadczenia wyjmuje tyle, ile weń włożył, ale w sensie natywistycznym (Chomsky'ego), że docierające do poznającego podmiotu treści spostrzeżeniowe są już, na etapie habitualnym (możliściowym), interpretowane przez głębokie struktury syntaktyczne, jako możliwe do istnienia w rzeczywistości bądź nie, co zachodzi w semantycznym komponencie języka za sprawą uruchomienia subkomponentu syntaktycznego w jego operacjach zwanych „transformacjami gramatycznymi”²¹. Można by powyższy wywód podsumować następująco: „konieczność logiki (...) wynika z natury języka (...)”²², dlatego św. Paweł, tak jak każdy myślący człowiek, był w posiadaniu warunku koniecznego znajomości dialektyki, ale nie jej warunku wystarczającego, jeśli nawet nie otrzymał wykształcenia formalnego w tym względzie.

2.3. Etyka św. Pawła

Dla powyższych uwag można by uznać, że element grecki wręcz stygmatyzuje życie i dzieło Pawła z Tarsu, że jest w nim więcej Greka, jak w tych, do których został posłany. W sukurs tej, wydawało by się, nieco ironicznej sugestii przychodzi sam Apostoł pisząc: *Dla Żydów stałem się jak Żyd, aby pozyskać Żydów. Dla tych, co są pod Prawem, byłem jak ten, który jest pod Prawem - choć w rzeczywistości nie byłem pod Prawem - by*

¹⁹ Sztuka retoryczna w listach św. Pawła z Tarsu. Wykład wygłoszony podczas Akademickiego Tygodnia Kultury Słowa we Wrocławiu, 15 kwietnia 2002; <https://apologetyka.katolik.pl/sztuka-retoryczna-w-listach-sw-pawla-z-tarsu/> (odsłona na: 19.01.2023).

²⁰ M. A. Krapiec, *Metafizyka. Zarys podstawowych zagadnień*, Poznań 1966, s. 78.

²¹ B. Stanosz (oprac.). *Lingwistyka a filozofia. Współczesny spór o filozoficzne założenia teorii języka*. Warszawa 1997 s. 202-203.

²² S. Wszolek, *Neopozytywistyczna koncepcja wiedzy a priori*. w: „Zagadnienia filozoficzne w nauce” nr. 19, 1996, s. 6.

pozyskać tych, co pozostawali pod Prawem. Dla nie podlegających Prawu byłem jak nie podlegający Prawu - nie będąc zresztą wolnym od prawa Bożego, lecz podlegając prawu Chrystusowemu - by pozyskać tych, którzy nie są pod Prawem. Dla słabych stałem się jak słaby, by pozyskać słabych. Stałem się wszystkim dla wszystkich, żeby w ogóle ocalić przynajmniej niektórych (1 Kor 9, 20-22). Ekstrapolacja helleńskiej charakterystyki na osobę św. Pawła stała się nawet, z końcem drugiej dekady XX w., poglądem obowiązującym w niemieckich kołach naukowych. Ich pogląd czynił z Pawła „hellenistę“ w pełnym znaczeniu tego słowa i zarówno jego mowę, jak jego myśli w najszerszym zakresie sprowadzał do wpływów greckich, o czym zaświadczał w jednej ze swych publikacji historyk niemiecki, Edward Meyer. Cóż to jednak znaczy, że dla Żydów Apostoł był Żydem, a dla Greków Grekiem? Paweł działa i pisze w specyficznym napięciu, jak bowiem zarazem można być Grekiem i Żydem? Okazuje się, że dla Pawła nie jest to niemożliwe. Postępując krok dalej, można by nawet zasugerować jeszcze większą sprzeczność w działaniu i myśleniu św. Pawła, a która stanowi... filar jego apostołskiej misji. Uczy bowiem Greka, Żyda, i każdą inną nację, jak być bardziej sobą, a to za sprawą... zaprzeczenia sobie: *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).

Czy Grek staje się bardziej sobą, przestając być Grekiem? Bynajmniej, Apostoł nie żąda porzucenia własnego języka, kultury czy ojczyzny. Wymaga jednak zmiany dawnej mentalności, zwłaszcza religijnej, zerwania z pewną obyczajowością, rytuałem, ichniejszą tradycją. Grecką religijność formatuje jej synkretyzm. Sam Aleksander Macedoński jest tego dobrym przykładem, gdyż z jednej strony złożył ofiarę Apisowi w Memfis, a z drugiej wybudował świątynię Izydzie w Aleksandrii, i na dodatek oddawał cześć Baalowi babilońskiemu. Czy Pawłowe wymagania wobec pogan chcących przyjąć Dobrą Nowinę, nie stoją w opozycji do wskaźnika definicyjnego tego co „greckie”? Oczywiście, ów wskaźnik sporo ewaluował od czasów Aleksandra i jego następców, Seleucydów i Ptolemeusza, kiedy Grekiem czyniło, jak pisze o hellenizmie Festugiere, nie tyle urodzenie, ile raczej pewien sposób wychowania, *paideia*. Ktokolwiek je otrzymał, każdy tak wychowany i wykształcony, *pepaideumenos*, był Hellenem. Jako nieco trywialne *exemplum* dla sformułowanej powyżej opozycji Pawłowych wymagań niech posłuży takie oto porównanie: Polak, który wyjechałszy za granicę kradnie, pije, dokonuje rozbojów i ma wiele innych win na sumieniu, co czyni ze szlachetnym imieniem Polaka?! Jednakże, pracu-

jąc uczciwie, płacąc podatki, żyjąc prawie, stając w obronie pokrzywdzonych, pozwala nadszarpniętemu imieniu Polaka na nowo, choćby w części, odzyskać blask. Ta *quasi* dialektyczna opozycja między tożsamością i jej zaprzeczeniem, otwarta przed słuchaczami św. Pawła, znajduje syntezę w tegoż idei nowego stworzenia. Formatem archetypicznym dla wskazanej wyżej opozycji jest nocna rozmowa Nikodema z Mistrzem z Nazaretu. Dlatego św. Paweł przychodzi do narodów ze szczególną propozycją religijno-moralną, lecz nie jako nauczyciel, ale świadek. Tu pojawia się kwestia: na ile, jeśli w ogóle, etyka św. Pawła była może nie tyle zależna, co wiązała w swoim przekazie elementy myśli greckiej, bo że przejawia wpływy judaistyczne (rabinackie), to pozostaje poza wszelką dyskusją? Stąd, co do tej ostatniej kwestii, ks. Stępień pisze: *Współczesna Pawłowi rzeczywistość polityczna narodu była po prostu tragiczna. Jedyną ludzką pociechą była wtedy ucieczka w przyszłość i to w przyszłość ostateczną. Ten klimat eschatologiczny i apokaliptyczny, znamionujący współczesny Apostołów i judaizm zarówno ortodoksyjny jak i sekciarski, nie mógł nie wywrzeć w pływu na formację psychiczną św. Pawła jak i pozostałych pisarzy Nowego Testamentu. On też w dużej mierze tłumaczy to eschatologiczne piętno teologii Apostoła Narodów, jak również i pierwotnej katechezy chrześcijańskiej*²³.

Mówiąc o etyce św. Pawła trzeba pamiętać o podstawowej kwestii, a mianowicie, że nie jest ona różna, a nawet inna, w tym sensie, że zawiera elementy zasadniczo niezborne, od chrześcijaństwa. Ale znów nie jest z nim tożsama, bo i ono samo tj. chrześcijaństwo, nie jest tożsame ze sobą, chociażby ze względu na istniejące w nim konfesje. Problem tożsamości etyki chrześcijańskiej ma za sobą długą historię, bo w sensie doktrynalnym rozpoczyna się już w II w. po Chr. Po jednej stronie tego sporu stanął św. Ireneusz i Tertyulian, negując potrzebę pierwiastka filozoficznego w wypowiedzi ewangelizacyjnej, zaś po drugiej stronie zajęli stanowisko wspomniani już św. Justyn i św. Klemens Aleksandryjski, opowiadający się za własnym systemem filozofii chrześcijańskiej. To oczywiście przekłada się na etykę, która jest częścią filozofii, a przynajmniej zabiega o to, by nią być, jak również na te jej przypadki, kiedy odmawia się jej charakteru filozoficznego. *Myśliciele chrześcijańscy, sympatyzujący z obozem św. Ireneusza i Tertuliana, opowiadali się za etyką czysto biblijną i religijną, która opiera się jedynie na fundamencie Objawienia i dystansuje się od jakiegokolwiek argumentacji o charakterze filozoficznym. W konsekwencji jedynym kryte-*

²³ J. Stępień, *Eschatologia św. Pawła*, *Studia Theologica Varsaviensia* 1/1, 1963, s. 41-42.

*rium dobra i zła moralnego powinny być przykazania Boże (...) Natomiast autorzy chrześcijańscy, prezentujący stanowisko św. Justyna i św. Klemensa Aleksandryjskiego, dążyli do wypracowania takiej koncepcji etycznej, która łączyłaby w sobie elementy religijne z pozytywnymi treściami dziedzictwa różnych systemów filozoficznych*²⁴.

2.3.1. Wyznaczniki antropologiczne etyki Pawłowej

Mówiąc o etyce św. Pawła, trzeba mieć na uwadze, iż nie chodzi tu bynajmniej o jej pojęcie rodzajowe, które się znajduje przykładowo u Arystotelesa, a już na pewno nie to jej pojęcie, które jest stosowane w tejsze systematycznym wykładzie na katedrach uniwersyteckich. Tyle jednak, ile znajduje się w Pawłowych pismach, pozwala na temat życia religijno-moralnego i społecznego zarysować dość jasny, choć wieloraki, obraz stanowiska etycznego Pawła z Tarsu. Ramy tego obrazu stanowią słowa z Listu do Koryntian: *Jeśliście więc razem z Chrystusem powstałi z martwych, szukajcie tego, co w górze, gdzie przebywa Chrystus zasiadając po prawicy Boga. Dążcie do tego, co w górze, nie do tego, co na ziemi. Umarliście bowiem i wasze życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu. Gdy się ukaże Chrystus, nasze życie, wtedy i wy razem z Nim ukażecie się w chwale. Zadajcie więc śmierć temu, co jest przyziemne w członkach: rozpuście, nieczystości, lubieżności, złej żądzy i chciwości, bo ona jest bałwochwalstwem. Z powodu nich nadchodzi gniew Boży na synów buntu. I wy niegdyś tak postępowaliście, kiedyście w tym żyli. A teraz i wy odrzucicie to wszystko: gniew, zapalczywość, złość, znieważanie, haniebną mowę od ust waszych! Nie okłamujcie się nawzajem, boście zwlekli z siebie dawnego człowieka z jego uczynkami, a przyoblekli nowego, który wciąż się odnawia ku głębszemu poznaniu [Boga], według obrazu Tego, który go stworzył (3, 1-10).* Dla powyższego, można by Pawłową etykę hasłowo nazwać „etyką miłości”. Co stanowi podstawę tejsze etyki, a więc na jakiej bazie antropologicznej jest ona ufundowana, w obrębie której Apostoł buduje uzasadnienie swoich założeń, nakazów i reguł, to jest zagadnienie, co do możliwych rozwiązań, tyleż wymagające, co zobowiązujące. Także i tu ustalenia antropologiczne będą się różniły, co do linii metodologicznej, chociaż nie co do natury ustalonych faktów, przynajmniej, gdy chodzi o analizy chrześcijańskich autorów. Stałą perspektywą antropologicznej jest umieszczenie Pawłowych analiz natury, statusu czy celu życia człowieka w polu chrystologii i soteriologii. Jedną

²⁴ P. Duchliński, Andrzej Kobyliński, Ryszard Moń, *Inspiracje chrześcijańskie w etyce*, wyd. WAM, Kraków 2016, s. 14.

z bardziej wyczerpujących wizji człowieka w *Listach* dał w ujęciu systematycznym ks. J. Stępień w pracy *Teologia św. Pawła*. Człowiek, jakim znajduje go u św. Pawła ks. Stępień, posiada wielką godność, jest bowiem stworzeniem Bożym, ale tym, co go odróżnia od pozostałych dzieł Boga, jest posiadana przezeń zdolność szukania Boga i poznawania Go. Jednak tym, co zasadniczo, a wręcz absolutnie zmienia sytuację ludzką jest jego odkupienie i zbawienie przez Chrystusa, przez które stał się nowym stworzeniem. Ów dar nowego stworzenia pozwala człowiekowi optymistycznie patrzeć w przyszłość i żyć nadzieją nie tylko radosnej paruzji, ale także świadomością *pełni życia z Bogiem*²⁵. Krótka charakterystyka człowieka, wg. św. Pawła, odnowionego w Chrystusie przedstawia się następująco: odkupiony, usprawiedliwiony, wolny, zbawiony, święty. Wyjaśnienie pojęcia „odkupiony” wiąże się semantycznie z pojęciem „wykupiony”, gdzie ten ostatni stawał się wolny, jak w przypadku niewolnika, za określoną sumę wykupu. Jeśli więc tę sumę uiszczono za człowieka (grzesznego), ale bez podania komu ją wręczono, albo, kto się jej domagał, następuje wtedy przesunięcie akcentu z „wolności” na nabywanie czegoś (kogoś) w celu posiadania na własność. Dlatego w Liście do Efezjan (1, 14) Paweł mówi, iż dzięki ofierze Chrystusa odkupieni stali się wyłączną własnością Boga. Odkupienie, tj. przelanie Krwi Chrystusowej, oznacza więc, po pierwsze, złamanie bariery dzielącej człowieka od Boga, a po drugie, ich wzajemną więź.

Następne pojęcie z wyżej przyjętej charakterystyki, to „usprawiedliwiony”. Termin ten był dobrze znany ze Starego Testamentu i oznaczał wyrok sądowy, co do zgodności, bądź nie, postępowania osoby oskarżonej z prawem. Człowiek z winą grzechu zostaje przez zasługę Krwi Chrystusowej uznany za wolnego od przewiny grzechu, tak że, od tego „momentu” jego życie jest zgodne z wymogiem Bożej świętości.

Kolejny termin opisujący nowego człowieka to wyrażenie „wolny”. Dziś słowo „wolność” brzmi wręcz mityczne, ale też nierzadko dźwięczy złowieszczo, gdy się interpretuje je kategoriami indywidualizmu i relatywizmu (samowola), natomiast u świętego Pawła jest ono antytezą, a raczej zupełnym zaprzeczeniem samowoli. Na marginesie, jeśli samowola jest przeciwieństwem wolności, a dodatkowo jest czymś kategorycznie złym, to wolność zawiera w sobie jakąś pozytywną wartość kategoryczną. Według Apostoła do istoty wolności nie należy posiadanie wielu możliwych opcji wy-

²⁵ J. Stępień, *Teologia Świętego Pawła, człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, wyd. ATK, Warszawa 1979, s. 237.

boru, chociaż ich nie wyklucza, ale zdolność do wybierania w życiu dobra. Człowiek odkupiony i usprawiedliwiony otrzymuje w wierze, przez łaskę, nową tożsamość w Chrystusie, która przejawia się w miłowaniu i postępowaniu na sposób Boży, czyli przez całkowite oddanie się w „niewolę” Bożej sprawiedliwości (Rz 6,17–18.20) i na służbę braciom (1 Kor 9,19; Ga 5,1.13). Stąd jedynym ogranicznikiem Chrystusowego wyznawcy jest wzgląd na braci (nie tylko tych w wierze) i ich dobro. (1 Kor 10,29).

Przedostatnim terminem charakteryzującym nowego człowieka w nauczaniu Pawłowym jest „zbawiony”. W konotacji tego określenia znajduje się pragnienie bycia w posiadaniu prawdy i dobra w całościowym przekroju ludzkiej egzystencji, co realizuje się w wolnej i miłującej relacji do Boga, który w całej historii zbawienia, jak i każdym indywidualnym przypadku, ratuje, uwalnia, wybawia. Inaczej mówiąc, zbawienie jest obecnością Boga w życiu ludzkim, przez co realizuje najgłębszą jego potrzebę: transcendencji, która przekonująco dowodzi skierowania człowieka do jego Stwórcy.

Określenie „święty”, to ostatni z terminów identyfikacji człowieka, jako nowego stworzenia, w odniesieniu do niego samego (człowieka) jest wyrażeniem jakby na wyrost, gdyż jego ściśle użycie w sensie teologicznym zamyka je do samego Boga, co wyklucza inne użycia. „Święty, Święty, Święty” – słyszy Izajasz w widzeniu, jakie jest opisane w szóstym rozdziale jego księgi. „Bo Ty sam jesteś Święty” – czytamy w Apokalipsie (15, 4). Z drugiej strony posłużenie się tym słowem w sensie analogicznym zubaża jego znaczenie w odniesieniu do osoby ludzkiej, nie mniej jednak „Świętymi bądźcie, bo Ja jestem święty” wymagająco nawołuje apostoł Piotr (1 P 1, 16) za Księgą Kapłańską (11, 44–45). Jest to zarazem dobre (właściwe) wyrażenie na całą charakterystykę człowieka, jako nowego stworzenia. W pierwszej kolejności zostaje on ukształtowany na nowo w Bożej sprawiedliwości, mimo że ze swojej strony nie ma do niej żadnych praw. Zasługując na wydanie go na pastwę zgotowanego sobie losu, został człowiek wykupiony Krwią Zbawiciela. Jako wolny, człowiek już teraz korzysta z daru zbawienia. *Nowotestamentowe pojmowanie terminu „świętość” bazuje zatem na wezwaniu wiernych do „nowego życia”, które stało się możliwe dzięki przyścisłciu na świat Jezusa Chrystusa. Podczas gdy „stara” (Ef 4,22) natura człowieka jest dziedziczona przez potomków Adama w porządku naturalnym, to zrodzenie z „Nowego Adama” (1 Kor 15,45.47; por. Ef 4,24) oraz wspólnota z Duchem Świętym dokonuje się w procesie osobistej aktywności człowieka²⁶.*

²⁶ A. Osipow, *Droga rozumu w poszukiwaniu prawdy, Teologia zasadnicza*, tłum.

2.3.2 Wskazania etyczne Pawłowego nauczania

Jako odkupiony chrześcijanin nie staje się zupełnie wolny od tego, co może go oddzielać od Boga, ale zarazem wie, iż wszystko może w Tym, który go umacnia. Dlatego Apostoł zwraca się do wyznawców Chrystusa: *Zadajcie więc śmierć temu, co jest przyziemne w członkach: rozpuście, nieczystości, lubieżności, złej żądzy i chciwości, bo ona jest bałwochwaltwem* (Kol 3, 5). Zadać „śmierć temu co przyziemne” oznacza dla św. Pawła postawę radykalizmu moralnego, przez odrzucenie zła mocą Ducha Świętego i własnych decyzji. Pójście za Jezusem wymaga bowiem od wyznawcy całkowitego wyrzeczenia się samego siebie, a także przyjęcia prawdy o ludzkiej słabości i ograniczoności. Człowiek nie potrafi o własnych siłach pójść za Jezusem, „staje się zdolny do takiej miłości jedynie mocą udzielonego mu daru”²⁷. Odkupił nas bowiem: „dał nam moc, byśmy stali się synami Bożymi” (Jan Paweł II). Wierzący powinni więc postępować z godnością synów Bożych. I to jest pierwsze ze wskazań pawłowych.

Chrześcijanin zawiera absolutnie swemu Zbawcy. Bóg jest wierny danej obietnicy, i nic, co przyobiegał, nie może się nie spełnić, a więc tym bardziej spełni się wobec każdego ucznia Chrystusowego, gdyż On wybrał go i powołał, mimo całej tegoż słabości i grzeszności. On, chrześcijanin z usprawiedliwionego ma, na zasadzie otrzymanego daru usprawiedliwienia, sam stać się darem miłym Bogu – przez jedność z Chrystusem - ma stać się sprawiedliwy, a także przez swe postępowanie sprawiedliwe ma dążyć do jedności z Bogiem. I to jest drugie ze wskazań Apostoła. Jego podstawą jest fakt, iż Chrystus umarł za człowieka, aby stać się jego mądrością, uświęceniem i odkupieniem. Usprawiedliwieni przez wiarę chrześcijanie stali się w Nim prawdziwymi sprawiedliwymi Boga. Gdy człowiek wstępuje na „drogę wiary”, sprawiedliwość nie oznacza już dla niego kary Bożej za popełnione grzechy, lecz jest objawieniem łaski i miłosierdzia Bożego²⁸. Krzyż jest dla chrześcijanina królewską drogą mądrości i traktem wiodącym do świętości. To ostatnie zdanie jest dopełnieniem drugiego ze wskazań św. Pawła.

Naczelną zasadą postępowania człowieka wolnego, tak jak widzi go Apostoł, jest przykazanie miłości, niebywale trafnie zestawione z wolno-

ks. H. Paprocki, Białystok 2011, s. 104.

²⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, Poznań 1993, nr 22.

²⁸ K. Romaniuk, *List do Rzymian, wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1978, s. 117.

ścią, jak wyeksponowano to trzy wieki później w Augustyńskiej formule: kochaj i czyn, co chcesz. Regułę tę można odnaleźć w każdej wypowiedzi św. Pawła podejmującej temat życia w Chrystusie. Apostoł mówi np.: *Kiedy bowiem byliście niewolnikami grzechu, byliście wolni od służby sprawiedliwości. Jakież jednak pożytek mieliście wówczas z tych czynów, których się teraz wstydzicie? Przecież końcem ich śmierć. Teraz zaś, po wyzwoleniu z grzechu i oddaniu się na służbę Bogu, jako owoc zbieracie uświęcenie. A końcem tego życie wieczne. Albowiem zapłatą za grzech jest śmierć, a łaska przez Boga dana to życie wieczne w Chrystusie Jezusie, Panu naszym* (Rz 6, 20-23). Poprzestając na samym następniku onej Augustyńskiej reguły „czyn, co chcesz” tworzy się w powyższym sformułowaniu św. Pawła przestrzeń wolności od sprawiedliwości, która to otwiera swoje podwoje w spełnianiu ludzkich pragnień i zachcianek wiodących do grzechu. Wyznaczenie granicy wszystkiemu, co wiedzie do grzechu, przez pójście na służbę Bożej sprawiedliwości jest odpowiedzią niedawnego grzesznika na uprzedzającą Bożą miłość. Prawdziwie wolnym jest ten tylko, kto mogąc czynić co mu się chce, czyni jednak to tylko co powinien. I nie żaden to, jakby się komu zdawać mogło, paradoks²⁹. To byłoby trzecim ze wskazań Pawłowych.

Jako zbawiony, chrześcijanin trwa w Prawdzie, przez co ma udział, na miarę posiadanych darów, w każdym dobrym dziele, gdyż jego życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu. Gdy się ukaże Chrystus, życie chrześcijanina, wtedy i on razem z Nim ukaże się w chwale. Wyznawca Chrystusa dąży do osiągnięcia stanu synostwa Bożego, a przez nie - godności dziedzica Boga (Rz 8,16). Dlatego u Świętego Pawła jest takie głośnie nawoływanie do tego, by „działać” według Ducha i „być” osobą według Ducha, aby najwyższą wartością i sposobem postępowania wyznawcy stała się *agápe*. To kolejne ze wskazań listy Pawłowych pouczeń moralnych.

W życiu wyznawcy Chrystusa dominuje z mocą światła przewodniego to przekonanie, iż: „A mój sprawiedliwy z wiary żyć będzie” (Hbr 10, 38). Tak w przybliżeniu formułuje św. Paweł następne ze wskazań. Cokolwiek bowiem, czy to do wierzenia sercem, czy do pełnienia uczynkiem, podaje Ewangelia czy/i magisterium Kościoła, on (chrześcijanin) traktuje to, jako w pierwszej kolejności skierowane do siebie, do własnego wnętrza i z radością, ochotnym sercem stara się wykonać. Dlatego chrześcijanin od począt-

²⁹ F. Buchwald, O wolności sumienia, za: https://www.ultramontes.pl/o_wolnosci_sumienia.htm (odsłona na 01.02.2023)

ku swojej drogi wyznawcy stara się poskromić i do porządku doprowadzić te ze swoich skłonności, które po tragicznym upadku pierwszego Adama zwykły burzyć porządek ludzkiej natury i do złego ją kierować. Apostoł Paweł pisze, iż Bóg przed założeniem świata pobłogosławił nas i wybrał w Chrystusie, „abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem” (Ef 1, 3-4). Świętość, która w ostatecznym rozrachunku polega na tym, by żyć jak dzieci Boże, w owym „upodobnieniu się” do Niego, by zadość uczynić planom, wedle których zostaliśmy stworzeni. Wszystkie istoty ludzkie są dziećmi Bożymi i wszystkie muszą stać się tym, czym być powinny na wymagającej drodze wolności. *Istotnie świętość wymaga, by człowiek, z jednej strony żył, zgodnie ze swym powołaniem, pełnił chrześcijańskiego życia moralnego w konkretnych warunkach swego bytowania na ziemi, z drugiej, by pobudką do tego życia była w nim miłość Boga nadnaturalna z uwagi na to, że Bóg umiłował człowieka nie tylko jak twórca miłuje swe dzieło, lecz ponad to jak bezinteresowny dobroczyńca miłuje swego przyjaciela i dziecko*³⁰. Kwintesencją chrześcijańskiej postawy (świętości) jest Jezusowe wezwanie: *Weźcie moje jarzmo na siebie i uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem, a znajdziecie ukojenie dla dusz waszych* (Mt 11, 29).

2.3.3. Paralele sapiencjalne wskazań Pawłowych i greckiej philosophia

Etyczne wskazanie św. Pawła, by wyznawca Chrystusa postępował, jak syn Boży, z myślą grecką nie tyle nie ma nic wspólnego, ale jest wręcz kontrowersyjne wobec powszechnego przekonania Greków o znikomym znaczeniu ciała i jego penalizującej roli w eschatologizujących nadziejach człowieka. Owszem człowiek może naśladować nieśmiertelne dzieła herosów, jak np. odwagę Heraklesa, czy wielkoduszność Syzyfa, ale gdyby nawet cnotą przodował pośród podobnych sobie, to i tak pokrewieństwa z żadnym z bóstw nie dostąpi, chociaż na Polach Elizejskich, w pewnym stopniu z porównywalną im szczęśliwością, będzie mógł się cieszyć, z wyjątkiem buntowników wobec porządku boskiego. *Grupa boskich buntowników, skazanych na niekończące się trudy z powodu niesubordynacji względem boskiego porządku. Należeli do nich: Orion, nieustannie zaganiający zwierzyńię; Tityos, któremu sępy za znieważenie Leto nieustannie wrywały wątrobę –*

³⁰ W. Urmanowicz, *Istota świętości chrześcijańskiej*, Studia Theologica Varsaviensia 7/2, 1969, s. 149

siedlisko jego żądz; Tantal, umieszczony między wodą a owocami, po które – mimo wielkiego głodu i pragnienia – żadną miarą nie mógł sięgnąć; Syzyf, bez ustanku wtaczający olbrzymi kamień na górę, u której szczytu za każdym razem ów głaz staczał się na dół. Poza tymi wyjątkami wszystkie dusze zmarłych po śmierci były zasadniczo równe, ledwie świadome i nie otrzymywały ani nagrody, ani kary za ziemskie życie. Śmierć w przypadku wszystkich zwyczajnych ludzi, w świetle przekazów Homera, była moralnie neutralna³¹.

Ile jest tego, co helleńskie w onym Pawłowym nauczaniu o „królewskiej drodze mądrości krzyża”? Rzecz nie w tym, że z perspektywy mądrości Bożej Apostoł „zbanował” grecką *sofia*, ale że w świetle jej własnych założeń wykazał teżę niezborność z najgłębszymi pragnieniami człowieka a ponadto, że ze względu na jego nową sytuację – wcielenie i odkupienie – dotychczasowa rola mądrości świata (przewodnictwo życiu) w najlepszym razie została zawieszona, choć praktycznie nadal funkcjonuje jako źródło oportunistów i buntu. Epikurejskie uznanie przyjemności z zaprzeczeniem ich znaczenia u stoików, tudzież kontrolą duszy rozumnej nad ich degenerującym wpływem u Platona, mają u św. Pawła dyspozycję łaski, by asceza była rzeczywistością żyjących radami ewangelicznymi, a przed grzechem byli zabezpieczeni nawet ci, którzy na drodze wiary jeszcze nie wyszli z niemowlęctwa. *Umiem cierpieć biedę, umiem i obfitować. Do wszystkich w ogóle warunków jestem zaprawiony: i być sytym, i głód cierpieć, obfitować i doznawać niedostatku* (Flp 4, 12). Teologia krzyża płynąca z nauk przedłożonych Listami Apostoła jest dość prosta, ale tylko dla tych, którzy uwierzyli Chrystusowi. Z jednej strony krzyż Zbawiciela wprowadza wierzącego w doświadczenie własnej słabości i ułomności, a z drugiej stawia go w postawie bojaźni Bożej przed Tym, który istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjmawszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi (Flp 2, 6-7). W czym jest tu ta mądrość wyznawcy Chrystusa, jeżeli krzyż, według mądrości ziemskiej, wydaje się być definitywnym końcem wszystkiego, i to w tak podły sposób, że nawet dla przestępcy (rzymskiego) krzyż był zaoszczędzony. Jeszcze bardziej wydarzenie krzyża wydaje się absurdalne, że to na krzyżu umiera Pan życia i śmierci. Grek nie musiał z uzasadnieniem wiedzieć, że atrybutem bytu doskonałego jest niezniszczalność, ale jako człowiek religijny wiedział, że jeśli ktoś jest bogiem, to jest nieśmiertelny. Że jednak Bogu spodobało się zbawić człowieka, nie w mądrości świata

³¹ G. M. Baran, *W Hadesie Homera i Hezjoda*, Roczniki Kulturoznawcze, Tom I – 2010, s. 199.

i przez nią, to jest istotnym elementem Jego zbawczego planu. Krzyż jest mocą, w której dokonuje się zbawienie. Źródłem tej mocy jest MIŁOŚĆ, sam Bóg, który przez ofiarę Krzyża ustanawia nową rzeczywistość, tę która się usensawia również przez miłość. Wszystko, a zwłaszcza życie ludzkie nabiera sensu przez odnalezienie i przemienienie w obliczu sensu ostatecznego – życia wiecznego w Bogu. W osobie Zmartwychwstałego wierzący mają „dowód”, że głupstwo krzyża stało się jedyną i prawdziwą mądrością, dla tych, którzy dostępują zbawienia. Jednakże trzeba zauważyć, iż kiedy św. Paweł zajmuje negatywne stanowisko wobec ludzkiej mądrości, to bynajmniej nie sugeruje, że Bóg obdarzając człowieka rozumem, zarazem nie dopuszcza by z niego korzystał. Paweł mówi tu raczej o tym, iż „korzystanie z niego w zarozumiały, manipulacyjny i egoistyczny sposób sprzeciwia się zamiarom Bożym”³².

Apostoł pisze do Galatów tymi słowami: *Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału* (Ga 5, 13), zaś w Liście do Koryntian powiedziano: *Wszystko mi wolno, ale ja niczemu nie poddam się w niewolę (...) ciało nie jest dla rozpuszty, lecz dla Pana, a Pan dla ciała* (Kor 6, 12-13). Dla tych dwóch cytacji jasnym staje się, iż dla Apostoła powołanie do wolności, to zerwanie z prawem grzechu, które (zerwanie) nie jest ani łatwe, ani bez Bożej interwencji możliwe. Skoro jednak się pojawia już pierwociny Chrystusowej wolności, to Paweł, a w jego przykładzie każdy chrześcijanin, staje się „wyzwoleńcem Pana”, który dla pozyskania pełni wolności chce, świadomie i w zgodzie ze swą rozumną naturą wzbogaconą łaską nadal pozostać „niewolnikiem Chrystusa”, by własne decyzje, wybory i działania opierać na doskonałym Rozumie Boskim (por. Kor 7, 22). Jakaż w tym zgoda z racjonalnością, że człowiek odda swoją wolność na służbę miłości, jeśli zapłatą za jej wzorcą postać – miłość uosobioną w dziele zbawczym Chrystusa – jest szyderstwo, bluźnierstwo, cierpienie i... śmierć? Podstawą tak zapytującej racjonalności nie jest prawda objawiona, iż człowiek jest *imago Dei*, ale autorytatywne przekonanie o absolutnej suwerenności działającego podmiotu, zobrazowane biblijną historią nieposłuszeństwa pierwszych ludzi. Jeśli w wolności przez wiarę człowiek uzna, że jest Jego umiłowanym stworzeniem, to ta sama wolność (na poziomie warunku koniecznego), która wielu, dla wydarzeń egzystencjalnych z ich życia, skłoniła, aby się opowiedzieć przeciw

³² J. Załęski, *Głupstwo krzyża jako wyraz mądrości Bożej a mądrość świata w 1 Kor 1 18–25*, „Słowo Krzyża” 2 (2008), s. 102–103.

Bogu, staje się podstawą wyzwalającej ich miłości. Ani wolności, ani miłości nie można odłączyć od prawdy o człowieku stworzonym na obraz Boży, co pełną formułę znajduje w Chrystusowym świadectwie o Bogu, jako źródle wolności, prawdy i miłości: *Ja jestem drogą i prawdą, i życiem* (J 14, 6). A ponieważ świętość to miłość wyniesiona na szczyty doskonałości, wobec tego, prawdziwie wolni są, w pierwszej kolejności, święci Pańscy: św. Paweł oddający głowę pod miecz za Ewangelię, Matka Teresa przywracająca ludzką godność umierającym na ulicach Kalkuty, ojciec Maria Kolbe oddający życie w bunkrze głodowym za współwięźnia. Są oni egzemplifikacją człowieka najpełniej wolnego (w Chrystusie). Krzyż będący dla pogan narzędziem ostatecznego zniewolenia, okazuje się w zbawczej logice miłości nie tylko znakiem pełnej wolności, ale znakiem zwycięstwa życia nad śmiercią, prawdy nad kłamstwem, łaski nad grzechem. *Prawdziwa wolność mierzy się stopniem gotowości do służby i do daru z siebie. Tylko tak pojęta wolność [...] buduje nasze człowieczeństwo*³³. O ile roztropność, umiarkowanie, męstwo i sprawiedliwość znajdują w każdej szkole antycznej zwolenników i obrońców, choć z różnym rozłożeniem akcentów, co do ich wagi i znaczenia w życiu osobistym, jak również społecznym Greków, przy czym *w filozofii klasycznej, gdy dominowała etyka eudajmonistyczna, a przedstawiony schemat etyki cnót był realizowany niemal wzorcowo, wiązane z pojęciem cnoty sensy znacznie się różniły w poszczególnych szkołach filozoficznych*³⁴, to miłość nie dość na tym, że nie funkcjonuje, jako cnota etyczna, to jeszcze jej działanie, jako zasady stosunków społecznych, jest zdumiewająco, na ów czas, mało znacząca. Ponadto, zasada miłości, jako fundamentalnego regulatora życia społecznego, nie znajduje uzasadnienia teoretycznego, chociażby w obszarze życia rodzinnego, gdzie sprawiedliwość nie czyni równymi wobec prawa nawet poszczególnych członków rodziny.

Oczywiście, miłość nie mogła funkcjonować na poziomie cnót naczelných, bo z definicji była w słowniku antycznych Hellenów poza zakresem konotacji pojęcia cnoty, a po drugie, jako cnota teologalna ma nie filozoficzny, ale biblijny rodowód. Ofiarowany Grekom przez Homera wzór człowieka wolnego i rycerskiego ugruntowany jest na współdzieleniu (ontologicznym) pierwiastka boskiego z mieszkańcami Olimpu, mimo iż niekiedy

³³ Jan Paweł II, *Eucharystia szkołą wolności i solidarności międzyludzkiej. Homilia podczas „Statio Orbis” na zakończenie Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego*, Wrocław, 1.06.1997, ORpl 1997(18) nr 7, s. 15.

³⁴ J. Jaśtał, *Natura cnoty. Problematyka emocji w neoarystotelesowskiej etyce cnót*, wyd. Księgarnia Akademicka, Kraków 2009, s. 7-8.

postępki tych ostatnich przyprawiają o rumieniec wstydu ich ziemskich wielbicieli. W świecie, gdzie ambrozja nie stanowi szczególnego przedmiotu pożądania, muszą się liczyć (bogowie) z godnością wolnego Greka, którą heroicznym czynem wykuwa Herakles, a rozumem dowodzi przebiegły Odys. Zamach na tę wspólną pierwiastka boskiego, domaga się w warunkach doczesności zadośćuczynienia niekiedy przewyższającego dostępne środki obwinionego, a nawet jego samego (własne życie). Z drugiej strony naruszenie tak mężnie wykutej godności, daje pokrzywdzonemu możliwość okazania szlachetności duszy przez przyjęcie gestu wielce kosztownego zadośćuczynienia. Zarówno gest przebaczenia, jak i zadośćuczynienia tworzą przestrzeń miłosierdzia, która wnosi zupełnie nową jakość, co do godności wolnego człowieka: przechodzi on od odbierania białochwalczej czci i szacunku do wspólnotowego, celebrującego współkonstytuowania jej (godności) nie tyle przez teź odnowę, ale przez uznanie pełni należnych jej praw i w sposób godny szlachetnego człowieka – praw, których w niebiosach i na ziemskim padole strzegą, w porządku greckim, nieubłagane Mojry, zaś w porządku chrześcijańskim strzeże ich Krew Nowego Przymierza.

Zakończenie

Bogactwo teologiczne, filozoficzne, humanistyczne nauczania św. Pawła zaskakuje rozmiarem i głębią, ale jest tylko kroplą w morzu Bożej Mądrości, która zostaje udzielona tym, dla których krzyż objawia «moc Bożą» (por. 1 Kor 1, 24). Współczesny Kościół, ja również świat chrześcijański, jeśli chce nadal zachować swą kulturową integralność, musi dosłyszeć głos prawdy, która ma źródło w Bogu objawiającym się Jego ludowi w Słowie Bożym, a niewierzącym w dziele stworzenia - porządkiem praw i logiką zdarzeń. Mieć erudycję Apostoła Narodów i jego odwagę wiary i wręcz niewyczerpane pokłady miłości, to nie model sprawności funkcjonalnej (apostolskiej), zanalizowanej i udokumentowanej socjologicznie, tak prestiżowo uosobiony w postaci Pawła z Tarsu, ale zobowiązujące wyzwanie wobec uchrystianizowanej odpowiedzi na Hamletowskie *to be or not to be*. Przeprowadzone wyżej analiza kamparystyczna pozwala, pod pewnymi warunkami, stwierdzić, że św. Paweł, przynajmniej w późniejszym swym stanowisku, werbalizował pozytywnie obecność elementu greckiego w nauczaniu ewangelicznym. Czy jednak grecką *doksa* (stgr. δόξα) widział, choć wiele wskazuje, że TAK, jako użyteczne w tym narzędzie, zarówno co do kwestii

teologalnych, jak i jurydycznych, to pytanie nadal otwarte. W sumie powyższe zagadnienie jest nie tyle nierozwiązywalne, co mocno kontrowersyjne. Opowiedzenie się za jego rozwiązaniem po stronie Justyna czy Tertuliana, bądź za trzecią drogą Karłowicza niesie pewne ryzyko budowania uzasadnienia pod z góry założoną tezę, chociaż szczęśliwie dla czytelnika nie ma ono (ryzyko) podstaw w ich niekoniecznie akademickiej potrzebie uzupełnienia wątpliwości rozstrzygającą wiedzą historyczną, chociaż dla niektórych z nich definitywne rozstrzygnięcie poruszanej tu kwestii może być, w pewnych okolicznościach, warunkiem *sine quo non* ich ortodoksji. Czy czytelnik, po lekturze niniejszego tekstu, znajdzie się w lokum epistemologicznym bardziej korzystnym dla siebie, niż przed nią, to zależy od jego dalszej kwerendy po literaturze zagadnienia, a szczególnie po Listach Pawłowych.

Streszczenie

Apostoł Paweł nie prowadzi krytycznego dialogu ze stanowiskiem doktrynalnym poszczególnych szkół filozofii greckiej, ale z tych ostatnich wersją, spreparowaną na potrzeby życia (społecznego, moralnego, duchowego). Siłą rzeczy niekiedy musi dotknąć zagadnień bardziej teoretycznych, jeśli chce do swojej (sic. Bożej) sprawy przekonać greckich słuchaczy. Stara się więc mówić ich językiem, co nie znaczy, że wszystko, co w nim dotychczas zostało wypowiedziane, zwłaszcza w kwestii wiary i moralności, jest przez niego akceptowane. Kluczem do określenia zakresu Pawłowej zgody na grecką wypowiedź filozoficzną może być m.in. słowo „głupstwo”. Z jednej strony (greckiej) głupstwem jest krzyż, a z drugiej (Pawłowej) głupstwem jest filozofia. „Baczcie, aby kto was nie zagarnął w niewolę przez tę filozofię będącą czczym oszustwem, opartą na ludzkiej tylko tradycji, na żywiołach świata, a nie na Chrystusie” (Kol 2, 8). Centralne dla chrześcijaństwa zagadnienie – ukrzyżowanie Boga-Człowieka - jest w optyce greckiej sprzeczne z racjonalnym porządkiem rzeczy, a więc czymś nie mogącym mieć znaczenia praktycznego, a tym mniej teoretycznego, choć oczywistym jest, że ludzie tak dziś, jak i dawniej w postępowaniu kierowali się poglądami dalekimi od racjonalności (zwłaszcza filozoficznej). Reakcja ateńskich słuchaczy na słowa św. Pawła o zmartwychwstaniu była naturalna i oczywista; nie mogli inaczej zareagować, jako że nie mieściło się ono w ich racjonalności, gdyż było to dla niej swego rodzaju sprzecznością. M.in. do takich ludzi Apostoł chciał trafić z Dobrą Nowiną. Mógł to zrobić

na sposób grecki, do czego oczywiście nie miał wypracowanych narzędzi, na co zresztą nie było czasu, ale mógł również działać na sposób apostołski: zasiać tę prawdę słuchaczom i czekać na Boży wzrost. Pierwej jednak trzeba było usunąć z drogi przeszkody, które wprost Ewangelii przeczyły, dlatego Apostoł mówi o więcej niż głupstwie filozofii, bo nazywa ją czczym oszustwem. Głupstwem nie ma sensu się zajmować, ale z wielkim oszustwem trzeba się liczyć i je zwalczać. Nie jest więc głupstwem (oszustwem) cała filozofia (grecka), ale ta jej część, której nie stać na przekroczenie dotychczasowej racjonalności, która owszem przyjmie ułudę, ale oślepia ją blask prawdy. Często, a może za często człowiek przypomina orła udającego kurę. Ta sama racjonalność w późniejszych wiekach, a zwłaszcza w nowożytności przyjmie różne oblicza, choć zazwyczaj będzie to oblicze surowe (dziś ironiczne) wobec oblicza wiary.

Słowa kluczowe: *helleniści, judeochrześcijanie, filozofia grecka, wiara.*

Greek Church Door

Summary

The Apostle Paul does not engage in a critical dialogue with the doctrinal position of the particular schools of Greek philosophy, but with their version crafted for the needs of life (social, moral, spiritual). By necessity, he must sometimes touch upon more theoretical questions if he wants to convince the Greek listeners to his (sic. God's) cause. So he tries to speak their language, which does not mean that everything that was said so far is accepted by him. The key to understanding the scope of Paul's agreement with Greek philosophical expression may be, among others, the word "foolishness". On the one hand (Greek) foolishness is the cross, and on the other hand (Paul's) foolishness is philosophy. "Beware lest any man spoil you through philosophy and vain deceit, after the tradition of men, after the rudiments of the world, and not after Christ" (Col 2:8). The central issue for Christianity – the crucifixion of God-Man – is, in the Greek viewpoint, contrary to the rational order of things, i.e. something that cannot be of practical, let alone theoretical significance, although it is obvious that people today, as in the past, were guided by views far from rationality (especially philosophical). The reaction of the Athenian listeners to the words

of St. Paul's statement about the resurrection was natural and self-evident; they could not otherwise respond, as it was beyond their rationality and it was a kind of contradiction. Among others, the Apostle wanted to reach such people with the Good News. He could do it in the Greek way, for which of course he had no tools, and there was no time for that, but he could also act in an apostolic way: to sow this truth to the hearers and to wait for God's growth. But first it was necessary to remove from the way the obstacles which directly contradicted the Gospel, and therefore he speaks of more than the foolishness of philosophy, as he calls it vile deception. There is no point in dealing with foolishness, but great fraud must be reckoned with and combated. So it is not the whole (Greek) philosophy that is foolish, but that part of it which cannot exceed the present rationality, which accepts delusion, but is blinded by the radiance of truth. Often, perhaps too often, a man resembles an eagle pretending to be a hen. The same rationality in later centuries, and especially in modern times, will take on different faces, although it will usually be a severe face to the face of faith.

Keywords: *Hellenists, Judeo-Christians, Greek philosophy, faith.*

Bibliografia

Baran G. M., W Hadesie Homera i Hezjoda, Roczniki Kulturoznawcze, Tom I – 2010.

Benedykt XVI, Jezus z Nazaretu, część II, wyd. Jedność, Kielce 2011.

Chadwick H., Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna, tłum. A. Wypustek, Poznań 2000.

Dąbrowski E., Dzieje Apostolskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz, Pismo Święte Nowego Testamentu V, Poznań 1961.

Duchliński P., Kobyliński A., Moń R., Inspiracje chrześcijańskie w etyce, wyd. WAM, Kraków 2016.

Gilson E., Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich, tłum. s. Zalewski, Warszawa 1987.

Jaeger W., Wczesne chrześcijaństwo i grecka Paideia, Bydgoszcz 2002.

Jan Paweł II, Eucharystia szkołą wolności i solidarności międzyludzkiej. Homilia podczas „Statio Orbis” na zakończenie Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego, Wrocław, 1.06.1997, ORpl 1997(18) nr 7.

Jan Paweł II, Encyklika Veritatis splendor, Poznań 1993.

Jaśtal J., Natura cnoty. Problematyka emocji w neoarystotelesowskiej

etyce cnót, wyd. Księgarnia Akademicka, Kraków 2009.

Karłowicz D., Sokrates i inni święci, Warszawa 2005.

Krąpiec M. A., *Metafizyka. Zarys podstawowych zagadnień*, Poznań 1966.

Liszka P., *Dzieje oddziaływania hellenizmu na chrześcijaństwo*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, Vol 70 , nr 1, 2017.

Mikołajczak M., *Królewskie wyznanie Jezusa przed Sanhedrynem (Łk 22,66-71)*, *Collectanea Theologica* 70/3, 2000.

Osipow A., *Droga rozumu w poszukiwaniu prawdy*, *Teologia zasadnicza*, tłum. ks. H. Paprocki, Białystok 2011.

Piszczek Z. (red.), *Mała encyklopedia kultury antycznej*, Warszawa 1990.

Przyczyna W., *Teologia ewangelizacji*, Kraków 1992.

Romaniuk K., *List do Rzymian, wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1978.

Rosik M., „Zarzewie konfliktu między Kościołem a Synagogą (do 135 roku)”, *Jezus i chrześcijanie w źródłach rabinicznych*, red. K. Pilarczyk, A. Mrozek, *Estetyka i Krytyka* 27, Kraków 2012.

Stanosz B. (oprac.), *Lingwistyka a filozofia. Współczesny spór o filozoficzne założenia teorii języka*, Warszawa 1997.

Stępień J., *Eschatologia św. Pawła*, *Studia Theologica Varsaviensia* 1/1, 1963.

Stępień J., *Teologia Świętego Pawła, człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, wyd. ATK, Warszawa 1979.

Tkacz M., *Z badań nad retoryką w Listach św. Pawła*, *Collectanea Theologica* 71/1, 2001.

Urmanowicz W., *Istota świętości chrześcijańskiej*, *Studia Theologica Varsaviensia* 7/2, 1969.

Wszolek S., *Neopozytywistyczna koncepcja wiedzy a priori*. w: „Zagadnienia filozoficzne w nauce” nr. 19, 1996.

Żółtaszek K., *Krytyka retoryczna mowy świętego Pawła przed królem Agryppą II (Dz 26)*, w: *Wokół oddziaływania tekstu biblijnego*, *Hermeneutica et Judaica* 8.

