

WPROWADZENIE

List św. Pawła do Filemona jest najkrótszym pismem Apostoła Narodów. Zamyka się w 25 wierszach. Mimo niewielkiej objętości dostarcza wiele tematów do przemyślenia. Na pozór wydawałoby się, że jest to list prywatny. Tak jednak nie jest, Paweł bowiem przechodzi bardzo zrećcznie z indywidualnego adresata na zbiorowego, na tych, którzy gromadzą się w „domu” Filemona. A więc mamy problem, czy jest to list prywatny, czy urzędowo apostołski. Inna sprawa. Co to znaczy „zgromadzenie w domu”. Jeśli pierwsze zagadnienie (adresat listu) można jeszcze wyjaśnić w komentarzu, to drugie domaga się już „ekskursu” (zob. Ekskurs I. Kościoły domowe w NT). W tym krótkim liście padają różne określenia chrześcijan, bez wątpienia bardzo pozytywne, które trzeba wyjaśnić w komentarzu. Czy jednak stanie się to wszystko zrozumiałe bez bardziej dogłębniejszego opracowania nazewnictwa wiernych przez św. Pawła? Stąd też w niniejszym tekście drugi ekskurs (Eklezjalne określenia chrześcijan w Listach św. Pawła). Wreszcie problem niewolnictwa (zob. Ekskurs III. Niewolnictwo a pierwotny Kościół). W wielu komentarzach można także spotkać ekskurs poświęcony temu ważnemu zagadnieniu. Spis literatury do komentarza jest wybiórczy, uwzględnia jednak najnowsze pozycje.

Oby postawa Pawła, patrzącego na każdego człowieka tak, jak to czynił Chrystus, pomogła nam i światu w walce o godne traktowanie każdego człowieka.

Lublin, Wielkanoc 2002

Hugolin Langkammer OFM

WSTĘP HISTORYCZNO-KRYTYCZNY

1. OKOLICZNOŚCI NAPISANIA LISTU DO FILEMONA

Filemon jest adresatem najkrótszego listu Pawłowego. Nie znaczy to jednak, że jest to list prywatny. Prawdopodobnie mieszkał w Kolosach i sam Apostoł nawrócił go na chrześcijaństwo. Filemonowi zbiegł niewolnik imieniem Onezym. Przypuszczalnie dopuścił się jakiegoś przewinienia i obawiał się słusznej kary. Nie wiadomo, w jaki sposób Onezym dostał się do Pawła, który wówczas był w więzieniu. W każdym bądź razie Paweł pozyskał go dla wiary chrześcijańskiej, polubił i pragnął zatrzymać przy sobie jako pomocnika. O tym jednak rozstrzygnąć miał jego właściciel. Z tego względu Paweł wysłał Onezyna z powrotem do Filemona, dając mu za towarzysza Tychikusa. Ponieważ Onezym musiał się liczyć z wymierzeniem mu kary, Paweł zaopatrzył go więc w list do Filemona, prosząc w nim o łaskawe przyjęcie byłego niewolnika, który jako chrześcijanin stał się dla niego bratem. Wprawdzie Paweł wspomina, że mógłby użyć swojego apostołskiego autorytetu w tej sprawie, chciałby jednak go prosić o przebaczenie zbiegłemu niewolnikowi, przypominając mu o jego chrześcijańskim obowiązku wobec tegoż.

2. MIEJSCE I DATA NAPISANIA LISTU

Mimo nieznaczących rozmiarów i niewielkiego znaczenia teologicznego Flm był od samego początku zaliczony do listów Pawła.

Po dziś dzień stanowi dokument wielkiego misjonarza, który mimo własnej niewoli wstawia się za zbiegłym niewolnikiem. Trudno rozstrzygnąć, kiedy list ten został napisany. Dawniej wiązano go, jak inne zresztą listy więzienne, z Rzymem. Jednakże wiersz 22 zdradza nadzieję rychłych odwiedzin Pawła w Kolosach, co jednak nie zgadza się z zamiarem Pawła wyrażonym w Rz 15, 24. Z tekstu tego bowiem wynika, że Paweł planuje podróż z Rzymu do Hiszpanii. Z tych to powodów nowsi komentatorzy uważają, że Flm został zredagowany podczas krótkiej niewoli w Efezie, tak samo jak Flp. Byłyby to więc lata 54/55. Łatwiej też zrozumieć chęć Onezyma powrotu do Pawła, gdyż odległość pomiędzy Kolosami a Efezem była niewielka. Podobnie jak inne pisma NT, tak i Flm zawiera tzw. *subscriptio* (poślowie). Prawdopodobnie chciano w ten sposób króciutko zaznaczyć, że pismo zostało zakończone. Tak też w naszym przypadku rękopisy D i E stwierdzają: *Pros Philēmona eplē rōthe* – „Do Filemona zakończone”. Te notatki stwarzały jednak nieraz okazję do snucia dalszych przypuszczeń o danym liście, a szczególnie o autorze, adresatach i miejscu powstania. Choć są one późniejszej daty i nie mogą wpłynąć na naukowe badania tych elementów pisma, czyli jego genezę, rzucają jednak snop światła na różne domysły. I tak np. czytamy: „Napisane do Filemona z Rzymu przez niewolnika Onezyma” (K 47); „List świętego Pawła Apostoła do Filemona i Apfii, panów Onezyma, i do Archipa, diakona Kościoła w Kolosach, napisany w Rzymie przez niewolnika Onezyma” (K 113); „Z Rzymu od Pawła i Tymoteusza przez niewolnika Onezyma. Błogosławiony Onezym dał świadectwo o Chrystusie w Rzymie, kiedy Fertullus był namiestnikiem. Poniósł śmierć męczeńską, łamiąc mu kości” (K 48). Jak widać legenda zrobiła z Onezyma autora Listu do Filemona i męczennika, a więzienie Pawła lokuje w Rzymie.

Na podstawie tego listu niektórzy uczeni zarzucają Pawłowi, że nie walczy przeciwko niewolnictwu, lecz wręcz powołując się na 1 Kor 7, 20-24, uzasadnia je teologicznie. Na ówczesne warunki Paweł i tak wiele zrobił dla pozytywnego rozwiązania kwestii niewolnictwa. Flm jest przecież pewnego rodzaju manifestem zniesienia niewolnictwa – nie przemocą, lecz poprzez miłość chrześci-

jańską. W Ga 3, 28 natomiast widnieje wyraźny teologiczny aksjomat wolności chrześcijańskiej, skoro zdaniem Pawła w Chrystusie zniesiona została różnica pomiędzy wolnymi a niewolnikami.

3. STRUKTURA LISTU

Bez problemów można w Flm zauważyć preskrypt (1-3) oraz zakończenie (21-25). W preskrypcie św. Paweł zwraca się do Filemona i do wiernych Kościoła, którzy znajdowali się w domu Filemona (l. mn.). W zakończeniu pozdrowienia są skierowane do Filemona (23-24), a błogosławieństwo (25) dotyczy znów wiernych (l. mn.). W części centralnej listu (4-20) można odróżnić modlitewne *proemium* (4-7), prośbę do Filemona (8-9), prezentację aktualnej sytuacji spowodowanej przez przybycie zbiega Onezyma do Pawła (10-13), nowe spojrzenie na przyszłość (13-16), skonkretyzowanie prośby do Filemona (17-20).

Porównując nasze pismo z listami świata starożytnego o podobnej tematyce wstawienniczej, można zauważyć pewne podobieństwa. Dotyczą one szczególnie tzw. retoryki dyplomatycznej. Jest jednak jedna zasadnicza różnica. List do Filemona jest pismem apostołskim skierowanym do przełożonego Kościoła i wiernych. W Liście układy prawnicze, umowy itp. prawie że nie dochodzą do głosu. Wynagrodzenie szkody wyrządzonej przez Onezyma jest może jedynym ściśle prawniczym elementem (17). W Liście dochodzi do głosu prawo chrześcijańskiej miłości. Mamy tu do czynienia z gatunkiem „prośby apostołskiej” – *deprecatio (indirecta) apostolica* – występującą także w innych pismach św. Pawła o charakterze parenezy, jednakże nie w sposób rozwinięty, konsekwentny i metodyczny, na co wskażemy w komentarzu.

4. DUSZPASTERSTWO MOTYWACYJNE

W Flm napotykamy jednak ciekawe zjawisko oddziaływania pasterskiego przez odpowiednią motywację. Paweł nie rozkazuje,

nie wykorzystuje swojego autorytetu apostołskiego, lecz przekonująco wpływa na Filemona, by przyjął zbiegłego niewolnika Onezyma. Jakie są podstawowe hasła motywacyjne, którymi Paweł posługuje się w swojej argumentacji?

1. Paweł zwraca się do Filemona jako do członka i (głowy) „Kościoła tego domu”. A więc mamy do czynienia z tzw. Kościołem domowym. Nie jest to obce pojęcie dla NT, gdyż – jak wiadomo – pierwsi chrześcijanie gromadzili się w domach (1 Kor 16, 19; Rz 16, 5; Dz 2, 46). Nie chodzi tu o Kościół rodzinny. Dom wraz z jego właścicielem i rodziną służył innym jako miejsce spotkań, zebrań, modlitwy, Eucharystii. Grupa gromadząca się w domu stanowiła więc Kościół (por. Rz 16, 23). Decydującym elementem nie było więc miejsce (dom), lecz więź powstała w grupie między jej członkami, wspólna wiara, Eucharystia, łączność z innymi Kościołami. We wspólnocie tej, składającej się z różnych warstw, istniała możliwość integracji chrześcijańskiej, którą stworzył oczywiście pan domu. Z tej szansy skorzystał także niewolnik Onezym, należący do chrześcijańskiej rodziny, do Kościoła grupy. Jak wynika z Ga 3, 27n.; 1 Kor 12, 13; Kol 3, 11, integracja chrześcijańska nastąpiła poprzez chrzest.

2. Istotą chrześcijańskiej egzystencji grupy było świadome praktykowanie idei braterstwa i wspólnoty, zakotwiczone we wspólnej wierze. Paweł powołuje się więc na więź braterską, która istnieje między Apostołem i Filemonem. Tę samą więź Filemon ma przenieść na relację do Onezyma. Onezym ma się dla niego stać „umiłowanym bratem” (w. 17).

Hasło „braterstwa”, pojęte jako motyw chrześcijański, ma uzmysłwić właściwość eklezjalną każdej grupy, większej czy mniejszej, i doprowadzić do przemian wewnątrz Kościoła; socjologiczną strukturę nadrzędności zamienić na eklezjalną strukturę równorzędności; prawa socjalne rozpatrywać przez pryzmat chrześcijańskiego obowiązku i prawo miłości; apostołski autorytet podeprzeć przykładem, roztropnie i z miłością.

3. Św. Paweł nazywa Filemona „współpracownikiem”, Archipa „towarzyszem broni”, Apfię „siostrą”. Paweł prosi Boga, aby Filemon w wierze „okazał się twórczym w głębszym poznaniu wszel-

kiego dobrego czynu, wśród was dla Chrystusa” (w. 6). W Kościele powinna istnieć „współpraca”, współodpowiedzialność, wspólna troska o sprawy zbawcze. Oto myśli, które są nam już znane z Listu do Filipian, a które w sumie wypływają z Pawłowej wizji Kościoła jako Ciała Chrystusowego. W Liście do Filemona hasło „współpraca” służy niby konkretnemu celowi. Ale przecież Paweł nakreślił tu także ogólne zasady, które powinniśmy – zwłaszcza dzisiaj – stosować w naszych wspólnotach, gdzie zanika troska o pojedynczego człowieka, a przeważają „wielkie sprawy”: budowy nowych Kościołów, peregrynacje, misje ludowe, kongresy różnego rodzaju itp. Kościół współczesny musi odbyć proces przeniknięcia miłością braterską wielkich spraw, wielkiej i wspaniałej liturgii, wielkich kongresów, aby stworzyć pomost od „największego” do „najmniejszego”, od „wielkiej sprawy” do „najmniejszej” w Kościele, aby ten sam Chrystus był wszystkim we wszystkich.

5. ZARYSOWY PLAN LISTU DO FILEMONA

Preskrypt (1-3)

Proemium dziękczynne (4-7)

Część centralna Listu. Wstawiennictwo Pawła w sprawie Onezyma.

Człowiek „w Chrystusie” (8-20)

A. Przygotowanie petycji do Filemona (8-12)

1. Prośba zamiast nakazu (8-9)

2. Przedstawienie nowej sytuacji. „Moje dziecko” w Chrystusie (10-12)

B. Konkretyzacja prośby (13-16)

1. Czyn miłosierny zamiast procedury prawnej (13-14)

2. Nasz brat (15-16)

C. Ostatnia petycja Pawła do Filemona. Moje „ja” (17-20)

D. Zakończenie (21-25). Polecenia i pozdrowienia

1. Wiara i miłość (21)

2. Ufność w Opatrzność Bożą (22)

3. Słudzy Ewangelii (23-24)

4. Końcowe błogosławieństwo (25)

¹ Paweł, więzień Chrystusa Jezusa, i brat Tymoteusz do Filemona, naszego umiłowanego [przyjaciela] i współpracownika

PRESKRYPT (1-3)

Podobnie jak w innych Listach św. Pawła, tak i tutaj spotykamy trzostopniowe rozwinięcie preskryptu według helleńsko-orientalnego zwyczaju: Kto (nadawca) – do kogo (adresat, adresaci) – pozdrowienia – życzenia i błogosławieństwa. Jednakże nie można w tym wstępie nie zauważyć chrześcijańskich akcentów, i nie tylko. Już we wstępie Apostoł pragnie uczulić czytelnika na dalszą treść i celowość tego najkrótszego pisma. A jest ona trojaka. Po pierwsze – Paweł więzień prosi o posłuch z powodu Chrystusa Jezusa, gdyż list ten pisze z więzienia. Przyjęcie przez Filemona słów Pawła więźnia wiąże się z współpracą nad Ewangelią, aby skutecznie rozwijał się Kościół, w tym przypadku Kościół domowy, który mieścił się w domu Filemona, głównego adresata pisma. Do niego Paweł dołącza aż trzy osoby z imionami oraz całą społeczność kościelną domu Filemona. Każda osoba, czy to nadawcy, czy adresata, otrzymuje iście chrześcijański tytuł – łącznie z wiernymi – na co wskazuje termin techniczny *ekklēsia* Paweł nazywa siebie więźniem (*desmos*). W Liście do Filipian, który także jest listem więziennym, Paweł – również jak tutaj razem z Tymoteuszem – określa siebie i jego jako niewolników (*douloi*) Jezusa Chrystusa (Flp 1, 1). Różnica w samookreśleniach ma na pewno swoją wymowę. Tylko Paweł jest uwięziony, a Tymoteusz nie, jest nazwany „bratem” – *adelphos*. Paweł cierpi dla Chrystusa i z powodu Jego Ewangelii. Stąd też więzienie nie jest dla Apostoła hańbą, choć taką opinię powszechnie mu przypisano, lecz chlubą, mimo udręk i cierpień. W komentarzach czasem uważano, że uwypuklenie przez Pawła jego uwięzienia wiąże się z przewidzianym przez niego męczeństwem (np. Lohmeyer). Jednakże z w. 22 dowiadujemy się, że główny adresat listu ma Pawłowi „przyszykować gościń”. Należy więc raczej sądzić, że Paweł liczył na zwolnienie z więzienia. dopełniacz „Chrystusa Jezusa” w wypadku *genetivus subiectivus* (dalej: *gen. sub.*) należy tłumaczyć w kontekście tego lub bardzo podobnych sformułowań chrystologiczno-unijnych, często

spotykanych w pismach Apostoła, jak: przez (*dia*) Chrystusa, w (*en*) Chrystusie, z (*syn*) Chrystusem. Te zwroty wskazują na ścisłą łączność z Chrystusem, a w naszym przypadku – z racji szczególnego charakteru dopełniacza – na przyczynę uwięzienia Pawła. Tak Chrystus chciał, aby Paweł cierpiał w Jego imieniu i za Niego. Skoro za Pawłem stoi Chrystus, rozumiałe, że Apostoła jeszcze raz podkreśla, iż jest *desmos Christou Jesou*, ale z tej unii z Chrystusem mimo cierpień „zrodził” Onezyma, poprzez wiarę i chrzest łącząc go raz na zawsze z Nim. Onezym więc także doznał tej unii ontycznej z Chrystusem, z której cieszy się Paweł i Filemon jako „umiłowany nasz współpracownik”. W Flp 1, 13 Paweł swoje uwięzienie widzi nawet jako Ewangelię (*phaneros genesthai*) w Chrystusie, o zasięgu przekraczającym mury więzienne.

Wspólnadawcą pisma jest Tymoteusz. Paweł nazywa go bratem, gdyż w rzeczywistości był jednym z najwierniejszych współpracowników Apostoła. W Flp 2, 19-24 Paweł wystawił mu przepiękne świadectwo. Po śmierci Pawła doceniono też znaczenie Tymoteusza, ponieważ figuruje jako adresat w dwu listach pasterskich (1-2 Tm) i według prastarej tradycji sam Paweł mianował go biskupem w Efezie. Paweł obarczył Tymoteusza poważnymi zadaniami, czy to w Tesalonicach (1 Tes 3,2), czy to w Koryncie (1 Kor 4, 17; 16, 10). Podczas nieobecności swojego „syna–dziecka” Paweł odczuwa niepokój (1 Tes 3, 6; 2 Tm 1, 4). Apostoła włącza go nie tylko w Flm do grona współnadawcy, lecz także w 2 Kor, Flp, Kol, 1-2 Tes. Tytuł „brata” Paweł rozciąga jednak w naszym liście także na innych. Tak dwukrotnie „bratem” nazywa Filemona (w. 7 i 20), nadto „siostrę” Apfię, a także niewolnika Onezyma, przyczynę bezpośredniego powstania Listu, który po powrocie ma być przyjęty przez Filemona jako brat (w. 16).

W preskrypcie Filemon cieszy się innymi tytułami. Jest dla Pawła „naszym umiłowanym współpracownikiem”. Filemon – „miły, przyjemny”, taka jest etymologia imienia często spotykanego zwłaszcza we Frygii – był bardzo bliski Pawłowi. Prawdopodobnie Apostoła osobiście przyczynił się do nawrócenia Filemona, być może nawet w Efezie (por. w. 19b). Na serdeczność stosunków pomiędzy nim a Pawłem wskazuje właśnie przymiotnik rzeczownikowy *tō agapētō*; w Liście do Rzymian jest spotykany w końcowych pozdrowieniach (Rz 16, 5. 8. 12). W preskrypcie w Rz 1, 7 powyższy przymiotnik odnosi się do wiernych: „umiłowani Boży” (*toi Theou* – gen. sub.). W naszym tekście też o to chodzi. Z racji na umiłowanie chrześcijan przez Boga Paweł, herold Ewangelii Bożej i Apostoła „ustanowiony przez Jezusa Chrystusa i Boga Ojca” (Ga 1, 1), także widzi w nich swoich umiłowanych. Jako „współpracownik” (*synergos*) Fi-

² oraz do siostry Apfii i naszego współbojownika Archipa łącznie z Kościołem w Twoim domu.

² Kol 4, 17

lemon – tak jak i Tymoteusz – zostaje przez Pawła zaliczony w poczet misjonarzy. Nie chodzi o to, kto jest wytrawniejszym misjonarzem i częściej i dłużej przebywa z Pawłem, dzieląc z nim kłopoty i trudy, lecz o podkreślenie faktycznego stanu rzeczy. Filemon bowiem przyczynił się do szerzenia Ewangelii i w swojej społeczności kościelnej zastępuje Pawła z całą odpowiedzialnością. Oprócz Jana Apostoła (trzeci list – w. 8) tylko Paweł posługuje się rzeczownikiem *synergos*, który ma pozytywne znaczenie, odmienne niż w papirusach greckich, gdzie ma sens drugorzędnego „pomagiera”. Z faktu, że w domu Filemona gromadzą się wierni na nabożeństwie i że posiada on niewolników, wynika, iż był zamożnym panem i właścicielem większej posiadłości.

Wiersz 2. Obok Filemona Paweł wymienia jeszcze po imieniu (*nominatim*) Apfię, siostrę. Niewykluczone, że jest to żona Filemona. Trudno nam dociec, czy Paweł znał ją osobiście. Mogła się stać chrześcijanką dzięki mężowi. Należy jednak przypuszczać, że działała aktywnie w Kościele domowym Filemona.

Z praktyki Pawła zauważalnej w innych pismach Apostoła, tytułatura – jak tu siostra – i szczegółowa wzmianka imienna dotyczyły osób, które położyły wielkie, a przynajmniej jakieś zasługi dla pierwotnego Kościoła. Jednakże tytułem „siostry” Paweł zaszczylił tylko jeszcze Febę, „diakonisę Kościoła w Kenchrei” (Rz 16, 1). Jeśli Apfia była żoną Filemona, to była równocześnie panią domu i to ona na co dzień miała najwięcej kontaktów ze służbą, czyli z niewolnikami. Paweł więc także od niej mógł oczekiwać zajęcia stanowiska w sprawie zbiegłego niewolnika Onezyma. Niezależnie od tego Paweł cenił pracę niewiast w Kościele, co wynika z jego szczególnych pozdrowień, wspomnień i godnościowej tytułatury. A było za co dziękować Bogu, gdyż faktycznie pierwotny Kościół bez czynnej i charytatywnej postawy kobiet nie mógłby szybko i skutecznie się rozwinąć. Nie jest wykluczone, że wspomnianej Febie Paweł powierzył przekazanie Listu do Rzymian tamtejszemu Kościołowi. Z trudami misjonarskimi Paweł wiąże także dwie inne niewiasty – Tryfanę i Tryfozę (Rz 16, 12). Wspominając, że niewiasty „duży trud poniosły za nas”, jak w przypadku Marii (Rz 16, 6), Apostoł ma zapewne na uwadze nie tylko jakąś pomoc materialną, lecz także znoje misjonarskiej pracy (1 Kor 15, 10; 16, 16; Ga 4, 11; Flp 2, 16; 1 Tes 5, 12n.). W Kolosach Nymfa przyjęła wiernych w swoim domu (Kol 4, 15). W Liście do Filipian Paweł wspomina Ewodię (= „łatwa droga”) i Syntychę (= „spotkanie”),

³ Łaska wam i pokój od Boga, naszego Ojca i od Pana Jezusa Chrystusa.

³ Rz 1, 7

przypominając im potrzebę i znaczenie „jednomyślności” w Panu. Ponieważ wszyscy pracują nad wspólnym dziełem ewangelizacji, przeto Paweł nawołuje do jednomyślności. Tam, gdzie jej nie ma, reaguje ostro (por. np. krytyka niezdrowej rywalizacji w Koryncie: 1 Kor 1, 11-16). Różne (od poprzednich) są zdania o relacji trzeciej osoby, mianowicie Archipa. Starsi egzegeci widzieli w nim syna Filemona i Apfii. Skoro jednak Paweł wspomina go po imieniu i obdarza tytułem „współtowarzysz broni” (*systratiōtēs*), musiał uczestniczyć aktywnie w szerzeniu Ewangelii. Archip z Flm jest identyczny z Archipą z Kol 4, 17, następcą ewangelisty Epafrasa, działającego w Lykostaes. Tytułem „współtowarzysza broni”, „brata” i „współpracownika” obdarzył Paweł również Epafrodyta. Był przy Pawle w więzieniu (w Efezie!). Po wyzdrowieniu Apostoł wysłał go z odpowiednimi zadaniami do Filipian (Flp 2, 25). Na równi z pojedynczymi osobami (zważ na junkcyjne *kat!*) Paweł wymienia „Kościół w twoim domu”. To, co Paweł pisze do głównego adresata, dotyczy więc całej społeczności wiernych, dla których dom Filemona stał się Kościołem nie tylko w znaczeniu lokalnym. Kościół w domu Filemona nie jest zjawiskiem odosobnionym w pierwotnej fazie chrześcijaństwa. Ten sam termin techniczny *kat' oikon ekklēsia* znajdujemy w kilku różnych miejscach NT (Rz 16, 5; 1 Kor 16, 19; Kol 4, 15; Dz 2, 48; 5, 42; 8, 3; 20, 20).

Z jednej strony Apostoł częściowo uwalnia Filemona, pana Onezyma, od podjęcia decyzji w sprawie swojego zbiegłego niewolnika, licząc na jego dobrą wolę, z drugiej strony zaś może liczyć na sukces, gdyż w Kościele Filemona znajdowali się zapewne i niewolnicy. Zdarzało się bowiem nierzadko, że nawrócenie na chrześcijaństwo pana obejmowało wszystkich domowników, a więc także niewolników, chociaż tego nie można przyjąć jako reguły, na co wskazuje przykład pogańskiego Onezyma w domu chrześcijańskiego pana. Paweł więc List do Filemona traktuje jako pismo urzędowe i apostołskie, na co zresztą już wskazywało podciągnięcie do rzędu nadawcy „brata Tymoteusza”.

Wiersz 3. Pozdrowienie składa się, podobnie jak i w innych pismach Apostoła, z życzenia łaski (*charis*) i pokoju (*eirēnē*). Dosłownie spotykamy je jeszcze w Rz 1, 7 b; 1 Kor 1, 3; 2 Kor 1, 2; Ga 1, 3; Flp 1, 2. Oprócz Listów św. Pawła wyrażenie to występuje już sporadycznie, mianowicie w 1 P 1, 2 b; 2 P 1, 2; Ap 1, 4; 1 Clm praesc. Ta kombinacja jest niewątpliwie właściwością Listów Pawła, niemniej jednak Apostoł prawdopodobnie wzorował się na

identycznych zwrotach spotykanych we wczesnożydowskich formułach błogosławieństw w LXX. Tam zamiast *charis* występuje rzeczownik *eleos* – „miłosierdzie”, obok *eirēne* – oddający w wielu wypadkach jednolicie hebr. *chāsad* (np. Lb 6, 24-26; Iz 54, 10; Tb 7, 12 S; Syr; Jub 12, 29; BarSyr 78, 2: jako pozdrowienie na początku pisma; 1 QS 2, 4; 1 QM 12, 3; 1 QH 13, 4n.; a także Ga 6, 16: *eirēnē kai eleos*). Paweł przez zamianę *eleos* na *charis* pragnie podkreślić całokształt Bożej życzliwości wobec wiernych. A więc greckie znaczenie pojęcia „radość” (od *chairein* – „cieszyć się”) nie dochodzi tu już do głosu, najwyżej jako jeden ze skutków Bożej łaskawości. Również drugie pojęcie „pokój” zyskuje u Pawła nowe znaczenie, nie tracąc oczywiście nic z hebrajskiego znaczenia *shalom*, powszechnie stosowanego w pozdrowieniach. Tu przypomina uzyskanie pojednanie ludzkości z Bogiem przez Chrystusa, którego Ef 2, 14-18 identyfikuje z „pokojem” (*hos estin eirēnē hēmōn*). Życzenia końcowe przesyłają nadawcy listu, ściśle biorąc dar łaski i pokoju, pochodzący jednak od Boga Ojca naszego. Ciekawa rzecz, że to sformułowanie częściej spotykamy w Listach św. Pawła niż formułę „Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa” (Rz 15, 6; 2 Kor 1, 3; 11, 31; Kol 7, 3; Ef 1, 3; por. także 1 P 1, 3). Dla Kościołów hellenistycznych Jezus Chrystus był przede wszystkim Panem. Nie znaczy to, że przez to została zagubiona idea synostwa Bożego Jezusa. Wystarczy tu przytoczyć Ga 1, 15n.: „[...] spodobało się Temu [...] łaską swoją objawić Syna swojego we mnie [...]”. Sformułowanie, że Bóg jest naszym Ojcem, spotykamy już w najwcześniejszym piśmie Apostoła Narodów (1 Tes 1, 1; por. 2 Tes 1, 1nn.), a później w Rz 1, 7; Ga 1, 3; 1 Kor 1, 3; 2 Kor 1, 2; Flp 1, 2; Kol 1, 2. Częstotliwość tę można wytłumaczyć wypracowaną przez Pawła teologią naszego przybranego synostwa Bożego, wysłużonego nam przez Chrystusa (por. szczególnie Rz 8 i Ga 4).

W preskrypcie nie widnieje tytuł „apostoł”. Paweł jako więzień Chrystusa pisze, że „Pan Jezus Chrystus” wziął go, tj. Pawła, w swoje władanie. Pisze także jako faktyczny więzień, zmuszony do korespondencji w sprawie zbiegłego Onezyma. W pięciu miejscach Apostoł wspomina w tym krótkim liście o swoim uwięzieniu (1. 9. 10. 13. 23). Paweł nie chce widocznie już w pierwszych słowach Listu wzbudzić podejrzenie, że pragnie autorytatywnie rozstrzygnąć sprawę, choć mógłby, o czym później wyraźnie wspomina (w. 8). Jednakże od w. 4, gdzie zaczyna się modlitwne *proemium*, Apostoł przechodzi w styl pierwszej osoby i kilkakrotnie wymienia swoje imię (4. 9. 19), chcąc zaznaczyć, że obecnie zwraca się tylko on, Paweł, do Filemona.

⁴ Dziękuję mojemu Bogu nieustannie, kiedy Cię wspominam w moich modlitwach.

PROEMIUM DZIĘKCZYNNNE (4-7)

Proemium w Flm ma formę dziękczynnej modlitwy, skierowanej do „mojego Boga” (por. także Rz 1, 8-10; 1 Kor 1, 4n.; Flp 1, 3-5; 1 Tes 1, 2-5; Kol 1, 3n.; 2 Tes 1, 3n.; 2 Tm 1, 3-5). Pytanie o wzory, jakie mogły przyświecać Pawłowi przy użyciu tego rodzaju sformułowania, nie otrzymało jednolitej odpowiedzi. Czytając jednak Psalmy „uwielbienia Jahwe”, spotykamy części podobne zwroty modlitewne, będące wyrazem ufności w Boga wiernego (*'emet*) swoim obietnicom (np. Ps 3, 8; 5, 8; 18, 2. 6; 21, 2; 22, 1. 14; 31, 14; 38, 15; 59, 10; 89, 26). Charakterystyczne dla Pawła jednak jest, że wplata w dziękczynienie narrację za pomocą konstrukcji partycypialnej (*poioumenos* – part. med.: w. 4; *akouōn* – part. praes.: w. 5), określając miejsce i okoliczność swojej modlitwy. Zwrot „mój Bóg” znów przypomina nam styl indywidualnych Psalmów dziękczynnych (por. np. Ps 30, 31; 71, 22; 118, 28; także 42, 8). Należy też mieć na uwadze tzw. *proskynema*, „formułę” znajdującą się nie tylko w preskrypcie do pisma, ale także w innych miejscach (w NT np. Kol 1, 9; 3 J 2). Formuła ta w jej czystym wydaniu jest zapewnieniem adresata o stałej pamięci modlitewnej nadawcy.

Wiersz 4. Modlitwę swoją do „mojego Boga” Paweł określa jako *eucharistia* i *proseuchē*. Z wyjaśnieniem pierwszego rzeczownika nie napotykamy trudności. Ma on jednoznaczny sens zarówno w klasycznym języku greckim, jak i w grece biblijnej, oczywiście łącznie z LXX, mianowicie dziękczynienie lub modlitwę dziękczynną. Trudniej z wyjaśnieniem drugiego rzeczownika. Może on wyrażać różne aspekty modlitwy, co często precyzuje kontekst. Nam w tym przypadku pomaga w. 22, gdzie Paweł ponownie posługuje się tym rzeczownikiem; zwraca się do wiernych Kościoła domowego Filemona, ufając, że modlą się za niego i że dzięki ich „modlitewnej prośbie” zostanie zwolniony z więzienia. Mamy więc tu do czynienia z aspektem prośby. Mimo podobieństwa formalnego z innymi wyrazami modlitwy dziękczynnej i zarazem prośby ten tekst jest o tyle specyficzny, że Paweł zapewnia Filemona o stałej modlitwie. I właściwie tylko jego, gdyż od tego momentu aż do w. 22b. Filemon jest jedynym adresatem. By wyrazić tę stałą pamięć w swoich modłach, Paweł posługuje się terminem technicznym *mneia*, wypowiedzianej głośno komme-

⁵ Dowiaduję się bowiem o Twojej miłości i o Twojej wierze, którą żywisz dla Pana Jezusa, a także do wszystkich świętych,

moracji imienia osoby, o której się pamięta. Właśnie poganie odwiedzający świątynie swoich bożków, wymawiali imiona bliskich im osób, prawdopodobnie tylko żyjących. Z podobną serdecznością i zażyłością co w Flm spotykamy się właściwie tylko jeszcze w Liście do Filipian. Jest jednak pewna różnica. Tam Paweł występuje jako „dający” i zanoszą modlitwę dziękczynną z radością za Kościół w Filipi, tutaj modli się jako proszący, co już zostanie ujawnione w w. 9-10, przez użycie czasownika *parakalō* w obu tych wierszach.

Wiersz 5. W wierszu tym dowiadujemy się, dlaczego Paweł dziękuje Filemonowi za jego dar. Apostoł otrzymał bowiem wiadomość o postawie wiernych. Paweł skupia ją wokół dwóch teologicznych rzeczowników, odgrywających w jego Listach podstawową rolę: *agapē* – „miłość” i *pistis* – „wiera”. Zazwyczaj Paweł, gdy prezentuje tę parę fundamentalnych postaw życia chrześcijańskiego w ogóle, stawia wiarę na pierwszym miejscu. Nie z racji jakiejś przewagi czy ważności, ale przyczynowości, gdyż to ona stoi u podstaw nowej egzystencji chrześcijańskiej wiernych. Wiara kształtuje także życie, towarzyszy mu, gdyż jest czymś dynamicznym. Wystarczy zwrócić uwagę na jedną czy drugą paralelę. W 1 Tes 1, 2n. Apostoł pisze: „Zawsze dziękujemy Bogu [...] pomni [...] o dziełach waszej wiary, o usiłowaniach waszej miłości i o waszym wytrwaniu w nadziei”. To trio występuje także w nieco innym porządku w 1 Kor 13, 13 w hymnie o miłości: „Teraz zaś pozostaną wiara, nadzieja i miłość” (por. także Kol 1, 4n.). W naszym tekście brak nadziei. Zresztą zgoła inna tematyka Flm sprawia, że Paweł nie wysuwa na pierwszy plan tematyki eschatologicznej. Miłość, o której Paweł „słyszy” lub „dowiaduje się” (*akouōn* – praes., a nie *akousantes* – ... part. jak w Kol 1, 4), w pismach Pawłowych otrzymuje różne akcenty, choć jej zasadnicze znaczenie jest jedno: czynna postawa skierowana do drugiego, z najlepszą wolą służenia i oddania się jemu (por. 2 Kor 5, 14n.). 1 Kor 13 opisowo definiuje miłość. Skoro uaktywnia się, można ją poznać (2 Kor 2, 4), zbadać jej autentyczność (2 Kor 8, 8. 24), a także – jak w naszym tekście – o niej słyszeć. Miłość i wiara Filemona skierowane są do Pana Jezusa i do „wszystkich świętych”. Większość komentatorów zauważa tu układ chiastyczny. Przedmiotem wiary jest *Kyrios*, przedmiotem miłości „wszyscy święci”. W Listach Pawłowych wiara określa wertykalny wymiar do wywyższonego Pana, miłość zaś horyzontalną

w sensie urzeczywistnienia wiary w relacji do drugiego człowieka, tworząc w ten sposób nierozłączną parę przyczynowo-skutkową (1 Kor 16, 13n.; Ga 5, 6; Ef 1, 15; 3, 17; Kol 1, 4; 1 Tes 3, 6; 5, 8; 1 Tm 1, 14; 2 Tm 1, 13). Po dołączeniu innych fundamentalnych postaw chrześcijańskiej egzystencji, np. nadziei unijnej, relacja pomiędzy wiarą a miłością nie zostaje przerwana. Tworzy tedy początek łańcucha postaw (1 Tes 1, 3; 1 Tm 2, 15; Tyt 2, 2) lub zamyka go (1 Kor 13, 13; 2 Kor 8, 7; 1 Tm 1, 5), lub też stanowi środkową część (1 Tm 6, 11; 2 Tm 2, 22). Zmiana kolejności pary „wiara – miłość” zwraca uwagę na zewnętrzne człony chiasmu, na szczególne podkreślenie miłości i podjęcie tego terminu w części głównej pisma (9. 16). O wierze już nie będzie mowy. Nie po raz pierwszy spotykamy się u Pawła z określeniem wiernych jako „świętych”. Oczywiście, nie jest to jedyne sformułowanie i czasem idzie w parze z innymi, jak „bracia”, „wybrani” (*eklektoi*), czy „powołani” (*kletoi*). „Święci” (zawsze w l.mn.) było już oznaczeniem pragminy jerozolimskiej, dla której św. Paweł zbierał kolektę (1 Kor 16, 15; Rz 12, 13). Wydaje się, że zastępuje ono określenie *hē ekklēsia*, zwłaszcza w preskryptach i pozdrowieniach pism apostoelskich Pawła (Rz 1, 7; Flp 1, 1; Rz 16, 15; 2 Kor 13, 12; Flp 4, 22). W 1 Kor 1, 2; 2 Kor 1, 1 Apostoł utożsamia te pojęcia, a w 1 Kor 14, 33 łączy. Chrześcijanie dlatego są świętymi, że Chrystus ich uświęcił. Nic więc dziwnego, że tytuł „święci” często występuje w połączeniu z formułą chrystocentryczną, która najsilniej wyraża więź przyczynowo-egzystencjalną z Chrystusem, mianowicie *en Chrīstō*. Oprócz naszego tekstu (w. 2) można jeszcze przytoczyć Flp 1, 1; 4, 21; 1 Kor 1, 2 (por. 1, 30). Ponieważ więź tę zyskuje się po raz pierwszy i to w sposób sakramentalny przez chrzest św., nic więc dziwnego, że wspomniane połączenia chrystocentryczne spotykamy także w tekstach poświęconych inicjacji chrześcijańskiej (np. 1 Kor 6, 11). Tylko raz w Flp (4, 21) występuje odstępstwo od formy liczby mnogiej, gdy Paweł prosi, aby pozdrowiono „każdego świętego w Chrystusie”. Oczywiście, nie zostało przez to przekreślone znaczenie wspólnotowe.

Graficznie forma chiasmu kształtowałaby się w następujący sposób na podstawie w. 5:

a – miłość – b – wiara – b¹ w Pana Jezusa – a¹ do wszystkich świętych.

Nie jest to jednak forma chiasmu antytecznego, lecz koniunkcyjnego, gdyż zarówno miłość, jak i wiara stanowią zasadniczy zespół postawy chrześcijańskiej. Również zestaw drugiej pary, tj. Pan Jezus i wszyscy święci, ma związek ze sobą. *Kyrios* jako praprzyczyna umożliwiają w Kościele wśród „świętych” urzeczywistnienie tak wiary, jak i miłości (por. Ga 5, 6b). W jakim

⁶ aby Twój udział we wierze był skuteczny w poznawaniu wszelkiego dobra, które jest w nas dla Chrystusa.

stopniu w określeniu świętych – zwłaszcza w naszym piśmie – można się dopatrywać rekursu do ST: „Bądźcie świętymi, gdyż Ja, Pan, Wasz Bóg jestem święty” (Kpł 19, 2; por. 11, 44), trudno powiedzieć. Gdyby tak było, Paweł przeniósłby ideologię ludu Bożego ST na Kościół Chrystusowy.

Wiersze 6-7. Wiersze 6-7 podejmują pojęcia decydujące o formie chiasmu na nowo, tylko w innym porządku. Tematem w. 6 jest więc wiara Filemona, a w. 7 jego miłość. Powtarzają się też pojęcia odniesienia, czyli Chrystus i święci. Graficznie tedy zyskujemy następujący obraz:

w. 5	miłość		Pan Jezus
	wiara		wszyscy święci
w. 6	wiara	→	Chrystus
	miłość	→	święci

Jak widać, miłość otwiera formę chiasmu i ją zamyka. Równocześnie w. 7 z w. 4 tworzą inkluzję obejmującą całość. Paweł bowiem w obu tych wierszach mówi o sobie (1 os. l. poj.) i tworzy figurę stylistyczną paronomazji poprzez każdorazowe rozwinięcie pierwszego leksemu obu zdań z tego samego rdzenia (*eucharistō* – *chara*). W w. 6 Paweł powtarza środkowy człon chiasmu z w. 5, precyzując w ten sposób swoje życzenie urzeczywistnienia się wiary Filemona. Ta weryfikacja wiary, o której Paweł mówił w w. 5 jako osobnej postawie chrześcijańskiej, idącej w parze z miłością, ma się dokonać w ramach powstałej dzięki wierze wspólnoty (gr. *koinōnia*). Niektórzy starsi komentatorzy tłumaczyli ten rzeczownik w. 6 w sensie „dobrodziejstwo twojej wiary”. W takim przypadku podkreślona została łaska wiary, którą otrzymał Filemon i która skutecznie wpływa także na innych. Wulgata zamiast czytać *energēs* – „twórczy”, „skuteczny”, odczytywała *enargēs* – „ewidentny”, „wyraźny”, „jasny” i tłumaczyła *evidens*, podkreślając w ten sposób społeczne dobrodziejstwo wiary chrześcijańskiej. Nie jest to jednak sens zamierzony przez Pawła, gdyż poprzez wspólny udział w wierze (oczywiście, darmo danej jako łaska) powstała wspólnota (por. Flp 1, 5) ma się spełniać w Filemonie. W ten sposób poruszony został temat relacji wiary do wspólnoty, takiej wiary, która doprowadzić ma do integracji wspólnotowej niewolnika Onezyma (por. w. 2). Temu życzeniu towarzyszy inne: aby Filemon poznał wszelkie dobro, które jest w wiernych, gdyż jest skierowane w stronę Chrystusa, do Niego zmierza, w Nim też miało swój początek. To dobro (*ta agatha*) jest darem zbawczym

⁷ Doznałem bowiem wiele radości i pociechy z powodu Twojej miłości, gdyż serca świętych zostały pokrzepione przez Ciebie bracie!

ofiarowanym przez Ewangelię (por. Rz 10, 15), które sam Bóg przez Chrystusa w nas rozpoczął (*en hēmin ergon agathon*) i też w nas je dopełni (Flp 1, 6; por. Rz 8, 28). Stąd też Paweł może powiedzieć, że jest to dobro *eis Christon* – skierowane na Chrystusa.

Wiersz 7. Udział w wierze razem ze wspólnotą przynosi obopólną radość i pociechę. *Paraklesis* ma więcej znaczeń, m.in. także „upomnienie”. Paweł jednak w upominaniu widzi coś potrzebnego i bardzo pozytywnego. Płynące z życzliwości i troski apostołskiej chroni od błędów i prowadzi do dobrego (por. 2 Kor 7, 4. 7. 13). Powodem radości i pociechy, o której tu mówi Apostoł, jest miłość Filemona do „świętych” (por. także w. 31) i do Pawła. Taka postawa oddania się drugim, wyjścia im naprzeciw, pomocy i współczucia, czyni cuda w sercach drugiego człowieka. Paweł na określenie psychosomatycznej strony człowieka używa tu greckiego *splagchna*, co oznacza właściwie „wnętrznosci” (podobnie Flp 1, 8; 2, 1; Kol 3, 12; 1 J 3, 17; 2 Kor 6, 11-13; 7, 15). Gdy to pojęcie odnosi się do Boga, jak np. w Łk 1, 78, oznacza Jego serdeczne miłosierdzie, zbawcze ulitowanie nad człowiekiem. Obecnie Paweł znów potrzebuje tej miłości, tego pokrzepienia dobrego Filemona. W sumie jednak chodzi o Onezyma, aby ten mógł partycypować w miłości i dobroci Filemona, która przez to udzieli się też całkowicie Pawłowi. Przez postawienie wykrzyknika, w formie „pulsującego wokatywu” *adelphe!* – „bracie!” na samym końcu *proemium*, Paweł podkreśla niezwykle przyjazne więzi, które łączą go z Filemonem.

W w. 7 Paweł więc uzasadnił swoją modlitwę dziękczynną (w. 4), jednakże w dalszych wywodach koncentruje się na miłości (w. 5). Dziękczynienie odpowiada radości i pociesze (por. 2 Kor 7, 4. 13, gdzie występują w parze te same pojęcia), którą Filemon obdarował Pawła. Paweł może więc spokojnie patrzeć w przyszłość, gdyż przez Filemona „święci” doznali pokrzepienia duchowego. Ten motyw zostanie powtórzony w w. 12 w formie pochwały, aby na końcu Listu (w. 20) jeszcze raz do niego wrócić w formie życzenia: „Pokrzep moje serce w Chrystusie”. W tym krótkim Liście do Filemona *proemium* spełnia rolę przygotowania tematycznego pisma z jego podstawową intencją, tj. przyjęcie Onezyma do grona chrześcijan Kościoła domowego przez jego przełożonego Filemona. Nic więc dziwnego, że kluczowe pojęcia – mające służyć tej sprawie – z *proemium* zostały także przerzucone do centralnej części Listu.

⁸ Z tego też powodu, jakkolwiek swobodnie mógłbym w Chrystusie wydać Ci polecenie co ma nastąpić,

Proemium

- 5. 7 – miłość
- 1. – umiłowany
- 6. wspólnota (*koinonia*)
- 6. poznanie (*epīgnōsis*)

- 6. wszelkie dobro
(*pantos agathou*)
- 7. serca świętych doznały
przez ciebie pokrzepienia

Corpus

- 9 – miłość
- 16 – umiłowany brat
- 17. partner (*koinōnos*)
- 14. wiedza (*gnōmē*)
opinia
zgoda
- 14. dobry czyn,
dosł. twoja dobroć (*to agathon sou*)
- 20. pokrzep moje serce

Pojęcia kluczowe w *proemium* są jakby hasłami wywoławczymi, które w centralnej części Listu zostaną pragmatycznie skonkretyzowane.

CZĘŚĆ CENTRALNA LISTU WSTAWIENICTWO PAWŁA W SPRAWIE ONEZYMA (CZŁOWIEK „W CHRYSZTUSIE”) (8-20)

Centralną część Listu do Filemona Paweł wprowadza hasłem tematycznym dla niej, mianowicie czasownikiem *paralealein* – „prosić” w 1. os. l. poj. Prośba dotyczy przyjęcia przez Filemona „brata” (w. 7) zbiegłego niewolnika Onezyma jako „umiłowanego brata” do swojego grona. Wyliczając powody takiej prośby, Paweł poniekąd wywiera pewną presję na Filemona, tym bardziej że z wielką delikatnością podkreśla, iż mógłby użyć swojego apostołskiego autorytetu. Znając jednak dobroć i wielką kulturę ducha chrześcijańskiego swojego przyjaciela Filemona, nie nakazuje (*epitassein*), lecz prosi i to dwukrotnie (w. 8 i 10). Gramatycznie wprowadzające *dio* – „dlatego” sygnalizuje rozpoczęcie nowej części. Listowny dialog jest „trójkątny”: Paweł (ja) – Filemon (ty) – Onezym (on). Podział całości jest dosyć jasny. W. 8-10a stanowią wprowadzenie tematyczne, które zawiera podwójną rozwiniętą odpo-

⁹ to jednak wołę Cię prosić w imię miłości jako stary już Paweł, a obecnie także więzień Chrystusa Jezusa.

wiedź. Pierwsza dotyczy osobowego przedmiotu – czyli, o kogo chodzi (w. 10b–12), a druga rzeczowego przedmiotu – czyli, o co chodzi (w. 15-19). W. 13-14 łączą obie odpowiedzi, a w. 20-22 zawierają apele i życzenia Apostoła, podobnie zresztą jak inne listy św. Pawła. Całość kończą pozdrowienia „współpracowników” Apostoła (w. 23-25). Przez List Paweł zamierza połączyć dwie rzeczywistości: religijną z domową; religijna skoncentrowana jest wokół Chrystusa (w. 8 – *en Christō*), domowa wokół poszczególnych osób (w. 16 – *en sarki* – dosł. „w ciele”). Do pierwszej należą zarówno Paweł, jak i Filemon. Z chrystocentrycznej sytuacji wynika jednak pewna relacja pomiędzy nimi. Paweł jest tu przełożonym Filemona. Do drugiej rzeczywistości, skoncentrowanej wokół sytuacji społecznej, należy Filemon jako pan i przełożony oraz Onezym jako podporządkowany niewolnik. Żeby mogło dojść do pogodzenia tych sytuacji, Paweł relatywizuje drugą, przyjmując Onezyma do pierwszej, tj. chrześcijańskiej rzeczywistości, stwarzając dla niego nowy status: Ojciec – dziecko (*emon telenon* – w. 10). Okazuje się, że ta tematyczna infrastruktura wewnętrzna koresponduje z zewnętrzną. Parenezy w. 8-9 oraz w. 10-13, które wybiegają poza powszednią formułę prośby, poruszają więc najpierw relację Pawła do Filemona, potem zaś nową relację Pawła do Onezyma, aby z kolei w w. 13-17 skonkretyzować wypływającą z tych obu rzeczywistości nową relację – Filemona do swojego niewolnika Onezyma. Jej centrum stał się obecnie Onezym – chrześcijanin. W tej pragmatycznej konkluzji w w. 15-17 Paweł jako punkt szczytowy wprowadza relację pomiędzy Filemonem a Onezymem, aby końcowym, okalającym całość w. 17 wprowadzić na scenę wszystkie trzy osoby główne Listu, zbliżonego w swej formie strukturalnej – zarówno zewnętrznej, jak i wewnętrznej – do dramatu. W. 13-14 stanowią natomiast właściwą petycję Pawła do Filemona, będącą przeciwieństwem numer jeden Listu. Dotyczy ona jednak Filemona jeszcze jako pana Onezyma, mimo jego nowej relacji do Pawła. Do tej prośby Paweł wróci pośrednio w w. 21. Zasadniczą jednak prośbę wyrażają w. 8-12: w pierwszych dwu wierszach (8-9) oddana jest prośba zamiast nakazu, w drugim zaś dwuwierszu (10-12) prezentacja aktualnej sytuacji Onezyma.

¹⁰ Wstawiam się więc za moim dzieckiem, które zrodziłem w kajdanach, Onezymem.

¹⁰ 1 Kor 4, 13; Kol 4, 9

A. PRZYGOTOWANIE PETYCJI DO FILEMONA (8-12)

1. PROŚBA ZAMIAST NAKAZU (8-9)

Uzasadniające *diā* – „dlatego” nawiązuje do poprzednich wierszy, w których Apostoł zasygnalizował powód zwrócenia się do Filemona na piśmie. Paweł przechodzi do meritum. Zaczyna od siebie przez potrójne samookreślenia. Pierwsze odnosi się do jego władzy apostołskiej, na mocy której mógłby Filemonowi wydać pewne rozkazy. Władza Pawła zakorzeniona jest *en Christō* – „w Chrystusie”. Powołując się na Chrystusa, Paweł równocześnie nadaje swej prośbie charakter poniekąd urzędowy i autorytatywny. Takie podejście do sprawy, czyli mógłby, gdyby chciał, Paweł określa za pomocą *parrēsia*, świadczącej o całkowitej swobodzie w decyzji. Jeśli Apostoł jednak odstępuje od tej swobody, czyni to z radością, przekonany, że Filemon dobrze zrozumie delikatność Pawła, podyktowaną w pewnym stopniu przyjacielskimi więzami pomiędzy nim a adresatem listu. Przyjacielowi nie rozkazuje się, raczej prosi, w nadziei, że zostanie się wysłuchanym. Drugie określenie Pawła to „stary człowiek” (*presbyter*). Zarówno z tym określeniem, jak i z poprzednim związana jest motywacja petycji. Paweł jako taki (*toioutos*), czyli jako Apostoł i przyjaciel Filemona, prosi go w imię miłości (*diā tēn agapēn* – „poprzez miłość”). Chodzi o miłość „w Chrystusie”, gdyż władza apostołska ma swoje korzenie w Chrystusie, jak i miłość, która łączy ze sobą chrześcijan. Trzecie samookreślenie przypomina Filemonowi o aktualnej sytuacji Pawła – jest więźniem faktycznym, ale przede wszystkim jest więziony z powodu i dla Chrystusa Jezusa. Apostoł raz jeszcze pragnie podkreślić, że całkowicie należy do Chrystusa, jest Jego więźniem. Zwraca się też do Filemona w imię Chrystusa, tak jakby sam Chrystus zwrócił się do Filemona z prośbą w sprawie Onezyma.

2. PRZEDSTAWIENIE NOWEJ SYTUACJI („MOJE DZIECKO” W CHRYSZTUSIE) (10-12)

Wiersz 10. Dopiero teraz Paweł wymienia imię tego, w którego sprawie wysłał list. Czyni to jednak po przedstawieniu zmiany, jaka dokonała się w życiu tej osoby, za którą się wstawia. Inaczej mówiąc, w oczach Bożych

to nie ten sam człowiek, gdyż poganin Onezym stał się chrześcijaninem. Podwójny chwyt retoryczny (najpierw nowy Onezym – potem jego imię) Paweł ubiera w metaforę, ale bardzo wymowną. Nazywa Onezyma swoim dzieckiem, zrodzonym w kajdanach. Czy tę przenośnię należy widzieć w ścisłej łączności z rzeczownikiem *presbytēs*? Takie głosy się pojawiają, ale wtedy trzeba sięgnąć po koniekturę i czytać *presbeutēs*, tj. „wysłaniec” – „delegat”. Jednakże Paweł nigdzie nie używa tego rzeczownika, a w 2 Kor 5, 20 posługuje się czasownikiem *presbeuō* – „być wysłanym”. Mimo że taka koniektura jest czystą supozycją, Pawłowi przecież nie chodzi o autorytatywne rozstrzygnięcie sprawy, co przedtem wyraźnie zaznaczył. A więc idea „delegata Chrystusa” byłaby zaprzeczeniem poprzedniej argumentacji.

Inna sprawa, że człowiek w starszym wieku zasługuje na posłuch i poszanowanie. Takie przekonanie często wyraża Biblia. Wystarczy wskazać na sformułowanie z kodeksu prawa apodyktycznego, zawartego w Kpł 19, 32: „Powinieneś wstać przed siwym włosem i uszanować oblicze starca. Tak okażesz bojaźń Bożą. Ja jestem Jahwe!”. Na podstawie tego rzeczownika, który należy tłumaczyć jako „starzec”, nie jesteśmy jednak w stanie z całą dokładnością podać wiek Apostoła, gdy redagował swoje pismo do Filemona. Najprawdopodobniej miał wtedy 55-60 lat. Powoływanie się na świadectwa świeckie w tej sprawie niewiele pomaga, gdyż granica wieku jest dosyć rozpięta. I tak, gdy według Hipokratesa *presbytēs* jest mężczyzną w wieku 50-56 lat, w niektórych papirusach określa się tak mężczyznę, który przekroczył 65 lat. Pawłowi raczej chodzi o to, aby przypomnieć młodszemu Filemonowi, że ma już swoje lata i sprawę przemyślał, i wie, o co prosi Filemona dla wspólnego dobra całej trójki, ale także dla dobra wiernych Kościoła domowego Filemona. Posługując się metaforą o duchowym zrodzeniu Onezyma, Paweł na pewno pragnął przypomnieć Filemonowi chwile jego własnego nawrócenia na chrześcijaństwo, do czego Apostoł później bezpośrednio wróci (w. 19b).

Nie bez znaczenia jest konstrukcja gramatyczna. Paweł bowiem mówi o „swoim dziecku” – *emou teknon*. Wprawdzie *teknon* jest rodzaju nijakiego (*neutrum*), ale zaimek *hon* wiążący metaforę z rzeczownikiem wiodącym, tj. dziecko, jest rodzaju męskiego. Niektóre rękopisy jeszcze bardziej podkreślają ten duchowy status Apostoła do Onezyma, formułując *egō egenēsa* – „Jam zrodził” i *desmois mou* – „w kajdanach moich”.

Idea duchowego ojcostwa nie jest w tym Liście nowością. Jest to ulubiona metafora Pawła, stosowana przez niego w różnych odmiannach. Może najwymowniejsza, gdyż odnosi się do całej wspólnoty w Koryncie, znajduje się

¹¹ Kiedyś był Ci nieużyteczny, teraz zaś Tobie i mnie jest użyteczny.

w 1 Kor 4, 15. Po inwokacji „moje najdroższe dzieci” Paweł kontynuuje: „Gdybyście mieli nawet dziesiątki tysięcy wychowawców w Chrystusie, nie macie jednak wielu ojców. To ja was przez Ewangelię zrodziłem w Chrystusie Jezusie”. Inne miejsca to Ga 4, 19 i 1 Tes 2, 7-17, gdzie dochodzi do głosu także motyw matczyny i ojcowski, z tym że tu przedstawiony został proces wychowawczy, suponujący poprzednie pozyskanie dla wiary: „Byliśmy dla was pełni łagodności jak matka, karmiąca swoje dzieci [...]. Każdego z was zachęcaliśmy i błagaliśmy, jak ojciec swe dzieci [...]”. Motyw rodzenia duchowego jest znany również w ST, w pismach qumrańskich, w pismach rabinackich, ale także w pogańskich misteriach. Jeśli Paweł pisze „zrodziłem w kajdanach”, to przez użycie tej metafory pragnie wskazać na problemy i trudności, na „bóle porodowe” związane z nawróceniem Onezyma, choć może tu być wyrażona zwyczajna po prostu prawda, że miało to miejsce w więzieniu.

Jak jednak Onezym dostał się do Pawła? Możemy śmiało przypuszczać, że w domu Filemona mówiono o Pawle i na pewno także modlono się za uwięzionego Apostoła. Z w. 18 dowiadujemy się o powodach ucieczki Onezyma, ogólnym i materialnym; materialny dlatego, że Paweł chce zrekompensować szkodę materialną (pieniężną). Nie ma jednak mowy o wielkości szkody. Niewolnicy uciekinierzy byli w niełatwej sytuacji. Jeśli nie znaleźli życzliwego pośrednika, to ich los mógł się nawet pogorszyć. Z w. 13 wynikałoby pośrednio, że Onezym nie chciał powrócić do Filemona, a wołał pozostać przy Pawle jako niewolnik. Pozyskanie go dla Ewangelii było więc związane ze skłonieniem uciekiniera do skruchy i jego powrotu do Filemona. Należy przypuszczać, że Paweł musiał się najpierw przekonać o szczerości intencji Onezyma, nim zdecydował się przyjąć go do grona chrześcijan i jako współpracownika dla Ewangelii.

Wiersz 11. „Nieużyteczny niewolnik” nie znaczy, że Onezym był leniuchem i pasożytem. W tym sformułowaniu – często stosowanym dla niewolnictwa – odzwierciedla się specyficzne myślenie starożytnego świata, dla którego niewolnik był zerem, niczym. Często jednak bywało tak, że niewolników obarczano ciężkimi pracami, marnie żywiono, tak że starali się oni jak mogli, by przetrwać. Niezależnie od tego, jak sprawa przedstawiała się dokładnie w przypadku Filemona, nie można zakładać, że był srogim i apodyk-

¹² Odsyłam Ci go z powrotem, Jego, to jest moje serce.

tycznym panem. Należałoby raczej wnioskować, że Onezym prawdopodobnie dopuścił się jakiegoś przewinienia. Nowy status idzie od wewnątrz. Dynamikę przeciwstawień – od przeszłości do terażniejszości – spotykamy częściej u Pawła. W Rz 11, 30 np. dotyczy ona moralno-ontycznej postawy – „dawniej nieposłuszni Bogu – teraz doznaliście miłosierdzia”. W Ga 1, 23 Paweł wyraża opinię o swoim nawróceniu: „Ten, co dawniej nas prześladował, teraz [...] głosi wiarę [...]”. Niewykluczone, że „użyteczność” dotyczy także sfery religijnej, choć nie jest to wyraźnie powiedziane. W każdym razie Onezym, z frygijskiego „nieużytecznego” (*achrēstos*) niewolnika stał się użytecznym (*euchrēstos*), na którym będzie można polegać, o czym przekonał się już Paweł.

Wiersz 12. Dlatego Apostoł posyła Onezyma (*onesimos* – „użyteczny”) z powrotem do Filemona. Czasownik *anapempō* – tu w formie tzw. aorystu epistolarnego (*anepempsa*) – wyraża więc tę myśl, że Onezym wraca razem z listem Pawła do Filemona. W papirusach *anapempein* ma także znaczenie legislacyjne i znaczy „przekazać trybunałowi sędziowskiemu sprawę do rozstrzygnięcia”. Być może, że i w naszym przypadku chodzi również o to, aby Filemon zajął ostateczne stanowisko w tej sprawie. Myśl ta zresztą zgodna jest z głównym tenorem listu, z petycją Pawła, który „w pewnym sensie” zostawia Filemonowi pełną swobodę. W „pewnym sensie”, gdyż wyrażając się serdecznie o Onezymie („moje serce” – dosł. „moje wnętrzości” – *ta splagchna*), sugeruje Filemonowi podjęcie właściwej decyzji. Niektóre rękopisy dodają „przyjmij go” – *paralabou* (629) albo *proslabou* (C* XKP). Niezależnie od słabej siły dowodowej tych rękopisów w ogóle, zmieniają jednak intencję zasadniczą Pawła, aby Filemon podjął decyzję.

Już pierwsi komentatorzy Listów Pawłowych zastanawiali się, dlaczego Apostoł nie zwrócił się do Filemona z prośbą o przyjęcie Onezyma do stanu wolnego. Św. Chryzostom np. zwraca uwagę na zgubne skutki społeczne takich poczynań (PG 62, 704). Szkoda tylko, że nie uzasadnił tych myśli na konkretnym przykładzie domu Filemona. Onezym nie był tam jedynym niewolnikiem. W dodatku uzyskałby wolność ten niewolnik, który najmniej na nią zasłużył swoim postępowaniem (przestępstwo, ucieczka, tzw. *plagium*). Filemon uchodziłby w oczach innych – wolnych i niewolników – za niesprawiedliwego pana. Onezym przez wolność nie zyskałby życzliwości współniewolników, a Paweł przekroczyłby swoje kompetencje misjonarskie. Jego za-

¹³ Chciałem pierwotnie zatrzymać go przy sobie, aby mi służył zamiast Ciebie, mnie będącemu w kajdanach dla Ewangelii.

daniem było głoszenie Ewangelii i to też w przypadku Onezyna skutecznie wykonał. A z głoszeniem Ewangelii związane było równe traktowanie każdego człowieka, oparte na prawie miłości. W sumie jest w tej opcji Ewangelii zawarta myśl o zniesieniu różnic, które dzielą. Należy też przypuszczać, że Paweł znał co najmniej podstawowe przepisy dotyczące stanu niewolników. Wynika to choćby z doboru czasownika *anapempō*. Wiedział chyba też, że obywatel rzymski – a takim był Paweł (por. Dz 22, 28) – miał obowiązek odesłać z powrotem zbiegłego niewolnika do jego pana (tzw. *lex Fabia de plagiariis*). Pawłowa wizja równości i wolności wszystkich ludzi zawarta jest w jego hasle programowym: „Nie ma już Żyda ani Greka, nie ma już niewolnika ani wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteśmy jedno w Chrystusie” (Ga 3, 28).

B. KONKRETYZACJA PROŚBY (13-16)

1. CZYN MIŁOSIERNY ZAMIAST PROCEDURY PRAWNEJ (13-14)

Wiersz 13. Konstrukcja tego krótkiego wiersza z akcentem na *egō*, czyli, jakie były rzeczywiste, pierwotne i trwałe zamiary Pawła (*eboulomēn* – imperf.), wskazuje na wewnętrzny konflikt Apostoła. Znajdujący się w więzieniu Paweł – oprócz osobistych potrzeb – nadal myśli o głoszeniu Ewangelii. Jeśli Paweł przypomina Filemonowi jego obowiązki względem siebie, to głównie dlatego, że podobnie jak Onezym, także Filemon zawdzięcza mu przyjęcie wiary. Paweł nieraz podkreślał swoje przekonanie o przywilejach duchowego ojcostwa wobec nawróconych: „Ten, kto jest pouczony w słowie, niech używa ze wszystkich swoich dóbr swemu nauczycielowi” (Ga 6, 6; por. 1 Kor 9, 13n.; 2 Tes 3, 8n.). Apostoł podaje też powód swojego uwięzienia. Ze spokojem znosi też udręki z powodu „Ewangelii”. Z uwagi na Ewangelii kajdany więzienne stają się chlubą dla Kościoła (por. także *IgnEph* 11, 2; *IgnRom* 4, 3).

¹⁴ Jednakże bez Twojej zgody nie chciałbym nic uczynić, aby Twoja zgoda nie wypływała z przymusu, lecz z dobrej woli.

¹⁵ A może po to oddalił się od Ciebie na krótki czas, abyś go otrzymał na zawsze,

Wiersz 14. Mimo przydatności Onezyma w ciężkich chwilach więzennych, Paweł nie chce decydować sam – bez zgody (*gnōmē*) Filemona. Prawdopodobnie Onezym troszczył się nie tylko o Pawła. Przecież z Apostołem był także Epafras (w. 24). Uzasadnienie swojej postawy Apostoł przedstawia w drugiej części wiersza, w zdaniu celowym. Dwa przeciwstawne pojęcia w tym zdaniu, mianowicie „nie z przymusu” (*anagkē*), lecz „dobrowolnie” (*hekousios*), rzucają także światło na właściwe zrozumienie rzeczownika *gnōmē*, który ma wiele znaczeń – od „życzenia” do „postanowienia”. Sam czyn przyjęcia niewolnika i traktowania go jako „ukochanego brata” (w. 16) Paweł określa jako „to dobro twoje” (*to agathou sou*). Jeśli w w. 6 Paweł tym samym pojęciem określił „wołę Bożą”, to w w. 14 określa nim wolę Filemona uczynienia coś nadzwyczaj dobrego. Patrząc znów na uwarunkowanie zdania celowego, Paweł właściwie już sam takiego dobrego czynu dokonał, przyjmując Onezyma i pragnąc go mieć przy sobie jako „swoje dziecko” (w. 10). Tak jak „prosił” w imię „miłości” (w. 8), tak jest też przekonany, że odpowiedź Filemona, dobrowolna, będzie odpowiedzią miłości. Jakkolwiek jest tu tylko mowa o tym, co może nastąpić, gdyż to Filemon ma podjąć decyzję, Apostoł pisząc list do swojego przyjaciela, liczył z pewnością na szczęśliwe rozwiązanie sprawy Onezyma. Zresztą to przekonanie w jakiś sposób zawarte jest w następnych wierszach (15-20).

2. NASZ BRAT (15-16)

Wiersz 15. Paweł zastanawia się (pytanie retoryczne zainicjowane przez *tacha* – „a może”) nad jeszcze inną przyczyną. Czy nie taka była wola Boża, aby przez krótką rozłąkę spowodowaną ucieczką Onezyma, Filemon otrzymał zupełnie innego Onezyma i to na zawsze. Ciekawe też jest sformułowanie stwierdzenia tego rozstania. Czasownik wyrażający ten fakt, *chōrizō* – „rozłączyć”, występuje w formie biernej (aor. pass. – *echōristhē*). A więc Onezym „został rozłączony” od Filemona. Czy tu przypadkiem nie mamy do czynienia z (ukrytym) *passivum divinum*?

¹⁶ już nie jako niewolnika, lecz jako takiego, który o wiele więcej jest niż niewolnik, jako umiłowanego brata, jeśli dla mnie, to tym bardziej dla Ciebie, zarówno w ciele, jak i w Panu.

¹⁶ 1 Kor 7, 22

Siły wyższe zadecydowały więc o krótkiej rozłące, ale i o radykalnej zmianie w życiu Onezyma. Nie dziwny się tedy, że Paweł wobec dzieła opatrności Bożej ani razu w liście nie mówi ani nie wspomina o „ucieczce” Onezyma. Rozłąka ma jednak dwa podmioty. On (Onezym) został rozłączony od Filemona, aby do niego na zawsze wrócić:

Onezym → Filemon → Onezym

Powrót Onezyma charakteryzuje czasownik *apechō* – „wziąć w posiadanie”, „na własność”, ale nie według modelu socjalnego: pan – niewolnik, właściciel – rzecz, plenipotent prawny – przedmiot bezprawny, lecz chrześcijańskiego, zbudowanego na potrójnej osi: miłość – braterstwo – wspólnota (*koinōnia*). Wprawdzie Paweł nie prosi Filemona o zniesienie statusu niewolnika, ale przeciwstawiając pojęcie „brata” „niewolnikowi”, stawia Onezyma w nowej relacji do Filemona – relacji miłości. Ona urzeczywistnia się „w ciele i w Panu”, tj. w porządku ludzkiego współlistnienia (*koinōnia*) i w porządku chrześcijańskiej relacji. W obu porządkach czynnikiem decydującym i łączącym je w jedno jest miłość.

C. OSTATNIA PETYCJA PAWŁA DO FILEMONA (MOJE „JA”) (17-20)

Po raz pierwszy Paweł posługuje się w końcowej części pisma formą imperatywu, nadając jej odpowiedni wydźwięk: „Przyjmij go” (w. 17), „zapisz to na mój rachunek” (w. 18), „pokrzep mnie” (w. 20). Jednakże te rozkazy wyprzedza warunek, który niweluje ostrość rozkazu, a przybliża go do prosby, szczególnie w pierwszym przypadku.

W tej części można też zauważyć elementy epilogu, zbliżonego do innych Listów św. Pawła, a zwłaszcza dwa: krótkie podsumowanie poprzedniej argumentacji pisma (prośba o przyjęcie Onezyma) oraz położenie na nim szczególnego akcentu (tu przez imperatywy). Komentatorzy dołączają do części w. 17-20 także w. 21 i 22. Wydaje się jednak, że jest wyraźna cezura pomiędzy tymi odcinkami i że dopiero od w. 21 rozpoczyna się właściwe zakończenie Listu.

¹⁷ Jeśli tedy poczuwasz się do łączności ze mną, to przyjmij Go tak, jak byś mnie samego przyjął.

¹⁸ Gdyby zaś wyrządził Ci jakąś szkodę lub winien Ci jest cokolwiek, zapisz to na mój rachunek.

Wiersz 17. Dopiero w w. 17 Paweł w sposób bezpośredni i jednoznaczny formułuje to, co poprzednio przygotował, mianowicie przyjęcie Onezyma. Porównując czasownik *proslambanomai* z innymi tekstami z Listów św. Pawła stwierdzamy, że jest to przyjęcie z dobroci, nie baczące na przeszłość. Szczególnie wymowna w tym względzie jest prośba Pawła do wiernych Kościoła rzymskiego: „Przyjmijcie więc jedni drugich, gdyż (albo jak) i Chrystus was przyjął” (Rz 15, 7; por. także Rz 14, 1-3). Paweł ponownie identyfikuje się z Onezymem (por. w. 12), czyniąc z siebie nie tylko orędownika zbiegłego niewolnika, lecz także nie dając wiele szans na udzielenie odmowy. Osobiście Paweł przedstawia się jako *koinōnos* – „współtowarzysz” Filemona. Na ogół to pojęcie otrzymuje bliższe określenie i wtedy bez trudu potrafimy odczytać jego właściwy sens, podobnie jak rzeczownik *koinōnia* – „współdział”. I tak np. wierni mają współdziałać w Ciele i Krwi Pańskiej (1 Kor 10, 16). W 1 Kor 10, 18 Paweł mówi o łączności z ołtarzem tych, którzy spożywają z ofiar złożonych na nim. W 2 Kor 1, 7 *koinōnos* to „współuczestnik” w cierpieniu. W naszym przypadku trzeba sięgnąć do w. 6, gdzie *koinōnia* wyraża wspólnotę w wierze. Wiara łączy wszystkich trzech: Pawła, Filemona i Onezyma. Ta wiara uaktywniła się też u wszystkich poprzez głoszenie Ewangelii. Podobnie jak Tytus, towarzysz (*koinōnos*) Pawła, trudził się z nim dla gminy kościelnej w Koryncie (2 Kor 8, 23), tak też Onezym sprawdził się przy boku Pawła w dziele misyjnym. Przyjęcie Onezyma jest więc dla Filemona równocześnie potwierdzeniem i umocnieniem już istniejących więzi wiary pomiędzy nim a Apostołem.

Wiersz 18. Z argumentacji religijnej Paweł przechodzi do prawniczej. Apostoł deklaruje Filemonowi gotowość wynagrodzenia materialnych szkód za Onezyma, jeśli takie powstały. Nie wiemy, co było faktyczną przyczyną ucieczki Onezyma. Możemy jedynie zakładać, że była to kradzież. Nie wiemy także, jak długo trwała nieobecność Onezyma w domu Filemona. Niewykluczone, że Onezym był przeznaczony do jakiejś odpowiedzialnej pracy i z powodu jej niewykonania Filemon poniósł straty materialne. W każdym razie Paweł pragnie także uporządkować sprawy materialne, aby w przyszłości Filemon nie miał żadnych pretensji ani do Pawła, ani do Onezyma. Przyjęcie Onezyma jako zbiega i tak było czymś wyjątkowym w świetle prawa i panujących wówczas

¹⁹ Ja Paweł, piszę to moją własną ręką. Ja wyrównam długi, by już nie mówić o tym, że Ty właściwie winien mi jesteś samego siebie.

¹⁹ 1 Kor 16, 21

zwyczajów. W Rzymie np. zbiegłym niewolnikom wypalano znak na czole. Zdarzało się również, że rzucano ich na arenę dzikim zwierzętom czy nawet krzyżowano, aby innych niewolników ostrzec i odstraszyć od ucieczki.

Czy uwięziony Paweł dysponował jakimiś funduszami, skoro bardzo poważnie myślał o naprawieniu strat materialnych wyrządzonych Filemonowi przez Onezyma. Wiemy, że Paweł zarabiał na swoje utrzymanie (por. 1 Kor 9, 13) i nie jest też wykluczone, że mógł liczyć na dobroczyńców, gdyż nie prosił dla siebie. Z drugiej strony Paweł nie mógł zatrzymać przy sobie Onezyma jako jego nowy pan (tzw. *lex Fabia*). Za czasów Pawła nie istniały jeszcze przepisy prawne łagodzące te sprawy. Pierwsze rozporządzenia rządowe ukazały się dopiero za cesarzy rzymskich Arkadiusza i Honoriusza.

Wiersz 19. Z oferty naprawy szkody Paweł przechodzi do urzędowej deklaracji na piśmie, zgodnie z ówczesnymi wymaganiami prawniczymi. W świeckich dokumentach przy tego rodzaju umowie strona zwracająca długi zazwyczaj posługiwała się czasownikiem *apodōsō* – „zwrócić”. W naszym tekście tylko Kodeks D zachował ten czasownik. Paweł użył mocniejszego czasownika – *apotiōō* (fut. od *apotīnō* – „zapłacić”, „wynagrodzić”), co potwierdzają rękopisy. Istniały także przepisy, że zwłoka z rekompensatą powoduje zwiększenie uzgodnionej sumy lub innej wartości odszkodowania. W *PapGen* I 21, 14 – papierusie z II. w. przed Chr. – autor umowy posługuje się zarówno jednym, jak i drugim czasownikiem, przy czym *apotīnō* dotyczy kary nałożonej za niewywiązanie się z umowy: „Jeśli nie zapłaci (*apodōi*), tak jak napisał (*gegraptai*), niech natychmiast dopłaci karnie (*apoteisatō*) jeszcze połowę do uzgodnionej sumy”. Użyty przez Pawła czasownik stanowi *hapax legomenon* w NT. Wyprzedzające imię Pawła *egō* – „ja” wprawdzie nie występuje tu jednoznacznie, ale raczej rzadko jest przez Apostoła stosowane, a jeśli już to w wypowiedziach, bardzo autorytatywnie i z pełną odpowiedzialnością (np. 2 Kor 10, 1; Ga 5, 2; 1 Tes 2, 18). Aby nie było żadnej wątpliwości, że oświadczenie jest autentyczne, Apostoł dodaje – „piszę własnoręcznie” (dosł. „piszę moją własną ręką” – *tē emēi heiri*). Mimo urzędowego charakteru oświadczenia Pawła sprawa zostaje rozstrzygnięta pomiędzy nim a Filemonem, a więc nie jest skierowana na drogę trybunału publicznego, zachowując w ten sposób charakter tzw. pośrednictwa prywatnego (*intercessio privata*), znanego w starożytnym

²⁰ Tak, bracie, niech ja przez Ciebie doznam radości w Panu. Pokrzep moje serce w Chrystusie!

świecie zwłaszcza wśród osób znajomych i godnych zaufania. Żeby złagodzić ostrość dodatku do poprzedniej deklaracji – ujętej w formę parentezy – niektórzy komentatorzy tłumaczą: „żeby ci nie przypomnieć, że ty także jesteś moim dłużnikiem”. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę, że w tym dodatku nie chodzi o dług materialny, lecz duchowy, o którym Paweł przecież pisał wcześniej, o zawdzięczenie Apostołowi nawrócenia i nowej chrześcijańskiej egzystencji, trzeba by w przekładzie położyć akcent na długi personalnym, a nie na materialnym. Dlatego tłumaczymy: „żeby ci już nie mówić o tym, że ty oświadczyć winien jesteś mi samego siebie”. W tym dopowiedzeniu do poprzedniej deklaracji prawniczej widnieje czasownik *prosopheilō* (również *hapax* w NT), nawiązujący wyraźnie do *opheilein* z w. 18 i oznaczająca – „być dodatkowo” albo „podwójnie dłużnym”. Jest to jednak dług ze sfery religijnej, a ten spłacić można tylko miłością i wzajemnością. Paweł więc nie cofa swojej oferty, wskazuje tylko na zupełnie inny wymiar, przerastający materialny, który może ukierunkować i uregulować to, co przewiduje i ustala prawo ludzkie.

Paweł więc akceptuje wymianę dóbr materialnych i duchowych, z tym że pierwsze muszą być podporządkowane drugim. O takiej wymianie myśli, gdy zabiega o zbiórkę pieniężną dla biednych Kościoła macierzystego w Jerozolimie (Rz 15, 26n.; 2 Kor 8, 14). Z takiej wymiany mogą i mają prawo korzystać obie strony. W naszym przypadku zarówno Filemon, jak i Onezym skorzystali już z dóbr duchowych. Deklaracja Pawła, dotycząca sfery ściśle materialnej, staje się dla Filemona równocześnie ofertą przekroczenia jej progów i myślenia w kategoriach duchowych.

Wiersz 20. Ponownie spotykamy się w tym wierszu z czasownikiem będącym w NT *hapax legomenon*. Forma *onāimēn* – tj. aor. opt. med. *ad onīmēni* – wyraża radosne i pełne nadziei życzenie cieszenia się z czegoś. Oczywiście, w pewnym sensie, jest tu także wyrażona myśl o pewnych korzyściach, gdyż radować się można tylko z tego, czego się faktycznie doznało – albo samemu, albo doznali je inni. Myśl radości i korzyści – złączonych w jedno – wyraża ten czasownik często w tekstach o problematyce rodzinnej i wychowawczej. I tak np. pisze Arystofanes o swoich dzieciach: „Chciałbym doznać wiele pociechy (*onāimēn*) z moich dzieci” (*Thesm.* 469). A Synezjos z Cyreny: „Chciałbym się pokrzepić świętą filozofią, ale także mieć radość z moich dzieci” (*Ep.* 44). Przecież Filemon jest również dzieckiem Pawła, jak i One-

²¹ Ufny w Twoje posłuszeństwo piszę do Ciebie, gdyż wiem, że nawet więcej uczynisz, niż mówię.

zym. Jeśli tak, to korzyść schodzi na drugi plan, a górę bierze radość – nie patrząca na własne zyski, lecz na szczęśliwe rozwiązanie sprawy dotyczącej jednego i drugiego brata. Tak bowiem Apostoł tytułował Onezyma w w. 16 i tak tytułuje Filemona obecnie. W wymiarze duchowym Paweł nie widzi różnicy pomiędzy wolnym i niewolnikiem. Nie ulega jednak wątpliwości, że Filemon uraduje serce Pawła, gdy przyjmie Onezyma „jako brata”. Paweł może mieć taką nadzieję, wszak Filemon „pokrzepił już serca (*ta splagchna* – „wnętrznosci”) świętych”, a więc także Pawła (w. 7). Apostoł teraz prosi dla siebie o takie pokrzepienie. Nad wszystkim, a może lepiej u podstaw wszystkiego stoi Chrystus. Dlatego Paweł mówi o „pokrzepieniu w Chrystusie”.

D. ZAKOŃCZENIE (21-25) POLECENIA I POZDROWIENIA

1. WIARA I MIŁOŚĆ (21)

Wiersz 21. Paweł pisał w w. 8, że nie chce skorzystać z władzy apostołskiej i nakazać Filemonowi, aby przyjął Onezyma, ale oczekuje od niego posłuszeństwa. Nie chce podejmować żadnych kroków bez zgody Filemona, a mimo to suponuje posłuch i oczekuje go. Jednakże part. praes. *pepoithōs* – „ufając” łagodzi tę rzekomą sprzeczność, gdyż Paweł nie ufa ślepo, zna dobre serce Filemona, brata. Zresztą nie chodzi tu tylko o Pawła i o Onezyma, lecz o dobro (6. 14) i miłość (9). A to są sprawy Boże i najświętsze, wobec których to, co ludzkie, schodzi na drugi plan. Za prośbą Pawła jakby kryje się Bóg, gdyż On jest sprawcą wszelkich łask i wszelkiego dobra zbawczego. W 2 Kor 5, 20 Paweł wyraźnie o tym pisał: „Toteż w imię Chrystusa spełniamy posłannictwo samego Boga, który przez nas udziela napomnień. Prosimy więc w imię Chrystusa: Pozwólcie pojednać się z Bogiem”. Mimo wyraźnej prośby Paweł jest niezwykle delikatny, szanuje wolę Filemona. Nie wchodzi w szczególności, zostawia mu swobodę w praktycznym już postępowaniu z Onezymem. Jest nawet przekonany, że Filemon uczyni więcej, niż się spodziewa Apostoł. Spekulacje, co Paweł przez to miał na myśli, nie dają rezultatów. Jedno chyba trzeba wykluczyć, że Paweł myśli o uzyskaniu wolności dla

²² A zarazem przygotuj mi gościnę; albowiem mam nadzieję, że dzięki waszym modlitwom będę wam zwrócony.

Onezyma. Sprawa ta w owych czasach jeszcze nie dojrzała do realizacji. Nadto w domu Filemona byli na pewno inni niewolnicy, którzy lepiej się sprawowali niż uciekinier Onezym. Domaganie się wolności dla Onezyma byłoby więc bardzo nieroztropne. Zresztą swoją opinię na ten temat Paweł wyraził w 1 Kor 7, 20n., aby każdy trzymał się swojego zawodu. Można jednak na podstawie innych wypowiedzi Pawła przypuszczać, co Apostoł miał na myśli przez powiedzenie, że Filemon coś więcej uczyni.

W 2 Kor 8, 8 Paweł za najważniejsze kryterium postawy i postępowania chrześcijańskiego uważa miłość: „Nie mówię tego, aby wam wydawać rozkazy, lecz [...] aby wypróbować waszą miłość”. A gdy miłość wzrasta i dojrzewa, gdyż nie jest stanem, lecz dynamiczną wartością, to ona dyktuje, co się ma uczynić i pomaga w rozpoznaniu woli Bożej; „A modlę się o to, aby miłość wasza doskonaliła się coraz bardziej i to w coraz głębszym poznaniu i we wszelkim uczuciu” (Flp 1, 9). Paweł uważa Filemona za dojrzałego chrześcijanina o głębokiej wierze i chrześcijańskiej miłości i dlatego jest przekonany, że może się do niego zwrócić z wielką ufnością.

2. UFNOŚĆ W OPATRZNOŚĆ BOŻĄ (22)

Wiersz 22. Najprawdopodobniej Onezym, który przekazał list Filemonowi, zdał także ustne sprawozdanie – dokładniejsze od krótkiej wzmianki w piśmie – o sytuacji więziennej Pawła. Krótkość relacji pisemnej mogła być spowodowana ostrożnością Apostoła. Jeszcze nie był wolny, a prawdopodobnie było to możliwe, skoro prosił Filemona o przygotowanie gościny. Ale główną nadzieję na uwolnienie Paweł pokładał w modlitwie wiernych. Swój powrót Paweł opisuje jako dar – „zostanę wam podarowany”, oczywiście dar Boży (*charisthēsomaī* – fut. pass. od *charizomaī* – pass. divinum). A dotyczy on zarówno Pawła, któremu zostanie zwrócona wolność, jak i wiernych, ponieważ będą mogli mieć Apostoła wśród siebie. Nie można w zapowiedzi (rychłych) odwiedzin Pawła dopatrywać się jakiejś presji na Filemona, aby spełnił wszystkie życzenia Pawła, gdyż ten się niebawem zjawi. Posłuszeństwo, o którym Paweł mówił w poprzednim wierszu, Apostoł wiąże z wiarą i w jej świetle każdorazowo interpretuje. I tak posłuszeństwa wymaga Ewangelia (Rz 16, 16), sprawiedliwość zbawcza (Rz 6, 16), słowa pouczające (Rz 6, 17),

²³ Pozdrawiają Cię Epafras, mój współwięzień w Chrystusie,

²³ Kol 4, 7-14

posłuszeństwo winno się okazać Apostołowi i Jego delegatom ze względu na Ewangelię (2 Kor 7, 15), wreszcie samemu Chrystusowi (2 Kor 10, 5 n.). Ponieważ wiara weryfikuje się w miłości – ona ją dopełnia, Ewangelia więc domaga się posłuszeństwa z miłości. O takie tutaj w liście do Filemona chodzi.

W starożytnym świecie gościnność była wysoce ceniona. Także Biblia ją wychwala, a potępia jej zaniedbanie. Tym zagadnieniem najbardziej zajmują się Księgi Mądrościowe ST, może także dzięki wpływom greckim i hellenistycznym, gdzie gościnność była wyrazem filantropii. Nic więc dziwnego, że w wielu inskrypcjach obok gospodarza udzielającego gościny (*ksenos*) występuje często przyjaciel (*philos*). Pierwotny Kościół znów dostarcza nam przykłady bezinteresownej gościnności, bez której rozwój chrześcijaństwa nie poczyniłby dużych postępów. To dobrzy ludzie, a jakżesz często niewiasty, zapraszali misjonarzy do swoich domów, w których zrodziły się Kościoły domowe (por. Dz 16, 14; 17, 4. 12. 34; 18, 2; 1 Kor 16, 19; Rz 16, 3-5; 2 Tm 4, 19). W Rz 16, 23 pada wyraźny termin *ksenos* w odniesieniu do Gajusa, który udzielił gościny Pawłowi „oraz całej gminie kościelnej” (*holēs tēs ekklēsias*).

Użyty w tekście rzeczownik *ksenia* – „gościnność” (w NT tylko jeszcze w Dz 28, 23) raczej wyklucza myśl o szukaniu gospody dla Pawła. Paweł, prosząc o przyjęcie go, nie przestał identyfikować się z Onezymem, a ponadto – jak już wspomniano – uważa swoje uwolnienie jako „podarunek od Boga” dla domu Filemona.

Przypuszczalnie jednak do spotkania w domu Filemona nie doszło. Po uwolnieniu z więzienia (Efez) Paweł udał się do Macedonii, gdzie prawdopodobnie czekały na niego ważne zadania. Od w. 22b znika forma 1 osoby l. poj. (Ja Paweł). Odtąd znów pisze do Filemona i do wiernych Kościoła domowego.

3. SŁUDZY EWANGELII (23-24)

Wiersz 23. Po krótkich poleceniach (w. 21-22) Paweł przystępuje do przekazania pozdrowień. Podobne pozdrowienia znajdują się także w innych pismach Apostoła (por. Rz 16, 21-23; 1 Kor 16, 19n.; Flp 4, 21n., a także Kol 4, 10nn.; 2 Tm 4, 21; Tt 3, 15). Na pierwszym miejscu wśród osób przesyłających pozdrowienia znajduje się Epafras, który prawdopodobnie razem z Pawłem dzielił losy więźnia. Był on poganochrześcijaninem i prawdopodobnie

²⁴ Marek, Arystarch, Demas i Łukasz – moi współpracownicy.

założycielem Kościoła w Kolosach, stąd też pochodził (por. Kol 1, 7; 4, 12). Określenie „jeniec wojenny” – *synatichmalōtos* (por. także Rz 16, 7) zbliżone jest do rzeczownika *systratiōtes* – „towarzysz broni”. Tak Paweł nazwał w liście Archipa (w. 2). Różnica jest taka, że drugie pojęcie nie suponuje więzienia. Zwrot „w Chrystusie Jezusie” ma podobne znaczenie jak w Flp 1, 13, z tym że tam otrzymuje jego eksplikację. A więc powodem uwięzienia Apostoła i Epafrasa było głoszenie Ewangelii. Należy więc sądzić, że jeśli Epafras nie jest uwięziony, co najmniej „stoczył bój” o szerzenie Ewangelii razem z Pawłem. Może dlatego Apostoł dobiera metaforyczne określenia militarne. Zastanawiające jest natomiast, że na liście pozdrawiających brakuje Tymoteusza, choć widnieje jako współadresat pisma. Ale zważmy, że Paweł też siebie nie wyszczególnia. Łatwo to jednak wytłumaczyć, gdyż Apostoł cały czas się odzywał. A gdy pisze „pozdrawia was [...]”, to przecież nie wyklucza siebie. Zresztą w błogosławieństwie końcowym zawarte jest także pozdrowienie Apostoła.

Wiersz 24. Dalszych czterech pozdrawiających Paweł nazywa współpracownikami, podobnie jak Filemona w w. 1. Należy przypuszczać, że mieli dostęp do Pawła, sami jednak będąc wolnymi. Spotykamy ich jeszcze w spisie pozdrawiających w Kol 4, 10-14 w innej tylko kolejności. Tam też dochodzi do pozdrawiających Epafrasa i niejaki Jezus Justus.

Marek jest judeochrześcijaninem z Jerozolimy (Dz 12, 12. 25). Podwójne imię Jan Marek przeważnie cechowało mieszkańców Palestyny. Nie jest wykluczone, że był mediatorem w dyskusji między Pawłem a Piotrem, o której wspomina sam Paweł w Ga 2, 1-14. O Marku mówią jeszcze późniejsze pisma (2 Tm 2, 11; 1 P 5, 13). Według starej tradycji głosił Ewangelię Egipcjanom i za Nerona poniósł śmierć męczeńską w Aleksandrii (Hieronimus, *De vir. illust.* 8 – PL 23, 654). Jak wiadomo, jemu też przypisuje się napisanie najstarszej Ewangelii. Główny świadek to Papiasz, bp z Hierapolis (ok. 130 r. po Chr.), według którego Marek był „tłumaczem Piotra” i spisał jego katechezy. Wiążąc Marka z Piotrem, Papiasz pragnął zagwarantować autentyczność apostołską najstarszej Ewangelii. Od IX w. znana jest tradycja o przeniesieniu szczątków Marka męczennika z Aleksandrii do katedry w Wenecji, noszącej jego imię. Również Arystarch (gr. *Aristarchos*) był judeochrześcijaninem z diaspory (por. Kol 4, 11). Według Dz 20, 4; 27, 2 pochodził z Tesalonik i według Kol 4, 10 był uwięziony razem z Pawłem. W przeciwieństwie do Marka tradycja chrześcijańska raczej

²⁵ Łaska Pana Jezusa Chrystusa niech będzie z duchem waszym!

²⁵ Ga 6, 18

o nim nie wspomina. Według rzymskiego martyrologium miał być biskupem w Tesalonikach i tam też miał ponieść śmierć męczeńską. Demas był poganochrześcijaninem. Według 2 Tm 4, 10n. opuścił Apostoła, a tradycja apokryficzna – opierając się na tym tekście – zrobiła z niego nawet heretyka (Epiphanius, *Haer.* 51). Na podstawie wypowiedzi Ignacego o niejakim Damasio (niektórzy czytali Demas), „bogobojnym biskupie” Magnezji, powstała legenda o nawróceniu się Demasa (Ignatios, *Magn.* 2, 1). Łukasz podobnie jak Marek ma silną wczesnochrześcijańską tradycję, aczkolwiek w NT oprócz Kol 4, 14, gdzie Paweł nazywa go „ukochanym medykiem”, i w naszym tekście występuje tylko jeszcze w 2 Tm 4, 11 obok Demasa. Tradycja o Łukaszu, autorze Ewangelii i Dziejów Apostolskich, sięga już Kanonu Muratoriego, a więc drugiej połowy II w. Natomiast legendarny charakter mają pobożne tradycje o Łukaszu jako malarzu, po raz pierwszy zauważalne u Teodora z Konstantynopola (VI w.). Łukasz miał też być misjonarzem w Achai i Bitynii, gdzie też zmarł w podszłym wieku. Łukasz jest ostatni na liście pozdrowień (inaczej w Kol 4, 14).

4. KOŃCOWE BŁOGOSŁAWIENSTWO (25)

Wiersz 25. Błogosławieństwo końcowe dotyczy całej społeczności kościelnej w domu Filemona, podobnie jak w pozdrowieniach preskryptu (w. 3). List więc został odczytany w czasie zgromadzenia liturgicznego. Sformułowanie jest precyzyjne: „Łaska Pana Jezusa Chrystusa z duchem waszym”. Podobne sformułowania znajdujemy nie tylko w *Corpus Paulinum*, ale także w Hbr 13, 25; Ap 22, 21; 1 Clem 65, 2; *ActThom* 49, a ponieważ również w Dz 14, 26; 15, 40; 20, 32. W pozabiblijnej korespondencji – zwłaszcza prywatnej – pozdrowienia ograniczają się do słynnego rzymskiego *vale – valete*, co w języku polskim najlepiej oddać przez „wszystkiego najlepszego” (Dz 15, 29). Pewnie, że życzenie błogosławieństwa znane jest w ST, a tzw. makaryzmy – w Kazaniu na Górze w Mt 5, 7-13 i w kazaniu w dolinie w Łk 6, 20-23 – świadczą, że w NT Jezus stoi u podstaw błogosławieństwa od Ojca. Wskazanie na paralele pozabiblijne ma oczywiście swoją wartość, ale wcale nie świadczy, że Paweł sięgnął do nie wiadomo jakich źródeł, by wyrazić słowa błogosławieństwa Bożego na koniec swoich pism.

Ponieważ sformułowanie dotyczące Pana – *Kyriosa* nie znajduje się w życzeniach łaski w Kol, Ef, 1-2 Tm, Tt, Hbr, widocznie tutaj spełnia spe-

cyficzny funkcję. Prawdopodobnie Paweł pragnie przypomnieć to wszystko, co o jedynym Panu, czyli Chrystusie, powiedział w tym piśmie. A jak na tak krótki list jest to wiele, gdyż Paweł jako więzień Jezusa Chrystusa (w. 1. 9) powołuje się na miłość i wiarę, którą Filemon, główny adresat listu, żywi do *Kyriosa* Jezusa (w. 5) i dlatego ośmiela się prosić, aby niewolnik Onezym, który stał się umiłowanym bratem właśnie w tymże „Panu”, znalazł braterskie przyjęcie (w. 16). Wprawdzie rzeczownik *pneuma* jest także określeniem Ducha Świętego, ale Paweł raczej nie formułuje go pneumatocentrycznie, lecz nawiązuje do żydowskiej antropologii, w której *pneuma* oznacza czynnik ożywiający człowieka, dający impulsy do działania (por. Flp 4, 23). Skoro Paweł zwraca się do całej społeczności kościelnej w domu Filemona, to jakby jeszcze raz nawołuje do wspólnego rozstrzygnięcia jego petycji – w duchu jedynomyślności. Czy jednak można wykluczyć interpretację pneumatocentryczną? Otóż w końcowym błogosławieństwie – bardziej rozwiniętym w 2 Kor 13, 13 Paweł wyraźnie włącza Ducha Świętego. Jest to już błogosławieństwo typu trynarnego: „Łaska Pana Jezusa Chrystusa, miłość i dar jedności w Duchu Świętym niech będą z wami wszystkimi”. W każdym bądź razie Paweł na pewno nawołuje do jedynomyślności, gdyż o to przecież chodziło mu w Liście do Filemona i do Kościoła w jego domu.

Z życzeniem „łaski” Paweł rozpoczął list i życzeniem go kończy. Łaska (*charis*), która jest darem Pana, ma być udziałem Kościoła domowego Filemona w całej pełni. Ta łaska pojęta jako dobrodziejstwo płynące z miłości nadała właściwie ton całemu piśmie. Ona to powinna być także właściwością Filemona i jego Kościoła i stworzyć odpowiednią atmosferę do łaskawego i braterskiego przyjęcia Onezyma.

W Kol 4, 9 Onezym jest wymieniony jako współpracownik Pawła w jego pracy misyjnej. Być może Filemon po jakimś czasie – na prośbę Pawła – posłał go do niego, aby wraz z Tychikusem pomagali Apostołowi w dziele misyjnym. Z napomnienia o Onezymie w pozdrowieniach końcowych Listu do Kolosan nie można jeszcze wyprowadzać wniosków o piśmie, które należałoby zaliczyć do tzw. deuteropaulinów, czyli pisma popawłowego. Słynny prof. J. Gnilka liczy się nawet z tym, że Onezym uzyskał wolność. Ale podstawą takiej hipotezy jest odmówienie Pawłowi napisania Listu do Kolosan i datacja tego pisma na 15 lat po redakcji Listu do Filemona.

Osobiście uważam, że Filemon przyjął Onezyma i miał też okazję (por. w. 22) spotkać się z Pawłem i przekazać go Apostołowi do pomocy w dziele misyjnym. Kiedy dokładnie, tego nie wiemy.

EKSKURS I

KOŚCIOŁY DOMOWE W NOWYM TESTAMENCIE

Termin „Kościoł domowy” wydaje się najlepiej oddawać to, co NT w kilku miejscach nazywa *kat oikon ekklēsia* (Rz 16, 5; 1 Kor 16, 19; Kol 4, 15; Flm 1, 2; por. także Dz 2, 46; 5, 42; 8, 3; 20, 26). Grecki termin *oikos* – *oikia*, a hebr. *bajit* – „dom”, posiadał w starożytności dwa podstawowe znaczenia. Pierwsze obejmowało wizualną stronę budynku (budowli) przeznaczonego do zamieszkania, a drugie samych mieszkańców. Jedne i drugie znaczenie domu jest ważne dla pojęcia „Kościoła domowego” w NT¹.

1. ŚWIADECTWA O KOŚCIOŁACH DOMOWYCH

W pierwszej fazie tworzenia się Kościoła chrześcijanie gromadzili się w domach prywatnych, szczególnie dla wspólnej modlitwy, uczty eucharystycznej, katechezy i udzielania sakramentu chrztu. Takie domy modlitewne – Kościoły – należące przeważnie do możniejszych chrześcijan, były w Jerozolimie i poza nią, jak np. dom Lidii w Filipi (Dz 16, 15) czy dom w Troadzie (Dz 20, 7n). W Rz 16, 23 św. Paweł wspomina w końcowych pozdrowieniach o Gajusie, „który jest gospodarzem moim i całego Kościoła”. Z 1 Kor 1, 14 dowiadujemy się, że Paweł w Koryncie ochrzcił

¹ Por. L. Schenke, *Zur sogenannten „Oikosformel” im Neuen Testament*, „Kairos NT” 13(1971), s. 226-243.

„Kryspusa i Gajusa”. Kryspus był przełożonym synagogi w Koryncie, a Gajus oddał swój dom do dyspozycji wiernych korynckich. Kościoły domowe istniały jeszcze (może już bardziej sporadycznie) pod koniec II stulecia. Wymownym świadectwem na ten temat są *ActPaulThec* 5. Dokument ten informuje nas także o istotnych funkcjach religijnych, mających miejsce na wspólnych zebraniach: „zginano kolana, łamano chleb oraz głoszono słowo Boże o ascezie i zmartwychwstaniu”.

Najprawdopodobniej nie ograniczono się tylko do funkcji religijnych samych chrześcijan, ale także wygłaszano kazania misyjne dla Żydów i pogan. Wymowne w tym względzie są Dz 16, 25-34 o nawróceniu strażnika w Filippi czy Łk 10, 5n. par.; Mt 10, 12n. Możliwość wykorzystania Łk 10, 7 dla dociekań o Kościołach domowych jest wątpliwa, gdyż są to raczej słowa Jezusa przejęte ze Źródła Mów Pańskich².

2. FORMA ZEWNĘTRZNA

Jeśli chodzi o wielkość czy wygląd takiego domu modlitwy, to nie mamy za wiele konkretnych danych. Na terenie Palestyny były to zazwyczaj czworokątne pomieszczenia z jednym oknem i drzwiami. Fundament i mury budowano z kamieni, sklepienie z niepalonych cegieł zlepionych gliną. Dach był płaski, wyłożony gałęziami zlepionymi gliną i zabezpieczony balustradą, gdyż stanowił ze względów klimatycznych miejsce życia rodzinnego i towarzyskiego (Pwt 22, 8). Większe domy – ludzi zamożniejszych – posiadały więcej pokoi usytuowanych wokół otwartego podwórka i rodzaj piętra (Sdz 3, 20; 2 Sm 19, 1; Jr 22, 14). Dopiero w okresie późniejszego hellenizmu do elementów budowli doszły filary, kolumny, posadzki marmurowe i sztukaterie. Więcej światła na pierwotną budowlę Kościoła rzucają odkrycia w Dura Europos (ob. As-Salihijja). Ale to już jest III w. Miasto to, położone na zachodnim

² Por. M. Wolter, *Der Brief an Philemon* (ÖTNT 12), Gütersloh 1993, s. 245-249.

wybrzeżu średniego Eufratu, założył i rozbudował Seleukos Nikator (305–281 przed Chr.), nadając mu nazwę swego rodzinnego miasta – Europos. Od 100 r. po Chr. do 256 r. Duro Europos było w ręku Rzymian. Miasto odkryto przypadkowo w trakcie prac archeologicznych w 1920 r. Obok resztek okazałej synagogi żydowskiej odkryto również ruiny domowego Kościoła chrześcijańskiego. Pokój wewnętrzny domu został przedłużony w jedną stronę, aby pomieścić większą liczbę wiernych na nowo uzyskanej powierzchni (ok. 65 m²). Jedną z salek otaczających kościół stanowiła rodzaj kaplicy chrzcielnej ku czci męczenników wczesnego chrześcijaństwa. Kościół w Dura Europos jest typowym przykładem przejścia z domów modlitwy do świątyni – kościoła³.

3. DOM W SENSIE RODZINY

Stawiamy kolejne pytanie, kto należał do „całego domu”, który wraz z „panem” dał się ochrzcić, jak to przykładowo dowiadujemy się z wydarzenia nawrócenia Lidii: „Przysłuchiwała się nam także pewna bojąca się Boga kobieta z miasta Tiatyry, imieniem Lidia, która sprzedawała purpurę. Pan otworzył jej serce, tak że z wielką uwagą słuchała słów Pawła. Kiedy została ochrzczona razem ze swym domem, poprosiła nas [...]” (Dz 16, 14n.). Można by powołać się na inne teksty. Obraz domu w sensie rodziny jest niemalże jednolity. Do domu należał pan (właściciel), żona, dzieci, służba (niewolnicy).

Z tablic domowych, zwłaszcza w Kol 3, 18 – 4, 1 i Ef 5, 22 – 6, 9, dowiadujemy się także o obowiązkach – oczywiście już chrześcijańskich – jakie każdy z członków domu miał do spełnienia. Chodzi tu oczywiście o chrześcijan. W chrześcijańskim domu mógł być także sługa – niewolnik niechrześcijanin. Przykładem jest Onezym z Flm, który zbiegł do Pawła. Onezym był poganinem, a Paweł

³ Szerzej na temat Kościołów tego okresu: W. R o h r d o r f, *Was wissen wir über die christlichen Gottesdiensträume der vorkonstantinischen Zeit?*, ZNW 55(1964), s. 110-128.

pozyskał go dla wiary w Chrystusa i prawdopodobnie sam ochrzcił („którego zrodziłem” – Flm 10). Możliwe też, że do domu zaliczano dalszych krewnych lub gości, którzy na dłużej zatrzymali się w danym domu. W każdym razie teksty o „domu” w starożytnym świecie, ale i w NT trzeba zawsze konfrontować z kontekstem i nie wyprowadzać pochopnych wniosków. Ogólnie jednak można powiedzieć, że jeżeli pan – ojciec rodziny – stawał się chrześcijaninem, to przyłączał się do tego „dom” (por. Dz 11, 14; 16, 15. 31; 18, 8; 1 Kor 1, 16; 16. 15; J 4, 53)⁴.

4. OTWARCIE SIĘ „DOMU” DLA INNYCH

Nasuwa się kolejne pytanie. Czy domowy Kościół był tylko dla „swoich”? Przecież nawracało się wielu pojedynczych chrześcijan, zwłaszcza niewolników i niewiast, którzy siłą rzeczy szukali miejsca dla modlitwy i Eucharystii. Często mieszkali oni w pogańskich domach. Należy więc przypuszczać, że poszczególne „znane” domy chrześcijańskie przyjmowały takie osoby. Mamy nawet świadectwa na to, choćby pozdrowienia końcowe św. Pawła w Rz 16, 10-11: „[...] Pozdrówcie tych, którzy należą do domu Arystobuła [...]. Pozdrówcie tych z domu Narcyza, którzy należą do Pana”. Oczywiście, nie zawsze takie „odwiedziny” osoby domu pogańskiego w domu chrześcijańskim były mile widziane przez pogańskiego pana.

Z historii wczesnego chrześcijaństwa dowiadujemy się, że z tym związane były fatalne skutki także dla pojedynczych chrześcijan. Wreszcie rozwój chrześcijaństwa, którego w detalach nie jesteśmy w stanie prześledzić, przyczynił się do narastania niechęci wobec wyznawców Chrystusa, co stało się przyczyną tragicznych prześladowań⁵.

⁴ Zob. W. Vogler, *Die Bedeutung der urchristlichen Hausgemeinden für die Ausbreitung des Evangelium*, ThLZ 107(1982), s. 785-794.

⁵ A. J. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, szczeg. *House – Churches and Their Problems*, Philadelphia 1983³, s. 60-93.

5. DOMY A MISJA

Teksty biblijne pozwalają nam odtworzyć dosyć jasny obraz najstarszej misji apostołowej i wśród Żydów, i wśród pogan.

1. W środowiskach żydowskich starano się przemawiać w synagogach, by tam pozyskać wiernych. Nawróceni tworzyli we własnych domach punkty zebrań, wybierając ten czy inny dom.

2. W ośrodkach pogańskich nie było właściwie miejsca dla propagandy chrześcijańskiej. Areopag w Atenach i może jeszcze jedna czy druga okolica to wyjątki.

3. Można więc przypuszczać, że tworzenie się Kościołów lokalnych, zwłaszcza na terenach pogańskich, rozpoczęło się od „Kościoła domowego”. Trzeba jednak dodać, że mogły być i inne formy tworzenia się ugrupowań chrześcijańskich⁶.

Z 1 Kor 16, 15 wynikałoby, że misję rozpoczęto w podatnym do tego środowisku, a był nim „dom” i jego nawrócenie. Stamtąd płynęła misjonarska ekspansja na dalsze domy, aż do utworzenia większej społeczności chrześcijańskiej, bazującej jakby na filarach, na „Kościołach domowych”. Taki wniosek jest chyba słuszny w kontekście rozłamów w gminie korynckiej. Właśnie o tym pisze św. Paweł: „[...] znacie dom Stefanasa, jako ten, który stanowi pierwociny Achai i który się poświęcił na służbę świątyni. Zebyście takim zawsze byli posłuszni, podobnie jak każdemu, kto współpracuje i trzyma się z wami” (1 Kor 15, 15n.)⁷.

Z tego i innych tekstów o „Kościołach domowych” nie można jednak wyprowadzać wniosków, że niemalże każdy „pan” domu po nawróceniu stawał się biskupem (*episkopos*) czy starszym (*presbyteros*)⁸.

⁶ Dokładniej te problemy omawia H. J. Klauck (*Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum* (SBS 103), Stuttgart 1981).

⁷ Por. H. J. Klauck, *Gemeinde zwischen Haus und Stadt (Kirche bei Paulus)*, Freiburg 1992, szczeg. s. 45-66.

⁸ Zob. także G. Schöllgen, *Hausgemeinden, oikos – Ekklesiologie und monarchischer Episkopat*, JAC 31(1988) s. 74-90.

PODSUMOWANIE

W podsumowaniu trzeba jednak mocno podkreślić, że chrześcijaństwo zawdzięcza swój rozwój gorliwcom, zapaleńcom, dla których Jezus Chrystus zmartwychwskrzeszony stał się Panem ich chrześcijańskiej egzystencji. Ci pierwsi chrześcijanie stali się także misjonarzami. Jeśli chodzi o św. Pawła, który założył najwięcej Kościołów wśród innych apostołów, to karmił swoje i inne Kościoły lokalne Ewangelią bezkompromisowo. Wypowiedzi św. Pawła na temat życia chrześcijan znajdujemy w różnych obrazach i formach literackich – od pochwał aż do *anathema sit*. Syntezę swojej wizji ideału chrześcijanina zawarł w znamienym zdaniu, do którego dołączył jeden z najstarszych hymnów chrześcijaństwa o Jezusie Chrystusie.

Synteza brzmi tak:

„To dążenie wcielajcie (gr. *phroneite*) w was – co też było w Jezusie Chrystusie”.

A hymn:

„On, który jest w naturze Boga
nie skorzystał z możliwości
być (na ziemi) równy z Bogiem,
lecz ogołocił się całkowicie
przyjawszy postać sługi
stawszy się podobnym do ludzi.
A zewnętrznymi przejawami uznany był za człowieka.
Uniżył samego siebie
stawszy się posłusznym aż do śmierci, a była to śmierć
na krzyżu” (Flp 2, 6-8).

Druga część hymnu (ww. 9-11) mówi o wywyższeniu Jezusa Chrystusa. Takie wywyższenie czeka każdego chrześcijanina po drodze uniżenia (*kenozy*) Chrystusa.

W dobie ekumenizmu nikt nie może oczekiwać, że autentyczny chrześcijanin może zejść z tej drogi pójścia za Jezusem. Ojca Świętego Jana Pawła II należy szczególnie za to cenić, że sam idąc za Chrystusem, pragnie innych prowadzić drogą Chrystusową do chwały, śladami św. Pawła, od niezwykłych kompromisów aż do przysłowiowego zdania Prymasa Tysiąclecia: *Non possumus* – „Nie możemy”.

EKSKURS II

EKLEZJALNE OKREŚLENIA CHRZEŚCIJAN W LISTACH ŚW. PAWŁA

Zasadnicze myśli o Kościele św. Paweł podporządkował obrazowi organizmu – ciała, chociaż tylko dwukrotnie wyraźnie nazywa Kościół Ciałem (Chrystusa). Obraz o Kościele, który jest Ciałem (*sōma*) Chrystusa, św. Paweł rozwinął szczególnie w dwóch kierunkach: 1. To określenie, kim jest Kościół – Ciałem Chrystusa; 2. Co to znaczy Ciało Chrystusa – to Chrystus i wierni jako członkowie eklezjalnego Ciała Chrystusa. Znajdujemy także załączki relacji, jaka istnieje pomiędzy Chrystusem a nami, którą dokładnie opisuje już List do Efezjan (najprawdopodobniej popawłowy): Chrystus jest Głową Kościoła (*kephalē tou sōmatos*).

Nas by jednak interesowało jeszcze inne zagadnienie, uwzględniane tylko sporadycznie – nawet w literaturze zagranicznej: jak św. Paweł nazywa członków eklezjalnego Ciała Chrystusa. Okazuje się, że posługuje się szeregiem określeń, a każde z nich ma swoją specyfikę.

Na pierwszy plan wysuwa się nazwa „Kościół” (Boży). Dalsze określenia to „święci”, „wybrani – powołani”, „bracia”, „lud Boży”, „Nasienie Abrahama”; „Synowie Boży – Dzieci Boże”; „świętynia Boga – budowla Boża – gleba Boża”¹.

¹ L. Cerfaux, *La Theologie de l'Eglise suivant Paul*, Paris 1942²; tenże, *Le chretien dan la theologie paulinienne*, Paris 1962; R. Schnackenburg, *Die Kirche im Neuen Testament*, Freiburg i.Br. 1963; W. Thüsing, *Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen*, Tübingen 1976; J. Stępień, *Teologia św. Pawła*, Warszawa 1959; W.

1. KOŚCIÓŁ (BOŻY) – *HĒ EKKLĒSIA (TOU THEOU)*

Na samym początku trzeba podać dwa stwierdzenia, które dla dalszych przemyśleń są nie bez znaczenia. Po pierwsze więc, św. Paweł nie używa tego terminu w jakimkolwiek cytacie ST ani w jakiegokolwiek formule tradycyjnej, która już przedtem była stosowana w pierwotnej katechezie. Po drugie, z 44 miejsc, w których Paweł posługuje się tym określeniem wiernych (25 w l. poj., 19 w l. mn.), w 1 Kor znajdują się 22 określenia – a więc najwięcej, w 2 Kor – 9, a w pozdrowieniach końcowych w rozdz. 6 Listu do Rzymian – 5.

Z tego płyną dwa wnioski. Paweł używa terminu *ekklēsia* dla wiernych w łączności z konkretnymi problemami, traktując wiernych jako ściśle scaloną społeczność Chrystusową. Zbadanie wszystkich tekstów w 1 i 2 Kor nie jest tu potrzebne. Jeśli w 1 Kor 14, 34 napotykamy bardzo znamieny zwrot *en pasis ekklesias*, to potwierdza się tylko teza, że *ekklēsia* jest określeniem każdej poszczególniej gminy wiernych, które łącznie stanowią jedno ciało, czyli jeden Kościół powszechny.

Zdaje się, że powyższe zdanie potwierdza wyznanie Pawła, że prześladował „Kościół Boży”. Jest bardzo wątpliwe, żeby Paweł zarezerwował teraz zwrot (1 Kor 15, 9; Ga 1, 13 bez dopełniacza; Flp 3, 6) dla pierwotnej gminy. W każdym razie w 1 Kor 10, 32 i 11, 22 „Kościół Boży” jest sformułowaniem teologicznym, mającym na uwadze wielkość i godność Kościoła w ogóle. Skoro Paweł upomina gminę jednego Kościoła lokalnego, by nie była zgorszeniem „ani dla Żydów, ani dla Greków, ani dla Kościoła Bożego” (1 Kor 10, 32), to chyba inaczej tego upomnienia nie można zrozumieć.

Jak dalece św. Paweł wzoruje się tu na pojęciowości ST? Młodszy komentatorzy słusznie podkreślają, że *kaḅal Jabwe* – „zgromadzenie Boże” nie jest pojęciem centralnym ST dla określenia ludu

Klaiber, *Rechtfertigung und Gemeinde*, Göttingen 1982; H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu*, t. II, Wrocław 1984; R. S. Zdziarstek, *Chrystianologia św. Pawła*, t. I, *Aspekt ontyczny*, Kraków 1989; E. J. Jezierska, *Żyjemy dla Pana – Umieramy dla Pana. Proegzystencja chrystocentryczna chrześcijan w myśli pawłowej*, Wrocław 1993.

Bożego ST. Trzeba natomiast podkreślić, że w ramach tradycji Pwt 23, 2-9 – tekstu, który na zawsze dał podwaliny pod określenie tożsamości, istoty i granic ludu Bożego ST – ustalono po prostu, kim jest autentyczny Izrael. Jest to społeczność ludu Bożego, związanego z Jahwe przymierzem, zobowiązana do czystości rasowej, religijnej i kultycznej.

Na ogół pojęcie „Kościół Boży” odnosi się do całego Izraela jako zgromadzonej społeczności Bożej, gdy łączy się z Bogiem przymierza, szczególnie w kulcie i modlitwie. Ale pojęcie „zgromadzenie Boże” może się także odnosić do mniejszej gminy w ramach całościowego Izraela.

Czy Paweł w jakiś sposób nawiązał do tradycji Deuteronomium lub zajął odpowiednie, krytyczne stanowisko? Zdaje się, że nie. Na pytanie, kto należy do prawdziwego ludu Bożego, św. Paweł znajduje odpowiedź pod hasłem *sperma Abraam* – „nasienie Abrahama”. Pytanie: kto przeznaczony jest do eschatologicznego dziedzictwa niebieskiego, św. Paweł rozwiązuje za pomocą parenezy o królestwie Bożym (por. 1 Kor 6, 9n.; Ga 5, 19nn.; Ef 5, 5). Zwróciliśmy jednak uwagę, że św. Paweł posługuje się pojęciem *ekklēsia tou Theou* w aktualnych problemach religijno-moralnych poszczególnych Kościołów: 1 Kor 15, 9; Ga 1, 13; 1 Kor 10, 32; 11, 16. 22; 1 Tes 2, 14n. W zwróceniu uwagi na godność i świętość Kościoła jako takiego można by ujrzyć podobieństwo do znamienego tekstu sakralnego z Pwt 23, 2-9.

Ponadto należy stwierdzić, że jest jakaś różnica pomiędzy stosowaniem samego terminu *ekklēsia* a pojęciem *ekklēsia tou Theou*.

Ekklēsia jest głównie mianem technicznym dla powołanego zgromadzenia nowego ludu „Bożego”, tj. wiernych, wyznawców Chrystusa w danym określonym miejscu, czyli określeniem dla Kościoła lokalnego. Równocześnie każdy Kościół lokalny, każda wspólnota kościelna reprezentuje „Kościół Boży” i nim jest w ramach jednego Ciała Chrystusowego. Stąd to pojęcia „Kościół” i „Kościół Boży” wzajemnie się warunkują i uzupełniają. Błędem natomiast byłoby twierdzenie, że przez pojęcie „Kościół Boży” św. Paweł pragnie kontynuować historię zbawczą Narodu Wybranego, tj. *Kahal Jahwe*.

2. ŚWIĘCI (*HOI HAGIOI*)

Jeśli rozpoczynamy od pojęcia „święci”, to głównie dlatego, że był to także termin techniczny dla pragminy jerozolimskiej, dla której św. Paweł zbierał kolekty (1 Kor 16, 15; Rz 12, 13; Flm 5, 7). Nadto wydaje się, że Paweł używa tego określenia zamiast *ekklēsia*, zwłaszcza w preskryptach i pozdrowieniach swoich listów (Rz 1, 7; Flp 1, 1; Rz 16, 15; 2 Kor 13, 12; Flp 4, 22), obok terminu „Kościół Boży” w 1 Kor 1, 2 i w 2 Kor 1, 1; w 1 Kor 14, 33 łączy oba te pojęcia. Odnosi się wrażenie, że w tekstach, w których Apostoł zachęca wiernych do kolekty „dla świętych”, dominuje akcent poszczególnych członków Kościoła. Ale i w tym przypadku pojęcie „święci” nie zatracą swojego podstawowego i istotnego znaczenia. Chrześcijanie są dlatego świętymi, że Chrystus ich uświęcił. Nic więc dziwnego, że tytuł „święci” spotykamy w połączeniu formuły, która najsilniej wyraża więź przyczynowo-egzystencjalną z Chrystusem, mianowicie *en Christō* (Flm 1, 1; 4, 21; 1 Kor 1, 2; por. 1, 30). A ponieważ więź tę zyskuje się po raz pierwszy i w sposób sakramentalny przez chrzest, nic więc dziwnego, że wspomniane połączenia napotykaemy w kontekście inicjacji chrześcijańskiej (1 Kor 6, 11). Realne spojrzanie Pawła na wiernych jako świętych już tu w Kościele nie przeszkadza, by w Rz 8, 26, opierając się o apokaliptyczne tło o uczestnictwie świętych w niebiańskiej liturgii, uzmysłowił wiernym skuteczne wstawienictwo Ducha u Boga, „przyczyniającego się za świętymi”.

„Święci” więc to tytuł dla wiernych, gdzie bardziej podkreślony jest charakter zespołowy Kościoła, chociaż aspekt indywidualny nie został bynajmniej przez to wykluczony, co poświadcza Flp 4, 21, tekst na ogół przeoczony: „Pozdrówcie każdego świętego w Chrystusie”.

3. WYBRANI (*EKLEKTOI*) – POWOŁANI (*KLĒTOI*)

Pierwsze określenie znajduje się tylko raz w *Corpus Paulinum*, mianowicie w Rz 8, 33. Powszechne jest w HenEt i biegnie często

paralelnie do tytułu „święty”. Znanie jest także w literaturze qumrańskiej. Pięć razy natomiast Paweł używa je albo jako czasownikowy przymiotnik (Rz 1, 7; 1 Kor 1, 2) albo jako rzeczownik „wołani – powołani” (Rz 1, 6; 8, 28; 1 Kor 1, 24; por. Jud 1; Ap 17, 14). Z zestawu *klētos apostolos* – „powołany na Apostoła”, dotyczącego Pawła (Rz 1, 1; 1 Kor 1, 1), wynika, że u podstaw tych zwrotów stoi czasownik *kalein*, co teologicznie oznacza, że Bóg jest przyczyną sprawcą powołania, a jego skutkiem jest również wybraństwo, w którym pośredniczy Chrystus (Rz 1, 1).

W wywodzie dogmatycznym, dotyczącym m.in. usprawiedliwienia, powołanie stoi w łańcuchu czasowników precyzujących zbawczy plan Boga: „Wiemy też, że Bóg z tymi, którzy Go miłują współdziała we wszystkim dla ich dobra, z tymi którzy są powołani według [Jego] zamiaru. Albowiem tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi. Tych zaś, których przeznaczył, tych też powołał, a których powołał – tych też usprawiedliwił, a których usprawiedliwił – tych też obdarzył chwałą”. Z tego tekstu wynika nadto, że Apostoł myśląc o wybraństwie i powołaniu, ma na uwadze konkretnych chrześcijan, którzy tworzą Kościół. *Kletoi* nie jest więc jakimś oderwanym pojęciem od konkretnej rzeczywistości eklezjalnej – podobnie jak poprzedni tytuł „święci”.

4. BRACIA (*ADELPHOI*)

Do rzędu konkretnych terminów odnoszących się do chrześcijan należy także rzeczownik „bracia”. Paweł posługuje się nim szczególnie wtedy, kiedy chce w jakiś sposób zwrócić uwagę na jednego czy więcej braci i o nich ewentualnie coś bliższego powiedzieć. Tytuł ten występuje w pozdrowieniach, w zmiankach nadawcy oraz w napomnieniach (1 Tes 4, 10; 5, 26. 27; 1 Kor 16, 20; Ga 1, 2). Charakterystyczne jest to, że Paweł tym zwrotem nie posługuje się na początku listu, zwracając się do adresatów, lecz z upodobaniem czyni to w dalszej części pisma: „Bracia” („moi” – gr.

mou). W tym tytule mieszczą się także niewiasty. Określenie „brat” świadczyć ma o więzi, która łączy Apostoła z chrześcijanami różnych gmin kościelnych, ale także o więzi braci między sobą w Kościele, co wymaga odpowiedniej postawy chrześcijańskiej (por. 1 Kor 6, 8 z Ga 6, 10).

Podczas gdy w świecie NT „brat” był określeniem szczególnie zadomowionym w gminach czy społecznościach religijnych (np. w Qumran) i odnosił się wyłącznie do członka grupy, u św. Pawła nabiera – co najmniej w trzech miejscach – znaczenie ponadgrupowe i dotyczy wszystkich, którzy związani są z Chrystusem. On sprawia, że chrześcijanie są braćmi. W Rz 8, 29, w tekście wspomnianym już w związku z powołaniem chrześcijańskim, Bóg upodabnia chrześcijan do obrazu swego Syna, aby On był Pierworodnym między wielu braćmi. Oczywiście, trzeba by najpierw wyjaśnić, kogo Paweł ma na uwadze, mówiąc o „miłujących Boga”. W kontekście Rz odpowiedź nie jest taka trudna. Są to chrześcijanie, którymi kieruje Duch, a oni starają się żyć według Ducha.

W 1 Kor 8, 11 Paweł bardzo wyraźnie podkreśla, że dla „brata” umarł Chrystus. Tu Chrystusowe rozumienie brata zostaje przez Pawła przeniesione na Kościół, ale i poza Kościół. Kto więc grzeszy „przeciwko braciom”, grzeszy przeciwko Chrystusowi (8, 12).

W Rz 14, 15 spotykamy się z identyczną argumentacją.

5. LUD BOŻY (*LAOS TOU THEOU*) – IZRAEL BOŻY (*ISRAËL; TOU THEOU*)

Pierwsze określenie – „lud Boży” – znajduje się u św. Pawła tylko w starotestamentalnych cytatach (1 Kor 10, 7 = Wj 32, 6; 1 Kor 14, 21 = Iz 28, 11n.; 2 Kor 6, 16 = Kpł 26, 11n.; Rz 9, 25n. = Oz 2, 25; 2, 1; Rz 10, 21 = Iz 65, 2; Rz 11, 1n. = Ps 94, 14) i odnosi się w większości przypadków do Izraela. Wyjątek stanowi 2 Kor 6, 16; 1 Kor 14, 21 i Rz 9, 25n. Tylko w Rz 9, 25n. w cytatach (w tym przypadku Oz 2, 1. 25) zastosowano eklezjologiczną aplikację. Nie chodzi jednak o kontynuację ludu Bożego ST, lecz o suwerenność

Boga, który do Kościoła powołuje także pogan. „Lud Boży” nie jest więc u św. Pawła określeniem tylko dla Kościoła Chrystusowego.

Podobnie jest ze sformułowaniem „Izrael Boży”. Wydaje się wprost szokujące, że w 1 Kor 16, 18 Izrael nosi nazwę *Israēl kata sarka*, a przedstawione są grzechy i błędy Izraela. Nie spotykamy natomiast dla wiernych aż proszące się o zastosowanie określenie „Izrael według Ducha”. Wierni to w kontekście bliższym i dalszym ci, którzy życie swoje kształtują według mądrości krzyża. Z drugiej strony, analizując Rz 9-11, dowiadujemy się, jak bardzo Apostołowi zależy na tym, aby „cały Izrael” – lud Boży ST był zbawiony.

Jeśli Paweł znów w Flp 3, 2n. powie: „Albowiem my jesteśmy obrzezaniem”, to na pewno nie ma na myśli określenia „Starego Izraela”, lecz to, co sam zresztą sugeruje: „my, którzy sprawujemy kult w Duchu Bożym i chlubimy się w Chrystusie Jezusie, a nie pokładamy ufności w ciele” (3, 3). Inaczej mówiąc, „obrzezanie” (por. Ga 2, 7n.; Ef 2, 11; Kol 4, 11; Tt 1, 10) staje się odskocznią do nadania temu rytualnemu znakowemu określeniu Izraela zupełnie inną treść. Obrzezanie w nowej społeczności chrześcijan i dla nich nic nie znaczy (Ga 5, 6; 6, 15; 1 Kor 7, 19). Prawdziwe, chrześcijańskie obrzezanie dokonuje się w Duchu, a nie według litery. Jest obrzezaniem serca (Rz 2, 27-29).

6. NASIENIE ABRAHAMA (*SPERMA ABRAAM*)

Zwrot „nasienie (potomstwo) Abrahama” odnosi się oczywiście do Żydów, jednakże dla Żydów to obrzezanie decydowało o przynależności do Narodu Wybranego. Św. Paweł natomiast, powołując się na Rdz 15, 6, twierdzi, że wiara jest decydującym znakiem „dzieci Abrahama” (Ga 3, 6; 3, 29; por. 4, 22, Rz 4, 13, 15, 18). Kto więc uwierzył w nowej erze zbawczej w Jezusa Chrystusa, ten stał się prawdziwym Izraelem. Dialektyka ta została przez Pawła pokrótce przeprowadzona w Rz 9, 7n.: „Nie wszyscy przez to, że są potomstwem Abrahama, stają się jego dziećmi, lecz w Izaaku uznane będzie twoje potomstwo, to znaczy: nie synowie co do ciała są dziećmi Bożymi, lecz Synowie obietnicy są uznani za potomstwo”.

Paweł jakby streszcza to, nad czym szeroko zastanawiał się w Ga 4, 21-31.

„Dzieci Abrahama” to judeochrześcijanie, którzy uwierzyli Chrystusowi. Stali się dziećmi obietnicy, a przez to „dziećmi Bożymi” (por. Ga 3, 26; 4, 6n.; 3, 29). W Ga 3, 16 „nasieniem Abrahama” w znaczeniu jednostkowym jest Chrystus. Uwzględniając kontekst, w którym Paweł odnosi ten termin do Chrystusa, można powiedzieć, że w Chrystusie skupiają się – jako pośredniku zbawienia – wszystkie obietnice ST. Skoro tak, to wszyscy, którzy pragną uczestniczyć w obietnicach Bożych, muszą uwierzyć w Chrystusa, będącego odtąd jedyną przyczyną zbawienia. A więc nie Prawo ST, choć w istocie swej jest święte, gdyż pochodzi od Boga.

Nadto Paweł używa określenia „Nasienie Abrahama” w sensie przynależności do narodu żydowskiego z dumą dla siebie (2 Kor 11, 22; Rz 11, 1; por. Rz 4, 1. 12). W 2 Kor 11, 22 używa obok siebie trzy sformułowania: „Hebrajczykami są? Ja także. Izraelitami są? I ja. Potomstwem Abrahama? Ja również”. Z tych pojęć *sperma Abraam* najbardziej eksponuje specyfikę religijną Izraela jako „Narodu Wybranego przez Boga i Narodu obietnic”. Widać, że św. Paweł w Ga 3, 16 właśnie temu pojęciu nadał znaczenie chrystologiczne.

7. SYNOWIE BOŻY (*HYIOI TOU THEOU*) – DZIECI BOŻE (*TEKNA TOU THEOU*)

Punktem wyjścia eklezjologii św. Pawła jest niewątpliwie dzieło zbawcze Chrystusa. Podobnie się rzecz ma z pojęciami „synowie” czy „dzieci Boże”. Poprzez Jezusa Chrystusa staliśmy się „synami Bożymi”: „Gdy nadeszła pełnia czasu Bóg zesłał Syna Swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo” (Ga 4, 4n.). W Rz 9 w traktacie o usprawiedliwieniu przez wiarę, która decyduje w nowej ekonomii zbawczej o autentycznym synostwie Bożym, przybiera ona wyraźnie akcenty eklezjalne. Wbrew żydowskiej interpretacji cytatu Ozeasza 1, 9; 2, 1. 25:

„Wy nie jesteście synami Boga żywego”, Paweł stosuje go nie do pogan, lecz do Izraelitów. *Hyiothesia* właśnie obiecana jest poganom.

Oprócz dialektycznych tekstów, takich jak Rz 9, św. Paweł – już nie powołując się na otrzymane synostwo Boże – w tekście paraneptycznym upomina chrześcijan: „abyście byli bez zarzutu i bez winy nienagannymi dziećmi Bożymi pośród narodu zepsutego i przewrotnego” (Flp 2, 15; por. Pwt 32, 5). Ze słów Apostoła: „Trzymajcie się mocno Słowa życia, abym mógł być dumny w dniu Chrystusa, że nie na próżno biegłem i nie na darmo się trudziłem” wynika, że Paweł przemawia tu jako Apostoł do Kościoła, nadając słowom „dzieci Boże” rangę eklezjalną. Z *hyjotezją* św. Paweł wiąże Ducha. Poprzez Ducha Świętego stała się ona konkretną rzeczywistością zbawczą. Wymowny w tym względzie jest Rz 8. Pewne myśli zostały jakby przejęte z Ga 4, 4-7, zwłaszcza motyw dziedzica i wolnego. W Rz 8 przybiera on eschatologiczne znaczenie: „Stworzenie bowiem z upragnieniem oczekuje objawienia się Synów Bożych” (Rz 8, 19). Nie znaczy to jednak, że jeszcze nie jesteśmy synami Bożymi. Przecież już obecnie możemy wołać w Duchu Świętym do Boga: „Abba. Ojcze” (Rz 8, 15). Jest pewna dialektyka pomiędzy teraz, kiedy według św. Pawła musimy się zmagać z przeciwnościami, a pełnią chwały, która „w nadziei” już nastąpiła (Rz 8, 23-25).

8. ŚWIĄTYNIA BOGA (*NAOS THEOU*) – BUDOWŁA BOŻA (*OIKODOMĒ THEOU*) – GLEBA BOŻA (*GEÓRGION THEOU*)

Poprzednie pojęcia, tj. „synowie” – „dzieci Boga” miały wyrażnie soteriologiczny punkt wyjścia. Przy pojęciach „świątynia Boga”, „budowla Boga” czy „uprawna rola Boża” Apostoł mniej ma na uwadze genezę gminy kościelnej, lecz stwierdzenie, czym ona jest. Obrazy mają wskazać na rzeczywistość i bardziej ją uzmysłwić: „Wy zaś jesteście glebą Bożą i budowlą Bożą” (1 Kor 3, 9). Ten fundament, tj. Kościół, położył Chrystus, a wszyscy inni – czy to

Paweł, czy Apollos – są li tylko „pomocnikami Boga”. Zarówno pomocnicy, jak i wierni, którzy są świątynią Boga, w której mieszka Duch Boży, ponoszą odpowiedzialność za tę świątynię, za Kościół: „Jeżeli ktoś zniszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg. Świątynia Boga jest święta, a wy nią jesteście” (1 Kor 3, 17). Świętość ta dotyczy każdego, ale nie należy jej pojmować wyłącznie indywidualistycznie. Z kontekstu bowiem jasno wynika, że Pawłowe pouczenie ma zapobiec jakimkolwiek rozbiciu wspólnoty kościelnej w Koryncie. Powoływanie się na świętość gminy nie jest iluzją. Paweł myśli tu bardzo realistycznie. Dlatego że Bóg mieszka w Kościele poprzez swojego Ducha, jest ona prawdziwą świątynią Boga. Bóg sam jest jej stróżem. Stąd groźba sądu Bożego, gdyby ktokolwiek ważył się zniszczyć przybytek Boży. Z Rz 12, 1n. z kolei dowiadujemy się, jaki cel Kościół ma spełnić w świecie jako świątynia Boga: „A zatem proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała wasze na żywą i świętą ofiarę, miłą Bogu, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej” (por. Flp 2, 17). Paweł więc nie głosi ucieczki od świata, ale przenikanie go duchem ofiary i służby Bożej. Ten duch przenikania świata Bogiem cechuje także Pawła: „[...] Jestem z urzędu sługą Chrystusa Jezusa wobec pogan, sprawującym świętą służbę głoszenia Ewangelii po to, aby poganie stali się ofiarą miłą Bogu, uświęconą Duchem Świętym” (Rz 15, 16).

Jeżeli obraz świątyni wywołał u św. Pawła reakcje typu misjonarskiego, aby świat przeniknąć Bogiem przez ofiarę i służbę, to obraz Kościoła jako budowli Bożej bardziej sprzyjał konkretnym pouczeniom o „zbudowaniu” wzajemnym wewnątrz Kościoła. Wymowny pod tym względem jest szczególnie rozdział 14 o charyzmatkach w Kościele w 1 Kor. Występuje tu zarówno rzeczownik *oikodomē* – dosł. „budowanie”, jak i czasownik *oikodomein* – „budować”. I tutaj Paweł myśli bardzo konkretnie, podobnie zresztą także w Rz 14, 19; 15, 2; 1 Tes 5, 11)².

² Do całości zob.: H. Langkammer, *Nowy Testament o Kościele*, Wrocław 1995, s. 96-104 łącznie z literaturą.

PODSUMOWANIE

Można śmiało twierdzić, że Paweł obiera różne pojęcia, którymi także z rozlicznych stron i pod wieloma aspektami naświetla Kościół. Różnorodność ta nie przeszkodziła mu jednak w poszukiwaniu obrazu, który by równocześnie uwzględnił wszystkie te aspekty. Jest to obraz *sōma* – „ciało”. Temu też obrazowi, który określa także rzeczywistość zawartą w obrazie, jakby podporządkowane zostały inne określenia. Przez obraz ciała św. Paweł koncepcyjnie i zasadniczo podchodzi do zagadnienia Kościoła: Kościół to Ciało Chrystusa, a przez omówione nazwy podchodzi aspektywno do określenia wiernych w Kościele w Ciele Chrystusa.

Nie uwzględniliśmy w tych dociekaniach bardziej opisowych określeń wiernych, choć i one są godne uwagi, jak np.: „Żyjący – w – Chrystusie” (Rz 6, 11b; 2 Kor 5, 15b)³.

³ Tymi określeniami zajmuje się dokładniej R. S. Zdziarstek (*Chryścianologia św. Pawła*).

EKSKURS III

NIEWOLNICTWO A PIERWOTNY KOŚCIÓŁ

Pierwotny Kościół sięga samego Jezusa, który go powołał do istnienia i organizował. Stąd też sięgamy do tych czasów celem naświetlenia problemu ówczesnego niewolnictwa, a także na tych terenach, na których zrodziło się chrześcijaństwo. Otóż za czasów Jezusa w Galilei, kolebce Ewangelii, nie było wielu niewolników w przeciwieństwie do Jerozolimy. Zaludnione natomiast niewolnikami były szczególnie wpływowe i bogate miasta starożytnego świata. Zdarzało się, że niewolników było więcej niż wolnych obywateli. Z 1 Kor 11, 17. 21. 33 np. dowiadujemy się, że z powodu wydłużonych godzin pracy niewolnicy nie mogli zdążyć na eucharystyczną liturgię. Oczywiście taki stan wywołał niejedno napięcie w Kościele korynckim. Jeśli zdarzyło się, że niewolnica urodziła dziecko, a właściciele nie zadbali o nadaniu mu imienia, to takiemu bezimennemu niewolnikowi nadawano imię Persis. W Rz 16, 12 mamy do czynienia z takim przypadkiem. Jest tam mowa o Persydzie. Nie jest to więc imię własne, lecz ogólne określenie niewolnicy. Również Tabita (gr. Dorkas) była u rabinów często spotykanym imieniem niewolnicy. Jeśli chodzi o Tabitę, to wiemy na pewno, że uzyskała wolność, ale nie zmieniła z tego powodu imienia (Dz 8, 36. 40). Wprawdzie w gminach kościelnych, zwłaszcza podczas nabożeństw, starano się równo traktować wszystkich – biorąc za przykład Jezusa, który stał się niewolnikiem, żeby wszystkich uwolnić od zła – jednak nie zawsze i nie wszędzie się to udawało (por. Flp 2, 5n.; Ga 3, 28; 1 Kor 12, 13; Kol 3, 11; Flm 15n.).

Żeby lepiej zrozumieć dobre intencje pierwotnego Kościoła w sprawach międzyludzkich, a także niewolnictwa trzeba najpierw spojrzeć na biblijny Izrael – jak tam przedstawiała się kwestia niewolnictwa¹. Jeśli chodzi o pogańskich sąsiadów Izraela, a później o starożytny Rzym, to relacja chrześcijaństwa jest inna i w żadnym przypadku nie można mówić o jakiejś kontynuacji. Dlatego omówienie problemu niewolnictwa w antycznym świecie pogańskim w tym ekskursie nie jest wyczerpujące². Pierwotny Kościół jest przecież poniekąd spadkobiercą Izraela Starego Testamentu – jako „nowy lud Boży”, a nie pogańskiego świata.

1. NIEWOLNICTWO A BIBLIJNY IZRAEL

W biblijnym Izraelu oczywiście także było niewolnictwo. W porównaniu jednak z pogańskim światem prawa regulujące stosunek pana do niewolnika były o wiele łagodniejsze, a niektóre przepisy znane i stosowane tylko w Izraelu. Do nich szczególnie należy tzw. przywilej półroczny. Każdy Izraelita, który stał się niewolnikiem, mógł po siedmiu latach (w tzw. roku jubileuszowym) uzyskać wolność (por. Kpł 25, 8-16. 23-55; 27, 16n.; LG nr 6, 4). Przeznaczenie kogoś instytucjonalnie do stanu niewolnictwa mogło mieć miejsce również we własnej rodzinie, zazwyczaj chodziło o płć żeńską. Ojciec np. mógł sprzedać swoją córkę jako niewolnicę (Wj 21, 7). Powrót do stanu wolnego miał podwójne uzasadnienie: pierwsze i najważniejsze – każdy człowiek stworzony został „na obraz i podobieństwo Boże” (Rdz 1, 27) i ma prawo do wolności; drugie – właściwe przepisy prawne. Niewolnik uzyskujący wolność powinien był otrzymać odpowiednie odszkodowanie.

¹ O tym mówi także H. Bürkl w: *Der Brief an Philemon* (WStB) (Wuppertal 1987, s. 223-225).

² J. Gnilk w obszernym ekskursie o niewolnictwie w Komentarzu do Listu św. Pawła do Filemona poświęcił temu zagadnieniu wiele uwagi. Zaniedbał natomiast omówienie problemu niewolnictwa w Izraelu. Zob. J. Gnilk a, *Exkurs 2: Die Sklaven in der Antike und im frühen Christentum*, w: *Der Philemonbrief*, Budapest 2002, s. 54-81.

W roku jubileuszowym także zadłużenia z jednej strony, a pożyczki z drugiej anulowano (Pwt 15, 2). Niewolnika często traktowano jak towar – na równi z bydłem (Wj 21, 21), tak że właściwie przepisy odnoszące się do transakcji handlowej (kupno – sprzedaż) dotyczyły również niewolników. Czy jednak przestrzegano prawa? Z ostrych sformułowań przepisów, apodyktycznych i ostrzegawczych zarazem, wynika, że istniały nadużycia. Na pytanie: dlaczego nie doszło do zniesienia niewolnictwa w biblijnym Izraelu, nie znajdziemy jednoznacznej odpowiedzi. Wydaje się jednak, że miały tu wpływ zwyczaje cywilizacyjne i uwarunkowania socjalne ościenionych państw pogańskich. Jeśli możemy wskazać na oddziaływanie w innych dziedzinach, to i w sprawie niewolnictwa trudno było Izraelowi zdecydować się na zupełnie odosobnione stanowisko. Trzeba jednak dodać, że istniała zasadnicza różnica w koncepcji niewolnictwa. Właśnie w roku szabatowym oznajmiono narodowi, że niewolnictwo nie jest zgodne z wolą Bożą³. Fakt wyszczególnienia grupy niewolników w tzw. tablicach domowych – znanych szczególnie z Nowego Testamentu – jako osoby, a nie jako rzeczy, i zaliczenie ich do „domu”, ponadto włączenie do przepisów regulujących życie wszystkich członków rodziny, świadczy o tendencjach humanitarnych (por. szczególnie Kol 3, 18-25; Ef 5, 21 – 6, 9)⁴.

W biblijnym Izraelu istniała prawna możliwość zakupu niewolników od innych narodów. Taki zakup związany był z dziedziczeniem niewolnika przez potomków pana (Kpł 25, 46). Z drugiej

³ Stanowisko biblijnego Izraela nie jest jednak całkiem odosobnione. Już Kodeks Hammurabiego zawierał pewne przepisy w sprawie uwolnienia niewolników rodzinnego pochodzenia co cztery lata. Zob. W. L. Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, Philadelphia 1955, s. 43.

⁴ W starożytnym Rzymie trzeba odróżnić teorię od praktyki. W teorii niewolników nazywano osobami. W praktyce traktowano ich jak rzecz (*res humana*). Niby w teorii nie robiono wielkich różnic pomiędzy niewolnikami (*servorum una est conditio*), w praktyce jednak istniały różnice. Sprowadzenie ich do trzech kategorii jest zbyt ogólne, ale oddaje dystans pomiędzy grupą najniższą, najgorzej traktowaną, a najwyższą: 1. *servi fiscales* – 2. *servi patrimonialis Caesaris* – 3. *servi privatae rei Caesaris*. Szerzej na ten temat: W. Buckland, *The Roman Law of Slavery. The Condition of the Slave in the Private Law from August to Justinian*, Cambridge 1908, reprint 1970, s. 239-326.

strony zdobyte kobiety w czasie wojny, czy zbrojnych napadów, nie stawały się automatycznie niewolnicami. Można je było wziąć do haremu jako drugorzędne żony albo też zwolnić (Pwt 21, 10-14). Z etycznego punktu widzenia Izrael był zobowiązany do miłości bliźniego. „Bliźnim” jednakże był członek własnego narodu, a nie obcy, chociaż pośrednio przykazanie miłości bliźniego przekraczało granice Izraela. Podstawą do szerszego spojrzenia na sprawę bliźniego było przypomnienie Izraelowi okresu niewoli w Egipcie (Wj 25, 39-43). Jednakże to niewolnictwo pojmowano nie instytucjonalnie, lecz kazuistycznie; było to bezprawne niewolnictwo. Izrael w Egipcie był „obcy” (Wj 19, 33n.), a więc nieinkorporowany do „obcego narodu”. Natomiast niewolnik w Izraelu musiał być przyjęty do „domu” Pana. A to regulowały przepisy.

Współczesna psychologia bada problem niewolnictwa, a zagadnienie poddaństwa i zniewolenia drugiego człowieka w ogóle widzi w chęci dominacji, leżącej w naturze ludzkiej. Jeśli warunki społeczne i polityczne na to pozwalają, ta chęć potrafi się spotęgować i doprowadzić do nadużyć. Dlatego tylko bodźce wewnętrzne powinny panować nad złymi skłonnościami i regulować je. Chrześcijańska etyka tłumaczy te ostatnie dziedzictwem spowodowanym upadkiem pierwszej pary ludzi. Oczywiście nie wchodzimy tu w kwestie redakcyjne opisu – czy to była jedna para, czy nie – ale w kwestie wewnętrzne, merytoryczne, wyraźnie sformułowane przez św. Pawła: „Przez jednego człowieka przyszedł grzech na ten świat, a poprzez grzech śmierć. Ponieważ wszyscy w Adamie zgrzeszyliśmy, wszyscy też umieramy” [...] (Rz 5, 12).

Na tle sąsiednich krajów pogańskich niewolnictwo w Izraelu właśnie dzięki bodźcom wewnętrznym nie przybrało takich wymiarów wypaczenia poglądów na człowieka w ogóle, jakie istniały u sąsiadów, gdzie niewolnika traktowano jako rzecz, bez prawnej ochrony, skazanego na pastwę losu, na kaprysy właściciela, który robił z niewolnikiem co chciał⁵. Jeśli w Izraelu było jednak inaczej,

⁵ Materiał i dokumentację w tej sprawie zob. w: N. Brockmeyer, *Antike Sklaverei* (Erträge der Forschung, 116), Darmstadt 1976.

to dzięki religii jahwistycznej i przekonaniu, że każdy człowiek pochodzi od Boga, jest odpowiedzialny za swoje czyny i czeka go albo kara, albo nagroda.

2. PIERWOTNY KOŚCIÓŁ A NIEWOLNICTWO

a) Jezus Chrystus i Jego orędzie wolnościowe

Właściwie dopiero Syn Boży, który przyszedł na świat „ze względu na nas ludzi i dla naszego zbawienia”, przez radykalizm etyczny położył fundament wewnętrzny pod nowe relacje międzyosobowe i międzyludzkie. Nie była to tylko teoria. To, co głosił, osobiście też realizował. Nowa etyka Jezusa skupiała się wokół miłości drugiego człowieka. Dla Jezusa „bliźnim” był każdy człowiek. Im bardziej ktoś był odrzucony przez społeczność, żył w nędzy materialnej i moralnej, tym więcej Jezus takiemu pomagał, wspierał, leczył i zbawiał. Sam poniósł śmierć na krzyżu z wielkiej miłości ku nam, zgodnie z tym, co powiedział w przypowieści o dobrym pasterzu – „Życie moje oddaję za owce” (J 10, 15). Ta owieczka to każdy grzesznik, każdy nędzarz, bliski i daleki, a nawet największy Jego wrogowie. Za nich to prosił Ojca, „aby im przebaczył, gdyż nie wiedzą co czynią”, gdy znęcali się nad Nim i przybili Go do krzyża.

Można tylko zapytać, dlaczego aż tyle czasu i wysiłku trzeba było, aby Chrystusowy ideał radykalnej miłości bliźniego i prawa do wolności odniósł skutki w kwestii najbardziej niehumanitarnej, jaką była instytucja niewolnictwa.

Jest rzeczą nader ciekawą, że niektóre ideały rządu wolnościowego, zainicjowane i przeprowadzone przez Jezusa, które może nawet silniej były zakorzenione w życiu biblijnego Izraela, chrześcijaństwo od razu zrealizowało. Ograniczmy się do dwóch. Jedna sprawa sięga bardziej sfery społecznej, a druga obszaru religijnego. Chodzi o przywrócenie przez Jezusa jednożeństwa. Według Prawa Mojżeszowego mężczyzna mógł mieć kilka żon. Trzeba było oczywiście spełnić pewne warunki, dotyczące jednak strony zewnętrz-

nej tego „przywileju” (Pwt 21, 15). Jezus zniósł ten – jak to określał – „przywilej”, i przywrócił „od początku” istniejące jednożeństwo z woli Bożej (Mk 10, 2-12; Mt 19, 3-12). Tzw. klauzula mateuszowa (Mt 19, 9), jakkolwiek by się ją tłumaczyło, nie zmienia istoty rzeczy, czyli jednoznacznej zasady jednożeństwa. Tu sobie wczesne chrześcijaństwo potrafiło poradzić z dawniejszymi przywilejami, co na pewno nie było łatwe. Wymownym dowodem na to jest choćby tekst z 1 Kor 7, 1-16. Paweł przypomina zasadę, którą już wprowadzono w życie, ale po to, by rozwinąć inne trudności, wynikłe z tzw. małżeństw mieszanych.

Z dziedziny bardziej religijnej nader wymowny przykład dotyczy składania ofiar, które Prawo przypisywało w różnych okolicznościach i w rozmaitych intencjach, nie wyłączając oczywiście ofiar krwawych, czyli ze zwierząt. Radykalna zmiana nastąpiła dzięki zadośćuczynnej i zastępczej ofierze Jezusa na krzyżu. Jak się ma jego ofiara w stosunku do ofiar Starego Testamentu i dlaczego one straciły na znaczeniu i są zbyteczne, wyjaśnił znawca tej problematyki, autor Listu do Hebrajczyków (Hbr 7-10). Jeśli tylko na niego się powołujemy, to dlatego, że mamy do czynienia z całościowym i pogłębionym traktatem teologicznym na ten temat.

W końcu jednak doszło do zniesienia niewolnictwa jako instytucji. U podstaw tej zmiany stoi Jezus Chrystus i Jego interpretacja godności ludzkiej. Wychodzi ona najpierw od korekty poglądów Starego Testamentu na osobę ludzką. Każdy człowiek stworzony został na obraz Boży. Tak brzmi teza Starego Testamentu. Korekta sięga zenitu historii zbawienia. Skoro Syn Boży stał się człowiekiem dla każdego człowieka bez wyjątku, dla całej ludzkości, to w Nim Bóg stał się człowiekiem. Toteż św. Paweł nie mówi już o nas, że jesteśmy ikoną Boga, lecz ikoną Jezusa Chrystusa – a On jest „obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15). Odkupiwszy nas przez swoją śmierć na krzyżu i pojednawszy z Bogiem, Jezus Chrystus raz na zawsze przeniósł nas ze stanu „niewolnictwa grzechu” do stanu „wolności dzieci Bożych”. Nie nazywamy się tedy tylko „dziećmi Bożymi, ale nimi jesteśmy”. A jeśli jesteśmy dziećmi (czyli córkami i synami) samego Ojca w niebie, to jesteśmy

także dziedzicami dóbr wiekuistych. Tylko wolny człowiek może być dziedzicem Ojca i Pana. Proces zbawczy od niewoli do wolności dzieci Bożych kształtowała i skuteczniała miłość Ojca i miłość Syna względem nas.

Okazuje się, że dopiero właściwe spojrzenie na osobę może również uporządkować relację pomiędzy jakąkolwiek instytucją a osobą. Instytucje pojęte jako zorganizowane jednostki – składające się z mniejszej czy większej liczby osób (rodzina – państwo) – są skutkiem i założeniem międzyosobowych relacji, jako że człowiek jest *ens sociale*. Jednakże z chwilą, kiedy w danej instytucji zostaje naruszona i zniekształcona równowaga naturalna i prawna zarazem, staje się ona miejscem różnego rodzaju nadużyć. Według Jezusa wszelkie instytucje – czy to religijne, czy to świeckie – muszą respektować prawa człowieka do wolności, oczywiście wolności godnej osoby ludzkiej. Jeśli przepisy, czy to związane z instytucją, czy to z upamiętnieniem tradycji, jak uświęcenie szabatu, stają się nieludzkie, to tracą na mocy ustawodawczej, gdyż wypaczają pierwotną intencję. Jezus to właśnie przypomina swoim ziomkom, odnosząc się do szabatu: „Szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu” (Mk 2, 27-28).

b) Św. Paweł a jego walka o wolność

Owszem, pierwotne chrześcijaństwo nie zniosło instytucji niewolnictwa i nie zdołało tego uczynić. Faktycznie dotyczy to jednak strony zewnętrznej, prawnoinstytucjonalnej. Przez ideał chrześcijańskiej miłości, jej konkretną interpretację i wprowadzenie w życie istota i zasadność niewolnictwa została mocno zachwiana, szczególnie – trzeba dodać – przez św. Pawła w czasach tworzącego się Kościoła także w krajach pogańskich.

Zacznijmy może od maksymy równościowej, ogłoszonej w Liście do Galatów: „Nie ma już Żyda ani Greka, ani niewolnika ani wolnego, ani mężczyzny ani kobiety. Wszyscy bowiem jesteśmy jedno w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 28). Wszyscy jesteśmy „synami Bożymi przez wiarę w Chrystusa” (Ga 3, 26) i wszyscy jedno w Nim poprzez Chrzest, czyli w Kościele Chrystusowym (Ga 3, 27).

Ta myśl, że tylko w Chrystusie Panu można przezwyciężyć niewolnictwo, jest przez Pawła kontynuowana w parenezie o nierozzerwalności małżeństwa, do której Apostoł dołącza pouczenie dotyczące poszczególnych stanów. Najpierw zajmuje się kwestią obrzezania. „Kto został powołany jako obrzezany, niech się z tym nie kryje. Jeżeli ktoś został powołany nie będąc obrzezany, nie poddaje się obrzezaniu [...]” (1 Kor 7, 18-20). Jeśli te myśli przetrzucimy na kwestię niewolnictwa, to okaże się, że niewolnik nie powinien się wstydzić swojego stanu. Nie on o nim zdecydował. Paweł traktuje tu niewolnictwo jako „powołanie od Pana”. Skoro tak, to przez Chrystusa został wyzwolony, gdyż Chrystus powołuje tylko do wolności dzieci Bożych. Natomiast wolny staje się automatycznie niewolnikiem Chrystusa, dlatego że Chrystus go „wykupił” (1 Kor 7, 21-23). Paweł pisze oczywiście do chrześcijan. Przez przyłączenie się do Chrystusa – spowodowanego miłością do Niego – niewolnik nie dozna wprawdzie socjalnej emancypacji, ale wolność w Chrystusie, a to znaczy, że stanie się bratem dla wszystkich, którzy poprzez wiarę i chrzest przynależą do Chrystusa i do Jego eklezjalnego Ciała jako Jego pełnowartościowi członkowie. Naturalnie, przemiana wewnętrzna – z niewoli do wolności – także powinna być w końcu uskuteczniiona na polu socjalnym. Dlatego św. Paweł w Liście do Kolosan przypomina niewolnikom chrześcijańską postawę względem swojego pana, a panom, że są niewolnikami, gdyż „mają Pana w niebie”. Stąd to Apostoł apeluje do panów o „słuszne i sprawiedliwe” traktowanie swoich niewolników, by nie doznali żadnej krzywdy, wręcz odwrotnie: „oddajcie niewolnikom swoje” (Kol 3, 21 – 4, 1). Pareneza skierowana do niewolników znajduje się w części zwykle nazwanej „tablicą domową”. Chodzi o zasady godziwego postępowania dla chrześcijańskich ognisk domowych – dla mężów, żon i dzieci. Wynika z tego, że niewolnik należał do „domu”, a z porównań „Pan (Bóg) i pan (domu) = niewolnik i pan (domu)”, że niewolnik jest traktowany jako osoba, której należy się szacunek i godziwe traktowanie, a to dzięki łasce zbawczej wysłużonej nam przez Chrystusa:

Pan (Bóg) – pan (domu)
 Chrystus
 niewolnik – pan (domu)⁶

W Liście do Filemona idea miłości i braterstwa w Chrystusie zostaje doprowadzona do perfekcji. Wyrażają to szczególnie w. 17-20. Onezym (niewolnik) staje się drugim „ego” Pawła Apostoła, jego „wnętrznosciami”, tj. sercem (a). Apostoł pragnie pokryć wszelkie szkody, które Onezym (niewolnik) mógł wyrządzić Filemonowi, swemu panu (c). Długi jednak zostały już wyrównane, ponieważ także Filemon jest dłużnikiem Pawła (b). Paweł nie wołuje się na autorytet apostołski, a więc nie zmusza Filemona do respektowania jego poprzednich prośb, lecz na związki przyjacielskie, zakotwiczone we wspólnej egzystencjalnej jedności z Chrystusem – Panem Pawła (niewolnika – w. 1) i Onezyma (niewolnika). W. 20 streszcza to, co wyrażały w. 17-19, ułożone jako dwie pary (w. 17 + 18 = 1. para; w. 19a + 19b = 2. para). Graficznie otrzymujemy wtedy następujący obraz:

$$a + b + c + b + a^7$$

Powyższe wypowiedzi dotyczące szczególnie osobowej identyfikacji Pawła z Onezymem w chrystocentrycznej soteriologii św. Pawła zostały już wcześniej przygotowane w Liście do Galatów, gdzie Paweł swoje „ego” (niewolnika) włącza całkowicie w „ego” zbawcze Chrystusa (Pana): „Nie żyję już ja, lecz żyje we mnie Chrystus. To że obecnie żyję jeszcze w ciele, lecz żyję w wierze w Syna Bożego, który mnie umiłował i wydał samego siebie za mnie” (Ga 2, 20n.). W Flp 1, 21 może tedy Apostoł powiedzieć: „Moim życiem jest Chrystus”.

Porównując Ga 2, 20n. z Flm 15-16, gdzie Paweł przekracza próg od niewolnika do „ukochanego brata”, zauważamy, że tam również jest mowa o „ciele”: „A może dlatego został (chodzi o Onezyma) na krótko od ciebie odłączony, abyś go odzyskał na

⁶ Na temat „tablic domowych” istnieje bogata literatura. Wciąż aktualna jest monografia: K. Weidinger, *Die Haustafeln. Ein Stück urchristlicher Paränese* (UNT 14), Leipzig 1928. Zob. także: J. Gnülka, *Die Haustafeln. Exkurs 3*, w: *Der Kolloserbrief*, HThKNT, Budapest 2002, s. 205-216, łącznie z nowszą literaturą.

⁷ Por. A. Stöger, *Der Brief am Philemon*, Leipzig 1961, s. 43n.

zawsze, już nie jako niewolnika, lecz jako coś więcej: jako umiłowanego brata, czym dla mnie już jest, o ileż więcej dla ciebie zarówno w ciele jak i w Panu”.

Wprawdzie nawrócenie, wiara i chrzest nie przekształcają zewnętrznie stan socjalny osoby (por. 1 Kor 1, 26; 7, 18-24), ale zmieniają stan wewnętrzny. Nie jest to jednak przejście od – do, czyli zmiana rangi czy stopnia, lecz zmiana egzystencjalna. Dla Pawła bowiem przez tę zmianę Onezym stał się bratem. Dla Filemona natomiast pozostał jego poddany jako niewolnik (tu „w ciele”), ale także bratem w Panu. Ten nowy stan przerasta jednakże co do istoty stary i dlatego Onezym jako niewolnik stał się dla Filemona bratem, „nowym stworzeniem” (Ga 6, 15; 2 Kor 5, 17), zachowując zewnętrzny, ziemski sposób relacji do Filemona. Ten tekst rzuca także światło na inną wypowiedź Pawła, kiedy wierzy, że Filemon spełni jego prośbę w sprawie Onezyma, że go przyjmie jak brata. Co więcej, jest pewny, że Filemon zrobi więcej nawet, aniżeli to, o co Apostoł zabiegał, ufny w posłuszeństwo swojego brata w Chrystusie (w. 21), którego w w. 2 przecież nazwał „przyjacielem i współpracownikiem”. Nadto 1 Kor 7, 20n. nie bardzo sprzyja interpretacji darowania wolności Onezymowi. Trzeba też mieć na uwadze, że w domu Filemona byli niewolnicy, którzy nie zbiegli i może lepiej sprawowali się niż Onezym. Zdaje się, że trzeba odróżnić dwie sprawy. Pierwsza to petycja przyjęcia Onezyma w ogóle, druga zaś – to przyjęcie go jak „umiłowanego brata” (w. 15n.). Chyba Apostoł to ma na myśli, gdy mówi, iż Filemon „więcej uczyni” od zwykłego, przebacającego przyjęcia z powrotem do swojego domu. Wielu komentatorów zgadza się z opinią, że Paweł nie domagał się od Filemona zmiany stanu Onezyma, ale mógł pragnąć, aby Filemon odesłał go z powrotem do Pawła. Ta opinia nie jest pozbawiona całkowitej racji, gdyż w w. 13 Paweł wyraża chęć zatrzymania Onezyma przy sobie. Z drugiej strony przemawia przeciw tej argumentacji związanej z odesłaniem Onezyma do Filemona, aby ten go mógł mieć na zawsze przy sobie (w. 16). To zdanie także nie sprzyja hipotezie, że Paweł liczył się z zezwoleniem Filemona, aby Onezyma zwolnił do pracy misyjnej.

Patrząc na mądre, roztropne, ale i stanowcze postępowanie Pawła w kwestii niewolnictwa, zwłaszcza gdy weźmiemy pod uwa-

gę List do Filemona, zauważymy, że Paweł pragnie zburzyć zewnętrzną strukturę i zmienić ją od wewnątrz, tj. od podstaw. Są one teologiczne, a ściślej chrystocentryczne, obejmujące w całej rozpiętości najwyższe ideały humanitarno-socjalne. Taka przemiana bowiem jest możliwa „w Panu”. Stąd płyną bodźce do zmiany struktur, mającej u podstaw ideał równości wszystkich ludzi – jako braci i siostry, odkupionych przez Chrystusa i pojednanych z Bogiem. Odkupienie nasze było możliwe dlatego, że Jezus stał się pełnym członkiem, podobnym do nas „oprócz grzechu”. Pełne człowieczeństwo Jezusa domaga się też pełnego człowieczeństwa tych, którzy zostali stworzeni na obraz i podobieństwo Boga, a poprzez odkupieńcze dzieło Jezusa stali się Jego ikoną. Stąd też niewolnictwo sprzeciwia się jak najbardziej odwiecznym planom Bożym, zrealizowanym przez Jezusa Chrystusa. Obowiązek kontynuacji tej realizacji spoczywa na Kościele Chrystusowym prowadzonym przez Ducha Świętego, którego świątynią jest każdy wierzący chrześcijanin. Przykład św. Pawła, który przyjmował do Kościoła każdego, kto tylko uwierzył w Jezusa, jest także aktualny w dzisiejszych czasach. Przyjęcie do Kościoła i – odwrotnie – zbliżenie się do Kościołów siostrzanych i ludzi niewierzących jest postulatem samego Chrystusa, który za wszystkich ludzi umarł na krzyżu. A więc jest to postulat miłości. Ona to pozwala pokonać wszystkie bariery dzielące ludzi pod względem religijnym, rasowym, narodowościowym i społecznym.

3. PISMA POAPOSTOLSKIE NOWEGO TESTAMENTU

Podobnie jak w Kol 3, 22 – 4, 1 oraz Ef 6, 5-9, tak i w listach pasterskich spotykamy rodzaj tablic domowych. Jeśli w listach więziennych oprócz wskazań dla niewolników, aby podporządkowali się swoim panom, podana była motywacja religijna z odpowiedzią na pytanie dlaczego, to w 1 Tm 6, 1n. i Tt 2, 9n. brak tej motywacji. Jest jeszcze jedna różnica. Podczas gdy w tablicach domowych znajdujących się w listach więziennych Apostoł odzywa się bezpośrednio do poszczególnych grup, pouczenie ich w listach paster-

skich powierzone zostało zwierzchnikom Kościoła, a więc Tymoteuszowi i Tytusowi. W tych pouczeniach bierze się bardziej pod uwagę obywatelskie dobro wszystkich, „aby (niewolnicy) zdobili naukę Bożą, naszego Zbawiciela” (Tt 2, 10) i „aby imię Boże i naukę uchronić od bluźnierczych przycinków” (1 Tm 6, 1). Listy pasterskie odróżniają także panów wierzących od panów pogańskich. Pierwszych, mimo że są braćmi poprzez wiarę i chrzest, tym bardziej niewolnicy powinni szanować (1 Tm 6, 2). A motywacja? Ci panowie są wierni i Bóg ich miłuje, gdyż starają się czynić dobrze (1 Tm 6, 2). W sumie jednak w listach pasterskich chodzi o zachowanie twarzy obywatelskiej gminy żyjącej w świecie, w którym panują reguły i prawa obywatelskie. Jak wiadomo, listy pasterskie są późniejsze. Kościół wszedł w erę stabilizacji. Stąd też pouczenia dane niewolnikom respektują ogólne obywatelskie normy. Przez to nie podchodzą do kwestii niewolnictwa jak św. Paweł od wewnątrz, przez argumenty i bodźce teologiczne, lecz od zewnątrz.

Mniej więcej w tym samym czasie co listy pasterskie powstał Pierwszy List św. Piotra. A więc mamy do czynienia z drugą, a nawet trzecią generacją chrześcijaństwa. W 1 P 2, 18-25 spotykamy również napomnienie stanowe poświęcone niewolnikom. Brak natomiast upomnień dla panów, co miało miejsce w listach pasterskich. Pareneza dla niewolników (chrześcijańskich) biegnie jednak po jednej linii motywacyjnej z katechezą pasyjną dla wszystkich wiernych gminy kościelnej, do której został wystosowany Pierwszy List św. Piotra. Zarówno wolni, jak i niewolnicy, jeśli chcą być wierni ideałom chrześcijańskim, to za wzór powinni wziąć niewinnie cierpiącego Chrystusa. O nim to mówi (starszy?) hymn pasyjny, stanowiący równocześnie motywację dla postawy chrześcijańskiej wiernych:

„On (Chrystus) grzechu nie popełnił
Nie znalazła się zdrada w Jego ustach (Iz 53, 9)
Gdy mu złorzeczono, nie złorzeczył;
Gdy cierpiał, nie odgrażał się,
Lecz wszystko powierzył Temu,
który sędzi sprawiedliwie” (1 P 2, 22-24)

Tu tendencja idzie w jednym kierunku zarówno dla wolnych, jak i niewolnych, wychodząc ze stanu, w jakim znajdują się jedni i drudzy. Pierwsi, mimo że starają się dobrze wypełnić swoje obowiązki, nie są wolni od różnych przykrości i cierpień. Drudzy znajdują się w kręgu pogan, do których dawniej należeli, a teraz obrzucani są obelgami i wyszydzani, dlatego że rzucili poprzedni, niemoralny tryb życia i stali się innymi. Dla wszystkich autor ma tylko jedno uzasadnienie: „Albowiem Chrystus również cierpiał dla nas i zostawił wam przykład, abyście wstępowali w jego ślady” (1 P 2, 21).

Z parenezy dla niewolników wynika jednak, że nie wszyscy panowie są wyrozumiali i dobrzy wobec nich. Autor 1 P widocznie ma na uwadze pogańskich panów, którzy chrześcijańskich niewolników traktowali gorzej niż ich pogańskich towarzyszy doli z powodu ich wiary chrześcijańskiej. Trzeba też mieć na uwadze, że niewolnik chrześcijanin nie mógł wykonać takich zleceń, które sprzeciwiały się jego sumieniu. Relacja niewolnika chrześcijanina do pogańskiego pana jest więc inna niż pogańskiego niewolnika, którego morale równało się postawie etycznej pana. Pośrednio więc w odezwie do niewolników w 1 P można wyczytać zachętę do pewnego sprzeciwu, gdy chodzi o wykonanie niegodziwych czynów, sprzeciwiających się etyce chrześcijańskiej. Nie jest to oczywiście nawoływanie do buntu, ale jakiś krok w kierunku upomnienia się o pewne swoje prawa, wynikające z postawy, która powinna cechować każdego człowieka – zarówno pana, który żąda rzeczy niemożliwych, jak i niewolnika, który jako człowiek ma także własne sumienie i prawo do tego, aby je uszanować.

4. KOŚCIÓŁ POAPOSTOLSKI (I-III W.)

Jeśli chodzi o problem niewolnictwa w Kościele ponowotestamentalnym, tj. od I do III w., to skazani jesteśmy głównie na pisma ówczesnych pisarzy kościelnych, tzw. apologetów. Jednym z najstarszych świadectw jest *Didache*. Pismo to ma na uwadze tylko relację chrześcijańskich panów do niewolników chrześcijan. Dla nich panowie są *typos Theou* (4, 10n.). A więc nawet pod względem

religijnym nie ma tendencji do relacji braterskiej, która znana nam jest chociażby z Listu św. Pawła do Filemona. Pismo zachęca jednak panów do łagodnego i sprawiedliwego traktowania niewolników, gdyż i jedni, i drudzy pokładają nadzieję w dobroci i miłosierdziu Boga. Złe traktowanie niewolników mogłoby zachwiać ich wiarę. Z kolei apologeta Arystydes pochwała tych panów, którzy namawiają swoich niewolników do przyjęcia chrześcijaństwa i traktują nowo nawróconych jak braci (15, 6). Justyn, najwybitniejszy apologeta II w., z jednej strony uważa, że lepiej jest „zostawić ludziom wolność, niż uczynić ich niewolnikami”, z drugiej strony jednak stara się znaleźć teologiczne uzasadnienie dla instytucji niewolnictwa. Tacjan zaś, mówiąc o niewolnikach, nie bierze pod uwagę żadnego czynnika religijnego lub teologicznego. Patrzy na stan niewolnictwa jako coś istniejącego, rzeczywistego, co trzeba po prostu przyjąć i znieść jak każde inne cierpienie. Ale nie widzi też żadnej nadzwyczajności w stanie wolnym. Jest pewien, że właściwie nie można się szczycić z czegoś, co zostało dane komuś od kolebki (*OrGraec.* 11, 3).

1 Clem 55, 2 pisze o przypadkach zamiany stanu wolnego na niewolny, aby móc wykupić takiego z niewoli. Męczennik Ignacy upomina zaś niewolników, aby nie wymuszali od gmin kościelnych wykupu, na szkodę materialną wiernych (*IgnPol* 4, 3). Osobiście prosił chrześcijan rzymskiej gminy kościelnej, by nie przeszkadzili mu w męczeństwie przez wykup (*IgnRom* 2. 8). Prawdopodobnie istniała taka możliwość. Inaczej zupełnie Pastor Hermas, który zachęca możnych, żeby nie powiększali swoich majątków przez zakup nowych ziem, lecz przeznaczyli pieniądze na wykup niewolników (*Herm.* 1, 8). Akta apostołskie z II i III w. zachęcają do dobrowolnego niewolnictwa celem uwolnienia chrześcijańskich więźniów (np. *ConstAp* V 1, 3; *ActThom* 2. 167).

Jako pozytywny objaw w poapostolskim Kościele należy stwierdzić powołanie zarówno niewolników, jak i wolnych do wysokich funkcji w gminach kościelnych. Wielu rzymskich biskupów I i II stulecia ma imiona spotykane raczej tylko wśród niewolników. Późniejsza tradycja była skłonna identyfikować późniejszego biskupa Efezu imieniem Onezym ze zbiegłym niewolnikiem z Listu

do Filemona (*IgnEph* 1, 3; 2, 1; 6, 2). Rozpiętość czasowa raczej nie pozwala na taką identyfikację. Niezależnie od tego imię Onezym jest częstym imieniem niewolników⁸.

Również niewolnik Kalistos, który uciekł od swojego pana Karporsa i skazany został na pracę w kopalniach na Sardynii, po uwolnieniu i otrzymaniu święceń kapłańskich był biskupem Rzymu w latach 217-222 (Hippolitus, *Ref.* IX. 11, 1-5). Wiemy też o męczeńskiej śmierci niewolników. Niewolnik Euelpnios przeznaczony był do osobistych usług cesarza rzymskiego. Skazany na śmierć za wiarę, mówił o sobie: „Jestem chrześcijaninem. Odkupił mnie sam Chrystus, tylko w Nim pokładam nadzieję dzięki Jego łasce” (*ActJustCap* 4)⁹. Namiestnik Rzymu Pliniusz wspomina w liście do cesarza Trajana, że zmuszał dwie niewolnice do złożenia hołdu bożkom pogańskim. Uważał, że to, co mówiły o jakimś Chrystusie, „to czyste zabobony”. Z tego, że nazywano je „służącymi”, wynikałoby, że jako diakonisy były aktywne w życiu kościelnym (Plinius, *Ep.* 96, 8). Najbardziej znane było męczeństwo św. Felicjy w Kartaginie i św. Bładyny w Lyonie. Pierwsza weszła do I kanonu Mszału Rzymskiego (obecnie Pierwsza Modlitwa Eucharystyczna). Dzięki przykładowi wzorowej postawy chrześcijańskich niewolników aż do męczeństwa włącznie Kościół poapostolski szczególnie przez niewolników mógł skutecznie ekspansję misyjną.

Świat pogański fenomen potęgi wiary chrześcijańskiej, do której rozszerzenia przyczynili się w niemałym stopniu właśnie niewolnicy, starał się relatywizować ich znaczenie, a nawet ośmieszyć jako nieuków, prostaków, ludzi bez zawodu, kultury i cywilizacji (*Cels.* 3, 44; por. Lukian, *PerogrMort.* 12-13; Minucius Felix, *Oct.* 8)¹⁰.

⁸ Najwymowniejszym świadectwem jest szereg łacińskich inskrypcji. Plutarch np. miał niewolnika o tym samym imieniu. W dialekcie doryckim pisało się Onasmos (Thukidides 4, 119).

⁹ Zob. G. R u h r a c h, *Ausgewählte Märtyrerakten* (SQS), Tübingen 1965⁴, s. 15-17.

¹⁰ Dalsza dokumentacja w: A. v o n H a r n a c k, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1924⁴, Nachdruck 1965, s. 192-200.

Można śmiało powiedzieć, że od czasów Konstantyna Kościół mógł swobodniej oddychać, co również miało pozytywny skutek w kwestii niewolnictwa. Niestety, nie zawsze pewne grupy w Kościele, a szczególnie jednostki zachowywały ewangeliczny umiar w relacji do spraw państwowych. Poczucie odpowiedzialności za państwo, nieco przesadne u niektórych hierarchów kościelnych, odbiło się także w relacji do niewolników. Instytucja niewolnictwa nie została przecież całkowicie zniesiona. W konsekwencji było to przyczyną krytycznego stanowiska w sprawie powołania niewolników do wyższych funkcji czy urzędów w Kościele. Pierwsze sygnały na ten temat można już znaleźć w liście przypisanym papieżowi Stefanowi I z połowy III w.¹¹ Stanowisko ogólnie wówczas podtrzymywane przez Kościół wyraża autentyczny list papieża Leona I z 443 r., w którym biskup Rzymu nie widzi przeszkód w obejmowaniu przez niewolników różnych urzędów i funkcji w Kościele. Nie ma tam mowy o jakimś ograniczeniu czy rezerwacji niektórych urzędów dla wolnych. Papież obawia się jednak, czy środowisko, z którego wywodzi się dany niewolnik, usposabia go do przyjęcia święceń kapłańskich (*Ep.* 4, 1 – PL 54, 6111). Mniej zastrzeżeń ma papież Bonifacy I, choć zachęca do rozwagi i ostrożności (*LibPont* 44; MGH GPR I 93).

Osobną kartą w dziejach niewolnictwa jest masowa ucieczka niewolników do powstałych w tym czasie monasterów. Mimo przepisów państwowych domagających się powrotu niewolników do pana, jeśli ten się o to prawnie upomina, klasztory nie ulegały im. Nawet pewne postanowienia lokalnych synodów kościelnych (choć były to sporadyczne wypadki) niewiele tu pomogły. Odnosi się wrażenie, że niektóre Kościoły lokalne wydawały przepisy bardziej po to, by żyć w zgodzie z władzami państwowymi, niż czyniły to z przekonania.

Najostrzej brzmiały przepisy soboru w Gangra (około 340 r.), zabraniające wspierania ucieczki niewolników pod pozorem po-

¹¹ Zob. J. Jonkers, *Der Verhalten der alten Kirche hinsichtlich der Ernennung von Sklaven, Freigelassenen und Curiales zum Priester*, Mn 10(1942), s. 286-302, zwłaszcza s. 289.

bożności. Sobór Chalcedoński zaś (451) na żądanie cesarza Marcjanusa wydał dekret zabraniający klasztorom przyjmowania zbiega niewolnika bez wyraźnej zgody na piśmie jego pana.

Na Wschodzie panowały łagodniejsze przepisy niż na Zachodzie. Jeśli niewolnik (w ukryciu) przebywał ponad trzy lata w jakimś klasztorze, odstępowano od prawnego postępowania wobec niego, przez co zyskiwał wolność. Ale i tu były problemy, chyba że został przyjęty w społeczność mnichów.

Na Zachodzie nie zabrakło jednak wybitnych mężów Kościoła, którzy bardzo wyraźnie potępiali status niewolników i walczyli o zmianę ich losu. Czasem nawet ich orędzie wolnościowe było skierowane przeciw postanowieniom Kościołów lokalnych.

Owszem, można tu zauważyć pewne stopniowanie problemu – od prób łagodniejszego rozwiązania niewolnictwa aż do rygorystycznych postulatów. Zaczynijmy od tzw. Wielkich Ojców Kościoła (*hoi megaloi tēs ekklēsias ekumenikoi didaskaloi*). Na Wschodzie św. Bazyli uważał, że niewolnikom dzieje się wielka krzywda, a niewolnikom zbiegom kazał udzielać wsparcia i pomocy, by nie trafili ponownie do niewoli¹².

Św. Hieronim nie napisał wprawdzie traktatu poświęconego zniesieniu niewolnictwa, ale krytykuje bogatych, a broni biednych, uciśnionych i niewolników. Wzorem dla niego jest postawa apostołów, którzy nie przykładali wagi do „srebra i złota”, gdyż to jest pogańska postawa, i dlatego wszystkim jako przykład stawia „niewolnika Chrystusa” z Jego całkowitym oddaniem się dla każdego (*Ep. XIV 6, 4: CSEL 54, 53*).

Sobór lokalny w Gangra, o którym wyżej wspomniano, właściwie był także odzwierciedleniem na wypowiedzi Eustacjusza, który wskazywał na jaskrawe sprzeczności pomiędzy niewolnictwem a zasadami braterskiej miłości chrześcijańskiej. Gdyby Eustacjusz pozostał przy doktrynalnych uzasadnieniach, może nie byłoby też reakcji ze strony Kościoła lokalnego. Ale ten gorliwiec zachęcał niewolników do buntu przeciw swoim panom.

¹² Por. H. Bellen, *Studien zur Sklavenflucht im römischen Kaiserreich* (Forschungen zur Antiken Sklavei, 4), Wiesbaden 1971, s. 82-84.

Nie możemy pominąć świadectwa św. Efrema w sprawie niewolników. Św. Efrema nie tylko zachęca, ale i domaga się, by skończyć z niewolnictwem. Jest to oczywiście apel do chrześcijańskich panów. O dziwo, uzasadnienie jest bardzo zbliżone do wypowiedzi św. Pawła, z tym że św. Efrema nie sprowadza ich doli do wspólnego mianownika, ale do niego zdąża. Św. Efrema mówi o podwójnym jarzmie, jednym – znoszonym dla pana ziemskiego, i drugim – znoszonym dla Pana niebieskiego¹³.

PODSUMOWANIE

Patrząc ogólnie na problem niewolnictwa w pierwszych trzech stuleciach po Chrystusie, można zauważyć trzy kwestie wynikające z poprzednich analiz.

1. Instytucja niewolnictwa była tak mocno zakorzeniona w mentalności ówczesnych systemów socjalno-państwowych, że Kościół nie miał właściwie możliwości zniesienia tego stanu rzeczy, dokonać w tej mentalności takiej rewolucji, która odniosłaby stu-procentowy skutek.

2. Kościół zdawał sobie sprawę z własnej niemocy, a przynajmniej wybitne jednostki czy lokalne zwierzchnictwo Kościoła, nie wykluczając Rzymu, także stolicy ówczesnego pogańskiego Imperium Romanum. Nie znaczy to jednak, że nie usiłowano przeciwstawić się systemowi niewolnictwa.

3. Walka Kościoła – ogólnie mówiąc – przeciw bezprawiu była walką umotywowaną religijnie i teologicznie. Fundamenty religijne poparte własnym przykładem sięgają samego Jezusa, a wśród grona mężów czasów apostoelskich Kościoła zwłaszcza św. Pawła. Można też śmiało twierdzić, że bez tych bodźców wewnętrznych podtrzymywanych i dalej wypracowywanych przez wczesnych apologetów chrześcijaństwa nie doszłoby chyba do załamania się totalitarnego systemu niewolnictwa. Ale decydującym czynnikiem w tej sprawie

¹³ Por. J. Vogt, *Sklaverei und Humanität. Studien zur antiken Sklaverei und ihrer Erforschung*, Wiesbaden 1972², s. 161.

były rozruchy niewolników, ich masowa ucieczka w sprzyjających warunkach ekonomicznych i braterskiej pomocy różnych ośrodków chrześcijańskich, szczególnie zakonnych. Przykładem wolnościowego myślenia może być sam św. Benedykt, który wolność uzasadnia jako coś, co należy się człowiekowi i nie może mu być odebrane przez ludzi, gdyż wolność jest darem samego Boga, wysłużonym nam przez samego Chrystusa, w którym wszyscy stanowią „jedno”. Maksyma św. Pawła z Ga 3, 26-28 znalazła tu swój pełny i praktyczny komentarz (*RegMonast.* 2, 18-20, CSEL 75, 22).

LITERATURA W WYBORZE

- Bellen H., *Studien zur Sklavenflucht im römischen Kaiserreich* (Forschungen zur antiken Sklaverei, 4), Wiesbaden 1971.
- Brockmeyer N., *Antike Sklaverei* (Erträge der Forschung, 116), Darmstadt 1979.
- Ernst J., *Der Brief an Philemon* (RNT), Regensburg 1974.
- Gnilka J., *Der Philemonbrief* (ThKNT X, 4), Freiburg 1982.
- Jankowski A., *List do Filemona. Wstęp – przekład – komentarz*, Poznań 1962, s. 309-331.
- Kehnscherper G., *Die Stellung der Bibel und der alten christlichen Kirche zur Sklaverei. Eine biblische und kirchengeschichtliche Untersuchung*, Halle 1957.
- Kugler K. R., *Die Paränese an die Sklaven als Modell urchristlicher Socioethik*, Erlangen 1977.
- Lappas J., *Paulus und die Sklavenfrage. Eine exegetische Untersuchung in historischer Schau*, Wien 1954.
- Lehmann R., *Epître à Philémon. Le christianisme primitive et l'esclavage*, Genève 1978.
- Lohse E., *Der Brief an Philemon* (KEKNT 9/2), Göttingen 1977¹⁵.
- Lyll F., *Roman Law in the Witness of Paul. The Slave and the Freeman*, NTSt 17(1970-1971), s. 73-79.
- Smereka W., *Mysł teologiczna i społeczna św. Pawła w Liście do Filemona*, RBL 6(1953), s. 4-24.
- Spicq C., *Le vocabulaire de l'esclavage dans le Nouveau Testament*, RB 85(1978), s. 201-226.

- Stuhlmacher P., *Der Brief an Philemon* (EKKNT 18), Zürich 1981.
- Suhl A., *Der Philemonbrief als Beispiel paulinischer Paränese*, Kai 15(1973), s. 267-279.
- Wirckert U., *Der Philemonbrief – Privatbrief oder apostolisches Schreiben?*, ZNW 52(1961), s. 230-238.

Spis treści

Wprowadzenie	5
Wstęp historyczno-krytyczny	7
1. Okoliczności napisania Listu do Filemona	7
2. Miejsce i data napisania Listu	7
3. Struktura Listu	9
4. Duszpasterstwo motywacyjne	9
5. Zarysowy plan Listu do Filemona	12
Preskrypt (1-3)	13
Proemium dziękczynne (4-7)	18
Część centralna Listu. Wstawiennictwo Pawła w sprawie Onezyma.	
(Człowiek „w Chrystusie”) (8-20)	23
A. Przygotowanie petycji do Filemona (8-12)	24
1. Prośba zamiast nakazu (8-9)	24
2. Przedstawienie nowej sytuacji („Moje dziecko” w Chrystusie) (10-12)	25
B. Konkretyzacja prośby	29
1. Czyn miłosierny zamiast procedury prawnej (13-14)	29
2. Nasz brat (15-16)	30
C. Ostatnia petycja Pawła do Filemona. (Moje „ja”) (17-20)	31
D. Zakończenie (21-25). Polecenia i pozdrowienia	34
1. Wiara i miłość (21)	34
2. Ufność w Opatrzność Bożą (22)	35
3. Słudzy Ewangelii (23-24)	37
4. Końcowe błogosławieństwo (25)	38
Ekskurs I. Kościoły domowe w Nowym Testamencie	41
1. Świadczenia o Kościołach domowych	41

2. Forma zewnętrzna	42
3. Dom w sensie rodziny	43
4. Otwarcie się „domu” dla innych	44
5. Domy a misja	45
Podsumowanie	46
Ekskurs II. Eklezjalne określenia chrześcijan w Listach św. Pawła	47
1. Kościół (Boży) – <i>hē ekklēsia (tou Theou)</i>	48
2. Święci (<i>hoi hagioi</i>)	50
3. Wybrani (<i>eklektōi</i>) – powołani (<i>klētoi</i>)	50
4. Bracia (<i>adelphoi</i>)	51
5. Lud Boży (<i>laos tou Theou</i>) – Izrael Boży (<i>Israēl tou Theou</i>)	52
6. Nasienie Abrahama (<i>sperma Abraam</i>)	53
7. Synowie Boży (<i>hyioi tou Theou</i>) – dzieci Boże (<i>tekna tou Theou</i>)	54
8. Świątynia Boga (<i>naos Theou</i>) – budowla Boża (<i>oikodomē Theou</i>) – gleba Boża (<i>geōrgion Theou</i>)	55
Podsumowanie	57
Ekskurs III. Niewolnictwo a pierwotny Kościół	59
1. Niewolnictwo a biblijny Izrael	60
2. Pierwotny Kościół a niewolnictwo	63
a) Jezus Chrystus i jego orędzie wolnościowe	63
b) Św. Paweł a jego walka o wolność	65
3. Pisma poapostolskie Nowego Testamentu	69
4. Kościół poapostolski (I-III w.)	71
Podsumowanie	76
Literatura w wyborze	79